

**Universidade Federal de Juiz de Fora
Pós-Graduação em Ciência da Religião
Doutorado em Ciência da Religião**

Alexandro Ferreira de Souza

**A QUESTÃO DA AUTONOMIA DA RELIGIÃO NA TEOLOGIA
FILOSÓFICA DE RUDOLF OTTO (1904-1917)**

Juiz de Fora

2013

Alexandro Ferreira de Souza

A questão da autonomia da religião na teologia filosófica de Rudolf Otto (1904-1917)

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Área de Concentração em Filosofia da Religião, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Ciência da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Sidnei Vilmar Noé

Juiz de Fora
2013

Ficha catalográfica elaborada através do Programa de geração
automática da Biblioteca Universitária da UFJF,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Souza, Alexandre Ferreira de.

A questão da autonomia da religião na teologia filosófica
de Rudolf Otto (1904-1917) / Alexandre Ferreira de Souza. --
2013.

248 p.

Orientador: Sidnei Vilmar Noé

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora,
Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em
Ciência da Religião, 2013.

1. Ciência da Religião. 2. Filosofia da Religião. 3.
Teologia. 4. Fenômeno Religioso. 5. Rudolf Otto. I. Noé,
Sidnei Vilmar , orient. II. Título.

Alexandro Ferreira de Souza

A questão da autonomia da religião na teologia filosófica de Rudolf Otto (1904-1917)

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Área de Concentração em Filosofia da Religião, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Ciência da Religião.

Aprovada em 1º de março de 2013.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Sidnei Vilmar Noé (Orientador)
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Luís Henrique Dreher
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Ricardo Vélez Rodríguez
Universidade Federal de Juiz

Prof. Dr. Rui de Souza Josgrilberg
Universidade Metodista de São Paulo

Prof. Dr. Edebrando Cavalieri
Universidade Federal do Espírito Santo

*Ainda me encontro amparado
por tuas pequenas mãos
sou ainda a criança orgulhosa
de sua Força gigantesca.
Para a minha mãe, com toda admiração.*

AGRADECIMENTOS

À FAPEMIG (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais), pelo apoio financeiro concedido para a realização deste trabalho.

Ao CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico) e ao programa Casadinho/Procad, pela bolsa concedida para período de pesquisas na Faculdades EST/RS

À Faculdades EST/RS, pelos 4 meses de acolhida e pela disponibilização do acervo bibliográfico para aprofundamento desta pesquisa.

Aos mestres do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião pelos 7 anos de aprendizado e convivência.

Em especial ao professor Sidnei Vilmar Noé, pelo trabalho de orientação empreendidos no mestrado e no doutorado.

Ao professor Luís Henrique Dreher, pelas sugestões de leitura e indicações de aprofundamento que muito enriqueceram este trabalho.

Ao professor Ricardo Vélez Rodríguez, pela enriquecedora amizade nestes 10 anos de estudos na Universidade Federal de Juiz de Fora.

Aos amigos Marco Antonio e Fábio Dalpra, pelas conversas e trocas de ideias através desta longa jornada.

Ao Carlinhos e à Leninha, assim como toda a minha família juiz-forana, pela afetuosa acolhida, doces conversas e alegres momentos.

À Adriana, pelo carinho, companheirismo e paciência neste caminho cheio de altos e baixos.

I am saying that this view of the world, which is based on feeling, is very different from the usual view of things, which is based on understanding. Because of this difference, it is generally regarded merely as the prophet of the dreaming and poetic imagination; and as such it is proclaimed to be made for the play of amusement and its delusions. People wish to deprive it of its truth, supposing that it belongs to the world of dreams, to the meaningless. But such is not the case. On the contrary, in so far as beauty inhabits these dreams and dwells within the poetic creations of the imaginations, so too does sacred seriousness have its habitations there as well. This view of the world has not been devised as a mere plaything. Indeed, it has not been invented by man at all. It rather belongs, as the truest of truths, to the deepest and the firmest fundamental form of man's spirit.

Jakob Friedrich Fries. 'Dialogues on Religion and Morality.'

Eu tenho à medida que designo – e este é o esplendor de se ter uma linguagem. Mas eu tenho muito mais à medida que não consigo designar. A realidade é a matéria-prima, a linguagem é o modo como vou buscá-la – e como não acho. Mas é do buscar e não achar que nasce o que eu não conhecia, e que instantaneamente reconheço. A linguagem é o meu esforço humano. Por destino tenho que ir buscar e por destino volto com as mãos vazias. Mas – volto com o indizível. O indizível só me poderá ser dado através do fracasso de minha linguagem. Só quando falha a construção é que obtenho o que ela não conseguiu.

Clarice Lispector. 'A paixão segundo G.H.'

RESUMO

A tese procura fazer uma investigação mais aprofundada da questão da autonomia e validade da perspectiva religiosa na obra de Rudolf Otto, mais especificamente em suas obras *As visões naturalista e religiosa do mundo*, de 1904; *A filosofia da religião baseada em Kant e Fries*, de 1909; e *O sagrado*, de 1917. Através do *Leitmotiv* da autonomia e validade da religião é possível defender uma *unidade* na argumentação do autor, unidade essa que, iniciando-se com a identificação de uma tentativa de negação da perspectiva propriamente religiosa por parte dos métodos científico-naturalistas de fins do século XIX e início do século XX, e que passando por uma tentativa de fundamentação no idealismo transcendental de Jakob Friedrich Fries, encontra a sua formulação final na obra de 1917 e na proposição da *ideia-complexo* do sagrado, formada por elementos racionais e irracionais estritamente *apriorísticos*. Uma tentativa de consideração unitária destes três escritos pode ainda oferecer soluções para problemas na argumentação de Otto sempre apontados pela crítica, tais como a sua equivocada leitura do pensamento de Kant, os alegados conflitos entre os vários interesses do autor e a acusação de ser um defensor do irracionalismo.

Palavras-chave: Filosofia da religião, teologia, ciência da religião, autonomia do fenômeno religioso, Rudolf Otto

ABSTRACT

This thesis intends to make a deeper investigation of the question of religion's autonomy and validity in the Rudolf Otto's interpretation of religion, more specifically in his works *Naturalism and Religion*, *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries* and his *opus magnum* *The Idea of the Holy*. Through the *Leitmotiv* of religion's autonomy and validity is possible to find a unity in the author's argumentation; a unity that starting as an identification of an attempt of negation of religious outlook by the naturalistic conceptions which appeared in late 19th and early 20th centuries and that undergoes by a search for grounding in Jakob Friedrich Fries's transcendental idealism, found a final formulation in his proposition of a *complex-idea* of the Holy, formed by rational and non-rational elements strictly *aprioristics*. An attempt at a unitary approach to there works can still offer solutions for problems in Otto's argumentation always pointed out by his critics, such as his erroneous interpretation of Kant's thought, the alleged conflicts between the author's several interests; and the famous accusation of being a defender of an irrationalism.

Keywords: Philosophy of Religion, Theology, Religious Studies, Autonomy of Religion, Rudolf Otto.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO 1: DER HEILIGE	18
Introdução	18
1.1 - Formação e primeiros escritos: 1869 – 1917	18
1.2 - <i>Das Heilige</i>, o magistério e a morte: 1917 – 1937	27
1.2.1 - Otto e Barth	29
1.2.2 – As últimas atividades e obras	31
1.3. Rudolf Otto e o contexto de seu pensamento	35
1.3.1 – Lutero e a irracionalidade da experiência do divino	36
1.3.2 – A referência kantiana	39
1.3.3 – Schleiermacher e os modos de relação com o Universo	46
1.3.4 – Ritschl e a especificidade do conhecimento religioso	55
CAPÍTULO 2: A BUSCA POR DIREITO E LIBERDADE PARA A PERSPECTIVA RELIGIOSA E O IDEALISMO TRANSCENDENTAL FRIESIANO	61
Introdução	61
2.1 – As visões naturalista e religiosa do mundo e a defesa da autonomia do espírito	61
2.2 - A filosofia da religião baseada em Kant e Fries como a busca de uma fundamentação filosófica	73
2.2.1 - Jakob Fries e sua recepção da filosofia de Kant	77
2.2.2 - Otto, a filosofia da religião, Kant e Fries	81
2.2.3 - A visão de mundo natural e a visão de mundo ideal	88
Conclusão	97
CAPÍTULO 3: O SAGRADO E A ANÁLISE DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA ...	98
Introdução	98
3.1 – O sagrado e a análise da experiência religiosa	102
3.2 – O sagrado como chave de interpretação da religião	108
3.3- A análise da consciência religiosa	114
3.3.1 – O sentimento de criatura	117
3.3.2 – <i>Mysterium tremendum et fascinans</i>	120
a) O objeto numinoso como o <i>totalmente outro</i> : o <i>mysterium</i>	120
b) O objeto numinoso como objeto de temor: o <i>tremendum</i>	123
c) A plenitude do objeto numinoso: a <i>majestas</i>	125
d) A energia do objeto numinoso: o aspecto <i>enérgico</i>	126
3.3.3 – <i>Fascinans et augustum</i>	127
3.4 – Os meios de expressão do numinoso	134
Conclusão	138

CAPÍTULO 4: A IDEIA-COMPLEXO DO SAGRADO E A QUESTÃO DO APRIORI RELIGIOSO	140
Introdução	140
4.1 - A validade da perspectiva religiosa nos escritos anteriores e a questão do apriori religioso	141
4.2 - O apriori e a religião	144
4.2.1 - A questão do apriori religioso em Ernst Troeltsch.....	151
4.2.2 - A questão do apriori religioso em Rudolf Otto	156
4.3 - O juízo livre do sentimento e o apriori: a permanência de Fries	165
4.4 - A lei da associação de sentimentos e o processo de esquematização	172
4.5 - A ideia de paralelos e convergências na história da religião	179
Conclusão	184
CAPÍTULO 5: A QUESTÃO DO HIBRIDISMO METODOLÓGICO DE OTTO 186	
Introdução	186
5.1 – Fenomenologia, psicologia ou filosofia da religião?	187
5.2 – A antropologia crítica e a análise da experiência interna de Fries	199
5.3 – A teologia filosófica de Rudolf Otto	210
5.3.1 – A filosofia de Fries e o estudo da religião segundo Otto.....	212
5.3.2 – De Wette e a aplicação da filosofia de Fries à teologia.....	214
5.3.3 – A tarefa da teologia cristã em particular e a ciência da religião em geral em Otto ..	225
Conclusão	230
CONCLUSÃO	232
OBRAS DE RUDOLF OTTO	238
1 – Estudos teológicos e filosóficos	238
2 – Obras editadas ou traduzidas por Otto	239
3 – Obras devocionais	240
4 – Obras em língua inglesa	240
5 – Obras em língua portuguesa.....	241
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	242
1 – Obras de Rudolf Otto	242
2 – Obras e artigos sobre Rudolf Otto.....	243
3 – Obras e artigos sobre filosofia, teologia e ciência da religião.....	244
4 – Obras de referência	248

INTRODUÇÃO

Em um artigo de 2006 dedicado à abordagem da recepção da fenomenologia da religião no Brasil e na Alemanha¹, o teólogo alemão Hermann Brandt (1940-2009) tece considerações a respeito das discussões metateóricas da ciência da religião nos dois países salientando que, ao passo que o cenário alemão é caracterizado por uma vasta produção no que tange à sua metodologia e relações com áreas afins, a ciência da religião brasileira “[...] quase não dispõe de manuais e exposições abrangentes produzidos por ela mesma”², o que de um ponto de vista europeu, destaca, poderia indicar a maturidade de uma disciplina científica.

Ora, esta situação pode ser notada na escassez de traduções de obras clássicas da ciência da religião, bem como de estudos mais aprofundados a respeito de seus autores, estando os pesquisadores brasileiros obrigados a buscar informações em manuais estrangeiros. Brandt, à época, apontava também para o caráter precário da tradução disponível em português do *opus magnum* de Rudolf Otto (1869-1937), *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* [*O sagrado: Um estudo do elemento irracional na ideia do divino e sua relação com o racional*]. Assim, destaca o teólogo, embora a obra possua uma ampla recepção e desencadeie “[...] surpreendentes inspirações interdisciplinares”³, seria necessário recuperarmos terreno construindo uma base textual sólida que possibilitasse estudos de maior fôlego ou que simplesmente pudesse apresentar o pensamento do autor de maneira mais confiável.

O primeiro passo para a construção de uma base textual sólida no Brasil em relação a Otto foi dado em 2007, com a publicação da versão brasileira⁴ de *Das Heilige* pelas editoras

¹ Hermann BRANDT. As ciências da religião numa perspectiva intercultural - A percepção oposta da fenomenologia da religião no Brasil e na Alemanha. *Estudos Teológicos*. Vol. 46, nº 1, 2006, pp. 122-151.

² BRANDT. As ciências da religião numa perspectiva intercultural - A percepção oposta da fenomenologia da religião no Brasil e na Alemanha. *Estudos Teológicos*. Vol. 46, nº 1, 2006, p. 142.

³ BRANDT. As ciências da religião numa perspectiva intercultural - A percepção oposta da fenomenologia da religião no Brasil e na Alemanha. *Estudos Teológicos*. Vol. 46, nº 1, 2006, p. 142.

⁴ Apesar da tradução tardia dessa obra para o português brasileiro, não podemos nos esquecer da tradução portuguesa levada a cabo por João Gama e publicada pelas Edições 70, de Portugal. Editada pela primeira vez em abril de 1992, essa obra foi reeditada em maio de 2005. Cf. OTTO. *O sagrado*. Lisboa: Edições 70,

Sinodal e Vozes⁵, que 90 anos depois de sua publicação e 22 anos depois da insuficiente edição de 1985⁶, ofertaram aos pesquisadores brasileiros uma edição integral daquela que é considerada uma das obras mais influentes (e controversas) da ciência da religião.

Tendo em mente esta constatação de Brandt, esta tese procura recuperar um tanto mais de terreno através de uma consideração mais aprofundada da obra de Otto, pois embora o seu escrito de 1917 desencadeie, como afirma Brandt, surpreendentes interações interdisciplinares, estas iniciativas têm sido realizadas a partir da leitura – muitas vezes equivocada – de uma obra só. O que se propõe neste trabalho é algo bem simples: uma consideração mais abrangente dos escritos do autor; consideração esta que, como veremos mais à frente, em muito contribuirá para a compreensão das questões centrais expostas em *O sagrado*, que pressupõem posições defendidas em seus escritos anteriores, mais especificamente em dois escritos imediatamente anteriores a *O sagrado: Naturalistische und religiöse Weltansicht* [*As visões naturalista e religiosa do mundo*]⁷, de 1904, e *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie* [*A filosofia da religião baseada em Kant e Fries e sua aplicação à teologia*]⁸, de 1909.

Como já destacado no título, a tese procura fazer uma investigação mais profunda da questão da *autonomia* e *validade* da perspectiva religiosa na obra de Otto tal como apresentada nos três citados escritos. Através do *Leitmotiv* da religião como um aspecto *sui generis* da experiência humana é possível defender uma unidade na argumentação do autor. A conhecida afirmação do campo religioso como um campo específico do espírito humano feita em *O sagrado*⁹ pode ser remontada até a defesa do *direito e liberdade* da perspectiva religiosa empreendida em sua obra de 1904. Diante da identificação de uma tentativa de negação da perspectiva propriamente religiosa por parte dos métodos científico-naturalistas de fins do século XIX e início do século XX, Otto procura defender o lugar da interpretação religiosa do mundo afirmando a limitação do naturalismo e do mecanicismo na tarefa de interpretação do

2005.

⁵ Rudolf OTTO. *O sagrado: Os aspectos irracionais na questão do divino e sua relação com o racional*. Trad. Walter Schllup. São Leopoldo; Petrópolis: Sinodal;Vozes, 2007 [*Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, 1917].

⁶ OTTO. *O sagrado: Um estudo do elemento não-racional na ideia do divino e sua relação com o irracional*. Tradução de Prócoro Vélasquez Filho. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1985. Cf. BRANDT. Rudolf Otto e sua obra *O Sagrado* [1917]. In: *O sagrado*, p. 9-17; BRANDT. A tradução brasileira de O Sagrado, de Rudolf Otto. In: *As ciências da religião numa perspectiva intercultural*. Estudos Teológicos, v. 46. nº 1, p. 122-151.

⁷ OTTO. *Naturalistische und religiöse Weltansicht*. Tübingen, 1904 [*Naturalism and Religion*. London: Williams & Norgate, 1907].

⁸ OTTO. *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie*. Tübingen, 1909 [*The Philosophy of Religion based on Kant and Fries*. Trad. E. B. Dicker. London: Williams & Norgate, 1931].

⁹ OTTO. *O sagrado: Os aspectos irracionais na questão do divino e sua relação com o racional*, p. 35.

todo “[...] em termos de propósito e sentido últimos.”¹⁰ Esta tentativa de se garantir o direito e a liberdade da perspectiva religiosa, inicialmente defendida a partir das contribuições de Immanuel Kant (1724-1804) e Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834), encontra um aperfeiçoamento na obra de 1904, na qual Otto acredita encontrar, no idealismo transcendental de Jakob Friedrich Fries (1773-1843), uma sólida fundamentação filosófica para a sua principal preocupação. Na filosofia deste autor, salienta Otto, encontra-se justificada a disposição para a religião no espírito humano, a revelação de suas fontes em relação às suas manifestações históricas.

Estas três obras, portanto, constituem-se como o *corpus* investigativo desta tese. Por meio da análise bibliográfica pretende-se mostrar os desenvolvimentos da questão da *autonomia e validade* na obra do autor no período que vai da publicação de *Naturalistische und religiöse Weltansicht* até a sua obra mais conhecida, *Das Heilige*. A análise é complementada com outras obras que possam contribuir para a compreensão, não só da questão da autonomia, mas também para a compreensão mais ampla dos escritos de Otto.

Como veremos no decorrer deste trabalho, esta compreensão inevitavelmente tem de recorrer a alguns autores paradigmáticos em seu pensamento. Para que possamos compreender o autor é importante termos em mente as conquistas do pensamento kantiano e as discussões a respeito da filosofia no período que se segue à morte de Kant. Três destes autores influentes no pensamento de Otto estão diretamente envolvidos com as consequências da meditação do mestre de Königsberg para a filosofia e a teologia. Schleiermacher, Fries e Wilhelm Martin Leberecht de Wette (1780-1849) procuraram pensar dentro dos limites impostos ao discurso – quer filosófico, quer religioso –, por aquele horizonte aberto pela filosofia crítica de Kant.

Uma tentativa de se considerar o pensamento de Otto como possuidor de alguma unidade entre estes três escritos pode ainda oferecer-nos algumas soluções para problemas na argumentação sempre apontados pela crítica do autor, tais como a sua leitura equivocada de Kant – notadamente da noção kantiana de “esquema” –, os alegados conflitos entre os vários interesses de Otto – fenomenológicos, teológicos e filosóficos –, e a acusação de ser um defensor do irracionalismo. Somente uma consideração ampla de Otto, tanto em seus escritos, quanto em suas influências, pode dar-nos uma compreensão adequada de seu pensamento. Procurar exaurir o seu ponto de vista levando-se em conta somente a obra de 1917 tem se mostrado um caminho equivocado, levando-nos a considerá-lo sob coordenadas que não lhe

¹⁰ “[...] in terms of purpose and ultimate import.” OTTO. *Naturalism and Religion*, p. 9. Quando a tradução for de responsabilidade do autor, o texto-base poderá ser consultado nas notas de rodapé.

dizem respeito, como é o caso da tentativa de se tomar a ciência descritiva de Otto como uma aplicação do método fenomenológico de Edmund Husserl (1859-1938).

Como já expresseo no título, um dos objetivos secundários da tese é mostrar que a classificação de Otto como um *fenomenólogo* da religião deve ser feita com cuidado. Como veremos através da consideração ampliada de seus escritos, esta *ciência descritiva* empregada em *O sagrado*, e que em grande medida é a responsável por torná-lo um dos grandes nomes no campo de estudos da religião, deve ser entendida como parte de um projeto mais amplo que procura discutir a questão da religião levando-se em conta os limites impostos ao discurso religioso pela filosofia de Kant e pelos avanços da ciência alemã de finais do século XIX e início do século XX, bem como procura levar em consideração o dado histórico da variedade de manifestações religiosas. Para o nosso autor, a teologia – disciplina a qual ele se considera ligado – deve estar imbuída de um *espírito* filosófico que seja capaz de lhe dizer o que é ou não possível pensar em matéria de religião. A teologia, defende Otto, deve também partir de um estudo comparativo das religiões, procurando, num método ampliado de análise da experiência religiosa, o caráter distintivo do cristianismo dentre as demais manifestações religiosas.

A tese encontra-se dividida em cinco capítulos. O primeiro é dedicado aos aspectos bio-bibliográficos do autor, no qual se procura ressaltar sua formação e seus primeiros escritos, traçando assim um panorama da vida do pensador e de suas relações com outros nomes de sua época, bem como se procura ressaltar algumas discussões e pensadores importantes para o cenário intelectual alemão que acabaram por deixar uma profunda influência em seu pensamento.

O segundo capítulo inicia a consideração ampla dos escritos de Otto e análise do tema da *autonomia* e *validade* da religião que perpassa a sua obra. Este capítulo tem por objetivo a consideração daquelas duas obras anteriores a *O sagrado* das quais falávamos acima: *Naturalistische und religiöse Weltansicht* e *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie*. Na primeira destaca-se que Otto, em relação às investidas do naturalismo e do mecanicismo contra a religião, vai defender o *direito* e a *liberdade* da perspectiva religiosa com base no pensamento de Kant e de Schleiermacher; na segunda, veremos como Otto acaba por abraçar um novo ponto de vista, abandonando a perspectiva schleiermacheriana e buscando abrigo nas contribuições do hoje desconhecido pensador pós-kantiano Jakob Friedrich Fries. Ressalta-se ainda que o próprio Otto vê esta obra como dedicada ao estudo do aspecto racional da religião, devendo ser encarada, portanto, como um escrito complementar a *O sagrado*, que é justamente dedicada ao aspecto irracional

da religião.

No terceiro capítulo empreende-se a análise de *O sagrado*, seu *opus magnum* de 1917, ressaltando a sua análise da experiência do numinoso, a sua noção de uma *ideia-complexo do sagrado* e as relações que a compreensão do sagrado possa ou não ter com concepções contemporâneas a Otto, caso de Nathan Söderblom (1866-1931) e de Wilhelm Windelband (1848-1915).

O quarto capítulo dá prosseguimento à análise de *O sagrado*, centrando-se, no entanto, na questão do *apriori religioso* de Otto. O apriorismo religioso de nosso autor deve ser encarado como o ponto de chegada da questão da autonomia e validade, constituindo-se como o amadurecimento daquela validade intrínseca que Otto reivindica em sua obra de 1904 clamando por *direito e liberdade* para a interpretação religiosa do mundo. Neste capítulo, procura-se entender a singularidade do apriori religioso ottoniano diante de outras propostas, como a do próprio Kant e a de Ernst Troeltsch (1865-1923), além de se mostrar que a compreensão de Otto do apriorismo religioso deve ainda ser lida sob o pano de fundo da filosofia de Fries.

O quinto capítulo pretende acercar-se, por fim, da questão dos variados estratos argumentativos de *O sagrado*. Pretende-se, novamente a partir de uma consideração ampliada dos escritos do autor, problematizar a tese de um *hibridismo metodológico* lançada por Steven Ballard em sua obra *Rudolf Otto and the Synthesis of the Rational and the Non-Rational in the Idea of the Holy – Some Encounters in Theory and Practice*¹¹. Por meio de uma consideração da ciência empírico-descritiva ou antropologia crítica de Fries, intenta-se mostrar o caráter complementar da ciência descritiva do numinoso tanto com os aspectos filosófico-formais advindos do idealismo transcendental friesiano, quanto com os aspectos teológico-normativos do pensamento de Otto. De fundamental importância é também a análise da influência de de Wette sobre o pensamento de nosso autor. Pioneiro na aplicação do ponto de vista friesiano à teologia, de Wette se apresenta como uma das mais importantes influências do pensamento do autor de *O sagrado*.

Como dito acima, esta tese propõe um caminho simples, embora pouco trilhado no âmbito da ciência da religião no Brasil. Em vez de começar pelos *problemas* de Otto, ela procura dar um passo atrás, dedicando-se à tarefa de compreensão do ponto de vista do autor, daquilo que ele julga ser a teologia e de sua compreensão da relação desta disciplina com a

¹¹ Steven BALLARD. *Rudolf Otto and the Synthesis of the Rational and the Non-Rational in the Idea of the Holy – Some Encounters in Theory and Practice*. *THEION – Jahrbuch für Religionskultur/Annual for Religious Culture*, vol. XIII. Frankfurt am Maim; Berlin; Bern; Bruxelles; New York; Oxford; Wien: Peter Lang, 2000.

filosofia e a ciência da religião então nascente. Antes de nos dedicarmos à discussão da validade da perspectiva de Otto seria intelectualmente mais honesto nos voltarmos para aquilo que o próprio autor pensava. Mesmo os críticos mais ferozes devem, para que não corram o risco de errarem o alvo, dispensar algum tempo à tarefa de se entender as coordenadas intelectuais do autor e sua própria posição diante de escolas e temas da ciência da religião, da teologia e da filosofia.

CAPÍTULO 1: *DER HEILIGE*

Introdução

Embora o nome e um dos conceitos principais de Rudolf Otto – o do *numinoso* – sejam populares entre nós, brasileiros, pouca informação biográfica a respeito do autor encontra-se disponível em português¹².

Este primeiro capítulo procura trazer algumas informações biográficas sobre o autor antes de se debruçar sobre os três escritos que formam o *corpus* investigativo deste trabalho. Como se verá no decorrer da argumentação, estas informações são de grande importância na avaliação da obra. Junto com as informações biográficas pretende-se esboçar o pensamento daqueles que, positiva ou negativamente, influíram na perspectiva do autor, como também se poderá notar no decorrer da tese. Fixar os pontos centrais de tais autores nos será de grande valia para melhor entender a posição de Otto no cenário intelectual de seu tempo.

1.1 - Formação e primeiros escritos: 1869 – 1917

Mundialmente conhecido por sua obra *O sagrado*, publicada em 1917, Louis Karl Rudolf Otto nasceu em 25 de setembro de 1869, no distrito de Peine, Baixa Saxônia. Seu pai, Wilhelm Otto, possuía fábricas em Peine e, mais tarde, no distrito próximo de Hildesheim, para onde a família se mudou em 1880. Os primeiros estudos do jovem Otto foram realizados no *Gymnasium Andreanum* desta cidade¹³.

Criado em casa luterana, cedo demonstrou interesse em seguir a vida pastoral e em estudar teologia. Sobre a sua firmeza religiosa de infância, o próprio autor dirá mais tarde que lhe era impossível ler qualquer história até que estivesse plenamente convencido de que havia sido escrito por uma alma devota e não por “[...] católicos, ou judeus, ou pagãos.”¹⁴

¹² Na tradução parcial de Prócoro Velásquez Filho chegamos a encontrar, por exemplo, a errônea informação de que *O sagrado* seria fruto da apresentação de Rudolf Otto nas prestigiadas *Gifford Lectures*.

¹³ Cf. Philip ALMOND. *Rudolf Otto – An Introduction to His Philosophical Theology*. Chapel Hill; London: The University of North Carolina Press, 1984.

¹⁴ “I couldn't read any history calmly [...] unless I was convinced beforehand that the people in it were also devout and not 'catholic', or Jews or heathens.” Rudolf OTTO *apud* ALMOND. *Rudolf Otto – An*

Confirmado na Igreja Evangélica Luterana em 1884, o jovem Otto ansiava por estudar as questões mais proeminentes da teologia de seu tempo; como nos informa Philip Almond em sua obra *Rudolf Otto – An Introduction to His Philosophical Theology*, ainda criança, o autor perguntava, de modo entusiasmado e veemente sobre a “[...] filiação de Deus e as narrativas da criação, sobre o darwinismo e a geração espontânea [...]”¹⁵, temas os quais o jovem Otto esperava ansiosamente estudar de modo completo.

Em 1888, Otto inicia seus estudos em Erlangen, numa tentativa deliberada de evitar a teologia ensinada em Göttingen. Gregory D. Alles, em *Toward a Genealogy of the Holy*, informa que Erlangen então se caracterizava por uma posição mais conservadora, conhecida como *neoluteranismo* (*Neuluthertum*). Alles destaca que a universidade havia sido fundada em 1743 “[...] com a expressa condição de que seus professores deveriam defender as confissões luteranas contra todo sincretismo, fanatismo e pietismo.”¹⁶

Durante o período de estudos nesta universidade, Otto se impressiona com a concepção teológica de Franz Reinhold von Frank (1827-1894), uma figura de destaque da segunda geração do neoluteranismo de Erlangen. Professor da instituição desde 1857 e ocupando a cátedra de teologia sistemática de 1875 até sua morte em 1894, Frank experimentou considerável respeito no pensamento teológico. Como nos informa Reinhold Seeberg na *New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, Frank “[...] estava completamente convencido da verdade de seus ideais conservadores; porém, profundamente enraizado como ele era nos princípios evangélicos, ainda mantinha um profundo interesse na vida moderna com seus objetivos e problemas, enquanto se opunha às tendências reacionárias em assuntos eclesiásticos e à autoridade externa nas relações políticas.”¹⁷

A teologia de inspiração conservadora teria sido, portanto, o principal motivo da ida de Otto para Erlangen em 1888. O jovem estudante buscava então o luteranismo tradicional no qual havia sido criado. Alles caracteriza esta escolha como uma espécie de missão

Introduction to His Philosophical Theology, p. 10.

¹⁵ “While still children we argued enthusiastically and quite vehemently about the sonship of God and the creation narratives, about Darwinism and spontaneous generation, and I waited anxiously for the time when I could study all these problems thoroughly”. OTTO *apud* Almond. *An Introduction to His Philosophical Theology* p. 11.

¹⁶ “[...] with the express stipulation that its professors should defend the Lutheran confessions [...] against all syncretism, fanaticism, and pietism.” Gregory D. ALLES. *Toward a Genealogy of the Holy*. *Journal of American Academy of Religion*, vol. 69, nº 2, 2001, p. 328.

¹⁷ “[...] was thoroughly convinced of the truth of his conservative ideas; but deeply rooted as he was in Evangelical principles, he still maintained a deep interest in modern life with its aims and problems, while he was opposed to reactionary tendencies in ecclesiastical affairs, and to external authority in political relations.” Reinhold SEEBERG. FRANK, Franz Herman Reinhold von. In: JACKSON, Samuel Macauley (ed.). *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*. New York;London: Funk and Wagnallis, 1909, vol. 4, p. 368.

apologética. “Ele queria aprender como defender o cristianismo tradicional contra os ataques históricos e científicos.”¹⁸

Contrariando as expectativas do jovem Otto, a ida para Erlangen e o contato com Frank acarretam uma crise, levando-o ao rompimento com seu conservadorismo. O processo de “desconversão” de Otto em sua estada em Erlangen teria sido iniciado, segundo Alles, basicamente por dois motivos. O nosso autor teria encontrado em Frank e nos demais teólogos de Erlangen a defesa “[...] de uma forma de 'subjativismo' que rejeitava a noção tradicional que atribuía a autoridade da Bíblia a fatores 'objetivos' como inspirações divinas.”¹⁹ O jovem e conservador Rudolf Otto teria achado os teólogos de Erlangen pouco rigorosos em suas práticas religiosas²⁰. Anos mais tarde, ao referir-se a este período de formação intelectual, Otto acusará esta crise, afirmando: “[o] que é certo e normativo?... Eu perdi o chão sob meus pés. Este foi o resultado de meus estudos em Erlangen. Eu tinha ido lá não tanto para estudar a verdade, mas para estudar os melhores meios de defender uma opinião. Saí com a resignada intenção de nada procurar além da verdade, mesmo com o risco de não encontrá-la em Cristo.”²¹

No verão de 1889, Otto segue para Göttingen para cursar o semestre de verão, universidade inicialmente rejeitada por conta de sua posição liberal. Alles destaca que, nesta universidade, o estudo histórico dos textos bíblicos era extremamente forte e que os anos 1890 “[...] foram o apogeu da *religionsgeschichtliche Schule*, e alguns dos amigos e colaboradores mais próximos de Otto – Heinrich Hackman, Wilhelm Bousset, Ernst Troeltsch – foram membros desta escola [...]”²².

Depois de uma breve estada na Bavária entre 1889 e 1891, Otto retorna a Göttingen, instituição na qual permanece como estudante até 1889, período no qual se aproxima de um dos grandes nomes da escola ritschliana de teologia: Theodor Häring (1884-1964).

¹⁸ “He wanted to learn how to defend traditional Christianity against historical and scientific attacks.” ALLES. Toward a Genealogy of the Holy. *Journal of American Academy of Religion*, vol. 69, nº 2, 2001, p. 327.

¹⁹ “[...] a form of 'subjectivism' that rejected traditional notion that attributed the authority of the Bible to 'objective' factors like divine inspirations.” ALLES. Toward a Genealogy of the Holy. *Journal of American Academy of Religion*, vol. 69, nº 2, 2001, p. 327.

²⁰ ALLES. Toward a Genealogy of the Holy. *Journal of American Academy of Religion*, vol. 69, nº 2, 2001, p. 327.

²¹ “What was certain and normative?... I lost the ground under my feet. That was the end of my studies in Erlangen. I had gone there no so much to study the truth as to study the best means of defending my opinion. I left with the resigned intention of seeking nothing but the truth, even at risk of not finding it in Christ.” ALLES. Toward a Genealogy of the Holy. *Journal of American Academy of Religion*, vol. 69, nº 2, 2001, p. 327.

²² “[...] were the heyday of the *religionsgeschichtliche Schule*, and some of Otto's closest friends and collaborators – Heinrich Hackman, Wilhelm Bousset, Ernst Troeltsch – were members of this school [...]” ALLES. Toward a Genealogy of the Holy. *Journal of American Academy of Religion*, vol. 69, nº 2, 2001, p. 330.

Novamente é Almond quem nos informa que Otto teria ficado impressionado com as qualidades pessoais e acadêmicas de Häring, levando-o a acolher tais qualidades – cuidado com a opinião, empatia por diferentes pontos de vista e respeito com seus interlocutores – como suas. O respeito à memória de Häring é atestado na dedicatória presente na obra mais famosa de Rudolf Otto, *Das Heilige*.

Para Alles, a divisão Erlangen-Göttingen acaba por se refletir no pensamento de Otto, pois, segundo o autor, teríamos a expressão geográfica de uma tentativa de reconciliar a religiosidade de sua infância com as perspectivas da história e das ciências naturais de seu tempo. E, como resultado dessa divisão, “[...] em vários aspectos importantes a obra de Otto representa um cruzamento entre estas duas tradições.”²³

Entre os anos 91 a 98 do século XIX, Otto parece distanciar-se tanto do confessionalismo que marcou a sua infância quanto do dominante ritschlianismo de então. Seus interesses se voltam para a arte, história, música e arquitetura, domínios que marcam de modo considerável o seu estudo da religião. Em 1895 empreende a primeira de suas viagens ao oriente, passando então pelo Egito, Palestina e Grécia. Impressiona-se com o aspecto estético da liturgia copta no Cairo afirmando que presenciar o rito era como presenciar fragmentos da vida primitiva da igreja²⁴; e tem o seu primeiro encontro com o Islã na forma do ritual dervixe que, apesar de seu apelo comercial, despertou-lhe a intuição de relacionar o ritual a uma “sistemática do sentimento religioso”²⁵. Como destaca Almond, os relatos de tal jornada demonstram o forte interesse de Otto na questão da religião como experiência; para este comentador, nas cartas em que o viajante Otto reconta suas experiências, evidencia-se uma sensível apreciação e empatia com o ambiente que o cerca²⁶.

Ainda durante a viagem, duas outras experiências teriam marcado o espírito de Otto devido aos seus aspectos de grandeza, sublimidade e mistério; experiências cujos relatos já mostram uma forte conexão com o pensamento apresentado em *Das Heilige*. A primeira delas teria ocorrido por ocasião da visita à Esfinge de Gizé, em cujo relato Otto afirma que a insondável profundidade e mistério da existência “[...] estavam mais vividamente presentes para o escritor, no silêncio da noite do deserto arenoso, que enfrenta a enorme Esfinge de Gizé

²³ “[...] in several crucial respects Otto's work represents a cross between these two traditions.” ALLES. Toward a Genealogy of the Holy. *Journal of American Academy of Religion*, vol. 69, nº 2, 2001, p. 324.

²⁴ OTTO *apud* ALMOND. *Rudolf Otto – An Introduction to His Philosophical Theology*, p. 12.

²⁵ ALMOND. *Rudolf Otto – An Introduction to His Philosophical Theology*, p. 12-13.

²⁶ “Throughout the many letters which recount it there is evidence of a highly sensitive appreciation of his surroundings and an empathy for those with whom he came into contact”. *Rudolf Otto – An Introduction to His Philosophical Theology*, p. 13.

e seus olhos contemplando o infinito.”²⁷ A segunda experiência ocorreu em uma jornada com amigos, nas proximidades de Jerusalém. No relato de Otto vemos o sentimento do sublime e o sentimento religioso surgirem de modo claro:

Eu havia deixado meus amigos cavalgarem à frente, enquanto outra seção do grupo permanecia mais atrás de mim. A noite estava chegando. Nós havíamos dito adeus aos graciosos velhos monges do monastério de São João, cujos sinos, ecoando como em saudação, estavam se tornando cada vez mais silenciosos, gradualmente morrendo ao longe. Agora o sol estava se pondo e as sombras continuavam a se estender sobre a planície. A longa cadeia e os altos picos das montanhas da Judeia pairavam diante de nós, vividamente delineados no dourado céu do ocidente; à esquerda, na distância, situava-se a superfície do Mar Morto. Ao fundo, porém, as montanhas de Moab apresentavam uma visão indescritivelmente bela. Escuras e imensas massas de nuvens haviam se reunido sobre elas, iluminando aqui e ali pelos reflexos do sol poente. Naquele lugar, bem próximo a um dos mais altos picos, começa a emergir um arco-íris de um brilho maravilhoso com as mais delicadas cores, reluzindo mais e mais e recortado contra as nuvens mais escuras. E diretamente próximo a este, um outro com as cores invertidas, e finalmente, em volta de ambos, um terceiro, fina e delicadamente tramado. Este reluz até que o sol se vai totalmente, e logo se desvanece. À nossa frente, porém, em direção ao ocidente, a abóboda do Céu está maravilhosamente azul e infinitamente profunda por um longo tempo, até crescer a escuridão; por suas profundezas as estrelas brilham. Em tais momentos, o fragmentado ego é integrado e se torna consciente de seu lugar no todo.²⁸

Almond procura salientar neste episódio a presença da visão romântica da natureza e a profunda semelhança do relato com a noção schleiermacheriana de intuição do Infinito no finito, do Eterno no temporal. Como teremos oportunidade de ver mais à frente, o relato do episódio possui ainda uma profunda semelhança com a noção de Jakob Fridriech Fries (1773-1843) de *Ahndung*, mostrada, por exemplo, em *Julius und Evagoras*²⁹.

²⁷ “[...] was most vividly present to the writer, in the evening silence of the sandy desert, that faces the huge Sphinx of Giza and its eyes gazing into the infinite.” OTTO. *The Philosophy of Religion based on Kant and Fries*. London: Williams & Norgate, 1931, p. 137 [*Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie*. Tübingen, 1909].

²⁸ “I had left my friends ride ahead while another section of the party remained further behind me. Evening was coming. We had said goodbye to the gracious old monks of St. John's monastery, the bells of which, echoing as if in greeting, were becoming quieter and quieter, gradually dying away. Now the sun was sinking and the shadows continued to extend over the plain. The long chain and the high peaks of the mountains of Judea loomed before us, sharply outlined in the golden Western sky; to the left, in the distance, lay the surface of the Dead Sea. In the background, however, the mountains of Moab presented an indescribably beautiful sight. Dark and immense masses of clouds had collected over them, illuminated here and there by reflections of the setting sun. There, right next to one of the highest peaks, there begins to emerge a rainbow of wonderful brilliance with the most delicate colors, sparkling more and more and silhouetted against the darkest clouds. And directly next to it, another with the colors inverted, and finally around both of these a third, woven quite finely and delicately. This sparkles until the sun is quite gone, and then it fades away slowly and disappears. In front of us, however, towards the West, the vault of Heaven is wonderfully blue and infinitely deep for a long time, until growing dark, out of its depths the stars light up. At such moments, the fragmented self is integrated and becomes aware of its place within the whole.” OTTO *apud* ALMOND. *Rudolf Otto – An Introduction to His Philosophical Theology*, p. 14.

²⁹ Jakob Friedrich FRIES. *Dialogues on Religion and Morality*. Oxford: Basil Blackwell, 1982 [*Julius und Evagoras: eine philosophischer Roman*. 1822].

Em 1898, Otto conclui os seus estudos em Göttingen com a sua primeira obra de maior fôlego, *Geist und Wort nach Luther*. No mesmo ano, a obra do recém-licenciado em teologia é publicada sob o título *Die Anschauung vom heiligen Geiste bei Luther*³⁰. Para Almond, a escolha e o influxo do pensamento de Lutero seria algo natural para quem, desde muito cedo, travou contato com a teologia luterana; e, segundo este comentador, tal influência acompanha todo o percurso intelectual do autor, uma vez que Otto frequentemente apela para a obra de Lutero em suporte à sua própria perspectiva, contribuindo, desta forma, com novas interpretações da natureza e do contexto da obra do teólogo³¹. Robert F. Davidson, em sua obra *Rudolf Otto's Interpretation of Religion* também destaca a influência de Lutero no pensamento de Otto dizendo que,

A devoção e a fé luterana condicionam de modo bastante natural sua aproximação com a religião e seu ponto de vista em geral. Educado em comunidade luterana e na teologia de Lutero, ele nunca questionou seriamente a sua posição de que a religião é essencialmente um assunto da experiência espiritual interna. [...] Com este pano de fundo, é inevitável que certos aspectos da vida religiosa e do pensamento de Lutero sempre forcem a si mesmos sobre a atenção de Otto e deem forma à sua própria concepção de religião. Ele permaneceu como um entusiástico discípulo de Lutero enquanto viveu, frequentemente reforçando sua própria posição com um apelo à autoridade do Grande Reformador.³²

Otto é nomeado *Privatdozent* em Göttingen em 1899, mesmo ano da publicação de sua edição dos *Discursos sobre a religião*³³, de Schleiermacher. Otto resgatou o texto da primeira edição em comemoração ao seu centenário. Tecendo considerações sobre os objetivos da obra, o nosso autor afirma que a sua intenção é bastante clara, visando:

[...] resgatar a posição que a religião havia perdido no mundo intelectual, na qual estava, nesse momento, sendo ameaçada com o total esquecimento. Ela visava conduzir a religião para fora do canto remoto no qual havia sido lançada; provar que a religião não era apenas um interesse do povo inculto e antiquado que nela encontra as coisas superiores da vida, mas algo que pertenceria aos seres humanos bem distintos, autênticos e verdadeiramente cultos; além disso, que sem a religião, a vida intelectual da humanidade se privaria de seu mais nobre ingrediente. O livro

³⁰ OTTO. *Die Anschauung vom Heiligen Geiste bei Luther: eine historisch-dogmatische Untersuchung*. Göttingen, 1898

³¹ ALMOND. *Rudolf Otto – An Introduction to His Philosophical Theology*, p. 15.

³² “Lutheran piety and faith quite naturally condition his approach to religion and his point of view in general. Nurtured in the Lutheran Communion and in the theology of Luther, he never seriously questioned its position that religion is essentially a matter of inner spiritual experience. [...] With this background it was inevitable that certain aspects of Luther's religious life and thought should continually force themselves upon Otto's attention and shape his own conception of religion. He remained an enthusiastic disciple of Luther as long as he lived, reenforcing his own position again and again by appeal to the authority of Great Reformer.” Robert F. DAVIDSON. *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*. New Jersey: Princeton University Press, 1947, p. 6.

³³ Friedrich Daniel Ernst SCHLEIERMACHER. *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Göttingen, 1899 [1799].

havia sido escrito com o propósito de restaurar a religião como fermento e um fator primordial no crescimento e desenvolvimento da idade moderna.³⁴

À edição dos *Discursos* de Schleiermacher segue, em 1901, a publicação de *Leben und Wirken Jesu*³⁵ um escrito que, segundo Almond, está firmemente ligado à tradição estabelecida por Immanuel Kant em *A religião nos limites da simples razão*³⁶. Para Almond, esta seria a obra de Otto que apresenta de modo mais claro a influência do ritschlianismo então predominante, o que teria rendido ao seu autor uma reprimenda: Otto foi, à época, removido de sua condição de professor da igreja Luterana, veto que teria permanecido até 1915, quando o autor pôde retomar a sua carreira universitária em Breslau. Durante este período ele teria considerado o abandono da teologia e contemplado a possibilidade de vir a se tornar pastor ou missionário, ideia afastada, segundo Almond, graças ao apoio recebido de outro grande nome do pensamento alemão: Ernst Troeltsch (1865-1923)³⁷.

Após a publicação de *Leben und Wirken Jesu* em 1901 – cujo tema Otto voltará a abordar em seu último grande escrito, *Reich Gottes und Menschensohn: Ein religionsgeschichtlicher Versuch*³⁸ –, segue-se a publicação, em 1904, de *Naturalistische und religiöse Weltansicht*³⁹. Esta última obra se coloca como um *primeiro passo* na defesa do caráter autônomo da religião. Nela podemos destacar a identificação de um problema, ou seja, a ameaça representada pelas concepções redutoras do naturalismo, e a tentativa de sustentação do *direito e liberdade* da perspectiva religiosa na trilha aberta pelo criticismo kantiano e pela concepção schleiermacheriana de religião⁴⁰.

Otto é nomeado, em 1904, para o cargo de professor associado na universidade de Göttingen, cargo que ocupou até 1914. Foi durante o magistério nesta instituição que

³⁴ “The intention of the work was crystal clear. It aimed to recapture the position religion had lost in the intellectual world where it was now threatened with total oblivion. It aimed to lead religion out of the remote corner into which it had been cast, to prove that religion was not just a concern of the 'uncultured' and old-fashioned people who found in it the higher things of life, but something that belonged to truly cultured, authentic, and well-rounded human beings; moreover, that without religion the intellectual life of mankind would deprive itself of its noblest ingredient. The book had been written for the purpose of restoring religion as a ferment and as a prime factor in the growth and further development of modern age.” OTTO. *Introduction*. In: Friedrich SCHLEIERMACHER. *On Religion – Speeches to its Cultured Despisers*. New York: Harper and Torchbooks, ©1958.

³⁵ OTTO. *The Life and Ministry of Jesus according to the Historical and Critical Method*. Chicago: Open Court Pub. Co., 1908. [*Leben und Wirken Jesu: nach historisch-kritischer Auffassung*. Göttingen, 1901].

³⁶ ALMOND. *Rudolf Otto – An Introduction to His Philosophical Theology*, p. 15.

³⁷ ALMOND. *Rudolf Otto – An Introduction to His Philosophical Theology*, pp. 15-16.

³⁸ OTTO. *The Kingdom of God and the Son of Man: A Study in the History of Religion*. London: Butterworth Press, 1938 [*Reich Gottes und Menschensohn: ein Religionsgeschichtlicher Versuch*. München, 1933].

³⁹ OTTO. *Naturalism and Religion*. London: Williams & Norgate, 1907 [*Naturalistische und religiöse Weltansicht*. Tübingen, 1904]. Doravante: *As visões naturalista e religiosa do mundo*, conforme sugerido por Hermann Brandt na versão brasileira de *O sagrado*. Cf. OTTO. *O sagrado – Os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*, p. 11.

⁴⁰ ALMOND. *Rudolf Otto – An introduction to his philosophical theology*, p. 16.

encontrou aquela proposta que lhe forneceria a fundamentação de seu próprio entendimento de religião: a filosofia de Jakob Friedrich Fries. Almond comenta a influência de Fries sobre a concepção de religião de Otto afirmando que a perspectiva friesiana estava passando por uma espécie de redescoberta, assim como acontecia com a filosofia de Kant em outras partes da Alemanha; tal *revival* era devido, em grande parte, à hábil liderança de Leonard Nelson (1882-1927), colega de Otto em Göttingen e, em grande medida, responsável por convertê-lo ao ponto de vista friesiano⁴¹. O resultado do influxo do idealismo transcendental friesiano aparece na já mencionada obra *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie*, publicada em 1909. Para aqueles que se dedicaram a estudar o pensamento de seu autor, Otto teria mantido o idealismo transcendental de Fries como o fundamento de sua própria teoria da religião⁴².

Entre os anos de 1911 e 1912, Otto empreende novas e extensas viagens que, iniciando-se no norte da África, passam pela Índia e o extremo oriente⁴³. Durante a primeira parte desta viagem, iniciada em março de 1911, passa por uma experiência significativa que resultará, em 1917, no reconhecimento do *sagrado* como o elemento primordial da religião. Ressalta Almond que “esta viagem é normalmente vista, de modo totalmente apropriado, como fornecendo a origem daquelas ideias que estavam por vir a ser concretizadas em *O sagrado*. A convicção de Otto da centralidade do 'Sagrado' foi despertada por uma experiência de oração em uma sinagoga em Mogador [...] Marrocos.”⁴⁴ Em relatos de viagem, Otto descreve tal experiência afirmando:

É *Sabath*, e já na escura e inimaginavelmente suja passagem da casa, nós ouvimos aquela cantilena de orações e leitura das escrituras; aquele som anasalado, meio cantado, meio falado, que a igreja e a mesquita tomaram da sinagoga. O som é agradável, pode-se logo distinguir certas modulações e cadências que seguem umas às outras em intervalos regulares, como um tema. Os ouvidos tentam compreender palavras individuais, mas é escassamente possível e se está quase abandonando a tentativa quando, subitamente, da babel de vozes, causando arrepios de medo, ali começa, unificado, claro e inequívoco: *Kadosh Kadosh Kadosh Elohim Adonai Zebaoth Male'u hasamayim wahaarets kebods!* (Santo Santo Santo, Senhor dos Exércitos, os céus e a terra estão cheio de glória!).

Eu havia ouvido o *Sanctus Sanctus Sanctus* dos cardeais de São Pedro, o *Swiat Swiat Swiat* na catedral do Kremlim e o *Holy Holy Holy* dos Patriarcas de Jerusalém. Em qualquer língua que ressoem, estas mais exaltadas palavras que já vieram de lábios humanos sempre pegam alguém nas profundezas da alma, com

⁴¹ ALMOND. *Rudolf Otto – An Introduction to His Philosophical Theology*, p. 16-17.

⁴² Cf. ALMOND. *Rudolf Otto – An Introduction to His Philosophical Theology*, p. 17. E, também, DAVIDSON. *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, p. 8.

⁴³ ALMOND. *Rudolf Otto – An Introduction to His Philosophical Theology*, p. 17.

⁴⁴ “This journey is customarily seen, quite properly, as providing the origin of those ideas which were to come to fruition in *Das Heilige*. Otto's conviction of the centrality of 'the Holy' was aroused by an experience of synagogue worship at Mogador [...] in Morocco.” ALMOND. *Rudolf Otto – An Introduction to His Philosophical Theology*, p. 17.

um forte e excitante estremecimento, colocando em jogo o mistério do outro mundo aí latente.⁴⁵

O resultado de tais viagens pode ser atestado em vários escritos de Otto. A citação por parte do autor de aspectos da religião no oriente, a sua busca por uma empreitada colaborativa entre as religiões e a suas meditações a respeito do *numinoso* na arte budista provavelmente nasceram destas experiências. É possível afirmar que a jornada pela África e pela Ásia deu aos escritos subsequentes de Otto uma profundidade maior que aquela presente em estudiosos contemporâneos. Destas viagens em diante, afirma Almond, “[...] suas obras dão tanto a impressão de um *Religionswissenschaftler*, como de um teólogo luterano ou de um filósofo idealista.”⁴⁶ É importante ressaltar ainda que, em 1912, Otto participa de uma conferência na qual procura apresentar a sua ideia de *paralelos e convergências na história da religião*. A conferência, intitulada *Parallels and Development of Religion East and West* recebeu uma republicação em seu *Religious Essays*, de 1931⁴⁷.

À jornada pelo oriente pode ser creditada ainda a ideia do desenvolvimento de um museu de objetos religiosos e a fundação de uma liga das religiões. O museu se efetivou em Marburg no ano de 1926, enquanto a ideia de uma liga das religiões – cujos fundamentos podem ser observados em uma conferência apresentada em Paris em 1913⁴⁸ – foi posta em prática a partir de 1920. Almond destaca ainda o despertar do interesse de Otto pelas religiões orientais, dado o elevado número de leituras atestado em seus registros de biblioteca⁴⁹. Além do aprofundamento em leituras sobre as religiões orientais, o autor teria buscado também a

⁴⁵ “It is Sabbath, and already in the dark and inconceivably grimy passage of the house we hear that sing-song of prayers and reading of scripture, that nasal half-singing half-speaking sound which Church and Mosque have taken over from the Synagogue. The sound is pleasant, one can soon distinguish certain modulations and cadences that follow one another at regular intervals like *Leitmotiv*. The ear tries to grasp individual words but is scarcely possible and one has almost given up the attempt when suddenly out of the babel of voices, causing a thrill of fear, there it begins, unified, clear and unmistakable: *Kadosh, Kadosh, Kadosh Elohim Adonai Zebaoth Male'u hashamayim wahaarets kebodo!* (*Holy, Holy, Holy, Lord of the Hosts, the heavens and the earth are full of the glory*).

I have heard the *Sanctus Sanctus Sanctus* of the cardinals in St. Peter's, the *Swiat Swiat Swiat* in the Cathedral of the Kremlim and the *Holy Holy Holy* of the Patriarchs in Jerusalem. In whatever language they resound, these most exalted words that have ever come from human lips always grip one in the depths of the soul, with a might shudder exciting and calling into play the mystery of the other world latent therein.” OTTO *apud* ALMOND. *Rudolf Otto – An Introduction to His Philosophical Theology*, p. 18.

⁴⁶ “[...] undoubtedly the journey to North Africa, and shortly after to Asia, gave Otto's subsequent writings a breadth and depth beyond that of virtually all of his contemporaries in the comparative study of religions. From this time on, his work gives as much the impression of a *Religionswissenschaftler* as of a Lutheran theologian or idealist philosopher.” ALMOND. *Rudolf Otto – An Introduction to His Philosophical Theology*, p. 18.

⁴⁷ Cf. OTTO. *Parallels and Convergences in the History of Religion*. In: *Religious Essays*. London: Oxford University Press, 1931, pp. 99-109.

⁴⁸ Cf. OTTO. *A Universal Religion?* In: *Religious Essays*. London: Oxford University Press, 1931, pp. 110-120.

⁴⁹ ALMOND. *Rudolf Otto – An Introduction to His Philosophical Theology*, p. 21.

tradução de obras religiosas importantes da tradição oriental para o alemão⁵⁰, algumas de seu próprio punho⁵¹.

Em 1917, ano de publicação de sua obra mais conhecida, Otto é nomeado professor de teologia sistemática na universidade de Marburg, posto no qual sucedeu ao ritschliano Wilhelm Herrmann (1846-1922) e no qual permaneceu até a sua aposentadoria, em 1926.

1.2 - *Das Heilige*, o magistério e a morte: 1917 – 1937

Em 1917 aparece aquela que se tornaria a obra mais conhecida de Otto, *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*⁵², e cujos críticos apontam como um ponto de virada no cenário intelectual alemão, dominado, até então, pela teologia liberal e por uma efusiva confiança advinda dos avanços científicos experimentados no século XIX e início do século XX. Buscando oferecer um pano de fundo para o cenário, Sibnath Sarma, em sua obra *Religious Philosophy of Rudolf Otto*, afirma que:

O final do século XIX e o início do século XX testemunharam uma ascensão sem precedentes da ciência. Nunca antes teve o homem tanta informação sobre si mesmo e o mundo em volta dele. Isto estava fadado a ter alguma sequência destrutiva: só poderia haver uma nova ordem ao custo da antiga. E a primeira perda foi a religião. O homem, em geral, perdeu a fé na religião, uma vez que ela não estava em conformidade com seus padrões racionalistas e naturalistas de verdade. [...] Neste momento Rudolf Otto apareceu em cena.⁵³

Estes padrões racionalistas e naturalistas da verdade sofrem um abalo com o advento da Primeira Guerra Mundial e o escrito de Otto, assim como a obra *Der Römerbrief*⁵⁴, de Karl Barth, apresentam-se como contraposição à visão naturalista prevalecente até então. Segundo Almond, ambos os autores se colocam além da perspectiva liberal dominante e de sua otimista

⁵⁰ “January, 1913, saw him writing to the finance minister at Berlin seeking support for this project, and in May, 1914, Otto pressed his claims for financial support in the Prussian Parliament, where he served as a member from 1913 to 1918. As a result of Otto's efforts Hermann Oldenburg was appointed president of a commission established to bring out this series under the title *Quellen der Religionsgeschichte (Sources of the History of Religion)*, and Otto served as one of its two principal secretaries.” Cf. ALMOND. *Rudolf Otto – An Introduction to His Philosophical Theology*, p. 21.

⁵¹ ALMOND. *Rudolf Otto – An Introduction to His Philosophical Theology*, p. 21.

⁵² OTTO. *Das Heilige – Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Breslau, 1917.

⁵³ “The late nineteenth and early twentieth century witnessed an unprecedented rise of science. Never before had men so much information about himself and the world around him. This was bound to have some destructive sequence: there could be new order only at the cost of old ones. And the first casualty was religion. Man, by and large, lost faith in religion as it did not conform to their rationalistic and naturalistic standards of truth. Ascendency of naturalism had struck at the foundations of religion. At a such juncture there appeared Rudolf Otto in the scene.” Sibnath SARMA. *Religious Philosophy of Rudolf Otto*. Delhi: Ajanta Publications, 1996, p. 1.

⁵⁴ Karl BARTH. *Der Römerbrief*. Bern: Bäschlin, 1919.

visão de mundo que se encontrava desacreditada pelos horrores da Guerra⁵⁵. Ao comentar o aparecimento de *O sagrado* e dos *Comentários à Carta aos Romanos*, bem como a desilusão com a perspectiva racional e liberal ao fim da Primeira Guerra, Davidson nos informa que:

De fato, poucos livros tiveram tão grande e imediata importância sobre o mundo religioso como a obra principal de Otto, *O sagrado*. [...] seus apelos foram inquestionavelmente reforçados, à época, pela primeira Guerra Mundial. Uma aguda necessidade se fez sentir por alguma interpretação da vida e do destino do homem, mais satisfatória que a perspectiva secular e puramente racional dominante nos anos precedentes à Guerra. *O sagrado* de Otto, tão definitivamente quanto os *Comentários à Carta aos Romanos* de Barth, forneceram uma reorientação da vida sobre uma base marcadamente religiosa, enfatizando uma “dimensão de profundidade” na experiência a qual a teologia protestante “liberal” havia amplamente perdido de vista.⁵⁶

Para os comentadores da obra de Otto, a popularidade de *O sagrado* pode ser atestada no número de traduções que a obra recebeu poucos anos após a sua publicação: inglês em 1923, sueco em 1924, espanhol em 1925, italiano em 1926, japonês em 1927, holandês em 1928 e francês em 1929⁵⁷. Sobre tal dado, Almond comenta que “a publicação de *Das Heilige* consequentemente estabeleceu a reputação de Otto por todo o mundo erudito. Tem sido sugerido, de fato com razão, que o livro de Otto teve maior sucesso fora da Alemanha que dentro dela.”⁵⁸

O magistério do autor em Marburg foi marcado pela contraposição de sua própria perspectiva àquela defendida pela teologia dialética de Karl Barth (1866-1968) e à proposta demitologizante de Rudolf Bultmann (1884-1976), como destaca Almond em sua análise do pensamento ottoniano⁵⁹. Para este comentador, embora o próprio Barth, em 1919, veja Otto como uma espécie de espírito companheiro na tarefa de superação do ritschlianismo⁶⁰, a

⁵⁵ ALMOND. *Rudolf Otto – An Introduction to His Philosophical Theology*, p. 3.

⁵⁶ “Few books indeed have made such large and immediate import upon the religious world as Otto's major work, *The Idea of the Holy*. [...] its appeal was unquestionable enhanced at that time by the first World War. Acute need was felt for some interpretation of man's life and destiny more satisfying than the secular and purely rational outlook prevalent in the years preceding the war. Otto's *Idea of the Holy* as definitely as Barth's *Commentary on Romans* provided a reorientation of life upon a distinctly religious basis, emphasizing a 'dimension of depth' in experience which 'liberal' Protestant theology had too largely lost from view.” DAVIDSON. *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, p. 2.

⁵⁷ Cf. ALMOND. *Rudolf Otto – An Introduction to His Philosophical Theology*, p. 8. E, também, DAVIDSON. *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, p. 3.

⁵⁸ “The publication of *Das Heilige* consequently established Otto's reputation throughout the scholarly world. Indeed, it has been suggested quite rightly that Otto's book had greater success outside Germany than within it.” Cf. ALMOND. *Rudolf Otto – An Introduction to His Philosophical Theology*, p. 8.

⁵⁹ ALMOND. *Rudolf Otto – An Introduction to His Philosophical Theology*, p. 5-7.

⁶⁰ “This week I read Otto's *The Idea of the Holy* with considerable delight. The subject has a psychological orientation but points clearly across the border into the beyond with its moments of the 'numinous' which is not to be rationally conceived since it is the 'wholly other', the divine, in God. It opens the way for a basic surmount of Ritschlianism. Ultimate insights at least begin to appear, though the subject does not quite get moving because of the retention of a theological spectator attitude which is not compatible with the high

predominância da teologia dialética teria encurtado a influência do pensamento de Rudolf Otto sobre o desenvolvimento da teologia alemã do século XX, muito embora um comentador, escrevendo em meados do século passado, como Robert Franklin Davidson, ateste a influência da perspectiva ottoniana no debate teológico de língua inglesa. Segundo Davidson, o ponto de vista do cristianismo protestante durante as primeiras décadas de 20 e 30 do século XX teria sido largamente moldado pela teologia de Barth e pela filosofia da religião de Otto. Para este autor, independentemente da validade teórica de suas posições, tanto Barth quanto Otto teriam “[...] apreendido e formulado, de maneira marcante, algo do espírito interior da época atual. O pensamento de ambos deve ser classificado entre as influências formativas no desenvolvimento teológico de nossa geração.”⁶¹

1.2.1 - Otto e Barth

Em sua obra *Rudolf Otto – An Introduction to His Philosophical Theology*, Almond levanta informações importantes a respeito desta contraposição entre o pensamento de Otto e o de Barth e do modo como isso pode ter influenciado negativamente a carreira acadêmica do autor de *O sagrado* em seu período de Marburg. Para este comentador, profundamente respeitado pela comunidade acadêmica em seus primeiros anos como professor de teologia sistemática em Marburg, Otto vai sendo “abandonado” na medida em que a teologia dialética de Barth vai ganhando força⁶². Embora os pontos de partida de Otto e Barth sejam parecidos, ambos convergindo no reconhecimento da objetividade da experiência religiosa e na defesa da impossibilidade de um pleno e racional alcance do fundamento de tal experiência, seus desenvolvimentos são profundamente diferentes, como pode atestar, principalmente, o entendimento de cada um do aspecto *totalmente outro* do divino.

Para Otto, embora o objeto da experiência religiosa seja, em sua essência, inapreensível pelo entendimento humano, este ainda pode passar por uma análise racional, uma vez que alguma possibilidade de compreensão se encontra dada no humano através de sua capacidade universal de experimentação do divino. Para Rudolf Otto, “[o] divino deve ser apreendido na e como uma complexa interação do racional e do não-racional.”⁶³ Já a teologia

degree of the understanding of the subject.” Karl BARTH *apud* ALMOND. *Rudolf Otto – An Introduction to His Philosophical Theology*, p. 3-4.

⁶¹ “Whatever the theoretical validity of their positions may prove to be, both these men have apprehended and formulated in striking fashion something of the inner spirit of the present age. The thought of both must be ranked among the formative influences in the theological development of our generation.” DAVIDSON. *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, p. 2.

⁶² ALMOND. *Rudolf Otto – An Introduction to His Philosophical Theology*, p. 5-6.

⁶³ “The divine is to be grasped in and as the complex interplay of the rational and the nonrational.” Cf. ALMOND. *Rudolf Otto – An Introduction to His Philosophical Theology*, p. 4.

dialética defende que de modo algum podem as tentativas humanas alcançar o divino. Conforme explica Bernardo Razzotti:

A teologia dialética [...], ao denunciar as tentativas realizadas pelo cristianismo liberal de reduzir ao silêncio a Palavra de Deus, afirma que o homem só com as suas forças (a filosofia, a cultura, a religião) não pode alcançar Deus, já que existe uma infinita diferença qualitativa entre Deus e o homem. Daí, segundo Barth, a situação paradoxal do teólogo, que, sendo 'ouvinte da Palavra', *deve* falar como testemunha do poder absoluto de Deus, dando-se conta de que não pode satisfazer convenientemente a sua missão porque se expõe a um Deus totalmente Outro.⁶⁴

Enquanto a perspectiva ottoniana procura estabelecer o princípio de validade do fenômeno religioso *em geral*, em oposição a toda tentativa de reduzi-lo a mero epifenômeno de qualquer outra coisa, a perspectiva dialética barthiana rejeita toda e qualquer tentativa de se compreender o cristianismo a partir de um conceito geral de religião, tal como a ideia do sagrado de Otto. Mais uma vez recorrendo a Razzotti é possível dizer que, em Barth, “[n]ão há compatibilidade entre cristianismo e outros âmbitos religiosos, e as mesmas religiões, sob o aspecto humano, podem constituir uma sutil prova de 'confusão' do humano com o divino, da revelação com a cultura.”⁶⁵ Como procura elucidar Ballard em sua obra *Rudolf Otto and the Synthesis of the Rational and the Non-Rational in the Idea of the Holy*, se no pensamento de Otto a ideia do sagrado é apontada como o núcleo essencial do fenômeno religioso e de modo algum é considerada como oposta à ideia de revelação, para Barth o cristianismo se apresenta como o único e absoluto portador da verdade religiosa⁶⁶.

O ocaso da perspectiva ottoniana no cenário teológico alemão pode ser ainda creditado ao fato de a mesma possuir pouco apelo para aqueles que buscam uma fundamentação absoluta para o cristianismo, colocando-se, por isso, mais próxima daqueles que se dedicam ao estudo do fenômeno religioso. A predominância da teologia dialética pode ser em grande medida atribuída, segundo Almond, à nítida rejeição de Barth da validade de uma teologia fundamentada em uma filosofia ou, ainda, ao projeto de Bultmann de uma teologia fundamentada em uma base heideggeriana, estando ambos os autores “[...] mais de

⁶⁴ Bernardo RAZZOTTI. Rudolf Otto (1869-1937) – A universalidade do religioso. In: Giorgio PENZO; Rosino GIBELLINI (org.). *Deus na filosofia do século XX*. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 148.

⁶⁵ RAZZOTTI. Rudolf Otto (1869-1937) – A universalidade do religioso. In: PENZO; GIBELLINI (org.). *Deus na filosofia do século XX*, p. 148.

⁶⁶ “The working definition of revelation with which Barth operates [...] is emphatically the Christian revelation, the self-revelation of God in Jesus Christ through his Word. This revelation Barth conceived of almost like one of the sun's rays, coming down to earth in a sharp vertical plane, shuttering as it does so all the images of religion and its respective ideologies, In religion, according to Barth, man 'takes something from himself...he ventures to grasp at God'.” BALLARD. Rudolf Otto and the Synthesis of the Rational and the Non-Rational in the Idea of the Holy – Some Encounters in Theory and Practice. In: *THEION – Jahrbuch für Religionskultur/Annual for Religious Culture*, vol. XIII. Frankfurt am Maim; Berlin; Bern; Bruxelles; New York; Oxford; Wien: Peter Lang, 2000, p.8-9.

acordo com o *Zeitgeist* contemporâneo do que estava a muito criticada dependência de Otto sobre o renascimento do kantismo de Jakob Fries nos primeiros anos do século XX.⁶⁷

Ainda que a predominância da teologia dialética – aliada à posterior piora em seu estado de saúde – tenha contribuído para a aposentadoria precoce de Otto, que ocorreu em 1929, a sua obra principal carregou um considerável respeito ao seu autor, levando figuras de peso como Adolf von Harnack (1851-1930) a compará-la com os famosos *Discursos* de Schleiermacher⁶⁸. A influência de *O sagrado* fora da Alemanha pode ser comprovada, como sugere Almond⁶⁹, na favorável recepção da tradução inglesa de John W. Harvey⁷⁰.

1.2.2 – As últimas atividades e obras

O dado concreto é que a obra *O sagrado* se tornou tão conhecida que acabou por obnubilar os demais escritos de Otto, o que pode ser um risco para o entendimento da posição defendida por seu autor. Embora possa ser caracterizada como a grande obra de Otto, sua argumentação pressupõe pontos desenvolvidos em seus primeiros escritos, assim como as suas últimas obras podem ser caracterizadas como desenvolvimentos da perspectiva apresentada na obra de 1917. As linhas que seguem neste trabalho procuram coadunar-se com a opinião de Philip Almond quando este afirma que muita luz pode ser lançada sobre esta obra a partir do exame dos escritos anteriores e posteriores a ela. “Eu não pretendo sugerir”, diz Almond, “que os escritos de Otto formem um todo coerente e contínuo, embora eu suspeite que o próprio acreditasse ser este o caso. Antes, eu sugiro que a conjunção dos interesses filosóficos, fenomenológicos e teológicos evidentes nas páginas de *O sagrado*, tem as suas origens nos escritos anteriores de Otto.”⁷¹

No mesmo ano em que aparece a tradução inglesa de *Das Heilige*, Otto é convidado a proferir conferências no Oberlin College, Estados Unidos. Nas *Haskell Lectures*, Otto desenvolve uma comparação entre a mística oriental e a mística ocidental, tema que se torna

⁶⁷ [...] to Barth's progressively forthright denunciation of the validity of a theology grounded in philosophy, or to Bultmann's superimposition of theology on a Heideggerian framework, both of which were more in keeping with the contemporary *Zeitgeist* than was Otto's much criticized dependence on the early twentieth-century revival of the Kantianism of Jakob Fries.” ALMOND. *Rudolf Otto – An Introduction to His Philosophical Theology*, p. 7.

⁶⁸ “When Schleiermacher led 'religion' one hundred and thirty years ago, and in our day Otto led 'the Holy' out of ensnaring and enveloping connections, a shower of illumination and liberation went through German evangelical Christians.” Adolf HARNACK *apud* ALMOND. *Rudolf Otto – An Introduction to His Philosophical Theology*, p. 8.

⁶⁹ ALMOND. *Rudolf Otto – An Introduction to His Philosophical Theology*, p. 8.

⁷⁰ OTTO. *The Idea of the Holy*. Tr. John W. HARVEY. London: Oxford University Press, 1923 [1917].

⁷¹ “I do not intend to imply that Otto's writings form a continuous and coherent whole, although I suspect that Otto himself believed this to be the case. Rather, I suggest that the conjunction of philosophical, phenomenological, and theological concerns evident in pages of *The Idea of the Holy* all have their origins in Otto's earlier writings.” ALMOND. *Rudolf Otto – An Introduction to His Philosophical Theology*, p. 9.

livro em 1926 sob o título *West-Östliche Mystik: Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung*⁷². No prefácio desta obra ele destaca a importância de suas viagens e estudos sobre a cultura oriental, que muito o teriam ajudado a identificar as particularidades de cada tradição. Com a comparação, Otto teria diante de si o sentimento e a experiência dos mundos oriental e ocidental, sem se esquecer de suas íntimas particularidades e dissimilaridades⁷³. A busca de convergências e diferenças entre o cristianismo e o hinduísmo foi explorada ainda em mais duas obras: *Die Gnadenreligion Indiens und das Christentum: Vergleich und Unterscheidung*⁷⁴ e *Gottheit und Gottheiten der Arier*⁷⁵. A primeira foi publicada em 1930, sendo uma versão estendida de conferências apresentadas em 1927, nas *Olaus Petri Lectures*; já a segunda publicação aparece em 1932.

Em 1927, em curta viagem à Inglaterra, Otto profere novas conferências sobre a mística no King's College, em Londres. John W. Harvey destaca, nesta ocasião, o interesse de Otto pela literatura inglesa e seus aspectos religiosos afirmando:

Ele gostava muito de ler livros em língua inglesa, tanto os leves como os sérios; e eu lembro o quão profundamente agradecido ele era por dois clássicos ingleses aos quais eu lhe apresentei: os poemas de Blake, com sua vibração sobrenatural, e *Wuthering Heights* [*O morro dos ventos uivantes*], com seu sombrio tormento da paixão. Neste último ele encontrou, e de modo seguramente correto, um exemplo supremo do "demoníaco" na literatura.⁷⁶

Entre os anos de 1927 e 1928, Otto empreende novas viagens ao oriente, passando pelo antigo Ceilão, Índia, Palestina, Ásia Menor e pelos Balcãs. Tal viagem reafirma dois aspectos centrais de seu pensamento: a consonância entre a experiência estética e a experiência religiosa e a busca de particularidades, não obstante o núcleo irracional comum, entre as tradições religiosas do oriente e do ocidente. O primeiro aspecto de consonância transparece num relato do autor quando, passando pela Índia, depara-se com uma representação de Shiva:

⁷² OTTO. *Mysticism East and West: A Comparative Analysis of the Nature of the Mysticism*. New York: Collier Books, ©1960 [*West-Östliche Mystik: Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung*. Gotha, 1926].

⁷³ OTTO. *Mysticism East and West*, p. viii.

⁷⁴ OTTO. *Indian's Religion of Grace and Christianity: Compared and Contrasted*. New York: Macmillan, 1930 [*Die Gnadenreligion Indiens und das Christentum: Vergleich und Unterscheidung*. Gotha, 1930].

⁷⁵ OTTO. *Gottheit und Gottheiten der Arien*. Gießen, 1932.

⁷⁶ "He was very fond of reading English books, light as well as serious, and I remember how keenly appreciative he was of two English classics to which I introduced him, the poems of Blake with their supernatural thrill and *Wuthering Heights* with its sombre torment of passion. In the latter he found, and surely right, a supreme example of 'the daemonic' in literature." John W. HARVEY. Translator's Preface. In: OTTO. *The Idea of the Holy*, p. xiii.

Sobe-se a metade da encosta em magníficos degraus de pedra até que uma porta larga se abre à direita, nas rochas vulcânicas. Esta leva para dentro de um dos mais poderosos templos de rocha da Índia primitiva. Pilares pesados escavados da rocha suportam o teto. Lentamente o olho se acostuma à semi-escuridão, gradualmente distinguindo impressionantes representações – esculpidas na parede – de poemas épico-religiosos da Índia, até atingir a imponente reentrância central. Neste lugar uma imagem se ergue sobre a rocha, a qual eu só posso comparar com algumas das esculturas do Japão e com as representações do Cristo nas igrejas bizantinas primitivas. Ela é uma forma de três cabeças, esculpida apenas até o peito... na tríplice dimensão humana... Continua e poderosamente, a cabeça central olha para baixo, com ambas as outras de perfil. Sobre a imagem repousa uma paz e uma majestade perfeitas. Shiva é representado aqui como aquele que cria, preserva e destrói o mundo, e ainda como aquele que salva e abençoa. Em nenhum outro lugar eu encontrei o segredo do transcendente, o outro mundo mais grandemente e perfeitamente expresso do que nestas três cabeças...⁷⁷

Para Otto, esta imagem por si só vale uma viagem à Índia, uma vez que nela se pode experimentar o espírito da religião “[...] mais em uma simples hora de contemplação do que a partir de todos os livros.”⁷⁸

O segundo aspecto diz respeito a uma questão que passou a ocupar o centro da meditação ottoniana em seus últimos anos de vida: a relação entre religião e ética. Segundo Almond, a viagem teria reafirmado a convicção de Otto de que as diferenças específicas entre o hinduísmo e o cristianismo residem mais no desenvolvimento do aspecto ético de cada tradição do que em seus respectivos núcleos irracionais.

Entre 1931 e 1932, Otto se dedica ao estudo das relações entre ética e religião, cujos resultados provavelmente fariam parte de suas conferências nas prestigiadas *Gifford Lectures*, em 1933. Sob o título *Moral Law and the Will of God*⁷⁹, Otto pretendia abordar as relações entre o teísmo e a ética, numa tarefa que, acredita o tradutor inglês de *O sagrado*, teria ajudado a dirimir certos equívocos em relação ao pensamento de Otto, como por exemplo, a acusação de *irracionalismo*⁸⁰. O frágil estado de saúde de Otto, no entanto, forçou-o a adiar a

⁷⁷ “One climbs halfway up the mountainside on magnificent stone steps until a wide gate opens on the right, in the volcanic rocks. This leads into one of the mightiest of early Indian rock temples. Heavy pillars hewn out of the rock support the roof. The eye slowly accustoms itself to semi-darkness, gradually distinguishes awesome representations – carved into the wall – of the religious epics of India, until it reaches the imposing central recess. Here an image rises up out of the rock which I can only compare with a few of the sculptures of Japan and with the great representations of Christ in early Byzantine churches. It is a three-headed form, carved only as far as the breast... in threefold human size... Still and powerful the central head looks down, with both the others in profile. Over the image rests a perfect peace and majesty. Shiva is represented here as the one who creates, preserves, and destroys the world, and yet as the one who also saves and blesses. Nowhere else have I found the secret of the transcendent, the other world more grandly and perfectly expressed than in these three heads...” OTTO *apud* ALMOND. ALMOND. *Rudolf Otto – An Introduction to His Philosophical Theology*, p. 23-24.

⁷⁸ “[...] one may experience more in a single hour of contemplation than from all the books.” Cf. OTTO *apud* ALMOND. ALMOND. *Rudolf Otto – An Introduction to His Philosophical Theology*, p. 23-24.

⁷⁹ ALMOND. *Rudolf Otto – An Introduction to His Philosophical Theology*, p. 24.

⁸⁰ HARVEY. Translator's Preface. In: OTTO. *The Idea of the Holy*, p. xiii.

sua participação nas prestigiadas conferências, participação esta que nunca viria a se concretizar. Otto falece em 6 de março de 1937.

Sobre a personalidade de Otto, algumas informações nos são passadas por Joachim Wach e John W. Harvey, ambos destacando o aspecto de seriedade do autor. Para Wach, por exemplo:

Rudolf Otto era uma figura imponente. Mantinha-se ereto. Seus movimentos eram medidos. Suas feições vincadas permaneciam sérias e pouco alteradas mesmo quando brincando. [...] Ele tinha uma certa rigidez consigo mesmo, e, muitas vezes, quando falava, era como se ele tivesse visto algo que os outros não tinham acesso... Algo misterioso o cercava. Familiaridade era a última coisa que um visitante poderia esperar dele, ou que ele mesmo poderia encorajar. Os estudantes que, encantados, seguiam suas aulas, chamavam-no “*der Heilige*” (o Santo).⁸¹

Na tradução inglesa de *Das Heilige*, Harvey destaca a seriedade, mas não se esquece do humor de Otto nos momentos triviais. Para o tradutor:

A figura de Otto era alta e ereta e sugeria mais o soldado que o erudito, com seus bigodes de Kaiser e seu paletó de aparência militar, justo e trivial, fechado na altura do pescoço. Nem era um tímido estrangeiro tranquilizado pelo toque de formalidade em seu discurso, o qual, mais tarde, alguém viria reconhecer como um mero respeito escrupuloso que ele prestava à gramática estrita da cortesia. Mas, em muito pouco tempo, a fina película de gelo estava quebrada, e a sua amizade simples, e a dos agregados de sua casa, havia conquistado completamente o coração de seu visitante, auxiliado por um humor mordaz que brincava tanto com pessoas como com coisas, de modo astuto, embora sem malícia, e era uma de suas qualidades mais cativantes. Seguiam-se caminhadas conjuntas na adorável floresta em torno de Marburg, e conversas sobre todo tipo de assunto, filosóficos e políticos, educacionais e literários.⁸²

Harvey destaca ainda a cortesia e a paciência no trato com aqueles que vinham à casa do autor, uma situação comum para quem teve sua principal obra vertida para outros idiomas poucos anos depois de publicada. Destaca, também, o hábito de caminhar pelos arredores da

⁸¹ “Rudolf Otto was an imposing figure. He held himself very straight. His movements were measured. His sharply cut featured remained serious and scarcely altered even when joking. [...] They had a certain rigidity about them, and it was often as if, when he spoke, he saw something to which other had no access... Something mysterious surrounded him. Familiarity was the last thing a visitor would have expected of him or he himself would have encouraged. The students, who followed his lectures spellbound, called him “*der Heilige*” (the Saint).” Joachim WACH *apud* ALMOND. *Rudolf Otto – An Introduction to His Philosophical Theology*, p. 6.

⁸² “Otto's figure was tall and erect and suggested the soldier rather than the scholar, with his Kaiser moustaches and his tight, light, military-looking jacket fastened high at the neck. Nor was a diffident foreigner reassured by the touch of formality in his address, which later one came to recognize as merely the scrupulous respect he paid to the strict grammar of courtesy. But in a very short time the thin film of ice was effectively broken, and his, and his household's, unaffected friendliness had quite won his visitor's heart, aided by the dry humour that played about persons as well as things, shrewdly yet without malice, and was one of his most endearing qualities. There followed walks together in the lovely woodland country around Marburg, and talks upon every sort of topic, philosophical and political and educational and literary.” HARVEY. Translator's Preface. In: OTTO. *The Idea of the Holy*, p. xii.

cidade durante as quais, por vezes, “[...] a figura soldadesca vinha a uma parada inesperada, como se 'pungido pelo esplendor de um pensamento súbito', e sua expressão se tornava grave e tensa. Era como se um comandante tivesse subitamente vislumbrado uma nova possibilidade tática ou estratégica; só que aqui as táticas eram dialéticas, não militares, e o esforço, aquele da busca pela verdade.”⁸³

1.3. Rudolf Otto e o contexto de seu pensamento

Após o esboço biográfico de Rudolf Otto apresentado nas páginas anteriores, cabe-nos investigar a questão do pensamento do autor em relação ao ambiente intelectual que o precedeu e que, como é natural na história do pensamento, influenciou a sua própria perspectiva. *Influência* deve ser entendida aqui não como a recepção passiva ou a mera repetição de opiniões alheias, mas como o acolhimento crítico de tais opiniões com o objetivo de elaboração de um projeto próprio. A leitura das obras de Otto nos mostra tanto um acolhimento do pensamento filosófico e teológico precedente quanto a tentativa de uma adaptação desta herança para os problemas e o ambiente em questão. Em sua obra *A filosofia da religião baseada em Kant e Fries*, o próprio Otto afirma que é necessário considerar o tempo e as influências do autor a que se quer compreender; que é preciso “[...] olhar no subsolo no qual sua filosofia é construída e moldada e, antes de tudo, escutá-lo falando naturalmente em casa, por assim dizer, antes de dar ouvidos às declarações estudadas e abstratas de seu discurso científico.”⁸⁴

Aquilo que o próprio Rudolf Otto afirma sobre o pensamento de um de seus diletos pensadores, Friedrich D. E. Schleiermacher, em seu ensaio *How Schleiermacher Re-Discovered the Sensus Numinis*⁸⁵, pode ser estendido ao seu próprio empreendimento intelectual. Neste ensaio, Otto salienta os períodos de redescoberta da religião, períodos estes nos quais o entendimento geral parece relegar a questão da religião para cantos obscuros, permitindo que perspectivas estranhas invadam e ameacem de destruição aquilo que é mais caro à perspectiva religiosa. Contrapondo-se à visão dominante aparecem personalidades que procuram resgatar e refinar a meditação sobre a questão. Nas palavras do próprio Otto, “estes

⁸³ “[...] the soldierly figure would come to an unexpected stop, as though 'stung by the splendour of a sudden thought', and his expression would grow grave and tense. It was as though a commander had suddenly glimpsed a new possibility in tactics or strategy; only here the tactics were dialectical, not military, and the campaign that of the quest for religious truth.” Cf. HARVEY. Translator's Preface. In: OTTO. *The Idea of the Holy*, p. xiii.

⁸⁴ “[...] to look at the subsoil on which his philosophy is built and shaped, and first of all listen to him talking at home, so to speak, before we give ear to the studied and abstract utterances of his scientific discourse.” OTTO. *The Philosophy of Religion based on Kant and Fries*, p. 30.

⁸⁵ OTTO. How Schleiermacher Re-Discovered the Sensus Numinis. In: *Religious Essays*, p. 68-77.

renascimentos têm sido usualmente associados e provocados por personalidades que, ao mesmo tempo, colocam em movimento novos impulsos e novas ideias, de modo que são mais que uma mera redescoberta.”⁸⁶ O que é redescoberto, salienta o autor, é elaborado em novas e significantes contribuições. Ademais, ao mencionar tais períodos de renascimento, Otto nos oferece pistas sobre a sua própria perspectiva e aqueles que, para ele, são importantes na meditação a respeito da questão da religião⁸⁷.

O pensamento de Otto possui como pano de fundo a reflexão teológico-filosófica que possui o seu ponto de partida no século XVI. A defesa ottoniana da *autonomia da religião* pode ser caracterizada como a culminância de um processo que, iniciando-se na Reforma, passa pelos grandes movimentos da teologia e da filosofia alemãs. Na sua insistência e defesa do caráter autônomo da religião, como informa Davidson, “Otto reúne e reformula, em termos originais, as ideias cardeais das maiores figuras da teologia alemã moderna. Lutero e Kant, Schleiermacher e Ritschl, Fries e Troeltsch, todos contribuem com elementos essenciais para a sua concepção madura de religião.”⁸⁸ A partir do apontamento de Davidson, resta-nos examinar, ainda que de maneira breve, as opiniões de tais pensadores em busca daqueles aspectos que influíram na perspectiva de Rudolf Otto e em sua defesa do *caráter autônomo* da religião.

1.3.1 – Lutero e a irracionalidade da experiência do divino

Como já mencionado neste capítulo, Otto foi criado em casa luterana, o que lhe possibilitou o contato com a teologia do reformador desde muito jovem. O influxo do pensamento luterano pode ser constatado na sua tese que versa sobre a concepção do Espírito Santo em Lutero, assim como em menções constantes em várias de suas obras. Em *O sagrado*, por exemplo, encontramos Otto a revelar que algumas das noções por ele

⁸⁶ “These renaissances have usually been associated with and brought about by creative personalities who at the same time set in motion new impulses and ideas, so that the effect was more than a mere rediscovery. What had been rediscovered had been brought upon higher plane of activity on which it effected new and significant combinations.” OTTO. How Schleiermacher Re-Discovered the Sensus Numinis. In: *Religious Essays*, p. 68.

⁸⁷ “So it has been with religion, especially with our religion, Christianity. It originated indeed itself as a kind of rediscovery of the religion of the prophets, of the psalms and of the 'quiet' in the land; the incrustations of legalism, the leaven of the pharisees had to be scrapped. The work and letters of St. Paul again were a rediscovery of the Gospel when it was obliterated under a new eruption of Judaic traditionalism. And again the achievements of St. Augustine and St. Francis for Christianity were a sort of rediscovery. A rediscovery of the first order was Luther's reformation and as a subsequent rediscovery of a minor order we may mention pietism, as an endeavour to shake off the crippling shackles of lifeless orthodoxy and a new scholasticism.” OTTO. How Schleiermacher Re-Discovered the Sensus Numinis. In: *Religious Essays*, p. 68.

⁸⁸ “Otto draws together and reformulates in original terms the cardinal insights of the greatest figures in modern German theology. Luther and Kant, Schleiermacher and Ritschl, Fries and Troeltsch, all contribute essential elements to his mature conception of religion.” DAVIDSON. *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, p. 11.

empregadas na análise da experiência do numinoso derivam da leitura de Lutero. Nas palavras do autor,

[...] ao introduzir os aspectos *tremendum* e *majestas* para designar esse lado [o aspecto do temor] do numinoso, fui induzido a tanto pela lembrança de termos do próprio Lutero: eu os tomei de sua *divina majestas* e da *metuenda voluntas* [temível vontade] da mesma que me marcaram desde a primeira vez que me ocupei de Lutero. Inclusive foi o “Servo-Arbítrio” de Lutero que formou em mim a compreensão do numinoso e da sua diferença para com o racional, muito antes de eu reencontrá-lo no *qadosch* do Antigo Testamento e nos elementos do “receio religioso” na história da religião em si.⁸⁹

Em sua obra *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, Davidson procura mapear a forte influência de Lutero nos pontos principais da perspectiva do autor de *O sagrado*. Davidson salienta que a doutrina da salvação de Lutero pode ser entrevista na concepção ottoniana de autonomia da religião⁹⁰. Segundo este autor, “[o] retrato perspicaz da religião em *O sagrado* realmente pode ser visto, em grande parte, como uma interpretação mais precisa daquelas intuições que Lutero conhecia bem em sua própria experiência pessoal, embora expostas na terminologia convencional de seus próprios dias.”⁹¹ Tais *intuições*, expressas na “terminologia convencional” do século XVI e atualizados na obra de Otto seriam, segundo Davidson⁹², a defesa do caráter *sui generis* da religião, a primazia da experiência em detrimento do caráter intelectual ou dogmático da religião e a presença daquele aspecto que Otto, em *O sagrado*, denomina de *tremendum*.

Sobre o primeiro aspecto, Davidson afirma que a noção luterana de virtude da fé deixa entrever aquilo que Otto denomina de uma categoria específica de sentido e valor irreduzível a qualquer interpretação moral ou científica. “Existe um elemento fundamental da autonomia religiosa aí latente”⁹³, afirma. Em Lutero o conceito de *fé* designaria uma experiência com aspectos emocionais, cognitivos e valorativos que a definiria como uma experiência de um gênero próprio. “Ela contém uma intuição e produz uma convicção que pretende transcender os limites da inteligência ordinária, uma reivindicação validada, no entanto, não pela reflexão racional ou pelo argumento lógico, mas sim por uma consciência imediata de um sentido e valor que autenticam a si mesmos.”⁹⁴

⁸⁹ OTTO. *O sagrado*, pp. 137-138.

⁹⁰ DAVIDSON. *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, p. 19.

⁹¹ “The discerning portrayal of religion on *The Idea of the Holy* may indeed be seen as largely a more accurate interpretation of insights that Luther knew well in his own personal experience but stated in the conventional terminology of his own day.” DAVIDSON. *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, p. 20.

⁹² Cf. DAVIDSON. *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, p. 20-25.

⁹³ “There is a fundamental element of religious autonomy latent therein.” Cf. DAVIDSON. *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, p. 25.

⁹⁴ “It contains an insight and produces a conviction which claim to transcend the limits of ordinary intelligence, a

Da citação acima se depreende a insuficiência do conhecimento humano na tarefa de clarificação da experiência religiosa e, por conseguinte, o antagonismo de Lutero ao dogmatismo, aspecto também marcante no pensamento de Otto em sua tentativa de recuperação do aspecto *irracional* da religião. Davidson salienta este aspecto do pensamento de Lutero afirmando que:

[a]os olhos da fé [...] vêm um conhecimento de Deus inalcançável ao uso da razão. Este conhecimento religioso independente necessariamente indica que a racionalidade do homem, o conhecimento conceitual da realidade, é limitado e incompleto. Conseqüentemente, Lutero insiste com característico vigor na incapacidade da razão em penetrar as profundezas da realidade e fornecer uma afirmação adequada da natureza de Deus.⁹⁵

Neste sentido, a citação de Otto do *De servo arbitrio* já aponta para o forte influxo de Lutero em seu pensamento. Escrito como resposta ao humanismo de Erasmo de Roterdã (1466-1536), o tratado procura realçar justamente as limitações do entendimento humano e apresenta um conceito que repercute no próprio Otto: a noção do *deus absconditus*. Para Davidson esta ideia

[...] pertence ao centro da devoção e teologia luteranas. Embora o Deus escondido da razão não seja para Lutero um Deus desconhecido. Seu próprio tratado, *Da vontade cativa*⁹⁶, em si mesmo é rico de afirmações positivas a respeito de Deus, e Lutero enfaticamente afirma que é ele, e não Erasmo, quem está em posição para fazer tais afirmações. O ataque sobre a razão simplesmente abre caminho para o reconhecimento de Lutero da intuição não-racional e essencialmente religiosa envolvida na fé. Deus, escondido em sua majestade da sondagem inquisitiva da razão humana, revela a si mesmo em sua Palavra aos olhos da fé. A fé para Lutero envolve, em alguma medida, uma apreensão independente de Deus e proporciona acesso às profundezas da realidade inacessível à inferência lógica ou à especulação racional.⁹⁷

claim validated, however, not by rational reflection or logical argument, but rather by an immediate consciousness of self-authenticating meaning and worth.” DAVIDSON. *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, p. 25.

⁹⁵ “To the eyes of faith [...] there comes a knowledge of God unattainably by the use of reason. Such an independent religious knowledge necessarily implies that man's rational, conceptual knowledge of reality is limited and incomplete. Accordingly Luther insists with characteristic vigor upon the inability of reason to penetrate the depths of reality and provide adequate statement of God's nature.” DAVIDSON. *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, p. 22.

⁹⁶ Martinho LUTERO. Da vontade cativa. In: *Obras selecionadas*, vol. 4. São Leopoldo; Porto Alegre: Sinodal; Concórdia, 1993, pp. 11-216.

⁹⁷ “[...] belongs at the very center of the Lutheran piety and theology. Yet the God hidden from reason is not for Luther an unknown God. His own treatise, *On the Bondage of the Will*, itself abounds in positive assertions about God, and Luther states emphatically that it is he, not Erasmus, who is in a position to make such assertions. The attack upon reason simply open the way for Luther's recognition of the non-rational and essentially religious insight involved in faith. God, hidden in his majesty from the inquisitive probing of human reason, reveals himself in his Word to the eyes of faith. Faith for Luther involves in some sense an independent apprehension of God and provides access to depths of reality inaccessible to logical inference or rational speculation.” DAVIDSON. *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, p. 23.

Na caracterização da experiência religiosa em seu aspecto *tremendum*, Otto procura fazer várias alusões à concepção de Lutero. A concepção luterana da fragilidade humana diante da superabundância de poder do divino ecoa na compreensão ottoniana do *sentimento de criatura*, que teremos oportunidade de abordar mais adiante. Comentando o episódio da terrível tempestade enfrentada por Lutero, Davidson se expressa em termos que bem poderiam ter sido utilizados por Otto para caracterizar aquilo que ele chama de *o sentimento de nada ser além de pó e cinza*⁹⁸: “[o] que ele [Lutero] viu foi tão impressionante e perturbador que ele jamais pôde esquecê-lo. Foi uma percepção que remodelou sua noção de valores. Deu-lhe uma pessoal e inescapável percepção da enorme, sobre-humana dimensão da existência, e lhe revelou a inutilidade absoluta do secular para o eterno.”⁹⁹

Na biografia e nos escritos de Lutero, Otto encontra o reconhecimento da essência irracional da religião, o que, como afirmado em *How Schleiermacher Re-Discovered the Sensus Numinis*, coloca o Reformador como um daqueles gênios religiosos responsáveis pelo renascimento da religião.

1.3.2 – A referência kantiana

Nascido na pequena cidade de Königsberg, no seio de uma humilde família pietista, Immanuel Kant (1724-1804) dedicou toda a sua vida ao magistério em sua cidade natal. Foi admitido na universidade de Königsberg em 1770, tendo apresentado então um escrito – *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* – que já prefigurava a perspectiva apresentada na famosa obra de 1781, a *Crítica da razão pura*. Em ensaio dedicado à investigação da gênese da filosofia crítica, J.G. Schurman destaca que embora o ano de 1781 seja considerado um ponto de viragem na história de Kant e da filosofia moderna, já na dissertação de 1770 se encontram os esboços daquela perspectiva que viria a se tornar um divisor de águas na história do pensamento humano. Para Schurman, a *Dissertação de 1770* é o início de uma revolução¹⁰⁰. Este destaca o alcance da perspectiva kantiana afirmando que “tão profunda e duradoura tem sido sua influência que nenhum sistema moderno [...] pode prescindir de uma propedêutica devotada ao exame da filosofia crítica.”¹⁰¹ É devido a este

⁹⁸ OTTO. *O sagrado*, p. 41.

⁹⁹ “What he [Luther] saw was so impressive and disturbing that he could never forget it. It was an insight that completely refashioned his sense of values. It gave him personal and inescapable awareness of the larger, superhuman dimension of existence, and it revealed to him the utter worthlessness of the secular by the eternal.” DAVIDSON. *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, p. 20-21.

¹⁰⁰ J. G. SCHURMAN. The Genesis of the Critical Philosophy II – Psychological. In: *The Philosophical Review*, Vol.7, nº 2 (Mar. 1898), pp. 135-161.

¹⁰¹ “So deep and abiding has been his influence that no modern system, which is not to be anachronistic, can dispense with a propaedeutic devoted to an examination of the critical philosophy.” SCHURMAN. The

aspecto referencial da filosofia crítica que devemos examinar, ainda que em linhas gerais, o pensamento de Kant. Como salienta Almond em sua obra de introdução ao pensamento do autor de *O sagrado*¹⁰², nem Schleiermacher, nem Fries e, por conseguinte, nem Rudolf Otto podem ser entendidos sem esta referência ao pensamento kantiano.

Embora já em sua dissertação de 1770 Kant tenha esboçado a sua filosofia, esta só ganhou contornos definitivos e um alcance digno de sua proposta com a publicação, em 1781, da sua *Crítica da razão pura*. A tarefa da primeira das três *Críticas* kantianas é a investigação da natureza do conhecimento, podendo ser resumida na pergunta: o que, afinal podemos conhecer? Kant procura responder a esta pergunta afirmando que a possibilidade do conhecimento encontra sua raiz na interação entre uma capacidade humana para o conhecimento e a experiência sensível.

Para Kant, muito embora, na ordem temporal, seja com a experiência que se inicia o conhecimento, é preciso ter a noção de que ele não deriva da experiência, uma vez que o conhecimento é por ele caracterizado como um composto daquilo que recebemos através das impressões sensíveis e daquilo que a nossa própria capacidade de conhecer produz por si mesma. A inovação kantiana encontra-se em sua defesa de um papel ativo da razão na constituição do conhecimento, aspecto ignorado tanto pelo racionalismo quanto pelo empirismo, as duas grandes perspectivas que precederam a sua filosofia crítica. Tanto racionalistas quanto empiristas defendiam uma visão passiva da razão nesta questão, seja pelo fato de ela possuir ideias já formadas e prontas para a execução analítica, seja pelo fato de ela, como *tabula rasa*, ser preenchida com os dados advindos da atividade sensorial.

Para Kant, porém, o conhecimento possui uma dupla origem, sendo produto da interação entre aquilo que nos é dado pelos sentidos e as nossas capacidades cognitivas. O empirismo se equivoca ao defender que *todo* o conhecimento seja derivado da experiência sensível, embora esteja correto ao afirmar que é nesta que ele possui sua origem. Kant defende que, como a experiência só pode nos oferecer generalizações de fatos, estando sempre aberta à refutação por uma experiência contrária, o conhecimento não pode se basear nela. Aquilo que obtemos da experiência sensível por si só não satisfaz as duas principais exigências do conhecimento seguro: *necessidade* e *universalidade*. Para Kant, portanto, embora seja possível afirmar que todo conhecimento começa com a experiência, não se pode dizer que todo ele derive da experiência. Pois bem poderia o nosso conhecimento por experiência ser um composto do que recebemos através das impressões sensíveis e daquilo

Genesis of the Critical Philosophy I – Logical. In: *The Philosophical Review*, Vol.7, nº 1 (Jan. 1898), p. 2.

¹⁰² ALMOND. *Rudolf Otto – An Introduction to His Philosophical Theology*, p. 34.

que a nossa própria capacidade de conhecer produz por si mesma, “[...] acréscimos esses que não distinguimos dessa matéria-prima, enquanto a nossa atenção não despertar por um longo exercício que nos torne aptos a separá-los.”¹⁰³

O longo exercício de razão destinado a separar os componentes do conhecimento é a própria *Crítica da razão pura*. E para responder à questão ignorada tanto por racionalistas quanto por empiristas, Kant procura deter-se na natureza específica da interação entre espírito humano e mundo, definindo o conhecimento como a combinação de elementos heterogêneos: o intelectual e os dados da experiência sensível. Para o filósofo de Königsberg é a própria razão que fornece os critérios do conhecimento através de sua atividade sintética. Como destaca Windelband em sua obra *A History of Philosophy*, Kant realiza uma tripla distinção na atividade da razão, dividindo-a e analisando-a como *sensibilidade, entendimento e razão*:

[...] a combinação das sensações em percepções se realiza nas formas de espaço e tempo; a combinação das percepções em experiência do mundo natural da realidade acontece por meio de conceitos do entendimento; a combinação dos juízos da experiência em conhecimento metafísico se realiza por meio de princípios gerais aos quais Kant denomina de Ideias. Estes três estágios da atividade do conhecimento desenvolvem-se, portanto, como diferentes formas de síntese, dos quais cada estágio superior possui o inferior por seu conteúdo. A crítica da razão deve investigar o que as formas especiais desta síntese são em cada etapa, e em que consistem suas validades universais e necessárias.¹⁰⁴

Segundo Kant o nosso conhecimento está limitado ao empírico, sendo-nos vedado o conhecimento daquilo que se encontra para além da experiência sensível. A interação entre a capacidade receptora e a capacidade conceitual do espírito é tanto o fundamento do conhecimento quanto o seu limite. Não existe possibilidade de conhecimento fora desta relação, uma vez que, como afirma Kant:

Pelas condições da nossa natureza a intuição nunca pode ser senão *sensível*, isto é, contém apenas a maneira pela qual somos afectados pelos objectos, ao passo que o entendimento é a capacidade de *pensar* o objecto da intuição sensível. Nenhuma destas qualidades tem primazia sobre a outra. Sem a sensibilidade, nenhum objecto nos seria dado; sem o entendimento, nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas. Pelo que é tão necessário

¹⁰³ KANT. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997, p. 36.

¹⁰⁴ “[...] the combination of sensations into perceptions takes place in the Forms of space and time; the combination of the perceptions into experience of the natural world of reality takes place by means of concepts of the understanding; the combination of judgments of experience into metaphysical knowledge takes place by means of general principles, which Kant calls Ideas. These three stages of the knowing activity develop, therefore, as different Forms of synthesis, of which each higher stage has the lower for its content. The critique of reason has to investigate what the especial Forms of this synthesis are in each stage, and in what their universal and necessary validity consists.” Wilhelm WINDELBAND. Chapter 1: The Critique of Reason. In: *A History of Philosophy – With especial reference to the formation and development of its problems and conceptions*. New York; London: Macmillan & Co., 1893, p.539.

tornar sensíveis os conceitos [...] como tornar compreensíveis as intuições [...]. Estas duas capacidades ou faculdades não podem permutar as suas funções. O entendimento nada pode intuir e os sentidos nada podem pensar. Só pela sua reunião se obtém conhecimento.¹⁰⁵

O nosso conhecimento está limitado, portanto, a estas duas fontes fundamentais: sensibilidade e entendimento. Através das primeiras nos são dados os objetos; através da segunda, são estes pensados segundo princípios *a priori*.

Em sua *Estética transcendental*, Kant argumenta que as formas da intuição sensível – *espaço e tempo* – são *a priori* porque constituem as condições universais e necessárias de toda experiência sensível. Isso equivale a dizer que, como afirma Almond, “[...] na medida em que um objeto é dado diretamente a nós na experiência, ele será em uma forma espaciotemporal.”¹⁰⁶ E como espaço e tempo não podem existir de modo independente de nossas percepções, disso se segue que são transcendentalmente ideais. “Elas são meramente as formas *a priori* de intuir o que é dado à experiência através da multiplicidade de sentido.”¹⁰⁷

Espaço e tempo, no entanto, ainda não explicam por completo a natureza do conhecimento. Kant argumenta que as regras da interpretação dos dados da experiência sensível são oferecidas pelo entendimento e, se na parte dedicada à *Estética transcendental*, Kant se ocupou das formas puras da intuição sensível, na *Analítica transcendental* o mestre de Königsberg se ocupa da investigação dos conceitos puros do entendimento, ou categorias, sob os quais todo e qualquer objeto da experiência deve necessariamente ser pensado. Conclui Kant que as categorias providenciam um modelo fundamental de síntese dos dados da experiência.

A síntese dos elementos heterogêneos da sensibilidade e das categorias é realizada pelo *esquema*, produto da imaginação que se configura como uma espécie de intermediário entre o sensível e o inteligível. O esquema possibilita o reconhecimento daquilo que, na sensação, apresenta-se como o diverso. Alexandre Morujão atenta para o fato de que o esquema “[...] não é uma imagem, mas um método de construir uma imagem em conformidade com um conceito. Teremos assim que o esquema será uma determinação do tempo segundo as exigências de cada categoria. O esquema da causalidade consistirá na sucessão irreversível dos fenômenos no tempo; o da substância, pelo contrário, a permanência

¹⁰⁵ KANT. *Crítica da razão pura*, 88-89.

¹⁰⁶ “[...] insofar as any object is given directly to us in experience, it will be in a spatio-temporal form.” Cf. ALMOND. *Rudolf Otto – An introduction to his philosophical theology*, p. 35.

¹⁰⁷ “They are merely the *a priori* forms of intuiting what is given to experience through the manifold of sense.” ALMOND. *Rudolf Otto – An introduction to his philosophical theology*, p. 35.

de um fenómeno num certo intervalo de tempo, etc.”¹⁰⁸

É importante para a nossa discussão fazer uma diferenciação ente categorias puras e categorias esquematizadas. As categorias puras, abstraídas as condições sensíveis, conservam apenas uma função lógica, caracterizando-se como conceitos de *coisas* em geral e não de *objetos* em particular dados na experiência. Já a categoria esquematizada é o que permite a subsunção do objeto da experiência aos conceitos. Na perspectiva kantiana, os esquemas seriam as condições únicas e verdadeiras da relação entre *conceitos* e *objetos*, e as categorias, portanto, “[...] no fim de contas, são apenas suscetíveis de um uso empírico possível, servindo unicamente para submeter os fenómenos às regras gerais da síntese, mediante os princípios de uma unidade necessária *a priori* [...] e, deste modo, torná-los próprios a formar uma ligação universal numa experiência.”¹⁰⁹ Os esquemas, pois, *realizam* as categorias ao mesmo tempo que as *limitam* às condições da sensibilidade; são os conceitos sensíveis de um objeto em concordância com as categorias. E, como afirma Kant:

[...] se afastarmos uma condição restritiva, amplificamos, ao que parece, o conceito, o conceito anteriormente restrito; assim, as categorias, consideradas na sua significação pura e independentemente de todas as condições de sensibilidade, deveriam valer para todas as coisas em geral, *tais como são*, enquanto os seus esquemas apenas as representam *como nos aparecem*; as categorias deveriam pois ter uma significação independente de todos os esquemas e muito mais extensa. De facto, os conceitos do entendimento, mesmo depois de abstraída qualquer condição sensível, conservam um significado, mas apenas o lógico, o da simples unidade das representações, as quais, porém não é dado nenhum objecto e, portanto, nenhuma significação que possa proporcionar um *conceito* do objecto. [...] Assim, as categorias sem os esquemas são apenas funções do entendimento relativas aos conceitos, mas não representam objecto algum. Esta significação advém-lhes somente da sensibilidade, que realiza o entendimento ao mesmo tempo que o restringe.¹¹⁰

Fixar a concepção kantiana de esquematismo nos será de grande valia para avaliarmos a noção de Otto sobre o termo. Um dos pontos mais polémicos da sua argumentação em *O sagrado* está ligado justamente à sua noção de esquema, comumente entendido em termos estritamente kantianos, mas que, na verdade, é derivado da meditação de Jakob Friedrich Fries. Este autor acreditava poder derivar a cognição da realidade absoluta, das coisas em si, através da remoção do esquematismo temporal defendido por Kant.

A perspectiva kantiana apresentada na *Crítica da razão pura* limita o nosso conhecimento ao reino das aparências ao defini-lo como a combinação dos elementos *a priori* do entendimento com os dados da experiência sensível. Tempo e espaço só dizem respeito ao

¹⁰⁸ Alexandre MORUJÃO. Prefácio à tradução portuguesa. In: KANT. *Crítica da razão pura*, p. xv.

¹⁰⁹ KANT. *Crítica da razão pura*, p. 186.

¹¹⁰ KANT. *Crítica da razão pura*, p. 187.

mundo fenomenal e as categorias do entendimento só possuem sentido quando devidamente submetidas às condições da sensibilidade. O mundo das coisas-em-si, a esfera do númeno, encontra-se fora dos limites do conhecimento possível e aquelas ideias essenciais ao pensamento racionalista e à religião – Deus, a liberdade e a imortalidade – encontram-se para além de nossas possibilidades de conhecimento. Imaginar que possuímos algum conhecimento sobre estes objetos seria cair numa ilusão, tal como ocorreu com a metafísica de inspiração leibnizo-wolffiana. Elas pertencem à *faculdade da razão* e são, como tais, meramente *regulativas* e não *constitutivas*, pois como destaca Smith:

Elas demandam um *incondicionado* da existência e uma *completude* de explicação que nunca pode ser encontrada na experiência efetiva. Sua função é triplíce. Em primeiro lugar, elas recompensam a mente insatisfeita com as colocações casuais da experiência comum e definem o objetivo para os seus esforços científicos. Em segundo lugar, elas determinam para nós o critério que distingue entre a verdade e a falsidade. E em terceiro lugar, ao fazê-lo, do mesmo modo elas possibilitam a distinção entre a aparência e a realidade, revelando-nos um conflito irreconciliável entre os objetivos últimos da ciência e as condições humanas, especialmente as condições espaciais e temporais sob as quais estes objetivos são realizados.¹¹¹

Embora a razão necessariamente produza tais ideias, a ilusão surge quando se acredita que elas oferecem conhecimento objetivo das coisas-em-si. Na perspectiva de Kant, a análise de tais ideias tem por finalidade a eliminação da falácia do conhecimento de coisas-em-si, reconhecendo a ilusão e reconduzindo-as para os seus verdadeiros domínios de validade. Como salienta Michael Rohf, “Kant pensa que revelando as falácias nestes argumentos e revelando a origem da ilusão transcendental na nossa razão pode proteger-nos de sermos enganados por eles. Porém, uma vez que mesmo isso não vai eliminar a própria ilusão, Kant conseqüentemente precisa identificar um uso positivo (prático) para as ideias inerentemente ilusórias da razão.”¹¹² Kant intenta mostrar que, embora inevitáveis, tais ideias não se encontram ao alcance de nosso conhecimento, muito embora nós possamos satisfazer a busca pelo incondicionado da razão “[...] colocando essas ideias para um uso prático

¹¹¹ "They demand an unconditionedness of existence and a completeness of explanation which can never be found in actual experience. Their function is threefold. In the first place, they render the mind dissatisfied with the haphazard collocations of ordinary experience, and define the goal for its scientific endeavours. Secondly, they determine for us the criteria that distinguish between truth and falsity. And thirdly, in so doing, they likewise make possible the distinction between appearance and reality, revealing to us an irreconcilable conflict between the ultimate aims of science and the human conditions, especially the spatial and temporal conditions under which these aims are realised." Norman Kemp SMITH. Introduction. In: *A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'*. London: Macmillan and Co. Ltda., 1918, p. liii.

¹¹² “Kant thinks that revealing the fallacies in these arguments and uncovering the origin of transcendental illusion on our reason can protect us from being deceived by them. But since even this will not eliminate the illusion itself, Kant eventually wants to identify a positive (practical) use for reason's inherently illusory ideas.” Michael ROHF. The Ideas of Pure Reason. In: Paul GUYER (ed.). *The Cambridge Companion to Kant's 'Critique of Pure Reason'*, p. 195.

objetivando a realização das três unidades da razão: uma ciência natural completa, um reino de fins e o sumo bem.”¹¹³ Em tais questões é preciso, segundo a perspectiva kantiana, renunciar ao conhecimento para dar lugar à fé¹¹⁴. A tarefa da razão não se esgota no conhecimento, mas diz respeito ainda à conduta moral humana, na qual as ideias da razão desempenham um papel fundamental¹¹⁵. Windelband aborda esse aspecto da filosofia de Kant afirmando que, enquanto a *síntese teórica* pode ser definida como a combinação de representações mentais em percepções, juízos e Ideias, a *síntese prática* seria “[...] a associação da vontade a um dado conteúdo, pelo qual este último se torna um fim.”¹¹⁶ Para Windelband, ainda, “[...] Kant cuidadosamente excluiu esta forma de associação das concepções primárias do saber do entendimento; ela é, em vez disso, a *categoria fundamental do uso prático da razão*. Ela não dá nenhum objeto de conhecimento, mas sim objetos da vontade.”¹¹⁷

As ideias de Deus, a liberdade e a imortalidade demovidas do campo teórico são reconhecidas como válidas no domínio da razão prática. O agir moral possui algumas consequências necessárias que dizem respeito diretamente a estas ideias. Em primeiro lugar, a obrigação racional do agir moral tem por antecedente a noção de que nós *podemos* agir de tal modo. Logo, a liberdade é uma “[...] condição prévia universal e necessária da moralidade e sua realidade deve, conseqüentemente, ser postulada, embora como pertencendo às nossas ações numenalmente e não fenomenologicamente.”¹¹⁸ Em segundo lugar, a questão do sumo bem, da conjunção da perfeição moral com a felicidade como seu corolário, coloca-nos diante de outras duas ideias necessárias, dois *postulados* da razão prática: “[...] a imortalidade da alma para proporcionar o tempo necessário para se aproximar do sumo bem e a existência de Deus para levar à necessária relação entre virtude e felicidade, dever e desejo.”¹¹⁹ No pensamento kantiano, afirma Almond, “[...] Deus é rebaixado de sua posição como um objeto

¹¹³ “[...] by putting these ideas to a practical use aimed to realizing the three unities of reason: a completed natural science, a realm of ends, and the highest good.” Michael ROHF. *The Ideas of Pure Reason*. In: Paul GUYER (ed.). *The Cambridge Companion to Kant's 'Critique of Pure Reason'*, p. 209.

¹¹⁴ KANT. *Crítica da razão pura*, p. 27.

¹¹⁵ KANT. *Crítica da razão pura*, p. 26-27.

¹¹⁶ “[...] the relating of the will to a presented content, by which this latter becomes an end”. WINDELBAND. *A History of Philosophy*, p. 551.

¹¹⁷ “This relating Form Kant carefully excluded from the primary conceptions of the knowing understanding; it is instead *the fundamental category of the practical use of reason*. It gives no objects of knowledge, but instead, objects of will.” WINDELBAND. *A History of Philosophy*, p. 551.

¹¹⁸ “[...] universal and necessary precondition of morality, and its reality must consequently be postulated, albeit as pertaining to our actions noumenally and not phenomenally.” ALMOND. *Rudolf Otto – An introduction to his philosophical theology*, p. 38.

¹¹⁹ “[...] the immortality of the soul to provide the necessary time for the self to approach the highest good, and the existence of God to bring about the necessary relationship between virtue and happiness, duty and desire.” ALMOND. *Rudolf Otto – An introduction to his philosophical theology*, 38.

do conhecimento, mas restabelecido como um postulado razoável da fé prática. O compromisso de que o homem deve agir à tal modo para alcançar o sumo bem é um compromisso concebível apenas na pressuposição de que Deus existe.”¹²⁰

1.3.3 – Schleiermacher e os modos de relação com o Universo

A leitura da obra de Otto deixa transparecer, à primeira vista, a forte influência de Friedrich D. E. Schleiermacher, notadamente de sua obra de 1799, *Sobre a religião: Discursos a seus menosprezadores eruditos*. Este caráter inspirador do autor e de sua obra para o pensamento de Otto não é imerecido, pois, como informa Arsenio Ginzo Fernández em seu extenso *Estudo introdutório* à edição espanhola dos *Discursos*¹²¹, basta destacarmos os anos de nascimento e morte de Schleiermacher – 1768 e 1834 –, para nos darmos conta de que a vida deste pensador coincidiu com um dos momentos mais brilhantes da história do pensamento. Destaca Ginzo Fernández que, por estes tempos, “[...] Kant logo começará a perfilar aquelas obras que vão incidir de uma forma decisiva em todo pensamento posterior. O restante dos grandes idealistas nasce a poucos anos de diferença de Schleiermacher: Fichte em 1762, Hegel em 1779, e Schelling em 1775. Por estas datas nascem também algumas das figuras mais proeminentes da literatura alemã. Hölderlin em 1770, Fr. Schlegel em 1771, Novalis em 1772.”¹²² E, do mesmo modo que seu nascimento coincide com a abertura deste privilegiado momento da cultura alemã, sua morte coincide com a sua conclusão, simbolizado pela morte de Hegel em 1830, pela de Goethe em 1832 e, finalmente, pela do próprio Schleiermacher em 1834¹²³.

E neste cenário criativo a religião assume um lugar destacado nos debates intelectuais. Certamente a consideração filosófica de questões relacionadas à religião não pode ser considerada uma criação deste período, como demonstram, por exemplo, os grandes debates da Idade Média. No entanto, como tais debates também deixam manifesto, o

¹²⁰ “[...] God is demoted from his position as an object of knowledge but reinstated as a reasonable postulate of practical faith. The obligation that man ought to act so as to achieve the highest good is an obligation conceivable only on the presupposition that God exists.” ALMOND. *Rudolf Otto – An introduction to his philosophical theology*, 38.

¹²¹ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *Sobre la religión. Discursos a sus menospreciadores cultivados*. Estudio preliminar y traducción de Arsenio Ginzo FERNÁNDEZ. Madrid: Tecnos, 1990 [1799].

¹²² “[...] Kant pronto comenzará a perfilar aquellas obras que van a incidir de una forma decisiva en todo el pensamiento posterior. El resto de los grandes idealistas nace a escasos años de diferencia de Schleiermacher: Fichte en 1762, Hegel en 1779 y Schelling en 1775. Por estas fechas nacen asimismo algunas de las figuras prominentes de la literatura alemana. Hölderlin en 1770, Fr. Schlegel en 1771, Novalis en 1772.” FERNÁNDEZ. Estudio preliminar. In: SCLEIERMACHER. *Sobre la religión. Discursos a sus menospreciadores cultivados*, p. ix.

¹²³ FERNÁNDEZ. Estudio preliminar. In: SCLEIERMACHER. *Sobre la religión. Discursos a sus menospreciadores cultivados*, p. x.

tratamento de tais questões não se dava de forma independente, estando a filosofia atada a seu papel de serva da teologia. Uma abordagem filosófica independente da religião só ocorre neste brilhante período em que se encontra e contribui Schleiermacher. Como destaca Ginzo Fernández:

Quando Schleiermacher publica, em 1799, seus famosos *Discursos*, acham-se no horizonte os debates acerca da religião natural e da crítica bíblica; os debates em torno da filosofia de Spinoza, iniciados em 1783 por Jacobi; os novos enfoques kantianos da metafísica – assim como sua concepção do problema religioso, tal como exposto em sua obra *A religião nos limites da simples razão* (1793) –; a disputa do ateísmo suscitado, de uma forma quase simultânea à aparição da filosofia de Fichte, que já havia previamente publicado seu *Ensaio de uma crítica de toda revelação* (1792). Da mesma forma, por estas datas, Herder, um autor que se aproxima consideravelmente do ponto de vista de Schleiermacher em seu distanciamento frente à Ilustração, publica seu *Da religião, opiniões e usos* (1799). Pelo que se refere aos anos sucessivos deste período fundacional, basta mencionar aqui *Filosofia e religião* (1804), de Schelling, e o intento mais audaz e de maior relevância teórica de fundamentar a nova disciplina, a saber, as lições sobre a filosofia da religião que Hegel vai dar repetidas vezes na Universidade de Berlim, seu começo coincidindo com a publicação de uma obra fundamental de Schleiermacher, isto é, *A fé cristã exposta em conexão com os princípios da igreja evangélica* (1821-1822). Estas simples referências deixam manifesto que a obra schleiermacheriana e, de uma forma especial seus *Discursos*, situam-se em um marco ideológico estimulante, com o qual está relacionado de múltiplas maneiras.¹²⁴

Como se pode depreender da citação acima, esta é uma época que se dedica com afinco à tarefa de buscar um lugar para a religião na filosofia, muito embora os resultados de tais empreendimentos não agradem a todos, como é o caso da tentativa kantiana de consideração da religião. O entendimento da questão da religião exposto em suas três *Críticas* e na obra *A religião nos limites da simples razão* (1792) habilitam Kant como um pioneiro no estudo independente da religião. Como afirma Louis Dupré em *Toward a Revaluation of*

¹²⁴ “Cuando Schleiermacher publica en 1799 sus famosos *Discursos*, se hallan en el horizonte los debates acerca de la religión natural y de la crítica bíblica, los debates en torno a la filosofía de Spinoza iniciado en 1783 por Jacobi, los nuevos planteamientos kantianos de la metafísica – así como su concepción del problema religioso, tal como es expuesto en su obra *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793) –, a la disputa del ateísmo suscitado, de una forma case simultánea a la aparición de la filosofía de Fichte, quien ya previamente había publicado su *Ensayo de una crítica de toda revelación* (1792); asimismo por dichas fechas, Herder, un autor que se aproxima considerablemente del punto de vista de Schleiermacher en su distanciamento frente a la Ilustración, publica su *De la religión, opiniones y usos* (1799). Por lo que se refiere a los años sucesivos de este periodo fundacional, basta con mencionar aquí *Filosofía y religión* (1804) de Schelling y el intento más audaz y de mayor relevancia teórica de fundamentar la nueva disciplina, a saber, las lecciones sobre la filosofía de la religión que Hegel va a impartir repetidas veces en la Universidad de Berlín, coincidiendo precisamente su comienzo con la publicación de una obra fundamental de Schleiermacher, esto es, *La fe cristiana expuesta en conexión con los principios de la Iglesia evangélica* (1821-1822). Estas meras referencias ponen de manifiesto que la obra schleiermachiana y, de una forma especial, sus *Discursos*, se sitúa en un marco ideológico estimulante, con el que está relacionado de múltiples maneras.” FERNÁNDEZ. Estudio preliminar. In: SCHLEIERMACHER. *Sobre la religión. Discursos a sus menospreciadores cultivados*, p. x.

Schleiermacher's "Philosophy of Religion", Kant procura aceitar a religião desenvolvendo-a de acordo com a totalidade da consciência humana, num esforço de superação de uma certa indisposição com a qual vinha sendo tratado o assunto no Iluminismo¹²⁵. Para este autor, depois da revolução espiritual que começa a se operar no Renascimento e que continua no Iluminismo, a religião perde o seu caráter de fundamentação da vida humana, passando a ser desprezada, tanto como um guia para a ciência como para a ação moral. Separada dos demais aspectos da vida humana, a religião passa a necessitar de uma nova delimitação:

A filosofia crítica de Kant claramente circunscreve seus limites. Por causa da incapacidade da razão humana para alcançar um conhecimento metaempírico confiável, a religião não pode esperar qualquer justificação da razão especulativa. No entanto, esta exclusão do reino da ciência não era suficiente, como Hume pensava, para rejeitar a religião como inessencial, ou mesmo imprópria para a consciência humana. Kant viu muito bem que a consciência é mais ampla que a faculdade de raciocínio especulativo. Depois de ter flertado um pouco com o sentimento estético de ordem e desígnio, tão fascinante para uma mente bem organizada do século XVIII, ele decididamente colocou a religião no domínio da razão prática.¹²⁶

No entanto, o entendimento de Deus como um postulado da razão prática acaba por trazer novos problemas. Para Dupré, ao definir a religião como o reconhecimento de todos os deveres como se fossem mandamentos divinos, Kant nos abre duas possibilidades: “[...] ou este reconhecimento introduz um novo elemento na moralidade e a lei moral se torna a lei de Deus, destruindo assim a autonomia do homem; ou o reconhecimento permanece extrínseco à lei moral e a religião é, então, reduzida a praticamente nada.”¹²⁷

É contra este entendimento da questão da religião que se insurge a obra de Schleiermacher, notadamente os seus *Discursos sobre a religião*¹²⁸ de 1799. Dirigido aos homens de cultura de seu tempo, àqueles que, substituindo a religião pelo ideal da cultura, não se sentem mais ligados às formas religiosas, o livro é uma tentativa de recolocar o tema em

¹²⁵ Louis DUPRÉ. Toward a Reevaluation of Schleiermacher's "Philosophy of Religion". In: *The Journal of Religion*, vol. 44, nº 2 (Apr., 1964), p. 93.

¹²⁶ "Kant's critical philosophy clearly circumscribed its limits. Because of the mind's inability to attain reliable metempirical knowledge, religion could not expect any justification from speculative reason. Yet this exclusion from the realm of science was no ground, as Hume thought, for dismissing religion as unessential to, or even unworthy of, human consciousness. Kant saw very well that consciousness is wider than the faculty of speculative reasoning. After having toyed somewhat with the aesthetic feeling of order and design, so fascinating to a well-ordered eighteenth-century mind, he resolutely placed religion in the domain of practical reason." DUPRÉ. Toward a Reevaluation of Schleiermacher's "Philosophy of Religion". In: *The Journal of Religion*, vol. 44, nº 2 (Apr., 1964), p. 98.

¹²⁷ "[...] either this recognition introduces a new element into morality, and the moral law becomes God's law, thus destroying man's autonomy, or the recognition remain extrinsic to the moral law, and then religion is reduced to practically nothing." DUPRÉ. Toward a Reevaluation of Schleiermacher's "Philosophy of Religion". In: *The Journal of Religion*, vol. 44, nº 2 (Apr., 1964), p. 98.

¹²⁸ SCHLEIERMACHER. *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. [1799].

voga, procurando retirar do seu âmbito tudo aquilo que não lhe pertence e defendendo uma província própria para a religião na vida humana. Denunciando o abandono da religião pela cultura iluminista, Schleiermacher admoesta os seus representantes dizendo:

Especialmente agora a vida das pessoas educadas está longe de tudo que lhe fosse sequer semelhante. Sei que vocês adoram em santo silêncio a divindade tão pouco quanto visitam templos abandonados; que, exceto pelos ditos dos sábios e pelas canções dos poetas, não há deuses domésticos em suas habitações repletas de bom gosto; e que humanidade e pátria, arte e ciência tomaram tamanha posse da disposição de vocês que já não resta nada para o eterno e santo ser, que para vocês se situa além do mundo, de sorte que vocês não têm sentimentos para ele e com ele. Vocês conseguiram tornar a vida terrena tão rica e variada que já não necessitam da eternidade e, depois de haver criado um universo para vocês mesmos, estão dispensados de pensar naquele que os criou. Sei que vocês concordam que nada de novo e convincente pode ainda ser dito sobre este assunto, o qual já foi elaborado à saciedade em todas as direções por filósofos e profetas e – quem me dera não ter de acrescentar – por escarnecedores e sacerdotes.¹²⁹

Este homem, permeado da cultura do século¹³⁰, levanta-se contra o intelectualismo e o moralismo da filosofia iluminista e, como seu ponto alto, da filosofia kantiana. O florescimento da vida moderna teria levado à substituição da religião pela sabedoria do tempo¹³¹. Embora o Iluminismo alemão não tenha seguido os passos do Iluminismo na França no que diz respeito à questão da religião, “entre os portadores e os representantes da vida intelectual das nações, entre os cultos, o *status* da religião era muito baixo.”¹³² Os *Discursos* de Schleiermacher podem ser então caracterizados como um escrito militante, cuja intenção, longe de ser uma calma apresentação da concepção de religião de seu autor, direciona-se para uma tentativa de correção desta concepção e para a purificação daquilo que não lhe pertence. Embora profundamente dependente das conquistas do Iluminismo, Schleiermacher se opõe a este movimento, buscando melhor clarificar as relações da religião com a metafísica e a moral. Já no início de sua carreira, entre os anos de 1788 a 1794, em ensaios de juventude, Schleiermacher procura se posicionar frente ao pensamento de Kant e às características principais da *Aufklärung*¹³³.

¹²⁹ SCHLEIERMACHER *apud* Luís H. DREHER. In: *O método teológico de Friedrich Schleiermacher*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1995, p. 87.

¹³⁰ SCHLEIERMACHER *apud* DREHER. In: *O método teológico de Friedrich Schleiermacher*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1995, p. 87.

¹³¹ OTTO. Introduction. In: SCHLEIERMACHER. *On Religion – Speeches to its Cultured Despisers*. New York: Harper Tochookbooks, ©1958, p. viii.

¹³² “Among the bearers and representatives of the intellectual life of the nations, among the cultured, the status of religion was very low.” OTTO. Introduction. In: SCHLEIERMACHER. *On Religion – Speeches to its Cultured Despisers*, p. viii.

¹³³ “What emerges in these early philosophical essays is an attempt on Schleiermacher's part to situate himself in relation to three possible responses to Kant at the time. One option was on outright rejection of Kant through a retrenchment into the philosophical orthodoxy of Gottfried Wilhelm Leibniz and Christian Wolff; the most

Em texto de 1903, *How Schleiermacher Re-Discovered the Sensus Numinis*, título que não deixa dúvidas sobre a influência do autor dos *Discursos* em seu pensamento, Otto destaca a relação do jovem Schleiermacher com o círculo romântico, embora afirme que o autor dos *Discursos* tenha entendido mais profundamente a questão da religião que seus colegas deste grupo de jovens intelectuais. Para Otto, o que aproximaria tais pensadores seria a insatisfação com a prevalente compreensão do humano, uma vez que:

Com todas as suas grandes qualidades, a filosofia do “Iluminismo” se caracterizou por uma apreciação extremamente unilateral da natureza humana. Ela avaliou o homem essencialmente como um ser pensante de acordo com as leis da inteligência e atuante de acordo com as leis da moralidade, como criatura de moralidade; como criatura de razão “teórica” e “prática”. Ela estava cega para aquilo que reside fora do escopo de tais capacidades, para as ricas profundezas da experiência imediata da vida, da natureza, da história, que reside além da análise racionalista e das considerações moralistas. O Iluminismo entendeu a cultura do espírito ao longo de seus canais regulares e a cultura moral de acordo com padrões, mas ele não tinha lugar para o cultivo da “alma”.¹³⁴

E, para Schleiermacher, é justamente em tais profundidades da experiência imediata que se encontra o fundamento da religião. Em *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, Davidson define os *Discursos* como a *magna carta* da concepção de autonomia da religião. Para este autor, sua clássica apresentação do caráter único e independente da consciência religiosa acaba por fornecer a fundamentação de toda discussão subsequente a respeito do assunto¹³⁵.

Com os seus *Discursos*, Schleiermacher intenta liberar a religião daquilo que ele considera ser uma escravidão imposta pelo espírito escolástico e metafísico¹³⁶. É preciso

fervent proponent of this option was none other than Schleiermacher's professor at the University of Halle, Johann August Eberhard, who embroiled himself in controversy with Kant by founding the short-lived but influential *Philosophisches Magazin*. A second option, exemplified by Johann Gottfried Herder, was a more subtle rejection, not just of Kant but of the whole Enlightenment's obsession with reason, this approach, rather than being a retrenchment, developed a genuinely new alternative in philosophy. A third option ought to carry through Kant's program more consistently than Kant himself had; this was the course taken by such thinkers as Karl Leonhard Reinhold and Johann Gottlieb Fichte. Schleiermacher's own response to Kant is a combination of the latter two options.” Cf. Julia A. LAMM. The Early Philosophical Roots of Schleiermacher's Notion of “Gefühl”. In: *The Harvard Theological Review*, vol. 87, nº 01 (Jan./1994), pp. 80-81.

¹³⁴ “With all its great qualities, the philosophy of 'the enlightenment' was characterised by an intensely one-sided appreciation of human nature. It valued man essentially as a being think according to the laws of intelligence and acting according to the laws of morality, as the creature of morality, as the creature of 'theoretic' and 'practical' reason. It was blind to that which lies outside the scope of these capacities, to the rich profundities of immediate experience of life, and nature, and history, which lie beyond rationalistic analysis and moralistic considerations. The 'enlightenment' understood the culture of the mind along its regular channels and moral culture according to pattern, but it had no room for the cultivation of the 'soul'.” OTTO. *How Schleiermacher Re-Discovered the Sensus Numinis*. In: *Religious Essays*. London: Oxford University Press, 1931, p.

¹³⁵ DAVIDSON. *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, p. 26.

¹³⁶ FERNÁNDEZ. Estudio preliminar. In: SCHLEIERMACHER. *Sobre la religión. Discursos a sus menospreciados*, p. li.

abandonar o vazio e a frieza dos sistemas teológicos para voltar-se para a vivência religiosa, explorando, assim, a província própria da religião no espírito humano. “Os protagonistas culturais não encontraram nem poderiam ter encontrado a religião nestes sistemas devido a simples razão de que ela 'não se encontra aí'.”¹³⁷ Em seu segundo discurso, Schleiermacher procura responder à questão do que seria a religião, qual seria a sua *essência*. Para o autor, tanto a religião, quanto a metafísica e a moral possuem o Universo¹³⁸ como objeto, o que – com a variedade das relações humanas¹³⁹ –, explicaria a confusão entre o metafísico, o moral e o religioso. Para Schleiermacher, é desta igualdade de objeto que provém a invasão da moral e da metafísica no domínio da religião, ou a ocultação na metafísica e na moral, em formas inapropriadas, daquilo que é próprio da religião¹⁴⁰.

Schleiermacher defende, então, que mesmo tendo o Universo como objeto comum, metafísica, moral e religião se relacionam com ele de modos distintos. Podemos nos relacionar de modo *teórico*, entendendo-o em relações de causa e efeito, função da ciência e da metafísica. Podemos, também, nos relacionar de modo *prático*, influenciando-o através de nossa ação moral. Para Schleiermacher, existiria ainda um terceiro modo de relação com o Universo que não pode ser confundido nem com a metafísica, nem com a moral e que teria sido menosprezado pela perspectiva iluminista. Como destaca Otto:

Ambas as relações tinham sido entendidas e apreciadas, mas a época anterior tinha falhado, na opinião de Schleiermacher, em perceber que elas não esgotavam a relação do homem com o universo, e o que era mais valioso e mais profundo ainda não tinha sido dito. Há uma terceira relação com o mundo: esta não é ciência do mundo, nem é ação sobre o mundo; ela é *experiência* deste mundo em sua profundidade, a realização de seu conteúdo eterno pelo sentimento de um espírito devoto e contemplativo. Esta não é ciência ou metafísica; ou não é moral ou esforço individual e atividade diretiva. Ela é *religião*: a avaliação imediata do universo como uma unidade e como completo, transcendendo as meras partes às quais pode a ciência alcançar, e, ao mesmo tempo, a experiência espiritual profunda de sua presença ideal subjacente.¹⁴¹

¹³⁷ “Los protagonistas culturales no han encontrado ni podido encontrar la religión en esos sistemas, debido a la sencilla razón de que ella 'no se encuentra ahí'.” FERNÁNDEZ. Estudio preliminar. In: SCHLEIERMACHER. *Sobre la religión. Discursos a sus menospreciadores cultivados*, p. li.

¹³⁸ “Man has been set in this world that surrounds him, with its rich and varied activities. It may be conceived by the human intelligence and formed by human action and endeavour. Schleiermacher call this world, as opened to our reasoning understanding and to our activity, the universum, attaching to the world a meaning different from its usual astronomical sense. In the sense in which he so frequently uses it, signifies that great totality of being and becoming, of nature and of history in which we ourselves are partly links and partly masters that forge the chain.” Cf. OTTO. How Schleiermacher Re-Discovered the Sensus Numinis. *Religious Essays*, p. 74.

¹³⁹ SCHLEIERMACHER. *Sobre la religión – Discursos a sus menospreciadores cultivados*, p. 28.

¹⁴⁰ SCHLEIERMACHER. *Sobre la religión – Discursos a sus menospreciadores cultivados*, p. 29.

¹⁴¹ “The two relationships had both been understood and appreciated, but the previous age had failed, in Schleiermacher's opinion, to realize that they did not exhaust man's relationship to the universe, and that what was more valuable and more profound had not yet been said. There is a third relationship to the world: this is

Renunciando a tudo aquilo que lhe foi imposto pelos dois outros modos de relação, a religião não se ocupa com a explicação e determinação do Universo de acordo com leis inteligíveis ou mesmo com torná-lo expressão de nossa vontade moral¹⁴². Para Schleiermacher sua essência não é nem pensamento nem ação, mas *intuição* e *sentimento*. “Ela quer intuir o Universo, quer observá-lo piedosamente em suas próprias manifestações e ações; quer ser comovida e plenificada, em passividade infantil. Deste modo, ela se opõe a ambas em tudo o que constitui sua essência e em tudo o que caracteriza seus efeitos.”¹⁴³

Para Louis Dupré, Schleiermacher completa a crítica kantiana ao excluir a religião do campo da razão como um todo. Para ele, o autor dos *Discursos* atribui à religião uma esfera da consciência que precede as especificações entre o teórico e o prático¹⁴⁴, tornando-a assim um momento da consciência mais interior que conhecimento e ação e, “para evitar toda consideração moral e teórica, Schleiermacher definiu esta esfera da consciência como *sentimento*.”¹⁴⁵ Otto, em seu escrito sobre Schleiermacher nos apresenta uma interessante ilustração deste terceiro modo de relação com o Universo:

Um homem entra em uma imponente catedral gótica. Se ele for tecnicamente competente, pode estabelecer uma “relação teórica” com a catedral; ele pode calcular seu comprimento e largura; ele pode determinar os princípios segundo os quais ela foi construída e suas especiais características de estilo [...]. E se ele tiver um olho prático, falhas nela não vão escapar dele e ele vai considerar como ela poderia ser restaurada [...]; na verdade ele mesmo pode iniciar o trabalho. Assim ele estabelecerá uma relação “prática”. Porém, há uma terceira possibilidade; ele pode desconsiderar qualquer relação prática ou teórica, e, sentado em silêncio em um canto, “vivenciar” a catedral em uma contemplação receptiva. Ela pode ser meio ruína, ou um prédio inacabado, mas ele vai ocupar-se de sua ideia essencial, que na execução pode até mesmo ser ocultada em vez de expressada; para o seu espírito ela se revelará em sua totalidade e unidade, em seu mistério e sublimidade, em seu simbolismo profundo – todas estas impressões indescritíveis que escapam ao homem de pura teoria e prática, e somente nas quais o real significado interior e sentido do edifício se manifestam.¹⁴⁶

not science of the world, neither is it action upon the world; it is *experience* of this world in its profundity, the realization of its eternal content by the feeling of a contemplative and devout mind. This is not science or metaphysics; or not is it ethics or individual effort and directive activity. It is *religion*: the immediate appraisal of the universe as the one and the whole, transcending the mere parts which science may grasp, and at the same time the profound spiritual experience of its underlying ideal presence.” OTTO. How Schleiermacher Re-Discovered the Sensus Numinis. *Religious Essays*, p. 75.

¹⁴² SCHLEIERMACHER. *Sobre la religión – Discursos a sus menospreciadores cultivados*, p. 35.

¹⁴³ “Ella quiere intuir el Universo, quiere espiarlo piadosamente en sus propias manifestaciones y acciones, quiere ser impresionada y plenificada, en pasividad infantil. De esto modo ella se opone a ambas en todo lo que constituye su esencia y en todo lo que caracteriza sus efectos.” SCHLEIERMACHER. *Sobre la religión – Discursos a sus menospreciadores cultivados*, p. 35.

¹⁴⁴ DUPRÉ. Toward a Revaluation of Schleiermacher's 'Philosophy of Religion', p. 99.

¹⁴⁵ “To avoid all moral and cognitive considerations, Schleiermacher defined this sphere of consciousness as *feeling*.” DUPRÉ. Toward a Revaluation of Schleiermacher's “Philosophy of Religion”. *The Journal of Religion*, vol. 44, nº 2 (Apr., 1964), p. 100.

¹⁴⁶ “A man enters a lofty Gothic cathedral. If he be technically proficient he can establish a 'theoretic relationship'

Uma crítica recorrente à proposta schleiermacheriana é a de que esta, por basear a religião no sentimento, acaba por reduzi-la a meros estados emocionais. Desta forma, como destaca Dupré, a filosofia da religião de Schleiermacher se caracterizaria como “[...] uma mera descrição de situações factuais, psicológicas, que não possuem *sentido* uma vez que elas não possuem um objeto real.”¹⁴⁷ Tratar a religião como sentimento seria, então, abandonar a busca por seu sentido objetivo.

Em defesa de Schleiermacher, no entanto, é preciso afirmar que o que o autor entende por *sentimento* (*Gefühl*) é algo mais profundo que o meramente emocional. Como destaca Louis Roy em *Consciousness According to Schleiermacher*¹⁴⁸, em seus principais escritos, Schleiermacher procura usar o termo *Gefühl* para caracterizar uma espécie de consciência pré-reflexiva¹⁴⁹ que, neste sentido, distingue-se das emoções ordinárias. Segundo Roy,

Na vida interior da personalidade humana, este constante sentimento de modo algum é meramente subjetivo, uma vez que ele tem a ver tanto com o geral [...] quanto com a autoconsciência individual. Por “geral”, Schleiermacher tem em mente que a experiência [...] “é suposta para todos” [...]. Na definição de Henrik Steffens, tomada de empréstimo por Schleiermacher, o sentimento é “a presença imediata do todo, da existência pessoal total” [...]. Longe de ser subjetivista, este sentido da existência pessoal está sempre intimamente ligado com a consciência do mundo e a consciência de Deus.¹⁵⁰

with the cathedral; he can calculate its length and breadth; he can ascertain the principles according to which it has been constructed and its special characteristics of style; he may compute its cubic content. And if he have a practical eye, faults in it will not escape him and he will consider how it could be restored, made serviceable to practical purposes, altered and adapted; he may, indeed, himself set about the work. Thus he would establish a 'practical' relationship. But there is a third possibility; he may disregard any theoretical or practical relationship, and, sitting quietly in a corner, 'experience' the cathedral in a receptive contemplation. It may be half ruin, or it may be an unfinished building, but he will be seized of its essential idea, which in the execution may even be concealed rather than expressed; to his spirit it will be revealed in its entirety and unity, in its mystery and sublimity, in its profound symbolism – all these unspeakable impressions which escape the man of pure theory and practice, and in which alone the real inner meaning and nature of the building is manifest.” OTTO. How Schleiermacher Re-Discovered the Sensus Numinis. *Religious Essays*, p. 75-76.

¹⁴⁷ “[...] a mere description of factual, psychological situations which could have no *meaning* since they had no real object.” DUPRÉ. *Toward a Revaluation of Schleiermacher's 'Philosophy of Religion'*, p. 100.

¹⁴⁸ Louis ROY. *Consciousness According to Schleiermacher*. In: *Journal of Religion*, vol. 77, nº2 (Apr./1997), pp. 217-232.

¹⁴⁹ ROY. *Consciousness According to Schleiermacher*, p. 218.

¹⁵⁰ “In the inner life of the human self, this stable feeling is by no means merely subjective, since it has to do as much with the general [...] as with the individual self-consciousness. By 'general' Schleiermacher means that experience [...] 'is expected for everyone' [...]. In Henrik Steffens's definition, borrowed by Schleiermacher, feeling is 'the immediate presence of the whole, undivided personal existence' [...]. Far from being subjectivistic, this sense of personal existence is always intimately bound up with the awareness of the world and the awareness of God.” ROY. *Consciousness According to Schleiermacher*. In: *Journal of Religion*, vol. 77, nº2 (Apr./1997), p. 218.

Otto teria encontrado nos *Discursos* um exame da experiência religiosa básica análoga à ideia de fé em Lutero, além de uma forte defesa da autonomia da religião, também implícita na teologia do Reformador¹⁵¹. E é sempre à primeira edição dos *Discursos sobre a religião* que Otto vai se referir ao focar a questão do pensamento de Schleiermacher, contrapondo, muitas vezes, o entendimento da religião do jovem romântico ao do maduro teólogo da *Fé cristã*. Na obra de 1799, como salienta Davidson, uma rica síntese do espírito dos jovens românticos é combinada com uma entusiástica insistência na autonomia da religião¹⁵².

Na introdução de sua edição dos *Discursos*, Otto procura apontar quatro razões básicas para se dar relevância à obra do jovem Schleiermacher publicada em 1799. A primeira razão se encontraria no fato desta ter recuperado o lugar da religião na vida espiritual humana num momento em que ela se via ameaçada pela redutora compreensão iluminista; a segunda razão se encontraria no fato da obra refletir a visão do jovem círculo romântico ao qual, à época, Schleiermacher se encontrava ligado; a terceira razão seria o seu caráter inspirador para a filosofia; e, por fim, a obra teria ainda um especial interesse para a filosofia. Na sua introdução, ao elencar as questões que norteiam os *Discursos*, Otto acaba por antecipar os interesses e conteúdos de sua própria reflexão a respeito da religião, questões que ele mesmo tentará responder ao longo de seu percurso intelectual, notadamente a partir dos três escritos aqui destacados:

[...] o que é religião? Em quais faculdades espirituais do homem está ela enraizada? Como ela surge? Como ela emerge na história? O que são “religiões”? O que é o cristianismo? O que é religião válida num sentido “natural” ou “positivo”? Qual a relação da religião com o comportamento moral? Com o conhecimento? Quais são as concepções e ensinamentos da religião, e têm eles alguma validade?¹⁵³

Confirmando a opinião de Davidson, ao elencar as questões que norteiam a obra, Otto aponta para a permanente influência dos *Discursos* e de seu autor em sua própria compreensão da religião, servindo esta obra como um natural ponto de partida para a compreensão madura exposta em *O sagrado*¹⁵⁴. No entanto, apesar do respeito demonstrado pelo pensamento schleiermacheriano, Otto acabou por relegá-lo a segundo plano em escrito

¹⁵¹ DAVIDSON. *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, p. 26.

¹⁵² DAVIDSON. *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, p. 27.

¹⁵³ “[...] what is religion? In what spiritual faculties of man is it rooted. How does it arise. How does it emerge in history? What are 'religions'? What is Christianity? What is religion valid in a 'natural' or 'positive' sense? What is the relation of religion to moral behavior? To knowledge? What are the conceptions and teachings of religion, and do they have any validity?” OTTO. Introduction. In: SCHLEIERMACHER. *On Religion – Speeches to its Cultured Despisers*, xiii.

¹⁵⁴ DAVIDSON. *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, p. 26.

posterior, acusando-o de não desenvolver de modo adequado as sugestivas intuições da obra de 1799. Em busca de uma argumentação filosófica capaz de sustentar a defesa do caráter autônomo da religião, Otto volta-se, em *A filosofia da religião baseada em Kant e Fries*, para o idealismo transcendental de Jakob Fr. Fries¹⁵⁵.

1.3.4 – Ritschl e a especificidade do conhecimento religioso

Durante o período de formação de Otto, o debate teológico na Alemanha tinha no pensamento de Albrecht Ritschl (1822-1889) uma de suas maiores expressões. Escrevendo em 1889, o teólogo escocês H. R. Mackintosh destaca o alcance da perspectiva ritschliana dizendo: “não se pode negar que a escola de Ritschl é, ao mesmo tempo, a mais interessante e a mais notável característica do cenário teológico no momento atual, e que as contribuições que seus membros têm feito para o pensamento religioso de nosso tempo são adequadas para enriquecer em um grau singular a herança intelectual dos pensadores cristãos.”¹⁵⁶ Para Robert Davidson, é natural que o predomínio da teologia de Ritschl no último quarto do século XIX tenha influenciado o pensamento de Otto. Para este autor, os grandes nomes da teologia, à época, de uma forma ou outra estiveram ligados ao pensamento de Ritschl e, como uma jovem promessa da teologia alemã, Otto não poderia escapar desta influência, muito embora, por ocasião de uma forte reação a esta perspectiva no início do século XX, ele tenha tentado se distanciar desta influência voltando-se para as posições de Schleiermacher e Fries¹⁵⁷. Como veremos mais à frente, mais que se distanciar, Otto procura colocar-se em contraposição à teologia ritschliana, acusando-a de parcialidade na consideração da religião. No entanto, sua primeira obra *Leben und Wirken Jesu*¹⁵⁸, conforme destaca Almond¹⁵⁹, traz a marca do ritschlianismo em sua busca por um retrato autêntico da figura de Jesus, bem ao estilo da época¹⁶⁰.

¹⁵⁵ ALMOND. *Rudolf Otto – An Introduction to His Philosophical Theology*, p. 42.

¹⁵⁶ “No one can deny that the school of Ritschl is at once the most interesting and the most conspicuous feature of the theological landscape at the present moment, and that the contributions which its members have made to the religious thought of our time are fitted to enrich in a singular degree the intellectual heritage of Christian thinkers.” Hugh Ross MACKINTOSH. The Ritschlian Doctrine of Theoretical and Religious Knowledge. In: *The American Journal of Theology*, vol. 3, nº 01 (Jan./1889), p. 22.

¹⁵⁷ DAVIDSON. *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, p. 41.

¹⁵⁸ OTTO. *The Life and Ministry of Jesus according to the Critical Method*. Chicago: Open Court Pub. Co., 1908. [Leben und Wirken Jesu: nach historisch-kritischer Auffassung, 1901].

¹⁵⁹ ALMOND. *Rudolf Otto – An Introduction to His Philosophical Theology*, p. 15.

¹⁶⁰ Tematizando os anos de formação de Ritschl, J. H. Stuckenberg nos oferece um breve retrato a respeito desta questão. Segundo este autor: “In 1835 Strauss published his *Leben Jesu*, in which he attempted to reduce the most essential elements in the life of Jesus to myths. Sixty years after the appearance of that book we can form but a faint conception of the excitement and even consternation which it caused in theological and religious circles. The theological literature of the day teemed with christological discussion; all the eminent evangelical theologians wrote in defense of the genuineness of the picture gives of Christ in the gospels; in

Nascido em Berlim, Ritschl frequentou as universidades de Bonn, Halle, Heidelberg e Tübingen, aproximando-se, nesta última, da figura de Ferdinand Christian Baur (1792-1860). De 1864 até sua morte, em 1889, foi professor de teologia dogmática em Göttingen, período no qual desenvolveu a sua própria perspectiva e sua própria escola¹⁶¹. O período de contato de Ritschl com a Escola de Tübingen e seu líder logo chegou ao fim por conta da discordância da aplicação da filosofia da história hegeliana à história do cristianismo. Para Eugene Lyman, o jovem discípulo logo teria chegado à conclusão de que a visão dialética de história teria levado Baur a ignorar a variedade de causas a influir na história da igreja cristã primitiva. Para Lyman, Ritschl teria percebido, ainda,

[...] como isto havia atraído-o em uma teoria absolutamente falsa da origem e data dos livros do Novo Testamento, e fortemente o levou a subestimar a importância do Jesus histórico nos primórdios do cristianismo. Em reação a estas concepções, Ritschl foi levado a interpretar o cristianismo como uma religião positiva, histórica, centralizada na revelação de Deus através do Jesus histórico e na experiência da fé e da salvação que esta revelação produziu. Além do mais, esta revelação histórica central apresentada no ensinamento e no modo de vida de Jesus, Ritschl considerava ser essencialmente ética, quando comparado com as doutrinas especulativas e a devoção mística pela qual ela foi sobreposta e absorvida.¹⁶²

É desta interpretação histórica do cristianismo que derivam todas as características principais da perspectiva ritschliana: seu método cristocêntrico, sua ênfase na experiência cristã contra o confessionalismo e a primazia do aspecto prático sobre a especulação e o misticismo¹⁶³. Influenciado pela filosofia de Kant, Ritschl acata o dualismo entre o mundo externo da natureza e o mundo interno da ação moral, discordando, no entanto, da subordinação da religião ao aspecto moral da existência humana¹⁶⁴. Assim como Schleiermacher, de quem se queixa de ter dissolvido a sua intuição fundamental da independência da religião em uma espécie de misticismo semi-panteísta, Ritschl defende que

every university the life of Jesus was an absorbing theme; the very attacks made the church aware of the value of the person of Christ. This was the atmosphere on which Ritschl spent his student life.” J. H. STUCKENBERG. *The Theology of Albrecht Ritschl*. In: *The American Journal of Religion*, vol. 2, nº 2 (April/1898), p. 270.

¹⁶¹ STUCKENBERG. *The Theology of Albrecht Ritschl*. In: *The American Journal of Religion*, vol. 2, nº 2 (April/1898), p. 270.

¹⁶² “[...] how it had betrayed him into a quite false theory of the origin and date of the New Testament books, and had led him greatly to underestimate the significance of the historic Jesus in the beginnings of Christianity. In reaction from such conceptions Ritschl was led to interpret Christianity as a positive, historical religion centering in the revelation of God through the historic Jesus and in the experience of faith and salvation which this revelation produced. Moreover this central historical revelation presented in the teaching and career of Jesus Ritschl found to be essentially ethical, as compared with the speculative doctrines and mystical piety by which it was overlaid and absorbed.” Eugene LYMAN. *Ritschl's Theory of Value-Judgment*. In: *The Journal of Religion*, vol. 5, nº 5 (Sept./1925), p. 501.

¹⁶³ LYMAN. *Ritschl's Theory of Value-Judgment*. In: *The Journal of Religion*, vol. 5, nº 5 (Sept./1925), p. 501.

¹⁶⁴ DAVIDSON. *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, p. 36.

a experiência religiosa – experiência cristã de religião – fornece à existência humana uma dimensão específica ignorada pela perspectiva kantiana através de sua equivocada subordinação da religião à moral¹⁶⁵. Em sua obra *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, Davidson afirma que, em Ritschl, a autonomia da religião encontra-se em seu *valor* para a existência humana¹⁶⁶. O sentimento que distingue a experiência religiosa das demais experiências da existência humana não possui, como defende a perspectiva schleiermacheriana, uma província autônoma da consciência humana, mas é, antes, o produto de um juízo de valor independente. Ritschl, conforme salienta Davidson, é levado “[...] a identificar um juízo de valor autônomo e peculiarmente religioso no qual a fé cristã encontra tanto sua fonte quanto sua validação última. Para ele, a fé identificada em Deus é, assim, não apenas um postulado necessário do imperativo moral, como imaginado por Kant; [...] ela é uma implicação essencial da consciência peculiar cristã de salvação e bem-aventurança.”¹⁶⁷

Ritschl reivindica, então, uma nítida separação entre o conhecimento teórico e o conhecimento religioso, recusando a metafísica tradicional e a sua pretensa capacidade de conhecimento daquilo que se encontra para além da experiência sensível. Através da influência de Immanuel Kant e Hermann Lotze (1817-1881), Ritschl recusa a possibilidade de conhecimento das coisas como elas são em si mesmas. Nosso conhecimento, ainda que em religião, restringe-se ao mundo dos fenômenos, daí emergindo o conflito de Ritschl com a metafísica tradicional. Para ele,

[a] metafísica, como a ontologia, lida com coisas *per se*, com a natureza dos objetos como distinta do fenômeno na consciência; ela não tem nada a ver com religião e deve ser completamente excluída da teologia. Nós sabemos quais impressões recebemos na religião; nós podemos defini-las como espirituais; mas nós não podemos formar concepções do que é o espírito em si. As impressões recebidas são definitivas para nós; não podemos conhecer o ser, a substância ou a essência. A ontologia é impossível.¹⁶⁸

¹⁶⁵ DAVIDSON. *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, p. 36.

¹⁶⁶ DAVIDSON. *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, p. 36.

¹⁶⁷ “[...] Ritschl is led to identify an autonomous and peculiarly religious judgment of value in which Christian faith finds both its source and its ultimate validation. For him faith in God is thus not merely, as Kant imagined, a necessary postulate of the moral imperative; it is an essential implication of the peculiar Christian consciousness of salvation and blessedness.” DAVIDSON. *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, p. 37.

¹⁶⁸ “Metaphysic, as ontology, deals with things *per se*, with the nature of objects as distinct from the phenomena in consciousness; it has nothing to do with religion and must be wholly excluded from theology. We know what impressions we receive in religion; we can define them as spiritual; but we can form no conception of what spirit itself is. The impressions received are ultimate for us; we cannot know being, substance, or essence. Ontology is impossible.” STUCKENBERG. *The Theology of Albrecht Ritschl. The American Journal of Religion*, vol. 2, nº 2 (April/1898), p. 275.

Aquelas importantes ideias, com as quais procura tratar a metafísica, encontram sua justificação na razão prática e não na razão teórica. O modelo metafísico que busca falar íntima e dogmaticamente da natureza de Deus ou da alma humana é uma ficção que precisa ser banida da teologia. Conforme destaca Stuckenberg, o conhecimento teórico não possui a capacidade de descobrir ou julgar objetos de tal ordem, que, pertencendo à religião, somente podem ser determinados de modo religioso ou prático. “A razão não pode encontrar uma base para a religião ou provar a existência de Deus; os seus esforços em assim fazer, ele considera como uma perversão da religião. [...] Por atribuir, assim, à religião uma esfera peculiar a si mesma, ele reivindica que ela se encontra além do domínio da filosofia e da ciência e não pode ser afetada por seus ataques.”¹⁶⁹

Para responder à questão da validade e possibilidade do conhecimento religioso, Ritschl se volta para a filosofia de Hermann Lotze, um pensador que então se ocupava com a questão do *valor*. Para este autor, podemos ser convencidos por *necessidades lógicas*, por *fatos da experiência* ou por *determinações de valor*, gêneros de convicção independentes uns dos outros. Para Lotze, a ética seria irreduzível ao campo das necessidades lógicas ou ao dos fatos da experiência, envolvendo aquilo que ele denomina de *juízos de valor* inalcançáveis pelos cânones teóricos¹⁷⁰. Se, no conhecimento teórico desejamos alcançar uma verdade a partir de um encadeamento lógico, em nossa ação moral desejamos alcançar um objetivo através da determinação de questões de valor. Nossos juízos morais são, nesta perspectiva, *juízos de valor*¹⁷¹.

Para Stuckenberg, Ritschl acata o juízo de valor tal como exposto no pensamento de Lotze e procura aplicá-lo à religião, abandonando, desta forma, o procedimento especulativo da metafísica tradicional. Desta forma, em vez de lançar mão de argumentos especulativos, Ritschl procura defender que o critério de verdade da religião só pode ser definido de modo prático, de acordo com o valor que possui para a existência humana. Conforme ressalta Stuckenberg, “a existência de Deus não pode ser demonstrada pela razão; nós, porém,

¹⁶⁹ “Reason cannot find a basis for religion or prove the existence of God; its effort to do so he regards as a perversion of religion. There is, he says, no natural religion, no natural theology. By thus assigning to religion a sphere peculiar to itself, he claims that it lies beyond the domain of philosophy and science, and cannot be affected by their attacks.” STUCKENBERG. The Theology of Albrecht Ritschl. *The American Journal of Religion*, vol. 2, nº 2 (April/1898), p. 274.

¹⁷⁰ John MACQUARRIE. *Twentieth-Century Religious Thought – The Frontiers of Philosophy and Theology*. New York; Evanston: Harper & Row, 1963, p. 75-76.

¹⁷¹ STUCKENBERG. The Theology of Albrecht Ritschl. *The American Journal of Religion*, vol. 2, nº 2 (April/1898), p. 276.

precisamos dele, e isto é evidência suficiente para sua existência.”¹⁷² Na perspectiva de Ritschl, conforme ressalta Macquarrie,

Afirmações religiosas não devem ser tomadas como desinteressadas declarações de fatos, mas como juízos de valor. Desta maneira, por exemplo, a afirmação da divindade de Cristo não deve ser entendida como uma declaração metafísica sobre a natureza de Cristo (como na tradicional fórmula da Igreja), mas como o juízo que, para a comunidade religiosa, Cristo teria o valor de Deus. [...] A teologia que ele desenvolve é dominada, portanto, por categorias éticas em vez de metafísicas. A estimativa religiosa do Cristo histórico como Deus perfeitamente revelado se origina da estimativa ética da perfeição moral de Cristo, enquanto o objetivo da religião cristã é a realização do reino de Deus, que é tanto o sumo bem religioso quanto o ideal moral puro para os homens.¹⁷³

O conhecimento religioso está radicado, portanto, em um interesse pessoal imediato e não possui qualquer contato com o conhecimento “desinteressado” da ciência. Em oposição a este desinteresse, o conhecimento religioso se apresenta como uma busca, uma vez que, para Ritschl, em toda religião “[...] o que se busca, com a ajuda do sobrehumano, do poder espiritual reverenciado pelo homem, é uma solução da contradição na qual o homem encontra a si mesmo tanto como parte do mundo da natureza quanto como uma personalidade espiritual reivindicando dominar a natureza.”¹⁷⁴ O conhecimento religioso é visto, então, como a certeza de superioridade e domínio sobre o mundo e, logo, diz respeito mais ao *sujeito* interessado, que propriamente ao *objeto* de seu interesse. Como salienta E. Albert Cook:

Em primeiro lugar, eu julgo do valor da minha própria personalidade ou da existência espiritual que seu valor é maior do que de todo o mundo da natureza que a restringe. Por isso, ela *deve* dominar ou subjugar o mundo. Meu segundo juízo de valor diz respeito à ideia cristã de Deus. Quando eu a aceito como verdadeira e atuo de acordo com ela, eu a procuro somente para satisfazer minha maior necessidade espiritual – a necessidade de independência do mundo e de confiança de que eu sou superior a ele e devo, afinal, triunfar sobre ele. Eu julgo, então, que

¹⁷² “The existence of God cannot be demonstrated by the reason; but we need him, and this is evidence enough for his existence.” Cf. STUCKENBERG. *The Theology of Albrecht Ritschl. The American Journal of Religion*, vol. 2, nº 2 (April/1898), p. 276.

¹⁷³ “Religious assertions are not to be taken as disinterested statements of fact, but as value-judgments. Thus, for instance, the assertion of Christ's divinity is not to be understood as a metaphysical statement about Christ's nature (as in the traditional formulae of the Church) but as the judgment that for the believing community Christ has the value of God. [...] The theology which he develops is therefore dominated by ethical rather than metaphysical categories. The religious estimate of the historical Christ as God perfectly revealed arises from the ethical estimate of Christ's moral perfection; while the aim of the Christian religion is the realization of the kingdom of God, which is both the highest religious good and the moral ideal for men.” MACQUARRIE. *Twentieth-Century Religious Thought – The Frontiers of Philosophy and Theology*, p. 76.

¹⁷⁴ “[...] what is sought, with the help of the superhuman, spiritual power revered by man, is a solution of the contradiction in which man finds himself, as both a part of the world of nature and a spiritual personality claiming to dominate nature.” Albrecht RITSCHL *apud* E. Albert COOK. *Ritschl's Use of Value-Judgment. The American Journal of Religion*, vol 21, nº 4 (Oct., 1917), p. 545.

ela é do maior valor possível para mim, já que satisfaz minha maior necessidade.¹⁷⁵

Se, para Davidson, ao insistir na exclusão da metafísica e na ênfase do aspecto prático da religião, Ritschl procura salvaguardar a religião destacando o fato de que “[...] o 'conhecimento' religioso tem suas próprias fontes independentes e não deve ser tratado como especulação racional a respeito de um hipotético 'objeto religioso’”¹⁷⁶, para Mackintosh a posição ritschliana peca por seu caráter subjetivista da religião. Ela possui sua existência dentro do domínio subjetivo, simplesmente afirmando o valor de uma ideia conforme sua capacidade de elevar ou rebaixar o sentimento, que é, então, a norma de valor. Uma ideia deve posicionar-se mais acima ou mais abaixo na escala de valores de acordo com sua capacidade de provocar maior ou menor prazer¹⁷⁷. Desta forma, segundo ainda Mackintosh, a convicção religiosa é “[...] condenada à prisão nos calabouços da subjetividade”¹⁷⁸, e a teologia é deixada no mesmo ponto em que Schleiermacher a havia deixado – “[...] internamente, elaborada por mão de mestre com admirável felicidade, mas desprovida de uma fundamentação genuinamente científica.”¹⁷⁹

Com esta análise do pensamento de Ritschl, nós percorremos o “subsolo” da perspectiva ottoniana em seus primórdios, ressaltando-se desta análise a sua busca por uma defesa do caráter autônomo da religião, bem como de uma apropriada fundamentação científica para a questão da religião; cabe-nos, agora, percorrer a argumentação do próprio Otto sobre estes dois temas fundamentais de seu pensamento; argumentação que, iniciando-se como uma contraposição à tentativa de redução da religião a aspectos naturalistas em *Naturalistische und religiöse Weltansicht* e perpassando a tentativa de fundamentação no idealismo transcendental friesiano defendido em *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie* encontra o seu ponto alto naquela que viria a se tornar a obra mais conhecida de Otto: *Das Heilige*.

¹⁷⁵ “In the first place, I judge of the value of my own personality or spiritual existence that its value is greater than that of the whole world of nature which restricts it. It therefore *ought* to dominate or overcome the world. My second value-judgment concerns the Christian idea of God. When I accept it as true and act upon it, I find it to satisfy just my greatest spiritual need – the need for independence of the world and for confidence that I am superior to it and shall eventually triumph over it. I judge, then, that it is of the greatest possible value to me since it satisfies my greatest need.” COOK. Ritschl's Use of Value-Judgment. *The American Journal of Religion*, vol 21, nº 4 (Oct., 1917), p. 546.

¹⁷⁶ “[...] religion 'knowledge' has its own independent source and must not be treated as rational speculation concerning a hypothetical 'religious object'.” DAVIDSON. *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, p. 40.

¹⁷⁷ MACKINTOSH. The Ritschlian Doctrine of Theoretical and Religious Knowledge. *The American Journal of Theology*, vol. 3, nº 01 (Jan./1889), p. 33.

¹⁷⁸ MACKINTOSH. The Ritschlian Doctrine of Theoretical and Religious Knowledge. *The American Journal of Theology*, vol. 3, nº 01 (Jan./1889), p. 42.

¹⁷⁹ “[...] internally, elaborated by a master hand with marvelous felicity, but bereft of a genuinely scientific foundation.” MACKINTOSH. The Ritschlian Doctrine of Theoretical and Religious Knowledge. *The American Journal of Theology*, vol. 3, nº 01 (Jan./1889), p. 42.

CAPÍTULO 2: A BUSCA POR *DIREITO E LIBERDADE* PARA A PERSPECTIVA RELIGIOSA E O IDEALISMO TRANSCENDENTAL FRIESIANO

Introdução

Após o esboço biográfico e apresentação de algumas perspectivas importantes a contribuir e a fundamentar o pensamento de Otto, cabe-nos abordar sua meditação de modo mais direto. Este segundo capítulo se debruça sobre duas obras do autor, *As visões naturalista e religiosa do mundo*, de 1904, e *A filosofia da religião baseada em Kant e Fries*, de 1909. Estas duas obras, queremos crer, inauguram a perspectiva própria de Rudolf Otto no que diz respeito à questão do estudo da religião, colocando-se, assim, como de fundamental importância para a compreensão de seu *opus magnum* de 1917. *As visões naturalista e religiosa do mundo* e *A filosofia da religião baseada em Kant e Fries*, com *O sagrado*, formam, por assim dizer, a *filosofia do sagrado* de Otto, ou seja, apresentam-se como a identificação do problema da validade da religião diante dos avanços científicos do século XIX e início do século XX, como uma tentativa de fundamentação filosófica desta validade e, por último, como identificação e análise de experiências marcantes no campo da religião. Para Otto importa resguardar a validade da religião dos ataques naturalistas e mecanicistas, tarefa a qual ele busca cumprir apoiando-se na filosofia crítica de Immanuel Kant e no posterior desenvolvimento deste ponto de vista, tal como apresentado no idealismo transcendental de Jakob Friedrich Fries (1773-1843).

2.1 – As visões naturalista e religiosa do mundo e a defesa da autonomia do espírito

Em 1904, mesmo ano em que Rudolf Otto foi nomeado como professor associado na universidade de Göttingen, veio a lume a sua obra *As visões naturalista e religiosa do mundo*, em que o autor procura defender a liberdade e a validade da perspectiva religiosa diante da perspectiva naturalista então dominante. Nesta obra podemos ver com clareza a articulação das perspectivas teóricas sobre as quais nos referíamos acima, bem como a tentativa de Otto

de, a partir de tais referências, elaborar um pensamento próprio, capaz de fazer frente às perspectivas reducionistas do evolucionismo e do mecanicismo.

Os esforços de Otto visam à recuperação da noção de irredutibilidade do conhecimento humano a causas externas. Esta ideia, tão cara à filosofia crítica, desde meados do século XIX havia sido abandonada em favor da concepção empirista das ciências naturais e seus métodos matematizantes. Ao apresentar a teologia de Ritschl, que em sua ênfase do aspecto prático da religião pode ser caracterizada como uma reação a esta perspectiva, Stuckenberg define a crise da filosofia e a ascensão do naturalismo científico de meados do século XIX afirmando que, embora os cinquenta anos que vão da publicação da *Crítica da razão pura* de Kant, em 1781, até a morte de Hegel, em 1831, não encontrem paralelos na história da especulação filosófica, o que se viu depois deste período foi uma forte desvalorização dos métodos idealistas e racionalistas. Para Stuckenberg, “tão insatisfatórios [...] foram os resultados que o próprio nome da filosofia caiu em descrédito. Seus ensinamentos eram considerados como vagos e incertos, seu estudo foi declarado como infrutífero, e intelectuais se perguntavam se ela teria uma esfera específica e objetos definidos ou se não seria ficção em vez de realidade.”¹⁸⁰ Para este autor, o que se seguiu foi a substituição da perspectiva filosófica tal como defendida pelo idealismo pela investigação empírica:

Começava o reinado da ciência natural, promovido pelo caráter definido de seus objetos, a exatidão matemática de seu método, o caráter definitivo de seus resultados e pelas suas admiráveis descobertas e aplicações práticas para os ofícios. Uma demanda por realismo se seguiu ao idealismo; [neste momento se pensava que] o que a razão falhou em descobrir se encontrava dentro do domínio dos sentidos e da experiência, de modo que o sensacionismo e o empirismo tomaram o lugar do racionalismo; e a subjetividade, pela qual a filosofia foi suprimida por ter fomentado, deu lugar ao clamor do realismo objetivo. O método científico se tornou tão dominante que foi feito o padrão para as disciplinas humanas bem como para as ciências naturais. História, psicologia, moral, teologia e religião deveriam tornar-se científicas, e se isso não fosse possível, seus valores e validade seriam questionados. Uma era de naturalismo prevaleceu, durante a qual o materialismo estava entre as massas cultas.¹⁸¹

¹⁸⁰ “Its teachings were looked upon as vague and uncertain, its study was pronounced fruitless, and scholars questioned whether it has a specific sphere and definite objects, and whether its real is fiction instead of reality.” STUCKENBERG. *Theology of Albrecht Ritschl*. In: *The American Journal of Theology*, Vol. 2, N° 2, (April/1898), p. 272.

¹⁸¹ “The reign of natural science began, promoted by the definiteness of its objects, the mathematical exactness of its method, and the finality of its results, and by its marvelous discoveries and their practical application to the arts. A demand for realism followed idealism; what reason had failed to discover was now thought to lie in within the province of the senses and experience, so that sensationalism and empiricism took the place of rationalism, and the subjectiveness which philosophy was suppressed to have fostered gave way to the clamor for objective realism. The scientific method became so dominant that it was made the test for the human disciplines as well as for natural science. History, psychology, ethics, theology and religion were to be

A busca por um ponto de unificação racional do conhecimento, característica do período especulativo que, como salienta Friedrich Jodi, buscava por “[...] uma espécie de conhecimento supremo possuindo uma certeza incondicionalmente fundada em si mesma [...]”¹⁸², é substituída pela aparente exatidão das ciências naturais e pela concepção de mundo do materialismo, forças que então tentavam tomar o lugar outrora ocupado pela filosofia.

E, em reação tanto contra a concepção de mundo baseada nos métodos das ciências matemáticas e mecânicas, quanto à concepção especulativa, os últimos anos do século XIX e os primeiros do século XX¹⁸³ assistem ao ressurgimento da perspectiva kantiana e uma tentativa de volta aos ensinamentos básicos da sua filosofia. Escrevendo na última década do século XIX, Jodi caracteriza este retorno a Kant afirmando que, embora historiadores ainda sob a influência dos mestres idealistas tenham visto o movimento da filosofia entre Kant e Hegel como a “[...] lógica e necessária evolução da ideia de filosofia em seu mais elevado sentido”¹⁸⁴, o que se viu no neokantismo foi o abandono de todo desenvolvimento especulativo subsequente da filosofia de Kant, considerado como digressão falaciosa e como um abandono da ideia crítica fundamental¹⁸⁵. Segundo Jodi:

“De volta à Kant” é a palavra de ordem que ressoou desde os princípios da década de 60, inicialmente em declarações solitárias e, logo, com uma ênfase cada vez maior e mais crescente – a condenação incipiente de um período no qual a filosofia alemã havia celebrado seus maiores e mais brilhantes triunfos, e num momento em que o pensamento especulativo alemão tinha acabado de se tornar mais conhecido e mais influente no exterior.¹⁸⁶

Embora este retorno ao pensamento de Kant tenha se iniciado em meados do século XIX, o neokantismo estende-se para a primeira década do século XX, como destaca Oscar Ewald em *Contemporary Philosophy in Germany (1906)*¹⁸⁷. Para Ewald, não obstante o

made scientific, and if this was not possibly their value and validity were questioned. An era of naturalism prevailed during which materialism was among the cultured masses”. STUCKENBERG. Theology of Albrecht Ritschl. In: *The American Journal of Theology*, Vol. 2, Nº 2, (April/1898), p. 272.

¹⁸² “[...] it was sought to find a supreme species of knowledge possessing a certainty founded unconditionally in itself [...]”. Cf. Friedrich JODI. German Philosophy in the Nineteenth-Century. In: *The Monist*, vol. 1, nº 2 (Jan./1891), p. 263.

¹⁸³ Cf. John MACQUARRIE. The Idea of Value in Philosophy and Theology. In: *Twentieth-Century Religious Thought*, pp. 75-94.

¹⁸⁴ “[...] as the necessary and logical evolution of the idea of philosophy in its highest sense.” Cf. JODI. German Philosophy in the Nineteenth-Century. In: *The Monist*, vol. 1, nº 2 (Jan./1891), p. 264.

¹⁸⁵ JODI. German Philosophy in the Nineteenth-Century. In: *The Monist*, vol. 1, nº 2 (Jan./1891), p. 264.

¹⁸⁶ “‘Back to Kant’ is the watchword that has resounded since the beginnings of the sixties, at first in solitary utterances, and then with greater, ever-increasing emphasis – the incipient condemnation of a period in which German philosophy had celebrated its grandest and most brilliant triumphs, and at a time when German speculative thought had just begun to grow better known and more influential abroad”. JODI. German Philosophy in the Nineteenth-Century. In: *The Monist*, vol. 1, nº 2 (Jan./1891), p. 264.

¹⁸⁷ Oscar EWALD. *Contemporary Philosophy in Germany (1906)*. In: *The Philosophical Review*, vol. 16, nº 3

caráter polifônico de tal movimento, as várias vozes do neokantismo parecem soar em uníssono no repúdio à metafísica e a qualquer tentativa de ir além dos limites da experiência, bem como em oposição à tendência de negação do caráter *a priori* do conhecimento humano¹⁸⁸.

Em *As visões naturalista e religiosa do mundo*, Otto procura combater a estreita concepção de mundo do naturalismo sem, contudo, defender um retorno ao ponto de vista da teologia e da metafísica tradicionais. Já nas primeiras páginas da obra o autor explicita seus objetivos básicos, que seriam a definição da relação entre religião e naturalismo, a tentativa de reconciliação entre estes dois modos de interpretação do mundo e, o mais importante, a justificação da perspectiva própria da religião. Para levar estas tarefas a cabo, defende Otto, é preciso abandonar o aspecto mítico da perspectiva religiosa tradicional. “A esta altura, nós certamente aprendemos a distinguir entre as formas de expressão simplesmente míticas ou lendárias de expressão dos arquivos religiosos e seu valor espiritual e conteúdo ético. Nós podemos dar às ciências naturais e ao sentimento religioso o que é devido a cada um e, assim, terminar para sempre com a tediosa discussão apologética.”¹⁸⁹

Destaca Otto que a concepção de uma religião sem uma teoria a respeito do universo é algo impossível. Toda forma religiosa apresenta, de modo mais ou menos desenvolvido, um conjunto de “[...] convicções, hipóteses teóricas e pressuposições a respeito do homem, do mundo e da existência [...]”¹⁹⁰, ou seja, uma teoria a respeito do universo, sua origem, seus ritmos e relações com a existência humana. Tal teoria exige uma harmonização com a perspectiva científica do mundo e uma defesa de sua validade diante da perspectiva naturalista. Mais do que deixar a ciência seguir o seu próprio caminho com a íntima segurança de que seus métodos possuem limites intransponíveis, é necessário diferenciar os interesses e compreensões próprias da ciência e da religião¹⁹¹, resultando desta diferenciação não tanto uma espécie de discurso apologético, mas um simples exame dos dois pontos de vista. Este exame, que na perspectiva de Otto seria inicialmente neutro ao se aproximar do ponto de vista da religião e também da perspectiva idealista, só se reveste de um caráter apologético devido

(May/1907), pp. 237-265.

¹⁸⁸ “[...] a dogmatic intolerant positivism, empiricism, relativism, and psychologism”. EWALD. *Contemporary Philosophy in Germany* (1906). In: *The Philosophical Review*, vol. 16, nº 3 (May/1907), p. 238

¹⁸⁹ “We have surely learnt by this time to distinguish between the simple mythical or legendary forms of expression in the religious archives, and their spiritual value and ethical content. We can give to natural science and to religious feeling what is due to each, and thus have done for ever with tedious apologetic discussion.” OTTO. *Naturalism and Religion*, p. 2.

¹⁹⁰ “[...] assumptions or convictions regarding the nature and import of the world.” Cf. OTTO. *Naturalism and Religion*, p. 2.

¹⁹¹ OTTO. *Naturalism and Religion*, pp. 4-5.

à tentativa naturalista de reduzir tudo a um só ponto de vista. Para o nosso autor, associado a outros métodos e objetivos, o naturalismo busca erigir um sistema de interpretação do mundo distinto e autorreferenciado que acaba por conduzir a visão religiosa a dificuldades ou mesmo à impossibilidade¹⁹².

Para Otto, a defesa da perspectiva religiosa, assim como tem de abandonar as concepções míticas da teologia, deve também abandonar o procedimento argumentativo da metafísica racionalista. A consideração da religião a partir dos argumentos das provas da existência de Deus nos levaria para o caminho das antinomias da razão. Segundo Otto, a sua tarefa encontra-se restrita a uma busca de liberdade e segurança para o modo de interpretação da religião, afastando-se, assim, das tentativas de inferir, através de argumentos lógicos ou da aparente harmonia do mundo, a existência de Deus. Debruçando-se sobre estes antigos procedimentos, Otto destaca que:

A força desta evidência foi bastante superestimada, e a natureza foi muito estudada com referência à sua harmonia, sua admirável riqueza e sua significativa sabedoria, suas significantes disposições e contínuas adaptações; e muito pouca atenção foi dada aos numerosos enigmas, para os muitos casos do que parece sem sentido e sem propósito, confuso e sombrio. As pessoas estavam demasiado preparadas para julgar de coisas finitas para causas infinitas, e a validade das necessidades lógicas das inferências traçadas era muito pouco examinada.¹⁹³

A confiança da fé é anterior e independente de qualquer prova, assim como a religião é anterior às suas explicações racionalistas¹⁹⁴. Os argumentos a favor da existência de Deus só mostram que existem ideias que apresentam fortes semelhanças com as ideias religiosas não obstante o fato de não surgirem diretamente da religião, o que aponta para uma exigência ainda maior da necessidade de investigação das ideias próprias da religião e suas relações com o conhecimento em geral¹⁹⁵. Para Otto seria necessário destacar o lugar próprio do discurso da religião sem cair no antigo modelo metafísico. A tarefa desta apologética seria a de inquirir se existe *direito e liberdade* para tais ideias religiosas ao lado de nosso conhecimento natural do mundo e “[...] mostrar que as limitações da perspectiva e métodos naturalistas impedem que esta mesma perspectiva faça pronunciamentos a respeito do sentido mais elevado do

¹⁹² OTTO. *Naturalism and Religion*, pp. 5-6.

¹⁹³ “The strength of these evidence was greatly overestimated, and Nature was too much studied with reference to her harmony, her marvelous wealth and purposeful wisdom, her significant arrangements and endless adaptations; and too little attention was paid to the multitudinous enigmas, to the many instances of what seems unmeaning and purposeless, confused and dark. People were far too ready to reason from finite things to infinite causes, and the validity of logical necessities of inferences drawn was far too rarely scrutinised”. OTTO. *Naturalism and Religion*, p. 7.

¹⁹⁴ OTTO. *Naturalism and Religion*, p. 8.

¹⁹⁵ OTTO. *Naturalism and Religion*, p. 8.

mundo.”¹⁹⁶

Embora se coloquem fora do domínio do conhecimento natural, as ideias religiosas não são um mero devaneio¹⁹⁷. A religião é certeza e convicção; não uma desinteressada fruição estética do mundo, mas uma tentativa de compreendê-lo. “E, a este respeito, a concepção religiosa do mundo está completamente em conformidade com a teoria do mundo em geral. Ambas desejam expressar a realidade. Elas não desejam estender sobre a realidade coroas e grinaldas alegremente coloridas que possam apreciar, mergulhadas em seus respectivos ânimos; elas desejam entendê-la e dar-lhe uma explicação.”¹⁹⁸

Antecipando alguns pontos que encontram sua maturidade na publicação de *O sagrado*, em *As visões naturalista e religiosa do mundo* Otto busca reivindicar o caráter qualitativamente diferente do conhecimento religioso daquele tipo de conhecimento que se refere aos objetos da experiência natural. Encontramos, nesta obra, a identificação do problema do reducionismo naturalista e a constatação de que seria necessário buscar uma perspectiva que garantisse a validade própria da religião, uma tarefa que se estenderá por toda a obra do autor. Sobre o modo de conhecimento do divino, Otto afirma que não se pode falar em conhecimento como aquele obtido a partir da “razão ordinária”, mas somente da experiência e do sentimento. Uma “mente secular” não consegue apreender aquilo que é dito por meio da religião, uma vez que esta exhibe de um modo completamente especial, ideias que não estão ligadas ao entendimento, mas com elevados estados sentimentais¹⁹⁹, caminho este que encontra seu fundamento na filosofia de Schleiermacher.

¹⁹⁶ “The task of an apologetic which knows its limitations and its true aims can only be to inquire whether there is scope and freedom left for these religious ideas alongside of our natural knowledge of the world; to show that the latter, because of its proper limitations, has no power to make a pronouncement in regard to the highest meaning of the world; and to point to certain indications in nature and history that justify us in interpreting the whole in terms of purpose and ultimate import”. OTTO. *Naturalism and Religion*, p. 9.

¹⁹⁷ OTTO. *Naturalism and Religion*, p. 10.

¹⁹⁸ “And in this respect to religious conceptions of the world is quite in line with world-theory in general. Both desire to express reality. They do not wish to lay gaily-coloured wreaths and garlands about reality that they may enjoy it, plunged in their respective moods; they desire to understand it and give an account of it”. OTTO. *Naturalism and Religion*, p. 10.

¹⁹⁹ “In fact, the truths of religions exhibit, in quite a special way, the character of all ideal truths, which are not really true for every day at all, but are altogether bound up with exalted states of feeling. This is expressed on the old phrase, “Deus non scitur sed creditur” [God is not known but believed in]. For the Sorbonne was quite right and protected one of the essential interest of religion, when it rejected as heresy the contrary position, that it was possible to 'know' God. Thus, in the way in which I 'know' that I am sitting at this writing-table, or that it rained yesterday, or that the sum of the angles in a triangle are equal to two right angles, I can know nothing of God. But I can know of him something in the way in which I know that to tell the truth is right, that to keep faith is duty, propositions which are certain and which state something real and valid, but which I could not have arrived at without conscious consent, and a certain exaltation of spirit on my own part”. OTTO. *Naturalism and Religion*, pp. 11-12.

Em oposição à concepção religiosa do mundo levanta-se o naturalismo e a sua tentativa de explicar e entender reduzindo tudo ao mais simples, ao mais familiar e ordinário. Segundo Otto, para o naturalismo tudo pode ser examinado e posto sobre o controle de seus procedimentos, tudo lhe é familiar e cotidiano²⁰⁰; para o nosso autor, “[...] todas as coisas lhe parecem bem conhecidas, claras, transparentes e facilmente compreensíveis; ele encontra nisso causas inteligíveis e certas leis que governam os fenômenos, bem como uma constante associação de causas e efeitos”²⁰¹. À clareza da concepção de mundo naturalista contrapõe-se, segundo Otto, a suspeita do sobrenatural da religião, do mistério a cercar a cotidianidade humana.

É interessante destacar que Otto identifica duas espécies de naturalismo: o ingênuo e o “verdadeiro”. O primeiro, cheio de uma espécie de sentimento de devoção, tende a uma divinização da natureza e de seus processos, estando mais próximo do mitológico, do poético e do místico do que propriamente da ciência. Esta espécie de naturalismo tende às ideias animistas, a uma adoração do natural e ao desenvolvimento de um conceito de natureza que “[...] não é, de todo, um tópico possível para experimentação, cálculo e leis fixas; para interpretação precisa ou para interpretação sobre princípios racionais simples.”²⁰²

Este naturalismo ingênuo, do qual Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) seria um dos maiores expoentes, opõe-se ao “verdadeiro” naturalismo, objetivo da análise de Otto. Segundo a opinião do autor, este naturalismo ingênuo se torna fundamentalmente diferente quando se associa à ideia de matematização e mecanização do mundo, abandonando assim o seu caráter poético-religioso. Esta espécie de naturalismo crê que seja possível aplicar as concepções próprias da física, da química e da biologia em todo domínio de investigação, contrapondo-se, assim, ao naturalismo ingênuo, cujas principais características são a reverência e a deificação da natureza. “Onde os dois tipos de naturalismo realmente compreendem a si mesmos, nada além de um forte antagonismo pode existir entre eles.”²⁰³ Os seus respectivos entendimentos do que seja a natureza acaba por colocá-los em campos opostos, com o naturalismo ingênuo caracterizando a “[...] insensível e irreverente, fria e

²⁰⁰ OTTO. *Naturalism and Religion*, p. 19.

²⁰¹ “[...] everything seems to it well-known, clear, transparent, and easily understood; it finds in it intelligible causes and certain laws which govern phenomena, as well as a constant association of cause and effect.” Cf. OTTO. *Naturalism and Religion*, p. 19.

²⁰² “[...] is not at all a possible subject for experiment, calculation, and fixed laws, for precise interpretation or for interpretation on simple rational principles”. OTTO. *Naturalism and Religion*, p. 23.

²⁰³ “Where the two types of naturalism really understand themselves nothing but sharp antagonism can exist between them.” Cf. OTTO. *Naturalism and Religion*, p. 24.

matemática dissecação e análise da 'Grande Deusa' como um sacrilégio e ultraje.”²⁰⁴

O modo de operação do naturalismo consiste na redução ao menor termo, ao mais óbvio princípio possível, até que seja possível ligar todos os fenômenos a uma só causa, a um “[...] modo uniforme de ocorrência, que nada admite fora ou além de si e que regula a si mesmo de acordo com o seu próprio sistema de sequências causais fundamentalmente similares.”²⁰⁵ Para Otto, esta busca pela simplificação acaba por confrontar-se com uma ideia cara à religião: a ideia de propósito, de uma consideração teleológica do mundo. Com isto, Otto procura salientar a existência de dois grandes campos do conhecimento, o das ciências naturais (*die Naturwissenschaften*) e o das ciências do espírito (*die Geisteswissenschaften*)²⁰⁶, cada um com seus específicos objetos de conhecimento. Para o nosso autor, um grande problema se levanta quando as ciências naturais procuram reduzir as ciências do espírito ao seu próprio ponto de vista, quando aquela procura reduzir os processos e leis da consciência ao conhecimento aparentemente claro e simples da natureza²⁰⁷.

Este tipo de pesquisa buscaria, na opinião de Otto, a redução dos processos da existência humana em termos de processos físicos e químicos capazes de demonstrar a derivação do vivo daquilo que não possui vida, “[...] o orgânico das forças e substâncias da natureza inanimada”²⁰⁸; uma atividade que extrapolaria seus próprios limites e que vai em direção a uma espécie de especulação com estranhos paralelos com a filosofia da natureza associada àquele tipo de naturalismo ingênuo²⁰⁹.

Otto argumenta que defender os interesses das ciências do espírito equivale a defender a religião, uma vez que ambas estão interessadas na realidade, independência e preeminência do espiritual em relação ao “natural” da forma como colocada pelo naturalismo. Animado por uma estranha tendência especulativa, o naturalismo extrapola os seus próprios domínios ao procurar estender sua forma de compreensão às ciências do espírito, chegando a uma concepção na qual toda a autonomia do espírito humano é negada. História e estética, política e religião devem, de acordo com esta concepção, ser entendidas a partir dos mesmos

²⁰⁴ “[...] unfeeling and irreverent, cold and mathematical dissection and analysis of the 'Great Goddess' as a sacrilege and outrage.” Cf. OTTO. *Naturalism and Religion*, p. 24.

²⁰⁵ “[...] uniform mode of occurrence, which admits of nothing outside of or beyond itself, and which regulates itself according to its own system of fundamentally similar causal sequences”. OTTO. *Naturalism and Religion*, p. 30.

²⁰⁶ Cf. OTTO. *Naturalistische und religiöse Weltansicht*. Tübingen: Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1909, p. 24.

²⁰⁷ OTTO. *Naturalism and Religion*, pp. 31-32.

²⁰⁸ “[...] the organic from the forces and substances of inanimate nature.” Cf. OTTO. *Naturalism and Religion*, p. 32.

²⁰⁹ OTTO. *Naturalism and Religion*, p. 33.

procedimentos utilizados na compreensão dos fenômenos naturais²¹⁰. Em divergência, Otto salienta três características da religião que se opõem fortemente a tal opinião: a noção de teleologia, o sentimento de dependência absoluta e a noção de mistério²¹¹.

A noção de teleologia, expressa em linguagem religiosa na ideia de Providência ou de um mundo construído a partir de um propósito, opõe-se à tarefa naturalista de busca e mapeamento das causas de um dado fenômeno e a sua ideia diretriz de que tudo encontra sua explicação nestes mesmos fenômenos. Para a perspectiva religiosa, destaca Otto, pouco ou nada se ganha através do conhecimento de nexos causais. Para a religião, a pergunta do *por que* é mais importante do que a pergunta do *como* tais processos ocorrem; “[...] todo interesse repousa no fato de que tudo surgiu de tal maneira que revela intenção, prudência, providência e significado eterno, realizando-se no todo e nos detalhes.”²¹²

No entanto, antes mesmo da noção de Providência, a religião seria sentimento. Na esteira da concepção schleiermacheriana, Otto define a religião como “[...] uma profunda, humilde consciência da completa dependência e condicionalidade de nossa existência e de todas as coisas”²¹³, concepção que se opõe à noção naturalista de autorregulação e autonomia dos fenômenos, obedientes a leis claras e inteligíveis, ao ordenamento do mundo como um maquinário perfeito²¹⁴. Esta ideia que para Otto se traz do nível das grandezas astronômicas – onde possuem o seu valor – para a inter-relação dos fatos e eventos da vida cotidiana opõe-se de modo radical ao sentimento de dependência absoluta, à noção religiosa do “eu que não sou mais que pó e cinzas.”²¹⁵

Mistério, dependência e propósito são, segundo Otto, os três pontos da perspectiva religiosa do mundo. O primeiro leva à consideração do mundo como irredutível à clareza

²¹⁰ OTTO. *Naturalism and Religion*, p. 34.

²¹¹ OTTO. *Naturalism and Religion*, pp. 37-40.

²¹² “[...] all interest lies in the fact that everything has come about in such a way it reveals intention, wisdom, providence, and eternal meaning, realising itself in details and in the whole”. OTTO. *Naturalism and Religion*, p. 37.

²¹³ “[...] a deep, humble consciousness of the entire dependence and conditionality of our existence, and of all things.” Cf. OTTO. *Naturalism and Religion*, p. 38.

²¹⁴ OTTO. *Naturalism and Religion*, pp. 38-39.

²¹⁵ “Is it not the case that we ourselves, in as far as the delight and the enthusiasm for solving riddles have taken hold of us, rejoice in every new piece of elucidation and interpretation that science succeeds in making, that we are in the fullest sympathy with the impulse to understand everything and bring reason and clearness into it, and that we give hearty adherence to the leading ideas which guide the investigations of natural sciences? Yet on the other hand, in as far as we are religious, do we not sometimes feel a sudden inward recoil from this almost profane eagerness to penetrate into the mystery of things, this desire to have everything intelligible, clear, rational and transparent? This feeling which stirs in us has always existed in all religious minds and will only die with them. And we need not hesitate to say so plainly. For this is the most real characteristic of religion; it seeks depth in things, reaches out towards what is concealed, uncomprehended, and mysterious. It is a more that humility; it is piety. And piety is experience of mystery”. OTTO. *Naturalism and Religion*, pp. 39-40.

daquilo que está na superfície, à desconfiança de que aquilo que se manifesta encontra o seu fundamento no não-manifestado. O segundo leva ao sentimento de humildade, ao desejo de subordinação ao divino, que apesar de ser a causa do mundo não se confunde com ele; o terceiro ponto opõe a interpretação causal das ciências, destituída de um sentido ordenador, à concepção religiosa de um mundo criado a partir de propósitos, ideias diretoras²¹⁶. “Em todos os três aspectos, é importante para a religião que ela seja capaz de manter a sua validade e liberdade em contraste com o naturalismo.”²¹⁷

Para Otto, a proposta naturalista de tudo desvelar encontra sua própria limitação na resistência de alguns fenômenos aos seus critérios de exame, o que leva à mencionada inadequabilidade desta perspectiva a certos campos da existência. Do mesmo modo, Otto se pergunta se o problema do mistério de toda existência pode ser desvelado pela perspectiva naturalista, exigindo assim uma diferenciação entre *explicar* e *descrever*. O procedimento mecanicista, de tentativa de redução ao menor termo possível, engana-se ao achar que a sua descrição de processos físico-químicos, de nexos causais, equivale à explicação do fenômeno²¹⁸. Para Otto, aquilo que é descrito não equivale àquilo que é explicado. A descrição é apenas um passo preparatório para a explicação, passo esse inalcançado pela perspectiva naturalista. Falando sobre esta relação do naturalismo com os processos da natureza, Otto afirma que estes podem ser claramente *descritos*, mas escassamente *explicados*, escapando-nos sempre a causa de suas origens no âmago da natureza²¹⁹.

Após a caracterização geral do naturalismo e da análise de suas relações com a perspectiva religiosa, Otto passa à consideração do evolucionismo e do mecanicismo, as duas expressivas formas que tomou o naturalismo no início do século XX. O autor procura ressaltar a permanência da noção teleológica a despeito das tentativas de se eliminá-la do cenário científico²²⁰. Ao cabo de suas críticas, Otto afirma que a possibilidade de interpretação teleológica permanece intocada. E, se tal interpretação ainda é possível, naturalismo e religião podem conviver de um modo respeitoso, como expresso, por exemplo, na compreensão de Rudolf Hermann Lotze (1817-1881) a respeito do ponto de vista do mecanicismo causal e do ponto de vista teleológico. Otto procura resumir a posição lotzeana afirmando:

²¹⁶ OTTO. *Naturalism and Religion*, p. 41.

²¹⁷ “In all three respects is important to religion that it should be able to maintain its validity and freedom as contrasted with naturalism”. OTTO. *Naturalism and Religion*, p. 41.

²¹⁸ OTTO. *Naturalism and Religion*, pp. 43-51.

²¹⁹ OTTO. *Naturalism and Religion*, pp. 50-51.

²²⁰ Cf. OTTO. *Naturalism and Religion*, pp. 133-140, 185, 222-223.

Dado que uma inteligência infinita no mundo desejou realizar propósitos sem instituí-los como diretamente realizados, mas deixando-os expressarem-se a si mesmos através de um gradual “tornar-se”, o método seria exatamente o mostrado na teoria mecanicista da vida, ou seja, os dados primitivos e os pontos de partida teriam em si uma constituição peculiar e uma ordem rigidamente inexorável de sequência causal. E Lotze enfatiza que seria mais digno de Deus alcançar o maior por meio do mais simples e planejar a realização de seus propósitos eternos de acordo com a rigorosa inevitabilidade do mecanismo, do que atingir Seus objetivos através de meios complicados, ajudas fortuitas e todas as irregularidades implícitas nas atividades incomensuráveis de uma “força vital”.²²¹

No entanto, como discutíamos acima, a perspectiva religiosa não se satisfaz somente com a noção de teleologia, que na caracterização de Otto aparece como um aspecto importante, mas secundário, da religião. A reconciliação, tal como expressa por Lotze parece ainda muito racional, não fazendo jus ao aspecto primordial da religião: o sentimento. Novamente, em *As visões naturalista e religiosa do mundo*, podemos vislumbrar uma ideia que será desenvolvida em obras posteriores de Otto: a irreducibilidade da experiência religiosa aos conceitos. Já nesta obra, o autor fala do sentimento como a base da religião e de sua irreducibilidade ao aspecto teórico. Para ele, somente quem não tenha vivenciado a religião pode ser apaziguado pela reconciliação proposta por Lotze. Isto porque a religião não se resume ao seu aspecto teórico, sendo caracterizada por Otto como possuindo dois níveis que, embora distintos, acabam por incorporar um ao outro. Embora a ideia de propósito possua o seu valor próprio na religião, em sua base se encontra a noção do misterioso, “[...] uma alegria naquilo que é incomensurável e indescritível [...]”²²² e que nos enche de temor e devoção.

Otto destaca que, através da demonstração da incapacidade da perspectiva naturalista de levar adiante o seu projeto de redução da natureza ao menor termo possível, de desvelamento de todos os mistérios da natureza, a liberdade e validade da perspectiva religiosa estão garantidas²²³. Porém, a tentativa redutora a ser combatida não é somente esta que procura reduzir os fenômenos naturais a um mapa de nexos causais, mas também aquela que, mais perigosamente, encaminha-se para uma tentativa de redução do espírito à natureza,

²²¹ “Given that an infinite intelligence in the world wished to realise purposes without instituting them as directly accomplished, but by letting them express themselves through a gradual “becoming”, the method would be exactly what is shown in the mechanical theory of life, that is, the primitive data and starting-points would have inherent in them a peculiar constitution and a rigidly inexorable orderliness of causal sequence. And Lotze emphasises that it would also be worthier of God to achieve the greatest by means of the simplest, and to work out the realisation of His eternal purposes according to the strict inevitableness of mechanism, than to attain His ends through the complicated means, the adventitious aids, and all the irregularities implied in the incommensurable activities of a 'vital force'.” OTTO. *Naturalism and Religion*, p. 223.

²²² “[...] a joy in that which is incommensurable and unspeakable [...]”. Cf. OTTO. *Naturalism and Religion*, p. 225.

²²³ OTTO. *Naturalism and Religion*, p. 278.

buscando na aplicação do sistema interpretativo das leis a negação da sua liberdade²²⁴. Para nosso autor, tal tentativa redutora procuraria a verdadeira realidade dos fenômenos nos estados corpóreos e fisiológicos capazes de serem explicados mecanicamente, tomando como sem importância aquilo que não pode ser explicado a partir de seus métodos²²⁵.

Contra esta tentativa de redução se levantam tanto a religião quanto as ciências do espírito, assim como se levanta a perspectiva da filosofia crítica, a partir da qual o próprio Otto argumenta. No repúdio à tentativa de redução do espírito à matéria e energia, Otto procura argumentar a partir da filosofia kantiana e de sua defesa de uma interação entre o inteligível e o sensível, lembrando que este é o essencial estímulo para a atividade criadora do espírito²²⁶. Além desta interação, Otto lembra que o conhecimento da natureza tal como ela é em si mesma é algo interdito ao conhecimento humano; voltando aos parâmetros da filosofia kantiana, o autor afirma que as qualidades por nós percebidas nas coisas são subjetivas, ou seja, “[...] estas qualidades não estão efetivamente presentes nas coisas em si mesmas, elas são antes as respostas particulares que nossa consciência dá aos estímulos.”²²⁷ Desta forma, Otto procura garantir a liberdade do espírito humano e a sua capacidade de responder criativamente aos dados da experiência, escapando assim da redutora compreensão naturalista.

Otto finaliza suas considerações apontando para a limitação do conhecimento teórico afirmando que a interpretação religiosa do mundo estaria mais próxima da poesia do que de um discurso cientificamente rigoroso, uma vez que nela não podemos encontrar o ordenamento de nexos causais, mas somente pistas e analogias que se esforçam para ultrapassar os limites do conhecimento humano em busca dos fundamentos do mundo²²⁸. Desta forma, volta a criticar o conhecimento especulativo, afirmando que este pouco interessa à religião. Para o nosso autor, esta não exige nenhum tipo de teoria especulativa, somente o livre exercício da imaginação para traduzir, em imagens, aquilo que é alcançado pelo sentimento. Temos aqui, novamente, um ponto que será desenvolvido em *O sagrado*: o caráter negativo do discurso religioso em contraposição ao caráter positivo de sua vivência pelo sentimento²²⁹.

²²⁴ OTTO. *Naturalism and Religion*, pp. 278-279.

²²⁵ OTTO. *Naturalism and Religion*, p. 279.

²²⁶ OTTO. *Naturalism and Religion*, pp. 298-299.

²²⁷ “[...] qualities are not actually present in the things themselves; they are rather the particular responses which our consciousness makes to stimuli.” Cf. OTTO. *Naturalism and Religion*, pp. 304-305.

²²⁸ OTTO. *Naturalism and Religion*, p. 368.

²²⁹ OTTO. *Naturalism and Religion*, pp. 369-373.

2.2 - A filosofia da religião baseada em Kant e Fries como a busca de uma fundamentação filosófica

Em *As visões naturalista e religiosa do mundo* temos, então, a identificação das tentativas materialistas e naturalistas como uma ameaça à perspectiva religiosa, assim como temos a constatação da necessidade de um ponto de vista filosófico que fosse capaz de sustentar esta perspectiva. Nesta obra de 1904, a filosofia de Kant e o entendimento schleiermacheriano da questão da religião fornecem um pano de fundo para a argumentação de Otto. Estas perspectivas, no entanto, perdem a primazia em obra posterior, *A filosofia da religião baseada em Kant e Fries*, na qual, apesar de ainda manter-se no ponto de vista da filosofia crítica e defender a fundamentação da religião no sentimento, Otto procura apoiar-se no desenvolvimento subsequente da perspectiva kantiana.

Com *A filosofia da religião baseada em Kant e Fries*, publicada em 1909, Otto tem por objetivo fazer uma análise mais detalhada do pensamento de Kant e da extensão da filosofia crítica empreendida na obra de Jakob Friedrich Fries, com a finalidade de nela fundamentar a questão da validade da religião. Esta obra pode ser caracterizada como o resultado do interesse do autor na filosofia deste desconhecido sucessor de Kant, do qual Otto teria começado a se aproximar em 1904, por ocasião da sua nomeação em Göttingen e com o subjacente contato com a então nascente escola neofriesiana, liderada por um dos professores desta instituição, Leonard Nelson (1882-1927). Davidson salienta este momento friesiano afirmando que, interessado na defesa do valor independente e do significado da religião para a existência humana diante do crescente prestígio das ciências naturais, nesta obra Otto “[...] reitera o idealismo friesiano com todo o fervor de um discípulo.”²³⁰ Seu maior interesse, como já dissemos, seria uma fundamentação filosófica sólida para a sua própria perspectiva teológica esboçada em *As visões naturalista e religiosa do mundo*.

Na obra de 1904, destinada a promover uma distinção entre a visão científico-naturalista do mundo e a visão religiosa, Otto já havia apontado para as contribuições de Fries no que diz respeito à tarefa de justificação da validade da religião do ponto de vista do idealismo transcendental. No entanto, nesta obra o autor entende que Fries teria cometido um equívoco ao *estetizar* a religião subjugando-a ao âmbito da experiência do belo e do sublime. Otto considera que, embora seja menos incisivo em suas afirmações que Fries, as ideias de Schleiermacher são mais amplas em relação à questão da religião e de sua fundamentação no

²³⁰ “[...] restates the Friesian idealism with all the fervor of a disciple.” Robert Franklin DAVIDSON. *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, p. 134.

sentimento. O autor dos *Discursos*, segundo Otto, “[...] inclui neste domínio do 'sentimento intuitivo' não somente as experiências estéticas do belo e do sublime, mas considera a visão, muito mais geral e abrangente, de que a mente receptiva pode reunir impressões do infinito a partir do finito, e que pode, através de suas experiências do tempo, obter alguma concepção do eterno.”²³¹ Alguns poucos anos depois de registrar esta opinião a respeito de Fries, Otto afirma justamente o oposto, defendendo, em *A filosofia da religião baseada em Kant e Fries*, uma maior clareza no pensamento de Fries. Para o nosso autor,

Historiadores da filosofia da religião têm apontado para uma certa afinidade entre Fries e Schleiermacher em seus tratamentos da teoria do “sentimento” religioso, mas eles têm assumido que o intelecto de Schleiermacher foi o mais original e abrangente. De fato, no entanto, na filosofia da religião, os pontos de contato entre Fries e Schleiermacher são menos importantes do que seus pontos de diferença; e onde seus pontos de vista coincidem, Fries é completamente original, e um estudo mais aprofundado demonstra ser ele superior em abrangência, profundidade e solidez.²³²

Apesar do respeito e admiração pela obra de Schleiermacher, Otto se ressentia daquilo que ele denomina de uma sólida argumentação filosófica na obra do autor dos *Discursos*, o que o leva a se apoiar na perspectiva de Fries em busca de uma avaliação crítica do caráter autônomo da religião²³³. Para Otto, a intuição romântica dos *Discursos* não ofereceria uma base firme para a investigação daquelas principais questões por ele levantadas na sua introdução à reedição da obra de 1799²³⁴. Ademais, destaca Otto, apesar de seu brilhantismo, tal intuição não encontraria um desenvolvimento adequado nas obras de Schleiermacher, cedendo o seu sentido e riqueza originais para um tratamento mais de acordo com a concepção madura do autor²³⁵.

²³¹ “[...] includes in this domain of 'intuitive feeling' not only the aesthetic experiences of the beautiful and sublime, but takes the much more general and comprehensive view, that the receptive mind may gather from the finite impressions of the infinite, and may through its experiences of time gain some conception of the eternal.” OTTO. *Naturalism and Religion*, p. 76.

²³² “Historians of the philosophy of religion have pointed to a certain affinity between Fries and Schleiermacher in their treatment of the theory of religious 'Feeling', but they have assumed that Schleiermacher's was the more original and comprehensive intellect. Really, however, in the philosophy of religion, the points of contact between Fries and Schleiermacher are less important than their points of difference; and where their views agree, Fries is quite original, and closer study proves him to be superior in comprehensiveness, thoroughness, and solidity.” OTTO. *The Philosophy of Religion based on Kant and Fries*, p. 15.

²³³ ALMOND. *Rudolf Otto – An Introduction to His Philosophical Theology*, p. 42.

²³⁴ “[...] what is religion? In what spiritual faculties of man is it rooted. How does it arise. How does it emerge in history? What are 'religions'? What is Christianity? What is religion valid in a 'natural' or 'positive' sense? What is the relation of religion to moral behavior? To knowledge? What are the conceptions and teachings of religion, and do they have any validity?” OTTO. Introduction. In: SCHLEIERMACHER. *On Religion – Speeches to its Cultured Despisers*, xiii.

²³⁵ ALMOND. *Rudolf Otto – An Introduction to His Philosophical Theology*, p. 42.

Para Otto, aquilo que começa como uma espécie de intuição própria do Romantismo nos *Discursos* de Schleiermacher encontra um forte paralelo no idealismo de inspiração kantiana de Jakob Fries, um pensador contemporâneo e admirador da perspectiva schleiermacheriana. Enquanto o autor dos *Discursos* permanece na questão do sentimento, recusando-se a estabelecer uma conexão entre o sentimento religioso e o conhecimento, Fries lança-se àquela que Otto chama de a mais nobre tarefa da filosofia em relação à religião: o descobrimento da real natureza da convicção religiosa²³⁶. O idealismo transcendental friesiano forneceria um princípio racional que, transcendendo o campo histórico, torna-se capaz de assegurar a validade da religião tal como defendido em sua obra de 1904, *As visões naturalista e religiosa do mundo*. O autor resume esta necessidade afirmando que:

[...] depois de todas as nossas histórias, comparações, induções, improvisações individuais e hipóteses inteligentes, devemos voltar para aquela sólida e sistemática investigação dos princípios racionais da religião no intelecto humano que, continuando o trabalho preparatório do “Esclarecimento” (*Aufklärung*), o idealismo alemão empreendeu em variadas fases. Estamos convencidos de que, de todos os intérpretes desta escola filosófica, Fries e seu modo de pensar nos deram o método mais bem-sucedido e os resultados mais confiáveis, e que eles são de grande importância como base para nossa própria investigação.²³⁷

Fries empreende esta investigação nos passos da perspectiva kantiana entendendo a si mesmo como um continuador da filosofia do mestre de Königsberg. No entanto, tendo sido educado pelo pietismo dos irmãos Morávios – assim como Schleiermacher –, Fries procura estender a concepção de religião presente na filosofia crítica. Desenvolvendo o ponto de vista que ele julga presente nas três críticas de Kant, Fries propõe uma tríplice divisão da razão humana, ou, como ele denomina, três formas de convicção: a científica (*Wissen*), a fé racional (*Glaube*) e a apreensão estética (*Ahndung*²³⁸). Destaca Fries que, embora independentes, estas

²³⁶ OTTO. *The Philosophy of Religion based on Kant and Fries*, 24.

²³⁷ “[...] after all our histories, comparisons, inductions, individual improvisations, and clever hypotheses, we must go back to that massive and systematic investigation of the rational principles of religion in the human intellect which, continuing the preparatory work of 'Aufklärung', German Idealism undertook in varied phases, we are firmly persuaded that, of all the interpreters of this philosophical school, Fries and his way of thinking have given us the most successful method and the most trustworthy results, and that they are of importance as a basis for our own inquiry.” OTTO. *The Philosophy of Religion based on Kant and Fries*, pp. 15-16.

²³⁸ O conceito de *Ahndung/Ahnung* em Fries é de fundamental importância no pensamento de Otto, o que exige cuidados no emprego e tradução do termo. Em português, assim como no inglês, encontramos dificuldades para traduzir a palavra de acordo com o sentido apresentado por Fries e Otto. Em glossário anexado à sua tradução de *O sagrado*, Schllup opta pelos termos “palpite” e “intuição”. Já no *Dicionário Alemão-Português* de Leonardo Tochtrop e Herbert Caro (1952) encontramos o termo traduzido como “pressentimento”, palavras que deixam escapar a profundidade e especificidade do termo em Fries e, conseqüentemente, em Otto. Esta mesma queixa é feita por David Walford em suas notas à tradução inglesa de *Julius und Evagoras*. Walford salienta: “[t]here is no exact English equivalent for this word. It is often translated 'presentiment' or 'presage', but the somewhat ominous tone of these words, together with their strong reference to the future,

formas de conhecimento são complementares, sendo por ele investigadas em duas obras: *Wissen, Glaube und Anhdung*, de 1805, comumente descrita como uma curta apresentação de sua própria posição filosófica²³⁹, e *Julius und Evagoras*²⁴⁰, de 1813, um romance filosófico dirigido a um público mais amplo. Em ambas as obras, Fries identifica a religião como sentimento, numa posição análoga àquela defendida por Schleiermacher em seus

make them unsatisfactory. Harvey, in his translation of Otto's *Das Heilige*, renders the words *anhden* and *Ahdung* in a variety of ways: surmise, divine, inkling. The first two equivalents are misleading because they strongly suggest a speculative and intellectual mode of coming to know; the word 'inkling', while capturing part of the meaning of *Ahdung* has a trivial flavour about it which is wholly inappropriate to German. In the end, I decided to cut the Gordian knot by employing, not a single word, but the phrase 'intuitive awareness'. It should, however, be emphasised that Fries denies of *Ahdung* that it is an intuition (*Anschauung*). It is, he tells us, a feeling. (Fries employs the term *Anschauung* in the Kantian sense). *Ahdung* designates a mode of apprehension which is neither the product of intellect or reasoning, nor capable of conceptual analysis" (David WALFORD. In: FRIES: 1982 [1822], p. xv).

Encontramos as mesmas preocupações na tradução inglesa de *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie*, obra na qual em suas notas o tradutor E. B. Dicker afirma que "[t]his term, peculiar to Fries and his followers, cannot be rendered concisely in English. In its ordinary use it is 'the obscure prevision of some coming event, not based on clear ground and merely felt'" (E. B. DICKER. In: OTTO: 1931 [1909], p. 11). O tradutor adiciona aos seus argumentos duas traduções técnicas do termo, a primeira definindo o termo como "[t]he sensations of states and connections, which are hidden from clear knowledge; a conviction that depends on feeling, without any definite conception (Schmidt, *Philosophisches Wörterbuch*)" e, a segunda, como uma convicção "[...] originating in the feeling, without any definite conception, of the reality of the supra-sensual, which gives us a reflection of the real existence of things on their phenomena, and brings us to their eternal meaning and purposeful connections, in Nature's sublimity and beauty. (Eister, *Handwörterbuch der Philosophie*)". Após tais considerações, o tradutor opta pela manutenção do termo original em alemão, embora traduzindo-o no décimo capítulo da obra por "man's deepest need and longing" (Cf. OTTO: 1031 [1909], p. 131), tentativa rechaçada por Rudolf Otto em suas *Notas sobre a tradução*. Otto salienta que *Ahdung/Ahnung* possui um sentido próximo ao por ele empregado em sua concepção de "divinação", ou seja, "[a] eventual capacidade de conhecer e reconhecer genuinamente o sagrado em sua manifestação [...]" (Cf. OTTO. *O sagrado*, p. 181.).

A tentativa mais bem-sucedida parece ser a de Kent Richter em sua tradução ao inglês de *Wissen, Glaube und Ahdung* (Kent RICHTER. Translator's Introduction. In: FRIES. *Knowledge, Belief, and Aesthetic Sense*, p. 9 e ss.). O tradutor percorre as tentativas anteriormente citadas e encontra dificuldades em todas, embora reconheça o mérito de Walford por tentar usar uma expressão em vez de uma tradução direta. Ele opta, então, por empregar a expressão *aesthetic sense*, afirmando que, se por um lado a *intuitive awareness* de Walford carrega o risco de se confundir *Ahdung* com *Anschauung* ("intuição" no sentido empregado por Kant), o uso de traduções diretas pode deixar passar o essencial do termo na filosofia de Fries. Como veremos à frente, para Fries, "Ahdung is first very much a kind of cognition, or more exactly, one of the 'three kinds of conviction' or 'three ways in which we consider something to be true' given in the title. Fries would not like us to think of it as 'mere feeling' but rather as a 'necessary conviction from feeling alone'. Without that final, unifying 'aesthetic sense of the eternal in the finite' we would never achieve a sense of wholeness or unity of consciousness." (Cf. Kent RICHTER. Translator's Introduction. In: FRIES. *Knowledge, Belief, and Aesthetic Sense*, p. 10).

Seguindo a mesma linha de argumentação de Richter e tendo em mente a argumentação de Fries, fica claro que os termos "palpite" ou "intuição" escolhidos por Schllup ou são insuficientes ou carregam o risco de confusão com a "intuição" em Kant. Escolher uma expressão em vez de uma tradução direta parece ser uma melhor saída também em português, o que me leva a optar por *apreensão estética*. "Apreensão" como "[...] assimilação ou compreensão do que é cognoscível" (Cf. HOUAISS, Antonio et VILLAR, Mauro. Dicionário Houaiss da língua portuguesa. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009, p. 165.) e "estética" pelo fato de esta cognição se dar através do sentimento.

²³⁹ Cf. Terry PINKARD. 1801-1807: The Other Post-Kantian: Jakob Friedrich Fries and Non-Romantic Sentimentalism. In: *Idem. The Legacy of German Idealism*. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo: Cambridge University Press, 2002, pp. 199-211.

²⁴⁰ FRIES. *Dialogues on Religion and Morality*. Oxford: Basil Blackwell, 1982 [*Julius und Evagoras: eine philosophischer Roman*. 1813].

*Discursos*²⁴¹, embora, como destaca Davidson, Fries não estivesse interessado numa específica defesa da independência da religião ou da metafísica em relação aos avanços da *Aufklärung*, inclinando-se mais para uma clarificação das relações da religião com estes mesmos avanços: com o juízo estético, com a conduta moral e com o conhecimento em geral. Para Fries, a essência da religião não consiste nem “[...] em conduta, nem em conhecimento, mas em sentimento e... este sentimento religioso é o que eu chamo *apreensão estética* do Eterno no finito.”²⁴² Contrapondo o conceito de *Ahndung* ou apreensão estética ao sentimento schleiermacheriano, Otto afirma que:

A fonte da doutrina da “apreensão estética” de Fries [...] é a crítica kantiana do juízo. Neste contexto, quem quer que ouça a palavra com discernimento e a compare com outras afirmações de Kant [...] é obrigado a ver que esta importante teoria já estava presente como companheira de sua teoria das ideias. Como consequência, a teoria da “apreensão estética” como tratada por Fries emerge em uma forma filosófica sólida: ao passo que, em Schleiermacher ela é primariamente uma espécie de suposição inspirada, que nela tem algo do método dos “pensamentos felizes”, os quais a escola romântica seguia usualmente; e muitas vezes nos *Discursos*, o decreto arbitrário da genialidade substitui a sólida argumentação da filosofia e da história. A maneira na qual o universo pode ser “contemplado e apreciado”, e o significado de tudo isso em uma linguagem lúcida e sóbria, são encobertos por uma penumbra turva, poética. E quando, no desenvolvimento posterior de Schleiermacher, a ideia original está se esforçando na direção de uma expressão mais clara, nada é deixado da riqueza e exuberância originais, exceto o “sentimento de dependência absoluta”, uma descrição muito parcial e inadequada do sentimento religioso, que em Fries encontrou um desenvolvimento muito mais preciso e variado.²⁴³

2.2.1 - Jakob Fries e sua recepção da filosofia de Kant

Nascido em 1773, Jakob Fries, embora pouco conhecido, pode ser arrolado entre os grandes pensadores daquela brilhante época na qual figuram nomes como Immanuel Kant, Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775-1854),

²⁴¹ OTTO. *The Philosophy of Religion based on Kant and Fries*, 23.

²⁴² “[...] in conduct, nor in knowledge but in feeling and... this religious feeling is that which I term *Ahndung* of the Eternal in the finite”. FRIES *apud* DAVIDSON. *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, p. 133.

²⁴³ “The source of Fries's doctrine of 'Ahndung' - so far as it is not the positive experience of man himself - is the Kantian Criticism of Judgment. In this connection, whoever hears the word with discrimination and compares other utterances of Kant, some quite early one, is bound to see that this important theory was already present as a companion of his theory of ideas. As a consequence the “Ahndung” theory as treated by Fries emerges in a solid philosophical form: whereas in Schleiermacher it is primarily a kind of inspired guesswork, which has in it something of the method of “happy thoughts”, which the Romantic school used to follow; and often enough in the *Discourses* the arbitrary decree of genius replaces the solid reasoning from philosophy and history. The manner in which the universe may be “contemplated and sensed”, and the meaning of all this in lucid and sober language, are covered by a dim, poetic twilight. And when in Schleiermacher's later development the original idea is struggling towards clearer expression, nothing is left of the earlier wealth and exuberance but the “feeling of absolute dependence”, a very one-sided and inadequate description of religious feeling, which in Fries has found a much more varied and precise development”. OTTO. *The Philosophy of Religion based on Kant and Fries*, 23.

Schleiermacher e Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). Educado no pietismo dos irmãos Morávios, cedo demonstrou interesse para a atividade intelectual, principalmente na matemática. Como afirma Frederick Gregory em *Extending Kant: The Origins and Nature of Jakob Friedrich Fries's Philosophy of Science*²⁴⁴, ainda na adolescência e entusiasmado com seus progressos nesta ciência, Fries teria revelado a um de seus professores o apreço que sentia pela certeza e clareza da matemática, recebendo então a resposta de que a existência de Deus seria igualmente clara e certa. O jovem Jakob, como destaca Gregory, acatou esta resposta como o desvelar de um novo horizonte. “[...] Se Deus era seu próprio fundamento, por que não poderia o mundo ser da mesma forma. Isto, recorda Fries, abriu-lhe o mundo da filosofia.”²⁴⁵

O ambiente intelectual da época recebia, com um efusivo debate, a filosofia de Immanuel Kant, cujas influências as autoridades morávias procuravam manter fora do alcance de seus estudantes. No entanto, o encontro de Fries com a perspectiva kantiana ocorre ainda enquanto estudante destas instituições, por intermédio de seu professor Karl Bernhard Garve, um entusiasta da nova filosofia que se espalhava pelas universidades alemãs. Apostando na efemeridade da nova moda filosófica, as autoridades toleravam as aulas deste professor que, conforme enfatiza Gregory, buscava não só informar os alunos sobre a nova filosofia como também os ensinava a filosofar:

Seu favorito não era Kant, sobre quem ele tinha reservas, mas Reinhold. Garve tinha se correspondido com Reinhold pelo tempo em que Fries veio a ter com ele e deve ter apreciado o interesse natural que aquele jovem seminarista trouxe para seus estudos. Fries, no entanto, achou as alegações de prova de Reinhold lamentavelmente inadequadas quando comparadas [...] à precisão do raciocínio matemático a qual se acostumara. Ansioso por ler por si mesmo as obras de Kant, um difícil prospecto, uma vez que as autoridades de Niesky não queriam fornecê-las, Fries obteve os *Prolegômenos a toda metafísica futura* de Kant e seu premiado ensaio sobre teologia natural e moral e, neste momento, descobriu a magnífica precisão de argumento de Kant. Ele seguiu Kant sem objeções através da metafísica da natureza, embora começasse a se sentir desconfortável com aspectos da “exposição dialética” de Kant.²⁴⁶

²⁴⁴ Frederick GREGORY. *Extending Kant: The Origins and Nature of Jakob Friedrich Fries's Philosophy of Science*. In: Michael FRIEDMAN, Alfred NORDMAN. *The Kantian Legacy in the Nineteenth-Century Science*. Massachusetts: MIT Press, 2006, pp. 81-100.

²⁴⁵ “Jakob received this answer in polite silence but asked himself what, then was the ground of God? If God was his own ground, why could the world not be likewise. This, Fries recalled, opened for him the world of philosophy”. GREGORY. *Extending Kant: The Origins and Nature of Jakob Friedrich Fries's Philosophy of Science*. In: FRIEDMAN et NORDMAN. *The Kantian Legacy in the Nineteenth-Century Science*, p. 83.

²⁴⁶ “His own favorite was not Kant, about whom he had reservations, but Reinhold. Garve had corresponded with Reinhold by the time Fries came to him and must have appreciated the natural interest that this young seminarian brought to his studies. Fries, however, found Reinhold's claims of proof to be usefully inadequate when compared [...] to the precision of the mathematical reasoning to which he had become accustomed. Eager to read Kant's own works for himself, a difficult prospect, since the Niesky authorities did not wish to

A leitura da *Crítica da razão pura* e da obra *A religião nos limites da simples razão* teriam levado Fries a concluir que Kant não teria empreendido uma investigação da base psicológica na qual repousa toda nossa capacidade para o conhecimento. Para Fries, a posição kantiana, tal como apresentada nas duas primeiras críticas e na obra sobre religião, careceriam de uma fundamentação psicológica adequada, ou como ele denomina, de uma *crítica antropológica da razão*. A sua esperança de que esta adequada fundamentação pudesse ser encontrada na terceira *Crítica* acaba frustrada e ele decide, então, empreender uma extensão do programa kantiano²⁴⁷. Como resultado, a posição filosófica de Fries cedo assume características próprias. O jovem de 22 anos, que em 1795 deixara Niesky para estudar direito em Jena, acaba por ser absorvido pelos estudos filosóficos, principalmente pelo de Fichte. Em carta a um amigo dos dias de Herrnhuter, Fries informa que, a esta data, “[...] estava a trabalhar arduamente em sua propedêutica de uma teoria geral sobre o espírito.”²⁴⁸ Este empreendimento é destacado por Gregory, que afirma:

Sem dúvida, em retrospecto, ele retratou esta tarefa com maior clareza que realmente poderia ter tido naquele momento; ainda assim, Fries alegou que ele havia chegado a ver a sua reformulação de Kant como possuindo três fases. Primeiramente, ele tinha que demonstrar que a crítica da razão, que segundo Kant era uma propedêutica para a filosofia, era como tal um ramo da psicologia empírica na qual os objetos de observação eram os conteúdos da mente humana. Portanto, uma crítica da razão pura era, de fato, psicologia geral – mais tarde ele a denominou de antropologia filosófica. Uma segunda tarefa era tornar precisa a relação de uma psicologia geral com a psicologia empírica e, também, com o que era chamado de psicologia racional. Uma vez que isto tivesse sido concluído, a terceira tarefa poderia ser dirigida, a saber, a reescrita de uma nova e antropológica crítica da razão. As implicações de tudo isso para o seu entendimento da ciência natural [...] emergiram durante a década seguinte e encontrou exposição prática em seus trabalhos posteriores, tratando diretamente de assuntos científicos. Fries, portanto, viu sua própria contribuição como fazendo importantes correções técnicas ao sistema crítico-filosófico de Kant e resolvendo suas implicações para o estudo da natureza. Mas embora ele se levante sobre o mestre, em espírito Fries permaneceu um kantiano por toda a sua vida.²⁴⁹

provide them, Fries got hold of Kant's *Prolegomena to any Future Metaphysics* and his prize essay on natural theology and morals and discovered here Kant's wonderful precision of argument. He followed Kant without objection through the metaphysics of nature, although he began to be uncomfortable with aspects of Kant's 'dialectical exposition'. GREGORY. Extending Kant: The Origins and Nature of Jakob Friedrich Fries's Philosophy of Science. In: FRIEDMAN *et* NORDMAN. *The Kantian Legacy in the Nineteenth-Century Science*, p. 84-85.

²⁴⁷ GREGORY. Extending Kant: The Origins and Nature of Jakob Friedrich Fries's Philosophy of Science. In: FRIEDMAN *et* NORDMAN. *The Kantian Legacy in the Nineteenth-Century Science*, p. 85.

²⁴⁸ “[...] he was hard at work on his propaedeutic of a general theory of the soul.” Cf. GREGORY. Extending Kant: The Origins and Nature of Jakob Friedrich Fries's Philosophy of Science. In: FRIEDMAN *et* NORDMAN. *The Kantian Legacy in the Nineteenth-Century Science*, pp. 85-86.

²⁴⁹ “No doubt he portrayed this task with greater clarity in retrospect that it could possibly have had at the time; nevertheless, Fries claimed that he had come to see his reworking of Kant as having three phases. First, he had to demonstrate that the critique of reason, which according to Kant was a propaedeutic for philosophy,

Em sua introdução à obra *A filosofia da religião baseada em Kant e Fries*, Otto ressalta que, embora ocupe um lugar de respeito na história da filosofia, a perspectiva de Fries é comumente ofuscada por aquelas de contemporâneos mais influentes como Fichte, Schelling e Hegel²⁵⁰, nomes contra os quais o próprio autor procurou posicionar-se no debate que se seguiu à filosofia kantiana. Em sua primeira obra *Reinhold, Fichte, Schelling*, de 1803, Fries acusa o movimento idealista pós-kantiano de ser um fracasso. Para o autor, os três sistemas pós-kantianos apontados no título da obra enveredam por caminhos inadequados na tentativa de aperfeiçoar a posição crítica. Procurando manter-se dentro dos limites estabelecidos pela filosofia de Kant, conforme destaca Gregory,

Fries logo chega à conclusão que, depois de tudo dito e feito, Schelling optara pela solução de Fichte para o problema das coisas-em-si. Schelling tinha ignorado as ressalvas de Kant sobre os limites da razão, como se o abismo entre a coisa-em-si e a coisa-da-percepção pudesse ser transcendido. De fato, Fries não tardaria a concluir que era uma característica comum da maioria dos filósofos pós-kantianos pensar que sua filosofia poderia chegar à essência das coisas por meio de uma unidade eterna. Todos eles confundiram a visão representativa do mundo que os humanos criam com a ideia de um entendimento divino ideal, transformando assim a razão humana em razão divina.²⁵¹

Embora até o fim de sua vida Fries tenha se declarado um kantiano, ele não deixou de fazer observações ao pensamento de seu mestre. A extensão do programa kantiano implicaria, também, em uma correção de alguns pontos desta proposta. Em *Kant, Fries, and the Expanding Universe of the Science*²⁵², Helmut Pulte procura abordar a perspectiva de

was as such a branch of empirical psychology in which the objects of observation were the contents of the human mind. A critique of reason was therefore really general psychology – later he called it a philosophical anthropology. A second task was to make precise the relationship of general psychology to empirical psychology and also to what was called rational psychology. Once this had been completed the third task could be addressed, namely, the rewritings of a new, anthropological critique of reason. The implications of all this for his understanding of natural science [...] emerged during the next decade and found practical exposition in his later workings dealing directly with scientific subjects. Fries therefore saw his own contribution as making important technical corrections to Kant's critical philosophical system and working out its implications for the study of nature. But although he set out to improve upon the master, in spirit Fries remained a Kantian all his life". GREGORY. *Extending Kant: The Origins and Nature of Jakob Friedrich Fries's Philosophy of Science*. In: FRIEDMAN et NORDMAN. *The Kantian Legacy in the Nineteenth-Century Science*, pp. 85-86.

²⁵⁰ OTTO. *The Philosophy of Religion based on Kant and Fries*, 15.

²⁵¹ "Soon Fries came to the conclusion that, after all was said and done, Schelling had opted for Fichte's solution to the problem of the things-in-itself. Schelling had ignored Kant's caveats about the limits of reason, as if the cleft between the thing-in-itself and the thing-of-perception could be transcended. Indeed Fries would soon conclude that it was a common feature of most post-Kantian philosophers to think that their philosophy could get at the essence of things by way of an eternal unity. They all confused the representative view of the world that humans create with the idea of an ideal divine understanding, thus turning human reason into divine reason". GREGORY. *Extending Kant: The Origins and Nature of Jakob Friedrich Fries's Philosophy of Science*. In: FRIEDMAN et NORDMAN. *The Kantian Legacy in the Nineteenth-Century Science*, p. 89-90.

²⁵² Helmut PULTE. *Kant, Fries, and the Expanding Universe of the Science*. In: Michael FRIEDMAN, Alfred NORDMAN. *The Kantian Legacy in the Nineteenth-Century Science*. Massachusetts: MIT Press, 2006, pp.

ciência defendida por Fries e sua oposição ao conceito de *ciência propriamente dita* em Kant. Ressalta este autor que Fries teria destacado que a falta de clareza na separação entre *entendimento* e *razão* teria sido o erro mais grave da proposta do autor da *Crítica da razão pura*. Em busca da superação de uma confusão entre *conhecimento* e *fé racional* na filosofia transcendental kantiana, “o recurso de Fries é demarcar, de modo acentuado, uma assim chamada 'visão de mundo natural' do entendimento e uma 'visão de mundo ideal' da razão como dois tipos diferentes e em pé de igualdade de juízos sobre a realidade, e introduzir uma faculdade mediadora chamada *Ahndung* ou pressentimento.”²⁵³

E é justamente nesta tríplice divisão da razão, entre aquilo que conhecemos pela experiência sensível, pela fé racional e por uma apreensão estética [*Ahndung*] que ancora o interesse de Otto no pensamento de Fries.

2.2.2 - Otto, a filosofia da religião, Kant e Fries

Como esboçado em *As visões naturalista e religiosa do mundo*, Otto aponta para a necessidade de se empreender a busca por um princípio racional no intelecto humano que fundamente o fenômeno religioso. Esta busca deveria ser o motor principal da filosofia da religião, uma vez que, sem este princípio, “[...] nenhuma pesquisa em história da religião pode ter uma base firme.”²⁵⁴ Para Otto, como “[...] uma tarefa muito sóbria [...]”²⁵⁵, esta filosofia da religião exigiria uma crítica nos moldes kantianos, ou seja, “[...] a análise, o teste da inteligência humana, com o objetivo de descobrir se ela possui quaisquer destes princípios, e em caso afirmativo, determinar sua natureza.”²⁵⁶

O próprio Kant teria, segundo Otto, lançado as bases para esta tarefa em sua *teoria das Ideias*, que o nosso autor classifica como a “[...] realização mais elevada e mais magnífica de seu pensamento [...]”²⁵⁷. Este fundamento teria sido, no entanto, obscurecido por aqueles

101-121.

²⁵³ “Fries's remedy is to sharply demarcate a so-called 'natural world view' of the understanding and an 'ideal world view' of reason as two different types of judgment about reality on equal footing, and to introduce a mediator faculty called *Ahndung* or presentiment”. PULTE. Kant, Fries, and the Expanding Universe of the Science. In: FRIEDMAN, NORDMAN. *The Kantian Legacy in the Nineteenth-Century Science*, p. 104.

²⁵⁴ “[...] no research in the history of religion can have a firm foundation.” OTTO. *The Philosophy of Religion based on Kant and Fries*, p. 17.

²⁵⁵ “[...] a very sober task [...]”. Cf. OTTO. *The Philosophy of Religion based on Kant and Fries*, p. 17.

²⁵⁶ “[...] the analysis, the testing of the human intellect, with the aim of discovering if it possesses any such principles, and if it does, to ascertain its nature.” OTTO. *The Philosophy of Religion based on Kant and Fries*, p. 17.

²⁵⁷ “[...] the loftiest and most splendid achievement of his thought [...]”. OTTO. *The Philosophy of Religion based on Kant and Fries*, p. 17.

autores que procuraram continuar o seu pensamento²⁵⁸. É em Fries, e não nos seus contemporâneos mais famosos, que encontraríamos o desenvolvimento mais fiel da herança kantiana. Otto procura situar o autor no panorama pós-kantiano afirmando que, como discípulo do professor de Königsberg, Fries não se limitou à mera compilação da doutrina de seu mestre, nem procurou se posicionar como aquele que desejava ultrapassar os ensinamentos de Kant. Ele, conforme argumenta Otto, “[...] resistiu ao espírito geral e tendência de sua própria época, na qual aplicou todos os seus esforços para a conclusão e o aperfeiçoamento do criticismo da razão e do método crítico em si.”²⁵⁹

Esta busca por um *princípio fundamental* no intelecto humano, presente na perspectiva friesiana e de fundamental importância para o pensamento de Otto, não seria uma novidade na história da filosofia. Já na *Aufklärung*, principalmente entre os deístas, poderíamos encontrar a “[...] convicção de que a religião tem suas próprias fontes e uma vida independente por si própria [...]”²⁶⁰. A filosofia crítica de Kant seria, na opinião de Otto, o acabamento da busca iluminista por princípios fundamentais da razão humana. Para o nosso autor, Kant nos apresentaria o complemento intelectual e necessário da ciência natural. Para Otto é interessante notar que todo o belo edifício da ciência moderna foi “[...] fundado e construído sobre certos axiomas e princípios supremos, digamos, aqueles reunidos por Newton nas *leges* de sua Filosofia Natural; uma vez concedida a validade destes, tudo estava suficientemente seguro e incontestável. A descoberta destes princípios, também, bem como suas apresentações haviam sido efetuadas corretamente. Suas validades, porém, haviam sido assumidas sem investigação.”²⁶¹

Conforme se depreende da forte crítica de Hume, esta fundamentação não pode vir da experiência empírica, uma vez que esta é incapaz de fornecer os critérios de *universalidade* e *necessidade*. Como vimos no primeiro capítulo, a solução oferecida pelo criticismo kantiano é a descoberta e demonstração de um conhecimento fundamental independente de toda experiência e capaz de, em inter-relação com os dados sensíveis, garantir a validade daquilo

²⁵⁸ OTTO. *The Philosophy of Religion based on Kant and Fries*, p. 17.

²⁵⁹ “[...] rather did he resist the general spirit and tendency of his own age, in that he applied all his efforts to the completion and the perfecting of the criticism of reason and of the critical method itself.” OTTO. *The Philosophy of Religion based on Kant and Fries*, p. 20.

²⁶⁰ “[...] the conviction that religion must have its own sources and a separate life of its own [...]”. Cf. OTTO. *The Philosophy of Religion based on Kant and Fries*, p. 34.

²⁶¹ “The edifice was founded and built up on certain ultimate axioms and principles, let us say, those assembled by Newton in the *leges* of his Natural Philosophy; the validity of these once granted, all was sufficiently sure and incontestably. The discovery of these principles, too, as well as their presentation, had been correctly made. But their validity had been assumed without investigation.” OTTO. *The Philosophy of Religion based on Kant and Fries*, p. 45.

que é conhecido pela ciência²⁶². E tal conhecimento fundamental se expressa, na filosofia de Kant, nas categorias do entendimento, pois, conforme destaca Otto:

[...] nestas “categorias” a razão, absolutamente pura, absolutamente a priori, e assim necessária e universal, ganha o conhecimento real das primeiras determinações mais gerais de tudo o que existe, de tudo que pode ser experienciado. Pois agora o conhecimento das coisas as quais nós possuímos através de suas categorias está unido com as suas concepções que nós obtemos na pura contemplação intuitiva (como o conhecimento categórico “torna-se esquemático” no tempo e no espaço), daí resulta a possibilidade da “ciência natural pura”, ou seja, o conhecimento primeiro e fundamentalmente supremo da natureza e do ser-na-natureza expresso nas leis naturais mais universais (lei da substância, lei da causação, etc.). Ela permanece como um conhecimento universal, necessário e incontestável para toda razão humana em geral; e a partir desta fonte as ciências nela baseadas derivam sua autoconfiança, seu caráter inatacável e apodítico.²⁶³

No entanto, ao mesmo tempo em que garante a possibilidade da ciência natural, Kant refuta a possibilidade do conhecimento dos objetos da metafísica tradicional e da religião. Para Kant, o conhecimento restringe-se à inter-relação entre as formas *a priori* da intuição sensível (espaço e tempo) e as categorias do entendimento²⁶⁴ e, como consequência, só temos conhecimento das coisas como nos aparecem e não como elas são em si. Como afirma Michael Rohf em *The Ideas of Pure Reason*:

[...] Kant argumenta que podemos ter conhecimento metafísico imanente de princípios sintéticos *a priori* que estruturam toda experiência humana possível porque eles são fundamentados em nossas formas puras da intuição (espaço e tempo) e em conceitos puros do entendimento (as categorias). Mas o argumento de Kant para esta metafísica imanente repousa sobre sua alegação de que o conhecimento humano só pode resultar da aplicação de conceitos a intuições, ou mais precisamente a esquemas mediando a aplicação de conceitos a aparências. Esta alegação chave significa que o conhecimento metafísico transcendente – conhecimento de objetos que transcendem a experiência humana possível – é impossível para nós, uma vez que envolve a implantação de conceitos independentemente de intuições ou esquema.²⁶⁵

²⁶² OTTO. *The Philosophy of Religion based on Kant and Fries*, p. 46.

²⁶³ “[...] in these “Categories” Reason, absolutely pure, absolutely a priori, and thus necessary and universal, gains actual knowledge of the first most general determinations of all that exists, of all that can be experienced. Since now the knowledge of things which we possess through the Categories of them is united with the conception of them that we obtain in pure intuitive contemplation (as the categoric knowledge “becomes schematic” in time and space), there results the possibility of “pure natural science”, i.e. the first and supreme fundamental knowledge of nature and being-in-nature expressed in the most universal of natural laws (law of substance, law of causation, etc.). It stands forth as a universal, necessary, and incontestable knowledge for all human reason in general; and from this source the sciences based upon it derive their self-assurance, their unassailable and apodictic character.” OTTO. *The Philosophy of Religion based on Kant and Fries*, p. 48.

²⁶⁴ OTTO. *The Philosophy of Religion based on Kant and Fries*, p. 47.

²⁶⁵ “[...] Kant argues that we can have immanent metaphysical knowledge of synthetic *a priori* principles that structure all possible human experience, because they are grounded in our pure forms of intuition (space and time) and the pure concepts of our understanding (the categories). But Kant's argument for this immanent

O aspecto subjetivo do conhecimento seria, na perspectiva de Otto, uma limitação do pensamento de Kant. Do caráter *a priori* do conhecimento, o autor da *Crítica da razão pura* infere que a sua validade encontra-se restrita ao aspecto subjetivo de nossas próprias concepções, excluindo-se toda possibilidade de aplicação deste conhecimento a um mundo objetivo, independente de nós mesmos. Otto sustenta que uma filosofia da religião não pode se fundamentar numa tal concepção que, de início, já declara a impossibilidade de seu objeto de investigação. Conforme sustenta o nosso autor, a consequência deste aspecto da perspectiva kantiana seria uma “[...] falta de firmeza em sua atraente teoria das ideias, os ensinamentos confusos na Dialética Transcendental, as complexas e inadequadas tentativas de reforçar a teoria das ideias por meio de 'postulados da razão prática' e da 'prova moral', e, em uma palavra, o completo *cul-de-sac* no qual sua filosofia da religião inevitavelmente perde sua direção.”²⁶⁶

E, da mesma forma que a perspectiva de Kant sobre o caráter *a priori* do conhecimento é criticada por seu aspecto subjetivo, a busca de um apriori²⁶⁷ religioso também se torna alvo da crítica de Otto por apresentar os mesmos riscos. É importante ressaltar esta negativa do apriori em *A filosofia da religião baseada em Kant e Fries* pelo fato de, em obra posterior, ser esta proposta reavivada por Otto. Se, em obra de 1917, o autor empreende uma defesa do caráter apriori da ideia do sagrado, nesta obra de 1909 a proposta lhe parece inaceitável. Se a pesquisa científica consegue satisfazer-se com a noção de *focus imaginarius*²⁶⁸, o mesmo parece não se aplicar à convicção religiosa. Otto critica, então, a

metaphysics rests on his claim that human knowledge can result only from applying concepts to intuitions, or more precisely to schemata mediating the application of concepts to appearances. This key claim implies that transcendent metaphysical knowledge – knowledge of objects that transcend the boundaries of possible human experience – is impossible for us, since it would involve deploying concepts independently of intuitions or schemata.” Michael ROHF. *The Ideas of Pure Reason*. In: Paul GUYER (ed.). *The Cambridge Companion to Kant's 'Critique of Pure Reason'*. Cambridge; New York; Melbourne; Madrid; Cape Town; Singapore; São Paulo; Delhi; Dubai; Tokyo; Mexico City: Cambridge University Press, 2010, p. 190.

²⁶⁶ “[...] lack of solidity in his attractive theory of ideas, the muddled teachings in the *Dialectic of Transcendental Appearance*, the unstraightforward and inadequate attempts to bolster up the theory of ideas by means of the 'postulates of practical reason' and 'moral proof', and, in a word, the whole *cul-de-sac* in which his philosophy of religion unavoidable lost its direction.” OTTO. *The Philosophy of Religion based on Kant and Fries*, p. 19.

²⁶⁷ Sobre o uso e as diferenças dos termos *a priori* e apriori, seguirei a compreensão de Luis Henrique Dreher (Cf. DREHER. A noção de 'apriori religioso' no pensamento de Ernst Troeltsch. *Síntese*. Belo Horizonte, v. 38, nº 122, 2011: pp. 341-363). Sobre o tema, o professor argumenta que em seu uso geral (a priori) o termo responde a pergunta do "como". Junto (apriori) indica um uso transcendental específico. No primeiro caso, um advérbio; no segundo um substantivo.

²⁶⁸ “Por isso, afirmo que as ideias transcendentais não são nunca de uso constitutivo, que por si próprio forneça conceitos de determinados objetos e, no caso de assim serem entendidas, são apenas conceitos sofisticos (dialéticos). Em contrapartida, têm um uso regulador excelente e necessariamente imprescindível, o de dirigir o entendimento para um certo fim, onde convergem num ponto as linhas directivas de todas as suas regras e que, embora seja apenas uma ideia (*focus imaginarius*), isto é, um ponto de onde não partem na realidade os conceitos do entendimento, porquanto fica totalmente fora dos limites da experiência possível,

busca por um *apriori* religioso nos passos de Kant pelo risco deste ser caracterizado como *meramente ideal*:

O problema de descobrir o “apriori religioso” – para usar mais uma vez esta expressão bastante infeliz, cercada de equívocos – está agora a ser abordado a partir de várias frentes. Este é hoje, porém, um grande problema que leva a nova dificuldade, o que pode muito bem envolver graves consequências para a religião existente, embora possivelmente sem prejuízos para a investigação científica da religião. Toda pesquisa sobre o conhecimento a priori significa uma busca e um estabelecimento de conceitos, ideias, juízos, os quais, independente de toda experiência, baseiam-se na razão pura, os quais a razão possui por direito próprio, que são sua propriedade, certo e incontestável. A descoberta deste “a priori” em geral foi a grande tarefa da crítica da razão kantiana. Kant, porém, ao estabelecer os tipos de conhecimento a priori, fez, ao mesmo tempo, a perigosa afirmação de que sua validade era meramente subjetiva e que tudo aquilo conhecido através deles seria “ideal”. Uma vez que estes tipos de conhecimento brotam da razão pura e que eles não são dados “a partir de fora”, na opinião de Kant eles não têm pretensão de validade para além de nossa própria representação deles, nenhuma pretensão a uma realidade externa correspondente.²⁶⁹

Para Otto, a filosofia de Fries coloca-se como uma das mais hábeis fundamentações no que diz respeito à questão do estudo da religião²⁷⁰. No pensamento de Fries e na sua extensão da filosofia de Kant, o autor acredita encontrar um caminho capaz de garantir a validade da experiência religiosa. Isto porque, para Fries, o acesso à realidade em si é possível, senão através do entendimento, mas através de um “conhecimento” negativo fornecido pela fé racional e no “conhecimento” positivo fornecido por uma espécie de experiência sentimental²⁷¹. Em *Wissen, Glaube und Ahndung*, Fries procura situar seu próprio ponto de vista em relação à filosofia de seu tempo e sua compreensão da razão afirmando:

serve todavia para lhes conferir a maior unidade e, simultaneamente, a maior extensão. Daqui deriva é cetero, a ilusão de que todas estas linhas de orientação provêm propriamente de um objecto situado fora do campo da experiência possível [...]” Immanuel KANT. *A crítica da razão pura*, p. 534.

²⁶⁹ “The problem of discovering the 'a priori religious' – to use once more this rather unfortunate phrase, beset with misunderstandings – is now being approached from many sides. But to-day it is the very problem which leads to a new difficulty, which might well involve serious consequences for living religion, though possibly without prejudice to the scientific investigation of religion. Every inquiry into a priori knowledge means a searching after and a setting up of concepts, ideas, judgments which, independent of all experience, are founded on pure reason, which reason possesses in its own right, which are its own property, certain and indisputable. The discovery of this 'a priori' in general was the great task of the Kantian Criticism of Reason. But, in establishing the a priori types of knowledge, Kant had at the same time made the perilous affirmation that their validity was merely subjective and that whatever was known through them was 'ideal'. Since these kinds of knowledge spring from pure reason and are not given to reason 'from without', in Kant's opinion they have no claim to validity apart from our own presentation of them, no claim to a corresponding external reality.” OTTO. *The Philosophy of Religion based on Kant and Fries*, p. 18.

²⁷⁰ OTTO. *The Philosophy of Religion based on Kant and Fries*, p. 19.

²⁷¹ DAVIDSON. *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, p. 135.

Assim, os princípios de nossa filosofia começam com a limitação do conhecimento teórico, que em geral pressupõe muito para si. Eles, então, apresentam a fé pura da razão no eterno, e finalmente os deixam tornar-se animados no finito. Assim, eles podem ser classificados de acordo com três princípios ideais. O primeiro é o princípio da limitação do conhecimento teórico, o outro, o princípio da fé racional e, o terceiro, o princípio da apreensão estética. O conhecimento é limitado pela alegação de que o mundo sensível é apenas aparência. A fé racional repousa na convicção de que ele é um mundo de coisas-em-si, como a eternidade do sumo bem. Por fim, a apreensão estética está enraizada na convicção de que o ser finito é a aparência do eterno, que na natureza o eterno em si nos aparece.²⁷²

Nesta concepção da razão de Fries seria interessante realizar uma diferenciação entre *conhecimento (Wissen)* e *cognição (Erkenntnis)*. Enquanto o primeiro é obtido de modo mediato, via interação entre o entendimento e a experiência sensível, a cognição referir-se-ia ao aspecto total da razão. Otto, por exemplo, chama a atenção para o fato de que embora tudo aquilo que possamos conhecer a respeito de um objeto possa ser definido como uma forma de cognição, nem toda forma de cognição precisa ser conhecimento a respeito de um objeto²⁷³. Em suas notas à tradução inglesa de *Die Kantisch-Fries'sch Religionsphilosophie*, o autor chama a atenção sobre a possibilidade de equívocos no termo afirmando que:

Aqui a distinção de “Erkennen” e “Wissen” é importante. “Erkennen” é *cognoscere*, “Wissen” é *scire*. *Deus non scitur* – como a Sorbonne já havia decretado, e com toda razão; mas certamente *Deus cognoscitur*, a saber, *fide*. Os termos ingleses “knowledge” e “knowing” me parecem referir a *scire* como *scientia*. A teologia não é uma *scientia* de Deus, mas certamente deve reivindicar oferecer uma *cognitio* de Deus. [...] Um mundo de fé pode ser oposto a um mundo de *scientia*, mas não pode ser oposto a um mundo de *cognitio*.²⁷⁴

Na posição defendida na *Crítica da razão pura*, Fries acredita encontrar a única fundamentação possível para uma sólida teoria do conhecimento. Segundo sua opinião, no entanto, Kant teria cometido um equívoco ao se render ao caráter ideal das categorias do

²⁷² “The dogmas of our philosophy thus begin with the limitation of theoretical knowledge, which commonly assumes too much for itself. They then present reason's pure belief in the eternal, and finally let them become animated in the finite. Thus they can be categorized according to three ideal principles. The first is the principle of the limitation of theoretical knowledge, the next the principle of belief, and the third the principle of aesthetic sense. Knowledge is limited by the very claim that the sensible world is only appearance. Belief rests on the conviction that it is a world of things-in-themselves, as the eternity of the highest good. Finally, aesthetic sense is rooted in the conviction that finite being is the appearance of the eternal, that in nature the eternal itself appears to us”. Jakob Friedrich FRIES. *Knowledge, Belief and, Aesthetic Sense*. Koln: Jünger Dinter, 1989, p.43

²⁷³ OTTO. *The Philosophy of Religion based on Kant and Fries*, p. 24.

²⁷⁴ “Here the distinction of 'Erkennen' and 'Wissen' is important. 'Erkennen' is *cognoscere*, 'Wissen' is *scire*. *Deus non scitur* – as the Sorbonne already had decreed, and quite rightly; but certainly *Deus cognoscitur*, viz. *fide*. The English terms 'knowledge' and 'knowing' seem to me to refer merely to *scire* as *scientia*. Theology is not a *scientia* of God, but certainly must claim to offer a *cognitio* of God. [...] A world of faith can be opposed to a world of *scientia*, but ought not to be opposed to a world of *cognitio*.” OTTO. Author's Notes on the Translation. In: *The Philosophy of Religion based on Kant and Fries*, n.p.

entendimento e à inacessibilidade das Ideias da razão. Como dizíamos acima, a perspectiva kantiana se enredaria num dualismo epistemológico na hipótese de que as categorias *a priori* só possuem sentido quando aplicadas ao domínio subjetivo de nossas concepções, sendo incapazes de fornecer uma cognição válida da realidade tal como ela é, independente de nós mesmos²⁷⁵. No entanto, na perspectiva de Fries, não haveria motivos para renunciarmos dessa forma à confiança em nossa própria razão. “Na verdade não é nem mesmo possível fazê-lo de forma consistente. Através de uma elucidação mais clara da natureza da verdade e do conhecimento ele está convencido de que o dilema epistemológico kantiano em si pode ser resolvido.”²⁷⁶

Embora Fries não tenha rejeitado a doutrina da formulação das categorias no tempo e a noção de ciência presente no pensamento de seu mestre, ele teria buscado problematizar a questão do esquematismo e da limitação das categorias às condições sensíveis. A categoria em si mesma seria, na perspectiva do autor de *Wissen, Glaube und Ahndung*, mais abrangente que em sua forma restrita e esquematizada, como busca demonstrar Otto em *A filosofia da religião baseada em Kant e Fries*²⁷⁷. A tentativa kantiana de se mostrar a inutilidade de se tomar as categorias *a priori* como capazes de fornecer conhecimento objetivo mostraria somente a necessidade de uma distinção mais profunda entre o domínio da experiência sensível – objeto do conhecimento científico – e o domínio da pura inteligibilidade. A demonstração das *antinomias* da razão não invalidaria necessariamente a cognição *a priori* da razão pura²⁷⁸. Como salienta Davidson, “o que esta antinomia realmente indica, sustenta Fries, não é a subjetividade de nosso conhecimento *a priori* em geral, como Kant argumenta, mas antes a limitação e restrição essencial colocada sobre esse conhecimento no mundo científico.”²⁷⁹

O esquematismo ideal friesiano, ou seja, a suspensão das limitações impostas às categorias pelas condições sensíveis aponta para uma cognição imediata que repousaria “[...] oculta em lugares secretos da Razão, em seus fundamentos, obscura e inconsciente [...]”²⁸⁰. Embora possa ser inicialmente confundida com a experiência sensível, esta cognição imediata

²⁷⁵ OTTO. *The Philosophy of Religion based on Kant and Fries*, p. 52.

²⁷⁶ “Indeed it is not even possible do so consistently. By a clearer elucidation of the nature of truth and knowledge he is convinced that the Kantian epistemological dilemma itself can be resolved.” DAVIDSON. *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, p. 138.

²⁷⁷ OTTO. *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, p. 57.

²⁷⁸ DAVIDSON. *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, pp. 142-143.

²⁷⁹ “What this antinomy really indicates, Fries maintains, is not the subjectivity of our *a priori* knowledge in general, as Kant argues, but rather the essential limitation and restriction placed upon that knowledge in the scientific world-view.” DAVIDSON. *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, p. 143.

²⁸⁰ “[...] hidden in Reason's secret places, on its foundation, dim and unconscious [...].” OTTO. *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, p. 58.

pode ser identificada por meio de uma análise reflexiva, ou no jargão friesiano, através de uma *crítica antropológica*²⁸¹. Para Otto, mesmo antes desta espécie de cognição imediata ser descoberta e demonstrada pelo friesianismo, ela estaria ativa tanto na vida cotidiana, quanto na ciência. Isto porque:

Todo ser de razão *tem* em si mesmo um conhecimento matemático assim como um conhecimento metafísico, o qual ele continuamente, embora de modo inconsciente, aplica. Todo mundo obscuramente sabe que uma linha reta é a distância mais curta entre dois pontos; todo mundo atua sobre esse conhecimento quando tem que encontrar um caminho. Todo mundo tem um conhecimento obscuro da lei da causalidade, e faz disso a norma de seu juízo e ação nas relações mais comuns da vida. E é porque a “pura ciência da natureza” estava nas mentes de Galilei, Kepler e Newton, e que há muito estava ativo lá, que suas ciências puderam marchar para frente, tranquilas, confiantes, triunfantes, mesmo antes que a justificação crítica estivesse à mão. Mas a condição na qual o conhecimento imediato mostra a si mesmo como ativo, mesmo antes de a luz ter penetrado em sua obscuridade original é o *sentimento da verdade*. Neste sentimento da verdade nós possuímos experiências obscuras e profundas que nos obrigam a reconhecê-las como válidas.²⁸²

2.2.3 - A visão de mundo natural e a visão de mundo ideal

A filosofia friesiana defende que a visão de mundo natural fornecida pelo conhecimento coexistiria com uma visão de mundo ideal. O mundo pintado segundo a pura ciência da natureza perde a sua primazia, até porque o conhecimento (*Wissen*) está sempre enredado no conhecimento imediato fornecido pela razão.

Fries opõe o esquematismo temporal kantiano ao seu esquematismo ideal; opõe a restrição das categorias às condições da intuição sensível a uma espécie de negação destas mesmas restrições, processo que segundo a sua perspectiva pode garantir-nos a sua validade objetiva. Para Otto, Fries demonstra que, baseado nesta cognição imediata da razão, nós temos acesso à essência das coisas em contraposição ao limitado conhecimento que temos

²⁸¹ Fries procura salientar que nos é impossível "provar" a cognição; para ele esta não seria "[...] neither a causal relation, nor is it traceable to any other metaphysical concept. Rather it can only be recognized as it is in inner experience." (Cf. FRIES *Knowledge, Belief, and Aesthetic Sense*, p. 28). Neste sentido Richter observa que "[...] Fries makes it clear that all we can do is to observe what exists in inner experience. This self-observation forms the basis of what he calls an 'anthropological critique of reason'." (Cf. FRIES *Knowledge, Belief, and Aesthetic Sense*, p. 28).

²⁸² “Every reasoning being *has* in himself mathematical as well as metaphysical knowledge, which he continually if unconsciously applies. Everybody knows dimly that a straight line is the shortest distance between two points; everybody acts on this knowledge when he has to find a path. Everybody has a dim knowledge of the law of causation, and makes it the standard of his judgment and action in the commonest relations of life. And it was because the “pure science of Nature” lay in the minds of Galilei, Kepler, and Newton, and had long been active there, that their science could march along, unconcerned, sure, successful, even before the critical justification was at hand. But the condition in which immediate Knowledge shows itself as active, even before light has penetrated to its primal obscurity is the *Feeling of Truth*. In this feeling of truth we possess obscure and deep experiences which compel us to recognise them as valid.” OTTO. *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, pp. 58-59.

delas no espaço e no tempo; e que, nelas, “[...] nós possuímos uma compreensão inextinguível da essência das coisas em si, em comparação com a qual sua cognição no espaço e no tempo é limitada e, por conseguinte, encerrada, ou seja, demonstra ser em si um conhecimento que para nós é válido para a aparência das coisas e não para sua essência.”²⁸³ Desta forma, se o conhecimento científico aponta para um inacabamento do mundo, para uma infinita rede de causa e efeito, o conhecimento imediato aponta para um acabamento, para a ideia de um Ser necessário; de um incondicionado que é o fundamento de todo o condicionado. Embora uma *intuição intelectual* seja vedada à razão humana, a cognição das coisas-em-si seria possível através de um conhecimento negativo fornecido pela fé racional (*Glaube*):

Desta forma, nós deveremos chegar a uma visão puramente racional do universo se, ao invés do esquematismo spatiotemporal, nós aplicarmos às categorias o esquematismo “ideal”, ou seja, se nós as concebermos sem restrição e como seguindo o princípio da completude. Então, para as categorias de quantidade nós alcançamos uma ideia, e isso com precisão, uma ideia que há muito estava ativa, embora obscura no sentimento de verdade religiosa e que deu impulso a várias formas de descrição e expressão metafóricas, as quais também estavam vagamente presentes em todas as filosofias e que deram impulso às especulações dogmáticas: a ideia do ser absoluto em geral (ou seja, do ser completo, ser *absolutum* equivalente a “imutável” e “completo”). E, para as categorias de qualidade, a ideia do simples (não-complexo) e da realidade “sem expressão”. Para as categorias de modalidade, a ideia de “eternidade”. Esta é a ideia de interrupção da existência spatiotemporal e da existência eternamente “condicionada” no incondicionado, ou seja, na necessidade absoluta geral e fundamental de tudo o que é.²⁸⁴

Desta forma é possível então confrontar a *visão de mundo natural* fornecida pelo conhecimento científico (*Wissen*) com a *visão de mundo ideal*, o mundo da Ideia revelado negativamente pela fé racional (*Glaube*). Enquanto Kant defende um papel meramente regulativo para as Ideias da razão, Fries acredita que estas fornecem uma cognição válida da

²⁸³ “[...] we construct for ourselves ideas through which we cognise the essence of things as opposed to our knowledge of them in time and space; that in them we possess an imperishable understanding of the essence of things themselves, compared with which their cognition in space and time is limited and therefore terminates, i. e. proves itself to be a knowledge which for us only holds good for the appearance of things and not for their essence”. OTTO. *The Philosophy of Religion based on Kant and Fries*, pp. 66-67.

²⁸⁴ “Now our knowledge of the essence of things was generally expressed in the Categories, and our sensuous perception of the world assumed shape as the categories were schematised through space and time. Thus we shall arrive at a purely rational view of the universe if, instead of spatio-temporal schematism, we apply to the categories 'ideal' schematism, i.e. if we conceive them without restriction and as following the principle of completeness. So for the categories of quantity we attain an idea, and that with precision, an idea which long ago was active, though obscure, in the feeling of religious truth and gave the impulse to various forms of metaphorical description and expression, which also was vaguely present in all philosophies and gave the impulse to dogmatic speculations: the Idea of Absolute Being in general (that is, of Completed Being, *absolutum* being equivalent to 'settled' and 'complete'). And for the categories of Quality the Idea of the Simple (Incomplex) and reality 'without phrase'. For the categories of Modality the Idea of 'Eternity'. This is the idea of the cessation of spatio-temporal existence and everlasting 'conditioned' existence in the Unconditioned, i.e. in the absolute general and fundamental Necessity of all that Is.” OTTO. *The Philosophy of Religion based on Kant and Fries*, pp. 81-82.

realidade, cognição esta providenciada pela razão através de seus próprios critérios²⁸⁵. Elas surgem como uma espécie de protesto da razão, como recusa da limitação imposta pelo esquematismo temporal sobre as suas capacidades originais. De caráter negativo, elas manifestam “[...] somente a rejeição pela razão da incompletude e imperfeição que caracteriza nosso conhecimento científico; elas não fornecem um conhecimento adicional, positivo do mundo.”²⁸⁶

Na aplicação do *esquematismo ideal*, isto é, na negação dos limites impostos pelo esquematismo temporal, aquilo que se apresenta como *incompleto*, como uma infundável cadeia de causas e efeitos, adquire sua completude, ou seja, “[...] a restrição e limitação imposta pelos dados da experiência sensível sobre o conhecimento conceitual do mundo fenomenal é removida, e uma visão ideal da realidade como um mundo completamente inteligível do ser racional é conquistada.”²⁸⁷

Na perspectiva friesiana, o esquematismo ideal fornece o critério de validade necessário para este tipo de cognição. Na opinião do autor, este esquematismo fornece uma demonstração convincente de que as Ideias se originam da razão pura e que estariam em harmonia com o conhecimento *a priori* das categorias racionais do entendimento. Em sua *A filosofia da religião baseada em Kant e Fries*, Otto argumenta que as Ideias expressam de modo claro e distinto aquilo que é conhecido de modo imediato. Nosso autor procura argumentar que “Fries define de modo muito claro como as Ideias devem ser apresentadas à consciência. Elas são a expressão da visão do universo que, ao contrário da visão inadequada proporcionada pelo tempo e espaço, expressa a essência das coisas, não como apresentadas à percepção sensorial no espaço e no tempo, mas tal como concebida pela razão pura e simples, ou seja, de acordo com o 'princípio da completude’.”²⁸⁸

Embora forneça uma cognição válida da realidade, a fé racional não se configura como conhecimento positivo; o tipo de cognição fornecido pela fé racional seria uma simples negação das restrições impostas sobre a razão pelo esquematismo temporal das categorias.

²⁸⁵ DAVIDSON. *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, p. 143.

²⁸⁶ “[...] only a rejection by the reason of the incompleteness and imperfection that characterizes our scientific knowledge; they provide no further concrete, positive knowledge of the world.” DAVIDSON. *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, p. 143.

²⁸⁷ “[...] the restriction and limitation imposed by the data of sense-experience upon the conceptual knowledge of the phenomenal world is removed and an ideal view of reality as a completely intelligible world of rational being is achieved.” DAVIDSON. *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, p. 144.

²⁸⁸ “Fries sets forth very clearly how the Ideas must be presented to the consciousness. They are to express the view of the universe, which, as opposed to the inadequate view afforded by time and space, expresses the essence of things, not as presented to sensuous perception in space and time, but as conceived by reason pure and simple, i.e. according to the 'principle of completeness'.” OTTO. *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, p. 81.

Sobre este ponto da perspectiva frisieana, Davidson destaca que “sabemos imediata e certamente na fé racional *que* a alma, a liberdade e a divindade são aspectos do mundo real. *O que* eles são como tais, no entanto, somente pode ser apresentado negativamente na afirmação de que os atributos empíricos não são aplicáveis a estas realidades.”²⁸⁹

Isto aponta para um fato que Otto explora de modo exaustivo em sua obra de 1917: a impossibilidade de se falar de modo positivo do objeto da experiência religiosa. Também para Fries, falar sobre a alma, a liberdade e Deus são tarefas que só podem ser empreendidas a partir da negação da realidade humana cotidiana. Novamente é Davidson quem nos auxilia ao apontar para o fato de que, segundo Fries, “[...] para a razão especulativa as ideias da fé não são conceitos positivos de uma espécie absolutamente metafísica, mas antes [...] 'mistérios incompreensíveis'.”²⁹⁰ Em sua obra *Julius und Evagoras*, Fries procura explicar esta relação entre entendimento e fé racional dizendo:

Eleve os seus olhos para a tranquila luz das estrelas, repare o disco brilhante da lua, olhe ao seu redor as escuras paredes das montanhas, considere as ondas do lago. O que é que se apresenta aos nossos olhos? Massas inertes formadas em conglomerados pela força da atração gravitacional? Ou ideias divinas, arquétipos espirituais superiores na eterna essência das coisas? Eles são, decerto, massas formadas em conglomerados pela atração gravitacional. Mas e quanto à outra questão? As ideias mais elevadas da vida espiritual não se manifestam a nós em toda sublimidade e magnificência da natureza ao nosso redor? Para mim esta questão é ao mesmo tempo verdade e tolice. Qualquer um que procure convencer a outros que este modo de falar é uma sabedoria superior é um tolo. Por outro lado, qualquer um que se recuse a reconhecer a verdade simbólica e significância desta linguagem, com base de que não pode ser dada uma análise puramente factual, é um pedante científico e parcial.²⁹¹

Embora a cognição das Ideias da razão esteja formalmente justificada, resta ainda a questão de como o mundo revelado pela fé racional e o mundo da natureza podem adquirir uma unidade. Fries aborda a questão dizendo que a natureza seria aparência das Ideias, do

²⁸⁹ “[w]e know immediately and certainty in rational faith *that* the soul, freedom and deity are aspects of the real world. *What* they are as such, however, can only be stated negatively in the assertion that no empirical attributes are applicable to such realities.” DAVIDSON. *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, p. 146.

²⁹⁰ “[...] for speculative reason the ideas of faith are not positive concepts of a metaphysical sort at all but rather [...] 'incomprehensible mysteries'.” DAVIDSON. *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, p. 147.

²⁹¹ “Raise your eyes to the peaceful light of the stars, regard the bright disc of the moon, look around you at the dark walls of the mountains, consider the waves of the lake. What is that present itself to our eyes? Inert masses formed into conglomerates by gravitational attraction? Or divine ideas, the higher spiritual archetypes in the eternal essence of things? Certainly, they are masses formed into conglomerates by gravitational attraction. But what about the other question? Do not the higher ideas of the spiritual life manifests themselves to us in all the sublimity and magnificence of nature around us? To me this question is both truth and foolishness. Anyone who seeks to convince others that this way of talking is high wisdom is a fool. On the other hand, anyone who refuses to acknowledged the symbolic truth and significance of such language, on the grounds that it cannot be given a purely factual analysis, is a one-sided scientific pedant.” FRIES. *Dialogues on Religion and Morality*, p. 53.

eterno, e que deve haver um terceiro modo de convicção capaz de superar o aparente dualismo entre o finito, domínio da incompletude, e o eterno, domínio da completude. O autor procura salientar que embora *conheçamos* o mundo sensível e *acreditemos* no eterno, estas duas formas de convicção podem passar uma falsa impressão de um dualismo. Na perspectiva de Fries:

[...] para a nossa razão, esta cognição do finito e do eterno deve, em última análise, ser tudo a mesma coisa. Existe apenas uma verdade, que deve ser a de que a mesma realidade do eterno é repetida no finito. Olhamos para a finitude da natureza como a aparência do eterno, e é somente por causa das limitações de nosso ser finito e de nossos meios de cognição que não somos capazes de ver o eterno como ele é em si. De fato, por causa dessas limitações, o nosso próprio ser e o mundo inteiro se tornam somente aparência. Desta forma, o ser do eterno, que nós alcançamos na fé racional por meio das ideias, é realmente o mesmo ser que nos aparece na finitude da natureza. A natureza é para nós a aparência do eterno, e por isso devemos [ser capazes de] reconhecer as leis do eterno na finitude da natureza.²⁹²

Otto procura destacar este ponto do pensamento de Fries argumentando que, impossibilitados de termos uma intuição intelectual capaz de descortinar os mistérios contidos na fé racional, tal relação só pode se dar através da experiência sentimental, através de um juízo livre dado pela apreensão estética. Para o autor de *A filosofia da religião baseada em Kant e Fries*, não somente pela fé racional é possível confrontar as leis da natureza com o mundo da Ideia, mas podemos chegar a este e à superação do dualismo entre o mundo sensível e mundo inteligível através da apreensão estética. Defendendo a perspectiva friesiana, Otto argumenta que por meio dela “[...] nós temos a capacidade de referir e subordinar o Múltiplo que nos aparece às formas superiores de unidade.”²⁹³ O autor de *O sagrado* procura resumir as questões das relações entre conhecimento (*Wissen*), fé racional (*Glaube*) e apreensão estética (*Ahndung*) presentes no pensamento de Fries afirmando que, uma vez que a nossa intuição encontra-se restrita ao sensível, um conhecimento em conceitos positivos do infinito não nos é possível. Ou o infinito permanece como o incompreensível ou como uma *dupla negação* desta limitação através da fé racional. Este aparente dualismo é superado por aquele terceiro modo de cognição sobre o qual falávamos acima, ou seja:

²⁹² “[...] this cognition of the finite and the eternal must ultimately be one and the same. There is but one truth, and it must be that the same reality of the eternal is repeated in the finite. We look at the finitude of nature as the appearance of the eternal, and it is only because of the limitations of our finite being and our means of cognition that we are not able to see the eternal as it is in itself. Indeed, because of those limitations our own being and the entire world becomes only appearance. Thus the being of the eternal, which we grasp in belief by means of ideas, is really the same being that appears to us in the finitude of nature. Nature is for us the appearance of the eternal, and so we must [be able to] recognize the laws of the eternal within the finitude of nature.” FRIES. *Knowledge, Belief, and Aesthetic Sense*, p. 95.

²⁹³ “[...] we have the faculty of referring and subordinating the Manifold, that appears to us, to the highest forms of unity.” OTTO. *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, p. 93.

[...] o que a compreensão não pode conquistar nós conquistamos no sentimento. O sentimento, com o conhecimento, e a fé racional, oferece um terceiro tipo de conhecimento real, aquele que combina e unifica estes dois – “Ahnen”. Sentimentos obscuros do belo e do sublime em todas as suas expressões, na vida natural e na vida espiritual, possuem-nos em seu poder: e assim entendemos, sem qualquer mediação, o eterno no temporal, e o temporal como uma aparência do eterno. Inteligível o suficiente, positivamente, embora além de nossos poderes de expressão, o mundo da fé racional aqui manifesta a si mesmo no mundo do conhecimento por meio da “Ahnung”.²⁹⁴

Fries contrapõe, portanto, o poder dos juízos lógicos próprios da ciência ao poder do juízo estético. Como a relação entre conceitos e ideias, entre o finito e o eterno não pode ser entendida através dos instrumentos cotidianos do entendimento, o juízo não pode ser o mesmo utilizado no conhecimento ordinário da natureza, mas precisa ser, segundo Fries, “[...] um juízo que, de modo absoluto, não supõe conceitos como suas regras.”²⁹⁵ O autor de *Wissen, Glaube und Ahndung* procura definir, então, esta espécie de cognição através do sentimento dizendo:

Somente o que é particular e finito na natureza é um objeto do conhecimento e da intuição. Por contraste, nós podemos pensar sobre o eterno para a fé somente através da ideia do não-finito; ou seja, nós contemplamos a eliminação dos limites do ser finito para o ser eterno, sem uma representação positiva do eterno. Todas as ideias através das quais nós ganhamos uma fé na ordem superior do mundo – as ideias de imortalidade, liberdade e divindade – só surgem para nós porque pensamos além da incompletude e limitação do ser das coisas diante de nossos olhos. Nós não temos uma representação positiva imediata do eterno, mas através da união do conhecimento e da fé racional na mesma consciência surge a convicção de que o finito é somente uma aparência do eterno. Dessa convicção surge o sentimento de reconhecimento do eterno no finito, [um sentimento] a que chamamos apreensão estética.²⁹⁶

²⁹⁴ “Our intuitive perception is whole confined to the sensuous. It follows that a 'comprehending' knowledge, a knowledge of the Infinite in positive concepts, is not possible for us. The Infinite for us is still the Incomprehensible. But what the comprehension cannot achieve we may achieve in the Feeling. Feeling, with Knowledge and Faith, gives a third kind of real knowledge, one which combines and unifies both of these - 'Ahnem'. Obscure sentiments of the beautiful and the sublime in all its phases, in the natural and spiritual life, have us in their power: and so we understand without any medium the Eternal in the Temporal, and the Temporal as an appearance of the Eternal. Intelligible enough, positively, although beyond our powers of expression, the world of Faith here manifests itself in the world of knowledge by means of 'Ahnung'.” OTTO. *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, pp. 100-101.

²⁹⁵ “[...] a judgment which presumes absolutely no concept as its rules.” FRIES. *Knowledge, Belief, and Aesthetic Sense*, p. 95.

²⁹⁶ “Only what is particular and finite in nature is an object of knowledge and intuition. By contrast, we can think about the eternal for belief only through the idea of the non-finite; that is, we contemplate the elimination of the limits of finite being for eternal being, without a positive representation of the eternal. All of the ideas through which we gain a belief in the higher world order – the ideas of immortality, freedom and deity – only arise for us because we think away the incompleteness and limitedness from the being of things before our eyes. We have absolutely no immediate positive representation of the eternal, but through the union of knowledge and belief within the same consciousness there arises the conviction that the finite is only an appearance of the eternal. From this conviction arises the feeling of the recognition of the eternal within the finite, [a feeling] we call aesthetic sense.” FRIES. *Knowledge, Belief, and Aesthetic Sense*, p. 96.

Inacessível ao conhecimento conceitual e revelada apenas em uma negação das limitações impostas pelas condições sensíveis, a relação entre finito e eterno, o mundo sensível e o inteligível, só é acessível através de um inexprimível sentimento. Este *sentimento*, no entanto, não deve ser confundido com a sensação ou a emoção²⁹⁷. Em *A filosofia da religião baseada em Kant e Fries*, o nosso autor adverte para a necessidade de se fazer uma apurada distinção entre *sentimento* e *sensação*. Segundo Otto não se pode cair no mesmo erro do empirismo, que confunde *sensação* e *percepção dos sentidos* com *sentimento*. Não realizar um inquérito mais apurado significa, para Otto, negar e desprezar a capacidade de se responder a estímulos em favorecimento de uma postura que nada mais vê em nossas ações do que o produto de influências externas, solapando, assim, toda a liberdade do indivíduo. Prazer, aversão, *sentimentos*, não são equivalentes à *sensação*, “[...] eles são algo acima e além, provenientes de nosso íntimo como uma *resposta* à sensação.”²⁹⁸ Com veemência, Otto defende que:

“Sentimento” não é sensação. É um *juízo* particular a respeito do dado sensível. O sentimento é um poder de juízo. O dado na sensação pode ser repetidamente idêntico: em cada caso, nossa resposta a ele no sentimento, julgando e avaliando, pode ser muito diferente. O mesmo gosto, o mesmo odor, a mesma sensação de calor pode, se a disposição do meu íntimo está diferentemente preparada, despertar sentimentos totalmente opostos de satisfação ou aversão. Somente a sensação vem de fora: o sentimento que a julga de modo algum é dado de fora; ele procede de mim mesmo.²⁹⁹

Esta espécie particular de juízo, independente e livre dos conceitos, dá suporte à noção de propósito inalcançada pela ciência e que aparece apenas como uma convicção negativa na fé racional. Davidson procura destacar, em *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, que através do juízo estético encontramos justificção para a convicção de que o mundo da natureza encontra-se de acordo com aqueles princípios da fé racional. Este

²⁹⁷ Em suas notas à tradução inglesa de *Die Kantisch-Fries'sch Religionsphilosophie*, Otto alerta para o equívoco na tradução do termo alemão *Gefühl* para o inglês. Para o nosso autor é importante notar que “[t]he German expression 'Gefühl' is not quite 'emotion'. 'Gefühl' can mean a form of cognizance in an unconceptual or preconceptual way. In this sense 'Gefühl' is acknowledged by Fries as a possible source of cognizances apart from sensual or conceptual cognizances.” Cf. OTTO. Author's notes on the translation. In: *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, n.p.

²⁹⁸ “[...] they are something over and above, proceeding from our inner self as *Answer* to the sensation.” OTTO. *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, p. 108.

²⁹⁹ “Feeling” is not sense. It is a particular *judgment* as to sensuous datum. Feeling is a power of judgment. The datum in the sensation may again and again be absolutely identical: in each case our answer to it in the feeling, judging and evaluating, may be very different. The same taste, the same odour, the same sensation of heat, may, if the disposition of my inner self is differently poised, arouse utterly opposite feelings of satisfaction or disgust. The sensation alone comes from without: the feeling that judges it is in no way given from without; it proceeds from within myself.” OTTO. *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, p. 108.

comentador salienta que “as ideias do belo e do sublime refletem nossa percepção imediata de uma harmonia racional e unidade no múltiplo da percepção sensível; e nestas ideias o mundo fenomenal é reconhecido, em alguma medida, como ordenado por um propósito e valor superiores que concordam completamente com o ideal mais profundo da natureza humana.”³⁰⁰

Àquilo que na teoria moral permanece como questão de fé é dada uma validação semelhante àquela do juízo lógico. A experiência estética e suas ideias do belo e do sublime adquirem um lugar essencial na filosofia de Fries, deixando de ser mera relação subjetiva para se tornar um dos meios de se alcançar a verdade. Davidson salienta que nas ideias do belo e do sublime “[...] predicados de valor são inquestionavelmente atribuídos a uma realidade externa, apesar de o ato de predicação ser inteiramente uma questão de sentimento. E, embora seja impossível mostrar por análise lógica a validade de nossa convicção, uma adequação eterna e propósito são obscuramente reconhecidos na grandeza e sublimidade do universo natural.”³⁰¹

Como veremos em capítulos seguintes, a noção de apreensão estética e dos juízos estéticos em contraposição aos juízos lógicos será de grande importância no pensamento de Otto tal como apresentado em *O sagrado*. É a concepção friesiana que dá suporte à análise da experiência religiosa empreendida na obra de 1917³⁰², tornando-se possível, a partir das contribuições de Fries, a compreensão dos termos *racional* e *irracional* utilizados por Otto, bem como a centralidade e o sentido da noção de *sentimento* em sua análise da experiência do numinoso.

Outra noção importante na obra de 1917 que ganha clareza com a análise da obra de 1909 é a de *esquematismo*, que tem levado autores importantes como H. J. Paton a acusar Otto de interpretar equivocadamente a teoria do esquematismo de Kant. Em *A filosofia da religião baseada em Kant e Fries*, Otto fala de um *esquematismo prático* – além do *esquematismo ideal* que anula as limitações impostas pelas condições sensíveis – responsável por *dar vida* às Ideias da razão. Para o nosso autor, embora formalmente validadas, as Ideias

³⁰⁰ “[t]he ideas of the beautiful and the sublime reflect our immediate awareness of a rational harmony and unity in the manifold of sense perception; and in these ideas the phenomenal world is recognized as in some fashion ordered by a higher purpose and worth that completely accords with the deepest ideal of the human nature.” DAVIDSON. *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, p. 148.

³⁰¹ “[...] predicates of value are unquestionable attributed to an external reality, even though the act of predication is entirely a matter of feeling. And even though it is impossible to show by logical analysis the validity of our conviction, an eternal fitness and purpose is dimly recognized in the grandeur and sublimity of natural universe.” DAVIDSON. *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, p. 148.

³⁰² O próprio autor aponta para esta ligação em suas notas à tradução inglesa da obra de 1909, *Die Kantisch-Fries'sch Religionsphilosophie*, ao falar das relações entre o aspecto racional e o irracional na religião. Em suas próprias palavras, “[i]n *The Philosophy of Religion* I wished to present the 'rational' factor in Religion, which, for me, is no less important and essential than the non-rational.” Cf. OTTO. Author's notes on the translation. In: *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, n.p.

não seriam ainda religião, mas meramente metafísica; ideias frias e vazias que nada podem dizer ao homem de religião. Estas Ideias somente podem levar à religião quando preenchidas pelo aspecto prático da razão, quando capazes, segundo Otto, de agirem sobre o caráter e a vontade. Segundo o autor, somente através do esquematismo prático se pode compreender como estas ideias, frias e vazias em si mesmas, podem tornar-se “[...] objeto de ânsia e desejo obscuramente sentido.”³⁰³ Como a fria e indiferente causa essencial e necessária das coisas em geral pode vir a se tornar o deus pessoal, “[...] o todo-poderoso Criador e Pai das inteligências, o Senhor do Reino Eterno, o que dá o Sumo Bem, a Bondade eterna e absolutamente santa.”³⁰⁴ E, ainda, como as metafísicas concepções de liberdade, sem vida e sem forma em si, ganham aqueles importantes conteúdos para a perspectiva religiosa, isto é:

[...] as ideias do bem e do mal, a responsabilidade, a possibilidade e o fato do pecado e o pecado como culpa de fato; a avaliação profunda e significativa da existência como carregada de culpa, o grande e fundamental juízo da religião de que o “temporal” é uma forma não adequada de existência e contrária ao nosso próprio íntimo; o desejo da religião de escapar para além do mundo e estar com Deus, para expiar e ser santificado. Com tudo isso começa o entendimento da religião como aquela força mais potente, despertando, inspirando, convertendo a humanidade, profunda em seus efeitos como nenhuma outra na história.³⁰⁵

Com a filosofia de Fries, Otto acredita poder responder à importante questão de como a religião é possível. Parte daquelas perguntas lançadas em sua introdução à reedição dos *Discursos* de Schleiermacher são respondidas com o idealismo transcendental friesiano, embora Otto acredite que, para se chegar à totalidade das questões, seja preciso ir um pouco além do pensamento de Fries, perguntando e tentando aclarar as relações entre filosofia, teologia e ciência da religião, tarefas que, embora empreendidas na obra de 1909, serão consideradas em nosso quinto capítulo, quando abordaremos questões a respeito do método de estudo da religião proposto por nosso autor.

³⁰³ “[...] the object of yearning and obscurely felt desire.” OTTO. *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, p. 92.

³⁰⁴ “[...] almighty Maker and Father of intelligences, the Lord of the Eternal Kingdom, the giver of the highest good, the eternal and utterly holy Goodness.” OTTO. *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, p. 92.

³⁰⁵ “[...] the ideas of good and evil, responsibility, the possibility and the fact of sin, and sin indeed as guilt: the profound and significant appraisal of existence as guilt-laden, the great fundamental judgment of religion that the 'temporal' is a non-adequate form of existence and contrary to our own inward self; religion's longing to escape beyond the world and to be with God, to expiate and to be sanctified. With all this begins the understanding of religion as that most potent force, arousing, inspiring, converting mankind, profound in its effects as none other in history.” OTTO. *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, p. 92.

Conclusão

A consideração destes dois escritos de Otto é de fundamental importância na compreensão das bases filosóficas sobre as quais repousam a argumentação empreendida em sua obra de 1917, *O sagrado*, escrito que será considerado em seguida. Pode-se dizer que as considerações de cunho mais *formal* destas duas obras formam uma *filosofia do sagrado*.

Os temas desenvolvidos nesta *filosofia do sagrado* são rapidamente retomados nas sessões finais de sua obra de 1917, ocasião na qual Otto nos apresenta a sua versão do *apriori religioso*. No entanto, e como pudemos acompanhar neste capítulo, é possível dizer que estas sessões finais, que segundo alguns críticos destoaria do caráter *descritivo* de *O sagrado*, pressupõem uma continuidade de argumentação nos escritos de Otto, remontando à sua defesa, em *As visões naturalista e religiosa do mundo*, do *direito e liberdade* para a perspectiva religiosa, assim como à sua discussão do idealismo transcendental friesiano como perspectiva filosófica capaz de dar sustentação à reivindicação de validade da religião.

É preciso afirmar, porém, que embora muito da filosofia de Jakob Fries permaneça pressuposto no trabalho subsequente do autor, a questão do apriori e da autonomia da religião serão pontos de tensão entre o ponto de vista apresentado em *A filosofia da religião baseada em Kant e Fries* e, por exemplo, *O sagrado*, a obra posterior. Para Otto, embora tenha interpretado de modo satisfatório os aspectos racionais e morais da experiência religiosa, Fries teria deixado escapar o elemento da autonomia. A perspectiva apresentada por Fries não enfatizaria o aspecto *peculiarmente* religioso, mas seria, ainda, uma interpretação racional e moral da realidade. “O sentido essencial da divindade é por ele encontrado em um propósito eterno apreendido na Majestade e beleza do universo natural. Nenhum conhecimento religioso independente de Deus é reconhecido. A experiência religiosa efetivamente une as ideias da razão, os propósitos da moralidade e a compreensão da estética.”³⁰⁶ Mas embora seja uma *forma* independente de apreensão, a religião não contém, na opinião de Fries, um valor ou sentido autônomo tal como defendido por Otto em *O sagrado*.

³⁰⁶ “The essential meaning of deity is found by him in an eternal purpose apprehended in the Majesty and beauty of the natural universe; no independent religious knowledge of God is recognized. Religious experience effectively unites the ideas of reason, the purposes of morality, and the insights of aesthetics.” DAVIDSON. *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, p. 156.

CAPÍTULO 3: O SAGRADO E A ANÁLISE DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA

Introdução

Como dizíamos em nosso primeiro capítulo, em 1917 aparece aquela que se torna a obra mais conhecida de Otto e a responsável por inscrever de modo definitivo o seu nome entre os grandes teóricos da religião do século XX. Publicada em Breslau, *Das Heilige*³⁰⁷ rapidamente é vertida em outras línguas alcançando, do ano de sua publicação até 1929, sete outras versões. Em seu prefácio à tradução inglesa de 1923³⁰⁸, John W. Harvey afirma que não restam dúvidas quanto ao fato de que este seja o escrito mais importante de Otto. Para o tradutor, a leitura desta obra nos oferece a síntese do pensamento do autor, sendo algumas das ideias aí apresentadas a amplificação de ideias presentes em escritos anteriores ou o prenúncio de ideias que ganharam corpo em obras subsequentes, como é o caso do interesse nas religiões orientais, especialmente as religiões indianas³⁰⁹.

Para o responsável pela versão em língua inglesa de *O sagrado*, muito do sucesso desta obra de Otto pode ser explicado devido ao momento específico de seu aparecimento. Na opinião de Harvey, Otto tinha muito a dizer para as pessoas conscientes naquela década de decepção que se seguiu à Primeira Guerra³¹⁰, sendo digno de nota, ainda, que o autor tenha sido um dos primeiros pensadores alemães a proferir conferências nos Estados Unidos no período subsequente ao conflito³¹¹.

Robert Franklin Davidson, em sua obra *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, também faz referência ao cenário do pós-Guerra ao falar sobre a recepção da obra de Otto. Na opinião deste autor, a obra vem ao encontro de uma aguda necessidade de interpretação da

³⁰⁷ Rudolf OTTO. *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Breslau, 1917. OTTO. *O sagrado: Os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Tradução: Walter O. SCHLUPP. São Leopoldo;Petrópolis: Sinodal/EST;Vozes, 2007.

³⁰⁸ OTTO. *The Idea of the Holy: An inquiry into the non-rational factor in the idea of the divine and its relation to the rational*. Translated by John W. HARVEY. Oxford: Oxford University Press, 1969.

³⁰⁹ OTTO. *The Idea of the Holy*, p. x.

³¹⁰ OTTO. *The Idea of the Holy*, p. x.

³¹¹ HARVEY. Translator's preface to the second edition. In: OTTO. *The Idea of the Holy*, p. xi.

vida e do destino humano mais satisfatória do que a perspectiva secular e puramente racional que havia prevalecido nos anos posteriores à Guerra. Nas palavras de Davidson, “há, sem dúvida, tempos de crise na vida das nações e dos indivíduos que põem em relevo as necessidades mais profundas do espírito humano e disponibilizam uma percepção mais penetrante daquela ordem eterna das coisas da qual o destino humano depende.”³¹²

O mesmo ambiente de crise é apontado por Hermann Brandt no prefácio à recente tradução brasileira de *O sagrado*. Brandt aponta, em sua apresentação à obra³¹³, que à época da publicação de *O sagrado*, o fim da Primeira Guerra Mundial e o esfacelamento do império alemão anunciavam novos tempos e o necessário abandono dos ideais do século XIX. “Os fundamentos estavam carcomidos.”³¹⁴ Para Brandt, encontramos, no *expressionismo* de então, uma das manifestações desta inquietude entre o novo e o velho. Embora aponte que inicialmente o termo tenha surgido para caracterizar um grupo de pintores, Brandt estende-o a todos aqueles que não se deixaram facilmente levar pelo *frenesi* das conquistas tecnológicas e econômicas que marcaram o início do século XX. Os expressionistas, nas palavras de Brandt, desconfiados da “[...] moral provinciana e a autocomplacência da sua época, sentiam a frieza da razão. Desconfiavam da idolatria da máquina, do dinheiro, da expansão em muitas áreas. O desenvolvimento tecnológico (inclusive das armas) e da ciência para essas pessoas não representava um avanço, mas era sinal da ruína do espírito.”³¹⁵ Brandt destaca ainda que:

Essa nova percepção dos expressionistas está marcada pelo “*Aufbruch*”. Neste termo alemão está contido o “*Bruch*”, o rompimento com o antigo, a demolição do sistema em vigor; ao mesmo tempo, reproduz a vontade e a consciência de começar algo novo, de desencadear uma nova época. “*Aufbruch*” é, ao mesmo tempo, abalo e partida. Essa sensação de achar-se no limiar, numa transição entre uma época antiga e uma nova, havia atingido a teologia. Esta passou a ser uma “teologia da crise”³¹⁶.

Para Brandt, também *O sagrado* pode ser caracterizado como uma “obra expressionista”, como um escrito de crise, no que se colocaria ao lado de outra obra de sucesso da mesma época, *Der Römerbrief*, de Karl Barth, publicada em 1919. Seriam características de ambas as obras, informa-nos Brandt, uma forte rejeição da teologia anterior à Primeira Guerra Mundial e a desconfiança com as conquistas e possibilidades da ciência,

³¹² “There are undoubtedly times of crisis in the life of nations and of individuals that throw into bold relief the deeper needs of the human spirit and make available a more penetrating insight into that eternal order of things upon which human destiny depends.” Roberto F. DAVIDSON. *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, p. 16.

³¹³ BRANDT, Hermann. Apresentação. In: OTTO. *O sagrado*, p. 9.

³¹⁴ BRANDT, Hermann. Apresentação. In: OTTO. *O sagrado*, p. 9.

³¹⁵ BRANDT, Hermann. Apresentação. In: OTTO. *O sagrado*, p. 10.

³¹⁶ BRANDT, Hermann. Apresentação. In: OTTO. *O sagrado*, p. 10.

bem como de sua relação com a religião, “[...] além da polêmica contra o historicismo [*sic*], psicologismo e todo e qualquer idealismo.”³¹⁷

Este juízo parece ser compartilhado por aqueles que se aproximam desta obra de Otto, como Philip Almond³¹⁸ e Robert Franklin Davidson³¹⁹. No entanto, embora estas características ressaltem da leitura de *O sagrado*, de modo algum elas são uma novidade no pensamento de seu autor, como pudemos ver na análise de seus escritos anteriores. *O sagrado* de fato apresenta o pensamento de Otto em sua forma madura; nela podemos ver com clareza uma perspectiva propriamente “ottoniana” do fenômeno religioso que, embora latente em seus escritos anteriores, só assume sua devida forma na publicação de 1917. Nela, Otto nos oferece a sua defesa da *autonomia da religião*, o seu famoso conceito de *numinoso* e sua singular concepção do sagrado como uma ideia-complexo composta por elementos racionais e irracionais. No entanto, tomar esta obra como definição de todo o pensamento do autor ou como a inauguração de uma perspectiva totalmente nova em seu percurso intelectual pode não ser uma boa opção, dado que muito dos pontos presentes em *O sagrado* pressupõem desenvolvimentos presentes em suas obras anteriores, principalmente *As visões naturalista e religiosa do mundo* e *A filosofia da religião baseada em Kant e Fries*. Do mesmo modo, a noção de um apriori religioso pode acarretar alguns equívocos de interpretação se levarmos em conta somente a argumentação apresentada em *O sagrado*. Vale, aqui, a advertência de John Morrison Moore, que afirma que “é um erro grave tratar *O sagrado* como se fosse uma explicação completa da teoria da religião de Otto, pois nele ele enfatiza os aspectos não-racionais da experiência de um modo que é facilmente mal entendido se não for interpretado no contexto de suas outras obras.”³²⁰ A mesma advertência é feita por Almond, quando afirma que esta obra de Otto se tornou tão influente que acabou por ofuscar os seus demais escritos, praticamente relegando-os ao esquecimento. Almond salienta que este dado é preocupante, uma vez que, além do interesse intrínseco e importância que eles possam ter, não levá-los em conta é arriscar-se ao equívoco na leitura de *O sagrado*. “[...] Para ser claro, esta obra é o sustentáculo do trabalho de Otto sobre a religião; suas obras anteriores apontam para ela e sua obra posterior é, de modo substancial, um desenvolvimento dela. *O sagrado*, ainda, somente

³¹⁷ BRANDT, Hermann. Apresentação. In: OTTO. *O sagrado*, p. 10.

³¹⁸ ALMOND. *Rudolf Otto – An Interpretation to his Philosophical Theology*, p. 3.

³¹⁹ DAVIDSON. *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, p. 2.

³²⁰ “It is a serious mistake to treat *The Idea of the Holy* as if it were a complete account of Otto's theory of religion, for in it he emphasizes the non-rational aspects of experience in a way which is easily misunderstood unless seen against the background of his other works.” John Morrison MOORE. *Theories of Religious Experience – with special reference to James, Otto and Bergson*. New York: Round Table Press, 1938, p. 79.

pode ser inteiramente apreciado a partir da perspectiva dos primeiros escritos de Otto.”³²¹

Para Almond, é a repetição dos temas que dão à obra de Otto a aparência de uma unidade, muito embora inconsistências e divergências possam ser encontradas aqui e ali³²². Estes temas seriam basicamente a defesa da validade da religião e a questão da sua justificação teórica. No primeiro caso, Otto volta-se para a questão das relações entre ciência e religião, atacando as pretensões naturalistas e mecanicistas do mundo e defendendo a irreduzibilidade do espírito humano a relações de causa e efeito. Como consequência, tem-se então a necessidade de uma justificação filosófica não só para a questão da religião, mas para o conhecimento humano como um todo, o que ele julga encontrar no desenvolvimento friesiano da perspectiva de Kant³²³.

Este cuidado com possíveis equívocos de interpretação parece ter sido também uma preocupação de Otto. Em duas traduções de suas obras para a língua inglesa o próprio autor faz referência à continuidade e complementariedade entre a obra de 1917 e seus escritos anteriores. Temendo que a interpretação do aspecto irracional da religião fosse tomada como a face total de seu pensamento, Otto dirige-se ao seu público de fala inglesa advertindo que:

Em *hipótese alguma* eu desejo ser considerado um “não-racionalista”. Em toda religião, e em minha própria religião, eu, de fato, reconheço a profundidade do elemento não-racional; porém, isso aprofunda a minha convicção de que é dever de toda teologia séria conquistar terreno tanto quanto possível para a *Ratio* neste domínio, e até mesmo no ponto onde nossos conceitos racionais nos abandonam, satisfazer as demandas do ensino teológico criterioso formulando “ideogramas” da forma mais exata possível, onde conceitos dogmáticos são impossíveis.³²⁴

Otto havia sido mais direto ao chamar a atenção para a dependência de *O sagrado* em relação às suas obras anteriores no seu prefácio à tradução inglesa desta obra, em 1923. Em poucas palavras, o autor deixa claro o caráter contínuo de sua meditação a respeito da religião. Otto salienta que, antes de empreender a investigação do aspecto irracional da religião, ele teria dedicado “[...] muitos anos de estudos sobre o aspecto *racional* dessa

³²¹ “This is unfortunate because, aside from the intrinsic interest and importance some of them possess, to ignore them is to risk misunderstanding much in *The Idea of the Holy*. To be sure, this work is the fulcrum of Otto's work on religion; his earlier works point to it, and his later work is in substance a development of it. Still, *The Idea of the Holy* can only be fully appreciated from the perspective of Otto's earlier writings.” ALMOND. *Rudolf Otto – An Introduction to his Philosophical Theology*, p. 8.

³²² ALMOND. *Rudolf Otto – An Introduction to his Philosophical Theology*, p. 9.

³²³ ALMOND. *Rudolf Otto – An Introduction to his Philosophical Theology*, p. 9.

³²⁴ “On *no account* do I wish to be considered a “non-rationalist”. In all religion, and in my own religion, I indeed recognise the profundity of the non-rational factor; but this deepens my conviction that it is the duty of serious theology to win as much ground as it can for *Ratio* in this realm, and even at the point where our rational concepts desert us, to satisfy the demands of judicious theological teaching by framing “ideograms” as accurately as possibly, where dogmatic concepts are impossible.” OTTO. Author's notes on the translation. *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, n.p.

realidade suprema a que chamamos 'Deus'³²⁵, e que os resultados destes estudos podem ser encontrados em suas obras *As visões naturalista e religiosa do mundo*, de 1904, e *A filosofia da religião baseada em Kant e Fries*, de 1909. Adverte ainda o autor que “[...] ninguém que já não tenha se devotado ao assíduo estudo da 'Ratio Eterna' deveria preocupar-se com o 'Numen ineffabile’.”³²⁶

Sem nos esquecermos, então, destas palavras de Otto, passemos à consideração da religião apresentada pelo autor naquele que é considerado o seu *opus magnum*.

3.1 – O sagrado e a análise da experiência religiosa

Seguindo o programa estabelecido já no subtítulo da obra – *os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional* –, Otto inicia a sua argumentação com uma tentativa de diferenciação entre os dois aspectos presentes na noção de sagrado. De saída, o autor procura contrastar ambos os aspectos na ideia do divino, com especial ênfase na ideia cristã de deus. Otto salienta a importância que o aspecto racional possui entre os cristãos por meio dos conceitos usados para se referir ao divino. Na tradição cristã, de uma maneira geral, constata-se a predominância da ideia de deus como sendo o supremo bem, a justiça perfeita ou o amoroso Pai celeste dos homens. Neste sentido, segundo o autor, trata-se sempre “[...] de conceitos claros e nítidos, acessíveis ao pensamento e à análise pensante, podendo inclusive ser definidos.”³²⁷ Para Otto, ainda, “[s]e 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. E a religião que os reconheça e afirme é, nesse sentido, uma religião racional.”³²⁸

O cristianismo, por exemplo, possui tais conceitos em abundância, permitindo, portanto, que os cristãos possam se referir ao divino como “pai”, encerrando, nesta fórmula, toda ternura e bondade que um pai tem para com o seu filho. Tais ideias possuem a capacidade de aproximar o divino da vida humana, oferecendo-lhe assim, uma orientação moral e uma imagem compreensível de seu deus. Para Otto, ao lermos o Novo Testamento ou ao prestarmos atenção nas palavras dos fiéis cristãos, perceberemos o quão bondoso e reto é o divino.

³²⁵ “Before I ventured upon this field of inquiry I spent many years of study upon the *rational* aspect that supreme Reality we call 'God' [...]”. OTTO. Foreword by the author. In: OTTO. *The Idea of the Holy*, p. xxi.

³²⁶ “And I feel that no one ought to concern himself with the 'Numen ineffabile' who has not already devoted assiduous study to the 'Ratio aeterna'.” OTTO. Foreword by the author. In: OTTO. *The Idea of the Holy*, p. xxi.

³²⁷ OTTO. *O sagrado*, p. 33.

³²⁸ OTTO. *O sagrado*, p. 33.

No entanto, sob os ideais cristãos de bondade e retidão repousam ainda as noções hebraicas do Deus que se encoleriza com seu servo, do Deus ciumento que pune desmedidamente a traição daqueles que lhe juraram fidelidade. Em suma, um deus que não é apenas bondade e ternura, mas também *mistério* e *terror*. No relato do sofrimento de Jó, por exemplo, atormentado por um castigo que o próprio considera imerecido, vemos a face obscura do divino, a face inalcançável às considerações humanas. Como pode ser ressaltado do discurso do próprio Iahweh presente no livro de Jó³²⁹, os desígnios do divino podem ser misteriosos, estranhos, inalcançáveis à razão humana. O discurso do servo que sofre – lógica e eticamente estruturado – são palavras vazias diante do mistério que é o divino, intocado pela razão humana. Vencido, resta a Jó reconhecer sua impotência: “[...] reconheço que tudo podes e que nenhum dos teus desígnios fica frustrado. Sou aquele que denegri teu desígnios com palavras sem sentido. Falei de coisas que não entendia, de maravilhas que me ultrapassam.”³³⁰

A sagacidade de Jó esbarra num limite intransponível. Famoso por sua sabedoria e bem-aventurança, Jó exige uma justificativa para o mal que sobre ele e sua casa se abate. Zeloso de seus preceitos religiosos e morais, o servo considera seu sofrimento injustificado, não se concebendo ímpio, apesar das exortações de seus três amigos. Os quatro chegam então a uma aporia: enquanto os três sábios insistem que a causa dos sofrimentos encontra-se no próprio Jó, este, por se considerar reto e fiel ao seu deus, recusa tal argumento. Para os três sábios, porém, aceitar que Iahweh possa agir arbitrariamente, deixando que o mal se abata sobre o justo, é uma loucura, algo que ninguém em sã razão pode conceber.

Esta rápida digressão ao livro de Jó nos ajuda a dar uma maior ênfase na contraposição que Otto estabelece entre o aspecto racional e o aspecto irracional na ideia do divino. Segundo Otto, originariamente esta ideia pouco ou nada teria a ver com as ideias de perfeição moral ou absoluta bondade. Estes atributos seriam, na ótica de nosso autor, secundários. A definição do divino através de predicados racionais, segundo Otto, são acréscimos que visam melhor compreender um objeto que, em última análise, é indizível. Sem esse fundo irracional, tais ideias podem transmitir a falsa noção de que tais predicados racionais esgotariam a essência da divindade³³¹ ou podem desembocar numa concepção antropomórfica do divino, uma vez que muitos deles são os próprios predicados humanos elevados a uma forma absoluta visando à descrição desta vivência sentimental. Conforme argumenta Otto:

³²⁹ Cf. Jó, 38-40. In. *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, ©2002.

³³⁰ Jó, 42, 2-5. In. *A Bíblia de Jerusalém*.

³³¹ OTTO. *O sagrado*, p. 34.

Para toda e qualquer ideia teísta de Deus, sobretudo para a cristã, é essencial que ela defina a divindade com clareza, caracterizando-a com atributos como espírito, razão, vontade, intenção, boa vontade, onipotência, unidade de essência, consciência e similares, e que ela, portanto, seja pensada como correspondendo ao aspecto pessoal-racional, como o ser humano o percebe em si próprio de forma limitada e inibida. No divino, todos esses atributos são pensados como sendo “absolutos”, ou seja, como “perfeitos”. Trata-se, no caso, de *conceitos* claros e nítidos, acessíveis ao pensamento, à análise pensante, podendo inclusive ser definidos. 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.³³²

Otto classifica a interpretação unilateral do divino como um mal-entendido natural, comumente observado no discurso religioso. Neste caso a linguagem seria a responsável pela preponderância do aspecto racional, dada a sua busca pela transmissão de conceitos *claros* e *unívocos*³³³. Para Otto, no entanto, “[...] mesmo que os atributos racionais geralmente ocupem o primeiro plano, eles de forma alguma esgotam a ideia da divindade, uma vez que se referem e tem validade apenas para algo *irracional*.”³³⁴ Presente no divino, mas não o abarcando totalmente, o racional se relaciona com algo que o extrapola: um fundo pré-racional vivenciado sentimentalmente.

Ao abrir polêmica com o racionalismo, Otto procura separar a religião da ética, garantindo dessa forma a autonomia do fenômeno religioso. Embora religião e ética possuam pontos em comum, aquela não está submetida a esta, mas é um campo de experiência próprio. A redução de uma à outra ocorre, por exemplo, no uso cotidiano da palavra “sagrado” (*heilig*), indistintamente utilizada para se referir a ambos os campos da experiência humana. Para Otto, nós teríamos nos habituado a usar a palavra num sentido derivado, diferente do original e permeado de conteúdo ético. De forma geral, adverte-nos o autor, nós o entendemos como sinônimo de bom, como um atributo puramente moral. Kant, por exemplo, “[...] chama de vontade santa a vontade impelida pelo dever e que, sem titubear, obedece à lei moral. Só que isso seria simplesmente a vontade moral perfeita. Nesse sentido também se fala de dever 'sagrado' ou da 'santa lei', mesmo quando o que se quer dizer não é nada mais do que sua necessidade prática, seu caráter normativo geral”³³⁵. Certamente o termo abrange tudo isso, mas, segundo Otto, não se resume ao aspecto moral. O autor argumenta que o termo possui um *algo mais* e que seu uso arcaico apontaria somente para esse *excesso* de sentido que é

³³² OTTO. *O sagrado*, p. 33.

³³³ OTTO. *O sagrado*, p. 34.

³³⁴ OTTO. *O sagrado*, p. 34.

³³⁵ OTTO. *O sagrado*, p. 37.

encoberto pelo uso moderno do termo³³⁶.

Para melhor analisar este *algo mais*, este *excesso* e conteúdo originário da palavra *sagrado*, Otto propõe a busca de um novo nome que designe o sagrado *descontado* do seu aspecto moral e, sobretudo de seu aspecto racional. Para o nosso autor:

O elemento de que estamos falando e que tentaremos evocar no leitor está vivo em *todas* as religiões, constituindo seu mais íntimo cerne, sem o qual nem seriam religião. Presença marcante ele tem nas religiões semitas, e de forma privilegiada na religião bíblica. Ali ele também apresenta uma designação própria, que é o hebraico *qadôsh*, ao qual correspondem o grego *hágios* e o latino *sanctus*, e com maior precisão ainda *sacer*. Não há dúvida de que em todos os três idiomas esses termos, no ápice do desenvolvimento e da maturidade da ideia, designam também o “bom”, o bem absoluto. Então usamos o termo “*heilig/santo*” para traduzi-los. Entretanto esse “santo” só paulatinamente recebe esquematização ética de um aspecto original peculiar que em si também pode ser indiferente em relação ao ético, podendo ser considerado em separado. E nos primórdios do desenvolvimento desse aspecto não há dúvida de que todos aqueles termos significavam algo muito diferente de “o bem”.³³⁷

Na busca de uma melhor compreensão desse aspecto primordial da ideia do sagrado, desse *algo mais*, Otto cunha o termo *numinoso*³³⁸. Sua intenção ao usar tal designação é a de isolar e preservar a particularidade desse aspecto e, também, de empreender uma análise de seus *aspectos constituintes*. Ao utilizar tal termo, Otto refere-se a “[...] uma categoria numinosa de interpretação e valoração bem como a um estado psíquico numinoso que sempre ocorre quando aquela é aplicada, ou seja, onde julga tratar-se de objeto numinoso.”³³⁹ Na argumentação de Otto, esta categoria seria um dado fundamental e primordial, uma categoria *sui generis* do espírito humano que escapa à definição em um sentido rigoroso e que somente pode ser discutida de modo *oblíquo*, evocada de maneira analógica. Em suas próprias palavras:

Somente se pode levar o ouvinte a entendê-la conduzindo-o mediante exposição àquele ponto de sua própria psique onde então ela surgirá e se tornará consciente. Pode-se reforçar esse procedimento apresentando algo que se lhe pareça ou mesmo seja tipicamente oposto, que ocorra em outros âmbitos psíquicos conhecidos e familiares, para então acrescentar: 'Nosso x não é isto, mas tem afinidade, é o oposto daquele outro. Será que agora não lhe ocorre?' Ou seja, nosso x não é ensinável em sentido estrito, mas apenas despertável – como tudo aquilo que provém do “espírito”.³⁴⁰

³³⁶ OTTO. *O sagrado*, p. 37.

³³⁷ OTTO. *O sagrado*, p. 38.

³³⁸ OTTO. *O sagrado*, p. 38.

³³⁹ OTTO. *O sagrado*, p. 38.

³⁴⁰ OTTO. *O sagrado*, p. 39.

Esta citação deixa manifesto o modo próprio de investigação empreendida em *O sagrado*. O primeiro dado salientado em tal investigação é a presença de um aspecto irracional presente na ideia do divino que o autor busca isolar denominando-o de o *numinoso*. Este elemento, isento de conotação moral, forma com o aspecto racional, a ideia-complexo do sagrado, como bem salienta o título da versão inglesa da obra – *The Idea of the Holy*. Este elemento irracional, o numinoso, não pode ser alcançado pelo conhecimento teórico, sendo que sua possibilidade de cognição está atrelada ao sentimento, ou seja, a sua constatação ocorre por uma vivência não-teórica, ou, no linguajar de Otto, por uma vivência irracional. Ao conhecimento teórico cabe clarificar esta vivência num ato segundo, mediado, preenchendo-a com conceitos racionais que a tornem compreensível, num processo que o nosso autor chama de *esquematização*.

Bernard E. Meland, em ensaio presente na obra *Handbook of Christian Theologians* sintetiza a questão da investigação do aspecto racional e do aspecto excessivo na ideia do sagrado afirmando que a tarefa empreendida por Otto em *O sagrado* tem por objetivo desenraizar a religião do aspecto racional sem, contudo, dele dissociá-lo por completo. Para Meland, se em escritos anteriores os esforços de Otto direcionavam-se para a investigação da religião em relação às suas categorias éticas, em *O sagrado* seus esforços direcionam-se para seus aspectos não-rationais e não-morais³⁴¹. Esquecer-se deste caráter contínuo da reflexão de Otto pode levar ao equívoco de concebê-lo como defensor de alguma espécie de irracionalismo. Como afirma Meland:

Para aqueles para quem todas as coisas devem ser feitas manejáveis dentro dos limites humanos, a tese de Otto implica um irracionalismo puro; mas Otto insistia que falar do aspecto não-rationais do numinoso não era o mesmo que declarar a religião irracional. Isto era, melhor dizendo, chamar a atenção para o fato de que as descrições racionais e morais dos eventos são caminhos limitados de falar a respeito deles, vendo-os sob analogias tiradas da natureza e da experiência humana em relação à nossa estrutura humana de realidades.³⁴²

Meland aponta para um aspecto importante do pensamento de Otto que remonta à filosofia de Fries, qual seja, a questão da expressão da experiência do numinoso e sua dificuldade em se tornar conceitualmente clara. Para este autor, Otto defende que o modo de

³⁴¹ MELAND. Rudolf Otto. In: PEERMAN, Dean G. et MARTY, Martin. *Handbook of Christian Theologians*. Nashville: Abingdon, ©1965, p. 178.

³⁴² “To those for whom all things must be made manageable within human bounds, Otto's thesis implied sheer irrationalism; but Otto was insistent that to speak of the nonrational aspect of the numinous was not the same as declaring religion irrational. It was rather to call attention to the fact that rational and moral descriptions of events are limited ways of speaking about them, viewing them under analogies drawn from human nature and experience in relation to our human structure of realities.” MELAND. Rudolf Otto. In: PEERMAN, Dean G. et MARTY, Martin. *Handbook of Christian Theologians*, p. 178.

falar do sagrado é sempre um modo restritivo; sempre e até certo ponto, um modo de distorção, sendo que “[...] o grau de distorção é radicalmente acentuado quando nós aplicamos nosso modo de pensamento analógico ou lógico a Deus e ao sagrado.”³⁴³

É este aspecto arredio ao discurso conceitual, apenas apontado de modo analógico, que Otto busca investigar em *O sagrado*. A linguagem, que possui como tarefa a transmissão de conceitos claros e inequívocos, não consegue se aproximar a contento deste aspecto, daí a preocupação de Otto em alertar para o fato de que tudo aquilo que dissermos deste *algo mais* será sempre *analogia*. Ao definir no 10º capítulo de *O sagrado* o que devemos entender por irracional, o autor procura alertar que “[m]esmo 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.”³⁴⁴

No entanto, apesar do seu caráter arredio aos conceitos, cabe-nos investigá-lo e, ainda que ideogramaticamente, procurar estabelecer algum conhecimento deste objeto. Como mostram os relatos e a literatura de cunho místico, tal tarefa não é impossível desde que se mantenha em mente a precariedade resultante deste tipo de análise. Ressalta Otto que só dessa forma poderemos afastar os equívocos e dar a este tipo de discussão o caráter universal de um rigoroso exame científico, conforme se pode depreender de suas palavras:

[...] o irracional, nesse sentido, coloca-nos diante de determinada tarefa, qual seja, de não sossegar-mos com sua mera constatação; abrindo as portas ao capricho e ao palavrório entusiasta, mas de, mediante ideogramas descrever seus aspectos da forma mais aproximada possível para assim firmar com 'sinais' duradouros, aquilo que flutuava em oscilante aparição do mero sentimento, e chegar a uma discussão unívoca e de validade geral, formando 'doutrina sadia', que apresente estrutura firme e busque validade objetiva, ainda que opere apenas com símbolos conceituais em vez de conceitos exatamente correspondentes.³⁴⁵

Não se trata, segundo o autor, de racionalizar e, desta forma, eliminar o irracional; trata-se apenas de procurar fixar-lhe os elementos em busca de um conhecimento rigoroso da vivência do numinoso.

Diante da impossibilidade de uma resposta conceitual, Otto propõe a análise dos sentimentos despertados pelo contato com o objeto numinoso, alertando, no entanto, para a

³⁴³ “[...] the degree if distortion is radically accentuated when we apply our mode of analogical or logical thinking to God and to the holy.” MELAND. Rudolf Otto. In: PEERMAN, Dean G. et MARTY, Martin. *Handbook of Christian Theologians*, p. 178.

³⁴⁴ OTTO. *O sagrado*, p. 98.

³⁴⁵ OTTO. *O sagrado*, p. 99.

insuficiência da mesma, uma vez que os sentimentos conhecidos pelo homem servem apenas como ideogramas, são instrumentais teóricos para se tentar estabelecer algum conhecimento daquilo que se apresenta à consciência como o numinoso. Segundo Otto, por ser irracional, ele não pode ser explicitado conceitualmente, mas somente “[...] indicado pela reação especial de sentimento desencadeado na psique.”³⁴⁶ Este sentimento específico somente pode ser *descrito*, sugerido “[...] pela descrição de sentimentos afins correspondentes ou contrastantes, bem como mediante expressões simbólicas.”³⁴⁷

É, portanto, com a análise de tais sentimentos dados como resposta a um objeto concebido como numinoso que Otto pretende fixar algum conhecimento. Tal análise, entretanto, serve-se dos sentimentos cotidianos do humano, sentimentos familiares que dão um conhecimento aproximado do objeto numinoso, possibilitando assim um saber “ideogramático” desse aspecto do sagrado que escapa à razão humana.

3.2 – O sagrado como chave de interpretação da religião

Antes, porém, de entrarmos naquela que é a mais conhecida característica do pensamento de Otto, ou seja, a análise da experiência religiosa, cabe-nos destacar, ainda que de maneira breve, duas importantes concepções do sagrado contemporâneas ao pensamento do autor: a do filósofo neokantiano Wilhelm Windelband (1848-1915) e a do teólogo sueco Nathan Söderblom (1866-1931). Estes dois autores indicam que a consideração do sagrado como a noção fundamental da religião já estava sendo debatida antes da importante obra de 1917 de Rudolf Otto. Novamente é Philip Almond quem nos auxilia na temática da anterioridade da questão do sagrado, ao afirmar que:

A noção de que a atribuição da santidade [*holiness*] é de importância central para a religião não é exclusiva a Otto, embora ele tenha lhe dado um sabor original. O termo santidade [*holiness*] e seu cognato santo/sagrado [*holy*] tinha circulação restrita no pensamento alemão antes do século XX. Na literatura filosófica alemã, *Heiligkeit*, ou um cognato seu, aparece nos escritos de Kant, Schleiermacher, Hegel e Nietzsche, mas de modo algum no sentido de Otto. *Heilig* desempenhou um pequeno papel na poesia de Hölderlin e Goethe, por exemplo, e é usado, mas novamente não no sentido de Otto, por Fries e de Wette.³⁴⁸

³⁴⁶ OTTO. *O sagrado*, p. 44.

³⁴⁷ OTTO. *O sagrado*, p. 44.

³⁴⁸ “The notion that the attribution of holiness is of central importance to religion is not unique to Otto, although he certainly gave it an original flavor. The term *holiness* and its cognate *holy* had restricted currency in German thought prior to the twentieth century. In German philosophical literature, *Heiligkeit* or a cognate thereof appeared in the writings of Kant, Schleiermacher, Hegel, and Nietzsche, but by no means in Otto's sense. *Heilig* played a small role in the poetry of, for example, Hölderlin and Goethe, and it is used, but again not in Otto's sense, by both Fries and De Wette.” ALMOND. *Rudolf Otto – An introduction to his philosophical theology*, p. 58-59.

O termo, segundo Almond, começa a ganhar maior relevância entre a intelectualidade alemã nas primeiras décadas do século XX através, por exemplo, da meditação de Wilhelm Windelband, um dos líderes do movimento neokantiano da Escola de Baden. Para Almond, é muito provável que Otto tenha tomado conhecimento da perspectiva deste autor, embora a concepção de Windelband seja bastante diferente daquela defendida por nosso autor em *O sagrado*. Segundo Almond, a negativa recepção da perspectiva de Windelband pode ter sido mediada por Ernst Troeltsch, amigo e professor em Göttingen durante o mesmo período de Otto. Como destaca Almond, “Troeltsch criticou Windelband por ameaçar a autonomia da religião, uma crítica com a qual Otto teria concordado plenamente.”³⁴⁹

A compreensão de Windelband da questão do sagrado aparece em 1902, em um ensaio de mesmo nome da obra de Otto – *Das Heilige* –, adicionado à sua obra de 1884 *Präludivien: Aufsätze und Reden zur Einführung in die Philosophie*. Neste ensaio, sustentado pela perspectiva crítica de Kant, Windelband defende que o *lógico*, o *ético* e o *estético* são os valores que, por esgotarem toda a atividade racional humana, compõem o campo da investigação filosófica. Para o autor, “nelas temos percorridas as três províncias da vida psíquica – representação, vontade e sentimento – e em cada uma dessas províncias temos explicado como a valorização da mente empírica tem um significado que transcende a própria mente.”³⁵⁰ Para Windelband, não podemos falar para além do lógico, do ético e do estético uma vez que “[...] toda a província da atividade psíquica está esgotada, e não podemos, na verdade, nomear qualquer valor que não pertença a uma destas províncias.”³⁵¹

Desta forma, segundo a perspectiva de Windelband, ao falarmos do *sagrado* ou de um domínio específico da religião estaríamos apenas dizendo que estas três províncias específicas da atividade psíquica podem assumir feições religiosas. “Nós conhecemos uma garantia religiosa da verdade, motivos religiosos de conduta e sentimentos religiosos de diversos tipos.”³⁵² Para o autor, mesmo o prazer sensual pode assumir formas religiosas e adquirir o caráter sagrado, como no caso das orgias rituais. “A partir disso, conseguimos obter

³⁴⁹ “Troeltsch criticized Windelband for threatening the autonomy of religion, a criticism with which Otto would have fully concurred.” ALMOND. *Rudolf Otto – An introduction to his philosophical theology*, p. 59.

³⁵⁰ “In them we have traversed the three provinces of the psychic life – presentation, will, and feeling – and in each of these provinces we have explained how the valuation of the empirical mind has a significance that transcends the mind itself.” WINDELBAND. *Religious Problems*. In: *Introduction to Philosophy*. London: T. Fisher Unwin LTD, 1921, p. 323.

³⁵¹ “[...] the entire province of psychic activity is exhausted; and we cannot, in point of fact, name any value that does not belong to one of these provinces.” WINDELBAND. *Introduction to Philosophy*, p. 323.

³⁵² “We know a religious guarantee of truth, religious motives of conduct, and religious feelings of many kinds.” WINDELBAND. *Introduction to Philosophy*, p. 323.

esse significado universal da religião em virtude da qual ela abarca toda a vida do homem [...].”³⁵³

Ao relacionar a religião às três atividades da razão humana, Windelband afirma que, embora tenhamos o costume de contar a religião como forma autônoma, assim como a ciência, a moral e a arte, ela não possui um valor específico. Para o autor, “ela consiste na tintura metafísica e na relação que todos estes valores podem assumir.”³⁵⁴ Windelband afirma ainda que a religião perde a sua significação universal se for delimitada como uma seção especial da vida dos valores; para ele, “sempre que se tenta isso na prática, a religião se torna rígida e sem vigor.”³⁵⁵ Para Windelband, dada essa significação universal, o estudo da religião não deve ficar a cargo de disciplinas filosóficas isoladas. Embora a história do pensamento apresente tentativas variadas de entendimento da religião a partir de pontos de partida específicos, seja sob perspectivas teóricas, práticas ou estéticas, o conteúdo da religião não pode ser alcançado a partir de uma consideração única, sem o auxílio das demais províncias da razão humana.

O tratamento do sagrado por parte de Windelband é totalmente oposto ao tratamento de Otto. Ao defender que a religião não pode ser tratada de um ponto de vista único, Windelband recusa aquela que seria a principal característica do pensamento de Otto, qual seja, a reivindicação do sagrado como uma categoria *sui generis*. Em sua argumentação Windelband salienta que o que ele entende por *sagrado* não se constitui como uma província específica de valores, tais como o verdadeiro, o bom e o belo, mas que seria apenas “[...] todos esses valores juntos, na medida em que estão relacionados com uma realidade suprasensível.”³⁵⁶ Na concepção do líder da Escola de Baden a religião se justifica enquanto relação dos valores lógicos, éticos e estéticos com um domínio transfenomenal. O sagrado seria tanto a relação destes valores com uma realidade superior quanto o fundamento de tais valores. “A noção de valor exige um valor absoluto, 'um amparo metafísico', do qual, em última análise, toda valoração mundana deriva sua validade.”³⁵⁷ Ou, ainda, como justifica o

³⁵³ “From this we get that universal significance of religion in virtue of which it embraces the whole life of man [...]” WINDELBAND. *Introduction to Philosophy*, p. 323.

³⁵⁴ “[i]t consists in the metaphysical tincture and relation which all these values may assume.” WINDELBAND. *Introduction to Philosophy*, p. 328.

³⁵⁵ “Wherever this is attempted in practice, religion becomes rigid and sapless.” WINDELBAND. *Introduction to Philosophy*, p. 328.

³⁵⁶ “By the sacred we do not mean any special class of universally valid values, such as those which constitute the true, the good and the beautiful, but all these values together in so far as they are related to a suprasensuous reality. We seem to be justified in assuming such a relation by the experiences which our consciousness sustains from the exercise of its own activity and from the aspiration, based thereon, after ultimate and absolute principles of valuation.” WINDELBAND. *Introduction to Philosophy*, p. 324-325.

³⁵⁷ “The notion of value demands an absolute value, 'a metaphysical anchorage', from which all mundane valuing

próprio Windelband, “em nossa vida mental não podemos satisfazer-nos com as formas empíricas da mente geral, [motivo pelo qual] somos conduzidos por uma investigação sobre os valores lógicos, éticos e estéticos.”³⁵⁸

Embora Windelband, como Otto, preocupe-se com a consideração parcial – e, portanto, redutora – da religião, a sua compreensão a partir do aspecto racional e a negação do caráter *sui generis* provavelmente afastam-no de Otto, seja para aquele do período friesiano, que rechaça a busca por um apriori religioso e procura apoiar a sua compreensão de religião no princípio friesiano da *Ahndung*, seja para o Otto do período de *O sagrado*, defensor de um apriori especificamente religioso e da ideia-complexo do sagrado.³⁵⁹

Uma compreensão do sagrado mais convergente com a perspectiva de Otto seria a defendida pelo teólogo sueco Nathan Söderblom. Em 1913, no sexto volume da *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Söderblom publica o seu ensaio *Holiness*³⁶⁰, no qual podemos constatar um entendimento consonante em alguns pontos com aquele que Otto apresenta em *O sagrado*. Em *Holiness*, Söderblom procura defender a primazia da ideia de *qualidade sagrada* afirmando que esta noção é mais essencial na história das religiões, superando a noção de deus ou deuses. “Santidade” seria então a palavra mais importante da religião; esta pode até existir sem uma concepção definida de divindade, mas não pode, segundo Söderblom, existir sem uma distinção entre o sagrado e o profano. Para o teólogo sueco, o descuido com a noção de santidade teria levado a equívocos no estudo das religiões, principalmente no estudo das religiões primitivas – relegadas ao “mágico” – e em religiões que não apresentam a fé em deus ou deuses, como o budismo. O critério que deve prevalecer na consideração das religiões, defende Söderblom, deve ser o da santidade, uma vez que ela, de início, “[...] consiste na característica mais essencial do divino em um sentido religioso. A ideia de Deus sem a concepção do sagrado [*holy*] não é religião [...]. Não a mera existência da divindade, mas seu *mana*, seu poder, sua santidade, é o que a religião envolve.”³⁶¹

ultimately derives its validity.” ALMOND. *Rudolf Otto – An introduction to his philosophical theology*, p. 59.

³⁵⁸ “In our mental life we cannot be satisfied with the empirical forms of the general mind to which we are conducted by an inquiry into logical, ethical, and aesthetical values.” WINDELBAND. *Introduction to Philosophy*, p. 325.

³⁵⁹ ALMOND. *Rudolf Otto – An introduction to his philosophical theology*, p. 60.

³⁶⁰ Nathan SÖDERBLOM. *Holiness*. In: James HASTINGS (ed.). *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. New York: Charles Scribner's Sons, 1914, Vol. VI, pp. 731-741.

³⁶¹ “From the first, holiness constitutes the most essential feature of the divine in a religious sense. The idea of God without the conception of the holy is not religion [...]. Not the mere existence of the divinity, but its *mana*, its power, its holiness, is what religion involves.” SÖDERBLOM. *Holiness*. In: HASTINGS (ed.). *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, pp. 731.

É interessante notar que, tal como Otto, Söderblom admite a ambiguidade do sagrado, não o restringindo ao meramente bom, mas vendo nele um caráter ameaçador para o humano. Para o teólogo, o sagrado é concebido como a mais valorosa fonte de saúde, força, sucesso e influência, mas envolve, ao mesmo tempo, a noção de constante perigo³⁶². Em sua perspectiva, o sagrado apresenta também, assim como em Otto, a característica da atração e repulsão a um só tempo.

A concepção do sagrado como um poder misterioso relacionado a pessoas e seres parece também apresentar-se como um ponto em comum no pensamento de ambos os autores. Da mesma forma, a noção de que o despertar da religião ocorre com o *encontro com* algo fora dos padrões de normalidade humana parece unir o pensamento de Söderblom com a perspectiva ottoniana. Sobre esta característica da relação entre o indivíduo, o ordinário e algo que se concebe como o extraordinário – e que Otto denomina de o *Unheimlich*³⁶³, Söderblom afirma que:

[...] na medida em que podemos observar, a origem psicológica da concepção de santidade [*holiness*] parece ter sido a reação mental contra o que é surpreendente, espantoso, novo, aterrorizante. Esta reação pode ser expressa em um choro ou em uma exclamação. Experiências individuais influenciaram a mente coletiva que, por graus, criou formas de linguagem que deram expressão mais durável à reação mental em face tanto do que era realmente novo, quanto de certos fenômenos geralmente recorrentes que nunca deixam de surpreender e de despertar uma emoção intensa. Uma série variada de seres, coisas, eventos e ações é nomeada por palavras tais como “o extraordinário”, “o poderoso”, “antigo”, “perigoso”, “afortunado”, “divino”, etc., e – o que é ainda mais significante – essas coisas são cercadas, por uma reação natural, por uma barreira de precauções e interdições. O primeiro ponto é que estas coisas surpreendentes não devem ser tratadas de modo negligente.³⁶⁴

³⁶² SÖDERBLOM. Holiness. In: HASTINGS (ed.). *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, p. 732.

³⁶³ Em seu *Glossário* à tradução, Schlupp escolhe o termo *inquietantemente misterioso*, ou, simplesmente, *misterioso* como equivalente em português para *Unheimlich*. (Cf. SCHLUPP. *Glossário*. In: OTTO. *O sagrado*, p. 30. No *Neues Wörterbuch der deutschen und portugiesischen Sprache* encontramos o adjetivo a designar o “[...] sinistro, [o] lúgubre, [o] pavoroso, [o] que causa medo [...]” (cf. Henriette MICHAELIS. *Neues Wörterbuch der deutschen und portugiesischen Sprache*. Leipzig : Brockhaus, 1907, zweiter Teil, p. 642.)

³⁶⁴ “[...] as far as we can see, the psychological origin of the conception of holiness seems to have been the mental reaction against what is startling, astonishing, new, terrifying. This reaction may have expressed itself in a cry or an exclamation. Individual experiences influenced the collective mind, which by degrees created forms of language which gave more durable expression to the mental reaction in face both of what was really new and of certain often recurring phenomena which never cease to startle and awaken a vivid emotion. A motley series of beings, things, events and actions are named by such words as 'the great one', 'the powerful', 'very old', 'dangerous', 'successful', 'divine', etc.; and – what is still more significant – those things are surrounded, by a natural reaction, with a fence of precautions and interdictions. The first point is that these startling things are not to be treated lightly. It is evident that the idea of the extraordinary [...] as distinguished from the ordinary, already exhibits a tendency towards the conception of the supernatural. Primitive man is unable, indeed, to conceive anything beyond Nature or higher than Nature; yet the term 'supernatural' may perhaps supply the best conception of what 'the holy' means to him.” SÖDERBLOM. Holiness. In: HASTINGS (ed.). *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, pp. 732.

Da citação acima podemos perceber, ainda, dois aspectos consonantes com a perspectiva de Otto. Uma seria o processo de racionalização da experiência sentimental que, iniciando-se de modo confuso com as coisas e os eventos da cotidianidade humana, desemboca na noção de um extraordinário, de algo além e profundamente diferente do natural. O outro aspecto diz respeito ao papel e aos limites da linguagem nesta racionalização da experiência sentimental.

Fica patente a consonância entre as perspectivas de Söderblom e Otto, embora reconhecer uma proximidade entre o pensamento de ambos não implique na afirmação de uma influência direta do teólogo sueco sobre a perspectiva de Otto. Philip Almond, por exemplo, defende que a meditação dos autores se deu em linhas paralelas e independentes, e cita, para comprovar a sua tese, um texto de janeiro de 1913 no qual Otto já apresenta, em esboço, os caminhos que seu pensamento assumiu em *O sagrado*:

Você conhece Isaías 6, onde os Serafins parados cantam: santo santo santo é o Senhor Sabaoth. O que eles querem dizer com isso, e o que nós queremos dizer quando repetimos este hino dos anjos. Queremos dizer que Yahweh é o princípio de perfeições morais supremas? Isto é frequentemente interpretado desta forma: santo. Mas “santo” não significa isso. “Santo/Sagrado” denota um termo único que não é definível, ou seja, que não é explicável através de outros termos, devendo ser experienciado; parafraseando de modo geral, nós podemos talvez dizer: aquele misterioso transcendente em geral que vive no sentimento religioso de devoção e humildade.³⁶⁵

Além do mais, Otto parece pouco satisfeito com a compreensão de Söderblom; particularmente com a derivação da ideia do sagrado como um poder inerente a algumas pessoas, coisas e objetos. Almond procura destacar que na opinião de Otto, Söderblom não teria diferenciado de modo satisfatório o caráter qualitativamente diferente do sagrado³⁶⁶. O conceito de *poder* com o qual trabalha Söderblom não evidencia o caráter totalmente outro da ideia do sagrado tal como defendida por Otto³⁶⁷.

Para Almond, Söderblom e Otto se utilizam do termo *sagrado* como chave de interpretação da religião de um modo análogo, embora na opinião deste comentador Otto consiga preencher o termo com ideias que ultrapassam o entendimento do teólogo sueco, “[...]”

³⁶⁵ “You know Isaiah 6, where the Seraphim standing around sing: holy, holy, holy is the Lord Sabaoth. What do they mean by it, and what do we mean when we repeat this hymn of the angels? Do we mean that Yahweh is the principle of higher moral perfection? It is very often meant in this way: holy. But “holy” does not signify that. “Holy” denotes a unique term that is not definable, that is not explainable through other terms, but must be experienced; paraphrasing generally, we can perhaps say: that mysterious transcendent in general that lives in the religious feeling of devotion and humility.” OTTO *apud* ALMOND. *Rudolf Otto – An introduction to his philosophical theology*, pp. 60-61.

³⁶⁶ ALMOND. *Rudolf Otto – An introduction to his philosophical theology*, p. 62.

³⁶⁷ ALMOND. *Rudolf Otto – An introduction to his philosophical theology*, p. 62.

sobretudo em sua combinação única da 'santidade' [*holiness*] como um conceito filosófico (um uso que ele pode muito bem dever a Windelband) com 'santidade' como um conceito-chave interpretativo na análise psicológica da consciência religiosa.”³⁶⁸ E é justamente esta abordagem *fenomenológica*, como tradicionalmente tem sido afirmado, que abordaremos a seguir.

3.3- A análise da consciência religiosa

Dizíamos acima que o intento de Otto em *O sagrado* é a análise do aspecto irracional da ideia do divino, uma tarefa que o autor inicia com a separação deste aspecto na ideia do sagrado. Otto aponta um excesso de sentido em concepções arcaicas do termo sagrado/*heilig* e, para diferenciar este *algo mais* do aspecto racional, geralmente expresso em sentenças éticas, cunha ele o termo *numinoso*. “Este será, então, nosso intento no tocante à peculiar categoria do sagrado”³⁶⁹, afirma o autor. Detectar e reconhecer algo como *sagrado*, naquele sentido salientado por ele na citação de Isaías 6, seria uma avaliação peculiar ao campo religioso que toca, mas não se esgota no aspecto ético. Esta avaliação, segundo Otto, “[...] apresenta um elemento ou 'momento' bem específico, que foge ao acesso racional [...] sendo algo *árreton* ['impronunciável'], um *ineffabile* ['indizível'] na medida em que foge totalmente à apreensão *conceitual*.”³⁷⁰ O estudo deste elemento, na perspectiva de Otto, só pode ocorrer de modo analógico, não pela definição direta do conceito, mas através da descrição daqueles sentimentos despertados em sua vivência.

Ressalta Steven Ballard que teria sido justamente a descrição dos estados sentimentais – ou descrição fenomenológica da experiência religiosa – que teria garantido a Otto um lugar de destaque no campo do estudo da religião, embora a sua fenomenologia, na opinião deste comentador, seja usada de modo *instrumental*. Ballard destaca que embora Otto empregue as ferramentas de uma análise fenomenológica em geral reconhecida como válida no estudo da religião, esta seria, no fim, uma análise lançada sobre um fundo teológico e portando uma face metafísica³⁷¹.

³⁶⁸ “[...] not least in his unique combining of 'holiness' as a philosophical concept (a usage which he may well owe to Windelband) with 'holiness' as a key interpretative concept in the psychological analysis of the religious consciousness.” ALMOND. *Rudolf Otto – An introduction to his philosophical theology*, p. 62.

³⁶⁹ OTTO. *O sagrado*, p. 37.

³⁷⁰ OTTO. *O sagrado*, p. 37.

³⁷¹ “Rudolf Otto's interpretation of religion employs for its use the tools of phenomenological analysis, recognized generally as valid in the scientific study of religion, but it is, in the end, a phenomenology cast in a theological mould and wearing a metaphysical face, that Otto presents to us.” BALLARD. *Rudolf Otto and the Synthesis of Rational and Non-Rational in the Idea of the Holy*, p. 57.

Para Almond, no entanto, Otto estaria a retomar uma tradição já presente no pensamento alemão e que estava passando por uma espécie de renovação no início do século XX incentivada pela recepção da abordagem experimental da religião na psicologia, principalmente nas reflexões de autores norte-americanos como James Henry Leuba (1867-1946), Edwin Diller Starbuck (1866-1947) e William James (1842-1910), este, talvez, o mais influente do grupo. Otto cita-o em *O sagrado*, censurando-o por não reconhecer, em sua monumental *The Varieties of Religious Experience*, “[...] faculdades cognitivas e fundamentos ideativos no próprio espírito humano.”³⁷² Abordando o ambiente intelectual norte-americano e sua possível influência sobre o pensamento de Otto, Almond salienta que:

A importância deste desenvolvimento para Otto não reside apenas no fato de que livros como *As variedades da experiência religiosa* de James proporcionaram uma riqueza de material original, mas também no fato de que mostraram que a análise da consciência religiosa não precisa proceder a partir de qualquer teoria a priori. Em vez disso, ela poderia proceder a partir da consideração de como *empiricamente* ela é efetivamente constituída. No entanto, é justamente na tentativa de entrelaçar sua descrição empírico-psicológica da religião com suas hipóteses teóricas a respeito de como ela deve ser que a estrutura da análise de Otto se desenrola. A análise empírica dos estados religiosos de consciência implica uma *variedade* de experiências religiosas, enquanto, em contraste, as pressuposições da análise filosófica de Otto do Sagrado assegura uma *unidade* da experiência religiosa.³⁷³

Embora o desenvolvimento da abordagem psicológica norte-americana não possa ser descartada como um influxo em sua perspectiva, é importante salientar que Otto possuía, no trabalho de Wilhelm Wundt (1832-1920), uma referência significativa da abordagem da religião por um viés psicológico em seu próprio meio cultural, muito embora seja a *Völkerpsychologie* do psicólogo alemão uma referência negativa. Derivando a religião do conceito de alma, Wundt defende que ela possui um aspecto evolutivo, indo do estágio de demônios e fantasmas até a ideia de deuses e de uma divindade absoluta³⁷⁴. Otto recusa esta posição de Wundt afirmando que esta ideia seria o tratamento racional de um anterior

³⁷² OTTO. *O sagrado*, p. 43. Cf. MOORE. *Theories of Religious Experience – With special emphasis to James, Otto and Bergson*.

³⁷³ “The importance of this development for Otto lies not only in the fact that such books as James's *Varieties of Religious Experience* provided a wealth of source material, but also in the fact that they showed that analysis of the religious consciousness need not proceed from any a priori theory. Instead, it could proceed from the consideration of how *empirically* it is actually constituted. Yet, it is exactly in the attempt to interweave his empirico-psychological account of religion with his theoretical assumptions as to how it ought to be that the fabric of Otto's analysis unravels. The empirical analysis of religious states of consciousness does imply a *variety* of religious experiences, whereas, by contrast, the presuppositions of Otto's philosophical analysis of the Holy entail a *unity* of religious experience.” ALMOND. *Rudolf Otto – An introduction to his philosophical theology*, p. 63.

³⁷⁴ ALMOND. *Rudolf Otto – An introduction to his philosophical theology*, p. 63.

sentimento do numinoso. Este sentimento do lúgubre, do que causa pavor, seria o despertar de uma categoria específica de avaliação e valoração, “[...] fora dos âmbitos naturais costumeiros e que não desemboca no natural”³⁷⁵. Daí que, para Otto:

Desse “receio” em sua forma “bruta”, dessa sensação do “misterioso” alguma vez irrompida pela primeira vez, a emergir estranha e nova nos ânimos da humanidade primitiva é que partiu toda a evolução histórico-religiosa. Sua eclosão deu início a uma nova era da humanidade. Dele provêm os “demônios” bem como os “deuses” e o que mais a “apercepção mitológica” ou a “fantasia” tenham produzido em termos de objetivações dessa sensação [*Gefühl*]³⁷⁶. Se ela não for reconhecida como fator primeiro e impulso básico, qualitativamente peculiar e inderivável, todas as explicações animistas, mágicas e etnopsicológicas para o surgimento da religião estarão liminarmente mal encaminhadas, passando ao largo do verdadeiro problema.³⁷⁷

Otto recusa as perspectivas de James e Wundt porque acredita que a religião tenha sua origem num ponto anterior de suas explicações; este ponto seria a exaltação e o pressentimento de algo misterioso, o despertar de uma predisposição psíquica peculiar, distinta das faculdades ditas “naturais”³⁷⁸. Já em 1910, num ensaio crítico da psicologia de Wundt, Otto aponta para sua compreensão da origem irracional da religião ao antecipar elementos que encontram formulação definitiva em *O sagrado*. Sobre o objeto da experiência religiosa Otto afirma que:

“Numen” seria uma palavra mais feliz para isto, simplesmente porque ninguém pode dizer o que isto é; e as raízes do numinoso *não* residem em concepções de alma. O numen que vagueia no temor sagrado de depressões ou cavernas, encontrado entre os homens em todo o mundo como estímulo e evocando o sentido de “temor”, o numen do deserto e das regiões de terror, da montanha e do desfiladeiro, de lugares assombrados e de fenômenos naturais poderosos, só por uma grande extensão de imaginação se refere a uma ideia de “alma” ou a qualquer outra concepção clara.³⁷⁹

³⁷⁵ OTTO. *O sagrado*, p. 47.

³⁷⁶ Embora o tradutor opte, em seu *Glossário*, por traduzir o termo alemão *Gefühl* ora por *sentimento*, ora por *sensação* e ora, ainda, por *emoção*, “[...] dependendo do contexto” (Walter SCHLLUP. Glossário. In: OTTO. *O sagrado*, p. 27), creio que uma tradução única (*sentimento*) esteja mais de acordo com o pensamento de Otto, como aliás, explicitado pelo próprio autor em suas *Notas do autor à tradução de Die Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie*. Nunca é demais lembrar que, para o nosso autor, “[t]he German expression 'Gefühl' is not quite 'emotion'. 'Gefühl' can mean a form of cognizance in an unconceptual or preconceptual way.” (OTTO. Author's notes on translation. In: *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, n.p.). Também é de bom tom lembrarmos da definição do sentimento como um juízo livre defendido em *A filosofia da religião baseada em Kant e Fries*, bem como da ligação do termo com pensamento de Schleiermacher, como vimos no primeiro capítulo.

³⁷⁷ OTTO. *O sagrado*, p. 46-47.

³⁷⁸ OTTO. *O sagrado*, p. 47.

³⁷⁹ “'Numen' would be a happier word for it, simply because one cannot say what that is. And the roots of the numina do *not* lie in soul conceptions. The numen that loiters in the secret dread of hollows or caves, found amongst men all over the world as stimulating and calling forth the sense of 'awe', the numen of the deserts and of regions of terror, of the mountain and the ravine, of haunted places and of overpowering natural

Como se depreende das palavras acima, este “ponto anterior” à concepção de alma é, para Otto, o encontro com o numinoso, o sentimento do encontro com algo além da cotidianidade humana. E é através da análise dos sentimentos-resposta a este algo experienciado como fora de nós que Otto pretende estabelecer algum conhecimento do objeto numinoso. Logo, o primeiro passo para a determinação da natureza da religião é, para Otto, a análise dos sentimentos despertados em tal vivência.

O encontro com o numinoso seria o momento da experiência religiosa, momento este no qual é desencadeada uma variedade de sentimentos reativos à presença do objeto avaliado sob a específica categoria numinosa de interpretação e avaliação. Para Otto, o sentimento deixa de ser uma simples emoção ou sensação e passa a ser uma forma de cognição e o fundamento mesmo sobre o qual repousa a possibilidade de um discurso teórico do numinoso. Para tanto, o autor de *O sagrado* busca analisar estes sentimentos separando-os em aspectos do numinoso, de modo a obter uma descrição mais acurada da experiência religiosa.

3.3.1 – O sentimento de criatura

Otto abre a sua análise dos aspectos do numinoso com o seu famoso *apelo*³⁸⁰, no qual convida o leitor a se concentrar num momento de experiência religiosa. Isto seria importante na tarefa de distinção do sentimento especificamente religioso dos demais sentimentos da vivência humana. Otto exorta para que o seu leitor esteja atento ao que este sentimento específico *não* tem a ver com os estados de sentimento éticos ou estéticos³⁸¹.

Falávamos, mais acima, ao comentar a perspectiva de Schleiermacher, dos três modos de relação com o universo, para os quais o próprio Otto nos oferece a analogia da experiência da catedral. Dizíamos que Schleiermacher defende um modo teórico, um modo prático e um modo especificamente religioso de relação com o universo. É este modo *especificamente religioso* que Otto procura evocar na consciência de seu leitor antes de proceder com sua descrição:

Solicita-se que quem não possa fazê-lo ou não experimente tais momentos não continue lendo. Pois quem conseguir lembrar-se das suas sensações que experimentou na puberdade, de prisão de ventre ou de sentimentos sociais, mas não de sentimentos especificamente religiosos, com tal pessoa é difícil fazer ciência da religião. Nós até a desculparemos, se aplicar, o quanto puder, os princípios

phenomena, can only be a great stretch of imagination be referred to an idea of 'soul', or to any other clear conception.” OTTO *apud* ALMOND. In: *Rudolf Otto – An introduction to his philosophical theology*, p. 64.

³⁸⁰ “Convidamos o leitor a evocar um momento de forte excitação religiosa, caracterizada o menos possível por elementos não-religiosos.” OTTO. *O sagrado*, p. 40.

³⁸¹ OTTO. *O sagrado*, p. 40.

explicativos que conhece, interpretando, por exemplo, “estética” como prazer dos sentidos e “religião” como função de impulsos gregários, de padrões sociais ou como algo ainda mais primitivo. Só que o conhecedor da experiência muito especial da estética dispensará de bom grado as teorias de tal pessoa, e o indivíduo religioso, mais ainda.³⁸²

Segundo Otto, Schleiermacher teria sido um dos que, de modo feliz, teriam destacado este singular enlevo ao isolar o sentimento de dependência. Em sua *Fé cristã*, Schleiermacher afirma que a essência da religião encontra-se na consciência de ser absolutamente dependente, na consciência de que a totalidade de nossa atividade espontânea deriva de uma fonte que se encontra fora de nós mesmos³⁸³. No entanto, apesar do fato de destacar a concepção schleiermacheriana, Otto a critica por entender que ela não faz jus ao aspecto *qualitativamente* único do sentimento em questão. Schleiermacher estaria ainda enredado no vocabulário kantiano, definindo essa relação em termos de *causa* e *efeito*. O autor da *Fé cristã* não teria se dado conta do caráter analógico de sua afirmação, pois, como Otto procura destacar:

Em primeiro lugar, a qualidade do sentimento a que ele se refere não é de sensação de dependência [*Abhängigkeitsgefühl*] no sentido 'natural' da palavra, assim como ocorrem sensações de dependência também em outros âmbitos da vida e da experiência enquanto sentimentos de insuficiência própria, impotência e inibição em função das circunstâncias. Há, sim, uma correspondência com esses sentimentos, podendo-se traçar uma analogia, tomá-los para a sua 'discussão', pode-se usá-los para apontar para o aspecto em pauta, para que se possa senti-lo sem intermediações. Só que o aspecto que interessa aqui, apesar de todas as semelhanças e analogias, é *qualitativamente* diferente desses sentimentos análogos. O próprio Schleiermacher ressalta a distinção entre sentimento de dependência *piadosa* e outros sentimentos de dependência. Mas ele só faz a diferença entre o absoluto e o relativo, uma diferença de grau, e não de qualidade intrínseca. Ao chamá-lo de sentimento de dependência, ele não se dá conta de que tal formulação é mera *analogia* daquilo que estamos tratando.³⁸⁴

Otto encontra, nas palavras de Abraão em Gênesis 18.27³⁸⁵ uma formulação que considera mais precisa a respeito deste sentimento entrevisto por Schleiermacher. O sentimento que, nas palavras de Abraão, é formulado como o sentimento de *nada ser além de pó e cinza* designa uma confissão que transcende todo e qualquer sentimento natural de dependência. As palavras de Abraão não transmitem o sentido de ser condicionado, de ser um mero elemento de um nexos de causas e efeitos, mas o de ser somente criatura. Otto denomina

³⁸² OTTO. *O sagrado*, p. 40.

³⁸³ Friedrich D. Ernst SCHLEIERMACHER. *The Christian Faith*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1928 [1830], p. 16.

³⁸⁴ OTTO. *O sagrado*, p. 41.

³⁸⁵ Cf. Gên. 18.27. “[...] Eu me atrevo a falar ao meu Senhor, eu que sou poeira e cinza.” In: *A Bíblia de Jerusalém*.

este sentimento específico de o *sentimento de criatura* [*das Kreaturgefühl*] – “[...] o sentimento da criatura que afunda e desvanece em sua nulidade [...]”.³⁸⁶

Em sua obra *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, Davidson aponta um aspecto interessante a respeito do sentimento de dependência absoluta e o sentimento de criatura na perspectiva de Otto. Para o autor, enquanto na perspectiva schleiermacheriana a experiência religiosa se caracteriza como um momento único de autoconhecimento, na perspectiva de Otto ela é a expressão inicial de uma valoração especificamente religiosa. “O sentimento de dependência absoluta retrata o estado do fiel em termos ontológicos; a consciência de sua condição de criatura mede o seu estado, principalmente em termos de valor.”³⁸⁷ Otto resume suas críticas à perspectiva schleiermacheriana afirmando que:

Com “sentir-se dependente” Schleiermacher quer dizer “sentir-se condicionado”. [...] A contrapartida da “dependência” seria, então, no lado da divindade, a *causalidade total*, ou melhor, seu caráter condicionador de tudo. Só que esse aspecto de forma alguma é o primeiro e mais direto que constatamos ao verificar o “sentimento religioso” no momento da devoção. Esse aspecto não é algo numinoso, mas apenas seu “esquema” [*Schema*]; não se trata de um aspecto racional, mas faz parte do lado *racional* da ideia de deus, pode ser rigorosamente desenvolvido conceitualmente, tendo por origem uma fonte completamente diferente. Já aquela “dependência” expressa nas palavras de Abraão não é a *condição de criado* [*Geschaffenheit*], mas a *criaturalidade* [*Geschöpflichkeit*], é impotência perante a supremacia [...].³⁸⁸

Para Otto, portanto, Schleiermacher insiste no aspecto racional e no valor positivo do ser humano quando, em verdade, deveria atentar para o aspecto irracional e valoração negativa do aspecto do *sentimento do estado de criatura*. Uma melhor formulação deste aspecto pode ser encontrada, segundo Otto, na mística e suas ideias de aniquilação do si mesmo em contraste com a exaltação da realidade exclusiva e total do transcendente³⁸⁹. Voltaremos a tocar neste ponto um pouco à frente, quando falarmos do aspecto majestoso do *numen*, o contraponto objetivo do sentimento de criatura.

Com a definição do sentimento de criatura (*das Kreaturgefühl*) Otto marca suas diferenças com a perspectiva de Schleiermacher que, para o nosso autor, teria se equivocado em alguns pontos importantes da questão da experiência religiosa. O autor dos *Discursos* teria tomado o sentimento de criatura como um *conceito* e não apenas como *analogia* do

³⁸⁶ OTTO. *O sagrado*, p. 41.

³⁸⁷ “The feeling of absolute dependence portrays the status of the worshiper in ontological terms; the consciousness of creaturehood measures his status primarily in terms of value.” DAVIDSON. *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, p. 57.

³⁸⁸ OTTO. *O sagrado*, p. 52.

³⁸⁹ OTTO. *O sagrado*, p. 52.

sentimento religioso, entendendo-o, também, como um dado primário da experiência religiosa e não como o *reflexo subjetivo* do numinoso. Por fim, Otto destaca o entendimento schleiermacheriano em termos ontológicos e não, como prefere o nosso autor, em termos axiológicos.

Com o sentimento de criatura, Otto acredita encontrar uma analogia mais satisfatória para esse sentimento. Para o autor a ideia de nada ser além de pó e cinza remove a ideia de causa e efeito presente na concepção schleiermacheriana e oferece uma ênfase maior no aspecto irracional. Já a questão do objeto causador deste sentimento, Otto pretende investigar através da análise dos aspectos *objetivos* do numinoso.

3.3.2 – *Mysterium tremendum et fascinans*

Como este objeto é irracional, ou seja, coloca-se além do alcance da razão, o único meio de descrevê-lo é de modo indireto, *in obliquo*, como dizíamos acima. Para Otto, ele somente pode ser indicado pela reação especial de sentimento desencadeada na psique³⁹⁰. A primeira constatação da análise da experiência religiosa empreendida por Otto é a manifestação do numinoso como *mysterium tremendum et fascinans*. O *mysterium* caracterizaria o numinoso em si, aquele objeto primário que desperta na psique o sentimento de criatura, realidade da qual só podemos falar de modo analógico. Já o *tremendum*, que se decompõe em três momentos específicos: o do temor místico, o da absoluta superioridade e o da urgência do numinoso, forma, com o *fascinans*, a qualidade positiva do numinoso.

a) O objeto numinoso como o *totalmente outro*: o *mysterium*

Buscando auxílio nos sentimentos e conceitos cotidianos da existência humana, Otto denomina o objeto numinoso de o *mysterium tremendum et fascinans*. A partir do estabelecimento desta fórmula, puramente analógica, o autor de *O sagrado* busca analisar as suas partes constituintes ou, como ele denomina, suas noções acessórias. Com a noção de *mysterium*, Otto chama a atenção para o caráter incompreensível do numinoso. Ressaltando o caráter “ideogramático” desse termo, lembra que no domínio natural a palavra mistério designa aquilo que nos é “[...] estranho, não compreendido, inexplicado.”³⁹¹ Essas são as características do objeto concebido como numinoso, que se apresenta como uma realidade *totalmente outra*, radicalmente diferente da cotidianidade humana. Em sentido estrito, o

³⁹⁰ OTTO. *O sagrado*, p. 45.

³⁹¹ OTTO. *O sagrado*, p. 58.

mistério designa não somente aquilo que se encontra fora do domínio habitual da atividade humana, como também a ela se opõe. Desta forma, ao se referir ao numinoso, o homem só pode fazê-lo negando a sua própria realidade. Por sua oposição ao “natural”, o *mysterium* não pode ser abarcado por nossas categorias racionais, o que acaba por confundi-las e até mesmo por suprimi-las, derivando daí as dificuldades encontradas na expressão dessa realidade que, de uma maneira um tanto confusa só podemos apontar.

Boquiaberto diante do objeto numinoso, o homem expressa-se através de imagens e noções precárias ou, até mesmo, contrárias à razão, como atestam o uso, principalmente na mística, do paradoxo e da antinomia. Para Otto, do aspecto antinômico do numinoso “[...] parecem resultar não só afirmações contrárias à razão, a seus critérios e às suas leis, mas que ainda se bifurcam e enunciam opostos a respeito do seu objeto, contradições incompatíveis e insolúveis.”³⁹²

A resposta-sentimento originada pelo aspecto *mysterium* é, segundo Otto, o *stupor*, que denota “[...] o pasmo estarecido, ficar boquiaberto, embasbacado, a estranheza absoluta.”³⁹³ O *mysterium* é concebido, então, como o *totalmente outro*, “[...] o estranho e o que causa estranheza, que foge do usual, entendido, e familiar [...]”.³⁹⁴

Os ideogramas do “nada” presente na mística e do “vazio” presente na doutrina budista expressariam justamente o caráter totalmente outro do objeto numinoso, a sua radical oposição a tudo o que é “familiar” ao homem. Tais ideogramas, assim como os conceitos de “transcendente” e “sobrenatural”, deixam explícitos os limites da razão na tarefa de expressão e conceituação do numinoso:

O “sobrenatural” e o “supramundano”, por sua vez, são designações que parecem predicados positivos; atribuindo-os ao misterioso, o mistério parece perder seu sentido negativo para ficar positivo. Em termos de conceito, isto mais uma vez é mera aparência, pois “sobrenatural” e “supramundano” não passam de predicados negativos e excludentes relativos à natureza e ao mundo. Entretanto, o sentimento é altamente positivo e mais uma vez não é analisável. Esse sentimento faz com que os termos “supramundano” e “sobrenatural” inadvertidamente passem a ser designações de uma realidade e qualidade peculiares, “totalmente distintas”, de cujo caráter sentimos algo, mas sem poder expressá-lo com clareza conceitual.

Para Almond, a ideia do numinoso como *mistério* na obra de Otto emerge de uma abordagem comparativa da história das religiões, podendo ser apontada também como uma tentativa de se destacar mais o aspecto vivencial do que o propriamente teórico da questão,

³⁹² OTTO. *O sagrado*, p. 62.

³⁹³ OTTO. *O sagrado*, p. 57.

³⁹⁴ OTTO. *O sagrado*, p. 58.

cujos grande exemplo, na teologia cristã, poderia ser encontrado no uso da *via negativa*. Em apêndice a *O sagrado*, Otto tece considerações a respeito do uso da *via negativa* em São João Crisóstomo (349-407) afirmando que:

O *ἀκατάληπτον* (*akatalepton*) implica uma recusa das designações conceituais, e daí vêm os atributos negativos da divindade, os quais Crisóstomo frequentemente emprega, sozinhos ou em séries - numa pequena *negativa theologia*. Essa “teologia negativa”, porém, não significa que a fé e o sentimento são dissipados e reduzidos a nada; pelo contrário, ela contém em si o mais elevado espírito de devoção e é de tais atributos 'negativos' que Crisóstomo forma as confissões e orações mais solenes.³⁹⁵

Segundo Otto, Crisóstomo aponta para o alcance do sentimento e da experiência em contraste com o poder reduzido do conceito. Para ele, Crisóstomo demonstra que “[...] uma concepção de forma negativa pode frequentemente tornar-se o símbolo [...] para um teor de sentido que, embora absolutamente inexprimível, não deixa de ser positivo no seu mais alto grau.”³⁹⁶ Otto argumenta ainda que o fundamento desta teologia se encontra na experiência do numinoso e não numa pretensa infusão da especulação de inspiração helenística com um suposto misticismo da natureza³⁹⁷.

Para Otto, ideias como as de Crisóstomo ou de Lutero, assim com o exemplo de Jó, servem para realçar a base irracional da concepção cristã de Deus e, também, a noção comum a todas as religiões do numinoso como o “totalmente outro”, inapreensível aos nossos esquemas racionais. Poderíamos dizer, com Bernhard Häring, que o *totalmente outro* (*das ganz Andere*) “[...] foi escolhido por Otto, a fim de tornar claro contra Windelband e outros que a religião não é simplesmente a realização em conjunto de outras noções (intramundanas) de valor, que Deus, em contraste com todas as categorias terrenas, é algo totalmente outro.”³⁹⁸ A natureza da religião não deve ser buscada, pois, em juízos de valor ou em fórmulas teológicas, mas em seus momentos de experiência pelo sentimento. Como salienta Davidson, embora a religião tenha sido historicamente reconhecida por seu interesse numa realidade

³⁹⁵ “The *ἀκατάληπτον* involves a denial of conceptual designations, and hence come the negative attributes of deity, which Chrysostom frequently employs, single or in series – a *negativa theologia* in little. But this 'negative theology' does not mean that faith and feeling are dissipated and reduced to nothing; on the contrary, it contains within it the loftiest spirit of devotion, and it is out of such 'negative' attributes that Chrysostom fashions the most solemn confessions and prayers.” OTTO. *The idea of the Holy*, p. 184.

³⁹⁶ “[...] a conception negative in form may often become the symbol (what we have called 'ideogram') for a content of meaning which, if absolutely unutterable, is none the less in the highest degree positive.” OTTO. *The idea of the Holy*, pp. 184-185.

³⁹⁷ OTTO. *The idea of the Holy*, p. 185.

³⁹⁸ “[...] has been chosen by Otto, in order to make it clear against Windelband and others that religion is not simply the holding together of other (intramundane) notions of value, that God in contrast to all earthly categories is something wholly other.” Bernhard HÄRING *apud* ALMOND. *Rudolf Otto – An introduction to his philosophical theology*, p. 68.

sobrenatural, transcendente, o critério inicial pelo qual este sobrenatural foi reconhecido encontrar-se-ia no aspecto vivencial pré-racional³⁹⁹. A qualidade única da experiência religiosa configura-se como a característica mais básica e mais consistente da religião genuína, mais que os critérios morais, intelectuais ou cerimoniais que possam ter sido utilizados para defini-la⁴⁰⁰. Desta forma, assim como em Schleiermacher, Otto acredita que a tarefa de determinação da natureza da religião passa, primeiramente, pelo exame do *sentimento especificamente religioso*.

Em sua introdução ao pensamento de Otto, Almond destaca que a análise da consciência religiosa, no que diz respeito ao aspecto do *mysterium*, é conduzida em termos kantianos, respeitando-se os limites da razão no tocante ao conhecimento das coisas-em-si. Ressalta Almond, porém, que “[...] ao passo que, para Kant, esses limites significam, em princípio, o desconhecimento do objeto da religião, para Otto eles colocam limites em nossa habilidade de pensar sobre o *numen*, mas não sobre nossa capacidade de conhecer o divino experiencialmente.”⁴⁰¹ Relembrando as palavras de Otto, *conceitualmente* o numinoso não pode ser alcançado, mas a experiência pode apontar-nos algumas de suas características, descritíveis apenas em *formulações sugestivas* ou *ideogramas*.

b) O objeto numinoso como objeto de temor: o *tremendum*

O *tremendum* emerge em *O sagrado* como uma destas *formulações sugestivas* com as quais Otto procura analisar a experiência religiosa. Este aspecto seria o elemento *distanciador*, o que repele e atemoriza quem dele faz a experiência e que forma, juntamente com o *fascinans*, a estranha *harmonia de contrastes* que caracteriza o numinoso. Como procura destacar Almond, “o momento de medo e terror é, por assim dizer, equilibrado por um momento simultâneo de ânsia e desejo.”⁴⁰²

Otto argumenta que o contato com o objeto numinoso desencadeia, inicialmente, uma reação de temor naquele que dele se aproxima. Tal temor, entretanto, não é o temor ordinário do homem frente às coisas de sua realidade cotidiana, mas sim o temor de uma qualidade específica, numinosa, alcançável somente através de uma analogia com o temor

³⁹⁹ “[...] than the intellectual, the ceremonial or the moral criteria that have at times been employed to define it.” DAVIDSON. *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, p. 57.

⁴⁰⁰ DAVIDSON. *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, p. 57.

⁴⁰¹ “[...] whereas for Kant these limits meant the unknowability in principle of the object of religion, for Otto they place limits on our ability to think about the *numen*, but not on our capacity to know the divine experientially.” ALMOND. *Rudolf Otto – An introduction to his philosophical theology*, p. 70.

⁴⁰² “The moment of awe and terror is, as it were, balanced by a simultaneous moment of longing and desire.” ALMOND. *Rudolf Otto – An introduction to his philosophical theology*, p. 70.

ordinário humano. Otto procura descrever este elemento específico da experiência do numinoso afirmando que:

Quem tiver discernimento psicológico mais aguçado necessariamente verá que esse “receio” se distingue do medo não só em termos quantitativos, não sendo de forma alguma apenas um grau particularmente elevado deste. Sua natureza é totalmente independente de graus de intensidade. Esse receio pode afetar os ossos, fazer o pelo arrepiar e tremer os joelhos, embora também possa aparecer muito levemente como comoção anímica evanescente e quase imperceptível. Ele tem suas próprias gradações, mas não é gradação de alguma outra coisa. Nenhum temor natural passa a ser esse receio por mera intensificação.⁴⁰³

Este temor, segundo a visão de Otto, encontrar-se-ia na origem da religião, surgindo inicialmente como o sentimento do *Unheimlich*, forma rudimentar de um receio que aponta para o despertar de uma categoria específica de avaliação e valoração. Esta forma rudimentar pode ser constatada no estudo das religiões primevas, onde o sentimento do lúgubre adquire o caráter de *receio demoníaco*⁴⁰⁴. Este receio, no entanto, não se refere a uma força demoníaca oposta à força divina, mas seria, por uma carência do elemento e do refinamento racional, uma espécie de “pré-deus”, um produto fantasioso posteriormente superado e expulso “[...] pelos estágios e formas mais desenvolvidas daquele misterioso impulso que nele se manifesta pela primeira vez e de forma rudimentar que é o sentimento numinoso.”⁴⁰⁵ Demoníaco, nesse sentido, expressaria o caráter ainda não-cultivado do sentimento que, com a penetração de elementos racionais, tende ao obscurecimento não sendo, contudo, de todo eliminado da religião. “Isto se mostra, por exemplo, no poder e fascínio que, mesmo nos estágios mais elevados do desenvolvimento geral da psique, acompanham o horripilar-se com as histórias de fantasmas e assombrações.”⁴⁰⁶

Seguindo o seu método de descrição, Otto busca este sentimento em alguns textos religiosos, como o Antigo e o Novo Testamento. Ressalta no Antigo Testamento a presença da “ira de Javé”⁴⁰⁷, uma imagem que segundo ele traduziria o aspecto *tremendum* do numinoso. A imagem da *ira deorum*, do deus que persegue ou pune desmedidamente o seu servo revela, para o nosso autor, a plenitude de poder do objeto numinoso e o frágil estado de criatura do homem:

⁴⁰³ OTTO. *O sagrado*, p. 48.

⁴⁰⁴ OTTO. *O sagrado*, p. 47.

⁴⁰⁵ OTTO. *O sagrado*, p. 48.

⁴⁰⁶ OTTO. *O sagrado*, p. 48.

⁴⁰⁷ OTTO. *O sagrado*, p. 50

[...] em algumas passagens do Antigo Testamento é palpável que essa “ira” originalmente nada tem a ver com qualidades morais. Ela “acende” e se manifesta de modo enigmático “como uma força natural oculta”, como se costuma dizer, como eletricidade acumulada que se descarrega em quem dela se aproxima demais. Ela é “imprevisível” e “arbitrária”. Para quem só está habituado a conceber a divindade segundo seus atributos racionais, tal ira deve parecer capricho e paixão arbitrária, opinião esta que os devotos da Antiga Aliança com certeza teriam repudiado veementemente; isso porque esse capricho arbitrário de forma alguma parece uma diminuição, mas expressão natural e elemento totalmente incontornável da própria “santidade”. E com boas razões. Acontece que essa *ira* é nada menos que o próprio “*tremendum*”, que, totalmente irracional em si mesmo, ali é concebido e expresso mediante ingênua correspondência com algo do âmbito natural, isto é, do psiquismo humano; trata-se de uma correspondência sumamente drástica e certa que como tal sempre preserva seu valor e também para nós ainda é totalmente inevitável ao se exprimir o sentimento religioso.⁴⁰⁸

Embora esse aspecto passe por processos de racionalização, Otto argumenta que ele pode ser verificado ainda em estágios elevados da religião, pois mesmo onde o numinoso já alcançou expressões elevadas e puras, “[...] suas excitações primais sempre podem voltar a irromper na alma para novamente ser vivenciadas.”⁴⁰⁹ Esse aspecto “primitivo” do sentimento religioso pode ser excitado e confundido com objetos, situações e seres da cotidianidade humana. E isto acontece, segundo Otto, porque na falta de uma maior interpenetração de elementos racionais, os sentimentos naturais próximos ao numinoso podem ser tomados como o numinoso propriamente dito. Encontrados na origem da religião na história humana, esses estados “brutos”⁴¹⁰ mostram que os elementos excitadores possuem fortes analogias com o numinoso. Nestes estados primevos, segundo Otto, o sentimento religioso pode ser confundido com estes sentimentos “naturais”, caracterizando-se como equívocos que tendem ao desaparecimento com a paulatina esquematização racional que, penetrando a experiência sentimental do objeto concebido como numinoso, dá origem às ideias do divino como vontade moral, absolutidade de poder, etc.

c) A plenitude do objeto numinoso: a *majestas*

O temor propriamente numinoso, o *receio demoníaco*, expressa uma plenitude de poder que, na visão de Otto, melhor se traduz na expressão *tremenda majestas*, inacessibilidade e supremacia absolutas⁴¹¹. Este ideograma da majestade, da absoluta superioridade de poder seria o polo oposto do sentimento do estado de criatura do qual falávamos acima. De acordo com a análise de Otto, em contraste com o aspecto *avassalador*

⁴⁰⁸ OTTO. *O sagrado*, p. 50.

⁴⁰⁹ OTTO. *O sagrado*, p. 50.

⁴¹⁰ OTTO. *O sagrado*, pp. 165 e ss.

⁴¹¹ OTTO. *O sagrado*, p. 50.

do numinoso, emerge o *sentimento de criatura*, o sentimento de aniquilamento e da falta de valor, a consciência de insignificância⁴¹². À preponderância e aspecto majestático do *numen* se contrapõe, então, a humildade religiosa, o sentimento de autodepreciação por parte daquele que vivencia o numinoso. A especulação sobre essa característica do *numen* leva à afirmação do divino como a realidade absoluta em contraposição ao *nada* da realidade humana. O homem se nulifica perante o avassalador que se encontra acima de toda criatura.

O contraste entre a *majestas* do *numen* e o sentimento do estado de criatura dá origem à mística da majestade presente, por exemplo, na literatura mística de Mestre Eckhart. Uma mística que anseia pelo *Uno*, pelo que realmente *é*, em oposição a toda impotência e inconstância, conforme se pode depreender da citação de Gerhard Tersteegen (1697-1769):

Mas que sou eu? E que é tudo? Será que sou, e será que tudo é? Que é este eu? Que é tudo isso? Somente somos porque tu és e porque tu queres que sejamos. Miseráveis entezinhos, que em comparação contigo e diante da tua entidade, só podemos ser chamados de vulto, sombra e não de ente. Meu ente e o ente de todas as coisas desaparecem, a bem dizer, diante da tua entidade, muito mais que uma velinha ao resplendor do sol, a qual não se enxerga e que é sobrepujada por um ente luminoso maior a ponto de praticamente deixar de existir.⁴¹³

A interação entre os aspectos subjetivos e objetivos da experiência do numinoso, entre o sentimento do estado de criatura e o aspecto majestático do *numen* aponta, como Otto destaca na crítica que faz ao sentimento de dependência de Schleiermacher, para a predominância do aspecto *axiológico* sobre o aspecto *ontológico*. O juízo daquele que faz a experiência do numinoso não é um juízo lógico denexo causal, mas um juízo de valor. “Não é uma sensação de dependência absoluta (de mim mesmo como causado), mas uma sensação de absoluta superioridade (d'ele como hegemônico); é, no caso, o ponto de partida da especulação, ao qual, ao usar termos ontológicos, transforma a plenitude de 'poder' do *tremendum* em plenitude de 'ser'.”⁴¹⁴

d) A energia do objeto numinoso: o aspecto *enérgico*

O receio demoníaco e a *majestas* se fazem acompanhar ainda por um terceiro elemento, o da *orgê*, a energia do numinoso. Novamente neste ideograma expressa-se a preponderância do numinoso sobre a consciência que o vivencia. Tal aspecto, segundo Otto, ao ser experienciado “[...] aciona a psique da pessoa, nela desperta o zelo, ela é tomada de

⁴¹² OTTO. *O sagrado*, p. 52.

⁴¹³ Gerhard TERSTEEGEN *apud* OTTO. *O sagrado*, p. 54.

⁴¹⁴ OTTO. *O sagrado*, p. 53.

assombrosa tensão e dinamismo: na prática ascética, no empenho contra o mundo e a carne, na excitação a eclodir em atuação heroica.”⁴¹⁵

Este aspecto pode ser encontrado nas concepções místicas que dão ênfase ao caráter *voluntarista* da divindade e à ideia do *deus vivo*. Aparece também, segundo Otto, na noção de *omnipotencia dei* defendida por Lutero contra o racionalismo de Erasmo de Roterdã, sendo entendida por Otto como “[...] a ligação da *majestas* como supremacia absoluta com essa 'energia' daquele que irrestrita e incessantemente urge, age, compele e vive.”⁴¹⁶ É este aspecto que, na perspectiva ottoniana, origina os ideogramas da vida, paixão e excitação do *numen*.

O *enérgico* seria um dos principais motivos da religião a opor racionalistas e religiosos, “[...] pois sempre que se brigou pelo Deus 'vivo' e pelo 'voluntarismo', eram não-racionalistas brigando com racionalistas”⁴¹⁷ e cuja contenda ocorrida entre Lutero e Erasmo seria um dos maiores exemplos. O aspecto enérgico seria o motivo das reações dos homens de religião contra o deus puramente racional, o deus altamente abstrato, da filosofia e, na direção inversa, seria também o motivo das reações dos homens da razão contra as características demasiado humanas dos deuses. Segundo Otto ambos os lados estão equivocados, uma vez que os homens da religião se esquecem do caráter puramente analógico de suas concepções e uma vez que, do lado da razão, o elemento irracional da religião é eliminado.

3.3.3 – *Fascinans et augustum*

O *tremendum* é o aspecto *distanciador* do *mysterium*, é o aspecto a que se referem o receio demoníaco, a *majestas* e a *orgê*. Mas o *mysterium* possui ainda um aspecto *aproximador*, cativante, *fascinante*. Para Otto, o numinoso pode ser definido como o *mysterium tremendum et fascinans*, o mistério que causa repulsa mas que também possui o aspecto cativante, dando origem assim a uma *curiosa harmonia de contrastes*⁴¹⁸. Atemorizado pela presença do objeto concebido como numinoso, o sujeito da experiência religiosa não consegue dele separar-se; boquiaberto ante a presença do *numen*, deseja dele aproximar-se e até mesmo dele apropriar-se. Otto salienta que:

Toda a história da religião atesta essa harmonia contrastante, esse duplo caráter do numinoso, começando no mínimo pelo estágio do 'receio demoníaco'. Trata-se na verdade, do mais estranho e notável fenômeno da história da religião. O que o demoníaco-divino tem de assombroso e terrível para a nossa psique, ele tem de

⁴¹⁵ OTTO. *O sagrado*, p. 55.

⁴¹⁶ OTTO. *O sagrado*, p. 56.

⁴¹⁷ OTTO. *O sagrado*, p. 56.

⁴¹⁸ OTTO. *O sagrado*, p. 68.

sedutor e encantador. E a criatura que diante dele estremece no mais profundo receio sempre também se sente atraída por ele, inclusive no sentido de assimilá-lo. O mistério não é só o maravilhoso, mas também aquilo que é prodigioso. Além de desconcertante, é cativante, arrebatador, encantador, muitas vezes levando ao delírio e ao inebriamento – o elemento dionisíaco entre os efeitos do nume.⁴¹⁹

Este aspecto extático do objeto numinoso possui como possibilidade de expressão conceitual, de *esquematização*, os conceitos e as noções de amor, misericórdia, compaixão e caridade. Otto, mais uma vez, procura ressaltar o caráter analógico destes sentimentos salientando que, por mais que sirvam para expressar o aspecto fascinante, eles não podem defini-lo por completo. Segundo o autor, “[o] enlevo beatífico é muitíssimo mais que mero e natural consolo, confiança, felicidade no amor, por mais intenso que seja.”⁴²⁰ O elemento da cólera encontra, aqui, o seu polo oposto, o da bem-aventurança religiosa. O fascinante, segundo o nosso autor, explicaria ainda o fato de o numinoso ser objeto de busca, de cobiça, uma vez que do aspecto *tremendum* só poderiam advir cultos destinados a aplacar a cólera divina. O fascinante explicaria também a prática ascética e a magia como uma busca e tentativa de apreensão do poder do *numen*, uma vez que, segundo Otto:

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. Esses procedimentos são de duas categorias: a identificação mágica de si mesmo com o nume mediante ato mágico cultural, mediante fórmula, “consagração”, conjuro, encantamento e outros e, por outro lado, os procedimentos xamanísticos da “possessão”, da assunção mediante exaltação e êxtase. Inicialmente os pontos de partida aí provavelmente foram do tipo mágico, com a intenção, certamente, de primeiro apenas apropriar-se do poder milagroso do nume para fins “naturais”.⁴²¹

Em sua tentativa de descrever o numinoso, Otto defende que o objeto vivenciado como *fascinans* é uma resposta sentimental ao aspecto do *augustum*, ao numinoso reconhecido como um valor em si mesmo. Como salienta Almond, “como *fascinans*, ele é reconhecido como de valor supremo para o homem; como *augustum*, porém, é reconhecido como um valor objetivo em si mesmo.”⁴²²

Ao utilizar o termo *augustum*, Otto procura retirar a ênfase no aspecto racional-moral comumente contido no termo *santo*. No cenário descrito, por exemplo, em Isaías 6.4⁴²³,

⁴¹⁹ OTTO. *O sagrado*, p. 68.

⁴²⁰ OTTO. *O sagrado*, p. 69.

⁴²¹ OTTO. *O sagrado*, p. 70.

⁴²² “As *fascinans*, it is recognized as of supreme value for man; but as *augustum* it is recognized as an objective value in itself.” ALMOND. *Rudolf Otto – An introduction to his philosophical theology*, p. 75.

⁴²³ Cf. Isaías 6.4: “Então disse eu: / 'Ai de mim, estou perdido! / Com efeito, sou homem de lábios impuros, / e vivo no meio de um povo de lábios impuros. / E meus olhos viram o Rei, Iahweh dos Exércitos!’” In. *A Biblia*

encontramos não uma mera depreciação moral, mas a operação de um juízo valorativo. Entender o termo *santo* como equivalente a supramundano seria tomá-lo apenas por seu aspecto racional-moral, desprezando o seu caráter valorativo. Para Otto, “supramundano” seria “[...] uma caracterização estritamente ontológica, mas não axiológica; e supramundanidade pode, sim, dobrar a pessoa, mas não imbuí-la de *respeito* reconhecedor.”⁴²⁴ Disso se segue, então, que o reconhecimento do numinoso como *augustum*, como o portador do valor supremo, deve ser acompanhado por uma correspondente *desvalorização* de si mesmo, o *sentimento de profanidade*:

Na profanidade ele inclui não apenas os seus atos, mas toda a sua existência como criatura frente àquilo que está acima de toda criatura. Ao mesmo tempo, a pessoa atribui a isto que está acima de toda criatura a categoria de um *valor* totalmente peculiar, a se opor exatamente ao desvalor do *profano*, valor esse que cabe única e exclusivamente ao nume: *tu solus sanctus*. *Sanctus* aí não é “perfeito”, nem “belo”, nem “excelso” [*erhaben*⁴²⁵], nem tampouco “bom”. Entretanto, apresenta uma correlação com esses predicados que, com certeza, pode ser sentida: é também um *valor*, um valor objetivo, ao mesmo tempo um valor inexcelsível, infinito.⁴²⁶

Embora as religiões evoluam para uma esquematização racional do aspecto do *sanctum*, Otto faz questão de ressaltar que este *valor numinoso* pode existir sem que esteja amalgamado com as noções racionais-morais; este pode simplesmente existir como o

de Jerusalém.

⁴²⁴ OTTO. *O sagrado*, p. 92.

⁴²⁵ O tradutor da versão portuguesa em seu *Glossário* explica os motivos que o levaram à escolha de *excelso* como equivalente ao alemão *erhaben* (Cf. OTTO. *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. München: C. H. Beck, 1936, p. 67.) dizendo que *excelso* “[...] combina melhor com a conotação misteriosa pretendida pelo autor [...]”, (SCHLUPP. *Glossário*. In: OTTO. *O sagrado*, p. 25) desprezando assim a tradução, mais condizente com a tradição, do termo alemão por *sublime*.

Sublime estaria mais acordo com a tradição kantiana, sendo inclusive usado na tradução inglesa. Neste caso é importante lembrar o caráter central da terceira Crítica de Kant no pensamento de Fries e, por conseguinte, no pensamento de Otto. A tradução por *excelso* pode fazer com que leitores desavisados não percebam a ligação com a discussão kantiana do belo e do sublime, assim perdendo de vista uma importante referência da questão do sentimento em Otto.

Como expressa a passagem “*Sanctus* aí não é 'perfeito', nem 'belo', nem [sublime], nem tampouco 'bom'” (*Dieses 'sanctus' ist nicht 'vollkommen', nicht 'schön', nicht 'erhaben', auch nicht 'gut'.*) (OTTO. *O sagrado*, p. 91; OTTO. *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. München: C. H. Beck, 1936, p. 67), Otto faz uma referência direta ao Belo [*Schönen*] e ao Sublime [*Erhabenen*], temas importantes na filosofia do século XVIII e aos quais Kant dedica, em 1771, a sua obra *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*. Esta obra tem sido traduzida em português por *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime* (Campinas: Papyrus, 1993) e, em inglês, por *Observations on the feeling of the beautiful and the sublime* (Berkeley; London: University of California Press; Cambridge University Press, 1960).

Ora, Otto procura justamente realizar uma distinção entre o seu sentimento do numinoso (*Gefühl des Numinosen*) e o sentimento do sublime (*Gefühl des Erhabenen*) (Cf. OTTO. *O sagrado*, p. 85; OTTO. *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. München: C. H. Beck, 1936, p. 60), assim marcando seu distanciamento do sublime tal como entendido em Fries.

⁴²⁶ OTTO. *O sagrado*, p. 91.

reconhecimento “[...] de algo que exige respeito incomparável, algo que precisa ser reconhecido intimamente como mais válido, elevado, objetivo e, ao mesmo tempo, situado acima de todos os valores racionais, como valor estritamente racional.”⁴²⁷

Desta forma, para Otto, a noção de pecado seria uma resposta valorativa ao aspecto *augustum* do numinoso e não, primeiramente, uma ideia moral. O aspecto moral não é nem elemento original, nem aspecto determinante da questão, uma vez que a noção do pecado pode existir “[...] independente do moralmente errado e mesmo onde a noção de deuses não está claramente formada.”⁴²⁸ O pecado seria então a quebra de um valor absoluto, pois ele, salienta Otto, “[...] como um estado condicionante do indivíduo ou de muitos ou talvez da espécie humana como um todo, é essencialmente uma perversão e antítese de algo que deveria ou deve ser feito absolutamente, uma infração de um valor tendo validade objetiva incondicional, um afastamento completamente reprovável do absolutamente normal”⁴²⁹. A infração de tal normalidade não seria uma falta ética e o que é infringido, segundo Otto, não seria primeiramente, um valor moral, mas sim algo *totalmente outro*, “[...] um valor mais elevado de tudo que é *apenas* moral”⁴³⁰. A noção do pecado e a noção da má conduta, embora possam ser confundidos, devem ser caracterizadas como noções distintas:

[...] No início, o pecado reside em um domínio inteiramente diferente do mal. Nos estágios iniciais do desenvolvimento destas ideias, o pecado e a 'impureza' religiosa que resulta dele não precisa, de modo algum, invadir os valores morais e pode, ainda, estender-se com um peso terrível sobre o espírito. E não emergem necessariamente como uma transgressão de comando de qualquer Deus. Na sua plena gravidade ela [a noção do pecado] pode estar presente e ser temida onde as noções de deuses não existem ou não estão ainda claramente formadas. Em sua essência, ela é um desrespeito negligente ou intencional para com um objeto numinoso – de qualquer natureza; e neste sentido, ela é uma violação do valor único do Augusto [...] em qualquer uma de suas manifestações.⁴³¹

⁴²⁷ OTTO. *O sagrado*, p. 91.

⁴²⁸ “[...] independent of morally wrong and even where the notion of gods is not clearly formed.” ALMOND. *Rudolfo Otto – An interpretation to his philosophical theology*, p. 77.

⁴²⁹ “Sin, as an individual act, as a state of mind, as a continuing spiritual attitude, as a conditioning state of the individual or of the many or perhaps of human kind as a whole, is essentially a perversion and antithesis of something which ought to be or to be done absolutely, an infringement of a value having unqualified objective validity, a sheerly reprehensible departure from the absolutely normal.” OTTO. What is sin? In: OTTO. *Religious Essays*, p. 1.

⁴³⁰ “[...] a higher value than all that is *only* moral.” OTTO. What is sin?. In: OTTO. *Religious Essays*, p. 1.

⁴³¹ “The notion of sin must be distinguished from the mere notion of the bad. This is certainly true of the emergence of the idea of sin historically. In the beginning sin lies in an entirely different realm from the bad. In the early stages of the development of these ideas, sin and the religious 'impurity' which result from it need not invade the moral values in the least, and may yet lie with terrible weight upon the spirit. And it does not emerge necessarily as a transgression of a command of any God. In its full gravity it may be present and feared where the notions of gods is non-existent or not yet clearly formed. In its essence it is a negligent or intentional slight to a numinous object – of whatever kind; and in this sense it is a violation of the unique objective value of the August [...] in any of its manifestations.” OTTO. What is sin? In: OTTO. *Religious Essays*, p. 3.

Para Otto, este elemento do *augustum*, do numinoso como valor absoluto é esquematizado pelas ideias de reverência, gratidão e confiança, ideias básicas na noção de humildade religiosa. No entanto, como já dissemos a respeito do numinoso, a penetração e o refinamento proporcionado pelos conceitos racionais não podem eliminar o *augustum*. Segundo o nosso autor, ainda que possa ser profundamente permeado pelos elementos racionais de estima e reverência, amor e confiança, o aspecto irracional sempre se faz presente.

Embora a ideia do pecado seja independente da noção racional-moral de má ação, Otto destaca que o processo de esquematização tende a unir ambas as noções. O pecado se torna sinônimo de má ação assim como a má ação se torna sinônimo de pecado. Conforme destaca Almond, a noção de pecado permanece como a “[...] infração da consciência do *numen* como *augustum*, embora uma consciência que, quando carregada com as correspondentes ideias racionais, através da operação da categoria complexa do Sagrado, torna-se a consciência cristã da má conduta, assim como o *augusto numen*, quando carregado com ideias racionais correspondentes, torna-se o legislador moral.”⁴³²

De modo simultâneo à percepção do desvalor da criatura e o reconhecimento do valor supremo do *numen* tem-se a percepção da necessidade de salvação, de redenção. A ideia da perfectibilidade moral não pode suscitar a busca pela salvação, afirma Otto, e somente quando a noção de falta moral se identifica com a noção religiosa de pecado “[...] é que a transgressão adquire aquele peso terrível para a consciência, que a leva a se prostrar e a desanimar.”⁴³³

A análise dos aspectos do *fascinans* e do *tremendum* constitui aquilo que Otto entende pela vivência sentimental do numinoso. É a partir da descrição e análise de tais aspectos que se pode, segundo o autor, construir um discurso rigoroso, embora indireto, a respeito do numinoso. A consciência humana, para dizer mais uma vez, compreende o objeto da vivência religiosa a partir dos sentimentos, sendo-lhe negada, porém a explicitação conceitual inequívoca desta vivência. O aspecto racional se faz presente na medida em que auxilia em sua expressão, sem, contudo, conseguir esgotá-la por completo. Apesar da presença do aspecto racional, o numinoso continua como um mistério, um objeto que guarda

⁴³² “[...] infringement of the consciousness of the *numen* as *augustum*, though a consciousness which, when charged with corresponding rational ideas, through the operation of the complex category of the Holy, becomes the Christian consciousness of wrong-doing, just as the *august numen* when charged with corresponding rational ideas becomes the moral law-giver.” ALMOND. *Rudolfo Otto – An introduction to his philosophical theology*, p. 77.

⁴³³ OTTO. *O sagrado*, p. 93.

sua especificidade mesmo com a presença de predicados racionais, o que pode passar a falsa impressão de compreensão do objeto vivido. Não existem conceitos definidores para essa experiência, mas simples noções que, tomadas de empréstimo à vida humana ordinária, oferecem uma pálida imagem da rica vivência sentimental. Penetrando-a, pode o pensamento conceitual tornar algumas de suas características estáveis, oferecendo assim uma possibilidade de comunicação. Embora tais princípios sejam importantes no ensinamento da fé, na constituição da doutrina, eles não conseguem, em última análise, captar o objeto ao qual se referem. Este só pode ser captado no sentimento, numa experiência cognitiva irreduzível a enunciados teóricos.⁴³⁴

Em sua obra *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, Davidson aponta para a possibilidade de equívocos no uso que Otto faz do termo *irracional*. Abordamos o assunto na abertura deste capítulo ao falarmos da questão do que o nosso autor entende por irracional, título, aliás, de um dos capítulos de *O sagrado*. Nas palavras do próprio Otto, o objetivo da obra seria o de realizar “[...] uma séria tentativa de analisar o mais exatamente possível o *sentimento* que permanece onde os *conceitos* falham [...]”⁴³⁵ e, para Davidson, esta tentativa se abriria menos a equívocos se Otto, em vez de optar pelo termo *irracional* (*non-rational*), tivesse optado pelo uso do termo não-conceitual para referir-se a este conhecimento que permanece ainda que os conceitos falhem em sua tentativa de definição. Segundo a opinião de Davidson:

Nessa insistência sobre o caráter “não-racional” do conhecimento religioso, Otto está sobretudo interessado [...] em esclarecer e salvaguardar o caráter independente da percepção religiosa e, também, da transcendência essencial da divindade. O sagrado, como imediatamente conhecido no sentimento numinoso, nunca pode ser completamente compreendido pelo entendimento racional; ele é “inacessível ao nosso pensamento conceitual” porque tal pensamento é necessariamente limitado em seu alcance e validade. No entanto, é essencial para a religião superior que o sagrado assim apreendido seja supraracional e não subracional, divino em vez de demoníaco. Otto, em sua própria insistência sobre o não-racional, até mesmo no caráter irracional de Deus como totalmente outro, não forneceu qualquer critério adequado para fazer essa distinção. Em vez de selecionar o ambíguo termo “não-racional” para indicar o caráter independente do conhecimento religioso, ele poderia muito bem ter se limitado ao menos ambíguo “não-conceitual”.⁴³⁶

⁴³⁴ Dora M. Dutra BAY. Fascínio e Terror: o sagrado. *Cadernos de pesquisa interdisciplinar em ciências humanas*. Florianópolis, nº. 61, p. 03-18, dez. 2004, p. 11.

⁴³⁵ OTTO. Foreword by the author. In: OTTO. *The Idea of the Holy*, p. xxi.

⁴³⁶ “In this insistence upon the 'non-rational' character of religious knowledge Otto is primarily concerned, of course, to make clear and safeguard the independent character of religious insight and also the essential transcendence of deity. The holy, as immediately known in numinous feeling, can never be completely comprehended by the rational understanding; it is 'inaccessible to our conceptual thought' because such thought is necessarily limited in its range and validity. Yet it is essential to high religion that the holy, thus apprehended, be supra-rational and not subrational, divine rather than demonic. Otto in his insistence upon the non-rational, even the irrational character of God as wholly-other, has provided no adequate criterion for

É importante notar que Davidson utiliza o termo *não-racional*, aceitando a troca realizada pelo tradutor inglês do termo *irracional* da edição original. John W. Harvey parece também ter atentado para esta possibilidade ao escolher traduzir o termo presente já no subtítulo da obra (*das Irrationale*) por não-racional (*the non-rational*). Para o tradutor, embora a concepção de Otto seja clara durante toda a sua argumentação, a escolha do termo parece não ter sido muito feliz, levando-o, inclusive, a resguardar-se de uma leitura errônea no prefácio à tradução inglesa. Conforme destaca Harvey, de modo algum estava Otto se opondo à interpretação da religião em categorias racionais e éticas, mas sim chamando atenção para o fato de que estas, apesar de sua importância, não esgotam o conteúdo da ideia do sagrado. Para Otto, conforme destaca Harvey, existiria um “[...] excesso de sentido que é não-racional, mas não no sentido de ser contra a razão, por um lado, nem acima da razão, por outro.”⁴³⁷ Harvey acredita que o uso do termo não-racional, em vez de irracional, poderia evitar o equívoco na interpretação deste ponto do pensamento de Otto.

Este, no entanto, é um dos pontos de *O sagrado* que ganha clareza com a leitura dos escritos anteriores de Otto, uma vez que o uso dos termos racional e irracional estaria baseado no neokantismo desenvolvido por Fries. Conforme destaca Davidson, os termos utilizados por Otto são determinados pela epistemologia friesiana. Desta forma, o racional em Otto está limitado ao conhecimento teórico [*Wissen*] e à fé racional [*Glaube*]. O irracional, por outro lado, “[...] é a divinação transcendente da divindade, que não pode ser resolvida em tais conceitos racionais por conta de sua limitação ao mundo fenomenal, mas que é, no entanto, imediatamente apreendida no sentimento religioso e no ideograma (a *Ahndung* friesiana).”⁴³⁸

A partir da tríplice noção friesiana defendida em *Wissen, Glaube und Ahndung*, tornam-se mais claras as palavras de Otto quando este afirma que o *irracional* não é aquilo que ainda não foi submetido ao exame conceitual, mas aquilo que a ele não se submete de modo algum, pois como assevera o autor em *O sagrado*, “[p]or racional na ideia do divino entendemos aquilo que nela pode ser formulado com clareza, compreendido com conceitos

making this distinction. Instead of selecting the ambiguous term 'non-rational' to indicate the independent character of religious knowledge, he might well have confined himself to the less equivocal 'non-conceptual'.” DAVIDSON. *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, p. 183.

⁴³⁷ “[...] overplus of meaning which is non-rational, but neither in the sense of being counter to reason on the one hand nor above the reason on the other.” HARVEY. Translator's preface. In: OTTO. *The Idea of the Holy*, p. xvii.

⁴³⁸ “Rational knowledge is confined to the categories of conceptual understanding distinguished by Fries, that is, scientific knowledge and rational faith. The “non-rational” knowledge on the other hand is the transcendent divination of deity, which cannot be resolved into such rational concepts because of their limitation to the phenomenal world, but which is nonetheless immediately apprehended in religious feeling and ideogram (the Friesian *Ahndung*).” DAVIDSON. *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, p. 183.

familiares e definíveis. 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 'o irracional'.⁴³⁹

3.4 – Os meios de expressão do numinoso

Na análise deste sentimento *sui generis* que é o sentimento do numinoso, Otto atenta para a necessidade de se perguntar pelos seus modos de expressão, pelas formas “[...] como é comunicado e transmitido de uma psique para outra.”⁴⁴⁰ Expressar, argumenta o autor, significa fazer brotar na consciência de outrem o sentimento numinoso, não plenamente comunicável e apenas “[...] despertável a partir do 'espírito'.”⁴⁴¹ Como destacamos acima, ao abordar o caráter irreduzível da vivência religiosa, Otto apela ao seu leitor para que busque na memória a lembrança de alguma emoção especificamente religiosa, ressaltando, assim, nas primeiras páginas de *O sagrado*, o tema do qual nos ocuparemos agora, qual seja, o das possibilidades de comunicação deste sentimento específico.

Perguntar como é que se transmite tal sentimento é para Otto uma forma de tentar aproximar-se do *mysterium*, tarefa que se coaduna perfeitamente com o intento de Otto de dar à análise do numinoso o caráter de um exame rigorosamente científico⁴⁴². Como parte e fundamento da religião, esse sentimento não pode ser comunicado ou ensinado, mas somente despertado. Conforme salienta o autor, “[a] pior forma de fazê-lo é por meio de meras palavras; ao invés, cabe transmiti-lo como também se faz com sentimentos e atitudes psicológicas: pela empatia e sintonia com aquilo que se passa na psique de outra pessoa.”⁴⁴³ Enquanto a linguagem, através do uso das expressões negativas, só pode transmitir a vivência do objeto numinoso no contraste com aquilo que é ordinário à existência humana, os meios que passaremos a considerar possuem a vantagem de exprimir o numinoso de uma maneira positiva, “falando” diretamente ao sentimento. Seguindo esse argumento, Otto acredita que seja possível fazer despertar e exprimir o sentimento numinoso de modo direto, de modo indireto e através da arte.

Os meios diretos possuem a capacidade de despertar o sentimento numinoso sem que seja preciso recorrer aos sentimentos naturais ou às analogias racionais desse sentimento. São, portanto, os meios que as próprias religiões encontraram para exprimir o sentimento que lhes

⁴³⁹ OTTO. *O sagrado*, pp. 97-98.

⁴⁴⁰ OTTO. *O sagrado*, p. 100.

⁴⁴¹ OTTO. *O sagrado*, p. 100.

⁴⁴² OTTO. *O sagrado*, p. 98.

⁴⁴³ OTTO. *O sagrado*, p. 100.

serve de fundamento, pois, como afirma Otto, “[n]a 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.”⁴⁴⁴

Situações reconhecidas como sagradas, como por exemplo, a leitura dos textos sacros ou o momento do sermão também possuem o poder de despertar o sentimento numinoso. Para Otto, “[q]uem lê as Escrituras 'no espírito', vive no numinoso, mesmo que deste não tenha conceito nem nome, mesmo que seja incapaz de analisar seu próprio sentimento para nele identificar aquela trama entretecida do numinoso.”⁴⁴⁵

Otto nos oferece uma descrição interessante deste modo de evocação do sentimento numinoso em seu relato de um encontro com um monge budista. Nas palavras do autor vemos destacado o caráter insuficiente da linguagem e o manifestar da ideia do numinoso na desistência de seu interlocutor:

Lembro muito bem de uma conversa com um monge budista que com sistemática obstinação tinha desperdiçado seu tempo expondo-me sua teologia negativa e as demonstrações de sua doutrina do Anatmaka e do vazio total. Mas ao chegar ao último tópico, à questão do que seria o Nirvana em si, após longa hesitação veio finalmente uma resposta à meia voz: “Bliss – unspeakable”. *Mais do que as palavras, a voz discreta e reservada, fisionomia, gesto e voz solenes revelavam aquilo que ele queria dizer (grifo nosso).*⁴⁴⁶

Já os meios indiretos de expressão do numinoso, como a própria denominação já exprime, definem todos os meios de apresentação e evocação do numinoso através de sentimentos do âmbito natural que lhe sejam afins ou semelhantes⁴⁴⁷. Apesar de só se referirem de maneira indireta a esse sentimento, tais meios podem ser abundantemente encontrados na história da religião.

O mais primitivo deles seria, segundo a análise de Otto, o *terrível* e suas variações do horrendo, do monstruoso (*Ungeheuer*) e do repugnante. Como tais sentimentos possuem uma forte analogia com o aspecto *tremendum*, acabam por se tornarem formas indiretas de despertar e exprimir o sentimento específico do numinoso. Com a penetração dos elementos racionais na vivência sentimental irracional, a associação entre o sentimento natural do terrível e o *tremendum* acaba por ser superada, dando lugar à ideia do grandioso, que para

⁴⁴⁴ OTTO. *O sagrado*, p. 100.

⁴⁴⁵ OTTO. *O sagrado*, p. 101.

⁴⁴⁶ OTTO. *O sagrado*, p. 77.

⁴⁴⁷ OTTO. *O sagrado*, p. 101.

Otto pode ser exemplificada na passagem de Isaías 6⁴⁴⁸. Nesta passagem, Otto encontra uma associação estável entre o numinoso e o sublime, onde o elemento do terror é superado pelo grandioso. Ambos os sentimentos, o *tremendum* e o sublime, apresentariam algo que se configura como *desproporcional* às faculdades humanas⁴⁴⁹, podendo este assumir aspectos daquele, como o *ameaçador* e o assombroso.

Outro meio indireto que Otto destaca como importante na história da religião seria o milagre, que para ele faz referência ao aspecto *misterioso* (*mirum*) do numinoso. Segundo o autor, “[...] no âmbito natural dos sentimentos nada apresenta correspondência tão direta (embora estritamente 'natural') com o sentimento religioso do inefável, impronunciável, por excelência 'outro' e misterioso como o incompreendido, inusitado, enigmático, onde quer se nos apresente.”⁴⁵⁰ É possível dizer, então, que no domínio natural da vida humana, tudo aquilo que se apresentou e se apresenta como um fato incompreendido e assustador, seja em seres, em situações ou objetos do mundo natural, possui a capacidade de fazer despertar o sentimento do numinoso de uma forma indireta. Otto argumenta que “[s]e há algum lugar em que os sentimentos podem ser estimulados por semelhanças naturais para então serem transferidos para estas mesmas, tem que ser aqui.”⁴⁵¹ O autor procura destacar ainda o importante papel desempenhado pelos modos indiretos de expressão do numinoso nas religiões primevas e, ainda hoje, naquelas pessoas de índole religiosa ingênua. Em suas palavras:

Tudo que tenha intervindo de forma incompreendida e atemorizante na atuação humana, tudo que em processos naturais, eventos, pessoas, animais ou plantas tenha causado estranheza, espanto ou estarrecimento, principalmente quando associado a poder ou terror, sempre despertou e atraiu inicialmente receio demoníaco e depois receio sagrado, transformando-se em portento, prodígio, milagre. Somente assim é que pode surgir o miraculoso. E inversamente, da mesma forma como acima o *tremendum* passou a ser, para a fantasia e o imaginário, estímulo para optar pelo terrível como meio de expressão, ou para inventá-lo

⁴⁴⁸ Cf. Isaías: 6, 1-4. In: *A Bíblia de Jerusalém*. “[...] vi o Senhor sentado sobre um trono alto e elevado. A cauda da sua veste enchia o santuário./ Acima dele, em pé, estavam serafins, cada um com seis asas: com duas cobriam a face, com duas cobriam os pés e com duas voavam./ Eles clamavam uns para os outros e diziam: 'Santo, santo, santo é Iahweh dos Exércitos, a sua glória enche toda a terra!'/ À voz dos seus clamores os gonzos das portas oscilavam enquanto o Templo se enchia de fumaça.”

⁴⁴⁹ O sublime, de acordo com a leitura de Abbagnano, tem dois componentes: “1º) apreensão de uma dimensão desproporcional às faculdades sensíveis do homem [...] ou de um *poder* terrificante para essas mesmas faculdades [...]; 2º) o sentimento de conseguir reconhecer essa desproporção ou ameaça e, por isso, de ser superior a ambas.” Cf. ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 932.

O primeiro sentido seria pertinente quanto à consideração do sentimento do sublime e seu “parentesco” com o sentimento numinoso, ou seja, ambos são a apreensão de uma realidade outra superior à realidade humana.

⁴⁵⁰ OTTO. *O sagrado*, p. 103.

⁴⁵¹ OTTO. *O sagrado*, p. 103

criativamente, assim o misterioso passou a ser o mais poderoso estímulo para a fantasia ingênua esperar, inventar, narrar o “milagre”, passou a ser o incansável impulso para a inesgotável inventividade em contos, mitos, lendas e sagas, permeando rito e culto, sendo até hoje o mais potente fator em narrativas e no culto a manter o sentimento religioso em pessoas de índole ingênua.⁴⁵²

No domínio artístico o sublime seria, para Otto, o sentimento que melhor representaria o numinoso, notadamente na arquitetura. Para nela encontrarmos o numinoso bastaria nos voltarmos para as grandes construções da humanidade, como, por exemplo, as pirâmides egípcias, os obeliscos e as *mastabas*. Para Otto, “[c]ertamente não se pode duvidar de que sabiam disso os construtores desses imponentes templos, da esfinge de Gizé, a qual quase arranca como reflexo automático o sentimento do excelso.”⁴⁵³ O próprio Otto experimentou esse modo de expressão em suas viagens ao oriente, como pode ser constatado em seus relatos de viagem, alguns dos quais destacados no primeiro capítulo.

Na arte, ainda, a obscuridade e o silêncio podem ser caracterizados como formas diretas de expressão do numinoso que, numa maneira negativa, possuem a capacidade de expressar o aspecto misterioso (*mirum*). Como afirma Otto, “[a] penumbra dos excelsos pavilhões monumentais, sob os galhos de uma alta alameda, no estranho lusco-fusco do misterioso jogo das meias-luzes sempre já focou o íntimo; e os arquitetos de templos, mesquitas e igrejas souberam usá-la.”⁴⁵⁴ Na linguagem dos sons a escuridão possui o silêncio como o seu análogo, como destaca o autor na citação de Tersteegen: “Deus está presente [que] tudo em nós se cale.”⁴⁵⁵

Otto ressalta ainda o uso, na arte oriental, da amplidão vazia afirmando que esta seria o sublime na horizontal. “O deserto extenso, a estepe infinda e monótona são excelsos e por associação de sentimento também evocam em nós o numinoso.”⁴⁵⁶ Da arte oriental ele ressalta ainda a capacidade de produzir uma “impressão mágica”, que seria uma forma atenuada do sentimento numinoso encontrada, por exemplo, na representação imagética de algumas figuras importantes na história da religião. Comentando a presença do numinoso em sua forma atenuada do *mágico* em antigas esculturas chinesas do Buda, o autor salienta que nelas o numinoso se encontra perfeitamente associado ao sentimento do sublime.

Para Otto, o ocidente encontra no gótico o exemplo mais expressivo da inter-relação entre a arte e o aspecto irracional da religião, constituindo-se desta forma como a arte

⁴⁵² OTTO. *O sagrado*, p. 103.

⁴⁵³ OTTO. *O sagrado*, p. 105.

⁴⁵⁴ OTTO. *O sagrado*, p. 108.

⁴⁵⁵ OTTO. *O sagrado*, p. 108.

⁴⁵⁶ OTTO. *O sagrado*, p. 108.

numinosa por excelência. Embora o próprio autor não desenvolva essa afirmativa em *O sagrado*, podemos encontrar algumas pistas na citação da obra de Wilhelm Worringer (1881-1965). A este autor caberia o mérito de ter destacado o caráter mágico do gótico. Otto argumenta que “[n]ão há dúvida de que nesse ponto ele está na pista certa, independentemente de suas derivações históricas serem corretas ou não. O gótico provoca em nós um *encanto* em sua impressão, o qual é mais do que a impressão do excelso [*des Erhabenen*].”⁴⁵⁷

Conclusão

A proposição e a descrição do sentimento do numinoso são os elementos que, como dizíamos na abertura do capítulo, dão a esta obra de Otto o seu caráter de novidade. Após a publicação de *O sagrado*, o termo ganha o cenário teológico, filosófico e literário em geral, reputando ao seu autor um considerável prestígio nos círculos intelectuais.

Esta repercussão dos aspectos irracionais da religião, no entanto, ao centrar o debate na análise do sentimento do numinoso, pode representar um risco na interpretação do autor. Como fica bem expresso no subtítulo da obra, e como salientado por Otto em algumas ocasiões, não se deve tomar o *numen ineffabile* de modo separado da *ratio aeterna*. *O sagrado* destina-se não somente à investigação do elemento irracional, mas também à necessária inter-relação com o racional.

⁴⁵⁷ OTTO. *O sagrado*, p. 107. Encontramos em Wilhelm Worringer e em sua obra *A arte gótica* (Lisboa: Edições 70, 1992 [1911]) algumas pistas importantes sobre a presença do numinoso na arte gótica de que fala Rudolf Otto. Guiando-se pela ideia de que a vontade criadora humana é sempre a expressão adequada da sua posição em relação ao meio (WORRINGER:1992, p. 67), Worringer empreende uma psicologia do estilo gótico, buscando a revelação das forças interiores que levaram a ele. Comparando o homem gótico ao clássico e ao oriental, observa que aquele não encontrou o apaziguamento no saber como o clássico, nem na renúncia ao saber do homem oriental. Segundo Worringer, o homem clássico, através do saber, crê ter abolido o dualismo entre ele e o mundo, característica que ressoa em sua arte e em sua religião; para o autor, “[c]om o homem clássico, o dualismo absoluto do homem e do mundo exterior apaga-se e, por consequência, apaga-se também o caráter transcendental da religião e da arte. O divino é retirado do além, secularizado, levado a descer à terra. Para o homem clássico, o divino já não está acima do mundo, está contido no mundo incarna [sic] nele.” (WORRINGER:1992, p. 34)

Já o homem oriental coloca esse dualismo acima de suas próprias capacidades de conhecer e, resignado, entende-o como o grande mistério que tudo abarca; como afirma Worringer, “[à] tudo aquilo que o homem clássico, na sua religião do mundo feliz e ingênua, atribuía um valor positivo, confere o Oriental um valor relativo e submete-o a uma apreciação mais alta, dirigida de acordo com uma realidade mais elevada” (WORRINGER:1992, p. 40). O homem gótico situar-se-ia entre essas duas visões de mundo e, para ele, as duas lhe são impossíveis, restando-lhe apenas a dicotomia entre o eu e o mundo exterior. Para Worringer, a alma gótica, “[...] perdeu a inocência da ignorância, mas não conseguiu atingir a grandiosa renúncia ao conhecimento do Oriental, nem a felicidade que o homem clássico encontra no conhecimento; privada de todos os meios claros e naturais para se satisfazer, não pode portanto deixar de utilizar as suas formas de maneira convulsiva, não natural.” (WORRINGER:1992, p. 69) O resultado dessa tensão é o estilo gótico, esse *anseio desmedido pelo espiritual*. Cf. Wilhelm WORRINGER. *A arte gótica*. Lisboa: Edições 70, 1992 [1911].

Como teremos oportunidade de ver no quinto capítulo, Otto entende que o estudo da religião deve seguir dois caminhos complementares, um de natureza filosófica e outro de natureza empírica. Ora, ignorando as considerações de nosso autor a respeito do estudo da religião feitas em escritores anteriores a *O sagrado*, alguns comentadores parecem insistir na ideia de uma mudança de curso argumentativo na obra de 1917. Para estes, os capítulos finais de *O sagrado* se apresentam como a emergência da faceta teológica de Otto, que invade e distorce o trabalho descritivo da experiência religiosa empreendido na maior parte da obra. No entanto, esta leitura só se torna possível a partir de uma análise isolada da obra. Os capítulos finais de *O sagrado* retomam uma discussão empreendida em seus escritos anteriores, discussão essa que visa garantir o direito e a liberdade da perspectiva religiosa diante de tentativas redutoras de interpretação da religião.

CAPÍTULO 4: A IDEIA-COMPLEXO DO SAGRADO E A QUESTÃO DO APRIORI RELIGIOSO

Introdução

Temos insistido, ao longo de nossa argumentação, na tese de um aspecto contínuo entre as obras de Rudolf Otto. Embora mudanças de percurso possam ser destacadas aqui e ali, o tema da *autonomia* da religião parece ser uma constante nos escritos do autor. A tentativa de se salvaguardar o caráter autônomo da religião encontra seu primeiro passo na publicação, em 1904, de *As visões naturalista e religiosa do mundo*, escrito cujo objetivo primordial é fazer frente às perspectivas redutoras do naturalismo e do mecanicismo, como vimos em capítulo anterior. Nesta obra importa, para Otto, garantir a “[...] validade e liberdade da visão religiosa.”⁴⁵⁸ Este tema da validade e liberdade passa, com a publicação de *A filosofia da religião baseada em Kant e Fries*, em 1909, por uma tentativa mais forte de fundamentação, na qual o idealismo transcendental friesiano se torna o suporte dos intentos do autor. Para Otto, a filosofia de Fries revela “[...] a disposição para a religião no espírito humano em geral, a origem oculta de todas as suas manifestações na história, o fundamento para sua alegação de ser verdadeira [...].”⁴⁵⁹

Este tema a ligar os escritos de Otto encontra seu ponto alto com a publicação, em 1917, de *O sagrado*, escrito no qual o autor nos apresenta a religião como um aspecto *sui generis* da experiência humana, aspecto este que encontra sua justificação na controversa defesa do *apriori* religioso.

⁴⁵⁸ “[...] the validity and freedom of the religious outlook.” OTTO. *Naturalism and Religion*, p. 1.

⁴⁵⁹ “[...] the disposition to religion in the spirit of man in general, the hidden source of all its manifestations in history, the ground for its claim to be true [...].” OTTO. *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, p. 223.

4.1 - A validade da perspectiva religiosa nos escritos anteriores e a questão do apriori religioso

Otto abre o primeiro capítulo de *As visões naturalista e religiosa do mundo* procurando esclarecer o que seria característico na perspectiva religiosa⁴⁶⁰. E embora neste esclarecimento esteja a defesa do *direito e liberdade* da experiência religiosa frente à interpretação científica do mundo, Otto procura afastar-se de um ponto de vista dogmático, buscando argumentar a partir de um ponto de vista crítico. O autor procura rejeitar qualquer tipo de racionalismo regressivo que acredita poder derivar o infinito da pretensa harmonia do finito. Para o nosso autor, este equivocado caminho, embora frequentemente tentado, nenhuma contribuição pode dar ao assunto. Otto salienta que:

A velha prática de se procurar “evidências da existência de Deus” tinha exatamente esta tendência. Acreditava-se seriamente que se poderia, assim, fazer mais do que defender para a convicção religiosa uma legalidade no sistema do conhecimento. Acreditava-se seriamente que o conhecimento de Deus poderia ser obtido e lido a partir da natureza, do mundo e da existência terrena e, deste modo, que as proposições da visão religiosa não somente poderiam obter liberdade e segurança, mas poderiam ser fundamentalmente provadas e mesmo diretamente inferidas da natureza em primeira instância.⁴⁶¹

Como se pode depreender da citação acima, e como enfatizado em *O sagrado*, buscar a liberdade e a segurança da visão religiosa não significa proceder segundo uma análise regressiva, do efeito à sua causa. Otto procura enfatizar os limites do conhecimento científico ao mesmo tempo em que aponta para uma fonte específica da religião, chamando a nossa atenção para o fato de o conhecimento ordinário ser incapaz de dar uma resposta adequada à questão. Não é a partir do estudo da natureza que se pode garantir a *validade* da perspectiva religiosa. Para o nosso autor, esta garantia se sobrepõe e precede estas tentativas de derivar o infinito a partir da consideração do finito⁴⁶².

Para Otto é importante ressaltar que, embora seja de um gênero específico, diferente do conhecimento científico ordinário, a religião não pode ser igualada ou entendida como uma espécie de ilusão. A perspectiva religiosa, assim como a científica, exige uma validade para si. A interpretação religiosa do mundo não pode ser entendida como destinada somente a

⁴⁶⁰ OTTO. *Naturalism and Religion*, p. 6.

⁴⁶¹ “The old practice of finding 'evidences of the existence of God' had exactly this tendency. It was seriously believed that one could thereby do more than vindicate for religious conviction a right of way on the system of knowledge. It was seriously believed that knowledge of God could be gained from and read out of nature, the world, and earthly existence, and thus that the propositions of the religious view of the world could not only gain freedom and security, but could be fundamentally proved, and even directly inferred from Nature in the first instance.” OTTO. *Naturalism and Religion*, p. 7.

⁴⁶² OTTO. *Naturalism and Religion*, p. 8.

despertar estados de espírito solenes, como se a questão de sua validade fosse indiferente. Assim como o conhecimento científico, a concepção religiosa deseja entender e dar uma descrição própria do mundo e da existência humana.

No entanto, esta descrição – e compreensão própria do mundo – não pode ser confundida com o entendimento e descrição ordinários da natureza em termos de relações de causas e efeitos. Para Otto, é importante observar que “[...] as verdades da religião exibem, de um modo bem especial, o caráter de todas as verdades ideais, que de modo algum são verdadeiras para todos os dias, mas que estão inteiramente ligadas a exaltados estados de sentimentos.”⁴⁶³ Já em *As visões naturalista e religiosa do mundo* o autor chama a atenção para temas que serão aprofundados em *A filosofia da religião baseada em Kant e Fries* e que serão o pano de fundo sobre o qual se desenvolve a discussão do *numinoso* em *O sagrado*. No escrito de 1904, o autor procura ressaltar as diferentes formas de se “conhecer” a Deus, de modo que é preciso fazer uma distinção entre o conhecimento teórico e as demais formas de cognição do espírito humano. Desta forma, salienta o autor:

[...] do modo como eu “conheço” que estou sentando nesta escrivaninha, ou que choveu ontem, ou que a soma dos ângulos em um triângulo são iguais a dois ângulos retos, eu nada posso conhecer de Deus. Mas eu posso conhecer algo Dele da mesma forma que eu sei que falar a verdade é o correto e que manter a fé é dever; proposições que são certas e que declaram algo real e válido, mas às quais eu não poderia ter chegado sem o consentimento consciente e sem uma certa exaltação do espírito de minha própria parte.⁴⁶⁴

Se em *A filosofia da religião baseada em Kant e Fries* Otto vê, em Fries e em seu esquematismo ideal, um caminho de garantir a validade das *verdades ideais*, em seu escrito anterior o autor havia recorrido a Lutero para afirmar que a fé vai sempre contra a incompletude do conhecimento científico em busca de um ponto de completude. “A fé sempre vai contra as aparências.”⁴⁶⁵

Ao destacar o aspecto *sui generis* da religião em *As visões naturalista e religiosa do mundo*, Otto chama a atenção para a necessidade de se investigar mais detidamente a fonte da religião. Antecipando o que viria a ser tema de suas preocupações, nosso autor defende que

⁴⁶³ “[...] the truths of religion exhibit, in quite a special way, the character of all ideal truths, which are not really true for every day at all, but are altogether bound up with exalted states of feelings.” OTTO. *Naturalism and Religion*, p. 11.

⁴⁶⁴ “Thus, in the way in which I 'know' that I am sitting at this writing-table, or that it rained yesterday, or that the sum of the angles in a triangle are equal to two right angles, I can know nothing of God. But I can know of Him something in the way which I know that to tell the truth is right, that to keep faith is duty, propositions which are certain and which state something real and valid, but which I could not have arrived at without conscious consent, and a certain exaltation of spirit on my own part.” OTTO. *Naturalism and Religion*, p. 12.

⁴⁶⁵ “[...] Faith always goes against appearances.” OTTO. *Naturalism and Religion*, p. 14.

traçar estas origens seria “[...] uma tarefa especial pertencente ao domínio da psicologia, da história e da filosofia da religião [...]”⁴⁶⁶ Ora, esta tarefa é realizada em *A filosofia da religião baseada em Kant e Fries*, obra na qual Otto, a partir da antropologia crítica de Fries, acredita poder assegurar de modo mais sólido o escopo e a liberdade da perspectiva religiosa diante das investidas naturalistas. O objetivo principal da obra de 1909, como vimos, é proceder à busca de um fundamento racional para a religião. Para Otto, é necessário encontrar o princípio racional que, transcendendo o dado histórico, possa apresentar-se como garantidor da validade da religião. Para o nosso autor, “procurar por este princípio no intelecto do homem, descobri-lo e trazê-lo à luz – essa é claramente a primeira tarefa de todo esforço real na esfera da filosofia da religião, e sem ela, nenhuma pesquisa na história da religião pode ter um fundamento firme.”⁴⁶⁷

Embora este caminho exija uma crítica da razão nos moldes estabelecidos por Kant, o único caminho no qual o autor acredita poder descobrir estes princípios ideais do intelecto humano, a tentativa de se investigar o *apriori* religioso é rechaçada de modo enfático por Otto em *A filosofia da religião baseada em Kant e Fries*. Ciente de que “em nosso tempo estamos, mais uma vez, procurando em todas as direções pelo 'apriori religioso' [...]”⁴⁶⁸, Otto acredita ser esta tarefa equivocada e o uso do termo, infeliz. A busca por um *apriori* religioso nos passos de Kant não pode garantir a validade destes princípios para além de nossa subjetividade, sendo caracterizado, então, como *meramente ideal*⁴⁶⁹.

Esta questão é novamente levantada em *O sagrado*, agora com um juízo completamente diferente. Nesta obra de 1917 a questão do *apriori* religioso é aceita e desenvolvida por nosso autor, que nela vê assegurada a questão da validade e da autonomia da religião. Conforme defende o autor no 16º capítulo da obra: “[o] sagrado, no sentido pleno da palavra, é para nós, portanto, uma categoria composta. Ela apresenta componentes racionais e irracionais. Contra todo o sensualismo e contra todo o evolucionismo, porém, é preciso afirmar com todo o rigor que em *ambos* os aspectos se trata de uma categoria *estritamente a priori*.”⁴⁷⁰

⁴⁶⁶ “[...] a special task belonging to the domain of religious psychology, history, and philosophy [...]” OTTO. *Naturalism and Religion*, p. 8.

⁴⁶⁷ “To search for this principle in man's intellect, to discover it, and to bring it to light – such is clearly the first task of all real endeavour in the sphere of the philosophy of religion, and without it no research in the history of religion can have a firm foundation.” OTTO. *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, p. 17.

⁴⁶⁸ “In our time we are once more looking in all directions for the 'religious a priori' [...]”. OTTO. *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, p. 17.

⁴⁶⁹ OTTO. *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, p. 18.

⁴⁷⁰ OTTO. *O sagrado*, p. 150.

4.2 - O apriori e a religião

Tomar o posicionamento de Otto sobre a questão do apriorismo religioso em sentido *estritamente* kantiano pode ser um caminho equivocado. A enfática negação do entendimento do *a priori* em Kant apresentada em *A filosofia da religião baseada em Kant e Fries* parece apontar para isso; embora o apriorismo seja assumido de modo incontestado em *O sagrado*, pode ser uma tática um tanto apressada partir de um ponto de vista puramente kantiano, ignorando discussões posteriores e tentativas de modificações neste ponto do pensamento do mestre de Königsberg, discussões e modificações estas que parecem ir ao encontro da visão própria de Otto sobre o tema em questão.

De fato não há como negar que a reflexão kantiana sobre as possibilidades do conhecimento sintético *a priori* seja o ponto alto da questão. Paul Kalweit, em seu verbete sobre o *a priori* na *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ressalta que Kant, na questão do *a priori*, assim como em vários aspectos de sua obra, “[...] marca a consumação do desenvolvimento anterior e o ponto de partida do novo.”⁴⁷¹ Como vimos em capítulos anteriores, a meditação kantiana sobre o assunto visa estabelecer um ponto seguro para a questão do conhecimento, retomando os paradigmas até então prevalecentes e contraditórios do racionalismo e do empirismo. Kalweit procura ressaltar a permanência do tema na história do pensamento humano afirmando que a expressão, que originalmente denotava um tipo de conhecimento irrepreensível, um ato mental sobre o qual não haveria controvérsias, passa a designar um dos problemas mais persistentes do pensamento humano.⁴⁷²

No período anterior à revolução operada com a publicação, em 1781, da *Crítica da razão pura*, o termo *a priori* designava primordialmente o tipo de raciocínio que procede da causa ao seu efeito, opondo-se, dessa forma, ao procedimento *a posteriori*, ou seja, do efeito à sua causa. Em esclarecedor ensaio sobre o tema do apriorismo religioso, Albert C. Knudson procura destacar este sentido lógico dos termos *a priori* e *a posteriori* afirmando que:

Se uma coisa ou ideia é tão simples em sua estrutura que o seu conteúdo pode ser completamente analisado e suas consequências lógicas, clara e inequivocamente deduzidas, como é o caso na matemática, é evidente que, deste modo, temos alcançado, nas conclusões, um maior grau de certeza do que qualquer outro que poderia ser logicamente atingido pelo método *a posteriori*, no qual a conexão entre efeito e causa não pode ser clara ou completamente percebida.⁴⁷³

⁴⁷¹ “[...] marks the consummation of the previous development, and the starting-point of the new.” Paul KALWEIT. A Priori. In: James HASTINGS (ed.). *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. I. Edinburgh; New York: T. & T. Clark; Charles Scribner's Sons, 1908, p. 646.

⁴⁷² KALWEIT. A Priori. In: HASTINGS (ed.). *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. I, p. 645.

⁴⁷³ “If a thing or idea is so simple in its structure that its content can be completely analyzed and its logical consequences clearly and unmistakably deduced, as is the case in mathematics, it is evident that we have in

No entanto, fugindo ao uso estritamente lógico, os termos *a priori* e *a posteriori* podem designar, também, o conhecimento em princípios gerais, abstratos, ou o conhecimento diretamente derivado da experiência sensível, temas que suscitaram importantes debates na filosofia dos séculos XVII e XVIII. Partidários da razão e da experiência procuravam, então, responder à crucial pergunta de qual seria, de fato, a fonte e a norma do conhecimento. Surge, assim, como procura destacar Knudson, uma nítida distinção entre a *razão pura* e a *experiência pura*, na qual o termo *a priori* se torna, de modo natural, identificado com o conhecimento derivado da razão⁴⁷⁴.

É a questão do que podemos conhecer sem o concurso da experiência que se torna o *Leitmotiv* da meditação de Kant. Importa, para o mestre de Königsberg, investigar o conhecimento que a razão possui por si, os princípios imanentes ao espírito humano sem os quais a experiência não seria possível. É a razão, segundo esta perspectiva, que propicia as condições e as normas do conhecimento, ponto que Kant defende no prefácio à segunda edição da *Crítica da razão pura* afirmando:

Compreenderam [os físicos] que a razão só entende aquilo que produz segundo os seus próprios planos; que ela tem que tomar a dianteira com princípios que determinam os seus juízos segundo leis constantes e deve forçar a natureza a responder às suas interrogações em vez de se deixar guiar por esta; de outro modo, as observações feitas ao acaso, realizadas sem plano prévio, não se ordenam segundo a lei necessária, que a razão procura e necessita.⁴⁷⁵

Como vimos no primeiro capítulo, porém, estes princípios só possuem valor quando aplicados à experiência, sendo inúteis na tarefa de ir além do domínio fenomenal. Toda forma genuína de conhecimento deve ser, portanto, uma combinação de elementos *a priori* e de elementos *a posteriori*, pois, conforme destaca Kalweit, “Sem o *a priori*, nossas percepções eram informes e sem lei e, portanto, irregulares e evanescentes; sem o *a posteriori*, nós devemos ter somente as peças cegas dos conceitos.”⁴⁷⁶ Kant, desta forma, procura acatar aquilo que pode ser reconhecido como válido nas contraditórias perspectivas do racionalismo

the conclusions thus reached a greater degree of certainty than any that could be logically attained by the a-posteriori method, where the connection between effect and cause cannot be clearly or fully perceived.” Albert C. KNUDSON. Religious Apriorism. In: C. G. WILM (org.). *Studies in Philosophy and Theology – By former students of Borden Parker Bowne*. New York; Cincinnati: The Abingdon Press, 1922. p. 93.

⁴⁷⁴ KNUDSON. Religious Apriorism. In: WILM (org.). *Studies in Philosophy and Theology – By former students of Borden Parker Bowne*, p. 93.

⁴⁷⁵ Kant. Prefácio da segunda edição. In: *A crítica da razão pura*, p. 18.

⁴⁷⁶ “Without the A Priori, our perceptions were formless and lawless, and therefore fitful and evanescent; without the A Posteriori, we should have but the blind plays of concepts.” KALWEIT. A Priori. In: HASTINGS (ed.). *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. I, p. 649.

e do empirismo.⁴⁷⁷

Para Knudson, no entanto, a maior inovação de Kant encontra-se em sua proposição dos juízos sintéticos *a priori*. Embora independentes da experiência, tais juízos são puramente formais, encontrando justificção apenas na experiência. Como procura destacar este comentador:

Na razão teórica, os elementos *a priori* são as formas puras da percepção, espaço e tempo, e as várias categorias. O que distingue esses elementos em nossa vida pensante é o fato de que eles têm as marcas da universalidade e da estrita necessidade. É isso que lhes dá seu caráter *a priori*. Eles não são ideias inatas, nem são capacidades psicológicas como aquela da sensação da cor. Eles são princípios puramente formais, imanentes no espírito, princípios que estão envolvidos na experiência como um todo e que são essenciais para a experiência.⁴⁷⁸

Restringindo o conhecimento à interação entre o sensível e o inteligível, Kant acredita poder mostrar a insuficiência dos procedimentos dogmáticos na investigação daquilo que extrapola os limites da experiência sensível. Embora sobejamente realizado pelos metafísicos, abordar tais problemas sem antes proceder com a devida investigação das capacidades da razão é cair numa ilusão. Querer alcançar algum tipo de conhecimento daquilo que Kant denomina de os problemas inevitáveis da própria razão – Deus, a liberdade e a imortalidade – leva-nos ao caminho das antinomias da razão, à impossibilidade de a razão, por falta do necessário apoio na experiência, decidir pela verdade ou falsidade destes problemas. Paul Kalweit nos aponta os limites do *a priori* em Kant e as pretensões da metafísica de inspiração racionalista afirmando que:

É uma mera ilusão supor que por meio das categorias nós possamos atingir um conhecimento inteiramente além da experiência. A psicologia racional, que se encarregou de provar a existência da alma como imaterial e indestrutível, nada mais é que uma massa de inferências ilegítimas. A cosmologia racional, que supõe decidir a respeito do início ou não-início do mundo no tempo e suas limitações ou infinitude no espaço, a simplicidade e indivisibilidade dos átomos, ou sua infinita divisibilidade e a conseqüente impossibilidade de átomos indivisíveis, a universalidade da causação natural e a negação da liberdade, ou a afirmação dela, a existência ou não existência de um ser absolutamente necessário – simplesmente nos coloca em antinomias, nas quais tanto a tese quanto a antítese podem ser demonstradas como igualmente válidas. A teologia racional, novamente, alcança

⁴⁷⁷ KALWEIT. A Priori. In: HASTINGS (ed.). *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. I, p. 649.

⁴⁷⁸ “In the theoretical reason the a-priori elements are the pure forms of perception, space and time, and the various categories. What distinguishes these elements in our thought life is the fact that they have the marks of universality and strict necessity. It is this that gives to them their a-priori character. They are not innate ideas, nor are they psychological capacities like that of color-sensation. They are purely formal principles, immanent in the mind, principles that are involved in experience as a whole and that are essential to experience.” KNUDSON. Religious Apriorism. In: WILM (org.). *Studies in Philosophy and Theology – By former students of Borden Parker Bowne*, pp. 95-96.

seu objetivo de provar a existência de Deus somente pelo artifício de fazer a conclusão conter mais do que as premissas, como, por exemplo, na prova ontológica, de acordo com a qual a *existência* de Deus resulta da *ideia* Dele; existência, nas premissas, sendo um predicado *conceitual*, ao passo que, na conclusão, ela se torna *real*.⁴⁷⁹

Estas ideias da razão possuem o seu valor. Embora não possam ser de uso constitutivo, elas possuem “[...] um uso regulador excelente e necessariamente imprescindível [...]”⁴⁸⁰, exprimindo a busca por unidade e totalidade por parte da razão.

Kant defende que algo semelhante pode ser encontrado na razão prática. No que concerne ao agir moral, a razão também possui princípios não deriváveis da experiência, princípios *a priori*. Tais princípios consistem em ideias que orientam a nossa ação moral, fato evidenciado, para citar novamente Kalweit, “[...] pelo imperativo categórico, que revela a si mesmo como um juízo sintético *a priori*.”⁴⁸¹ O imperativo categórico evidencia, segundo a perspectiva kantiana, a obrigação de se fazer o que é certo, impondo comandos incondicionais sobre a vontade; simplesmente declarando o que deve ou não ser feito, sem levar em consideração qualquer desejo ou prazer humanos, disposições naturais ou circunstâncias⁴⁸². Assim como o *a priori* teórico condiciona a experiência, o *a priori* prático é constitutivo do agir moral; como destaca Knudson, “ambos são princípios imanentes no espírito, não derivados da experiência, e ambos são puramente formais no caráter [...]”⁴⁸³

Os princípios do agir moral não se originam, portanto, da experiência sensível, mas encontram sua fonte na própria razão. Assim, da mesma forma como o *a priori* teórico é condição necessária para o conhecimento, o *a priori* prático é pré-requisito para o agir moral, uma vez que somente ele pode colocar a conduta humana sob o controle de uma lei inviolável.

⁴⁷⁹ “It is a mere illusion to suppose that by means of the categories we can attain to a knowledge entirely beyond experience. Rational Psychology, which undertakes to prove the existence of the soul as immaterial and indestructible, is naught but a mass of illegitimate inferences. Rational Cosmology, which presumes to decide regarding the beginning or non-beginning of the world in time, and its limitation or infinity in space, the simplicity and indivisibility of atoms, or their infinity divisibility and the consequent impossibility of indivisible atoms, the universality of natural causation and the denial of freedom, or the assertion of it, the existence or non-existence of an absolutely necessary being – simply land us in antinomies, of which both the thesis and the antithesis may be shown to be equally valid. Rational Theology, again, achieves its aim of proving the existence of God only by the manœuvre of making the conclusion contain more than the premises, as, for instance, in the ontological proof, according to which the *existence* of God follows from the *conception* of Him, existence in the premises being but a *conceptual* predicate, while in the conclusion it has become a *real* one.” KALWEIT. A Priori. In: HASTINGS (ed.). *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. I, p. 647.

⁴⁸⁰ KANT. *A crítica da razão pura*, p. 534.

⁴⁸¹ “[...] by the Categorical Imperative, which reveals itself as a synthetic judgment a priori.” KALWEIT. A Priori. In: HASTINGS (ed.). *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. I, p. 648.

⁴⁸² KALWEIT. A Priori. In: HASTINGS (ed.). *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. I, p. 648.

⁴⁸³ “Both are principles immanent in the mind, not derived from experience, and both are purely formal in character [...]”. KNUDSON. Religious Apriorism. In: WILM (org.). *Studies in Philosophy and Theology – By former students of Borden Parker Bowne*, p. 96.

Sem o *a priori* prático, argumenta Kalweit, nossa existência seria apenas “[...] o jogo do acaso, incapaz de um objetivo determinado [...]”⁴⁸⁴, tornando assim o agir moral algo impossível.

Para Kant, também é possível afirmar que a religião possui seus princípios *a priori*. Estes princípios não possuem, no entanto, a mesma independência reservada ao *a priori* teórico e ao *a priori* prático, estando os juízos sintéticos *a priori* relacionados à religião subordinados à moralidade. Aqueles problemas inevitáveis da razão pura com as quais a metafísica tradicional acreditava tratar são, na verdade, inferências de natureza moral que visam à harmonia entre o agir moral e a felicidade; são *postulados* da razão prática. Knudson destaca, por exemplo:

Isto é evidente a partir do fato de que o *summum bonum*, que, por sua própria natureza, a vontade moral é chamada a realizar, contém dois elementos essenciais: a santidade pessoal e a harmonia da felicidade com a moralidade, e que nenhum deles pode ser atingido pelo homem mortal. A santidade implica uma “perfeição da qual nenhum ser racional do mundo sensível é capaz, em qualquer momento de sua existência”. Sua realização é uma tarefa sem fim, e assim requer, como sua condição, uma vida eterna. Por outro lado, uma vida eterna não afetaria a harmonia da felicidade com a moralidade. Para isso, é necessário um Ser onipotente e, assim, a natureza moral postula a existência de Deus. Deste modo indireto, Kant buscou mostrar que a religião tem suas raízes na razão pura e, conseqüentemente, tem um fundamento *a priori*.⁴⁸⁵

Em sua análise da moralidade, Kant se depara com a questão da conexão entre o agir moral e a felicidade. Para o autor da *Crítica da razão prática*, a virtude e a felicidade devem ser pensadas como necessariamente vinculadas, “[...] de sorte que uma não pode ser admitida pela razão prática pura sem que a outra também lhe pertença.”⁴⁸⁶ Com este entendimento surge, porém, o problema de como essa conexão é possível, uma vez que, ou o agir moral deve ter por fundamento a felicidade – o que é impossível, pois o agir moral deve ser sempre um fim em si mesmo –, ou o agir moral implica necessariamente a felicidade numa relação de causa e efeito – o que também é impossível, já que o ente racional não pode ser causa da

⁴⁸⁴ “[...] the sport of chance, incapable of a determinate aim, and morality were impossible.” KALWEIT. *A Priori*. In: HASTINGS (ed.). *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. I, p. 648.

⁴⁸⁵ “This is evident from the fact that the *summum bonum*, which by its very nature the moral will is called upon to realize, contains two essential elements, personal holiness and the harmony of happiness with morality, and that neither of these can be attained by mortal man. Holiness implies a 'perfection of which no rational being of sensible world is capable at any moment of his existence'. Its realization is an endless task, and so requires as its condition an endless life. On the other hand, an endless life would not affect the harmony of happiness with morality. For that an omnipotent Being is needed, and so the moral nature postulates the existence of God. In this indirect way Kant sought to show that religion has its roots in pure reason, and consequently has an a-priori basis.” KNUDSON. *Religious Apriorism*. In: WILM (org.). *Studies in Philosophy and Theology – By former students of Borden Parker Bowne*, pp. 97-98.

⁴⁸⁶ KANT. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2000 [1788], p. 147.

natureza. Esse problema, denominado por Kant de *antinomia da razão prática pura* é resolvido com os postulados da imortalidade da alma e da existência de Deus. Enquanto o postulado da existência de Deus garante a adequabilidade da felicidade à moralidade – numa relação de causa e efeito mediada pelo Autor moral do mundo –, a imortalidade da alma garante o alcance dessa felicidade pelo ser moral⁴⁸⁷. Desta forma, subordinada à moral, temos o lugar da religião no pensamento de Kant. Assim, argumenta o mestre de Königsberg:

[...] a lei moral conduz, mediante o conceito do sumo bem enquanto objeto e fim terminal da razão prática pura, à **religião**, quer dizer, ao **conhecimento de todos os deveres como mandamentos divinos, não enquanto sanções, isto é, decretos arbitrários, por si próprios contingentes, de uma vontade estranha** e, sim enquanto **leis** essenciais de cada vontade livre por si mesma, mas que, apesar disso, têm que ser consideradas mandamentos do Ser supremo, porque somente de uma vontade moralmente perfeita (santa e benévola), ao mesmo tempo onipotente, podemos esperar alcançar o sumo bem que a lei moral torna dever pôr como objeto de nosso esforço e, portanto, esperar alcançá-lo mediante concordância com nossa vontade.⁴⁸⁸

O mesmo entendimento pode ser encontrado na obra de Kant sobre a religião, na qual esta se encontra novamente subordinada à moral. Em *A religião nos limites da simples razão*, Kant também procura realizar uma distinção entre a fé histórica e a fé da razão. Enquanto a fé histórica seria somente uma superstição e uma infantilidade do espírito humano que, como positividade possui apenas o fato de ser uma espécie de pedagogia para a verdadeira religião⁴⁸⁹, a fé da razão seria a única com valor para Kant, uma vez que se funda na intenção e na realização moral humana. Como já destacado, o humano não precisa de nenhum ser acima dele que lhe imponha ou comunique seus deveres, já que por sua própria razão pode vincular-se à lei moral⁴⁹⁰. Segundo o mestre de Königsberg:

[a] religião natural enquanto Moral (relativamente à liberdade do sujeito), conexa com o conceito daquilo que pode obter efeito para o seu último fim (o conceito de *Deus* como autor moral do mundo), e referida a uma duração do homem adequada a este fim pleno (a imortalidade) é um conceito racional prático puro, que, apesar da sua infinita fecundidade, pressupõe apenas uma tão escassa faculdade teórica da razão que dela todo o homem se pode convencer praticamente de modo suficiente e, pelo menos, exigir como dever o efeito dela a quem quer que seja.⁴⁹¹

Na discussão kantiana do *a priori*, importa destacar as contribuições da razão nos aspectos teóricos e práticos da existência. Embora não seja possível retornar à ingenuidade do

⁴⁸⁷ KANT. *Crítica da razão prática*, pp. 407-409.

⁴⁸⁸ KANT. *Crítica da razão prática*, p. 461.

⁴⁸⁹ KANT. *A religião nos limites da simples razão*. Lisboa: Edições 70, 1992 [1792], p. 127.

⁴⁹⁰ KANT. *A religião nos limites da simples razão*, p. 127.

⁴⁹¹ KANT. *A religião nos limites da simples razão*, p. 159.

racionalismo dogmático, cumpre reconhecer que a razão possui um papel ativo, não sendo mera *tabula rasa* na qual as impressões sensíveis vêm inscrever seus caracteres. Mesmo as ciências naturais não podem se colocar fora desta interação entre aquilo que a razão possui por si mesma e os dados advindos da experiência. Esta atividade criadora do espírito também poderia ser atestada nos domínios da moral e da estética, domínios nos quais é necessário reconhecer a existência de princípios próprios da razão, princípios que não se reduzem a meras emoções e desejos. Como procura destacar Kalweit, “a consciência, portanto, não é algo em repouso ou meramente receptivo, mas algo ativo e construtivo.”⁴⁹²

A concepção de Kant dos princípios *a priori* da razão forma a base sobre a qual se estendem as alegações do apriorismo religioso. Conforme procura destacar Knudson, os defensores desta posição procuram empreender, no domínio da religião, a mesma defesa de autonomia e validade que Kant empreendeu para a razão como um todo. Importa, para estes autores, evitar que a religião seja vista como uma espécie de ilusão ou como derivada de emoções como o medo. Tentativas de se derivar a religião de uma base não-religiosa seriam, para os partidários do apriorismo religioso, uma tarefa infrutífera. Kalweit, por exemplo, em seu ensaio sobre o *a priori*, argumenta de um modo que, em linhas gerais, é idêntico ao posicionamento de Otto. Para Kalweit é importante destacar que mesmo as pesquisas das primeiras manifestações religiosas são inúteis na tarefa de indicar “[...] o ponto do qual a religião brota a partir de um solo não-religioso [...]”⁴⁹³, nunca podendo ir além, portanto, de alguma espécie de elemento primordial do espírito humano.

A defesa do caráter *a priori* se apresenta como um contraponto às tentativas psicológicas e sociológicas de se ver a religião como uma espécie de ilusão ou como um modo pré-lógico de pensamento destinado ao desaparecimento, com o surgimento e evolução do modo científico de se interpretar a realidade. Por outro lado, defender uma validade intrínseca da religião não significa, para estes autores, retomar modelos antiquados de argumentação baseados, por exemplo, na autoridade de livros sagrados. Como dizíamos acima, o caminho a ser trilhado na contraposição tanto do naturalismo quanto do dogmatismo é aquele aberto pelo pensamento de Kant. O importante para os defensores do apriorismo religioso é destacar que “[...] a religião é algo moldado na textura da razão humana, que não é simplesmente uma fase primitiva, transitória ou ilusória da vida social do homem, mas que é

⁴⁹² “Consciousness, therefore, is not anything quiescent, or merely receptive; it is something operative and constructive.” KALWEIT. *A Priori*. In: HASTINGS (ed.). *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. I, p. 650.

⁴⁹³ “[...] the spot into the most primitive cults never discovers the spot where religion issues from a non-religious soil [...]” KALWEIT. *A Priori*. In: HASTINGS (ed.). *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. I, p. 652.

tecida na própria trama e urdidura do espírito humano, como um fator único e constituinte dela própria [...].”⁴⁹⁴

4.2.1 - A questão do apriori religioso em Ernst Troeltsch

Encontramos na meditação do teólogo e filósofo Ernst Troeltsch (1865-1923) a primeira formulação da questão do apriori religioso. Exponente da chamada *religionsgeschichtliche Schule*, Troeltsch acreditava que uma das principais tarefas a ser empreendida pela filosofia de seu tempo deveria ser a da busca dos princípios de validade da religião.

Esta busca pela validade empreendida por Troeltsch procurou seguir o horizonte aberto pela filosofia de Kant, e, por isso, é relevante destacar que este autor procurou se contrapor tanto ao dogmatismo, quanto à ameaça de dissolução da religião como mero produto de forças psíquicas ou sociais. Desta forma, portanto, e assim como em Kant, Troeltsch buscou sustentar que existem, na própria razão, princípios teóricos e práticos independentes da experiência, únicos, irrevogáveis e válidos por si mesmos.⁴⁹⁵ A religião, portanto, assim como a ciência, a moral e a arte, teria suas raízes no espírito humano, sendo um elemento constituinte e necessário da razão.

Embora aponte Albrecht Ritschl como um de seus mestres⁴⁹⁶, Troeltsch se mostrou insatisfeito com a posição defendida pelo ritschlianismo. Dois pontos no sistema do professor de Göttingen teriam sido decisivos na contraposição de Troeltsch: “[...] em primeiro lugar, a respeito do supernaturalismo, que, parece-me, não pode ser afirmado à luz do estudo histórico da religião, cristã ou não-cristã; e, em segundo lugar, no que diz respeito a todas as superações, muito simples, das dificuldades filosófico-naturais e metafísicas através da simples teoria da fenomenalidade da natureza [...]”⁴⁹⁷; pontos que, segundo o autor, não se sustentam à luz de um amplo estudo da filosofia.

⁴⁹⁴ “[...] religion is something wrought into the very texture of human reason, that it is not a merely primitive or transitory or illusory phase of the social life of man, but that it is woven into the very warp and woof of the human mind as a unique and constituent factor thereof [...]” KNUDSON. Religious Apriorism. In: WILM (org.). *Studies in Philosophy and Theology – By former students of Borden Parker Bowne*, pp. 100-101.

⁴⁹⁵ KNUDSON. Religious Apriorism. In: WILM (org.). *Studies in Philosophy and Theology – By former students of Borden Parker Bowne*, p. 103.

⁴⁹⁶ Cf. Douglas Clyde MACINTOSH. Troeltsch's Theory of Religious Knowledge. In: *The American Journal of Theology*, Vol. 23, Nº 3 (Jul., 1919), p. 274.

⁴⁹⁷ “[...] first, with regard to supernaturalism, which, it seems to me, cannot be asserted in the light of the historical study of religion, Christian and non-Christian; and secondly, as concerns the all too simply overcoming of natural-philosophical and metaphysical difficulties through the mere theory of the phenomenality of nature [...]”. Ernst TROELTSCH *apud* MACINTOSH. Troeltsch's Theory of Religious Knowledge. In: *The American Journal of Theology*, Vol. 23, Nº 3 (Jul., 1919), p. 274.

Na tendência antimetafísica da proposta ritschliana, Troeltsch identifica uma espécie de agnosticismo dogmático, ou seja, uma renúncia à busca de fundamentação racional para a religião. Como vimos acima, o critério de verdade da religião, segundo Ritschl, encontra-se em seu aspecto prático. Toda tentativa de justificação teórica da religião é, portanto, simbólica e inadequada. Na tentativa de superar o pesado antagonismo entre o conhecimento teórico e a religião presente no pensamento do professor de Göttingen, Troeltsch propõe uma dupla abordagem da religião. Conforme ressalta Macintosh:

Ele propõe, por um lado, destruir e deslocar o persistente sobrenaturalismo de sua teologia [*i.e.* de Ritschl] por meio de um *empirismo religioso*. Por outro lado, em oposição ao seu viés antifilosófico e especialmente antimetafísico, ele procura introduzir um *racionalismo religioso* formal. Por meio do empirismo ele superaria o dogmatismo e, combinando um racionalismo crítico em um molde kantiano com o empirismo, ele busca eliminar ou, pelo menos, mitigar o agnosticismo.⁴⁹⁸

Seguindo a trilha aberta pela meditação do mestre de Königsberg, Troeltsch propõe, então, dois caminhos distintos e complementares para a abordagem da religião. O primeiro deve ser orientado por aspectos empíricos, ou, como informa John Baillie em sua obra *The Interpretation of Religion*, “[...] um mero amontoado de fatos da religião sem nenhuma consideração quanto ao seu significado, valor ou conteúdo de verdade.”⁴⁹⁹ Esta tarefa Troeltsch acredita ter sido realizada pela escola norte-americana de psicologia da religião e, reconhecendo a influência de William James, argumenta que “[...] o resultado da psicologia da religião é mostrar que o fenômeno original de toda religião é o misticismo, ou seja, fé na presença e atividade de poderes sobre-humanos, com a possibilidade de união com eles.”⁵⁰⁰

Ao *empirismo religioso* deve seguir, então, uma tarefa filosófica, qual seja, a da investigação da questão da validade da experiência religiosa. O *empirismo* cede seu lugar ao *racionalismo* ou, como argumenta Baillie, “[...] a psicologia da religião deve, agora, dar lugar à epistemologia religiosa. A tarefa da epistemologia é encontrar o racional no fenomenal, o

⁴⁹⁸ “On the one hand he proposes to destroy and displace the lingering supernaturalism of its theology by means of religious empiricism. On the other hand, in opposition to its philosophical and especially antimetaphysical bias he seeks to introduce a formal religious rationalism. By means of empiricism he would overcome dogmatism, and by combining in Kantian fashion a critical rationalism with this empiricism he seeks to eliminate, or at least to mitigate, the agnosticism.” MACINTOSH. Troeltsch's Theory of Religious Knowledge. In: *The American Journal of Theology*, Vol. 23, Nº 3 (Jul., 1919), p. 276.

⁴⁹⁹ “[...] a mere amassment of the facts of religion without any regard to their significance or value or truth content [...]” John BAILLIE. Theological Intuitionism and the “Religious A Priori”. In: *The Interpretation of Religion*. New York: Charles Scribner's Sons, 1928, p. 238.

⁵⁰⁰ “[...] the result of religious psychology is to show that the original phenomenon of all religion is mysticism; that is, faith in the presence and activity of superhuman powers, with the possibility of union with them.” MACINTOSH. Troeltsch's Theory of Religious Knowledge. In: *The American Journal of Theology*, Vol. 23, Nº 3 (Jul., 1919), p. 277.

válido no simplesmente real.”⁵⁰¹

Troeltsch acredita que esta importante tarefa deve ter Kant como o seu guia, já que na filosofia do mestre de Königsberg seria possível encontrar o verdadeiro racionalismo, o verdadeiro método em teoria do conhecimento, pois “era seu objetivo distinguir, em toda esfera da experiência, em meio à diversidade ilimitada da experiência, os elementos racionais genuinamente *a priori*; afirmá-los com clareza e usá-los como instrumentos de uma crítica discriminatória.”⁵⁰²

O apelo à filosofia de Kant deixa clara a recusa por um racionalismo antiquado, especulativo ou regressivo. Troeltsch busca adotar um *racionalismo formal* que não possua compromissos com o antigo procedimento das “provas”, mas que esteja voltado para a questão da *validade* da religião. Ao abordar a teoria do conhecimento religioso de Troeltsch, Macintosh é claro ao dizer que, ao voltar-se para o método crítico, Troeltsch repudia a ideia de uma religião da razão em favor da “[...] racionalização e regulamentação da vida religiosa como ela realmente existe [...]”.⁵⁰³ Ao destacar a síntese entre o material empírico e o elemento racional, Macintosh define o racionalismo formal de Troeltsch, afirmando que:

[...] ele assume que o apriori religioso já está presente na experiência religiosa mais elementar, conferindo à sua natureza fundamental o caráter de necessidade racional. O misticismo é a união da religião pura ou racional com o impulso, a efetivação do apriori religioso. Como é, em geral, assim é na religião: o que, ao mesmo tempo, é o segredo da realidade e o problema fundamental do conhecimento é a harmonia do *a priori* com o real, do racional com o extra-racional, do universal com o único [...].⁵⁰⁴

Para Troeltsch importa, segundo Macintosh, continuar o trabalho de Kant a respeito do *a priori*. Se as três *Críticas* do mestre de Königsberg se voltaram, respectivamente, para o problema das condições *a priori* do conhecimento, da experiência moral e da experiência

⁵⁰¹ “[...] religious psychology must now give place to religious epistemology. The task of epistemology is to find the rational within the phenomenal, the valid within the merely actual.” BAILLIE. Theological Intuitionism and the “Religious A Priori”. In: *The Interpretation of Religion*, pp. 238-239.

⁵⁰² “In every sphere of experience it was his aim to distinguish, amid the limitless diversity of experience, the genuinely a priori rational elements; clearly to state them; and to use them as an instrument of discriminative criticism.” BAILLIE. Theological Intuitionism and the “Religious A Priori”. In: *The Interpretation of Religion*, p. 239.

⁵⁰³ “[...] rationalization and regulation of the religious life as it actually exists [...]” MACINTOSH. Troeltsch's Theory of Religious Knowledge. In: *The American Journal of Theology*, Vol. 23, Nº 3 (Jul., 1919), p. 280.

⁵⁰⁴ “[...] it assumes that the religious a priori is already present in the most elementary religious experience, imparting to its fundamental nature the character of rational necessity. Mysticism is the union of pure or rational religion with impulse, the actualizing of the religious a priori. As it is in general, so it is in religion: what is at once the secret of reality and the fundamental problem of knowledge is the harmony of the a priori with the actual, of the rational with the extra-rational, of the universal with the unique [...]” MACINTOSH. Troeltsch's Theory of Religious Knowledge. In: *The American Journal of Theology*, Vol. 23, Nº 3 (Jul., 1919), p. 280.

estética, “[...] uma quarta *Crítica* deve enfrentar o problema da filosofia da religião, a saber, quais são as condições *a priori* de possibilidade da experiência religiosa?”⁵⁰⁵

Embora as tentativas de se defender a *validade* da religião como fator constitutivo do espírito humano sejam realizadas a partir das contribuições de Kant, Troeltsch esforça-se para desconstruir um ponto importante do pensamento do mestre de Königsberg, qual seja, o que vê a religião a reboque da moralidade. Como vimos acima, embora a religião possua seu lugar no pensamento de Kant, ela carece de independência, estando subordinada ao agir moral; ela só possui validade enquanto postulados da razão prática, uma vez que, sem o postulado de Deus como o autor moral do mundo e sem o postulado da imortalidade, a vontade moral estaria diante de uma tarefa irrealizável⁵⁰⁶.

Ao perguntar pelas condições *a priori* da experiência religiosa, Troeltsch aponta para a questão da *validade* desta experiência, da impossibilidade de dissolvê-la em explicações reducionistas. Como procura destacar Luís Henrique Dreher em seu ensaio *A noção de “apriori religioso” no pensamento de Ernst Troeltsch*, importa para o teólogo alemão tratar da “[...] necessidade interna da religião e da religiosidade, e de sua localização *de jure* na economia e na ordem próprias do espírito humano.”⁵⁰⁷ Ao referir-se à questão das intenções a nortearem a discussão do apriori religioso em Troeltsch, Dreher procura levar-nos ao ponto central desta temática ao afirmar que:

Validade [...] em geral aponta para a “necessidade da racionalidade” no sentido mais amplo destes termos. O termo concerne a estruturas lógico-transcendentais discerníveis e que, ao menos no seu exercitamento e aplicação, não podem construir-se genética e redutivamente por uma inferência da experiência ou psicologia humanas, tomadas em si mesmas. Aqui está claro o legado de Kant, quando fala da razão como atividade que se toma a si mesma como *espontaneidade*, como originariamente livre, a “faculdade de iniciar *por si* um estado”. E que se toma como busca ascendente pela *unidade*, inclusive de um condicionado do entendimento, como incondicionado; uma unidade pressuposta em meio a todos os seus atos – concebidos por Kant como finitos, mas porque se autodetectam diante de uma infinitude que é seu limite.⁵⁰⁸

O que está no centro da noção do apriori religioso em Troeltsch é a questão da *validade* da religião. O teólogo alemão procura insistir no caráter único do apriori religioso

⁵⁰⁵ “[...] a fourth *Critique* must face the problem of the philosophy of religion, viz., What are the a priori conditions of the possibility of religious experience?” MACINTOSH. Troeltsch's Theory of Religious Knowledge. In: *The American Journal of Theology*, Vol. 23, Nº 3 (Jul., 1919), p. 280.

⁵⁰⁶ KNUDSON. Religious Apriorism. In: WILM (org.). *Studies in Philosophy and Theology – By former students of Borden Parker Bowne*, p. 97.

⁵⁰⁷ Luís Henrique DREHER. A noção de “apriori religioso” no pensamento de Ernst Troeltsch. In: *Síntese*. Belo Horizonte, v. 38, nº 122, 2011, p. 347.

⁵⁰⁸ DREHER. A noção de “apriori religioso” no pensamento de Ernst Troeltsch. In: *Síntese*. Belo Horizonte, v. 38, nº 122, 2011, p. 348.

distinguindo-o dos aprioris intelectual, moral e estético encontrados na filosofia crítica de Kant. Este apriori próprio da religião não pode ser entendido como um princípio intelectual ou como mero apêndice da moralidade, mas reivindica sua validade própria⁵⁰⁹.

E nesta discussão é importante, segundo Troeltsch, evitar a restrição da noção kantiana de *a priori* ao conhecimento teórico, tal como apregoadado, por exemplo, pelos neokantianos de Marburg. Para estes autores, o *a priori* defendido na *Crítica da razão pura* deve ser privilegiado em detrimento das perspectivas defendidas nas últimas *Críticas*. Contra esta leitura da questão do *a priori* em Kant e da sua aplicação ao domínio da religião, Troeltsch reclama um duplo sentido afirmando que esta não seria a única leitura possível do legado kantiano, uma vez que:

Também na razão ética, religiosa e teleológico-estética Kant reconhece um apriori que naturalmente não significa a função de unidade sintética da concepção científica, mas sim o modo de avaliação e consideração do real sob os pontos de vista ético, religioso e teleológico-estético, modo que procede a partir de leis próprias. Estes últimos aprioris não possuem uma função sintética enquanto atividade da captação científica, mas enquanto construção da personalidade unificada, que se irradia a partir de um núcleo racional do que é necessário. Por isso mesmo penso ter o direito de me juntar a estas versões do apriori kantiano e com isso invocar Kant. Isso mesmo quando não se deva colocar em disputa que nesse ponto reside, já no próprio Kant, um deslocamento de seu conceito original do apriori. Trata-se apenas de uma unilateralidade naturalista quando certas escolas do moderno neokantismo somente querem fazer valer aquele primeiro apriori, eliminando este segundo como resto teológico e dualista no pensamento kantiano. Pelo contrário: este apriori (ateórico) é uma ideia fundamental e essencial de Kant.⁵¹⁰

Ao reivindicar esta dupla significação do *a priori* em Kant, Troeltsch justifica a religião como um interesse próprio da razão, possuidora da mesma validade atribuída à ciência, à moralidade e à arte. Dada na esteira da filosofia crítica, esta justificação impede, pois, tanto a dissolução do caráter próprio da experiência religiosa no fluxo empírico, quanto o retorno aos antigos padrões racionalistas. O que Troeltsch pretende é apontar para a religião como necessidade racional ou, como procura elucidar Dreher:

O que a doutrina troeltschiana do apriori religioso faz é apenas apontar para “funções” em “seu exercício”. Neste mesmo exercício elas se acham num aberto e constante processo: espontâneo-livre – e ademais: unificador ou sintético, embora crítico e “não-dogmático” – de aquisição de uma certeza subjetiva que pode dar conta, justificadamente, de si mesma. Como o imperativo moral-categórico de

⁵⁰⁹ KNUDSON, Religious Apriorism. In: WILM (org.). *Studies in Philosophy and Theology – By former students of Borden Parker Bowne*, p. 105.

⁵¹⁰ Ernst TROELTSCH *apud* DREHER. A noção de “apriori religioso” no pensamento de Ernst Troeltsch. In: *Síntese*. Belo Horizonte, v. 38, nº 122, 2011, p. 358.

Kant, o famigerado “apriori religioso” tampouco é uma prova da existência do “objeto” religioso. Quer, isto sim, garantir a justificabilidade racional da evidência interna, e nesse sentido a hipótese geral de sua veracidade nas várias formas de sua exercitação, inclusive religiosa.⁵¹¹

4.2.2 - A questão do apriori religioso em Rudolf Otto

Além da necessária discussão do entendimento da questão contemporânea a Otto, a noção troeltschiana do apriori pode ajudar-nos a compreender melhor este ponto polêmico no pensamento de nosso autor. Como vimos no segundo capítulo, Otto, inicialmente, rejeitava de modo enfático a busca pelo apriori religioso, caracterizando-a como um grande equívoco. De 1909, data da publicação de *A filosofia da religião baseada em Kant e Fries*, até 1917, data da publicação de *O sagrado*, o nosso autor parece ter mudado radicalmente de opinião, a ponto de a sua perspectiva do apriori ser um dos aspectos mais conhecidos (e controversos) de sua obra.

Se, em 1909, Otto havia rejeitado a ideia do apriori religioso como um *entendimento infeliz cercado de equívocos*, na obra de 1917 esta ideia pode ser considerada como o coroamento de sua busca por *direito e liberdade* da religião. Na abertura do 16º capítulo de *O sagrado*, Otto aponta para a centralidade do apriorismo religioso em seu pensamento ao afirmar que “[o] sagrado, no sentido pleno da palavra, é para nós, portanto, uma categoria composta. Ela apresenta componentes racionais e irracionais. Contra todo o sensualismo e contra todo o evolucionismo, porém, é preciso afirmar com todo o rigor que em ambos os aspectos se trata de uma categoria *estritamente a priori*.”⁵¹²

Ora, tem sido tradicionalmente descrito, como teremos oportunidade de ver em capítulo seguinte, que, nos capítulos finais de *O sagrado*, Otto teria abandonado o campo da descrição da experiência religiosa – do numinoso, como vimos em capítulo anterior –, e adentrado o campo da especulação filosófica, dando origem assim a uma “quebra” no curso argumentativo da obra. Esta perspectiva, como pudemos ver desde o segundo capítulo deste trabalho, não pode se manter de pé diante de uma análise mais profunda das obras do autor, uma vez que, embora o tema do apriori somente apareça em *O sagrado* – e ainda assim seja pouco desenvolvido em relação à análise do numinoso –, este pode ser caracterizado como o desenvolvimento da questão do *direito e liberdade* da perspectiva religiosa defendida já na obra de 1904, *As visões naturalista e religiosa do mundo*, e que encontra uma tentativa de fundamentação no idealismo transcendental friesiano na obra de 1909, *A filosofia da religião*

⁵¹¹ DREHER. A noção de “apriori religioso” no pensamento de Ernst Troeltsch. In: *Síntese*. Belo Horizonte, v. 38, nº 122, 2011, p. 359.

⁵¹² OTTO. *O sagrado*, p. 150.

baseada em Kant e Fries. Ademais, cumpre notar que, por ocasião da tradução ao inglês de *Die Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie*, Otto reafirmou a necessidade de consideração em conjunto dos aspectos racionais e irracionais da religião ao afirmar que este não é mais importante do que aquele⁵¹³.

Para o nosso autor, portanto, a ideia-complexo do *sagrado* é composta de aspectos racionais e irracionais, explicáveis somente enquanto propriedades da razão, uma vez que, das impressões sensíveis não se pode derivar as noções que o compõem, ou seja, as ideias do absoluto, da perfeição, da necessidade e do bem como valor normativo e objetivo⁵¹⁴. Neste ponto, destaca Otto, “[...] 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 primeiríssima origem.”⁵¹⁵

Encontramos nos capítulos finais de *O sagrado* a defesa do caráter *sui generis* da religião na linha do idealismo transcendental, tal como realizado nos dois escritos anteriores do autor. Para Otto, é necessário reconhecer que a religião só se explica a partir de um princípio fundamental no espírito humano. Desta forma, embora o sentimento do numinoso possa ser desencadeado por impressões sensoriais, ele não pode ser resumido a estas. Na perspectiva de nosso autor, os aspectos racionais e irracionais da religião consistem em elementos cognitivos estritamente apriorísticos, irreduzíveis, portanto, às explicações naturalistas. De modo que, como argumenta o autor:

Eles próprios não são percepções sensoriais, mas estranhas *interpretações e avaliações* de dados sensoriais, passando, então, em estágio mais elevado, a definir objetos e entidades cujas formas, ao que tudo indica, são produto da fantasia, porém com significados que em si não são tomados do mundo sensorialmente perceptível, mas que o pensamento acrescenta a ele e acima dele. E como não são em si percepções sensoriais, tampouco são 'transformações' de percepções sensoriais.⁵¹⁶

O tema do *apriori religioso* em Otto, assim como o *a priori* kantiano e o apriori religioso em Ernst Troeltsch, busca preservar o caráter singular da experiência religiosa, impedindo que esta seja dissolvida, quer em explicações psicológicas, quer em explicações sociológicas. Ademais, assim como Troeltsch, Otto procura desligar a religião de sua dependência da moral, tese defendida, como vimos, por Kant, que entende o caráter apriori da religião como subordinado à razão prática. Otto é claro ao rechaçar esta compreensão ao dizer

⁵¹³ OTTO. Author's notes on the translation. In: *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, n.p.

⁵¹⁴ OTTO. *O sagrado*, p. 150.

⁵¹⁵ OTTO. *O sagrado*, p. 150.

⁵¹⁶ OTTO. *O sagrado*, p. 151.

que “[a] religião não entra em vassalagem nem com o *telos* nem com o *ethos*, tampouco vive de postulados [...]”⁵¹⁷

Assim como no caso de Troeltsch, portanto, através do apriorismo religioso Otto procura garantir a validade da experiência religiosa. Esta defesa não é uma novidade no pensamento do autor a emergir nos capítulos finais da obra de 1917, mas se apresenta como a proposição final de algo que já estaria sendo buscado por Otto desde a sua obra de 1904 e que pode ainda ser remontada a 1899, como se pode depreender daquelas importantes questões que Otto destaca na introdução aos *Discursos* de Schleiermacher: “O que é religião? Em quais faculdades espirituais do homem está ela enraizada? Como ela surge? Como ela emerge na história?”⁵¹⁸ Para o nosso autor importa garantir o que, na obra de 1904, ele chamou de *direito e liberdade*⁵¹⁹ para a perspectiva religiosa frente à ameaça de reducionismos. Conforme destaca Davidson:

O significado principal da teoria do apriori religioso para Otto, é importante notar, não repousa em sua implicação epistemológica, mas na explicação que ela fornece da singularidade e completa independência da consciência religiosa em si. Sua interpretação da religião está clara e diretamente oposta a todas as descrições psicológicas ou sociológicas de sua origem em termos que, essencialmente, não são religiosos. De fato, em grande parte, foi como uma resposta a estas descrições puramente naturalistas da religião que Otto formulou sua teoria do sagrado como uma categoria *a priori*.⁵²⁰

A preocupação de salvaguardar a especificidade da religião diante de explicações dissolventes com as quais Otto se opôs em *As visões naturalista e religiosa do mundo*, e a qual tentou fundamentar no idealismo transcendental friesiano, em *A filosofia da religião baseada em Kant e Fries*, encontra uma nova formulação. Na perspectiva madura do autor, é o apriori religioso o caminho a se percorrer para se entender a religião como uma experiência *sui generis*.

É a partir deste ponto de vista que Otto, em *O sagrado*, vai atacar novamente as tentativas naturalistas de abordagem – e no final das contas, dissolução – da religião.

⁵¹⁷ OTTO. *O sagrado*, p. 175.

⁵¹⁸ OTTO. Introduction. In: SCHLEIERMACHER. *On Religion – Speeches to its Cultured Despisers*, xiii.

⁵¹⁹ OTTO. *Naturalism and Religion*, p. 9. Cf. OTTO. *Naturalistische und religiöse Weltansicht*. Tübingen: Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1909.

⁵²⁰ “The primary significance of the theory of the religious *Apriori* for Otto, it is important to note, lies not in its epistemological implication but rather in the explanation it provides of the uniqueness and complete independence of the religious consciousness itself. His interpretation of religion stands clearly and directly opposed to all psychological or sociological descriptions of its origin in terms that are essentially non-religious. Indeed, it was largely as an answer to such purely naturalistic accounts of religion that Otto formulated his theory of the holy as an *a priori* category.” DAVIDSON. *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, p. 160.

Sentimentos e ideias alheios não podem significar a chave de explicação deste fenômeno específico. As contribuições da psicologia e da história da religião são importantes na medida em que nos oferecem um quadro evolutivo das manifestações do fenômeno “religião”, mas são inúteis na identificação de sua razão mais profunda. Voltamos aqui àquela diferenciação entre *explicação* e *descrição* levantada por Otto já em *As visões naturalista e religiosa do mundo*⁵²¹. *Descrever* as várias etapas pelas quais passam as manifestações religiosas é importante, mas não equivale à *explicação* do que seja a religião. Este entendimento estaria na base, por exemplo, do repúdio de Otto à *Völkerpsychologie* de Wundt, uma vez que, segundo a argumentação de Davidson, “como muitos psicólogos e sociólogos posteriores, Wundt escreve como se uma explicação social das ideias e costumes religiosos primitivos fornecesse uma explicação completa da origem da religião em si.”⁵²²

Como vimos na análise do numinoso, Otto acredita que Wundt se detém num aspecto derivado, não levando em conta que o próprio desenvolvimento de atitudes e ideias religiosas em agrupamentos humanos pressuporia uma capacidade religiosa individual de seus membros.⁵²³ Embora o aspecto social possa servir como inspiração, unificação e transmissão de conquistas individuais, a religião só é possível devido ao fato de que o “[...] humano tem os dotes intelectuais, morais e religiosos únicos que o distingue de outras espécies biológicas.”⁵²⁴

A origem histórica da religião pressupõe, portanto, o próprio espírito humano e sua capacidade criativa, o que se resume, na perspectiva de Otto, num princípio de interpretação e avaliação religiosas da experiência. Este princípio é trazido à história pelo próprio humano, sendo que esta somente “[...] fornece a ocasião para que a interpretação religiosa da experiência encontre expressão; nenhuma 'explicação' final da religião pode ser encontrada no domínio das formas históricas ou sociais.”⁵²⁵ Para Otto, a religião só pode ser entendida como capacidade do próprio ser humano:

⁵²¹ OTTO. *Naturalism and Religion*, pp. 43-51.

⁵²² “Like many later psychologists and sociologists, Wundt writes as if a social explanation of primitive religious ideas and customs provided a complete account of the origin of religion itself.” DAVIDSON. *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, p. 161.

⁵²³ DAVIDSON. *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, p. 162

⁵²⁴ “[...] man has the unique intellectual, moral and religious endowments which distinguish him from other biological species.” DAVIDSON. *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, p. 162

⁵²⁵ “[...] provides the occasion for the religious interpretation of experience to find expression; no final 'explanation' of religion can be found in the domain of historical or social forms.” DAVIDSON. *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, p. 163.

Chamamos essa fonte de *potencial* oculto do espírito humano, que acaba sendo despertado por estímulos. A forma mais intensa de potenciais são talentos para alguma coisa. O potencial como “pendor” para algo é, ao mesmo tempo, uma determinante teleológica, uma direção apriorística do vivenciar, experimentar e comportar-se, é estar *a priori* posicionado para algo. Ninguém que com seriedade se tenha dedicado à antropologia e à psicologia poderá negar a existência desses “pendedores” e predisposições para a religião, as quais espontaneamente podem transformar-se em instintivo pressentimento 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.⁵²⁶

A formulação “uma determinante teleológica, uma direção apriorística do vivenciar” reafirma a categoria do sagrado como uma categoria de interpretação e avaliação da realidade, deixando claro a compreensão de que este apriori não fornece nenhum tipo de conhecimento positivo daquilo que está para além do fenomênico, mas que se encaixa ainda naquele tipo de cognição fornecido pela apreensão estética [*Ahndung*], assim como defendido na obra de Fries.

Esta possível permanência da perspectiva friesiana na proposição de um apriori religioso na obra de 1917 nos obriga a um cuidado maior no trato da questão, cuidado este que a crítica deste ponto da obra de Otto parece não ter tido, uma vez que, de modo geral, entende-se a questão do apriori religioso como um desenvolvimento direto da posição kantiana, ignorando-se assim, tanto a obra de 1909 e a negação desta concepção, como a discussão do tema e intermediações do apriori religioso que possam ter influído na perspectiva de Otto, como é o caso da concepção troeltschiana, já conhecida na primeira década do século XX.

Herbert James Paton (1887-1963), um dedicado estudioso da obra de Kant, em seu escrito *The Modern Predicament*⁵²⁷, toma este caminho ao analisar a questão do apriori em Otto. Para o autor escocês, embora *O sagrado* apresente uma variedade de termos tomados de empréstimo à filosofia do mestre de Königsberg, Otto teria subvertido-os, aplicando-os de um modo que faria Kant “[...] tremer em seu túmulo.”⁵²⁸ Lembrando o caráter limitado das categorias do entendimento e o aspecto meramente regulativo das Ideias da razão, Paton acusa Otto de utilizá-las de modo indistinto, assumindo, assim, que “[...] a categoria ou Ideia do 'sagrado' pode nos dar conhecimento de um objeto que transcende completamente a

⁵²⁶ OTTO. *O sagrado*, p. 153.

⁵²⁷ Herbert James PATON. *The Modern Predicament – A study in the philosophy of religion*. London; New York: George Allen & Unwin Ltd.; The Macmillan Company, ©1955.

⁵²⁸ “[...] shuddered in his grave.” PATON. *The Modern Predicament – A study in the philosophy of religion*, p. 139.

experiência ordinária.”⁵²⁹

Para Paton, os equívocos de Otto seguem na sua teoria do esquematismo, na qual apesar do sobejo uso da terminologia kantiana, percebe-se uma inversão da noção de *esquema* tal como defendido pelo mestre de Königsberg, questão que será tratada um pouco mais a fundo, adiante.

Em edições disponíveis para o público de língua portuguesa, este entendimento do apriori religioso de Otto como diretamente derivado da perspectiva de Kant pode ser encontrado nas obras de Hans-Jürgen Greschat e Bruno Odélio Birck. Em *O que é ciência da religião*⁵³⁰, Greschat argumenta que Otto teria escolhido a filosofia de Kant como “fator aglutinante” capaz de tornar a sua própria teoria “manejável”⁵³¹. Por *fator aglutinante*, Greschat entende o “barbante” capaz de fornecer uma unidade aos dados históricos⁵³². Como “[q]uem se depara com uma multiplicidade de fatos científicos precisa de algo para poder sintetizá-los”⁵³³, Otto teria apelado para o *a priori* kantiano. Já em *O sagrado em Rudolf Otto*⁵³⁴, Birck parece seguir a opinião de Paton ao defender que, embora os termos kantianos sejam abundantes no escrito de 1917, a escolha do criticismo kantiano como solo teórico no qual se assentam os intentos de Otto não se sustenta, daí propondo que *O sagrado* seja entendido como uma *fenomenologia* no sentido husserliano do termo⁵³⁵.

Ora, como temos visto, encarar o apriorismo religioso tal como apresentado por Otto como mera aplicação equivocada do *a priori* kantiano significa desconsiderar toda uma discussão a respeito do tema, tanto na filosofia da religião, quanto na própria obra de Otto. Já nos deparamos com concepções variadas do apriori no corpo desta tese quando, por exemplo, falávamos da concepção de Windelband sobre o sagrado e sua recusa de um apriori específico, assim como na abertura desta seção estivemos ocupados com considerações do apriori religioso em Kant e Troeltsch. Também nos escritos do próprio Otto já foram apontadas diferentes formulações do tema, cujo destaque maior pode ser dado à recusa do apriori religioso em *A filosofia da religião baseada em Kant e Fries* e a sua aceitação em *O sagrado*.

⁵²⁹ “[...] the category or Idea of 'the holy' can give us knowledge of an object which transcends ordinary experience altogether.” PATON. *The Modern Predicament – A study in the philosophy of religion*, p. 138.

⁵³⁰ Hans-Jürgen GRESCHAT. *O que é ciência da religião*. São Paulo: Paulinas, 2005.

⁵³¹ GRESCHAT. *O que é ciência da religião*, p. 113.

⁵³² GRESCHAT. *O que é ciência da religião*, pp. 37-38.

⁵³³ GRESCHAT. *O que é ciência da religião*, p. 37.

⁵³⁴ Bruno Odélio BIRCK. *O sagrado em Rudolf Otto*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.

⁵³⁵ BIRCK. *O sagrado em Rudolf Otto*, p. 142.

Otto parece recusar, em 1909, a proposta troeltschiana de aprioris específicos, acolhendo com entusiasmo a ideia de um *a priori* geral em consonância com a filosofia de Fries, seguindo, portanto, o entendimento de seus colegas neofriesianos de Göttingen. A recusa de um apriori independente para a religião é um eco do idealismo transcendental friesiano que, como destaca Davidson, “[...] procura, antes, unir a convicção religiosa mais firmemente com os princípios *a priori* da razão pura e com os princípios fundamentais do juízo estético e da prática moral, como fundamento para a sua máxima coerência [...]”⁵³⁶, sem lugar, portanto para um apriori religioso à parte. Esta recusa inicial aparentemente é abandonada na obra de 1917, na qual Otto parece acolher a ideia de um apriori especificamente religioso. Davidson aponta esta virada no pensamento do autor afirmando que um “[...] amplo estudo empírico da religião havia convencido Otto de que a subordinação friesiana da convicção religiosa às categorias do juízo lógico e estético era pouco firme.”⁵³⁷ E que a concepção troeltschiana de um apriori especificamente religioso pareceria, no final das contas, mais de acordo com os fatos do que o idealismo doutrinário friesiano. Isto não equivale a afirmar, porém, que a posição de Otto seja idêntica à de Troeltsch. O próprio teólogo alemão, aliás, critica a concepção ottoniana do apriori, nela enxergando mais a presença do método friesiano do que da ideia kantiana de *a priori*⁵³⁸.

A crítica de Troeltsch parece confirmar-se com uma análise mais acurada das várias edições de *O sagrado*. Embora quase não faça menção ao método friesiano e embora acate a noção troeltschiana de um apriori independente, é o idealismo transcendental friesiano, tal como exposto em *A filosofia da religião baseada em Kant e Fries*, que continua a influir na concepção ottoniana de apriori religioso. Embora as últimas edições de *O sagrado* afirmem que a certeza de que estamos lidando com elementos cognitivos estritamente apriorísticos ao falar do sentimento do numinoso só pode ser alcançada a partir de um exame crítico da razão tal como instituído por Kant⁵³⁹, a formulação da primeira edição⁵⁴⁰ não deixa dúvidas ao mostrar que é ainda em Fries que devemos localizar a influência principal deste ponto do pensamento de Otto⁵⁴¹. Quando publicada, a obra afirmava que a certeza deveria ser

⁵³⁶ “[...] seeks rather to unite religious conviction more firmly with the *a priori* principles of pure reason, and with the fundamental principles of aesthetic judgment and moral practice, as the ground for their maximum coherence [...]” DAVIDSON. *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, p. 165.

⁵³⁷ “[...] broader empirical study of religion had convinced Otto that the Friesian subordination of religious conviction to the categories of logical and aesthetic judgment was unsound.” DAVIDSON. *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, p. 166.

⁵³⁸ DAVIDSON. *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, p. 166.

⁵³⁹ Cf. OTTO. *The Idea of the Holy*, p. 113.

⁵⁴⁰ Cf. OTTO. *Das Heilige*. Breslau: Trewendt und Granier, 1917, p. 120.

⁵⁴¹ Encontramos, na edição em português que temos usado, uma terceira formulação da passagem que afirma que

alcançada por uma *crítica antropológica*, ou seja, “[...] através de um exame antropológico dos conteúdos da consciência religiosa, uma compreensão da qualitativa singularidade dos sentimentos religiosos revela a sua natureza a priori [...]”.⁵⁴²

Além disso, a afirmação de Otto de que o sentimento do numinoso consiste em *elementos cognitivos* seria outro reflexo da influência de Fries na visão do autor, muito embora a perspectiva apresentada nas obras de 1909 e 1917 apontem mudanças importantes. Almond procura salientar as rupturas e continuidades entre os dois escritos ao dizer que:

Segundo a filosofia friesiana, o conhecimento de Deus, derivado da remoção do esquematismo temporal da categoria de comunidade, é um aspecto do conhecimento *a priori* geral da razão humana, assim também como o lado racional do Sagrado. E a experiência estético-religiosa (*Ahndung*) é, como a experiência numinosa, um tipo único de experiência. A *Ahndung* é *formalmente* idêntica ao sentimento numinoso, embora significativamente diferente. Existe uma continuidade, pelo menos, até este ponto. Mas, enquanto para Fries a religião compreende um modo autônomo de apreensão, ela não contém um sentido ou valor autônomo. Ela simplesmente serve para unir os domínios da fé e do conhecimento. Aqui está claramente presente um aspecto central de descontinuidade entre *A filosofia da religião baseada em Kant e Fries* e *Das Heilige*. Nas últimas obras de Otto, a religião consiste não somente em uma forma única de experiência, mas também em um apriori religioso completamente autônomo, um modo autônomo de interpretação e valoração.⁵⁴³

A questão do apriori religioso é, realmente, um ponto difícil de ser analisado no pensamento de nosso autor, sendo, às vezes, difícil segui-lo em suas referências intelectuais se não nos referirmos aos seus escritos anteriores. Embora seja claro ao rejeitar, em *A filosofia da religião baseada em Kant e Fries*, o ponto de vista do apriorismo religioso tal como defendido, por exemplo, por Troelstch, em *O sagrado* Otto parece aproximar-se deste autor ao defender um *apriori específico* para a religião. Esta defesa, no entanto, parece ainda trazer muito do idealismo transcendental de Fries. A afirmativa de Almond de que a experiência

“[a] prova de que a sensação do numinoso consiste em elementos cognitivos estritamente apriorísticos deve ser levada a cabo mediante auto-reflexão crítica [*kritische Selbstbesinnung*].” (Cf. OTTO. *O sagrado*, p. 151; OTTO. *Das Heilige*. München: C. H. Beck, 1936, p.138).

⁵⁴² “[...] through an anthropological examination of the contents of the religious consciousness, a realization of the qualitative uniqueness of religious feelings reveals their a priori nature [...]. ALMOND. *Rudolf Otto – An Introduction to his Philosophical Theology*, p. 96.

⁵⁴³ “According to the Friesian philosophy knowledge of God, derived by the removal of temporal schematism from the category of community, is an aspect of the general apriori knowledge of human reason; so also with the knowledge of the rational side of the Holy. And religio-aesthetic experience (*Ahndung*) is, like numinous experience, a unique kind of experience. *Ahndung* is *formally* identical with numinous feeling, although materially different. There is a continuity at least to this extent. But while for Fries religion comprises an autonomous mode of apprehension, it contains no autonomous meaning or value; it serves merely to unite the realms of faith and knowledge. Here is clearly present a central feature of the discontinuity between *The Philosophy of Religion* and *Das Heilige*. In Otto's later work, religion consists not only of a unique form of experience but also of a completely autonomous religious a priori, an autonomous mode of interpretation and valuation.” ALMOND. *Rudolf Otto – An Introduction to his Philosophical Theology*, p. 91.

estético-religiosa de Fries – a *Ahndung* – apresenta uma *identidade formal* com a experiência sentimental do numinoso não obstante a defesa de Otto de seu caráter *sui generis* – o que no caso significa dizer que ela é qualitativamente diferente da experiência do sublime –, pode ajudar-nos na tentativa de seguir este ponto de continuidade entre os dois escritos.

Ora, podemos dizer que Otto, em grande medida e apesar das poucas menções, mantém-se no quadro do idealismo transcendental friesiano, uma vez que, assim como a experiência sentimental do numinoso guarda profunda semelhança com a *Ahndung*, o mesmo pode ser dito do aspecto racional do numinoso, que guarda profunda semelhança com a *Glaube* friesiana. Este ponto é destacado por Almond quando este afirma que Otto, através do apelo ao idealismo de Fries, procura “[...] estabelecer a religião como válida, mas sua validade somente pode ser estabelecida quando é decisivamente mostrado que nada conta contra a *possibilidade* de sua validade.”⁵⁴⁴ E, para este comentador, “a doutrina básica do idealismo transcendental fornece exatamente tal justificação, pois garante que não há, necessariamente, nenhuma incompatibilidade entre uma visão de mundo religiosa e uma visão de mundo científica; ao mesmo tempo, ela justifica a rejeição das descrições naturalistas e reducionistas da religião.”⁵⁴⁵

O apelo à filosofia de Fries pode ser visto, em *O sagrado*, como a tentativa de uma fundamentação mais sólida daquelas intuições apontadas já no texto de 1913, *How Schleiermacher Re-Discovered the Sensus Numinis*. Neste texto, como vimos no primeiro capítulo, Otto nos fala de três modos de relação com o universo no pensamento do autor dos *Discursos*: o teórico, o prático e o religioso, oferecendo-nos, como ilustração, o exemplo dos três modos de relação com a catedral gótica. Esta mesma tríplice forma de relação com o universo pode ser encontrada no pensamento de Fries, no qual a ciência [*Wissen*], a fé racional [*Glaube*] e a apreensão estética [*Ahndung*] formam os “[...] três modos pelos quais consideramos algo como verdadeiro.”⁵⁴⁶ Desta forma aquela concepção apresentada em *A filosofia da religião baseada em Kant e Fries* parece ser repetida aqui, embora não sem conflitos, com a adoção da ideia de um apriori especificamente religioso.

⁵⁴⁴ “[...] to establish religion as valid, but its validity can only be established when it is shown that nothing counts decisively against the *possibility* of its validity.” ALMOND. *Rudolf Otto – An Introduction to his Philosophical Theology*, p. 95.

⁵⁴⁵ “The basic doctrine of transcendental idealism provides just such a justification, for it guarantees that there is no necessary incompatibility between a religious and a scientific worldview; at the same time, it justifies the rejection of naturalistic and reductionistic accounts of religion.” ALMOND. *Rudolf Otto – An Introduction to his Philosophical Theology*, p. 95.

⁵⁴⁶ “[...] three ways in which we consider something to be true [...]” FRIES. *Knowledge, Belief, and Aesthetic Sense*, p. 10.

4.3 - O juízo livre do sentimento e o apriori: a permanência de Fries

Esta possibilidade de uma permanência dos modelos epistemológicos discutidos e adotados em obras anteriores pode ser comprovada de modo mais claro nas partes finais de *O sagrado*, nas quais Otto discute a noção de *reconhecimento* interior e exterior do sagrado. O que se vê nestas seções finais é um retorno ao idealismo transcendental tal como discutido em *A filosofia da religião baseada em Kant e Fries*. Ao citar o diálogo entre Sócrates e Adeimântos, Otto chama a atenção para a aceitação imediata por parte deste último das afirmações do mestre ateniense. Para o nosso autor, o reconhecimento por parte de Adeimântos de que Deus seria *verdadeiro em ato e palavra*⁵⁴⁷ só pode ser explicado pela existência de *cognições apriori* no espírito humano, um vocabulário que claramente retoma a posição friesiana tal como defendida na obra de 1909. Ao falar de uma “certeza do reconhecimento próprio da verdade”⁵⁴⁸ como característica primordial das cognições apriori, Otto retoma o entendimento de Fries de que tais cognições incluem “[...] a afirmação, a declaração ou a consciência de que algo é ou que tem uma qualidade específica.”⁵⁴⁹

Ora, como vimos no segundo capítulo, Fries defende que a razão se caracteriza justamente por sua capacidade de formar cognições, sendo estas o fundamento último da validade de nosso conhecimento. Ele procura recusar a noção racionalista de prova afirmando que o conhecimento só pode encontrar sua justificativa numa convicção imediata, ou seja, o nosso conhecimento estaria sempre ligado à fé racional [*Glaube*]⁵⁵⁰. Os juízos são verdadeiros, segundo Fries, por conta de uma *cognição imediata* da razão e não devido ao processo de inferência lógica, na qual a verdade do juízo é obtida através de outros juízos já conhecidos. Para o autor, portanto:

Um juízo provável está, assim, sempre fundamentado em outros juízos e a verdade do juízo, de fato, nasce unicamente destes princípios lógicos dos quais as provas superiores procedem, que, por sua vez, não são fundamentadas em mais juízos. Ora, estes princípios ainda são, em si, juízos, então eles devem brotar de outra cognição imediata de nossa razão. Este tipo de cognição é usualmente a intuição, mas da intuição não advém a universalidade ou a necessidade. Como alternativa temos em nossa razão, além das intuições, ainda outro tipo de cognição imediata à qual, de fato, a necessidade pertence, e estas chamamos de cognições *a priori*.⁵⁵¹

⁵⁴⁷ OTTO. *O sagrado*, p. 174.

⁵⁴⁸ OTTO. *O sagrado*, p. 174.

⁵⁴⁹ “[...] the assertion, the statement, or the consciousness that something is or that it has a specific quality.” FRIES. *Knowledge, Belief, and Aesthetic Sense*, p. 28.

⁵⁵⁰ FRIES. *Knowledge, Belief, and Aesthetic Sense*, p. 48.

⁵⁵¹ “Thus judgments are only true because of some other, immediate cognition, which contains their sufficient foundation and from which they are derived. As long as this foundation consists in more judgments the derivation is called inference or proof. Inference or proof therefore consists in the fact that I derive one judgment from other judgments that are already known. A provable judgment is thus always grounded in

Otto conecta a ideia de *cognições apriori* à noção luterana de *proprio suo iudicio convicta*. Para o nosso autor, também Lutero apela para *juízos apriorísticos* ao falar do conhecimento do divino. Em nota, Otto destaca a compreensão teológica da questão dizendo que:

O mais instrutivo nessa questão são em Lutero as passagens sobre a “fé”, nas quais esta é descrita como peculiar *capacidade cognitiva* para a captação da verdade divina e nas quais ela é contraposta, nessa qualidade, às faculdades racionais “naturais”, como no mais ocorre com o “Espírito”. “Fé” aqui é o mesmo que a *synderesis* dos místicos e o “mestre interior” em Agostinho, os quais se encontram ambos “acima da razão”, não deixando de ser, mesmo assim, um *a priori* em nós mesmos.⁵⁵²

Ao voltarmos ao vocabulário propriamente friesiano, encontramos a noção, bastante próxima da *proprio suo iudicio convicta*, do sentimento imediato da verdade (*Warheitsgefühl*), ou seja, uma cognição original e imediata provinda da própria razão⁵⁵³ que serve como fundamento último de verdade.

Da mesma forma, é possível traçar a permanência de Fries em Otto na defesa de sua *faculdade de divinação*, da possibilidade de reconhecimento do sagrado no domínio fenomenal. Para o nosso autor, o sagrado também pode ser encontrado exteriormente através do apriori religioso. No processo histórico de surgimento das religiões, aponta-nos Almond, os “[...] estímulos do domínio fenomenal, em interação com a predisposição do homem para a religião, atualizam a última. E, em virtude da atualizada capacidade para a religião, ou seja, o apriori religioso, aspectos do domínio fenomenal podem, por sua vez, ser reconhecidos como manifestações do divino.”⁵⁵⁴

Esta faculdade de divinação corresponderia, na teologia, ao *testimonium spiritus sancti internum* (testemunho interior do Espírito Santo) que, segundo Otto, expressa a capacidade de reconhecer as Escrituras como sagradas. Para o autor, porém, a faculdade de divinação não se limita ao ambiente cristão, estendendo-se a todas as religiões em suas

other judgments, and the truth of judgments actually springs solely out of those logical principles from which the highest proofs proceed, those which are not in turn grounded on more judgments. Now these principles are still judgments themselves, so they must spring from some other immediate cognition of our reason. This kind of cognition is usually intuition, but from intuition comes no universality or necessity. Instead we have in our reason, besides the intuitions, yet another kind of immediate cognition to which in fact necessity belongs, and these we call cognitions *a priori*.” FRIES. *Knowledge, Belief, and Aesthetic Sense*, p. 29.

⁵⁵² OTTO. *O sagrado*, p. 175.

⁵⁵³ FRIES. *Knowledge, Belief, and Aesthetic Sense*, p. 75.

⁵⁵⁴ “[...] stimuli from the phenomenal realm, in interplay with man's predisposition for religion, actualize the latter. And by virtue of the actualized capacity for religion, that is, the religious *a priori*, aspects of the phenomenal realm may, in turn, be recognized as manifestations of the divine.” ALMOND. *Rudolfo Otto – An introduction to his philosophical theology*, pp. 106-107.

interpretações de acontecimentos como contendo algum significado religioso específico:

Uma coisa é acreditar no supra-sensorial; outra, também vivenciá-lo; uma coisa é ter ideias sobre o sagrado, outra, perceber e dar-se conta do sagrado como algo atuante, vigente, a se manifestar em sua atuação. É convicção fundamental de todas as religiões e da religião em si que também a segunda possibilidade é viável, que não só a voz interior, a consciência religiosa, o discreto sussurro do espírito no coração, o palpite e o anseio prestam testemunho a seu respeito, mas que seja possível encontrá-lo em eventos, fatos, pessoas, em atos de auto-revelação, ou seja, que além da revelação interior no espírito também haja revelação exterior do divino. Essas revelações atuantes, essas manifestações do sagrado em perceptível auto-revelação a linguagem religiosa chama de “sinais”.⁵⁵⁵

Ao propor que esta característica da religião seja discutida em termos psicológicos, Otto aponta, mais uma vez, para a permanência de Schleiermacher e Fries em sua própria concepção do sagrado. Da citação dos dois autores em *O sagrado* se depreende a centralidade da noção de *sentimento* tal como exposto por ambos, bem como a permanência daquelas queixas contra o pensamento do autor dos *Discursos* que levaram Otto a buscar abrigo na concepção friesiana de um juízo livre dado pelo sentimento, temas os quais discutíamos em nosso primeiro e segundo capítulos.

As mesmas críticas dirigidas ao autor dos *Discursos* e os mesmos motivos da preferência de Otto pelo idealismo transcendental friesiano em *A filosofia da religião baseada em Kant e Fries* são repetidas em *O sagrado*, quando o autor fala a respeito do *sentimento* e de seu papel neste reconhecimento exterior do sagrado. Esta retomada dos argumentos desenvolvidos na obra anterior é clara quando Otto afirma, por exemplo, que a faculdade de divinação, na teologia foi descoberta e explanada contra o supranaturalismo e o racionalismo “[...] por Schleiermacher em seus 'Discursos sobre a Religião' de 1799, assim como por Jakob Friedrich Fries em sua doutrina da 'intuição' [*Ahndung*]⁵⁵⁶ e de Wette, colega de Schleiermacher e discípulo de Fries, com ênfase especial sobre a divinação do divino na história enquanto 'intuição do governo universal divino' [*Ahndung der göttlichen Weltregierung*].”⁵⁵⁷ Tentando retirar a compreensão da religião dos *canais regulares* do Iluminismo – a razão teórica e a razão prática – Schleiermacher teria defendido esta intuição do governo divino no mundo como uma capacidade meditativa. Na ótica do autor dos *Discursos*, diz-nos Otto, quando esta contemplação meditativa abre-se para as impressões do universo, ela consegue experienciar “[...] visões [*Anschauungen*] e sensações [*Gefühle*] de

⁵⁵⁵ OTTO. *O sagrado*, p. 180.

⁵⁵⁶ A palavra empregada para traduzir o termo alemão não parece ser uma boa escolha, como vimos em nota no segundo capítulo.

⁵⁵⁷ OTTO. *O sagrado*, p. 182.

uma espécie de excedente 'livre' na realidade empírica, excedente este que não é apreendido pela *cognição teórica* do mundo e dos sistemas do mundo, tal como é possível fazê-lo na ciência, mas que se torna captável e vivenciável de forma sumamente real para a *intuição*.⁵⁵⁸

Tal como em *A filosofia da religião baseada em Kant e Fries*, Otto deplora o fato de Schleiermacher recusar-se a adentrar na questão da ligação entre o sentimento religioso e a convicção religiosa, ecoando assim, em *O sagrado*, a afirmação de que “Schleiermacher, a princípio, não admite qualquer validade como conhecimento nesta convicção”⁵⁵⁹, sendo esta a mais radical diferença entre o autor dos *Discursos* e Fries. Segundo Otto, logo de início Fries defende que a tarefa mais nobre da filosofia seria a de descobrir “[...] a real natureza da fé, o âmbito ideal da convicção [...]”⁵⁶⁰, garantindo, desta forma, a sua verdade.

Em Schleiermacher, destaca o nosso autor, estas *intuições* possuem sua validade apesar de não se caracterizarem como enunciados teóricos em sentido estrito, sendo, antes, *juízos livres do sentimento*. Elas, segundo Otto, “[a]penas tateiam e insinuem, são analogias não utilizáveis como 'sentenças doutriniais' em sentido rigoroso, nem suscetíveis de sistematização, tampouco podem ser usadas como axiomas que se prestem para deduções teóricas. Têm caráter analógico, não equivalente, porém mesmo com essa restrição não deixam de ter caráter verdadeiro [...]”⁵⁶¹

Para Otto, Schleiermacher e Fries coincidem neste ponto, uma vez que este último, através da apreensão estética, também defende uma capacidade de divinar a *teleologia objetiva* do mundo, a superação do dualismo entre o finito e o infinito.

É interessante notar, também, que Otto faz uma referência direta ao pensamento de Kant e à distinção entre *juízos lógicos* e *juízos estéticos*, ao dizer que a faculdade pressuposta por Schleiermacher encontra afinidade com a *faculdade do juízo* do mestre de Königsberg, analisada na terceira *Crítica*. Com o *estético*, adverte o nosso autor, Kant não estaria se referindo ao *mero gosto*, mas, de modo geral, à “[...] capacidade de julgar instintivamente em oposição à faculdade racional de pensar, inferir e concluir discursiva e conceitualmente”⁵⁶², e que seu aspecto peculiar estaria no fato de que “[...] à diferença do juízo lógico, ela se daria não por princípios claros e inteligíveis, mas por princípios 'obscuros', os quais apenas se

⁵⁵⁸ OTTO. *O sagrado*, p. 183.

⁵⁵⁹ “[...] Schleiermacher, at first, will not admit any validity as knowledge in such conviction.” OTTO. *The Philosophy of Religion based on Kant and Fries*, p. 24.

⁵⁶⁰ OTTO. *The philosophy of religion based on Kant and Fries*, p. 24.

⁵⁶¹ OTTO. *O sagrado*, p. 183.

⁵⁶² OTTO. *O sagrado*, p. 184.

'sente', não sendo deriváveis em sentenças conceituais.”⁵⁶³

Poderíamos apontar aqui um ponto de contato entre a perspectiva de Otto e a discussão do apriori religioso em Troeltsch, mais especificamente na sua reivindicação de um *duplo sentido* – teórico e ateórico – do *a priori* em Kant. Em seu *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, Davidson defende que, neste tema, Otto estaria a realizar um aperfeiçoamento da posição kantiana, já que o nosso autor reivindicaria um sentido amplo do *a priori* kantiano. Repetindo aquele *duplo sentido* do *a priori* kantiano já defendido por Troeltsch, este comentador afirma que “[...] o reconhecimento de Otto de que o apriori religioso reside, em primeiro lugar, no domínio do valor, sendo apenas secundariamente uma norma epistemológica, fornece não apenas uma sólida interpretação da religião, mas também um concreto desenvolvimento da moral e da filosofia estética de Kant.”⁵⁶⁴

Ora, embora o apelo à filosofia de Kant seja compreensível, ele se torna, em vista dos escritos anteriores do autor, desnecessário. Como vimos, Otto já havia se dedicado ao tema dos juízos estéticos tanto em *As visões naturalista e religiosa do mundo* quanto em *A filosofia da religião baseada em Kant e Fries*, tendo, em ambas, a perspectiva de Fries como uma das norteadoras da discussão. Em ambas as oportunidades, Otto parece ciente da vinculação ao pensamento de Kant tal como exposto na terceira *Crítica*. No entanto, na obra de 1904, ele lamenta que Fries tenha se esquecido de analisar o aspecto religioso da apreensão estética, concentrando-se apenas em seu caráter estético. Otto, à época, volta-se para o entendimento schleiermacheriano da *intuição* dizendo que “nelas nós experimentamos diretamente, no sentimento intuitivo, que a realidade é maior que nosso poder de entendimento e que sentimos algo de sua verdadeira natureza e de seus significados.”⁵⁶⁵ Já em *A filosofia da religião baseada em Kant e Fries*, como vimos, temos a acusação de falta de solidez na concepção de Schleiermacher e a adoção dos três modos de convicção de Fries, com especial ênfase na noção de *apreensão estética* (*Ahndung*). Uma maior atenção nos textos de Fries, no entanto, aponta para uma consonância com as proposições de Schleiermacher. Isto se torna claro, por exemplo, em passagens da obra de Fries nas quais ele disserta sobre o eterno e a sua ligação com o sublime:

⁵⁶³ OTTO. *O sagrado*, p. 184.

⁵⁶⁴ “Otto's recognition that the religious *Apriori* lies primarily in the domain of value and is only secondarily an epistemological norm provides not only a sound interpretation of religion, but a sound development of Kant's moral and aesthetic philosophy as well.” DAVIDSON. *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, p. 168.

⁵⁶⁵ “In them we experience directly, in intuitive feeling, that the reality is greater than our power of understanding, and we feel something of its true nature and meanings.” OTTO. *Naturalism and Religion*, p. 75.

Por si mesmo, o homem não sabe de onde vem nem para onde ele vai. Ele é conduzido por um caminho por uma natureza irresistível que ele mesmo não compreende. Ele vê a si mesmo como um estrangeiro entre todas as formas animadas e sem vida que o circundam no morto mundo da natureza. Porém, entre a noite de duas eternidades, aparece para ele, na luz da aurora, um vislumbre passageiro de seu ser finito, e um simples sentimento é deixado para ele no qual reconhece a união do seu ser finito com seu ser eterno. Ele crê no divino como a ideia do bem supremo no ser eterno das coisas, mas somente um sentimento tênue pode ligar esta ideia com a natureza. *Assim, uma representação positiva do eterno somente é possível para nós através da relação do eterno com o finito, mas nós só podemos alcançar esta relação no sentimento, através da beleza e sublimidade da natureza.*⁵⁶⁶ (grifo nosso)

Os grifos na citação acima visam realçar os paralelos entre o pensamento de Fries e o ponto de vista de Otto exposto em *O sagrado*. Como vimos em capítulo anterior, o conhecimento científico possui limites intransponíveis em relação ao numinoso, limites esses que levam Otto a contrapô-los na diáde *racional-irracional* ou, acentuando as críticas daqueles que apontam para uma *má escolha* dos termos por parte do autor, a contrapor o *conceitual* ao *não-conceitual*. Não podemos estabelecer um discurso teórico a respeito do numinoso a não ser por um método *negativo*. O numinoso só pode ser pensado como negação da realidade humana.

Ora, embora Otto procure distinguir o sentimento do sublime (*Gefühl des Erhabenen*)⁵⁶⁷ do sentimento do numinoso (*Gefühl des Numinosen*)⁵⁶⁸, imprimindo, assim, uma versão própria e indo além do que havia sido defendido por Fries – o autor é enfático ao dizer que sentimentos religiosos não são sentimentos estéticos –, a concepção friesiana de *Ahndung* ainda pode ser entrevista, senão em seu *conteúdo*, mas ainda em sua *forma*. Não há como não notar a semelhança entre a visão de mundo baseada no conhecimento teórico [*Wissen*] e a visão de mundo baseada no sentimento [*Ahndung*], tal como expressada por Fries, bem como a contraposição propriamente ottoniana entre a visão do “homem natural” e a do homem religioso:

⁵⁶⁶ “Man does not know by himself whence he comes nor whither he goes. He is led along a path by an overpowering nature that he himself does not understand. He finds himself a stranger among all the lifeless and animate forms that surround him in the dead world of nature. But between the night of two eternities there appears to him in the dawning light a fleeting glimpse of his finite being, and a bare feeling is left to him in which he recognizes the union of his finite being with his eternal being. He believes in the divine as the idea of the highest good in the eternal being of things, but only a dim feeling can bind this idea to nature. A positive representation of the eternal is thus possible for us only through the relationship of the eternal to the finite, but we can grasp this relationship only in feeling, through the beauty and sublimity of nature.”
FRIES. *Knowledge, Belief, and Aesthetic Sense*, p. 96.

⁵⁶⁷ OTTO. *Das Heilige*. C. H. Beck: München, 1936, p. 44.

⁵⁶⁸ OTTO. *Das Heilige*. C. H. Beck: München, 1936, p.19.

Eu estou dizendo que essa visão do mundo, que é baseada no sentimento, é muito diferente da visão usual das coisas, que é baseada no entendimento. Por conta desta diferença, ela é geralmente considerada apenas como o profeta do sonho e da imaginação poética; e, como tal, proclama-se que seja feita para os jogos de diversão e suas ilusões. As pessoas querem privá-la de sua verdade, supondo que ela pertença ao mundo dos sonhos, ao sem sentido, mas este não é o caso. Ao contrário, na medida em que a beleza habita estes sonhos e habita as criações poéticas da imaginação, assim também a seriedade sagrada lá tem suas habitações. Esta visão do mundo não foi concebida como um simples brinquedo. Na verdade, de modo algum ela foi inventada pelo homem. Ela, antes, pertence à mais verdadeira das verdades, à forma fundamental mais profunda e mais firme do espírito do homem.⁵⁶⁹

Falávamos, na abertura do terceiro capítulo, que *O sagrado* havia sido recebido como um escrito de ruptura entre uma velha e uma nova ordem, alinhando-se com perspectivas inovadoras, como a de Karl Barth, cujo escrito *Der Römerbrief* apareceu dois anos depois da obra de Otto. É importante ressaltar, porém, que de modo algum esta originalidade apresentada na obra de 1917 se configura como uma mudança repentina no pensamento do autor, devendo ser vista como o amadurecimento de pontos de vistas já expressos em seus escritos anteriores. Como temos visto, mesmo a aparente descontinuidade entre a primeira parte – propriamente *descritiva* – e a segunda parte da obra – propriamente *normativa* – pode ser diluída com uma consideração ampliada, apontando, desta forma, para a permanência de certos temas e de certas perspectivas que remontam os seus primeiros escritos, como é o caso daquelas perguntas que Otto lança na sua introdução aos *Discursos* de Schleiermacher:

[...] o que é religião? Em quais faculdades espirituais do homem está ela enraizada? Como ela surge? Como ela emerge na história? O que são “religiões”? O que é o cristianismo? O que é religião válida num sentido “natural” ou “positivo”? Qual a relação da religião com o comportamento moral? Com o conhecimento? Quais são as concepções e ensinamentos da religião, e têm eles alguma validade?⁵⁷⁰

⁵⁶⁹ “I am saying that this view of the world, which is based on feeling, is very different from the usual view of things, which is based on understanding. Because of this difference, it is generally regarded merely as the prophet of the dreaming and poetic imagination; and as such it is proclaimed to be made for the play of amusement and its delusions. People wish to deprive it of its truth, supposing that it belongs to the world of dreams, to the meaningless. But such is not the case. On the contrary, in so far as beauty inhabits these dreams and dwells within the poetic creations of the imaginations, so too does sacred seriousness have its habitations there as well. This view of the world has not been devised as a mere plaything. Indeed, it has not been invented by man at all. It rather belongs, as the truest of truths, to the deepest and the firmest fundamental form of man's spirit.” FRIES. *Dialogues on Religion and Morality*, p. 80.

⁵⁷⁰ “[...] what is religion? In what spiritual faculties of man is it rooted. How does it arise. How does it emerge in history? What are 'religions'? What is Christianity? What is religion valid in a 'natural' or 'positive' sense? What is the relation of religion to moral behavior? To knowledge? What are the conceptions and teachings of religion, and do they have any validity?” OTTO. Introduction. In: SCHLEIERMACHER. *On Religion – Speeches to its Cultured Despisers*, xiii.

Estas questões percorrem a obra de nosso autor, desembocando na sua proposição da *ideia-complexo* do sagrado. E nesta tentativa de resposta que caracteriza seu percurso intelectual podemos ver nitidamente a permanência de algumas intuições da teologia luterana e do pensamento de Schleiermacher, bem como da tentativa de fundamentar o *direito* e a *liberdade* da perspectiva religiosa no idealismo transcendental de Jakob Fr. Fries, muito embora a permanência de aspectos do pensamento destes autores acabe por revelar algumas inconsistências em *O sagrado*, como é o caso do conflito entre a concepção do apriori religioso nas obras de 1909 e 1917. Como pudemos perceber, a defesa de Otto de um apriori especificamente religioso está em contradição com o *a priori* geral da razão defendido por Fries – e assumido por ele em *A filosofia da religião baseada em Kant e Fries*. Além disso, Otto faz uma distinção em seu sentimento do numinoso que o afasta da concepção friesiana de *Ahndung*, pois, como vimos anteriormente, o sentimento do sublime não se encontra apartado do sentimento religioso na obra do autor de *Wissen, Glaube und Ahndung*.

Apesar destes conflitos, permanece a noção de limitação do alcance deste apriori. Uma vez que, segundo Fries, “ao conhecimento pertence o conceito, à fé racional a ideia e, à apreensão estética, o puro sentimento”⁵⁷¹, e uma vez que o idealismo transcendental friesiano parece continuar a influir na perspectiva madura de Otto, o apriori religioso não envolve um sentido epistemológico, reduzindo-se a uma categoria *propriamente religiosa* de interpretação e sentido. Ao argumentar que a teoria da religião de nosso autor não envolve a aceitação de qualquer doutrina como possuidora de um privilégio epistemológico, Davidson aponta que “Otto encontra, no senso do homem do sagrado, uma percepção religiosa independente de sentido e valor, que exerce sua própria reivindicação, única e inelutável, sobre o espírito humano, comparável àquela envolvida no imperativo moral e na percepção do belo.”⁵⁷²

4.4 - A lei da associação de sentimentos e o processo de esquematização

Existiria, segundo Otto, uma correlação entre os sentimentos considerados naturais e o sentimento propriamente numinoso. Em algumas situações, este pode ser despertado por aqueles. E essa correlação se torna possível por meio de um processo que Otto denomina de *lei de associação de sentimentos*. Para o nosso autor, seguindo o princípio de que as “[...]”

⁵⁷¹ "To knowledge belongs the concept, to belief the idea, and to aesthetic sense the pure feeling." FRIES. *Knowledge, Belief, and Aesthetic Sense*, p. 50.

⁵⁷² "In man's sense of the sacred Otto finds an independent religious awareness of meaning and value, which exercises its own unique and inescapable claim upon the human spirit, comparable to that involved in the moral imperative and in awareness of the beautiful." DAVIDSON. *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, p. 170.

ideias se 'atraem', sendo que uma suscita a outra, eleva-a para o consciente quando lhe for parecida”⁵⁷³, seria possível explicar a razão pela qual sentimentos naturais possuem a capacidade de fazer despertar o sentimento numinoso:

Um sentimento pode despertar outro semelhante por sintonia, torná-lo simultâneo em mim. Como no primeiro caso, pela lei da atração por semelhança, pode haver confusão de ideias, de modo que eu tenha uma ideia X quando a ideia Y seria a adequada; também pode haver confusão de sentimentos: posso reagir com o sentimento X, quando o adequado seria ter o sentimento Y. Finalmente, eu posso passar de um sentimento para o outro, de forma imperceptível e gradativa, no que o sentimento X desvanece aos poucos, ao passo que inversamente o sentimento Y, suscitado por sintonia, aumenta, fica mais forte.⁵⁷⁴

Isso não significa dizer que, de uma maneira gradual, o sentimento vá se transformando. Otto procura ressaltar a diferença entre *excitar* um sentimento e *evoluir* de um para o outro. Este é um erro que ele identifica nas abordagens da religião que procuram entender o sentimento religioso como derivado de algum outro tipo de sentimento, como o medo “natural” ou o sentimento de obrigação moral. Para tais perspectivas, assevera Otto, existiria um processo de gradação do sentimento, o que o autor veementemente recusa afirmando que “[n]ão se trata [...] de uma transformação, e sim sou eu que passo de um sentimento para outro, mudando-se o meu estado, onde um sentimento gradativamente diminui enquanto o outro aumenta”⁵⁷⁵. Como vimos no segundo capítulo, Otto defende que o sentimento e a sensação não são a mesma coisa, mas que aquele seria uma faculdade de julgamento, uma resposta a uma dada sensação.

Otto entende que a lei da associação de sentimentos é válida não somente para o sentimento religioso, mas também para o sentimento de obrigação moral, retomando assim a perspectiva, defendida em *A visão naturalista e religiosa do mundo*, da irredutibilidade do espírito humano aos esquemas mecanicistas e naturalistas. Desta forma, Otto argumenta que “[a] noção do dever somente pode 'evoluir', isto é, despertar do próprio espírito, porque este a contém em princípio. Não fosse esse o caso, não haveria 'evolução’”⁵⁷⁶. O sentimento do dever moral não pode, portanto, ser a “[...] mera compulsão para agir de modo uniforme [...]”, pelo fato de ele ser qualitativamente diferente da ideia de hábito. O que ocorre com o sentimento de normatividade moral é o mesmo que, segundo Otto, ocorre com o numinoso, pois, “[c]omo aquele, o sentimento ou sensação do numinoso não é derivável de outra sensação, não pode

⁵⁷³ OTTO. *O sagrado*, p. 89.

⁵⁷⁴ OTTO. *O sagrado*, p. 83.

⁵⁷⁵ OTTO. *O sagrado*, p. 83.

⁵⁷⁶ OTTO. *O sagrado*, p. 84.

'evoluir' de outra, mas é uma sensação qualitativamente peculiar e original, uma proto-sensação (*ein Urgefühl*): não em sentido temporal, mas de princípios.”⁵⁷⁷

Segundo a lei da associação de sentimentos, portanto, a vivência de determinados estados sentimentais pode fazer despertar o numinoso, pois apesar de ser de uma qualidade específica, *sui generis*, este sentimento pode apresentar semelhanças com os demais sentimentos da cotidianidade humana, podendo despertar e ser despertado por estes. Na verdade, como vimos na abertura deste capítulo, são estas semelhanças que propiciam a manifestação da religião, inicialmente numa confusão com o natural e paulatinamente caminhando para a ideia do *sobrenatural*. Para o pesquisador que deseja aproximar-se do fenômeno religioso sem reduzi-lo a algum outro, resta, segundo a análise de Otto, procurar estas possíveis semelhanças, “[b]uscar esses *elementos desencadeadores*, esses 'estímulos' para seu despertar e mostrar quais correspondências têm a ver com esse efeito desencadeador significa descobrir a *série de estímulos* que fazem com que o sentimento numinoso *acorde*.”⁵⁷⁸

Para o nosso autor, do mesmo modo que a associação de ideias pode produzir relações duradouras entre conceitos, a lei da associação de sentimentos pode estabelecer relações duradouras entre os sentimentos propriamente numinosos e os sentimentos cotidianos da existência humana; relações não meramente fortuitas e instáveis, mas necessárias e estáveis devido à sua natureza comum. Otto argumenta que é a partir desta ligação necessária e estável que poderíamos explicar a inter-relação do racional com o irracional na ideia-complexo do sagrado. Na argumentação ottoniana, embora os aspectos irracionais representem a base da religião, esta só pode existir com os aspectos racionais e, para explicar essa necessária interpenetração, Otto lança mão do vocabulário kantiano e sua ideia de *esquema*:

Também o sentimento religioso se encontra em ligações permanentes com outros sentimentos, com ele acoplados por intermédio dessa lei. Muitos estão mais acoplados do que realmente ligados. Ocorre que esses meros acoplamentos ou ligações acidentais segundo leis de mera correspondência exterior necessariamente se distinguem de ligações intrínsecas devido à sua natureza comum. Uma ligação interior dessas, segundo um princípio interior a *priori*, é, segundo a doutrina kantiana, por exemplo, a ligação da categoria da causalidade com seu esquema [*Schema*] temporal, ou seja, a sequência temporal de dois eventos sucessivos, a qual pela contribuição daquela categoria é reconhecida como uma relação de causa e efeito entre os dois. A razão da ligação entre categoria e esquema aqui não é mera semelhança exterior acidental, mas inter-relação essencial. Devido a esta, a sequência temporal “esquematiza” a categoria da causalidade.⁵⁷⁹

⁵⁷⁷ OTTO. *O sagrado*, p. 85.

⁵⁷⁸ OTTO. *O sagrado*, p. 85.

⁵⁷⁹ OTTO. *O sagrado*, p. 86.

É a esquematização que, segundo Otto, realiza a consumação da ideia-complexo do sagrado. Esta só pode surgir quando, a partir da esquematização, os elementos irracionais do numinoso entram em uma inter-relação essencial com os elementos racionais e, desta forma, “[...] a esquematização genuína distingue-se de meras ligações acidentais pelo seguinte: ao se desenvolver continuamente o sentimento religioso da verdade, a esquematização não volta a se decompor, nem é eliminada, mas é reconhecida de modo cada vez mais firme e determinado.”⁵⁸⁰

Desta forma, a esquematização fornece inter-relações entre os sentimentos irracionais e as ideias racionais de caráter mais duradouro do que a associação de sentimentos; algumas ideias como o sublime se apresentam como esquemas genuínos do numinoso. De acordo com princípios *a priori* dos quais falávamos acima, ao longo da história da religião, os elementos racionais esquematizam os elementos irracionais, possibilitando assim a superação dos estados brutos da religião, nos quais predominam os aspectos irracionais. Para Otto,

O tremendo, o elemento distanciador do numinoso, esquematiza-se pelas ideias racionais de justiça, vontade moral e exclusão do imoral, e se torna, assim esquematizado, a santa “ira de Deus”, proclamada pela Escritura e pregação cristãs. O fascinante, que é o aspecto arrebatador do numinoso, esquematiza-se por bondade, compaixão, amor e, assim esquematizado, passa a ser a plena quintessência da 'graça', que entra em harmonia de contraste com a ira sagrada, apresentando como esta, pelo cunho numinoso, um matiz místico.⁵⁸¹

Conforme destaca Almond, saber exatamente o que Otto intenta com essa aproximação da noção kantiana de esquema é algo difícil de ser avaliado⁵⁸², constituindo-se este um dos pontos mais obscuros da argumentação de *O sagrado*. Como procura salientar este comentador:

Há, certamente, um salto inexplicado no argumento de Otto; ele passa do tratamento da “associação de ideias” e da “associação de sentimentos” para uma correspondência essencial entre ideias e sentimentos. Todavia, ignorando este hiato, parece claro que, no mínimo, Otto está sustentando que o lado racional do Sagrado corresponde fundamentalmente ao lado não-racional, não simplesmente quando cada um é tomado como um todo, mas também quando eles são considerados segundo os elementos específicos que os compreendem.⁵⁸³

⁵⁸⁰ OTTO. *O sagrado*, p. 86.

⁵⁸¹ OTTO. *O sagrado*, p. 177.

⁵⁸² ALMOND. *Rudolf Otto – An introduction to his philosophical theology*, p. 98.

⁵⁸³ “There are certainly an unexplained leap in Otto's argument: he moves from talk of the 'association of ideas' and 'the association of feelings' to that an essential correspondence between ideas and feelings. Still, ignoring this hiatus, it seems clear that at the very least Otto is maintaining that the rational side of the Holy corresponds fundamentally with the nonrational side, not merely when each is taken as a whole, but also when they are considered according to the specific elements which comprise them.” ALMOND. *Rudolf Otto – An introduction to his philosophical theology*, p. 98.

Ora, tocamos na noção de *esquema* quando tratávamos do pensamento kantiano ainda no primeiro capítulo. Vimos que por esquematismo, Kant entende a ligação da intuição sensível com as categorias do entendimento, uma ligação de elementos heterogêneos: um de ordem sensível e outro de ordem racional. John Macquarrie, ao comentar este ponto da argumentação de Otto em sua obra *Twentieth Century Religious Thought*, salienta que esta é uma das passagens mais difíceis da *Crítica da razão pura*:

Ela procura mostrar como as categorias puras do entendimento se tornam aplicáveis ao fenômeno da experiência, intuídas sob as formas do espaço e do tempo. De modo similar, Otto procura mostrar que a originalmente não-moral e não-racional categoria do “numinoso” passa por esquematização na experiência humana de modo a adquirir aquelas características morais e racionais que a transformam na ideia do “sagrado”.⁵⁸⁴

Analisando o uso que Otto faz da questão do esquema presente no pensamento kantiano, H.J. Paton observa que, no pensamento do autor da *Crítica da razão pura* o esquema é um elemento não-racional, mais próximo da percepção sensível do que das categorias do entendimento. De forma que, argumenta o autor, “[...] Kant conecta-a com a imaginação – com a construção de imagens complexas – e não com o pensamento.”⁵⁸⁵ E para ele, embora Otto faça um uso abundante dos termos kantianos, o seu entendimento não encontra amparo no pensamento do mestre de Königsberg. Para Paton, na argumentação de *O sagrado* é necessário atentar para o fato de que Otto teria invertido o significado dos termos tomados de empréstimo à filosofia de Kant. Os conceitos racionais puros do entendimento pertencentes à categoria do sagrado são descritos como esquema do não-racional, o oposto do que acontece na filosofia de Kant⁵⁸⁶. Philip Almond parte do mesmo possível equívoco por parte de Otto para tentar aclarar esse difícil ponto no pensamento do autor de *O sagrado*, ao afirmar que:

⁵⁸⁴ "It seeks to show how the pure categories of the understanding become applicable to the phenomena of experience, intuited under the forms of space and time. Otto similarly seeks to show that the originally non-moral and non-rational category of the 'numinous' undergoes schematization in human experience so as to acquire those moral and rational characteristics which transform it into the idea of the 'holy'." John MACQUARRIE. *The Religious Consciousness and Phenomenology*. In: *Twentieth Century Religious Thought – The frontiers of philosophy and theology, 1900-1960*. New York; Evanston: Harper & How, 1963, p. 216.

⁵⁸⁵ “[...] Kant connects it with imagination – with the construction of complex images – rather than with thinking.” H. J. PATON. *The Modern Predicament – A study in the philosophy of religion*. London; New York: George Allen & Unwin ltd.; The Macmillan Company, ©1955, p. 138.

⁵⁸⁶ “[...] Otto reverses the meaning of the terms that he has borrowed. The pure rational concepts belonging to the category of the holy are described as the schemata of the non-rational instead of *vice versa*” H. J. PATON. *The Modern Predicament – A study in the philosophy of religion*, p. 139.

Se Otto estava a desenvolver seu conceito de esquematização em linhas kantianas, então a esquematização para Otto, como para Kant, seria o meio pelo qual o *a priori* não-racional poderia ser aplicado ao objeto da experiência, ou seja, o *numen*. Embora alguns comentadores tenham sugerido que Otto pretenda que a “esquematização” sirva a essa função, há uma série de razões pelas quais isto não pode ser. Em primeiro lugar, Otto não precisa interpor um esquema entre a categoria do Sagrado e seu objeto. Sob fundamentos friesianos, Otto argumenta que o conhecimento do objeto é imediatamente dado na experiência numinosa. Um esquema ‘racional’ (ou, antes, ideias racionais servindo como esquemas) é, claramente, uma ligação improvável entre um sentimento irracional e seu objeto correspondente não-racional. Em segundo lugar, ao passo que, para Kant, o esquema não-racional esquematiza a categoria racional, para Otto, obtém-se o inverso: os elementos racionais esquematizam o não-racional. Se Otto pretende que a esquematização seja como um meio de apreender o objeto numinoso, ele, então, ou não entendeu Kant ou usou ilegitimamente a noção kantiana, ou ele pretende usar a “esquematização” para servir a outra função. Não há razões para aceitar a primeira alternativa, pois Otto claramente entende o que Kant quis dizer com esquematismo. Nem se pode dizer que ele ilegitimamente usou a noção kantiana, uma vez que ele não precisa de intermediários entre a categoria do Sagrado e o objeto apreendido através de sua operação. Devemos concluir, então, que ele pretende uma ampla comparação entre a sua noção e a de Kant.⁵⁸⁷

Este, no entanto, é um ponto que só pode ser aclarado com uma análise mais detalhada do conjunto da obra do autor. É em *A filosofia da religião baseada em Kant e Fries*, e não em *O sagrado*, que podemos encontrar a resposta para a questão. Fica claro que, ao falar em esquema, Otto não se refere especificamente à noção kantiana, mas à filosofia de Fries, ou seja, do *esquematismo ideal* defendido por este autor que, negando os limites impostos às categorias do entendimento pelo esquematismo temporal – este sim, tal como defendido por Kant – possibilita-nos a cognição das Ideias da razão. Fries nos apresenta este ponto de seu pensamento quando afirma que a “fé racional torna-se animada para nós nas ideias do divino, do mundo inteligível, da liberdade e da imortalidade somente quando nós vemos a qualidade condicionada e insuficiente de nosso conhecimento da natureza e

⁵⁸⁷ “If Otto were developing his concept of schematization along Kantian lines, then schematization for Otto, as for Kant, would be the means by which the nonrational *a priori* might be applied to the object of the experience, that is, the *numen*. Although some commentators have suggested that Otto intends 'schematization' to serve this function, there are a number of reasons why this cannot be. First, Otto has no need to interpose a schema between the category of the Holy and its object. On Friesian grounds, Otto argues that knowledge of the object is *immediately* given in numinous experience. A *rational* schema (or, rather, rational ideas serving as schemas) clearly is an unlikely link between a nonrational feeling and its corresponding nonrational object. Second, whereas for Kant the nonrational schema schematizes the rational category, for Otto the reverse obtains: the rational elements schematize the nonrational. If Otto intends schematization as a means of apprehending the numinous object, then either he has misunderstood Kant, or he has illegitimately used the Kantian notion, or he intends to use 'schematization' to serve another function. There is no reason to accept the first alternative, for Otto clearly understands what Kant meant by schematism. Nor can he said to illegitimately use the Kantian notion, since he needs no intermediary between the category of the Holy and the object apprehended through its operation. We must conclude then that he intends only a broad comparability between his notion and Kant's.” ALMOND. *Rudolf Otto – An introduction to his philosophical theology*, p. 99-100.

complementamos este conhecimento limitado com as ideias de negação dessas limitações.”⁵⁸⁸ A esquematização ideal, portanto, oferece-nos a possibilidade de confrontação da incompletude do mundo tal como revelado pelo conhecimento uma vez que, como vimos, o esquematismo temporal kantiano, na ótica de Fries, acaba por impor às categorias barreiras que não existiriam por si. Como procura salientar Otto em sua obra de 1909, as categorias em si são mais abrangentes do que em suas formas esquematizadas.

Além desta compreensão de *esquema*, podemos apontar ainda uma outra, de fundamental importância na argumentação de *O sagrado* e origem das críticas feitas a Otto por pensadores como Paton. Esta diz respeito à *esquematização prática* das Ideias da razão ou, para usar a linguagem de *O sagrado*, à esquematização do aspecto irracional da religião pelo aspecto racional, que não envolve, como em Kant, a esquematização de uma intuição sensível com seu correspondente conceito, mas diz respeito ao preenchimento da experiência sentimental do numinoso pelas Ideias da razão, ao processo pelo qual estas Ideias, vazias em si mesmas, recebem o conteúdo propriamente religioso. O *esquematismo prático* defendido em *A filosofia da religião baseada em Kant e Fries* se torna, em *O sagrado*, a “obscura cognição sintética”⁵⁸⁹ que realiza a ligação intrínseca e necessária dos aspectos racionais e irracionais na religião. Somente a partir do *esquematismo prático*, deste processo de *moralização* do numinoso, é que se pode entender o que Otto procura dizer quando afirma que:

À medida que os elementos racionais se juntam aos elementos irracionais conforme princípios *a priori* ao longo da evolução histórico-religiosa, os primeiros esquematizam os segundos. Isso vale para a relação do lado racional do sagrado com seu lado irracional de um modo geral, mas também isoladamente para a relação entre os elementos parciais individuais de cada lado.⁵⁹⁰

Como podemos depreender da citação acima, o *esquematismo prático* encontra-se na base da teoria da evolução das formas religiosas de Otto, uma vez que esta *teoria evolutiva* nada mais aponta do que a moralização do aspecto numinoso. O irracional, o numinoso, só pode vir a se tornar a ideia-complexo do sagrado quando racionalizado por ideais morais.

É interessante notar que esta teoria evolutiva da religião apresentada em *O sagrado* já havia sido defendida por Otto em ocasião anterior, mais precisamente em 1912, quando,

⁵⁸⁸ “Belief becomes animated for us in the ideas of the divine, the intelligible world, freedom, and immortality only when we see the conditioned quality and insufficiency of our knowledge of nature and supplement that limited knowledge with the ideas of the negation of these limitations.” FRIES. *Knowledge, Belief, and Aesthetic Sense*, p. 43.

⁵⁸⁹ OTTO. *O sagrado*, p. 173.

⁵⁹⁰ OTTO. *O sagrado*, p. 177.

por ocasião de uma de suas viagens ao oriente, o autor apresentou, no Japão, um texto que já apontava para os pontos principais desenvolvidos na sua obra de 1917. Sob o título de *Parallels in the Development of Religion East and West*, o texto aparece no 40º volume da publicação da *Asiatic Society of Japan*⁵⁹¹.

Este texto reaparece na coletânea *Religious Essays* sob o título *Parallels and Convergences in the History of Religion*, constituindo-se como um complemento importante à perspectiva exposta em *O sagrado*. Neste ensaio podemos acompanhar o processo de esquematização do elemento irracional pelo racional de que falávamos acima; podemos acompanhar, também, a inter-relação entre os dois elementos que formam, para usar uma metáfora de Otto, a trama e a urdidura da religião.

4.5 - A ideia de paralelos e convergências na história da religião

A consideração da religião na história humana apresentaria, segundo Otto, um surpreendente número de ideias e desenvolvimentos similares, de paralelismos. O próprio autor, após a publicação de *O sagrado*, procurou abordar alguns destes casos em obras como *West-Östlich Mystik – Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung* (1926) e *Die Gnadenreligion Indiens und das Christentum – Vergleich und Unterscheidung* (1930), realizando comparações e distinções entre o pensamento religioso indiano e o cristão. Enquanto a obra de 1926 é dedicada à investigação dos paralelos nas concepções religiosas de duas grandes figuras da mística oriental e ocidental — Shânkara (788-820) e Mestre Eckhart (1260-1327) —, a última procura abordar as semelhanças entre o cristianismo e a religião *bhakti* da Índia, a respeito da qual Otto afirma que não há quem possa ler os seus registros “[...] ou encontrar-se com seus expoentes, sem carregar consigo uma impressão quase desconcertante em sua intensidade; a impressão [...] de que o desenvolvimento desta religião apresenta um positivo e espantoso desenvolvimento paralelo ao desenvolvimento religioso como nós o conhecemos no ocidente [...]”⁵⁹².

Embora essa *desconcertante* impressão possa levar ao equívoco de se imaginar empréstimos mútuos cortando a história das religiões, Otto recusa este caminho de interpretação defendendo uma perspectiva diferente, a de uma constante a dirigir o fenômeno:

⁵⁹¹ OTTO. *Parallels in the Development of Religion East and West*. In. ASIATIC SOCIETY OF JAPAN. *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, Vol 40, 1912.

⁵⁹² “No one can read the records of this religion, or meet with its exponents, without carrying away an impression almost disconcerting in its intensity, the impression I mean that the development of this religion presents a positively astonishing parallel development to religious development as we know it in the West [...]” OTTO. *Religious Essays*, p. 95.

Não é surpreendente, portanto, que ela deva induzir estas tentativas repetidas de se estabelecer empréstimos do oriente para o ocidente ou vice-versa. Mas essa atitude é, sem dúvida, equivocada; antes, a explicação é que nós temos de lidar com linhas paralelas e convergentes de desenvolvimento. E a matéria perde um pouco de seu mistério e importância, como podemos perceber na investigação do desenvolvimento religioso geral mais de perto; que aqui não estamos preocupados com um caso individual [...], mas com um exemplo clássico de uma lei geral que tem governado o desenvolvimento do homem como um todo, a “lei de linhas paralelas de desenvolvimento”.⁵⁹³

Na argumentação de *O sagrado*, Otto critica a ideia de que a religião teria seus fundamentos no medo “natural”, de que ela seria uma espécie de aperfeiçoamento ou evolução de algum tipo de receio das coisas que compõem a cotidianidade humana. Embora possa confundir-se com o receio natural, o temor propriamente religioso indica o despertar de um elemento cognitivo específico. Nas palavras do autor:

[n]ão é do temor nem de um suposto e generalizado “medo do mundo” que a religião nasceu. Isso porque o assombro não é medo comum, natural, mas já é a primeira excitação e pressentimento do misterioso, ainda que inicialmente na forma bruta do “inquietantemente misterioso”, uma primeira valoração segundo uma categoria fora dos âmbitos naturais costumeiros e que não desemboca no natural. E esse assombro somente é possível para a pessoa na qual despertou uma predisposição psíquica peculiar, com certeza distinta das faculdades “naturais”, a qual inicialmente se manifestava apenas em espasmos e de forma bastante rudimentar, mas que também nessas condições aponta para uma função totalmente própria e nova de o espírito humano vivenciar e valorar.⁵⁹⁴

Tal “predisposição psíquica peculiar”⁵⁹⁵ seria a constante subjacente aos paralelos e convergências na história da religião. O *apriori* religioso e a história se complementam no pensamento de Otto, sendo esta última o palco da manifestação e o impulso necessário para o despertar de uma função própria de interpretação e valoração do espírito humano. Analisando o aspecto referente às questões entre as manifestações e a unidade do sagrado no pensamento de Rudolf Otto, Ballard afirma que, apesar da diversidade de manifestações do fenômeno religioso, Otto “[...] procurou pensar em um conceito unificante e tentou torná-lo inteligível por seu apelo ao fator religioso universal, à experiência não racional do numinoso que subjaz

⁵⁹³ “It is not surprising, therefore, that it should induce these repeated attempts to establish borrowings of the West from the East or vice versa. But such an attitude is undoubtedly mistaken; the explanation is rather that we have to deal with parallel and converging lines of development. And the matter loses somewhat in mystery and significance as we perceive, on investigating general religious development more closely, that we are concerned here not with one individual case, for then it would have to be a very curious indeed, but with a classical example of a general law which has governed the religious development of man as a whole, the 'law of parallel lines of development'.” OTTO. *Religious Essays*, p. 95.

⁵⁹⁴ OTTO. *O sagrado*, p. 47.

⁵⁹⁵ Cf. OTTO. How Schleiermacher re-discovered the *sensus numinis*. In: *Religious Essays*, pp. 68-77.

a todas elas.”⁵⁹⁶

Para Ballard, a ideia de uma lei interna que opera em favor do desenvolvimento da religião teria estimulado nosso autor a buscar exemplos significativos que pudessem ilustrar sua ação na história da religião, tom dominante, por exemplo, no décimo ensaio de *Religious Essays – Paralelos e convergências na história da religião*. Neste escrito, Otto destaca três formas básicas de paralelismo: o paralelismo dos estágios similares, o paralelismo no tempo ou simultaneidade, e o paralelismo das ideias.

O paralelismo dos estágios similares pode ser exemplificado nas variações tipológicas assumidas pela paulatina racionalização da experiência religiosa que, penetrando o sentimento numinoso, leva à superação do primeiro momento da religião, o momento do *temor demoníaco*. Para o autor, este movimento do primeiro estágio a estágios mais elevados da religião pode ser verificado em várias culturas, não obstante a falta de relações entre suas manifestações e as características diversas que assumem. Para Otto, ele surpreende por seus paralelos e pela constatação da maneira comparavelmente simultânea que tais avanços são conquistados na história humana⁵⁹⁷. Segundo Otto, “é de fato um crescimento estranho, que parece ter florescido sob todos os climas e em todos os solos com uma similaridade desconcertante, apontando para uma função uniforme e constante da psicologia humana como o fator subjacente determinante.”⁵⁹⁸

Já na exposição de sua concepção de paralelismo no tempo, Otto destaca algumas conquistas do pensamento religioso entre os séculos 800 e 500 a.C. Tais “séculos cruciais” marcam o surgimento da *theologia*, da especulação sobre os deuses e seus poderes que, em seu desenvolvimento, desemboca na especulação metafísica e numa cosmologia nas quais o físico e o metafísico se encontram entremeados; nas quais os deuses são convertidos em forças da natureza e da psique humana. Segundo Otto, o importante é notar que tanto no oriente quanto no ocidente encontramos o mesmo processo de enfraquecimento do fundamento mitológico e o surgimento de um refinamento moral e espiritual que parece guiar o fenômeno para a noção de Absoluto⁵⁹⁹.

⁵⁹⁶ “[...] attempted to make these intelligible by his appeal to the universal religious factor, the non-rational experience of the numinous which underlies them all.” Ballard. Rudolf Otto and the Synthesis of the Rational and the Non-Rational in the Idea of the Holy – Some Encounters in Theory and Practice. In: *THEION – Jahrbuch für Religionskultur/Annual for Religious Culture*, vol. XIII, p. 3.

⁵⁹⁷ OTTO. *Religious Essays*, p. 96-97.

⁵⁹⁸ “It is indeed a strange growth, which would appear to have flourished under every clime and in every soil with a disconcerting similarity, pointing to a uniform and constant function of human psychology as the underlying determining factor.” OTTO. *Religious Essays*, p. 96.

⁵⁹⁹ OTTO. *Religious Essays*, p. 98.

Além destas duas espécies de paralelismos encontramos, ainda, o paralelismo das ideias. Para o autor de *O sagrado*, algumas palavras oriundas de concepções mágico-místicas se tornam noções especulativas, abandonando o caráter de meras “palavras mágicas” e assumindo o aspecto de motivos especulativos profundos. Otto destaca, por exemplo, a noção de *Brahman* no pensamento indiano que, segundo ele, antes de ser identificado com o “princípio fundamental do mundo e da natureza”, nada mais era que uma palavra mágica de poder entoada nos hinos e mitos sagrados⁶⁰⁰.

O mesmo pode ser dito da noção de *Tao* em Lao Tsze, que, para Otto, possui provavelmente a mesma origem e que, tornando-se um motivo de especulação racional, flutua ainda entre a *ideia* e o *divino*⁶⁰¹. No ocidente, o caso paradigmático seria o da ideia grega de *logos*, como exemplificam as especulações de Heráclito e de Parmênides. Se no primeiro é possível notar um sentimento místico a envolver a ideia de *logos*, não obstante a escassez de fragmentos do autor, no segundo podemos ver toda a conexão entre a especulação e as preocupações místicas:

[...] de fato, na conclusão da sua física, ele [Parmênides] dirige aos seus discípulos a expressa promessa de ensinamentos ulteriores que levarão à aquisição de "poderes" que são puramente mágicos e que ostentam uma estranha semelhança com os que o taoísta se esforça para atingir: o banimento da velhice e da doença, o domínio sobre as forças da natureza, e mesmo a faculdade de “conduzir, do Hades, o poder de pessoas mortas”.⁶⁰²

Segundo Otto, tais paralelos ajudariam a fortalecer a ideia de um parentesco da natureza e experiência da religião em geral. Para o autor, a presença de resultados similares em culturas diversas nos autoriza a pensar em uma *convergência de tipos*, ideia que toma de empréstimo à biologia e que explicaria o fato de diferentes famílias, ou classes de animais e plantas, apresentarem similaridades não obstante a falta de contato entre elas. Para Otto, assim como é possível, em biologia, falar de um princípio básico de unidade na evolução, seria possível falar de um princípio fundamental a guiar a manifestação da religião, no caso, o apriori religioso. No entanto, ao falar em uma convergência de tipos, é preciso ter cuidado

⁶⁰⁰ “Brahman was at first, nothing else than the sacred word itself in the magic hymn and in the sacred myth; it was the magic word of power, which the priests set in motion, which they attributed to the gods themselves and exalted above the gods, which they associated with the forces and the process of nature, until it became identified – still in a mystic sense – with the ultimate principle of the world and nature.” OTTO. *Religious Essays*, p. 101.

⁶⁰¹ OTTO. *Religious Essays*, p. 101

⁶⁰² “[...] indeed at the conclusion of his physics he gives his disciples the express promise of further teaching which will carry the acquisition of 'powers' that are purely magical and that bear a strange resemblance to those which the Taoist strives to attain: the banishment of old age and sickness, dominion over the forces of nature, and even the faculty of 'leading from the Hades the power of deceased person'.” OTTO. *Religious Essays*, p. 102.

para não cair em equívocos, como o de se imaginar uma teoria da descendência na história da religião ou em uma espécie de religião universal ou, ainda, de “religião da razão”. Ideias tais como evolução, paralelos, similaridades e convergências de tipos nos levam a pensar num estágio final da religião, numa ideia do sagrado depurada a ponto de se impor ou simplesmente diluir as diferenças de perspectivas entre as suas variadas manifestações.

Encontramos nesta ideia de uma lei geral a orientar o fenômeno religioso um exemplo da posição defendida por Otto na interação entre a razão e a história. Conforme vimos no capítulo anterior, os intentos de *O sagrado* estão direcionados para a pesquisa do aspecto *irracional* da religião, comumente relegado ao segundo plano devido à ênfase no elemento racional, dada, sobretudo, nas fórmulas morais e doutrinárias. O racional, portanto, é aquilo que pode ser definido com clareza, mas que não é a face total da religião, uma vez que, ao redor deste âmbito de clareza conceitual do discurso doutrinário que iguala o *sanctum* ao sagrado e do racionalismo, encontramos aquele resíduo fundamental que não pode ser resolvido em fórmulas racionais⁶⁰³. Ao redor desta pretensa clareza encontraríamos o *numinoso*, elemento irracional e cerne de todas as religiões e, também, fundamento sobre o qual o aspecto racional pode desenvolver-se. A argumentação empreendida em *O sagrado* procura mostrar como o sentimento do numinoso aparece na história humana e como ele *evolui*, ou seja, como é paulatinamente penetrado por noções racionais, desembocando no que Otto denomina de a *ideia-complexo* do sagrado. Assim como o aspecto racional não esgota a ideia do divino, o aspecto irracional não seria o todo do fenômeno religioso.

Na sua conhecida formulação do numinoso como *mysterium tremendum et fascinans*, como o mistério que repele pelo temor, mas que também possui a capacidade de atração, Otto argumenta que o aspecto *tremendum*, o aspecto do temor demoníaco, teria sido o primeiro aspecto do numinoso a se revelar para a psique, despertando, concomitantemente, a sua correspondente resposta-sentimento. Desse receio demoníaco, forma não cultivada do sentimento numinoso, é que teria partido toda a evolução histórica da religião.

Se a ideia do santo marca o ponto superior do numinoso, o temor demoníaco é o seu primeiro nível, despertado naquele sentimento que Otto denomina de o *Unheimlich*, aspecto bruto e não cultivado, ainda não penetrado pelos elementos racionais. O tema é tratado no 15º capítulo de *O sagrado* e pode ser considerado o ponto alto da noção de interpenetração dos elementos racionais e dos irracionais que compõem a trama e a urdidura da religião. Nesse sentido Otto procura argumentar que:

⁶⁰³ OTTO. *O sagrado*, p. 98.

Aquilo que o sentir religioso primitivo capta primeiro em forma de “receio demoníaco”, aquilo que nele é depois desdobrado, intensificado e enobrecido, ainda não é algo racional nem mesmo moral, mas justamente algo irracional, diante de cuja experiência a psique responde de modo singular com os reflexos de sentimento especiais [...]. Mesmo independentemente do processo de sua racionalização e moralização em seus primeiros estágios, a experiência desse aspecto passa *ela própria* por uma evolução. O “receio demoníaco” atravessa ele próprio vários estágios, elevando-se ao patamar do “temor aos deuses” e temor a Deus. O demoníaco [*daimónion*] passa a ser divino [*theíon*]. O receio passa a ser estado meditativo. Os sentimentos dispersos e confusamente emergentes transformam-se em religião. O assombro vira arrepio sagrado. Os sentimentos relativos de dependência do nume e de beatitude no nume adquirem caráter absoluto. As falsas correspondências e associações são desfeitas e afastadas. O nume passa a ser Deus ou divindade. Esta tem então o atributo *qadosch, sanctus, hagnos*, sagrado no significado primeiro e mais imediato desses termos como significado do numinoso absoluto e por excelência.⁶⁰⁴

Para Otto este processo de racionalização e moralização do numinoso pode ser acompanhado em diversas áreas da história da religião e de suas fases, conforme destacado na sua noção de lei de linhas paralelas e convergentes na história da religião. Para o nosso autor, “[q]uase que por toda parte, o numinoso atrai para si as ideias dos ideais sociais bem como individuais daquilo que é normativo, de direito e bom. Esses ideais passam a ser a 'vontade' do nume', o qual se transforma em seu guarda, ordenador e fundador, seu fundamento e fonte original.”⁶⁰⁵ Penetrado e refinado por aspectos racionais, o numinoso se torna o sagrado naquele sentido do qual o próprio Otto procurou desvencilhar-se ao início da pesquisa do aspecto excessivo, do aspecto irracional. O sagrado então, “[...] torna-se 'bom', e bem por isso o 'bom' fica sendo 'santo', 'sacrossanto', até que resulte uma fusão indissolúvel dos dois aspectos, surgindo então o sentido pleno e complexo de sagrado no qual é bom e sacrossanto ao mesmo tempo.”⁶⁰⁶

Conclusão

Os capítulos finais de *O sagrado* recuperam pontos discutidos por Otto em seus escritos anteriores, pontos estes importantes na compreensão da sua *ideia-complexo* do sagrado, tão fortemente presente nas seções mais *normativas* da obra de 1917. A tática de se analisar estes capítulos finais como uma *quebra* no curso argumentativo do autor parece não ser de grande alcance. Como ressaltado pelo próprio autor⁶⁰⁷, é um erro tomar o aspecto

⁶⁰⁴ OTTO. *O sagrado*, pp. 148-149.

⁶⁰⁵ OTTO. *O sagrado*, p. 149.

⁶⁰⁶ OTTO. *O sagrado*, p. 149.

⁶⁰⁷ Cf. OTTO. Author's notes on the translation. In: *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, n.p.
OTTO. Foreword by the author. In: OTTO. *The Idea of the Holy*, p. xxi.

irracional como o todo de sua perspectiva. A compreensão do *numen ineffabile* pressupõe a compreensão da *ratio aeterna*, que compõem, como gosta de afirmar Otto, a trama e a urdidura da religião. Também podemos ver uma continuidade na proposição de nosso autor de um apriori religioso. Embora a tese seja apresentada em sua obra de 1917, ela pode ser caracterizada como o amadurecimento de proposições que remontam aos seus primeiros escritos. O apriorismo religioso seria o ponto de chegada de uma tarefa de se garantir a segurança e validade da perspectiva religiosa, como dizia o autor em *As visões naturalista e religiosa do mundo*. Neste ponto de chegada, é importante ressaltar também a permanência do idealismo transcendental de Jakob Fr. Fries, perspectiva na qual, acredita Otto, encontra-se justificada a disposição para a religião no espírito humano.

CAPÍTULO 5: A QUESTÃO DO *HIBRIDISMO METODOLÓGICO* DE OTTO

Introdução

Os capítulos anteriores estiveram voltados para a análise dos aspectos centrais da obra de Otto, procurando ressaltar tanto a sua evolução interna da argumentação, quanto os referenciais teóricos que contribuíram para o amadurecimento da perspectiva da religião de nosso autor. Como vimos, esta perspectiva encontra, em *As visões naturalista e religiosa do mundo*, um de seus primeiros passos. Embora os lances seguintes apresentem algumas mudanças de curso – Schleiermacher e Kant na obra de 1904, Fries e de Wette na obra de 1909 e a discussão do apriorismo religioso na de 1917 – podemos ver de modo claro uma continuidade entre a primeira tentativa de se resguardar o *direito* e a *liberdade* da perspectiva religiosa diante dos avanços das ciências naturais – objetivo central de *As visões naturalista e religiosa do mundo* – e a proposição do numinoso e da ideia-complexo do sagrado como categorias apriori do espírito humano. O fundamental do pensamento de Otto gira, portanto, em torno da questão da *validade* e *autonomia* da religião em relação às demais possibilidades de experiência do espírito humano.

Encaminhando-se para o fim desta tese, este último capítulo pretende abordar a questão de um suposto *hibridismo metodológico* por parte de Otto. Em citações aqui e ali, já pudemos perceber que os intérpretes da obra de nosso autor acabam por lhe atribuir coordenadas intelectuais que não se justificam diante de uma consideração mais ampla de seus escritos. Além das tentativas de se compreendê-lo *diretamente* a partir de Kant, menosprezando o caráter paradigmático do idealismo transcendental friesiano na teoria da religião do autor, temos ainda a disseminada e improcedente tentativa de se ligar a perspectiva de Otto à fenomenologia de Edmund Husserl (1859-1938). Veremos que, assim como no caso do *peculiar kantianismo* de Otto, esta ligação com a fenomenologia *stricto sensu* não se sustenta se nos detivermos um pouco mais seriamente no pensamento de Fries. Da mesma

forma, determo-nos no idealismo transcendental do autor de *Wissen, Glaube und Ahdung* pode servir-nos para discutir a questão da *psicologia* na teoria da religião de Otto.

A intenção é mostrar que Otto não propõe uma *fenomenologia* (pelo menos não aquela fenomenologia tal como defendida por Husserl), nem uma *psicologia* da religião, mas que sua perspectiva ainda se encontra nos marcos de uma *teologia filosófica* que procura levar em conta as dificuldades e os limites impostos à teologia pela perspectiva crítica de Kant que, como vimos ainda no primeiro capítulo, desvelou a fragilidade do proceder metafísico tradicional.

Ainda que de maneira breve, procura-se retomar, por fim, as questões concernentes às implicações, delimitações e procedimentos da teologia, da filosofia da religião e da ciência da religião. Este último ponto pretende colocar-se como um *convite* para a reflexão e para o trabalho em conjunto dos pesquisadores destas áreas, com especial ênfase na ciência da religião que, no Brasil, ainda conta com tímidas iniciativas de discussões metateóricas.

5.1 – Fenomenologia, psicologia ou filosofia da religião?

Em sua obra *Rudolf Otto and the Synthesis of the Rational and the Non-Rational in The Idea of the Holy*⁶⁰⁸, Steven Ballard levanta a questão das variadas facetas disciplinares de Otto. Para este comentador, o nosso autor transitaria entre um estudo neutro do fenômeno religioso e a perspectiva engajada do teólogo cristão, ou, para dizer de outro modo, entre uma fenomenologia da religião e uma teologia cristã. Para Ballard, portanto, Otto se apresentaria como uma espécie de *híbrido metodológico*, característica que teria, por exemplo, encurtado a sua influência nos estudos da religião⁶⁰⁹. Este comentador procura destacar que “[...] a maior parte dos intelectuais alemães reconhece que sua obra atravessa as fronteiras da teologia e de uma *Religionswissenschaft*, mas dificilmente a consideram intelectualmente rigorosa o suficiente para pertencer de modo firme a um campo ou outro.”⁶¹⁰

⁶⁰⁸ BALLARD. Rudolf Otto and the Synthesis of the Rational and the Non-Rational in the Idea of the Holy – Some Encounters in Theory and Practice. *THEION – Jahrbuch für Religionskultur/Annual for Religious Culture*, vol. XIII. Frankfurt am Maim; Berlin; Bern; Bruxelles; New York; Oxford; Wien: Peter Lang, 2000.

⁶⁰⁹ BALLARD. Rudolf Otto and the Synthesis of the Rational and the Non-Rational in the Idea of the Holy – Some Encounters in Theory and Practice. *THEION – Jahrbuch für Religionskultur/Annual for Religious Culture*, vol. XIII, 2000, p. 20.

⁶¹⁰ “[...] the majority of German scholars recognize that his work straddles the boundaries of theology and Religionswhissenschaft, but regard it as seldom rigorous enough intellectually to belong firmly to either one camp or the other.” BALLARD. Rudolf Otto and the Synthesis of the Rational and the Non-Rational in the Idea of the Holy – Some Encounters in Theory and Practice. *THEION – Jahrbuch für Religionskultur/Annual for Religious Culture*, vol. XIII, 2000, p. 20.

Este alegado hibridismo no pensamento de Otto seria visível na própria estrutura argumentativa de sua obra mais conhecida. A partir do 14º capítulo de *O sagrado*, Otto estaria abandonando o campo da *descrição* da experiência religiosa e adentrando o campo especulativo da filosofia e da teologia, o que leva Ballard a afirmar que, ao prestarmos uma atenção mais cuidadosa ao que ele tem a dizer nas primeiras páginas de *O sagrado*, “[...] torna-se aparente que Otto tem em sua agenda mais do que a tarefa de uma fenomenologia da religião pura e simples. Isto é reflexo da primazia de seu raciocínio teológico e aponta para o interesse que ele tem em colocar o seu conhecimento de fenomenologia para fins utilitaristas.”⁶¹¹ Desta forma, seria possível afirmar que:

O primeiro aspecto da obra de Otto sobre o Sagrado que se deve manter em mente é que, embora seja, sobretudo, por conta de sua análise fenomenológica da experiência religiosa que ele é considerado na área da **ciência da religião**, é efetivamente a disciplina de **teologia** que representa a força motriz que se encontra por trás de suas ideias. A interpretação da religião de Otto emprega para seus fins as ferramentas da análise fenomenológica, geralmente reconhecidas como válidas no estudo científico da religião; porém, no fim, é uma fenomenologia expressada em um molde teológico e trajando uma face metafísica que Otto nos apresenta.⁶¹²

Para Ballard, embora a análise de *O sagrado* faça uso de métodos reconhecidamente válidos no estudo científico da religião, esta análise não estaria livre de aspectos *extra-científicos*, afirmando que “[...] a agenda com a qual Otto operou não foi simplesmente a análise fenomenológica da religião conduzida através dos olhos neutros de um observador científico.”⁶¹³

Em *Otto and the Numinous Experience*, David Bastow⁶¹⁴ já havia argumentando em direção semelhante, afirmando que o que tornaria a teoria da religião de Otto interessante

⁶¹¹ “[...] it will become apparent that Otto has more on his agenda than the task of the phenomenology of religion pure and simple. It is a reflection of the primacy of his theological reasoning, and hints at the interest he has in putting his knowledge of phenomenology to utilitarian ends.” BALLARD. Rudolf Otto and the Synthesis of the Rational and the Non-Rational in the Idea of the Holy – Some Encounters in Theory and Practice. *THEION – Jahrbuch für Religionskultur/Annual for Religious Culture*, vol. XIII, 2000, p. 21.

⁶¹² “The first aspect of Otto's work on the Holy which should be borne in mind is that whilst it is on account of his phenomenological analysis of religious experience that he is regarded chiefly in the area of the **religious studies**, it is actually the discipline of **theology** which represents the driving force that lies behind his ideas. Rudolf Otto's interpretation of religion employs for its use the tools of phenomenological analysis, recognized generally as valid in the scientific study of religion, but it is, in the end, a phenomenology cast in a theological mould, and wearing a metaphysical face, that Otto presents to us.” BALLARD. Rudolf Otto and the Synthesis of the Rational and the Non-Rational in the Idea of the Holy – Some Encounters in Theory and Practice. *THEION – Jahrbuch für Religionskultur/Annual for Religious Culture*, vol. XIII, 2000, p. 57.

⁶¹³ “[...] the agenda with which Otto operated was not merely the phenomenological analysis of religion conducted through the neutral eyes of a scientific observer.” BALLARD. Rudolf Otto and the Synthesis of the Rational and the Non-Rational in the Idea of the Holy – Some Encounters in Theory and Practice. *THEION – Jahrbuch für Religionskultur/Annual for Religious Culture*, vol. XIII, 2000, p. 4.

⁶¹⁴ David BASTOW. Otto and Numinous Experience. In: *Religious Studies*, vol. 12, nº 2 (Jun./1976), pp. 159-176.

seria o fato de “[...] que ele olha para a religião não somente como um teólogo, mas também como um fenomenólogo [...]”⁶¹⁵. Bastow procura resumir os intentos de Otto apresentados em *O sagrado* dizendo que “seria superficial, mas não inteiramente distante da verdade, dizer que ele primeiro olha para a religião na forma sensível, porém neutra, do fenomenólogo para decidir quais são os fenômenos centrais da religião e, então, propõe uma explicação teológica destes fenômenos.”⁶¹⁶

Diferentemente de Ballard – para quem as variadas facetas de Otto se explicam a partir da conjugação de seus interesses teóricos e de suas iniciativas práticas⁶¹⁷ –, Bastow procura considerar as teses variadas de *O sagrado* à luz dos escritos anteriores de seu autor, destacando, tal como tem sido feito nesta tese, que “[...] uma compreensão completa de *O sagrado* é impossível a menos que se entenda o sistema filosófico tomado de Fries e exposto em *A filosofia da religião baseada em Kant e Fries*.”⁶¹⁸ Somente uma consideração em conjunto do *numen ineffabile* e da *ratio aeterna* pode esclarecer-nos as ligações entre a teologia, a filosofia e os aspectos fenomenológicos da obra de Otto⁶¹⁹.

Esta compreensão de Bastow – à qual, aliás, coaduna-se esta tese – chama a atenção para a necessidade de se questionar como e até que ponto Otto pode ser classificado como um fenomenólogo da religião ou, no mínimo, para a necessidade de se questionar o sentido de *fenomenologia* entre os vários membros desta escola.

Ora, o mais comum tem sido acatar a *fenomenologia* de Otto sem maiores questionamentos, como o faz Ballard, que, ao que parece, não vê necessidades maiores de se realizar distinções mais precisas entre uma fenomenologia em sentido amplo e uma fenomenologia em sentido mais estrito. Desta forma, é possível ver o termo oscilar entre uma *fenomenologia banal* – uma consideração meramente descritiva da experiência religiosa – a

⁶¹⁵ “[...] that he looks at religion not merely as a theologian, but also as a phenomenologist [...]”. BASTOW. Otto and Numinous Experience. In: *Religious Studies*, vol. 12, nº 2 (Jun./1976), p. 159.

⁶¹⁶ “It would be over-simply, but not entirely wide of the truth, to say that he first looks at religious in the sensitive but neutral manner of the phenomenologist, to decide what are the central phenomena of religion; and then puts forward a theological explanation of these phenomena.” BASTOW. Otto and Numinous Experience. In: *Religious Studies*, vol. 12, nº 2 (Jun./1976), p. 159.

⁶¹⁷ “Our goal is to examine the relationship between some of the theoretical principles with which Otto operates as a theologian, and the practical initiatives in which he was actively engaged. In the course of doing this it is hoped that a more coherent structure can be attached to the different facets of Otto's work, than is generally allowed, and that furthermore, some of the currents that flow in both directions between his interests in theology and his engagement with issues of phenomenology, may be interpreted with a higher degree of intelligibility.” Cf. BALLARD. Rudolf Otto and the Synthesis of the Rational and the Non-Rational in the Idea of the Holy – Some Encounters in Theory and Practice. *THEION – Jahrbuch für Religionskultur/Annual for Religious Culture*, vol. XIII, 2000, p. 20.

⁶¹⁸ “[...] a full understanding of *The Idea of the Holy* is impossible unless one understands the philosophical system taken over from Fries and expounded in *The Philosophy of Religion*.” BASTOW. Otto and Numinous Experience. In: *Religious Studies*, vol. 12, nº 2 (Jun./1976), p. 159.

⁶¹⁹ BASTOW. Otto and Numinous Experience. In: *Religious Studies*, vol. 12, nº 2 (Jun./1976), p. 159.

uma consideração da experiência religiosa a partir dos horizontes inaugurados pela fenomenologia de Husserl.

Desta forma, ao apontar para o *uso instrumental* de um suposto conhecimento da fenomenologia por parte de Otto⁶²⁰, Ballard parece não se sentir instado a se aprofundar na questão do que seria tal fenomenologia e de quais seriam, então, as razões que a legitimariam como uma ferramenta válida no estudo da religião, procedendo, assim, com uma fundamentação deste tão falado ponto da perspectiva de Otto. Dado o caráter central desta *fenomenologia* da experiência religiosa presente em *O sagrado* e tendo em mente a variedade de acepções do termo na história do pensamento, esta distinção seria de fundamental importância.

Alguns autores como Richard Schaeffler e Bruno Odélio Birck tentam aproximar o processo de descrição dos estados numinosos descritos por Otto em *O sagrado* à tradição inaugurada por Husserl. Em seu manual *Filosofia da religião*, Schaeffler afirma, por exemplo, que, embora *O sagrado* contenha “[...] asserções teóricas muito escassas sobre o conceito 'fenomenologia da religião' [...]”, ele vigoraria como um “[...] exemplo característico de uma abordagem fenomenológica da consciência religiosa e de seus objetos.”⁶²¹

Para Schaeffler, Otto estaria entre aqueles autores que, como Max Scheler (1874-1928), Gerardus van der Leeuw (1890-1950) e Mircea Eliade (1907-1986), orientam-se “[...] por Edmund Husserl e pelas suas 'ideias para uma fenomenologia pura’.”⁶²² No caso específico de Otto, é interessante notar que, embora nenhuma referência a Husserl possa ser encontrada em *O sagrado*, Schaeffler continua a apontar para problemas que não fazem parte das preocupações do autor, como quando procura ressaltar um suposto uso pouco acurado de termos-chave da fenomenologia husserliana⁶²³. Curiosamente, ao forçar uma acepção única a unir aqueles pensadores identificados como *fenomenólogos da religião*, Schaeffler atribui a Otto coordenadas que, como temos visto na análise dos três escritos que formam o *corpus* desta tese, não lhe dizem respeito. Para este comentador, os autores por ele arrolados,

[...] intitulam o seu modo de descrever, comparar e interpretar os fenómenos religiosos com a expressão 'fenomenologia da religião'. Servem-se, para tal de conceitos que são, em parte, conhecidos a partir da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel e, em parte, das *Ideias* de Husserl. Se, no entanto, avaliarmos o modo como

⁶²⁰ BALLARD. Rudolf Otto and the Synthesis of the Rational and the Non-Rational in the Idea of the Holy – Some Encounters in Theory and Practice. *THEION – Jahrbuch für Religionskultur/Annual for Religious Culture*, vol. XIII, 2000, p. 24.

⁶²¹ Richard SCHAEFFLER. *Filosofia da religião*. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 76.

⁶²² SCHAEFFLER. *Filosofia da religião*, p. 77.

⁶²³ SCHAEFFLER. *Filosofia da religião*, p. 79.

Rudolph Otto [*sic*], Gerardus v. d. Leeuw ou outros fenomenólogos da religião empregam o termo fenomenologia, ou conceitos como 'dialéctica do sujeito-objeto', 'epoqué', com o mesmo significado que Hegel ou Husserl deram a conceitos semelhantes, surge então facilmente a impressão de que os conceitos que, na fenomenologia filosófica, alcançaram um significado claro e incisivo se usam aqui num sentido muito vago e, por isso, ficam também privados da função que cumprem no âmbito do método fenomenológico.⁶²⁴

Ora, excetuando-se os casos de Scheler e van der Leeuw, fica difícil entender a *fenomenologia da religião* destes autores a partir de uma acepção husserliana, sendo necessário apontar o que significa o termo em cada um deles.

Em sua obra *Twentieth Century Religious Thought*, John Macquarrie demonstra estar ciente disso. Apesar de ligar Otto ao grupo de autores identificados como *fenomenólogos da religião* e de destacar as observações de Husserl sobre *O sagrado*⁶²⁵, Macquarrie salienta o fato de que, embora colegas em Göttingen, os autores demonstram ter trilhado caminhos independentes, estando Otto mais próximo àquela tradição inaugurada por Schleiermacher que Barth identifica como a *teologia da consciência* [*Bewusstseins-theologie*]. Para Macquarrie, o que possibilitaria esta classificação de Otto como fenomenólogo da religião seria a sua aproximação descritiva da religião, ou seja, uma fenomenologia em sentido amplo. O que o uniria aos demais autores da fenomenologia da religião seria o fato de que:

Eles partiram para explorar e descrever as características principais da consciência religiosa como encontrada na experiência das pessoas religiosas. Esta abordagem pode parecer similar àquela dos psicólogos da religião [...] mas ela difere deles ao deixar de lado suas pressuposições naturalistas e interessar-se mais pela descrição das atitudes religiosas do que pela gênese das crenças religiosas.⁶²⁶

É o dado biográfico citado por Macquarrie, aliás, que serve como um gancho para um dos raros trabalhos sobre o pensamento de Otto no Brasil. Tomando a informação dada por Macquarrie de que o próprio Husserl teria considerado a obra de Otto como “[...] uma magistral aplicação do método fenomenológico à religião [...]”⁶²⁷, Bruno Odélio Birck, em sua obra *O sagrado em Rudolf Otto*, procura estabelecer uma ligação direta entre Otto e Husserl, afirmando que, em *O sagrado*, “[...] Otto utiliza veladamente a fenomenologia,

⁶²⁴ SCHAEFLER. *Filosofia da religião*, p. 79.

⁶²⁵ MACQUARRIE. The Religious Consciousness and Phenomenology. In: *Twentieth Century Religious Thought*, p. 211.

⁶²⁶ “They set out to explore and describe the main features of the religious consciousness as found in the experience of religious persons. Such an approach might seem to be similar to that of psychologies of religion [...], but it differs from them in leaving aside their naturalistic presuppositions and in interesting itself more in the description of religious attitudes than in the genesis of religious beliefs.” MACQUARRIE. The Religious Consciousness and Phenomenology. In: *Twentieth Century Religious Thought*, p. 210.

⁶²⁷ “[...] as a masterly application of the phenomenological method to religion [...]”. MACQUARRIE. The Religious Consciousness and Phenomenology. In: *Twentieth Century Religious Thought*, p. 211.

embora em sua obra não faça referência ao método.”⁶²⁸ Seguindo a perspectiva de autores como H. J. Paton e o próprio John Macquarrie, Birck ecoa a tese do uso equivocado do esquematismo de Kant, o que tornaria impossível situar *O sagrado* no formalismo do mestre de Königsberg, uma vez que Otto, na opinião de Birck:

[...] interpreta o esquematismo de forma exatamente oposta a Kant. Pretendemos, por outro lado, demonstrar que a filosofia da religião de Otto é fenomenológica. Assim, a relação entre o não-racional e o racional na ideia de Deus se dá da mesma forma como se relacionam o *pré-refletido* e o conhecimento no método de Edmund Husserl. Otto utiliza, veladamente, o método fenomenológico, quer dizer, uma ciência *descritiva* para explicar a religião.⁶²⁹

Ora, afirmações como essa parecem apontar para a necessidade de uma confrontação com o pensamento de Husserl, assim como apontam para a necessidade de maiores considerações das relações entre a *ciência descritiva* e os aspectos *formais* em Rudolf Otto. Na ausência de maiores considerações desse último em favor do uso do método fenomenológico de Husserl no estudo da religião, parece ser temerário, para dizer o mínimo, fiar-se no fato de que os autores pertenceram à mesma universidade em certo período de suas vidas. E este período de suposta convivência entre Otto e Husserl se apresenta ainda mais difícil de ser considerado se levarmos em conta sua coincidência com aquele período em que encontramos um Otto entusiasta da filosofia de Fries.

Este é um ponto que também parece preocupar a Philip Almond, que, em sua obra de introdução ao pensamento de Otto, lança a mesma pergunta com a qual abrimos esta seção e que, do mesmo modo, vê-se enredado nas questões sobre o sentido específico da *fenomenologia* de Otto. Este comentador também salienta a aparente mudança de curso na argumentação de *O sagrado*, chamando atenção para o fato de que este ponto somente pode ganhar clareza se levarmos em conta a questão da continuidade ou descontinuidade da perspectiva de Otto apresentada em *O sagrado* com relação a seus escritos anteriores. Sobre a questão, argumenta Almond, “quanto mais o intérprete de Otto valoriza a análise fenomenológica dos primeiros treze capítulos, mais ele está inclinado a ver uma descontinuidade entre as partes dos livros na transição de interesses aparentemente fenomenológicos para interesses filosóficos.”⁶³⁰

⁶²⁸ BIRCK. *O sagrado em Rudolf Otto*, p. 9.

⁶²⁹ BIRCK. *O sagrado em Rudolf Otto*, p. 87.

⁶³⁰ “The more the interpreter of Otto values the phenomenological analysis of the first thirteen chapters, the more inclined he is to see a discontinuity between the parts of the books in the transition from apparently phenomenological to philosophical concerns.” ALMOND. *Rudolf Otto – An introduction to his philosophical theology*, p. 88.

Almond destaca o mesmo texto apontado por Macquarrie no qual Husserl se confessa impressionado com o trabalho de Otto. Escrevendo ao próprio em março de 1919, o autor das *Ideias para uma fenomenologia pura* afirma:

[...] me impressionou bastante, como nenhum outro livro por anos...Isto é um primeiro passo para uma fenomenologia da religião...Em uma palavra – eu não posso simpatizar com a teorização filosófica inserida...O metafísico (teólogo), parece-me, carregou o fenomenólogo Otto sob suas asas...Seja como for, este livro guardará um lugar *permanente* na história de uma genuína filosofia da religião, ou, melhor dizendo, da fenomenologia da religião.⁶³¹

Para Almond, a análise de Otto da experiência religiosa como a vivência do *mysterium tremendum fascinans et augustum* pode ser uma ferramenta valiosa na interpretação de suas variedades. Ela seria sobejamente sugestiva como modo de se identificar paralelos na história das religiões, uma vez que, “[...] a distinção entre o *tremendum* e o *fascinans* captura uma polaridade que está presente em muitas tradições, especialmente na semítica.”⁶³² É preciso destacar, porém, como o faz Bastow, que diante da defesa de Otto do sagrado como uma categoria apriori de interpretação e valoração, é preciso estar atento para o fato de que ele “[...] não está simplesmente dizendo que o conceito é inter-religioso e, desta forma, que possa ser usado em uma tipologia de fenômenos religiosos, como 'oração', 'sacrifício', etc; mas que a descrição estrutural de toda religião deve contê-lo e deve, na verdade, ser baseada nele.”⁶³³ Como bem percebido por Husserl em sua carta a Otto, esta *descrição* da essência da religião está firmemente ligada a uma teoria filosófica de fundo, defendida em *A filosofia da religião baseada em Kant e Fries* e reafirmada nas seções mais “especulativas” de *O sagrado*. É importante notar que, para Otto, esta *ciência descritiva*, que sem dúvida é a grande responsável pela popularização de seu nome nos círculos intelectuais, não está em contradição com o seu formalismo, como, aliás, bem expresso no subtítulo de sua obra de 1917.

⁶³¹ “[...] has impressed me great as hardly any other book has for years...It is a first beginning for a phenomenology of religion...In a word — I cannot sympathize with the philosophical theorizing inserted...The metaphysician (theologian) has, it seems to me, carried the phenomenologist Otto away on his wings...Be that as it may, this books will retain an *abiding* place in the history of genuine philosophy of religion, or rather of phenomenology of religion.” Edmund HUSSERL *apud* ALMOND. *Rudolf Otto – An introduction to his philosophical theology*, p. 87.

⁶³² “[...] the distinction between *tremendum* and *fascinans* captures a polarity that is present in many, especially the Semitic, traditions.” ALMOND. *Rudolf Otto – An introduction to his philosophical theology*, pp. 86-87.

⁶³³ “[...] is not merely saying that the concept is inter-religious and so can be used in a typology of religious phenomena, like 'prayer', 'sacrifice', etc; but that the structural description of every religion must contain it, and must indeed be based on it.” BASTOW. *Otto and Numinous Experience*. In: *Religious Studies*, vol. 12, nº 2 (Jun./1976), p. 165.

Em *Rudolf Otto – An Introduction to his Philosophical Theology*, Almond procura apresentar três argumentos que afastariam as possibilidades de leitura da obra de Otto como uma *fenomenologia da religião* em sentido estrito. Em primeiro lugar, a reivindicação do caráter *sui generis* dos sentimentos religiosos não se origina de uma análise fenomenológica da consciência religiosa tal como defendida por Husserl e seus seguidores, uma vez que esta análise dependeria da pressuposição de que tais conteúdos são únicos. Segundo este autor, “é uma pressuposição, ademais, que é fundamentada em uma teoria filosófica segundo a qual todos os sentimentos religiosos são resultado, por um lado, da operação do apriori religioso e, por outro, da apreensão através deste apriori de um objeto não racional único, capaz de trazê-los à tona.”⁶³⁴

Em segundo lugar, Almond aponta a relação entre *a religião* enquanto disposição fundamental do espírito humano e *as religiões* enquanto manifestações históricas, argumentando que o próprio autor aponta diferenças entre as experiências religiosas. Neste caso, as diferenças reveladas pela ciência descritiva teriam obrigado o autor a tentar uma abordagem da origem e evolução destas experiências em particular sem, no entanto, abandonar a ideia de um componente comum capaz de enfeixá-las em uma unidade. Uma unidade fundamentada filosoficamente, mas não uma unidade fenomenologicamente descoberta. “Que todas as experiências religiosas são variadas manifestações do modo unificado de apreensão religiosa é uma pressuposição filosófica de sua análise, uma pressuposição que, em última análise, é fundamentada na metafísica friesiana.”⁶³⁵

Almond defende, por fim, uma identidade entre o aspecto teológico e o aspecto fenomenológico no pensamento de Otto ao afirmar que “[...] as variações e gradações da experiência religiosa são também variações e gradações da revelação, pois a experiência numinosa é [...] um modo de conhecimento [...]”⁶³⁶.

Para fundamentar a sua recusa de Otto como um fenomenólogo da religião, Almond cita ainda um trecho interessante de um ensaio publicado por nosso autor no 31º volume do *Hibbert Journal*, em 1931, no qual Otto faz considerações a respeito do método fenomenológico de abordagem da religião e de sua própria posição em relação ao fenômeno

⁶³⁴ “That all religious experiences are so many manifestations of the one unified mode of religious apprehension is a philosophical presupposition of their analysis, on which is grounded, in the final analysis, in Friesian metaphysics.” ALMOND. *Rudolf Otto – An introduction to his philosophical theology*, p. 85.

⁶³⁵ “That all religious experiences are so many manifestations of the one unified mode of religious apprehension is a philosophical presupposition of their analysis, one which is grounded, in the final analysis, in Friesian metaphysics.” ALMOND. *Rudolf Otto – An introduction to his philosophical theology*, p. 86.

⁶³⁶ “[...] the variations and gradations of religious experience are also variations and gradations of revelation, for the numinous experience is [...] a mode of knowing [...]” ALMOND. *Rudolf Otto – An introduction to his philosophical theology*, p. 86.

religião. Para o nosso autor, conforme destacado por Almond em sua obra *Rudolf Otto – An introduction to his philosophical theology*:

É necessário distinguir dois caminhos distintos, que são frequentemente confundidos, de abordar a questão global da religião. Estes são, por um lado, a visão puramente fenomenalista, na qual a religião é tratada como um “fenômeno” e, como tal, é examinada, por assim dizer, de fora, e é tratada no âmbito de categorias que não são elas mesmas religiosas...No outro, está o método de abordagem a partir do ponto de vista da própria religião, que é praticada pelo pensador religioso, que usa as categorias que surgem da natureza da religião. Esta nós chamaremos de teológica.⁶³⁷

Portanto, enquanto Ballard vê *estratos argumentativos* no pensamento de Otto, o que o caracterizaria como um híbrido metodológico e que originaria uma intrigante interação “[...] entre a mente crítica de um filósofo da religião, que apela à razão, e aquela de um fenomenólogo que escreve de modo analítico, mas também intuitivo, sobre a experiência religiosa”⁶³⁸, Almond chama a atenção para o caráter unitário do pensamento do autor de *O sagrado* afirmando que, embora apresente novas e interessantes ideias na obra de 1917, “[...] aqueles que se aproximam deste livro a partir de uma perspectiva oferecida pelo trabalho anterior de Otto poderão, de modo claro, distinguir a continuidade.”⁶³⁹ E, continua este comentador, “embora existam desenvolvimentos e mudanças na posição de Otto em diversos momentos, a noção de um apriori religioso está presente, ainda que de modo embrionário, em suas primeiras obras.”⁶⁴⁰

Ora, diante destas afirmações é preciso dizer que a classificação de Otto como um *fenomenólogo da religião* no sentido husserliano do termo deve ser feita *cum grano salis*, alertando-se para o fato de que, embora possua aspectos que possam ser lidos em consonância com a perspectiva de Husserl, a sua *ciência descritiva* segue um caminho independente e, mais importante, pressuposições com as quais o próprio Husserl não concorda. É preciso dizer

⁶³⁷ “It is necessary to distinguish two distinct ways of approaching the whole question of religion, which are often confused. These are on the one hand the purely phenomenalist view, in which religion is treated as a 'phenomenon', and as such is examined, as it were, from without, and is dealt with under the categories which are themselves not religious... On the other, is the method of approach from within, that is, from the standpoint of religion itself, which is practiced by the religious thinker, who uses categories that arise from the nature of religion. This we will call the theological.” OTTO *apud* ALMOND. *Rudolf Otto – An introduction to his philosophical theology*, p. 86.

⁶³⁸ “[...] between the critical mind of a religious philosopher, who appeals to reason, and that of a phenomenologist who writes analytically, but also intuitively, about religious experience” BALLARD. *Rudolf Otto and the Synthesis of Rational and Non-Rational in the Idea of the Holy*, pp. 25-26.

⁶³⁹ “[...] those who approached this books from a perspective informed by Otto's earlier work would clearly discern the continuity.” ALMOND. *Rudolf Otto – An introduction to his philosophical theology*, p. 90.

⁶⁴⁰ “Although there are developments and shifts in Otto's position at various times, the notion of a religious a priori is present if only on embryo, in his earliest works.” ALMOND. *Rudolf Otto – An introduction to his philosophical theology*, p. 90.

também que, como percebido por Schaeffler, esta classificação corre o risco de se perder numa *fenomenologia banal*, meramente ligada ao sentido etimológico do termo, sem nenhum tipo de impacto metodológico mais sério. Em sua obra *O que é a fenomenologia*, por exemplo, André Dartigues chama a atenção justamente para este fato ao dizer que:

Segundo a etimologia, a *fenomenologia* é o estudo ou a ciência do fenômeno. Como tudo o que aparece é fenômeno, o domínio da fenomenologia é praticamente ilimitado e não poderíamos, pois, confiná-la numa ciência particular. Assim, não poderíamos proibir a ninguém pretender-se fenomenólogo desde que sua atitude tenha algo a ver com a etimologia do termo: 'Se nos atemos à etimologia, qualquer um que trate da maneira de aparecer do que quer que seja, qualquer um, por conseguinte, que descreva aparências ou aparições, faz fenomenologia'. E é preciso dizer que, se nos ativermos a esse sentido muito amplo, não teremos tão cedo esgotado a lista dos fenomenólogos, desde William Whewell, que escrevia uma *geografia fenomenológica* (1847) ou Ernst Mach, que havia concebido uma *fenomenologia física geral* (1894), até Teilhard de Chardin cuja 'hiperfísica' – que tem por objetivo descobrir 'nada mais que o fenômeno' – poderia levar o título de fenomenologia.⁶⁴¹

No entanto, as palavras de Husserl dirigidas a Otto indicam um caminho interessante de — para usar umas das formulações preferidas de Otto — *comparação* e *contraste* entre os dois autores. Uma análise do pensamento de Husserl e Otto, ainda que superficial, pode revelar, por exemplo, que ambos se preocupam com a questão do cientificismo e da suposta superioridade de seus métodos de análise. É possível dizer que Husserl também parte de um ambiente de crise da perspectiva filosófica e de uma supremacia dos procedimentos das ciências naturais. O mesmo cenário de descrédito para com as especulações metafísicas da filosofia idealista e da confiança nos avanços científicos de fins do século XIX sugerem a Husserl a necessidade de se restaurar o rigor da filosofia, marcando, assim, as diferenças entre o estudo da natureza e o estudo do humano. Desta forma, Otto e Husserl convergem numa recusa de certa compreensão, uma vez que, como ressalta Dartigues:

O que Husserl quer, sobretudo, rejeitar é o *naturalismo* dessas ciências que, não tendo destacado a especificidade de seu objeto e tratando-o como se se tratasse de um objeto físico, confundem a descoberta das causas exteriores de um fenômeno com a natureza própria deste fenômeno. As consequências de tal atitude são graves: será dito, por exemplo, que uma afirmação, que crê ter razões é determinada na realidade por causas que o psicólogo ou o sociólogo podem explicar. Mas amplamente, que os princípios diretores do conhecimento não são senão a resultante de leis biológicas, psicológicas ou sociológicas. Essa tendência, que Husserl combate sob o nome de *psicologismo*, tem por resultado minar a base dessas próprias ciências, já que relativizam seu próprio fundamento: que crédito, por exemplo, conceder ao psicólogo que pretende explicar pela psicologia os princípios da lógica, quando ele próprio se utiliza desses princípios para trazer a

⁶⁴¹ André DARTIGUES. *O que é a fenomenologia?* São Paulo: Editora Moraes, 1992, p. 1.

explicação deles? Husserl não tem dificuldade em mostrar que as matemáticas ou a lógica, cujas leis têm uma exatidão absoluta e podem ser conhecidas *a priori*, isto é, sem recurso à experiência, são irredutíveis às ciências empíricas cujas leis são ainda imprecisas e não podem jamais ser definitivamente asseguradas por dependerem de uma experiência sempre imperfeita.⁶⁴²

O comportamento humano não pode ser resumido a movimentos físicos, a forças fundamentais de atração e repulsão, como não se cansa de exortar Otto em *As visões naturalista e religiosa do mundo*. A afirmação de nosso autor de que a consciência não pode ser reduzida aos modelos físico-químicos de compreensão da natureza parece coadunar-se com o espírito da fenomenologia husserliana, uma vez que para esta, como afirma Dartigues, “[c]ompreender um comportamento é percebê-lo, por assim dizer, do interior, do ponto de vista da intenção que o anima, logo, naquilo que o torna propriamente humano e o distingue de um movimento físico”⁶⁴³, de forma que esta compreensão não pode seguir os mesmos caminhos utilizados para se compreender os objetos do mundo natural. Conforme ainda Dartigues, “[a]ssimilar os fatos humanos aos objetos físicos equivale a deixar de lado a dimensão subjetiva e intencional que, precisamente, os torna humanos. Ora, é exatamente o humano em sua essência que a fenomenologia procura perceber.”⁶⁴⁴

Ao fazer a transição dos aspectos *descritivos* para os aspectos *normativos* — filosóficos — do pensamento de Otto, Almond escolhe um título sugestivo para o capítulo de sua obra introdutória ao pensamento de nosso autor: *The Philosophy of the Holy*. Esta *filosofia do sagrado* designaria tanto os capítulos finais da obra de 1917, que lidam com aspectos mais filosóficos e teológicos, quanto a complementariedade existente entre os estratos fenomenológicos e filosóficos na obra do autor. Desta forma, conforme destaca Almond, “[...] em diversos pontos cruciais, a descrição fenomenológica de Otto da natureza da experiência religiosa depende de certas pressuposições filosóficas. A mais importante delas [...] é que a religião, como um complexo de elementos racionais e irracionais surge de uma 'categoria de interpretação e valorização peculiar à esfera da religião, a saber, a categoria apriori do Sagrado ou o apriori religioso.’”⁶⁴⁵

⁶⁴² DARTIGUES. *O que é a fenomenologia?*, p. 12.

⁶⁴³ DARTIGUES. *O que é a fenomenologia?*, p. 50.

⁶⁴⁴ DARTIGUES. *O que é a fenomenologia?*, p. 51.

⁶⁴⁵ “[...] at a number of crucial points, Otto's phenomenological account of the nature of religious experience depended on certain philosophical presuppositions. The most important of these [...] is that religion as a complex of rational and nonrational elements arises from a 'category of interpretation and valuation peculiar to the sphere of religion', namely, the a priori category of the Holy or the religious a priori.” ALMOND. *Rudolf Otto – An introduction to his philosophical theology*, p. 88.

“Filosofia do sagrado” poderia servir-nos também para designar o projeto intelectual de Otto como um todo, projeto este que tem o seu primeiro passo com a publicação de *As visões naturalista e religiosa do mundo*, em 1904, na qual o autor apresenta uma defesa do caráter irreduzível do espírito humano e da religião às pretensões naturalistas e mecanicistas; que, como segundo passo, encontra uma tentativa de fundamentação no idealismo transcendental de Jakob Friedrich Fries com a publicação de *A filosofia da religião baseada em Kant e Fries*, em 1909; e que encontra seu terceiro e último passo na publicação de *O sagrado*, em 1917. Nestas três obras, Otto procura expressar a sua própria teoria da religião, buscando fundamentá-la como um aspecto único da existência humana e desenvolvendo temas já presentes na teologia de Lutero, no romantismo de Schleiermacher e na filosofia de Fries, mas que possui sua originalidade na defesa de uma interação entre aspectos irracionais (*numinosos*) e racionais na religião. Otto procura desenvolver, portanto, uma teologia filosófica que leve em conta os limites impostos ao discurso teológico pela filosofia de Immanuel Kant.

A partir desta *filosofia do sagrado* se pode depreender que advertências como a de Ballard só podem surgir a partir de uma leitura isolada de *O sagrado*, uma vez que as relações entre teologia, filosofia e ciência da religião já haviam sido abordadas na obra de 1909, dedicada ao aspecto *racional* da religião. Conforme ressalta Almond, “[...] devemos reconhecer que a explícita filosofia da religião em *Das Heilige* desenvolve, de uma maneira sistemática, certas ideias simplesmente aludidas ou implícitas nas primeiras partes da obra, ideias que, de modo sutil, embora significativamente, influenciam a descrição aparentemente fenomenológica.”⁶⁴⁶ Desta forma, a descrição fenomenológica supõe o princípio unificador do *apriori religioso*, a variedade fenomenológica pressupõe a unidade filosófica. Vemos esta interação entre a variedade fenomenológica e a unidade filosófica apresentar-se na história, naquilo que Otto designa, já em 1912, no ensaio denominado *Parallels in the Development of Religion East and West*, de *lei de linhas paralelas de desenvolvimento*.

Vemos a mesma questão repetir-se na tese da *ciência descritiva* de Otto como uma *psicologia da religião*. Ora, aqui, novamente, faz-se necessário retomar o percurso intelectual do autor e mostrar que, como no caso da fenomenologia (e derivada desta questão, a ligação com Husserl), parece não ser a intenção de Otto apresentar-se como um psicólogo da religião.

⁶⁴⁶ “[...] we must recognize that the explicit philosophy of religion in *Das Heilige* develops in a systematic fashion certain ideas alluded to or merely implied in the earlier parts of the work, ideas which subtly but significantly influence the apparently phenomenological account.” ALMOND. *Rudolf Otto – An introduction to his philosophical theology*, p. 89.

Neste caso, aliás, é bom ressaltar que Otto rechaça a psicologia de seu tempo, seja em seus primeiros movimentos experimentais, cujos expoentes – Gustav Theodor Fechner (1801-1887), por exemplo – o nosso autor procura criticar em *As visões naturalista e religiosa do mundo*, seja em seu antagonismo à psicologia de Wundt ou ao caráter insatisfatório da psicologia de James. Uma análise mais detalhada de *O sagrado* pode revelar-nos que, mais uma vez, devemos retornar ao idealismo transcendental friesiano na tentativa de elucidação deste ponto.

5.2 – A antropologia crítica e a análise da experiência interna de Fries

Para uma melhor compreensão destes aspectos fenomenológicos e psicológicos da obra de Otto devemos partir da tentativa de justificação do sentimento numinoso como possuidor de “[...] elementos estritamente apriorísticos [...]”⁶⁴⁷. Como falávamos no capítulo anterior, esta “prova” só pode ser adquirida, segundo o nosso autor, mediante uma “[...] auto-reflexão crítica [...]”⁶⁴⁸. E, na tentativa de elucidação destas afirmações, descobrimos que este ponto específico de *O sagrado* foi submetido a alterações ao longo da vida de seu autor, variando entre uma genérica “[...] auto-reflexão crítica [...]”⁶⁴⁹ a, como apresentado na tradução inglesa de Harvey, “[...] por uma introspecção e um exame crítico da razão tal como instituído por Kant.”⁶⁵⁰ Ora, como já destacado no capítulo anterior, a primeira edição é clara ao afirmar que esta “prova” do caráter apriorístico do sentimento do numinoso só pode ser alcançada através de uma *crítica antropológica*⁶⁵¹, um termo que claramente retoma as conquistas do pensamento de Fries e que, como temos salientado, indica o caráter contínuo entre esta e a obra anterior dedicada, justamente, à análise da filosofia deste autor, o que nos obriga, portanto, a considerações do pensamento friesiano.

Falávamos no segundo capítulo, durante abordagem dos pontos principais da filosofia de Fries, que este autor acreditava que os esforços empreendidos por Kant careceriam ainda de alguns ajustes, sendo sua intenção retomar o programa kantiano numa dupla tarefa de contornar alguns equívocos da perspectiva do mestre de Königsberg e de reconduzir o ponto de vista crítico aos seus próprios limites, ponto este que Fries julgava esquecido ou mal interpretado pela discussão filosófica de seu tempo. São com estes

⁶⁴⁷ OTTO. *O sagrado*, p. 151.

⁶⁴⁸ OTTO. *O sagrado*, p. 151.

⁶⁴⁹ OTTO. *O sagrado*, p. 151.

⁶⁵⁰ “[...] by introspection and a critical examination of reason such as Kant instituted.” OTTO. *The Idea of the Holy*, p. 113.

⁶⁵¹ OTTO. *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Breslau: Trewendt und Granier, 1917, p. 120.

equivocos e abandonos que Fries inicia suas considerações em sua obra de 1805, *Wissen, Glaube und Ahndung*, chamando atenção para a questão dos fundamentos do conhecimento, ponto crucial do pensamento de Kant.

Seguindo o espírito da filosofia kantiana, ele argumenta que a resposta à questão do fundamento último da realidade e do fundamento que garante a validade de nosso conhecimento é bastante diferente dependendo da escolha do método. Para superar a disputa, Fries procura estabelecer sua própria posição clamando por uma demarcação precisa entre o ser-em-si e a aparência, aspecto que julga esquecido por seus contemporâneos mais famosos. O filósofo procura contrastar estes dois pontos de partida para a questão afirmando que, ao passo que a filosofia crítica defende que a resposta à questão deve ser dada a partir de um exame das capacidades da razão, para a filosofia racionalista esta pergunta deve ser respondida antes mesmo de iniciada qualquer pesquisa. Isto, segundo Fries, acaba por tornar o debate confuso, “[...] justamente porque só algumas pessoas entendem o caráter meticuloso do método crítico, enquanto a maioria ainda agarra-se a dogmas.”⁶⁵²

Fries argumenta que escolher o ponto de vista dogmático significa assumir que a única verdade é a do ser-em-si, desprezando, assim, as advertências do pensamento kantiano e menosprezando o conhecimento do finito como uma espécie de ilusão. A única realidade digna de consideração, destaca, seria o ponto de vista do eterno⁶⁵³. É justamente a esta compreensão que Fries procura se opor, propondo um retorno e aprofundamento da perspectiva de Kant; uma tarefa que, segundo o autor, passa por uma reavaliação da tradicional noção de verdade, que não está livre dos preconceitos racionalistas. Para Fries, seria a perspectiva do ser-em-si em desapareço pelo conhecimento finito que estaria na base da compreensão tradicional de verdade. Isto porque, destaca o filósofo, a resposta dada pelo racionalismo à questão está restrita à verdade do eterno. “Ela começa do eterno como a única realidade”⁶⁵⁴, estando, assim, impedida de proceder de modo diferente que não seja aquele da relação entre ser e pensar, a partir daí determinando o seu conceito de verdade. Aqueles que se guiam por esta opinião, destaca Fries,

[...] pensam que a relação do pensamento ou conceito com a intuição [*Anschauung*] é idêntica àquela do pensamento com o ser; na verdade, mesmo a relação do ideal com o real, ou do espírito com a matéria, acaba confundida com a

⁶⁵² “The talk about that distinction has again become mostly loud and confused, just because so few people understand the pains-taking character of the critical method, while most still clutch at dogmas.” FRIES. *Knowledge, Belief, and Aesthetic Sense*, pp. 22-23.

⁶⁵³ FRIES. *Knowledge, Belief, and Aesthetic Sense*, p. 23.

⁶⁵⁴ “It starts from the eternal as the only reality.” FRIES. *Knowledge, Belief, and Aesthetic Sense*, p. 24.

do pensamento com o ser. Terminamos com alegações sem sentido, tais como a alma sendo o conceito do corpo e o corpo a intuição da alma; algo que deve ser pensado, na verdade, [para ter sentido] de acordo com a abstração platônica. A mais pura relação é, de qualquer maneira, aquela do conhecimento com seu objeto, do pensamento com o ser ou, de acordo com Schelling, do sujeito com o objeto.⁶⁵⁵

Desta compreensão deriva aquela espécie de relação entre o aspecto objetivo e o aspecto subjetivo do conhecimento que Fries procura resumir dizendo que “a verdade de uma afirmação e o ser do objeto sobre o qual a afirmação é válida estão sempre em uma dependência recíproca [...]”⁶⁵⁶, sendo impossível obter uma sem recorrer ao outro, daí resultando a falsa noção de que o objeto pode atuar como o critério de verdade dos juízos.

Ora, segundo a perspectiva crítica seria um absurdo pensar desta forma, uma vez que o ser-em-si se encontra para além de nossas capacidades. Sendo a natureza somente aparência, é impossível aceitar a noção de adequação como um critério de verdade. Fries rechaça esta possibilidade de se considerar o objeto em si como critério relembrando os obstáculos levantados pela filosofia crítica à consideração dos objetos de nosso conhecimento como objetos em si, ou que nossa cognição possa ser considerada verdadeira através do ser das coisas. Isto porque não podemos “[...] sair de nossa cognição e compará-la com o seu objeto.”⁶⁵⁷ Não nos é possível, alerta Fries, “[...] dispor essa cognição e o seu objeto em oposição um ao outro [...]”⁶⁵⁸ com o objetivo de compará-los. “Na verdade, se pudéssemos, alguma vez, saber como as coisas são o fundamento do modo particular em que nós as conhecemos, todo este ato de conhecimento, ou seja, meu conhecimento do fato de que minha cognição é um efeito e o ser do objeto é uma causa, deveria simplesmente surgir como o objeto de outra cognição para a qual uma prova deveria então ser dada.”⁶⁵⁹

⁶⁵⁵ “They think that the relationship of thought or concept to intuition [*Anschauung*] is identical with that of thought to being; in fact, even the relationship of the ideal to the real, or of spirit to matter, gets confused with the relationship of thought to being. We end up with nonsensical claims such as the soul being the concept of the body and the body the intuition of the soul, something which may indeed be thought [to have meaning] according to Platonic abstraction. The purest relationship is, however, that of knowledge to its object, of thought to being, or according to Schelling, of subject to object.” FRIES. *Knowledge, Belief, and Aesthetic Sense*, p. 24.

⁶⁵⁶ “The truth of a statement and the being of the object about which the statement is valid are always in such a reciprocal dependence upon one another that neither can obtain without the other”. FRIES. *Knowledge, Belief, and Aesthetic Sense*, p. 33.

⁶⁵⁷ “For we cannot, so to speak, step out of our cognition and compare it with the being of its object.” FRIES. *Knowledge, Belief, and Aesthetic Sense*, p. 34.

⁶⁵⁸ “We cannot, independent of our cognition, set that cognition and its object opposite one another and compare the two.” FRIES. *Knowledge, Belief, and Aesthetic Sense*, p. 34.

⁶⁵⁹ “Indeed, if we could ever know how things are the basis of the particular way we know them, then this entire act of knowing, that is, my knowledge of the fact that my cognition is an effect and the being of the object is a cause, would simple emerge as the object of another cognition which a proof must then be given.” FRIES. *Knowledge, Belief, and Aesthetic Sense*, p. 34.

Escolhendo trilhar um caminho que julga distinto de seus contemporâneos, Fries procura aprofundar a compreensão kantiana afirmando que este critério não deve ser entendido como uma espécie de reciprocidade entre ser e pensar, mas sim como um critério inteiramente subjetivo, o que exige uma análise mais acurada das capacidades e organização da razão. Para o nosso autor, as dificuldades em se responder à questão do fundamento último da verdade da qual parte e a qual retorna toda especulação filosófica se encontram no fato de que poucos perceberam que a razão humana acha-se ligada a um sentido interior, de modo que é necessário primeiramente nos voltarmos para a experiência interior, procurando investigar as cognições possuídas pela razão, para que se possa responder à questão⁶⁶⁰.

Assumindo para si a tarefa de examinar a experiência interna, Fries radicaliza o ponto de vista crítico afirmando que o único critério de validade aceitável – se desejamos permanecer nos limites do criticismo – seria uma correspondência entre os juízos e as cognições imediatas possuídas pela razão. Para o filósofo, é importante deixar claro que:

[...] não estamos imediatamente cientes que conhecemos coisas como elas são em si mesmas, pois os objetos [em si] não se destacam imediatamente na cognição como o fundamento de validade desta cognição. Ao invés disso, julgamos algo como verdadeiro na experiência interior de acordo com leis muito diferentes. O objeto em si nunca se manifesta para nós como a causa da validade do conhecimento. Ele nunca é uma das bases determinantes desta validade; ele, melhor dizendo, aparece em última análise somente como algo visto. Pois, mesmo se na intuição sensível, imediatamente encontramos os objetos observados em si mesmos dentre as causas que produzem intuições, mesmo esta relação causal não é em si mesma a razão pela qual aceitamos a intuição como válida, mas, mais exatamente, a validade da intuição já estava aceita por si própria. Quanto às cognições *a priori*, não podemos descobrir causas para elas na experiência interior, salvo [o que já está presente na] alma.⁶⁶¹

Em sua defesa de um critério diferente da *adaequatio* para a questão da verdade, Fries propõe um caminho novo na história da filosofia. Juízos de verdade nada mais são do que cognições mediadas, e, através delas, “[...] tenho ciência de cognições que já estão na

⁶⁶⁰ FRIES. *Knowledge, Belief, and Aesthetic Sense*, p. 27.

⁶⁶¹ “[...] we are not immediately aware that we know things as they are in themselves, for the objects [themselves] do not immediately stand out in cognition as the basis of the validity of that cognition. Instead, we judge something to be true in inner experience according to very different laws. The object itself never comes forth for us as the cause of the validity of knowledge. It is never one of the determining basis of that validity; rather, it ultimately emerges only as something viewed. For even if in sensible intuition we immediately find the observed objects themselves among the causes which effect intuitions, still this causal relationship is itself not the reason why we accept the intuition as valid, but rather the validity of the intuition was already accepted wholly on its own. As for *a priori* cognitions, we can discover absolutely no cause for them in inner experience except for [what is already present in] the soul.” FRIES. *Knowledge, Belief, and Aesthetic Sense*, p. 34.

minha razão.”⁶⁶² Estes juízos não pressupõem um critério tal como o tradicional, mas somente uma outra cognição através da qual ele adquire sua justificativa. Fries argumenta então que, desta forma, os juízos são sempre considerados verdadeiros na medida em que se referem a algum outro, que se apresenta como a sua razão suficiente e do qual eles podem ser derivados. Assim, argumenta o filósofo,

Um juízo provável é desta forma, sempre fundamentado em outros juízos, e a verdade dos juízos, de fato, brota unicamente destes princípios lógicos dos quais as provas superiores procedem, aquelas que, por sua vez, não são fundamentadas em mais juízos. Visto que estes princípios em si mesmos ainda são juízos, eles devem, assim, brotar de alguma outra cognição imediata da nossa razão.⁶⁶³

Esta “alguma outra cognição imediata da razão” pode ser tanto a intuição, quanto uma cognição *a priori*, sendo que é preciso destacar que o caráter de necessidade e universalidade somente pode vir da última. Com o argumento das cognições imediatas, Fries se coloca na esteira de pensadores como Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) no que concerne ao repúdio da noção de prova. Para o filósofo, a partir de sua compreensão é possível superar aquele que seria o mais comum dos preconceitos racionalistas. Fries argumenta que, a partir desta perspectiva filosófica, originou-se a ideia de que tudo deve ser submetido à prova e que, baseado nesta estreita concepção, muitos acreditavam que era possível levar um filósofo à lona caso se pudesse demonstrar a impossibilidade de prova de suas alegações⁶⁶⁴.

O erro desta compreensão encontra-se na ilusão de que derivar juízos de outros significa *provar* algo, uma vez que, por esse artifício, acredita-se que seja possível alcançar fundamentos finais. Opondo-se a este tipo de procedimento, Fries aponta a sua presença na história da filosofia a partir da escola wolffiana, cujos propósitos, segundo o filósofo, não eram mais do que fazer um uso discursivo do entendimento, transformando-o na única fonte válida de verdade. Para Fries, naquela famosa disputa entre Jacobi e Moses Mendelssohn (1729-1786) encontramos uma primeira oposição aos intentos racionalistas de tudo submeter à prova, embora, na opinião do filósofo, Jacobi ainda não tenha apontado com precisão a

⁶⁶² “[...] I am conscious of cognitions that are already within my reason.” FRIES. *Knowledge, Belief, and Aesthetic Sense*, pp. 28-29.

⁶⁶³ “A provable judgment is thus always grounded in other judgments, and the truth of judgments actually spring solely out of those logical principles from which the highest proofs proceed, those which are not in turn grounded on more judgments. Now these principles are still judgments themselves, so they must spring from some other immediate cognition of our reason.” FRIES. *Knowledge, Belief, and Aesthetic Sense*, p. 29.

⁶⁶⁴ “Many think, in fact, to have brought some philosophers to ruin if they can show that he cannot prove some claim.” FRIES. *Knowledge, Belief, and Aesthetic Sense*, p. 30.

fonte imediata da verdade por ele denominada de “fé” ou “revelação”⁶⁶⁵.

Mesmo Kant teria se rendido ao preconceito da prova, embora seja em suas obras que Fries vai buscar aquela que, em sua perspectiva, seria a direção correta da questão, ou seja, o critério da verdade repousa sobre uma coerência entre cognições presentes na própria razão⁶⁶⁶. Thomas Albert Howard, em sua obra *Religion and the Rise of Historicism*, ressalta este ponto do pensamento de Fries dizendo que:

O conhecimento sobre o qual a prova depende resulta de estruturas puramente subjetivas do espírito humano e da natureza não necessária do conhecimento empírico. Em sua compreensão de verdade, Fries evitou inteiramente a clássica teoria da correspondência da verdade em favor de uma concepção baseada na coerência. Ao fazê-lo, Fries sente que está a continuar um processo iniciado por Kant, com o intuito de “ganhar um lugar para a fé” rebaixando o conhecimento.⁶⁶⁷

Com este critério, Fries acredita superar os equívocos de Kant, que ainda influenciado pelo preconceito da prova, não teria realizado uma distinção clara entre o conhecimento transcendental e o seu objeto: o conhecimento *a priori*. Como destacado por Christian Bonnet, em seu artigo *La théorie friesienne de la justification*⁶⁶⁸, Fries acredita que o mestre de Königsberg teria posto em risco suas conquistas ao não atentar para estes equívocos. Bonnet nos apresenta o ponto de vista friesiano tal como defendido em seu primeiro ensaio, *Über das Verhältnis der empirischen Psychologie zur Metaphysik* [*Sobre a relação da psicologia empírica com a metafísica*], publicado anonimamente em 1798, no qual o filósofo aponta com clareza os seus problemas com Kant. Como vimos acima, isto significa propor uma análise da experiência interior, uma vez que Fries acredita que somente um caminho psico-transcendental seja capaz de alcançar os propósitos almejados pela crítica da razão. Para este comentador, “[...] é daí que procede esta leitura e esta reinterpretação antropológica (ou psicológica) da crítica a qual Fries vai dever sua reputação de psicologista e seu descrédito.”⁶⁶⁹ Porém, como destaca Bonnet, ainda que a crítica friesiana deduza seus

⁶⁶⁵ FRIES. *Knowledge, Belief, and Aesthetic Sense*, p. 30.

⁶⁶⁶ FRIES. *Knowledge, Belief, and Aesthetic Sense*, p. 30.

⁶⁶⁷ “The knowledge on which proof depended resulted from the purely subjective structure of the human mind and the nonnecessary nature of empirical knowledge. In his understanding of truth, Fries completely eschewed the classical correspondence theory of truth in favor of a conception based on coherence. In doing so, Fries felt that he was continuing a process begun by Kant in order to 'win a place for belief' by humbling knowledge.” Thomas Albert HOWARD. W. M. L. De Wette - Enlightenment, Romanticism, and Biblical Criticism. In: *Religion and the Rise of Historicism*. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo: Cambridge University Press, 2000, p. 45.

⁶⁶⁸ Christian BONNET. La théorie friesienne de la justification. In: *Revue de métaphysique et de morale*. Vol. 35, n° 3 (2002), pp. 325-339.

⁶⁶⁹ “Et c'est de là que procèdent cette lecture et cette réinterprétation anthropologique (ou psychologique) de la critique à laquelle Fries va devoir sa réputation de psychologue et son discrédit.” BONNET. La théorie friesienne de la justification. In: *Revue de métaphysique et de morale*, p. 328.

princípios metafísicos por meio de uma ciência empírica tirada da experiência interna, a validade destes princípios não é, ela mesma, fundada sobre a experiência.

Esta confusão entre o conteúdo e o objeto da crítica vem à tona quando Kant pretende fazer do conhecimento transcendental uma *prova* do conhecimento *a priori*, atribuindo algo que ele não contém, ou seja, os princípios supremos do conhecimento metafísico. Pensar desta forma, segundo a perspectiva de Fries, seria atribuir à crítica transcendental tarefas que não lhe pertencem; seria concebê-la como um conhecimento racional *a priori*. Porém, como destaca Bonnet, se a crítica da razão, cuja tarefa é a de investigar o conhecimento *a priori* que nós possuímos, for ela mesma uma disciplina *a priori*, uma metafísica, “[...] ela exigirá, por sua vez, uma crítica de seus próprios princípios ou, em outras palavras, uma meta-meta-meta-física [...]”⁶⁷⁰, condenando, desta forma, a crítica transcendental a uma regressão ao infinito.

Ora, na perspectiva de Fries, a prova transcendental é algo impossível, sendo-nos permitido somente exibir ou mostrar a cognição *a priori* que torna os juízos possíveis. E mostrar ou exibir o que funda os juízos, como argumenta Bonnet, “[...] não significa, portanto, que o procedimento pelo qual este conhecimento é mostrado ou exibido será ele mesmo um conhecimento *a priori*.”⁶⁷¹ Escolher este caminho, adverte Fries, seria incorrer em confusão, sendo necessário, ao contrário, voltarmos ao aspecto subjetivo do conhecimento.

Fries aponta para a necessidade de um retorno ao autêntico método crítico, que seria, segundo ele, um método regressivo. Este, que se contrapõe ao método dogmático, pode ser encontrado na obra de Kant, mais especificamente em um texto de 1764, *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* [Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral]. Neste texto, conforme informa Bonnet, Kant opõe o método matemático (sintético e progressivo), ao procedimento filosófico (analítico e regressivo), defendendo a ideia de uma analogia entre o método analítico, propriamente crítico, e aquele método pelo qual o físico remonta dos fatos fornecidos pela experiência às regras que a eles subjazem⁶⁷².

Fries lamenta o fato de o próprio Kant não se manter fiel a este método, sucumbindo à tentação neodogmática e imitando assim, o procedimento progressivo. Para o autor de

⁶⁷⁰ “[...] elle exigerait à son tour une critique de ses propres principes ou, en d'autres termes, une méta-méta-méta-physique [...]” BONNET. La théorie friesienne de la justification. In: *Revue de métaphysique et de morale*, p. 327.

⁶⁷¹ “[...] ne signifiera pas pour autant que la procédure par laquelle cette connaissance est montrée ou exhibée soit elle aussi une connaissance *a priori*.” BONNET. La théorie friesienne de la justification. In: *Revue de métaphysique et de morale*, p. 328.

⁶⁷² BONNET. La théorie friesienne de la justification. In: *Revue de métaphysique et de morale*, p. 328.

Wissen, Glaube und Ahndung é preciso abandonar este tipo de procedimento – que começa de modo imediato com a construção de um sistema –, em favor do método crítico – aquele que começa por um exame prévio do conhecimento⁶⁷³.

Em seu texto de 1798, *Sobre a relação da psicologia empírica com a metafísica*, encontramos Fries a detalhar o procedimento básico de sua tentativa de reformulação e extensão da filosofia de Kant. Para o autor, se o critério de verdade se encontra limitado ao aspecto subjetivo do conhecimento e se o conhecer e as cognições são objetos da experiência interna, a análise do poder da razão deve iniciar-se por um ponto de vista empírico, aquele fornecido pela psicologia. Como destaca Fries, não só é possível como devemos examinar todos os conhecimentos “[...] considerando-os a partir de um ponto de vista psicológico, na medida em que eles pertencem subjetivamente aos estados de espírito [...]”⁶⁷⁴, pois é desta forma que poderemos conhecer suas diferenças, suas modificações e suas regularidades. Esta seria, segundo Fries, a única maneira de considerar a questão, uma vez que o objeto em si não nos é acessível. O objeto não é mais do que objeto do conhecimento, sendo necessário, então, debruçarmo-nos sobre o aspecto subjetivo do conhecimento. No espírito humano, argumenta Fries, encontram-se as determinações fundamentais de todo conhecimento possível.

O exame da experiência interna deve ser encarado como uma espécie de propedêutica a toda ciência, como um exame crítico prévio de suas possibilidades. E como esta análise prévia parte da experiência interna, ela deve ser considerada uma *ciência empírica*⁶⁷⁵.

Esta análise faz uso do método regressivo que Fries julga esquecido por Kant, procurando, assim, um *universal* a partir do *particular*, o que leva o filósofo a afirmar que “todo nosso conhecimento parte cronologicamente do particular, porque ele começa com o particular da percepção sensível.”⁶⁷⁶ Para Fries, esta propedêutica é indispensável à metafísica. Falar em uma análise da experiência interna ou falar em uma crítica transcendental seria a mesma coisa, uma vez que ela é o exame dos conhecimentos metafísicos tal como eles se encontram na experiência interior. Na perspectiva de Fries, o argumento dado por Kant

⁶⁷³ BONNET. Jakob Friedrich Fries – Sur le rapport de la psychologie empirique à la métaphysique. In: *Archives de Philosophie*. Vol. 66, n 2 (2003), p. 307.

⁶⁷⁴ “[...] en les considérant d'un point de vue psychologique, dans la mesure où elles appartiennent subjectivement aux états de l'esprit [...]” FRIES *apud* BONNET. Jakob Friedrich Fries – Sur le rapport de la psychologie empirique à la métaphysique. In: *Archives de Philosophie*, p. 307.

⁶⁷⁵ Cf. BONNET. Jakob Friedrich Fries – Sur le rapport de la psychologie empirique à la métaphysique. In: *Archives de Philosophie*, pp. 307-308.

⁶⁷⁶ “[...] toute notre connaissance part chronologiquement du particulier, puisqu'elle commence avec le particulier de la perception sensible.” FRIES *apud* BONNET. Jakob Friedrich Fries – Sur le rapport de la psychologie empirique à la métaphysique. In: *Archives de Philosophie*, p. 308.

sobre a necessidade de uma crítica transcendental continua válido, ou seja, a razão deve começar por uma análise e crítica de suas próprias possibilidades. O ponto específico da proposta de Fries encontra-se na sua análise e crítica a partir de um ponto de vista psico-empírico, o que significa que a crítica transcendental deve remontar ao conhecimento metafísico, ou seja, aos princípios primeiros que tornam o conhecimento possível. Como vimos anteriormente, isto não equivale a dizer que o conhecimento metafísico seja provado pelo método regressivo. Fries resume a sua própria crítica antropológica da razão afirmando que “examinando nossas cognições *a priori*, tal como elas se apresentam na experiência interna, em sua ligação com o espírito e determinando assim as faculdades transcendentais do espírito, a crítica transcendental poderá então, por sua vez, estabelecer por meio destas um sistema completo dos princípios filosóficos.”⁶⁷⁷

Para Fries, a análise da experiência interna nos auxilia no exame de nossa cognição na medida em que elas pertencem a nossos estados de espírito. De acordo com a opinião do autor, ela simplesmente mostra como certo conceito *a priori* nasce ou como pode ocorrer a síntese de um conjunto deles. Através do ponto de vista psicológico, o filósofo acredita poder dar continuidade ao exame crítico iniciado por Kant. É possível, destaca Fries, a partir da análise da experiência interna, conquistar “[...] uma regra graças a qual nós podemos não somente determinar quais são os princípios do conhecimento filosófico, mas depois da qual nós poderemos também apresentá-los de maneira completa em um sistema.”⁶⁷⁸

Desta forma, Fries acredita poder reorientar a crítica para o seu ponto de vista modesto. Ela, a crítica, não é em si um conhecimento *a priori*, caracterizando-se, antes, como *conhecimento de conhecimentos*. O autor de *Wissen, Glaube und Ahndung* aponta para esta sua compreensão da relação entre o *a priori* e o empírico dizendo que, com relação à crítica transcendental, embora o seu objeto seja constituído de cognições *a priori*, seu conteúdo é constituído de conhecimentos empíricos. Seus juízos só podem, portanto, ser assertóricos, já que o caráter apodítico deve pertencer ao seu objeto, ou seja, às cognições *a priori*. Nas palavras do próprio autor, é possível falar “[...] *a priori* e com uma certeza apodítica que todas as mudanças possuem uma causa, mas quanto à existência deste princípio entre os meus

⁶⁷⁷ “En examinant nos connaissances *a priori*, telles qu'elles se présentent dans l'expérience interne, dans leur rapport à l'esprit et en déterminant ainsi les facultés transcendantales de l'esprit, la critique transcendante pourra donc à son tour établir, au moyen de celles-ci, un système complet des principes philosophiques.” FRIES *apud* BONNET. Jakob Friedrich Fries – Sur le rapport de la psychologie empirique à la métaphysique. In: *Archives de Philosophie*, p. 322.

⁶⁷⁸ “[...] une règle grâce à laquelle nous pourrions non seulement déterminer quels sont les principes de la connaissance philosophique, mais d'après laquelle nous pourrions aussi les présenter de manière complète dans un système.” FRIES *apud* BONNET. Jakob Friedrich Fries – Sur le rapport de la psychologie empirique à la métaphysique. In: *Archives de Philosophie*, p. 313.

conhecimentos e a maneira pela qual eles estão fundamentados no sujeito, todas as coisas que pertencem ao conteúdo da crítica, eu não posso, no entanto, conhecê-los a não ser assertoricamente e a partir da experiência interna.”⁶⁷⁹ Para o filósofo, é preciso ressaltar que o conhecimento filosófico, transcendental ou metafísico é sempre apodítico, e que aquele conhecimento da propedêutica ou psicologia é sempre assertórico⁶⁸⁰.

Isto indica, segundo Fries, que o filósofo deve tornar-se um *pensador empírico*, deve ser alguém cujo principal talento seja a perspicácia, já que ele deve possuir “[...] um bom espírito de observação em seu campo determinado de experiência interna.”⁶⁸¹ A crítica transcendental em grande medida é, portanto, uma ciência empírica que se dedica ao inquérito dos conhecimentos norteadores da pesquisa científica, um inquérito que visa os seus princípios de validade.

Ora, a partir das considerações da relação da psicologia empírica com a metafísica na filosofia de Fries ganhamos uma maior clareza no pensamento de Otto e na sua afirmação de que a *prova* de que estamos lidando com elementos apriorísticos ao falar do numinoso encontra-se numa *antropologia crítica* ou numa autorreflexão *crítica*. A análise da experiência do numinoso parte justamente desta *ciência empírica* defendida por Fries, cujo objetivo é alcançar, de modo regressivo, *as cognições imediatas a priori* fundantes da própria experiência. Neste caso, os aspectos fenomenológicos e psicológicos de *O sagrado* se explicam a partir da análise dos estados de espírito da filosofia friesiana, ponto, aliás, já apontado por Troeltsch em sua recusa do apriorismo de Otto como uma proposta derivada diretamente de Kant⁶⁸².

O ponto de vista psicológico de Fries, a sua tentativa de realizar a crítica transcendental a partir da análise da experiência interna se apresenta, então, como o fundamento da ciência descritiva da experiência do numinoso empreendida por Otto em *O sagrado*. Qualquer tentativa, portanto, de se derivar esta ciência descritiva da fenomenologia *stricto sensu* se apresenta como um empreendimento arriscado. Neste aspecto, a comparação

⁶⁷⁹ “[...] *a priori* et avec une certitude apodictique que tous les changements ont une cause; mais quant à l'existence de ce principe parmi mes connaissances et à la manière dont il est fondé dans le sujet, toutes choses qui appartiennent au contenu de la critique, je ne peux toutefois les connaître qu'assertoricquement et à partir de l'expérience interne.” FRIES *apud* BONNET. Jakob Friedrich Fries – Sur le rapport de la psychologie empirique à la métaphysique. In: *Archives de Philosophie*, p. 315.

⁶⁸⁰ FRIES *apud* BONNET. Jakob Friedrich Fries – Sur le rapport de la psychologie empirique à la métaphysique. In: *Archives de Philosophie*, p. 315.

⁶⁸¹ “[...] un bon esprit d'observation dans ce champ déterminée des expériences internes.” FRIES *apud* BONNET. Jakob Friedrich Fries – Sur le rapport de la psychologie empirique à la métaphysique. In: *Archives de Philosophie*, p. 314.

⁶⁸² Cf. ALMOND. *Rudolf Otto – An introduction to his philosophical theology*, p. 93.

não deve ser feita entre Rudolf Otto e Edmund Husserl, mas sim entre este e Jakob Fries, uma vez que não se pode negar que, em sua tentativa de recondução do pensamento de Kant ao modesto ponto de vista crítico, o autor de *Wissen, Glaube und Ahndung* antecipa o pensamento do pai da fenomenologia filosófica. Da mesma forma, classificá-la como uma fenomenologia *lato sensu* apresenta o risco de se menosprezar a permanência de Fries no pensamento de nosso autor e, conseqüentemente, ao equívoco na interpretação das partes iniciais – mais *descritivas*, e das partes finais – mais *formais*, de *O sagrado*.

Argumento parecido pode ser dirigido aos aspectos psicológicos da análise de Otto, que neste caso também estão ligados à crítica antropológica da razão de Fries, como vimos anteriormente. Aqui, mais uma vez, seria interessante um retorno ao pensamento friesiano numa tentativa de cotejamento com a perspectiva de pensadores como William James (1842-1910), Sigmund Freud (1856-1939) e Carl Gustav Jung (1875-1961). O conceito de *Wiederbewusstseyn*⁶⁸³ de Fries guarda profundas semelhanças tanto com o consciente subliminar de James, quanto com o inconsciente da psicologia profunda. O próprio Otto, aliás, faz referência a este ponto em uma nota de rodapé à obra *A filosofia da religião baseada em Kant e Fries* dizendo que Fries se mostra atento para a esfera das *ideias obscuras* que, em uma terminologia moderna, poder-se-ia denominar de a *esfera do inconsciente* ou do *subconsciente*⁶⁸⁴.

A tese do *hibridismo metodológico*, levantada por Ballard e outros só se justifica, portanto, a partir de uma consideração isolada da obra de 1917, desprezando-se a permanência

⁶⁸³ Em *Wissen, Glaube und Ahndung*, Fries aponta para um processo de *retorno à consciência* de cognições internas dizendo: “In any study of logic it is generally acknowledged that we have many more hazy mental representations [*Vorstellungen*] than those of which we are conscious in any given moment. Yet the entire story of this return to consciousness [*Wiederbewusstseyn*] of inner cognitions has by no means been sufficiently discussed. It is clear to everybody how enormously many mental representations and cognitions are present at all times in the soul [*Gemüte*] of an educated, cultured, or experienced man, and how few of them he is conscious of in any moment.” Cf. FRIES. *Knowledge, Belief, and Aesthetic Sense*, p. 27.

⁶⁸⁴ Otto cita um trecho de Fries no qual o autor de *Wissen, Glaube und Ahndung* tece considerações a respeito do tema e de sua importância para o seu próprio projeto intelectual: “Indeed, this obscure field of our ideas is actually far wider than the clearer area of which we are conscious. Amid the whole throng of our actual ideas the clear impressions are merely a few bright spot in a measureless realm of obscurity. A man of learning would view half a universe at once, clear and open before him, if in a moment he could become aware of the vast multitude of memory's obscure impressions. Think what a host of ideas are in a few instants aroused in the mind of a musician who improvises on the organ and perhaps is at the same time talking to another person: when ideas requires a separate act of judgment as to its suitability, for he would notice every discordant note, and yet the improvisation is so beautiful that he is sorry he does not possess a written score, How little, then, he is conscious of all these ideas while he is playing! The same is true in all reflection, when we are seldom aware of all the ideas that guide us and determine our judgment. The talent of an imaginative writer we call his genius, as if it were some higher intelligence that suggested his ideas and directed his activity, just because the writer is in this case whole under the sway of his obscure impressions and can but rarely state with clearness how he comes to produce his creative work. It was from these secret places of the soul that Socrates heard the voice of his Daemon.” FRIES *apud* OTTO. *A filosofia da religião baseada em Kant e Fries*, p. 26.

da influência de Fries sobre Otto, equívoco que parece se repetir nas tentativas de derivação da ciência descritiva de nosso autor da fenomenologia de Husserl. Ao recolocarmos a perspectiva de Fries como base da argumentação de Otto, percebemos que o caminho que vai daquela ciência descritiva a considerações formais em *O sagrado* não pode ser caracterizado como uma súbita mudança de argumentação por parte de seu autor, mas que já é algo prefigurado na obra de 1909, na qual ele defende o idealismo transcendental friesiano como base para uma filosofia da religião.

5.3 – A teologia filosófica de Rudolf Otto

Embora tenhamos, ao longo dos anos, visto uma tentativa de se exaurir a compreensão do autor a partir de seu *opus magnum* de 1917, a compreensão do *locus* específico da obra de Otto, assim como a compreensão de seu método e relações com os demais campos do saber, só pode ser obtida a partir de uma consideração mais abrangente de seus escritos. Ora, como temos acompanhado durante todo o percurso desta tese, ignorar este aspecto unitário dos escritos de Otto parece não se mostrar como um bom caminho, dado o fato de que a obra de 1917 pressupõe posições assumidas em obras anteriores.

É comum encontrarmos o nome de Otto entre os clássicos da ciência da religião ou como uma das vozes mais fortes da fenomenologia da religião. Críticos se posicionam pró e contra a perspectiva de Otto a partir destas duas disciplinas, sem levar em consideração a própria visão do autor sobre as relações entre a ciência da religião, a filosofia e a teologia, como é o caso da crítica de Ballard, que vê um conflito entre as facetas metodológicas de Otto. Como veremos à frente, Otto funda a sua metodologia numa noção de complementariedade, e não de conflito, entre a sua ciência descritiva (ou fenomenologia, como tem sido classicamente definido), a filosofia e a teologia.

Uma consideração dos escritos anteriores e posteriores a *O sagrado* indicam claramente que Otto se entendia como um teólogo, e que a sua posição de teólogo implica uma consideração dos limites impostos ao discurso religioso pelo criticismo kantiano e pelos avanços da ciência de fins do século XIX e início do século XX. Assim como é possível acompanhar a recusa de uma argumentação a partir de um ponto de vista literal dos escritos religiosos⁶⁸⁵, em sua obra é possível também acompanhar a recusa de uma justificativa da religião a partir de argumentos lógicos, tal como tentado pelo racionalismo dogmático em suas provas da existência de Deus. Tendo em mente o fracasso destes caminhos, a teologia de

⁶⁸⁵ OTTO. *Naturalism and Religion*, p. 2.

Otto procura partir de um ponto de vista subjetivo, da análise das condições da perspectiva religiosa do mundo e de suas relações com as outras províncias do espírito humano. Em um texto presente na coletânea *Religious Essays*, o nosso autor é claro ao expor a linha mestra de seu pensamento ao dizer que:

Nossa linha de investigação em *O sagrado* estava orientada para a teologia cristã e não para a história religiosa ou para a psicologia da religião. Buscamos, por meio de uma investigação do Sagrado e seu conteúdo irracional, bem como de seu conteúdo racional e suas mútuas interações, preparar-nos para um melhor e mais definido entendimento da experiência de Deus na Bíblia e, especialmente, no Novo Testamento. Este exame, decerto, fornece somente uma compreensão preliminar, não uma compreensão exaustiva, para aquilo que será alcançado somente quando tivermos êxito em apreciar a natureza completamente individual e especial da ideia bíblica de Deus e seu desenvolvimento histórico. Para este propósito, somente uma compreensão mais clara da ideia do Sagrado não é suficiente, pois ela é um momento vital de toda religião genuína, seja qual for; e no curso de nossa investigação, nós frequentemente tivemos ocasião de mostrar como é justamente no momento do Sagrado que a religião da Bíblia está relacionada àquelas outras grandes manifestações [...].⁶⁸⁶

Estas afirmações apenas seguem o curso do método defendido por Otto, uma vez que este caráter preliminar e não exaustivo de uma filosofia e de uma ciência empírico-descritiva da religião se encontra previsto em sua obra de 1909, *A filosofia da religião baseada em Kant e Fries*. É importante retornarmos a este ponto para uma melhor compreensão daquilo que, à primeira vista, pode parecer um conflito entre uma análise descritiva neutra da experiência religiosa e as afirmações mais especulativas dos capítulos finais de *O sagrado*. É preciso ter em mente que Otto não via uma oposição, defendendo, ao contrário, um aspecto complementar entre estes dois procedimentos, pois como vimos na análise da *antropologia crítica* de Fries, a ciência empírico-descritiva – ou análise da experiência interna – é o caminho para se chegar às condições fundamentais do conhecimento, ou, no caso específico de Otto, a análise do sentimento do numinoso é o caminho para se chegar à categoria apriori do sagrado.

⁶⁸⁶ “Our line of inquiry in *The Idea of the Holy* was directed towards Christian theology and not towards religious history or the psychology of religion. We sought, by means of an investigation of the Holy, and its irrational as well as its rational content with their mutual interactions, to prepare ourselves for a better and more definite understanding of the experience of God revealed in the Bible and especially in the New Testament. This examination, of course, furnishes only a preliminary, not an exhaustive, understanding, for that will be achieved only when we have succeeded in appreciating the entirely individual and special nature of the Biblical idea of God and its historical development. For this purpose a clearer understanding of the idea of the Holy alone is not sufficient, for that is a vital moment of all genuine religion whatever, and in the course of our investigation we have often had occasion to show how it is just through the moment of holiness that the religion of the Bible is related to those other great manifestations, which on account of that very moment we also call religious.” OTTO. *The Prophets' Experience of God*. In: *Religious Essays*, p. 30.

5.3.1 – A filosofia de Fries e o estudo da religião segundo Otto

Desde as primeiras páginas de *A filosofia da religião baseada em Kant e Fries* o autor se mostra preocupado com as questões metodológicas acerca do estudo da religião. Estas preocupações retomam o caminho de *As visões naturalista e religiosa do mundo*, obra na qual o autor acredita ter demonstrado a insuficiência das perspectivas e métodos naturalistas e mecanicistas sobre a religião. Os argumentos apoiados nos pontos de vista de Kant e Schleiermacher presentes nesta obra, como vimos, são aperfeiçoados na obra seguinte, tendo como fundamento a filosofia friesiana, na qual Otto acredita encontrar a fundamentação filosófica necessária para a questão. A filosofia de Fries oferece, segundo a avaliação de nosso autor, um norte unificador capaz de superar os improvisos e as talentosas hipóteses tentadas nos estudos da religião⁶⁸⁷. Com o idealismo transcendental friesiano teríamos, então, a fundamentação da religião na atividade espiritual humana, já que, para Otto, “[...] Fries demonstrou o lugar da religião no espírito, as fontes das quais ela procede, os tipos diferentes de seu verdadeiro conhecimento, suas relações com as outras atividades intelectuais, suas ideias gerais básicas e, conseqüentemente, expôs sua real natureza em geral.”⁶⁸⁸

Segundo o nosso autor, no entanto, para servir como base de uma ciência da religião (*Religionswissenschaft*), a filosofia da religião de Fries deveria ser capaz de abarcar o fenômeno *religião* em sua manifestação histórica, o que não parece ser o caso. Ao analisar as ideias do filósofo sobre o tema, Otto destaca que Fries ainda se mostra influenciado pela concepção de religião comum no pensamento filosófico de sua época seguindo, por exemplo, o vocabulário iluminista ao falar em “religiões positivas”. Para Otto, devido a esta influência, a contribuição de Fries é pequena em relação à tarefa de se compreender o caráter individual das manifestações religiosas. O nosso autor destaca que, neste aspecto, ele ainda estaria sob a influência do *deísmo* e, “[...] conseqüentemente, em última instância, do velho ensinamento escolástico em si. O deísmo recebeu da escolástica a sua firme convicção de que, devidamente falando, havia somente a religião, e este tem sido o postulado autoevidente do antigo sistema dogmático. Ele poderia ser alcançado, assim se pensava, em uma descrição simples e algumas proposições.”⁶⁸⁹

⁶⁸⁷ OTTO. *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, pp. 15-16.

⁶⁸⁸ “[...] Fries has demonstrated the place of Religion in the soul, the sources from which it proceeds, the different kinds of its real knowledge, its relations to the other intellectual activities, its general basic ideas, and consequently has expounded its real nature in general.” OTTO. *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, p. 145.

⁶⁸⁹ “In this point Fries himself is still under the influence of Deism, and consequently, in the last degree, of the old scholastic teaching itself. Deism received from Scholasticism its firm belief that, correctly speaking, there was only *the* religion; and that had been the self-evident postulate of the ancient dogmatic system. It could be

Embora lamentando o fato de Fries ainda se deixar marcar pela compreensão deísta, Otto afirma que a sua filosofia da religião ainda se apresenta como o melhor caminho para a compreensão da religião, tanto em seus aspectos formais, como em seu aspecto histórico. Como ressalta o nosso autor:

[...] a *possibilidade* de se compreender o caráter individual da religião, a existência de diferenças em qualidade e, com isso, a existência de diferenças em valor, a necessidade de se distinguir os graus de perfeição na religião, não somente no que diz respeito à clareza ou obscuridade, mas no que diz respeito ao individual de cada religião – é justamente nos fundamentos da filosofia friesiana da religião que, em nossa opinião, esta possibilidade foi apresentada com um êxito incomparável, embora o próprio Fries não faça um uso ulterior dela, ou seja, em sua teoria do sentimento moral e religioso e do “livre” poder de julgamento em ambos. Certamente é apresentada aqui, sem maiores dificuldades, a possibilidade, ou mais que isso, a necessidade, de experienciar de modo individual e qualitativo o próprio eterno, de compreendê-lo e aplicá-lo. *Como*, mostram a experiência e a história. E *onde*, na mais pura e verdadeira forma, é mais uma vez decidido pelo livre poder de julgamento do sentimento. Os dois, porém, só são possíveis depois de a filosofia da religião ter dado uma fundamentação e uma guia para toda a tarefa.⁶⁹⁰

Como expressado na citação acima, a filosofia da religião de Fries deve ser encarada como uma das linhas mestras da teologia filosófica de nosso autor. A compreensão friesiana da razão e, de modo destacado, a compreensão do sentimento como capacidade cognoscitiva, ofereceria um caminho privilegiado de interpretação da religião. A questão, no entanto, não se esgota neste ponto, já que Otto é claro, identificando o influxo deísta no pensamento de Fries, ao argumentar que não basta uma filosofia ou que a tarefa de uma filosofia da religião seja equivalente a de uma ciência da religião. O idealismo transcendental friesiano, assim como a sua análise da experiência interna se configuram como uma propedêutica para a ciência da religião e para a teologia. Segundo Otto, portanto:

grasped, so it was thought, in a few plain description and propositions. No one doubt that its purest expression was found in the Christian religion; and yet there was a general belief that it could be discovered in every race, in every language, in a general form and in general agreement. Deism attempt to make this discovery and this constitutes the Deistic study of the history of religion.” OTTO. *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, pp. 145-146.

⁶⁹⁰ “[...] the *possibility* of understanding the individuation of religion, the existence of differences in quality, and therewith the existence of differences in value, the necessity of distinguishing the degrees of perfection in religion not only in respect of clarity or obscurity, but in respect of the individual of each particular religion – it is precisely in the foundations of the Friesian Philosophy of Religion that, in our opinion, such a possibility has been presented with incomparable success, although Fries himself makes no further use of it, that is, in his theory of the moral and religious feeling and of the 'free' power of judgment in both. Here, indeed, is presented without more ado the possibility, nay, the necessity, of individually and qualitatively experiencing the eternal as one's own, of comprehending it and applying it. *How*, experience and history show. And *where*, in the purest and truest form, is decided once more by the 'free' power of judgment of the Feeling. But the two are only possible after the Philosophy of Religion has given a foundation and a guide in the whole undertaking.” OTTO. *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, p. 147.

O serviço aqui prestado pela filosofia é, como em qualquer lugar, estabelecer o puramente formal que é supremo e, em seguida, provar antropologicamente como a religião se torna possível na mente humana: através do “esquematismo prático” e através do “sentimento religioso”. Mas, neste ponto, o domínio dos princípios a priori atinge seus limites, e assim como nas outras ciências, a experiência agora entra em cena, ou seja, a experiência religiosa, e com ela a história, como experiência ampliada; e com elas a totalidade da ciência da religião em si mesma, como abrangendo a religião em suas manifestações e variedades históricas, como uma comparação e determinação de valores, como crítica, elucidação e, se possível, um meio de progresso, como um estudo prático de como a disposição para a religião e a comunidade religiosa são formadas.⁶⁹¹

5.3.2 – De Wette e a aplicação da filosofia de Fries à teologia

Nesta tarefa de estender o ponto de vista friesiano à história da religião e à história do cristianismo em particular, Otto busca apoiar-se nos escritos de Wilhelm Martin Leberecht de Wette (1780-1849), amigo de Fries – com quem estudou em Jena e com quem compartilhou a atividade magisterial em Heidelberg – e próximo também de Schleiermacher, com quem conviveu quando professor na Universidade de Berlim. Otto procura incluir o ponto de vista deste teólogo em *A filosofia da religião baseada em Kant e Fries*, nele encontrando caminhos e sugestões para o seu próprio método, bem como para o tratamento das relações entre a teologia, a filosofia e a ciência da religião. Treinado na filosofia de Kant e na teologia de Lutero, as mesmas tendências intelectuais presentes nas obras de Otto podem ser encontradas nos escritos de de Wette⁶⁹². Como ressalta Davidson, de Wette teria endossado, de modo entusiástico, a filosofia de Fries, sobre ela baseando a sua própria teologia⁶⁹³. Para Otto, o retorno à perspectiva deste teólogo é interessante porque sua vida e sua obra nos deixam entrever “[...] aquelas forças as quais, depois do sistema teológico do Esclarecimento (*Aufklärung*) e do racionalismo terem tido seu dia, levaram o homem de volta para uma teologia mais especificamente cristã e forneceram as linhas gerais para a teologia do século XIX, durando até os dias de hoje [...]”⁶⁹⁴.

⁶⁹¹ “The service rendered by philosophy is here, as elsewhere, to establish the purely Formal that is supreme, and, further, to prove anthropologically how religion becomes possible in the mind of man: through 'practical schematism' and through the 'religious feeling'. But at this point the realm of a priori principles has reached its limit, and just as in the other sciences, experience now steps in, i.e. religious experience, and with it History, as enlarged experience; and with them the whole of the science of religion in itself, as comprehending religion in its historical manifestations and variety, as a comparison and a determination of values, as criticism, elucidation, and, if possible, a means of progress, as a practical study of how the disposition to religion and religious community is formed.” OTTO. *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, pp. 101-102;

⁶⁹² DAVIDSON. *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, p.129.

⁶⁹³ DAVIDSON. *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, p.154.

⁶⁹⁴ “[...] those forces which, after the theological system of the 'Aufklärung' and of rationalism had had their day, led man back to a form of theology more specifically Christian, and supplied the general outline of nineteenth-century theology, lasting even to the present day [...]” OTTO. *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, p. 151.

Em *Religion and the Rise of Historicism*, Howard nos oferece maiores detalhes a respeito da vida, obra e posicionamento deste teólogo em relação aos seus contemporâneos. Influenciado pela filosofia de Kant e Schelling em sua juventude, de Wette acaba por encontrar no idealismo transcendental de Jakob Fr. Fries um ponto médio entre estas duas perspectivas, superando, assim, suas insatisfações com ambos os lados. Em carta de 1814, o teólogo acusa estas insatisfações e o encontro com a filosofia de Fries, dizendo:

Eu não estava completamente satisfeito com a filosofia de Schelling, pois eu não encontrei nela clareza ou certeza o bastante; mas, ainda assim, eu não poderia alcançar, por meus próprios esforços, qualquer convicção segura ou fixa. Começando agora minha carreira teológica e estudando o Antigo Testamento de forma independente, o criticismo histórico me envolveu e me levou, em certa medida, para o lado do racionalismo. Eu concordei com alguns de seus resultados negativos [...] sem alcançar, porém, algo claro ou firme até eu encontrar-me com a filosofia de Fries, que me ensinou a conciliar entendimento e fé no princípio do sentimento religioso.⁶⁹⁵

Após um período de amizade com Fries em Heidelberg, de Wette é chamado para integrar o corpo docente da faculdade de teologia da recém-fundada Universidade de Berlim, em 1810. A escolha do jovem e criativo professor de Heidelberg tinha por objetivo oferecer novas perspectivas para o debate teológico, ainda sob influência da centúria anterior. A indicação para o posto teria partido de Schleiermacher, que, enquanto fundador e principal teólogo da universidade, propôs às autoridades os nomes de dois teólogos de Heidelberg: de Wette e Philipp Konrad Marheineke (1780-1846). Howard destaca que, desta forma, “[...] Schleiermacher e a comissão de planejamento colocaram forte ênfase sobre a escolha de professores que poderiam suplantar os debates banais do tipo racionalismo-*versus*-ortodoxia, comuns no século XVIII, e reabilitar a decrescente reputação da religião na academia e na [vida da] nação.”⁶⁹⁶

Embora tenha sido chamado a Berlim para, em companhia de Schleiermacher, trabalhar “[...] por aqueles 'dias melhores' na teologia, quando as exigências da fé e da ciência

⁶⁹⁵ “I was not wholly satisfied with the philosophy of Schelling, for I did not find in it enough perspicuity or certainty; but, as yet, I could not attain by my own efforts to any secure or fixed convictions. Commencing now my theological career, and studying the Old Testament independently, the historical criticism engaged me, and led me, in a measure, to the side of Rationalism. I agreed with some of its negative results... But, as regards the interest more religious, I sought elsewhere for something different, but without attaining anything sure or settled until I meet with the philosophy of Fries, which taught me to reconcile understanding and faith in the principle of religious feeling.” HOWARD. *Religion and the Rise of Historicism*, p. 43.

⁶⁹⁶ “[...] Schleiermacher and the planning commission placed strong emphasis on choosing professors who might supersede hackneyed rationalism-versus-orthodoxy debates, common in the eighteenth century, and rehabilitate the declining reputation of religion in the academy and in the nation.” HOWARD. *Religion and the Rise of Historicism*, p. 53.

devem ser igualmente atendidas”⁶⁹⁷, a relação de de Wette com o autor dos *Discursos* foi marcada por divergências intelectuais. Os mesmos problemas apontados por Otto em sua mudança de pontos de vista entre as obras de 1904 e 1909 são apontados por de Wette no pensamento de Schleiermacher. Embora as questões enfrentadas por estes dois teólogos sejam as mesmas, seus caminhos tomaram direções distintas:

Como uma teologia digna de confiança era possível? O que significava falar da verdade da teologia, ou da natureza da religião? E o que, sobretudo, era a igreja? Estas questões forneceram bases para a frequente linha paralela de investigação perseguida por de Wette e Schleiermacher. Elas também forneceram bases para divergências que, por vezes, assumiram uma dimensão institucional e fortemente pessoal. De Wette, reconhecidamente, havia anteriormente lido Schleiermacher de modo entusiástico, mas somente Fries permaneceu como o seu principal mentor. De Wette considerou a teologia de Schleiermacher vaga e até mesmo o acusou, em uma carta a Fries, de propor um “misticismo frouxo” (*laxe Mysticismus*) prejudicial aos estudantes de teologia de Berlim.⁶⁹⁸

Apesar de colocar de Wette em companhia de Schleiermacher na tentativa de superação da superficial compreensão da religião por parte daqueles *menosprezadores eruditos*⁶⁹⁹, assim como na tentativa de superação de uma visão ortodoxa e literal da religião, Otto não deixa de manifestar a sua predileção pela perspectiva de de Wette. Baseando-se nos preceitos da filosofia de Fries, este teólogo teria conseguido dar uma resposta mais adequada à questão da *real natureza e importância da religião para com a vida espiritual geral do homem*⁷⁰⁰. Para o nosso autor, a compreensão da religião em de Wette “[...] tem uma fundamentação muito mais sólida, pois ela é estabelecida sobre a precisa antropologia de Fries, que contém o fio puro o qual Kant começou a desfilar; enquanto Schleiermacher nunca

⁶⁹⁷ “[...] for that 'better day' in theology when the demands of faith and science should alike be met.” Gustav Wilhelm FRANK. WETTE, Wilhelm Martin Leberecht de. In: *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*. Vol. XII, p. 333.

⁶⁹⁸ “How was a credible theology possibly? What did it mean to speak of the truth of theology, or the nature of religion? And what, after all, was the church? These questions provided grounds for the often parallel line of inquiry pursued by De Wette and Schleiermacher. They also provided grounds for disagreement, which assumed at times an institutional and strongly personal dimension. Admittedly, De Wette earlier had read Schleiermacher enthusiastically, but Fries alone remained De Wette's principal mentor. De Wette regarded Schleiermacher's theology as vague and even accused him in a letter to Fries of propounding a 'lax mysticism' (*laxe Mysticismus*) harmful to Berlin's theology students.” HOWARD. *Religion and the Rise of Historicism*, p. 54.

⁶⁹⁹ Nosso autor chama a atenção para este ponto em suas notas à tradução inglesa de *A filosofia da religião baseada em Kant e Fries* dizendo que: “Schleiermacher e De Wette fizeram para o seu tempo o que Clemente de Alexandria e Orígenes fizeram para a antiga igreja oriental; o que os pais humanistas anglicanos fizeram para sua época; eles estabeleceram uma “mediação” entre a cultura espiritual de seu tempo e o pensamento cristão. Suplantando a superficialidade do racionalismo, eles tentaram e conseguiram manter os melhores resultados do grande período da “Aufklärung” e a combinação deles, sem recair no tradicionalismo e na ortodoxia primitiva, com a herança espiritual do cristianismo histórico.” Cf. OTTO. Author's notes on the translation. In: *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, n.p.

⁷⁰⁰ OTTO. *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, p. 151.

emergiu completamente da falta de precisão que é exibida nos *Discursos sobre a relação do sentimento com a intuição e o conhecimento* e na *Concepção sobre o sentimento*.⁷⁰¹

Este comentário de Otto, assim como o de Howard, aponta para um ambiente de efusivo debate na teologia de início do século XIX. Longe de ser uma era dominada pela perspectiva schleiermacheriana, este teria sido “[...] um tempo de debates históricos e teológicos complexos, no qual uma variedade de contingências culturais, políticas e institucionais contribuíram para o nascimento da teologia liberal com suas ramificações extra-teológicas de longo alcance.”⁷⁰²

E, embora de Wette seja um nome hoje esquecido, sua perspectiva alcançou notoriedade em sua própria época, configurando-se como uma opção para os caminhos da teologia de então; uma opção que procura levar em conta o legado da filosofia de Kant, assim como a extensão do programa crítico empreendido por Fries. Mantendo-se fiel a estas referências, de Wette defende uma posição teológica capaz de reconhecer os limites intelectuais impostos ao discurso religioso pela crítica kantiana da razão, defesa esta que, como destaca Howard, “[...] separa-o de Hegel, Schleiermacher e uma série de outras tendências sintéticas e monistas no pensamento alemão de inícios do século XIX.”⁷⁰³ Seguindo os ensinamentos de Fries, de Wette defende uma diferenciação entre a perspectiva de mundo dada pelo conhecimento teórico e uma perspectiva de mundo dada pela convicção religiosa, num caminho que, como vimos, é análogo àquele apresentado por Otto em *As visões naturalista e religiosa do mundo*. Howard destaca que, em obra de 1815, *Über Religion und Theologie* [*Sobre religião e teologia*],

[...] de Wette nota que a convicção religiosa claramente pertence aos domínios da *Glaube* e da *Ahnung* – não *Wissen* – porque a religião não se presta à análise em termos ditados pelas categorias de tempo e espaço. Ele refere-se à religião como uma questão de nosso ser interior e não do mundo físico. Ele, de modo aprovativo, menciona a doutrina de Kant da subjetividade das categorias de espaço e tempo e afirma que as vicissitudes desta vida – ou seja, do mundo das formas – não são o destino final da existência humana. Nós podemos transcender tempo e espaço limitando o seu domínio à *Wissen*, que de Wette associa à “perspectiva naturalista” (*natürliche Ansicht*). No entanto, em matéria religiosa, a “visão ideal” (*ideale*

⁷⁰¹ “[...] has a far more solid foundation, for it is established upon the exact anthropology of Fries, who contained the pure thread which Kant had begun to spin; while Schleiermacher never quite emerged from the lack of precision which is shown in the *Discourses on the Relation of Feeling to Intuition and Knowledge*, and of the *Conception of Feeling*.” OTTO. *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, p. 174.

⁷⁰² “[...] a time of complex historical and theological debates, in which a variety of cultural, political, and institutional contingencies contributed to the birth of liberal theology with its far-reaching extra-theological ramifications.” HOWARD. *Religion and the Rise of Historicism*, p. 52.

⁷⁰³ “[...] separated him from Hegel, Schleiermacher, and a host of other synthetic and monistic tendencies in early nineteenth-century German thought.” HOWARD. *Religion and the Rise of Historicism*, p. 52.

Ansicht) é mais importante.⁷⁰⁴

A teologia de de Wette se apresenta, então, como um referencial importante para os intentos de Otto. Nela poderíamos encontrar a solidez do pensamento friesiano numa magistral aplicação ao campo da teologia. Para Otto, por exemplo, a sua obra de 1813, *Lerhbuch der christlichen Dogmatik* [*Compêndio de dogmática cristã*], apresentar-se-ia como uma “[...] obra pioneira da nova direção a qual a teologia estava, então, começando a tomar; da teologia moderna em geral [...]”⁷⁰⁵. Embora não tenha alcançado uma influência subsequente, ela apresentaria “[...] pela primeira vez, de uma forma típica, a nova posição intelectual, com suas novas e potentes forças.”⁷⁰⁶

Esta nova posição intelectual do teólogo atinge sua maturidade, segundo Otto, em sua obra de 1815, *Über Religion und Theologie*. Para o nosso autor, num estilo novo, arejado e popular, de Wette apresenta a sua concepção da ideia e real natureza da religião seguindo, de modo entusiástico, os ensinamentos de Fries. Baseando-se nos três modos de convicção propostos em *Wissen, Glaube und Ahndung*, de Wette afirma que a teologia deve possuir um espírito filosófico, ressaltando o mérito especial do ponto de vista crítico para esta tarefa. Ele, de modo arguto, mostraria que a filosofia da identidade havia esvaziado a teologia, preenchendo-a “[...] com ideias radicalmente não-religiosas, enquanto empregava as ideias religiosas como alegorias para conteúdos bem diferentes.”⁷⁰⁷ A filosofia representada por Kant e Fries, no entanto, não procuraria estabelecer um sistema metafísico e transfundi-lo para o cristianismo, não estando assim, interessado em dominá-lo, mas somente em demonstrar seus princípios, “[...] com base nos quais o Cristianismo é livre para desenvolver a si mesmo.”⁷⁰⁸

⁷⁰⁴ “[...] De Wette notes that religious conviction clearly belongs in the realms of *Glaube* and *Ahndung* – not *Wissen* – because religion does not lend itself to analysis in term dictated by the categories of time and space. He refers to religion as a matter of our interior being and not of the physical world. He approvingly mentions Kant’s doctrine of the subjectivity of the categories of time and space, and he asserts that the vicissitudes of this life – that is, of the world of forms – are not human being’s final destiny. We can transcend time and space by limiting their domain to *Wissen*, which De Wette associates with the ‘natural outlook’ (*natürliche Ansicht*). However, in religious matters the ‘ideal view’ (*ideale Ansicht*) is more important.” HOWARD. *Religion and the Rise of Historicism*, p. 63.

⁷⁰⁵ “[...] pioneer work of the new direction which theology was then beginning to take; of modern theology in general [...]” OTTO. *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, p. 181.

⁷⁰⁶ “[...] for the first time, and in a typical fashion, the new intellectual position, with its new and potent forces.” OTTO. *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, p. 181.

⁷⁰⁷ “[...] had filled it with radically non-religious ideas, while employing the religious ideas as allegories for quite different contents. The Critical Philosophy, however – i.e. that of Kant and Fries – does not establish a system of religious theological and transfuse its teachings into Christianity; it does not seek to dominate Christianity; it demonstrates the principles, on the basis of which Christianity is free to develop itself.” OTTO. *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, p. 201.

⁷⁰⁸ “[...] on the basis of which Christianity is free to develop itself.” OTTO. *The Philosophy of Religion Based on*

A perspectiva do teólogo apresentar-se-ia, argumenta Otto, como um ponto de avanço em relação à compreensão da religião do Iluminismo, uma vez que consegue ir além dos reducionismos da questão da *religião natural*. De Wette conseguiria aceder à questão das diferenças características das religiões apontando para uma valorização dos aspectos históricos, algo pouco comum em seu tempo. Tais diferenças não poderiam ser vistas como um mero disfarce de uma religião da razão, e, ainda que o fundamento sobre o qual repousam sejam os mesmos, os seus desenvolvimentos históricos são únicos. Para Otto, “isto *não* é dizer que a natureza geral e essencial da religião tem a possibilidade de encontrar uma interpretação pura em uma religião, uma obscura em outra, uma apreensão refinada em uma, um tratamento místico em outra.”⁷⁰⁹

Neste ponto específico de seu pensamento, adverte Otto, de Wette demonstraria alguma dívida com Schleiermacher. Embora expresse suas ideias a partir de um vocabulário friesiano – como, por exemplo, que o princípio sobre o qual repousa uma manifestação religiosa particular deve ser entendido como um princípio *estético-ideal*, ou seja, proveniente não do conhecimento teórico [*Wissen*], mas da apreensão estética [*Ahndung*] – de Wette estaria procurando desenvolver compreensões presentes no pensamento schleiermacheriano, já que, como destaca Otto, “a mais inteligente descoberta que Schleiermacher fez em todos os seus Discursos foi a da formação *individual* da religião na história (Discurso V). Este foi o seu primeiro indício de avanço sobre a filosofia da religião anterior, sua primeira abordagem real ao fato histórico da religião.”⁷¹⁰

Embora tenha atentado para este ponto, de Wette ainda se mostra influenciado pela visão da teologia de seu tempo, o que o faz enxergar o cristianismo como *a* religião e não

Kant and Fries, p. 201.

⁷⁰⁹ “This is *not* to say that the general and essential nature of religion has chanced to find a pure interpretation in one religion, an obscure one in another, a refined comprehension in one, a mythical handling in another.” OTTO. *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, p. 202.

⁷¹⁰ “The cleverest discovery Schleiermacher made in the whole of his Discourses is the discovery of *individual* formation of religion in history (Discourse V). This was his first signal advance on previous religious philosophy, his first actual approach to the historic fact of religion.” OTTO. *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, p. 202.

É interessante notar que esta opinião de Otto sobre os *Discursos* encontra eco no estudo preliminar que Ginzo Fernández dedica ao pensamento de Schleiermacher na tradução espanhola da obra. Na opinião do tradutor, os *Discursos* se desenvolvem seguindo dois eixos: o apresentado pelo segundo discurso, com a apresentação da essência da religião, e o do quinto discurso com a questão das manifestações religiosas. Para Ginzo Fernández, “[...] mientras que en el segundo discurso se aborda el problema de la esencia y del valor de la religión en general, el quinto se trata de alcanzar un nueva comprensión de la esencia y el valor de las distintas formas religiosas concretas, y en especial del cristianismo, partiendo de la nueva comprensión general de hecho religioso.” FERNÁNDEZ. Estudio preliminar. In: SCHLEIERMACHER. *Sobre la religión*, p. lxiii.

como uma religião dentre outras⁷¹¹. Ora, como ele mesmo havia apontado, não é o cristianismo que deve se colocar como medida para esta comparação, mas o juízo livre do sentimento⁷¹².

Mais uma vez, um olhar ampliado sobre os escritos de Otto pode ajudar-nos a compreender as posições assumidas em *O sagrado*, a mais conhecida obra de nosso autor. Embora de Wette seja escassamente mencionado na obra de 1917, sua aplicação do ponto de vista friesiano à teologia se apresenta como um dos modelos para o projeto intelectual de Otto, como demonstrado pelas discussões a respeito deste autor e do método próprio do estudo da religião nas seções finais de *A filosofia da religião baseada em Kant e Fries*. Nestas podemos encontrar uma consideração mais ampla das relações entre uma filosofia e uma história da religião, entre o seu estudo sistemático e o seu estudo empírico, consideração essa já presente no pensamento de de Wette e defendida, segundo Otto, em sua obra de 1815, *Über Religion und Theologie*. O papel da filosofia, neste caso, seria o de fornecer a definição do objeto de pesquisa – a religião –, uma vez que para o nosso autor, “é necessário ter uma concepção do assunto antes de começar.”⁷¹³ Otto lança mão de uma analogia para definir tal relação, afirmando que “para escrever a história da agricultura deve-se saber o que se entende por agricultura”⁷¹⁴, o mesmo ocorrendo com a história da religião:

Seu princípio é a ideia de religião, e esta deve ser possuída primeiro, ou a história será um fortuito devaneio entre eventos. Esta é agora a tarefa da “antropologia”. E o exemplo da agricultura interpreta muito bem a relação da filosofia da história com a ciência da história. A concepção previamente formada de agricultura, a qual eu devo ter como ponto de partida e guia, obviamente não pode me ajudar a dizer o que tem havido no procedimento da agricultura, quais formas de agricultura devem existir, como essas formas estão relacionadas e o que, em caso concreto e individual, deve ser considerado como agricultura, ou seja, dentre as suas possíveis formas, qual é aquela válida.⁷¹⁵

⁷¹¹ OTTO. *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, p. 204.

⁷¹² OTTO. *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, p. 204.

⁷¹³ “It is necessary to have a conception of the matter before starting.” OTTO. *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, p. 205.

⁷¹⁴ “[...] to write the history of agriculture one must know what is meant by agriculture.” OTTO. *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, p. 205.

⁷¹⁵ “Its principle is the idea of religion, and that must be first possessed, or the history will be a haphazard wandering among events. That now is certainly the business of “anthropology”. And the example for agriculture interprets quite well the relation of the philosophy of the history to the science of history. The previously formed conception of agriculture, which I must have as a starting-point and a guide, obviously cannot help me to say what there has been in the world in the way of agriculture, what forms of agriculture may exist, how these forms are related, and what in the concrete individual case is to be considered as agriculture, i.e. which among its possible form is the valid one.” OTTO. *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, pp. 205-206.

A partir das referências de Fries e de Wette, Otto propõe uma abordagem diferente ao tema. Entre o antigo modelo da teologia, que confunde metafísica e religião, e o ponto de vista do tradicionalismo religioso que opta pela simples narração dos atos da divindade, Otto entende que uma moderna teologia deve propor-se, como tarefa, “[...] pouco menos do que o último, algo diferente do escopo do primeiro.”⁷¹⁶ Na opinião de nosso autor, isto significa que a teologia deve, em geral, apresentar-se como uma *ciência da religião*, e a teologia cristã, em particular, como uma ciência da religião cristã. E nesta proposição vemos o caráter central do idealismo transcendental friesiano e da ideia de *apreensão estética* como um princípio de interpretação da religião em geral. Nosso autor define as tarefas desta ciência da religião dizendo que ela não pode ser somente uma descrição das religiões, “[...] assim como a jurisprudência não é uma descrição da legislação em vigor, em geral.”⁷¹⁷ Otto procura argumentar que:

A ciência da religião procura pela validade da religião e pela religião que é válida. Ela não pode retornar para padrões sobrenaturais [...]; seu procedimento deve ser, portanto, idêntico àquele da ciência moral, jurisprudência e todas as ciências do espírito em geral. Todas elas são obrigadas a se aplicar em um exame da natureza racional-intelectual do espírito humano, a um criticismo da razão e da antropologia; elas devem verificar com precisão o que é o Espírito e suas condições; do que são capazes a Mente e o Espírito no que se refere à atividade, experiência e expressão em variadas direções. Desta forma, elas devem obter a concepção geral da ciência, da ética, da estética, da religião, da experiência religiosa.⁷¹⁸

Assim como em de Wette, esta teologia moderna ou ciência da religião em geral deve estar imbuída de um espírito filosófico, uma vez que o programa proposto acima exige uma análise filosófica prévia. Sem esta análise, adverte o autor, “[...] nenhuma ciência da religião pode ser conquistada como uma tarefa sólida, metódica e científica em geral.”⁷¹⁹ Tal como anteriormente feito por de Wette, Otto assume como referência o ponto de vista crítico da perspectiva friesiana. Para o nosso autor, portanto:

⁷¹⁶ “[...] something less than the latter, something different from the scope of the former.” OTTO. *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, p. 222.

⁷¹⁷ “[...] just as jurisprudence is not a description of existing law in general.” OTTO. *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, p. 222.

⁷¹⁸ “The science of religion searches for the validity of religion and that for religion that is valid. It may not return to supernatural standards [...]; its procedure must therefore be identical with that of moral science, jurisprudence and all sciences of the mind in general. They are all forced to apply themselves to an examination of the rational-intellectual nature of the human spirit, to a criticism of reason and anthropology; they must ascertain with precision what Spirit is, and its kinds; what the Mind and Spirit are capable of as regards activity, experience, expression in various directions; in this way they are to obtain the general conception of science, of ethics, of aesthetics, of religion, of religious experience.” OTTO. *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, pp. 222-223.

⁷¹⁹ “[...] no science of religion can be achieved as a solid, methodical, and scientific task in general.” OTTO. *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, p. 223.

Nas teorias do conhecimento imediato; do idealismo transcendental; do sentimento em geral e do sentimento moral, estético e religioso em particular; do método tríplice do conhecimento real, obtido através do conhecer, do crer e através da apreensão estética (*Ahnen*); na superação do conhecimento com sua perspectiva, em última análise, limitada, em favor da fé; na demonstração do lado prático do espírito humano e seus “impulsos”; na esquematização da ideia por meio destes impulsos e na dádiva da vida sobre as ideias ao sentir – em todos estes aspectos, esta filosofia revela as disposições para a religião no espírito humano em geral, a fonte escondida de todas as suas manifestações na história, as bases para a sua reivindicação de ser verdadeira, de ser, de fato, a verdade última e suprema. E em seus ensinamentos sobre o sentimento pode ser encontrada a solução, nunca adequadamente aplicada por seu descobridor a este problema: como a religião pode aparecer nestes estágios variados, de modo idêntico no fato de que todas elas são realmente religião, e ainda assim diferentes, a base de suas diferenciações não sendo simplesmente suas respectivas clarezas ou obscuridades, mas suas qualidades, natureza e espírito, de modo que é possível, e verdadeiramente necessário, atribuir um valor inferior a uma religião em comparação com outra. E, neste ponto, a antropologia de Fries executa um serviço final: ela exhibe aquela faculdade do espírito que torna esta atribuição de valores possível, o livre poder de julgamento a partir somente do sentimento e sua pretensão de ser considerado válido sem qualquer prova. Essa é uma fundamentação firme, um guia seguro para o trabalho da ciência da religião em si.⁷²⁰

Otto defende, então, que esta ciência da religião deve seguir dois caminhos diferentes, embora complementares. O estudo da religião deve guiar-se tanto por um caminho empírico-descritivo, quanto por um caminho filosófico-formal.

O primeiro caminho pode ser exemplificado pela análise do sentimento do numinoso empreendida em *O sagrado*, ou seja, deve ser uma análise da experiência interna segundo os parâmetros da antropologia crítica defendida por Fries. Para o nosso autor, é importante que a ciência da religião proceda “[...] a partir de um exame interior e observação de alguma vida e experiência religiosa madura, plenamente desenvolvida”⁷²¹, obtendo assim, um exemplo empírico de religião. Este exame deve se centrar nos expoentes das religiões, em seus líderes

⁷²⁰ “In the theories of immediate knowledge; of transcendental idealism; of feeling in general, and the moral, aesthetic, and religious feeling in particular; of the threefold mode of real knowledge, attained through knowing, believing, and through 'Ahnen'; in the supersession of knowledge, with its ultimately limited view, in favour of faith; in the demonstration of the practical side of the human mind and its 'impulses'; in the schematization of the idea through these impulses, and in the bestowal of life on the ideas in feeling – in all these respects this philosophy reveals the dispositions to religion in the spirit of man in general, the hidden source of all its manifestations in history, the ground for its claim to be true, to be indeed the supreme and ultimate Truth. And in its teaching on Feeling can be found the solution, never adequately applied by the discoverer himself, to this problem: how religion can appear in such varied phases, alike in the fact that they are all really religion, and yet different, the basis of their differentiation being not merely their respective clearness or obscurity, but their quality, nature, and spirit, so that it is possible, and indeed necessary, to assign a lower value to one religion as compared with another. And at this point Fries' anthropology performs a final service: it exhibits that faculty of the mind which makes such an assignment of values possible, the free power of judgment from unaided feeling, and its claim to be accounted valid without any proof. That is a firm foundation, an unerring guide for the labour of the science of religion itself.” OTTO. *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, pp. 223-224.

⁷²¹ “[...] from an inward survey and observation of some fully, developed mature, and rigorous religious life and experience.” OTTO. *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, p. 224.

e figuras de destaque, alcançando, desta forma, uma análise ampla das características distintivas de cada religião⁷²².

O outro caminho, que não deve ser reduzido ou querer reduzir o outro a si, deve seguir um ponto de vista filosófico, procurando pelas condições da experiência religiosa. E, para o nosso autor,

[...] ele segue o trabalho da *crítica da razão* como um todo e, aqui descobre quais são as faculdades do espírito racional para o real conhecimento em geral e para o real e superior conhecimento em particular, e como a razão pode alegar que suas espécies de conhecimento real são válidas. E tal como esta fundamentação é vista como suportando os princípios gerais, as concepções supremas, as leis últimas de cada ramo único do conhecimento humano (a “metafísica” para toda ciência individual), assim, de modo correspondente é descoberto o conteúdo supremo e universal para todo o conhecimento, sentimento e experiência nos domínios da ética, estética e religião, sob cuja influência os três últimos poderão existir e se desenvolver. Assim, encontramos a “metafísica da religião” no mesmo sentido em que Kant procurou e encontrou a metafísica dos costumes, do direito e da estética.⁷²³

Mais uma vez, o retorno às posições defendidas em escritos anteriores nos ajuda a compreender as posições assumidas em *O sagrado*. Embora de Wette seja escassamente mencionado, sua aplicação do ponto de vista friesiano à teologia apresenta-se como uma das bases de sustentação do projeto intelectual de Otto. A pergunta sobre a real natureza e importância da religião em conexão com a vida espiritual geral do homem⁷²⁴ é, assim como em de Wette, respondida por Otto com base no pensamento de Fries e de sua defesa de três modos independentes e autônomos de convicção que assegurariam, então, a validade da perspectiva religiosa do mundo.

Ora, não se pode entender, obviamente, esta *metafísica* como a metafísica dogmática contra a qual se insurgira Kant. Esta se ocupava do conhecimento dos princípios primeiros e das primeiras causas do real, tratando, portanto, daquelas ideias que Kant julga problemáticas para a razão: a alma, o mundo e Deus. Com a *Crítica da razão pura*, Kant substituiu esta metafísica dogmática por uma metafísica crítica e modesta. O que com ela se pretende

⁷²² OTTO. *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, p. 191.

⁷²³ “[...] it follows the work of the *Critique of Reason* as a whole, and here learns what are the faculties of the reasoning mind for actual knowledge in general and for the higher actual knowledge in particular, and how reason can claim that her kinds of actual knowledge are right and valid. And just as this foundation is seen to underly the general principles, the supreme conceptions, the ultimate laws of every single branch of human knowledge (the 'metaphysic' for every individual science), so in corresponding fashion is discovered the supreme and universal content for knowledge, feeling, experience, in the realm of ethics, aesthetics, and religion, under whose sway the three latter will exist and develop. Thus we find the 'metaphysic of religion' in same sense as Kant sought and found the metaphysic of morals, of right, and of aesthetics.” OTTO. *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, p. 224.

⁷²⁴ OTTO. *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, p. 151.

conhecer não são as coisas tal como são em si, mas apenas estabelecer os princípios do conhecimento. Como destaca Leopoldo Fulgêncio em seu artigo *O lugar da psicologia empírica no sistema de Kant*, “[o] sistema de Kant redefine, pois, o sentido e o papel do que se entende por metafísica, explicitando, para cada ramo específico do conhecimento possível (o homem e a natureza), um conjunto de princípios *a priori* que servirão como guias de exposição dos fenômenos naturais e como programas de pesquisa *a priori*.”⁷²⁵

Otto está inserido, portanto, na linha de pensadores que adotam esta perspectiva crítica, como se pode depreender de suas influências. A teologia desenvolvida por Otto, portanto, baseando-se neste ponto de vista, procura apenas expor o *direito* e a *liberdade* da perspectiva religiosa diante, por exemplo, da perspectiva naturalista do mundo. Na extensão do programa kantiano empreendido por Fries e aplicado à teologia por de Wette, Otto encontra a justificação para aquela tarefa empreendida na sua obra de 1904, assim como uma fundamentação mais sólida para aquelas intuições já presentes no pensamento de Schleiermacher, das quais a analogia da catedral gótica muito tem a dizer.

O homem não está reduzido ao mundo revelado pelo conhecimento científico e seu infundável nexos de causas e efeitos, importante para o progresso da ciência, mas nem por isso o *todo* da atividade espiritual humana. Não é possível confundir, como fazem os racionalistas, *entendimento* e *razão*, tomando aquele como a totalidade desta⁷²⁶, mas é preciso reconhecer outras formas válidas de cognição além do conhecimento teórico [*Wissen*].

Com a filosofia de Fries, Otto acredita poder superar a estreita visão de mundo mecanicista e naturalista, objeto de suas preocupações em *As visões naturalista e religiosa do mundo*. Mantendo a mesma linha de argumentação desta obra, o autor afirma, em *A filosofia da religião baseada em Kant e Fries*, que o espiritual não pode ser reduzido ou derivado do material, e que, portanto, uma compreensão do espiritual não pode ser obtida a partir de processos físico-fisiológicos. Embora tais processos possam explicar uma miríade de fenômenos, eles são inúteis na tentativa de compreensão do aspecto ideal da existência humana, irreduzível aos esquemas de causa e efeito tão úteis na pesquisa empírico-naturalista. Otto faz questão de ressaltar que, em sua perspectiva:

O espírito é o interior, vivente e princípio totalmente ativo; realmente sujeito, em sua atividade, à lei, mas a uma lei inteiramente própria, desdobrada na antropologia psíquica, na lógica, no criticismo da razão pura. Sobretudo, a descoberta da razão pura em si eleva a liberdade e a nobreza do espírito, não somente sobre todas as

⁷²⁵ Leopoldo FULGÊNCIO. O lugar da psicologia empírica no sistema de Kant. *Kant e-Prints*, vol.1, n.1, p. 91.

⁷²⁶ FRIES. *Knowledge, Belief, and Aesthetic Sense*, p. 48.

investidas do materialismo, mas sobre toda depreciação do empirismo psicológico, que por seu próprio lado lhe negaria toda a sua individualidade e liberdade e o reduziria a uma mera confluência de sensações.⁷²⁷

Podemos ver, com clareza, estes dois caminhos de investigação da religião na obra de Otto em sua sempre presente preocupação de análise do tema a partir de um ponto de vista *formal* e um ponto de vista *histórico*. Como tivemos oportunidade de ver, esta é a base de sua defesa de *paralelos e linhas convergentes* na história da religião, ou seja, a manifestação histórica apontando para uma capacidade fundamental do espírito humano.

5.3.3 – A tarefa da teologia cristã em particular e a ciência da religião em geral em Otto

É somente a partir desta *compreensão geral*, ou seja, de uma *ciência da religião*, que se pode fundamentar uma teologia cristã. A tarefa desta, assevera Otto, deverá ser “[...] sobre a fundamentação descrita, conceber e apresentar a real natureza e espírito do cristianismo e, na forma de doutrina, que está a ser ensaiada de forma crítica, trazer à forma, desenvolvê-la, expô-la e transmiti-la de modo que ela possa ser praticada e fomentada.”⁷²⁸ Uma tarefa que, obviamente, somente pode ser levada a cabo por alguém que adote o ponto de vista específico do cristianismo, ou seja, “[...] aquele cujo ‘livre poder de julgamento’ afirma a verdade do cristianismo, que é sentida, mas que não pode ser provada.”⁷²⁹

A teologia cristã não pode prescindir de um *estudo comparativo* das religiões, um estudo que deve se voltar tanto para as origens históricas do cristianismo quanto para a história das demais religiões, pois somente assim se poderá obter o *espírito* específico do cristianismo, uma vez que é uma tarefa impossível tentar transmitir o espírito de uma determinada manifestação religiosa somente através de conceitos. Assim como em toda religião, para se alcançar a natureza peculiar da religião cristã é necessário voltar-se para a história, buscando observar “[...] como ele se expande, se altera e assume formas peculiares.”⁷³⁰ Para esta tarefa, destaca Otto, fechar-se em teorias e descrições parciais

⁷²⁷ “The Spirit is the inward, living, and wholly active principle; in its activity subject indeed to Law, but a law entirely its own, unfolded in Psychic Anthropology, in Logic, in the Criticism of Pure Reason. Above all, the discovery of pure reason itself lifts the freedom and nobility of the Spirit not only above all onslaughts of Materialism, but above the belittlements of Psychological Empiricism, which from its own side would deny it all its individuality and liberty, and reduce it to a mere confluence of sensations.” OTTO. *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, pp. 63-64.

⁷²⁸ “[...] on the foundation described to conceive and present the real nature and spirit of Christianity, and in the form of doctrine, which is to be assayed critically, brought into shape, and developed, to expounde it and to impart it, so that it may be practised and fostered.” OTTO. *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, p. 225.

⁷²⁹ “[...] whose 'free power of judgment' affirms the truth of Christianity that is felt, but cannot be proved. OTTO. *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, p. 225.

⁷³⁰ “[...] how it expands and alters and assumes peculiar forms.” OTTO. *The Philosophy of Religion Based on*

advindas de um ponto de vista interno é de pouca valia. Para o nosso autor, “mais pode ser apreendido a partir de um estudo de tipos religiosos, a partir da biografia, a partir da descrição de personalidades [...]”⁷³¹, em um estudo que leva em conta o espírito geral do cristianismo como mostrado em tipos especiais.

O teólogo cristão deve, então, utilizar um método parecido com aquele de estudos da anatomia humana que, embora lidando com o específico, não pode deixar de dar a devida atenção ao geral. De modo que, assim como o médico tem de lidar somente com a anatomia e fisiologia humanas, o teólogo prático cristão deveria somente lidar com a real natureza e espírito da religião cristã. “Mas, no primeiro caso, a tarefa se expande para uma 'fisiologia e anatomia comparativa geral'; o último chegará a uma compreensão de sua própria religião, em primeira instância, em sua conexão com a história comparativa da religião.”⁷³²

Para Otto, é importante evitar a ideia de uma religião universal, seja ela esposada por uma concepção tradicionalista, seja ela esposada por um racionalismo. O método proposto na citação acima aponta para a necessidade de se comparar o específico sem descuidar-se do geral, evitando-se, pois, a estreiteza de ambas as partes.

Em sua coletânea *Religious Essays*, publicada em inglês em 1931 e que reúne textos avulsos escritos em épocas diferentes, encontramos um Otto a desenvolver esta ideia. Em *A universal religion?*, o autor procura retomar uma pergunta que lhe fora dirigida em 1913 por ocasião do *World Congress for Free Christianity and Religious Progress*, ocorrido em Paris. As considerações que o autor tece em relação ao tema apontam para aquela herança schleiermacheriana que o próprio Otto havia identificado em de Wette. Para ele, seria um equívoco pensar em uma religião universal; seria uma supervalorização do aspecto comum em detrimento de profundas diferenças individuais⁷³³.

Como vimos, embora seja possível falar em princípios gerais a orientar o fenômeno, na plenitude de suas manifestações a religião termina em uma diversidade de tipos e de características que nos impede de pensar numa religião absoluta. A convergência não desemboca numa unidade devido ao *espírito* particular que dá *forma* a cada manifestação. Historicamente a “religião” se manifesta como “religiões”, herdando de seus fundadores e de seu ambiente histórico, características que não podem ser desprezadas, sendo importante

Kant and Fries, p. 226.

⁷³¹ “Most may be learnt from a study of religious types, from biography, from a description of personalities [...]” OTTO. *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, p. 226.

⁷³² “But in the former case the task expands itself to 'general comparative anatomy and physiology'; the latter will arrive at an understanding of his own religion in the first instance in its connection in the comparative history of religion.” OTTO. *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, p. 226.

⁷³³ OTTO. *A Universal Religion?* In: *Religious Essays*, p. 108.

destacar que:

[...] como todas as outras funções do espírito humano, sua uniformidade genérica é inclusiva e não exclusiva das variações específicas em seu desenvolvimento; e, como aqueles que estudam a história da arte estão especialmente interessados em conhecer as características e as contribuições das várias civilizações individuais para o corpo universal das conquistas estéticas, assim, na comparação das religiões, somos levados a usar uma discriminação ainda mais sutil para averiguar o modo como a força básica comum, apesar de todo aparente paralelismo, assume formas perfeitamente distintas em suas manifestações individuais.⁷³⁴

Somente numa consideração parcial é que se pode levantar a hipótese de uma única religião portadora de verdade ou de uma religião da razão. Para o nosso autor, tal questão pode ser pensada em analogia com a busca de uma linguagem universal, num processo que, ao estabelecer características universais do ato da comunicação, possibilitaria a superação dos elementos da linguagem herdados do processo histórico-cultural.

O ponto de vista racionalista de uma *religião da razão* envereda por este caminho, ao acreditar que “[...] todas as religiões históricas são, de fato, somente máscaras e véus para uma única, universal, e assim chamada religião racional da humanidade.”⁷³⁵ O histórico em si não possui valor; o que vale são os princípios racionais encontrados na contingência histórica. Ora, é justamente este ponto que Otto critica em Fries, autor ainda influenciado pela oposição típica de sua época entre uma religião natural e as religiões positivas.⁷³⁶

O argumento tradicionalista é parecido, destaca Otto, defendendo a primazia da religião cristã sobre as demais religiões. Somente o cristianismo se apresenta como a religião *par excellence*, devendo sua superioridade suplantar as demais. Os tradicionalistas, argumenta Otto, “[...] apelam para suas autoridades sagradas, para suas revelações sobrenaturais, e também declaram outras formas de religião como sendo erro, engano, perversão ímpia e heresia, ou, se levam uma visão mais favorável do assunto, explicam-nas como sendo resultado da fantasia humana, refletindo algumas centelhas daquela verdade que somente eles possuem de modo exclusivo.”⁷³⁷ Tal perspectiva não encontra problemas na ideia de uma

⁷³⁴ “Historically, 'religion' is manifested as religions and these no less have their characteristic differences; as with all other functions of the human spirit their generic uniformity is inclusive, not exclusive of the specific variations in their development. And as those who study the history of art are specially interested to ascertain the characteristics and contributions of the various individual civilizations to the general body of aesthetic achievement, so in the comparisons of religions we are prompted to use an even finer discrimination in ascertaining the manner in which the common basic force, despite all apparent parallelism, takes on perfectly distinct forms in its individual manifestation.” Cf. OTTO. A Universal Religion? In: *Religious Essays*, p. 108.

⁷³⁵ “[...] all historical religions are indeed only masks and veils for a single, universal and so-called rational religion of humanity.” OTTO. A Universal Religion? In: *Religious Essays*, p. 113.

⁷³⁶ OTTO. *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, p. 145.

⁷³⁷ “[...] appeal to their sacred authorities, to their supernatural revelations, and either declare other form or

religião absoluta, desde que suas próprias convicções assumam este papel.

Embora todas as religiões sejam produtos de forças do espírito humano, elas apresentam características essenciais que não podem ser desprezadas, o que é confirmado por uma análise histórica. Para o nosso autor, é evidente que:

[...] todas as grandes religiões da história, como a ciência e a arte (quando consideradas empiricamente), são produtos de qualidades e forças específicas da mente e do espírito comum; e porque as religiões se originam desta raiz comum, todas elas são, como os diversos tipos e espécies da criativa atividade artística humana, coligadas em suas bases essenciais e sujeitas a um princípio comum, seus desenvolvimentos são governados por leis similares e seus progressos mostram fases semelhantes, direcionando o espírito humano para objetivos correspondentes e evocando reações similares da vontade e das emoções. Ao mesmo tempo, no entanto, elas têm suas definitivas e essenciais marcas de diferenciação, sendo tais marcas determinadas por características individuais de seus fundadores ou pela especial atmosfera histórica nas quais elas se originaram. Assim, cada uma tem sua própria configuração intensamente individual, seu distinto centro vital e seu próprio espírito peculiar [...].⁷³⁸

O reconhecimento da unidade formal não deve excluir, portanto, o reconhecimento das diferenças empíricas. O pesquisador da religião, quer esteja ele comprometido com o ponto de vista cristão (como o teólogo cristão), quer com o ponto de vista geral (como o cientista da religião), não deve se esquecer do duplo caminho a ser percorrido. Otto, aliás, entende que buscar compreender o espírito peculiar de cada uma destas manifestações seria a tarefa mais sutil e exigente da religião comparada.⁷³⁹

O próprio Otto, no entanto, defende a primazia do cristianismo frente às demais religiões, embora, como vimos acima, entenda que o seu argumento se diferencie do argumento tradicionalista por se basear num critério externo dado pela aplicação à teologia da filosofia de Fries e não num critério interno no qual o próprio cristianismo se coloca como a

religion to be error, deception, wicked perversion, and heresy, or if they take a more favourable view of the matter, they explain them as being the outcome of human fancy, reflecting a few sparks of that truth which they alone possess exclusively.” OTTO. *A Universal Religion?* In: *Religious Essays*, p. 112.

⁷³⁸ “[...] all the great religions of history, like science and art, (when considered empirically) are a product of specific qualities and forces of the common mind and spirit. And because religions spring from this common root they are all, like the various types and species of human artistic creative activity, allied in their essential foundations and amenable to a common principle, their development is governed by a similar laws and their progress shows like phases, directing the human spirit to corresponding aims and evoking similar reactions of the will and the emotions. At the same time, however, they have their definite and essentially distinguishing marks, these marks being determined by the individual characteristics of theirs founders or the special historical atmosphere in which they have originated. Thus each one has its own intensely individual setting, its distinctive life-centre, and its own peculiar *spirit*, and the various and emphatic distinctions of the underlying spirit may lead to acute conflict.” Cf. OTTO. *A Universal Religion?* In: *Religious Essays*, p. 112.

⁷³⁹ OTTO. *A Universal Religion?* In: *Religious Essays*, p. 113.

medida para outras religiões⁷⁴⁰. Apesar de ser um critério especificamente religioso, ele não seria especificamente cristão. Para Otto, o critério deve ser aquele juízo livre do sentimento exposto por ele em *A filosofia da religião baseada em Kant e Fries*, não havendo, portanto, uma definição capaz de dar sustentação a esse juízo. Novamente a resposta é axiológica, não epistemológica. Em *A universal religion?*, o autor tece comentários a este respeito, dizendo:

E será possível, então, medir e avaliar as religiões do ponto de vista de seu conteúdo espiritual e inquirir qual tipo de religião possui valor superior, contém verdade mais profunda e, mais proveitosamente, afeta o caráter. Isto é concebível [...] e, por esse motivo, igualmente desejável; é também concebível que uma religião deva demonstrar uma decidida superioridade. De modo geral, como ele avalia esteticamente a riqueza e variedade do desenvolvimento histórico ao qual ele gostaria de preservar, o simples investigador histórico se inclinará para a primeira perspectiva, ao passo que a última perspectiva será sempre mantida por aquele que está decisivamente sob a influência de alguma religião em particular, mas ela será preferida também por aquele que anseia por um ponto de vista definido para si. Esta é minha própria posição; eu, de fato, estou sinceramente convencido de que o cristianismo é definitivamente superior às outras formas peculiares de religião, não no que diz respeito às suas características casuais e acidentais, mas no que diz respeito ao seu *espírito* altamente individual e peculiar, não como a verdade é superior à falsidade, mas como Platão é superior a Aristóteles.⁷⁴¹

Aquela que Otto julga como a mais sutil e exigente tarefa de um estudo comparativo da religião é empreendida pelo autor em suas obras subsequentes a *O sagrado*, nas quais ele se preocupa com a tarefa de *comparação e distinção* (*Vergleich und Unterscheidung*) entre o cristianismo e outras manifestações religiosas, especialmente as indianas, como em suas obras *West-Östliche Mystik – Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung*, de 1926, e *Die Gnadenreligion Indiens und das Christentum – Vergleich und Unterscheidung*, de 1930.

Este empreendimento, no entanto, tem sido apontado como parcial por críticos de Otto, que o acusam de replicar a concepção cristã⁷⁴² nas demais religiões abordadas por ele.

⁷⁴⁰ OTTO. *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, p. 204-205.

⁷⁴¹ “And it will then be possible to measure and appraise religions from the point of view of their spiritual content and to inquire what type or religion has higher value, contains profounder truth, and more fruitfully affects the character. It is conceivable that in this respect various types of religion should be equally valuable and therefore equally desirable; it is also conceivable that one religion should shown a decided superiority. The merely historical investigator will generally incline to the former view, as he appraises aesthetically the richness and variety of historic development which he would like to preserve; while the latter view will always be held by the man who is decisively under the influence of any one particular religion, but it will be preferred also by the man who longs for a definite standpoint for himself. This is my own position; I am indeed sincerely convinced that Christianity is definitely superior to other peculiar forms of religion, not in respect of its casual and accidental features, but in respect of its highly individual and peculiar *spirit*, not as truth is superior to falsehood but as Plato is superior to Aristotle.” OTTO. *A Universal Religion?* In: *Religious Essays*, pp. 113-114.

⁷⁴² Cf. Frank USARSKI. Os enganos sobre o sagrado: uma síntese da crítica ao ramo 'clássico' da fenomenologia da religião e seus conceito-chave. In: *Constituintes da Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2006; GRESCHAT. *O que é ciência da religião*. São Paulo: Paulinas, 2005; Tim MURPHY. *Religionswissenschaft*

Sibnath Sarma, pesquisador indiano que se dedica ao estudo de Otto em sua obra *Religious Philosophy of Rudolf Otto*, avalia que o estudo da mística empreendido na obra de 1926 e que procura se centrar na análise de dois grandes expoentes religiosos como Shânkara e Eckhart, apresenta-se como parcial e incompleto.⁷⁴³ Embora estime a análise de Otto como valiosa no que tange a questão da *comparação* entre o pensamento dos dois mestres, Sarma afirma que Otto se equivoca nas distinções, não sendo hábil o bastante para ressaltar o valor da perspectiva não-cristã. A sua definição da mística, destaca Sarma, “[...] tem consequências favoráveis para o teísmo em geral e para o cristianismo em particular, mas deixa de fora a mística panteísta [...]”⁷⁴⁴ Para Sarma, ainda, o principal problema na perspectiva de Otto é que ele parece ter tomado os pontos fracos de Eckhart como méritos. “Pode ser que as inconsistências de Eckhart o façam mais cristão do que aquilo que é consistente. Em última análise, isto depende do ponto de vista do investigador. Otto investigou as diferenças entre Shânkara e Eckhart a partir de um ponto de vista cristão e achou Eckhart superior a Shânkara. Uma pessoa investigando a partir do ponto de vista advaita chegará à conclusão oposta.”⁷⁴⁵

Conclusão

Ora, a partir da exposição deste método podemos entender que, para o próprio autor, não existem estratos argumentativos ou um *hibridismo metodológico*, mas apenas a tentativa de se levar em consideração os limites impostos à teologia tanto pelo ponto de vista kantiano, quanto pelos dados de uma ampla pesquisa histórica. Os passos metodológicos estão bem definidos para o autor, sendo impossível entender a religião cristã sem uma filosofia capaz de justificar uma perspectiva religiosa do mundo em geral e sem um pano de fundo geral das especificidades históricas das diferentes manifestações religiosas.

As críticas às quais Otto recebe por supostamente propor, no campo *neutro* da ciência da religião, uma perspectiva *contaminada* pela teologia e a sua compreensão oposta de *complementariedade* entre estas áreas talvez nos indiquem a necessidade de aprofundarmos a discussão sobre as relações entre a teologia, a filosofia e a ciência da religião, discussão essa

as a Colonialist Discourse: The Case of Rudolf Otto. In: *Temenos*, Vol. 43, Nº 01, 2007, pp. 7-27. Disponível em <http://www.sus.utu.fi/temenos/articles/MURPHY_T43_1.pdf>. Acesso em: 29/12/2010.

⁷⁴³ Sibnath SARMA. *Religious Philosophy of Rudolf Otto*, p. 138.

⁷⁴⁴ “[...] has favourable consequences for theism in general and Christianity in particular but leaves out pantheistic mysticism [...]” SARMA. *Religious Philosophy of Rudolf Otto*, p. 138.

⁷⁴⁵ “It may be that the inconsistencies of Eckhart made him more Christian than the consistencies. In the last analysis it depends upon the standpoint of the inquirer. Otto has inquired into the differences between Samkara and Eckhart from the Christian standpoint and found Eckhart to be superior to Samkara. A person inquiring from the Advaita standpoint will reach the opposite conclusion.” SARMA. *Religious Philosophy of Rudolf Otto*, p. 141.

ainda ínfima ou mesmo inexistente no Brasil. Caberia àqueles que se dedicam a esta área se perguntarem em quais pontos estas disciplinas se diferenciam e em quais pontos se encontram; se elas poderiam permanecer nesta tarefa conjunta tal como desejada por Otto ou se devem, assegurando seus próprios estatutos científicos, apartarem-se de modos distintos. De toda forma, independente da solução a que se chegue (se é que estas querelas podem ser resolvidas), o debate por si só seria salutar.

Da perspectiva de Otto temos a sugestão de uma colaboração mútua, embora com o cuidado de não se confundirem os campos. Da mesma forma que critica os métodos naturalistas por não enxergarem na religião um fenômeno *sui generis*, o autor critica as tentativas da filosofia (e isto na esteira de Fries) de transformar a religião em metafísica, assim como alerta para o risco de se cair em posições literais ultrapassadas ao se manter a perspectiva teológica apartada de uma consideração geral da história das religiões.

CONCLUSÃO

Nas palavras de introdução ao percurso que ora se encerra se destacou que o objetivo principal desta tese consistia na consideração da questão da autonomia e validade da experiência religiosa no pensamento de Rudolf Otto tal como defendida em três de suas obras: *As visões naturalista e religiosa do mundo*, *A filosofia da religião baseada em Kant e Fries* e *O sagrado*. Lembrou-se também das palavras de Hermann Brandt a respeito da escassez de obras e de estudos mais aprofundados, no Brasil, daqueles autores considerados clássicos da ciência da religião, dentre eles Otto.

No caso deste último, dizia o teólogo alemão em seu texto de 2006, um *primeiro passo* para a construção de uma base textual sólida para os estudos do autor deveria ser dado com a publicação do texto integral de seu *opus magnum*, o que se concretizou, em 2007, por meio dos esforços conjuntos das editoras Sinodal e Vozes, que permitiram aos pesquisadores brasileiros o acesso a uma tradução confiável deste clássico dos estudos da religião, ainda que tardiamente, já às portas de seu centésimo aniversário.

Esta tese procurou dar *mais um passo* na tarefa de construção de uma base textual sólida do autor no ambiente acadêmico brasileiro. Através da sua proposta de defender um *aspecto unitário* entre os três escritos de Otto, unidade esta em grande medida dada pelas preocupações do autor em torno da questão da *autonomia e validade* da experiência religiosa, apresentou-se, pela primeira vez, uma consideração de maior fôlego do pensamento do teólogo de Marburg, possibilitando-nos, assim, uma melhor compreensão daqueles pontos que a crítica do autor tem indicado como problemáticos.

Algumas destas críticas adquirem novos contornos quando vistas contra o pano de fundo desta consideração mais ampla da obra do autor, apontando assim para o fato de uma leitura isolada da obra de 1917 não se mostrar um bom caminho para se tentar exaurir o ponto de vista de Otto. Algumas das teses principais lançadas em *O sagrado* pressupõem posições defendidas nos escritos anteriores do autor, como é o caso da questão do irracionalismo e do uso equivocado da noção kantiana de esquema, bem como da questão dos aspectos

fenomenológicos da obra de Otto.

No caso do irracionalismo, claramente se mostrou que Otto enxerga um aspecto complementar entre sua obra de 1909, dedicada ao pensamento de Kant, Fries e de Wette, e a obra de 1917, dedicada à análise da experiência do numinoso. O *numen ineffabile*, como deixa expresso o autor em seu prefácio à tradução inglesa de *O sagrado*, não deve ser considerado sem um estudo profundo da *ratio aeterna*. Advertência que Otto repetiu em 1931, em suas notas à tradução inglesa de *A filosofia da religião baseada em Kant e Fries*. A descrição da experiência do numinoso pressupõe, portanto, o idealismo transcendental friesiano e a perspectiva da filosofia crítica em geral como a sua fundamentação filosófica adequada.

A compreensão ottoniana do irracional deve ainda ser entendida a partir deste horizonte, sendo importante ressaltar a sua ligação com o modo tríplice de cognição da razão defendido por Fries em sua obra de 1805, *Wissen, Glaube und Ahndung*, embora o ponto de vista de nosso autor em *O sagrado* já apresente modificações importantes sobre a proposta friesiana original. Em contraposição à falta de um *status* próprio para a religião na filosofia de Fries, Otto procura ressaltar, em *O sagrado*, a especificidade do sentimento do numinoso, sendo claro ao dizer que este não pode ser confundido com sentimentos estéticos. Embora formalmente idênticos, seus conteúdos são qualitativamente diferentes.

Já com relação ao equivocado kantismo mostrado na aplicação do esquema por parte de Otto, vimos que esta aplicação não deve ser entendida a partir de Kant, mas sim a partir da noção friesiana de *esquematismo prático*, que nada mais indica do que o preenchimento das ideias da razão, em si mesmas frias e vazias, pela apreensão estética. A interação aqui não é, tal como em Kant, entre intuição e categoria, mas entre *Glaube* e *Ahndung*, entre a fé racional e a apreensão estética. Este ponto do esquematismo, aliás, foi a primeiro a se destacar da sempre presente influência de Fries no pensamento do autor.

O mesmo caminho de reorientação ao ponto de vista friesiano pode ser empregado na tentativa de explicação da famosa consideração fenomenológica da experiência religiosa. Não é em uma concepção de fenomenologia que devemos procurar a explicação para este tão conhecido aspecto da obra do autor, mas sim na concepção friesiana de uma crítica antropológica da razão, num procedimento que, iniciando-se pela investigação da experiência interna do sujeito cognoscente, procura ascender às cognições imediatas *a priori* possuídas pela razão. Neste caso, para dizer mais uma vez, a comparação ou busca de influências não deve ser feita entre Otto e Husserl. Como vimos ao longo desta tese, estes dois autores parecem convergir numa negação do naturalismo, mas seus caminhos, embora apresentem

pontos de consonância, deram-se em linhas paralelas e independentes. Seria instigante, no entanto, promover uma comparação entre o pensamento do pai da fenomenologia e a noção friesiana de uma crítica antropológica da razão, pois, como vimos, é inegável que a proposta de Fries antecipa alguns pontos da fenomenologia husserliana.

A partir desta consideração ampliada conseguimos captar a real profundidade do influxo de pensadores como Fries e de Wette, bem como a permanência de alguns pontos importantes do pensamento de Schleiermacher na teologia filosófica de Otto, não obstante o fato de o autor considerar a defesa da religião schleiermacheriana como pouco sólida. Ora, embora Fries e de Wette sejam escassamente mencionados em *O sagrado* e não obstante o fato de Otto, na maioria das vezes, citar Schleiermacher de modo repreensivo – como, por exemplo, em sua crítica ao sentimento de dependência absoluta do autor dos *Discursos* – estes três autores ainda se colocam como importantes referências em seu pensamento, sendo-nos impossível medir essa importância a partir de uma consideração isolada de sua obra de 1917. Não só temos que voltar àquele escrito que Otto qualifica como o estudo do aspecto racional da religião, como também temos de retornar à sua obra de 1904 e sua contraposição à visão naturalista de mundo.

Esta consideração, aliás, oferece-nos a chave de compreensão do “homem natural” ao qual Otto procura contrapor-se em *O sagrado*. A sua contraposição entre a “pessoa natural”⁷⁴⁶ e a pessoa religiosa ganha seus nítidos contornos quando levamos em conta a sua contraposição entre a visão naturalista e a visão religiosa do mundo, a visão de mundo fornecida pelo conhecimento natural e a visão de mundo ideal fornecida pela religião ou pela arte.

Esta consideração também nos auxilia na compreensão do apriorismo religioso de Otto. Como visto no quarto capítulo da tese, a reivindicação do sagrado como categoria apriori de interpretação e valoração pode ser tomada como o ponto final da discussão iniciada com a reivindicação de direito e liberdade para a experiência religiosa frente às demais experiências do espírito humano. A controversa tese do apriori religioso, embora somente apresentada em sua obra de 1917, pressupõe todo um percurso anterior. Pudemos ver que Otto, de início, mostrava-se contrário à ideia, sendo um crítico mordaz daqueles que se tornaram, alguns anos depois, seus companheiros nos esforços de uma categoria apriori para a religião. Temos assim constatada, mais uma vez, a abertura e a preocupação de Otto com o debate teológico e filosófico de seu tempo.

⁷⁴⁶ OTTO. *O sagrado*, p. 73.

Fries e de Wette, assim como Schleiermacher, são de fundamental importância para compreendermos as relações entre ciência da religião, teologia e filosofia da religião no pensamento do autor. A aplicação do ponto de vista friesiano, como vimos, foi aplicada à teologia de modo pioneiro por de Wette, constituindo-se, para Otto, como um caminho frutuoso do discurso teológico a partir do ponto de vista crítico defendido por Fries. Além disso, embora estes dois autores forneçam boas indicações para uma teologia moderna, faltam ainda a consideração histórica da religião, o que Otto acredita encontrar, numa melhor expressão, no pensamento de Schleiermacher, tal como apresentado na tensão estabelecida por este autor entre o segundo e o quinto de seus *Discursos*.

E ainda com relação ao pensamento de Schleiermacher, podemos destacar aquela analogia da catedral gótica como uma imagem paradigmática da defesa de Otto da autonomia e validade da interpretação religiosa do mundo frente às demais experiências do espírito humano. Nela podemos vislumbrar o modo tríplice de consideração do real defendido por Fries, a primazia do sentimento em Schleiermacher e uma síntese do pensamento do próprio Otto. As três formas de consideração são igualmente importantes, cada uma com seu valor específico, mas que somente em conjunto podem formar o todo da atividade espiritual humana.

Este projeto intelectual expressado nas três obras analisadas constitui, como se deixou claro já no título, a teologia filosófica de Otto. Neste caso específico, esta tese procura seguir a compreensão de comentadores como Philip Almond⁷⁴⁷ e Gregory D. Alles⁷⁴⁸. Este projeto é importante para que possamos compreender os empreendimentos subsequentes do autor no que se refere aos estudos da religião, como é o caso, por exemplo, de sua tentativa de se proceder a comparações e distinções entre o cristianismo e as demais manifestações religiosas. Como tem sido apontado pela crítica e, de modo mais específico, como destacado no trabalho de Sibnath Sarma, ao dar continuidade a esta tarefa, Otto se mostra incapaz de reconhecer estes pontos de comparação e distinção.

As preocupações metodológicas de Otto também podem servir como um ponto de partida para o debate das relações entre a ciência da religião, a teologia e a filosofia. Como dito em nosso último capítulo, seria interessante se os pesquisadores destas áreas aceitassem o desafio de aprofundar o debate levando em consideração o aspecto de complementariedade

⁷⁴⁷ ALMOND. *Rudolf Otto – An Introduction to His Philosophical Theology*. Chapel Hill; London: The University of North Carolina Press, 1984.

⁷⁴⁸ ALLES. Toward a Genealogy of the Holy. *Journal of American Academy of Religion*, vol. 69, nº 2, 2001, p. 323-341.

entre as três disciplinas defendido por Otto. Isto apenas significaria dar uma reorientação a um debate que já existe, mas que está baseado em coordenadas insuficientes em relação ao autor de *O sagrado*.

Como se afirmou na introdução, esta tese se propôs uma tarefa relativamente simples: a de uma consideração do pensamento de Otto a partir de uma perspectiva interna e a partir de um tema que perpassa os três escritos escolhidos como base para a pesquisa. No entanto, embora simples, esta tarefa se mostra necessária tendo em vista a escassez de estudos deste tipo e o grande número de proposições equivocadas de interpretação da obra do autor. Embora de fundamental importância no pensamento de Otto, a filosofia de Fries, por exemplo, permanecia desconhecida do público, assim como a própria defesa do autor da aplicação de seu idealismo transcendental ao estudo da religião, o mesmo ocorrendo com a aplicação feita por de Wette desta filosofia à teologia.

Como *mais um passo* daqueles necessários para a construção de uma base textual sólida para o autor de que fala Brandt, a investigação empreendida nesta tese vem preencher esta lacuna, uma vez que acredita que os resultados aqui obtidos são fortes o suficiente para recolocar Otto em um curso correto de interpretação que permita nos manter afastados de equívocos, como aquele que nele pretende encontrar uma aplicação equivocada do pensamento de Kant ou vestígios do método fenomenológico husserliano. A referência kantiana permanece, sim, como um pano de fundo da perspectiva do autor, mas esta permanência só pode ser compreendida através da mediação de Jakob Fries. Do mesmo modo, encontramos aspectos fenomenológicos no pensamento de Otto, mas, mais uma vez, a ciência descritiva do numinoso deve ser entendida a partir da antropologia crítica de Fries.

Alguns autores têm caracterizado a obra de 1917 de Otto como um livro consolatório⁷⁴⁹, destinado a aplacar a desesperança de homens e mulheres desencantados com os horrores da Primeira Guerra. Neste caso, as proposições de Otto careceriam de rigor metodológico, podendo a obra ser quase caracterizada como literatura de autoajuda. Ora, ao que parece, nas mais de 200 páginas desta tese estivemos ocupados com a análise de um pensador de rigor, com uma teologia filosófica séria, orientada por mãos habilidosas – quer seja no conhecimento filosófico, quer no conhecimento teológico, quer no conhecimento científico de fins do século XIX e início do século XX – e capaz de dialogar com os avanços intelectuais de seu tempo. Negar que a perspectiva de Otto possua rigor significa, portanto,

⁷⁴⁹ Cf. Frank USARSKI. Os enganos sobre o sagrado – Uma síntese ao ramo 'clássico' da fenomenologia da religião e seus conceitos chave. In: *Constituintes da ciência da religião*. São Paulo: Paulinas, 2006, p. 36.

negar que a própria teologia ou a própria filosofia possuam um rigor inerente a seus discursos. Obviamente que se pode negar o caráter rigoroso destas disciplinas, mas caso se queira fazê-lo, a discussão extrapola o projeto intelectual de Rudolf Otto, sendo necessário reavaliar toda uma tradição teológica e toda uma tradição filosófica.

OBRAS DE RUDOLF OTTO

1 – Estudos teológicos e filosóficos

Die Anschauung vom heiligem Geiste bei Luther. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1898.

Leben und Wirken Jesu. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1901.

Naturalistische und religiöse Weltansicht. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1904.

Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1909.

Darwinismus und Religion. Abhandlungen der Fries'sche Schule, vol. III. Göttingen, 1909.

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

Aufsätze das Numinose betreffend. Stuttgart;Gotta: Verlag Friedrich Andreas Perthes, 1923.

West-Östliche Mystik – Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung. Gotha: L. Klotz, 1926.

Die Gnadenreligion Indiens und das Christentum. Vergleich und Unterscheidung. Gotha: L. Klotz, 1930.

Religious Essays: A supplement to 'The Idea of the Holy'. London: Oxford University Press, 1931.

Das Gefühl des Überweltlichen (Sensus Numinis). München: C.H. Beck, 1932.

Sünde und Urschuld und andere Aufsätze zur Theologie. München: C.H. Beck, 1932.

Gottheit und Gottheiten der Arier. Gießen: A. Töpelman, 1932.

Reich Gottes und Menschensohn: Ein religionsgeschichtlicher Versuch. München: C. H. Beck, 1934.

Freiheit und Notwendigkeit: Ein Gespräch mit Nicolai Hartmann über Autonomie und Theonomie der Werte. Ed. Theodor Siegfried. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1940.

Aufsätze zur Ethik. Ed. Jack Stewart Boozer. München: C. H. Beck: 1981.

2 – Obras editadas ou traduzidas por Otto

SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Über die Religion.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1899.

APELT, Ernest Friedrich. *Metaphysik.* Halle: Otto Handel, 1910.

SCHMID, Heinrich. *Vorlesungen über das Wesen der Philosophie und ihre Bedeutung für Wissenschaft und Leben.* Halle: Otto Handel, 1911.

Dipika des Nivasa. Eine indische Heilslehre. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1916.

KANT, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.* München: C. H. Beck, 1930.

Vischnu-Narayana. Texte zur indischen Gottesmystik. Jena: E. Diederich, 1923.

Siddhanta des Ramanuja. Ein Texte sur indischen Gottesmystik. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1923.

Rabindranath Tagore's Bekenntnis. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1931.

Die Urgestalt der Bhagavad-Gita. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1934.

Die Lehrtraktate der Bhagavad-Gita. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1935.

Der Sang des Herh-Erhabenen. Die Bhagavad-Gita. Stuttgart: W. Khlhammer, 1935.

Die Katha-Upanishad. (Übertragen und erläutert). Berlin: A. Töpelmann, 1936.

The Original Gita: The Song of the Supreme Exalted One. London: Allen and Unwin, 1939.

3 – Obras devocionais

Zur Erneuerung und Ausgestaltung des Gottesdienstes. Gießen: A. Töpelman, 1925 (Aus der Welt der Religion, vol. 2).

OTTO, Rudolf *et* MENSCHING, Gustav (ed.). *Chorgebete für Kirche, Schule und Hausandacht.* Gießen: A. Töpelman, 1928.

OTTO, Rudolf; MENSCHING, Gustav; WALLAU, Renée (ed.). *Liturgische Blätter für Prediger und Helfer.* Gotha: L. Klotz, 1926-1930.

Das Jahr der Kirchen in Lesungen und Gebeten. München, C. H. Beck, 1927.

Eingangspsalmen für die Sonntage des Kirchenjahres. München: C. H. Beck, 1927.

4 – Obras em língua inglesa

Naturalism and religion. London: Williams and Norgate, 1907.

The Life and Ministry of Jesus. Chicago: Open Court, 1908.

Parallels in the Development of Religion East and West. *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, vol. 40, 1912.

The Idea of the Holy: An Inquiry into the non-rational factor in the idea of the divine and its relations to the rational. Oxford: Oxford University Press, 1923.

Christianity and the Indian Religion of Grace. Madras: Christian Literature Society for India, 1928.

India's Religion of Grace and Christianity Compared and Contrasted. London; New York: S. C. M. Press; Macmillan, 1930.

The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries. London: Williams and Norgate, 1931.

Religious Essays: A supplement to 'The Idea of the Holy'. London: Oxford University Press, 1931.

The Sensus Numinis as the Historical Basis of Religion. *The Hibbert Journal*, vol. 30, 1931-32, pp. 283-297; 415-430.

Mysticism East and West. New York: Macmillan, 1932.

In the Sphere of the Holy. *The Hibbert Journal*, vol. 31 (1932-33), pp. 413-416.

The Kingdom of God and the Son of Man. London: The Lutterworth Press, 1938.

The Original Gita: The Song of the Supreme Exalted One. London: Allen and Unwin, 1939.

Introduction. SCHLEIERMACHER, Friedrich. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*. New York: Harper & Row, 1958.

5 – Obras em língua portuguesa

O sagrado: um estudo do elemento não-racional na ideia do divino e sua relação com o racional. Trad. Prócoro Velasques Filho. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1985.

O sagrado. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1992.

O sagrado: Os aspectos irracionais na questão do divino e sua relação com o racional. Trad. Walter Schlup. São Leopoldo; Petrópolis: Sinodal; Vozes, 2007.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1 – Obras de Rudolf Otto

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

_____. *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. München: C. H. Beck, 1936.

_____. *Mysticism East and West: A Comparative Analysis of the Nature of the Mysticism*. Trad. Bertha L Bracey et alii. New York: Collier Books, ©1960 [*West-Östlich Mystik: Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung*. Gotha, 1926].

_____. *Naturalism and Religion*. Trad. J. Arthur Thomson et Margaret R. Thomson. London: Williams & Norgate, 1907 [*Naturalistische und religiöse Weltansicht*. Tübingen, 1904].

_____. *Naturalistische und religiöse Weltansicht*. Tübingen: Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1909.

_____. *O sagrado: Os aspectos irracionais na questão do divino e sua relação com o racional*. Trad. Walter Schlup. São Leopoldo;Petrópolis: Sinodal;Vozes, 2007 [*Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, 1917].

_____. *O sagrado*. Trad.: João Gama. Lisboa: Edições 70, 2005 [*Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Breslau, 1917].

_____. *Religious Essays*. Trad. Brian Lunn. London: Oxford University Press, 1931.

_____. *The Idea of the Holy*. Trad. John W. Harvey London: Oxford University Press, 1923 [*Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, 1917].

_____. *The Philosophy of Religion based on Kant and Fries*. Trad. E. B. Dicker. London: Williams & Norgate, 1931 [*Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie*. Tübingen, 1909].

2 – Obras e artigos sobre Rudolf Otto

ALLES, Gregory D. Toward a Genealogy of the Holy. *Journal of American Academy of Religion*, vol. 69, nº 2, 2001, p. 323-341. Disponível em: <jaar.oxfordjournals.org/content/69/2/323.full.pdf+html>. Acesso em: 15/09/2012.

ALMOND, Philip. *Rudolf Otto – An Introduction to His Philosophical Theology*. Chapel Hill; London: The University of North Carolina Press, 1984.

BALLARD, Steven. Rudolf Otto and the Synthesis of the Rational and the Non-Rational in the Idea of the Holy – Some Encounters in Theory and Practice. *THEION – Jahrbuch für Religionskultur/Annual for Religious Culture*, vol. XIII. Frankfurt am Main; Berlin; Bern; Bruxelles; New York; Oxford; Wien: Peter Lang, 2000.

BASTOW, David. Otto and Numinous Experience. *Religious Studies*. Vol. 12, nº 2, 1976: pp. 159-176. Disponível em <jstor.org/stable/20005327>. Acesso em <11/05/2012>.

BAY, Dora M. Dutra. Fascínio e Terror: o sagrado. Cadernos de pesquisa interdisciplinar em ciências humanas. Florianópolis, nº. 61, p. 03-18, dez. 2004. Disponível em: <http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/cadernosdepesquisa/article/download/1195/4443>. Acesso em: 25/12/2012.

BIRCK, Bruno Odélio. *O sagrado em Rudolf Otto*. Porto Alegre: EDIPIUCRS, 1993.

DAVIDSON, Robert F. *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*. New Jersey: Princeton University Press, 1947.

MELAND, Bernard. Rudolf Otto. *A Handbook of Christian Theologians*. PEERMAN, Dean G. et MARTY, Martin E. Nashville: Abingdon, ©1965: pp. 169-191.

MOORE, John Morrison. *Theories of Religious Experience – With special reference to James, Otto and Bergson*. New York: Round Table Press, 1938.

PATON, Herbert James. The Way of Experience. *The Modern Predicament – A study in the philosophy of religion*. London; New York: George Allen & Unwin Ltd.; The Macmillan Company, ©1955: pp. 129-145.

RAZZOTTI, Bernardo. Rudolf Otto (1869-1937) – A universalidade do religioso. PENZO, Giorgio et GIBELLINI, Rosino (org.). *Deus na filosofia do século XX*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Edições Loyola, 2002: pp. 157-159.

SARMA, Sibnath. *Religious Philosophy of Rudolf Otto*. Delhi: Ajanta Publications, 1996.

3 – Obras e artigos sobre filosofia, teologia e ciência da religião

BAILLIE, John. Theological Intuitionism and the “Religious A Priori”. *The Interpretation of Religion*. New York: Charles Scribner's Sons, 1928: pp. 235-255.

BONNET, Christian. Jakob Friedrich Fries – Sur le rapport de la psychologie empirique à la métaphysique. *Archives de Philosophie*. Vol. 66, n° 2, 2003: pp. 303-323. Disponível em <<http://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2003-2-page-303.htm>>. Acesso em: <01/11/12>.

BONNET, Christian. La théorie friesienne de la justification. *Revue de métaphysique et de morale*. Vol. 35, n° 3, 2002: pp. 325-339. Disponível em <<http://www.cairn.info/revue-de-metaphysique-et-morale—2002-3-page-325.htm>>. Acesso em: <01/11/12>.

COOK, E. Albert. Ritschl's Use of Value-Judgment. *The American Journal of Religion*, vol 21, n° 4 (Oct., 1917): pp. 545-553. Disponível em <<http://www.jstor.org/stable/3155348>>. Acesso em: 22/06/2011.

DARTIGUES, Andre. *O que é a fenomenologia*. São Paulo: Editora Morais, 1992.

DREHER, Luis Henrique. A noção de 'apriori religioso' no pensamento de Ernst Troeltsch. *Síntese*. Belo Horizonte, v. 38, n° 122, 2011: pp. 341-363.

_____. *O método teológico de Friedrich Schleiermacher*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1995.

DUPRÉ, Louis. Toward a Revaluation of Schleiermacher's “Philosophy of Religion”. *The Journal of Religion*, vol. 44, n° 2 (Apr., 1964): pp. 97-112. Disponível em <<http://www.jstor.org/stable/1200279>>. Acesso em: 12/06/2011.

EWALD, Oscar. Contemporary Philosophy in Germany (1906). *The Philosophical Review*, vol. 16, n° 3 (May/1907): pp. 237-265. Disponível em <<http://www.jstor.org/stable/2177329>>. Acesso em: 10/09/2011.

FOSTER, A. Durwood. Albrecht Ritschl. *A Handbook of Christian Theologians*. PEERMAN, Dean G. et MARTY, Martin E. Nashville: Abingdon, ©1965: pp. 49-67.

FRANK, Gustav Wilhelm. WETTE, Wilhelm Martin Leberecht de. *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*. Vol. XII: pp. 332-333.

FRIES, Jakob Friedrich. *Dialogues on Religion and Morality*. Trad. D. Z. Philips. Oxford: Basil Blackwell, 1982 [*Julius und Evagoras: eine philosophischer Roman*, 1813].

_____. *Knowledge, Belief, and Aesthetic Sense*. Trad. Kent Richter. Koln: Jünger Dinter, 1989 [*Wissen, Glaube und Ahndung*, 1805].

FULGÊNCIO, Leopoldo. O lugar da psicologia empírica no sistema de Kant. *Kant e-Prints*, Vol. 1, nº 1 (jan./jun. 2006): pp. 89-118. Disponível em <<ftp://ftp.cle.unicamp.br/pub/kant-e-prints/Psicologia%20empirica%20em%20Kant.pdf>>. Acesso em: 01/11/2012.

GREGORY, Frederick. Extending Kant: The Origins and Nature of Jakob Friedrich Fries's Philosophy of Science. FRIEDMAN, Michael et NORDMAN, Alfred. *The Kantian Legacy in the Nineteenth-Century Science*. Massachusetts: MIT Press, 2006: pp. 81-100.

GRESCHAT, Hans-Jürgen. *O que é ciência da religião?* Trad. Frank Usarski. São Paulo: Paulinas, 2005.

HOWARD, Thomas Albert. W. M. L. De Wette - Enlightenment, Romanticism, and Biblical Criticism. *Religion and the Rise of Historicism*. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo: Cambridge University Press, 2000.

JODI, Friedrich. German Philosophy in the Nineteenth-Century. *The Monist*, vol. 1, nº 2 (Jan./1891): pp. 263-277. Disponível em <<http://www.jstor.org/stable/27896852>>. Acesso em: 30/03/2012.

KALWEIT, Paul. A Priori. HASTINGS, James (ed.). *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. I. Edinburgh; New York: T. & T. Clark; Charles Scribner's Sons, 1908: pp. 645-653.

KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992 [1792].

_____. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997 [1781].

_____. *Crítica da razão prática*. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2000 [1788].

KNUDSON, Albert C. . Religious Apriorism. In: C. G. WILM (org.). *Studies in Philosophy and Theology – By former students of Borden Parker Bowne*. New York; Cincinnati: The Abingdon Press, 1922. p. 93-127.

LAMM, Julia A. The Early Philosophical Roots of Schleiermacher's Notion of "Gefühl". *The Harvard Theological Review*, vol. 87, nº 01 (Jan./1994): pp. 67-105. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1509849>>. Acesso em 14/07/2011

LUTERO, Martinho. Da vontade cativa. *Obras selecionadas*, vol. 4. Trad. Luis H. Dreher *et alii*. São Leopoldo; Porto Alegre: Sinodal; Concórdia, 1993: pp. 11-216.

LYMAN, Eugene. Ritschl's Theory of Value-Judgment. *The Journal of Religion*, vol. 5, nº 5 (Sept./1925): pp. 500-518. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1195718>>. Acesso em: 9/04/2010.

MACINTOSH, Douglas Clyde. Troeltsch's Theory of Religious Knowledge. *The American Journal of Theology*, Vol. 23, Nº 3 (Jul., 1919), p. 274-289. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/3155295>>. Acesso em: 09/12/2011.

MACKINTOSH, Hugh Ross. The Ritschlian Doctrine of Theoretical and Religious Knowledge. *The American Journal of Theology*, vol. 3, nº 01 (Jan./1889): pp. 22-44. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/3152492>>. Acesso em: 15/03/2010.

MACQUARRIE, John. The Religious Consciousness and Phenomenology. *Twentieth-Century Religious Thought – The Frontiers of Philosophy and Theology*. New York; Evanston: Harper & Row, 1963: pp. 210-225.

PINKARD, Terry. 1801-1807: The Other Post-Kantian: Jakob Friedrich Fries and Non-Romantic Sentimentalism. PINKARD, Terry. *The Legacy of German Idealism*. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo: Cambridge University Press, 2002: pp. 199-211.

PULTE, Helmut. Kant, Fries, and the Expanding Universe of the Science. FRIEDMAN, Michael *et* NORDMAN, Alfred. *The Kantian Legacy in the Nineteenth-Century Science*. Massachusetts: MIT Press, 2006: pp. 101-121.

ROHF, Michael. The Ideas of Pure Reason. GUYER, Paul (ed.). *The Cambridge Companion*

to Kant's 'Critique of Pure Reason'. Cambridge; New York; Melbourne; Madrid; Cape Town; Singapore; São Paulo; Delhi; Dubai; Tokyo; Mexico City: Cambridge University Press, 2010: pp. 190-209.

ROY, Louis. Consciousness According to Schleiermacher. *Journal of Religion*, vol. 77, nº2 (Apr./1997): pp. 217-232. Disponível em <<http://www.jstor.org/stable/1205770>>. Acesso em: 27/10/2010.

SCHAEFFLER, Richard. *Filosofia da religião*. Lisboa: Edições 70, 1992.

SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*. Trad. John Oman. New York: Harper and Torchbooks, ©1958 [*Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, 1799].

_____. *Sobre la religión. Discursos a sus menospreciadores cultivados*. Estudio preliminar y traducción de Arsenio Ginzó Fernández. Madrid: Tecnos, 1990 [1799].

_____. *The Christian Faith*. Trad. H. R. Mackintosh; J. S. Stewart. Edinburgh: T. & T. Clark, 1928 [1830].

SCHURMAN, J. G. The Genesis of the Critical Philosophy I – Logical. *The Philosophical Review*, Vol.7, nº 1 (Jan. 1898): pp. 1-22. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2175545>>. Acesso em: 03/09/2011.

_____. The Genesis of the Critical Philosophy II – Psychological. *The Philosophical Review*, Vol.7, nº 2 (Mar. 1898): pp. 135-161. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2175762>>. Acesso em: 03/09/2011.

SEEBERG, Reinhold. FRANK, Franz Herman Reinhold von. JACKSON, Samuel Macauley (ed.). *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*. New York; London: Funk and Wagnallis, 1909, vol. 4: pp. 368-369.

SMITH, Norman Kemp. Introduction. *A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'*, London: Macmillan and Co. Ltda., 1918: pp. xix-lxi.

SÖDERBLOM, Nathan. Holiness. HASTINGS, James (ed.). *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. New York: Charles Scribner's Sons, 1914, Vol. VI: pp. 731-741.

STUCKENBERG, J. H. W. The Theology of Albrecht Ritschl. *The American Journal of Religion*, vol. 2, nº 2 (April/1898): pp. 268-292. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/3152766>>. Acesso em: 03/10/2010.

USARSKI, Frank. *Constituintes da ciência da religião*. São Paulo: Paulinas, 2006.

WINDELBAND, Wilhelm. Kant's Critique of Reason. *A History of Philosophy: With especial reference to the formation and development of its problems and conceptions*. Trad. James H. Tufts. New York; London: Macmillan & Co., 1893: pp. 532-567.

_____. Religious Problems. *Introduction to Philosophy*. Trad. Joseph McCabe. London: T. Fisher Unwin LTD, 1921: pp. 323-333.

WORRINGER, Wilhelm. *A arte gótica*. Trad. Isabel Braga. Lisboa: Edições 70, 1992 [1911].

4 – Obras de referência

A Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, ©2002.

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

CYRANKA, Lúcia F. Mendonça et SOUZA, Vânia Pinheiro de. *Orientações para normalização de trabalhos acadêmicos*. Juiz de Fora: EDUFJF, 2000.

HOUAISS, Antonio et VILLAR, Mauro. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

MICHAELIS, Henriette. *Neues Wörterbuch der deutschen und portugiesischen Sprache*. Leipzig : Brockhaus, 1907.