

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

Humberto Araujo Quaglio de Souza

**A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA EM KIERKEGAARD SOB A PERSPECTIVA DO
PENSAMENTO DE RUDOLF OTTO**

Juiz de Fora

2013

Humberto Araujo Quaglio de Souza

**A experiência religiosa em Kierkegaard sob a perspectiva do pensamento de Rudolf
Otto**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Filosofia da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Jonas Roos

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, Humberto Araújo Quaglio de.

A experiência religiosa em Kierkegaard sob a perspectiva do pensamento de Rudolf Otto / Humberto Araújo Quaglio de Souza. -- 2013.

118 f.

Orientador: Jonas Roos

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

1. Fenomenologia da religião. 2. Experiência religiosa. 3. Paradoxo absoluto. 4. Numinoso. 5. Sagrado. I. Roos, Jonas, orient. II. Título.

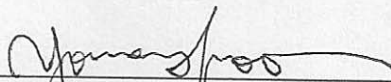
Humberto Araujo Quaglio de Souza

**A experiência religiosa em Kierkegaard sob a perspectiva do pensamento de Rudolf
Otto**

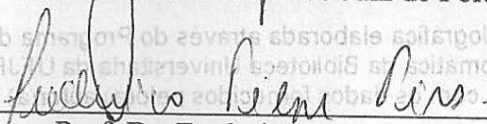
Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Área de Concentração em Filosofia da Religião, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião.

Aprovada em 27 de fevereiro de 2013.

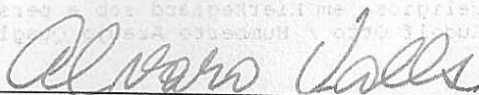
BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Jonas Roos (Orientador)
Universidade Federal de Juiz de Fora



Prof. Dr. Frederico Pieper Pires
Universidade Federal de Juiz de Fora



Prof. Dr. Alvaro Luiz Montenegro Valls
Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Para Sophia, minha infável experiência do amor.

AGRADECIMENTOS

Agradeço muitíssimo aos meus pais, Márcio e Anita, e à minha irmã, Eunice, por tudo o que sempre fizeram por mim. Só posso retribuir tudo isso devotando a eles meu amor e respeito.

Este tema que decidi pesquisar, o pensamento de Kierkegaard, já foi comparado a uma selva. No meio do caminho de minha vida, eu me encontrei nesta selva filosófica, cujos caminhos pretendo conhecer. Se o poeta encontrou outro poeta para guiá-lo em sua selva escura, eu, querendo aprender filosofia, encontrei um filósofo para orientar-me nessa selva luminosa. A este meu orientador, Prof. Dr. Jonas Roos, minha muito especial gratidão.

Sou muito grato também a cada pessoa que compõe ou que já compôs o PPCIR - UFJF, seja em seu corpo docente, discente ou administrativo. Em toda a minha vida, este foi o ambiente intelectualmente mais estimulante que já encontrei, e penso que todos têm mérito nisto. Agradeço a todos os colegas que ingressaram no curso comigo e aos companheiros de estudo de filosofia da religião, em especial Alan, Ana Alice, Bruno, Carolina, Eduardo, Fábio, Giane, Hernandez, Luís Carlos, Maria Luiza, Marina, Matheus, Miguel, Robione, Rodrigo, Ramsés, Rômulo, Suzana, e Thiago. Seu companheirismo e sua amizade tornam o aprendizado ainda mais prazeroso. Quero expressar minha gratidão a todos os professores, especialmente àqueles com os quais tive o privilégio de cursar disciplinas. Meu muito-obrigado ao Prof. Dr. Frederico Pieper Pires, com quem tive meu primeiro contato com o pensamento de Rudolf Otto e cujas aulas de fenomenologia da religião foram uma das fontes de inspiração para este trabalho; e ao Secretário do Programa de Pós-Graduação, Antônio Celestino Rosa, pela eficiência, presteza e atenção dadas a nós alunos no cotidiano acadêmico.

Agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq – pela concessão da bolsa que me permitiu dedicar dois anos de minha vida integralmente ao estudo. Se a quantia recebida através desta bolsa pode ser contabilizada, o valor do tempo de estudos que ganhei com ela é inestimável.

RESUMO

Experiência religiosa é um dos temas centrais na ciência da religião. O pensamento de Rudolf Otto possui particular importância para este tema, pois este teólogo alemão buscou alcançar a essência do fenômeno religioso ao propor suas ideias sobre o numinoso e a categoria do *sagrado*, e ao afirmar a precedência da experiência sobre o conceito. A filosofia de Søren Kierkegaard, por sua vez, é também importante para a ciência da religião devido, entre outros aspectos, à sua perspicaz análise comparativa entre o pensamento filosófico grego e o cristianismo, especialmente nas suas obras publicadas sob o pseudônimo Johannes Climacus. A presente pesquisa pretende propor uma leitura das ideias kierkegaardianas de Instante e Paradoxo Absoluto, desenvolvidas no livro *Migalhas Filosóficas*, como expressões de uma experiência religiosa, interpretando-as a partir do instrumental teórico encontrado nas obras de Otto, particularmente em *O Sagrado*.

Palavras-chave: Numinoso, sagrado, paradoxo, instante, experiência religiosa.

ABSTRACT

Religious experience is one of the main themes in Religious Studies. Rudolf Otto's thought has particular importance to this theme, for this German theologian sought to reach the essence of the religious phenomenon when he proposed his ideas about the numinous and the category of the holy, and when he stated the precedence of experience over concepts. The philosophy of Søren Kierkegaard, on the other hand, is also important to Religious Studies because, among other reasons, it proposes a discerning comparative analysis between Greek philosophical thought and Christianity, especially in its works published under the pseudonym Johannes Climacus. The present research intends to propose a reading of the kierkegaardian ideas of Moment and Absolute Paradox, in the way they are developed in the book *Philosophical Fragments*, as expressions of a religious experience, interpreting them using the theoretical tools found in Otto's works, particularly in *The Idea of the Holy*.

Keywords: Numinous, holy, paradox, moment, religious experience.

SUMÁRIO

Introdução	1
Capítulo 1: Possibilidade de compreensão do instante kierkegaardiano sob a perspectiva de Otto	3
1. Experiência religiosa e adequação deste termo ao pensamento de Kierkegaard	3
2. Bases comuns de Kierkegaard e Otto: ocidente, cristianismo, luteranismo	11
3. Experiência religiosa como condição para a investigação fenomenológica do tema	21
Capítulo 2: Otto e sua fenomenologia da experiência religiosa	25
1. A peculiar categoria do Sagrado	25
2. Entre Sócrates e Isaías	34
3. Pessoaalidade do numinoso	46
Capítulo 3: Kierkegaard e sua criptofenomenologia da experiência religiosa	49
1. Uma fenomenologia kierkegaardiana da religião	49
1.1. Criptofenomenologia e protofenomenologia kierkegaardiana	54
1.2. Pseudonímia e <i>epochè</i>	59
2. Angústia e desespero do sujeito da experiência religiosa	65
Capítulo 4: O instante sagrado e o paradoxo numinoso	72
1. A sacralidade do instante	72
2. Migalhas Filosóficas e a experiência religiosa	75
2.1 O paradoxo absoluto, o irracional e o numinoso	79
2.2 Condição e <i>sensus numinis</i>	86
2.2 A ocasião, o esquema e a tradição	90
3. Mestre e mensageiro, ou o sujeito que é o objeto da experiência religiosa	97
Conclusão	102
Referências	108

INTRODUÇÃO

A proposta de se investigar a experiência religiosa em Kierkegaard sob a perspectiva do pensamento de Rudolf Otto envolve, obviamente, três elementos significativos para a ciência da religião em geral e para a filosofia da religião em especial. O primeiro deles é o tema “experiência religiosa”, expressão que, de tão abrangente, apresenta natural dificuldade de definição conceitual, mas que apesar disso não pode ser ignorada pelos ramos do conhecimento que se dedicam ao estudo do fenômeno religioso. O segundo elemento é o pensamento de Kierkegaard, filósofo dinamarquês nascido na primeira metade do século XIX, cujo pensamento desafia uma delimitação em um campo exclusivo do saber. Dele não se pode dizer que tenha sido exclusivamente filósofo, ou teólogo, ou mesmo um talentoso literato. Ele foi isso tudo, mas, tendo nascido antes da época em que a ciência da religião se firmou como campo acadêmico, não é muito comumente incluído na categoria de cientista da religião, mesmo tendo insubstituível valor para a filosofia da religião. O terceiro elemento é o pensamento de Rudolf Otto, teólogo alemão cuja produção acadêmica mais significativa veio a público na primeira metade do século XX. Otto, sim, é mais comumente associado à ciência da religião, e tem o mérito de ser o autor de *O Sagrado*, considerado uma das obras fundamentais desta ciência.

Nenhum destes três elementos poderá ser analisado neste trabalho em toda sua amplitude. Tanto o tema da experiência religiosa quanto os pensamentos de Kierkegaard e Otto são vastos demais para que possam ser percorridos de maneira abrangente em um trabalho desta natureza. O que se pretende nesta dissertação é justamente o oposto: propõe-se aqui um recorte do tema da experiência religiosa, indagando se há alguma ideia no pensamento de Kierkegaard que possa ser identificada com ela, e analisando esta ideia sob a perspectiva do instrumental teórico fornecido por Rudolf Otto, naquilo que, no pensamento deste teólogo alemão, for relevante para esta investigação.

Certamente, nem mesmo uma investigação como esta, que delimita aspectos de seus elementos, será capaz de esgotar o tema. O pensamento dos dois referidos autores, mesmo quando estudado sob os limites de um único tema na ciência da religião, não pode esgotar todas as possíveis vias de abordagem e de interpretação desse tópico. Ainda assim, a via de

abordagem deste tema ora proposta, justamente por analisar comparativamente dois pensadores de reconhecida significância para o pensamento sobre a religião em geral e sobre a tradição cristã em particular, pode fazer emergir questões que contribuam para o debate nesse campo.

O ponto de partida para esta investigação é a hipótese de que há, sim, no pensamento de Kierkegaard, uma abordagem do tema da experiência religiosa, mesmo que de forma não explícita ou indireta, e que o que melhor se pode associar a esta experiência no pensamento do filósofo dinamarquês são seus conceitos de instante e de paradoxo. Proposta esta hipótese, será preciso refletir sobre a possibilidade de utilização do pensamento de Otto como ferramenta de análise da experiência religiosa em Kierkegaard, ou seja, sua adequação a esta tarefa. Isto é, então, o que será discutido no primeiro capítulo desta dissertação. Os dois capítulos seguintes procurarão refletir separadamente sobre o pensamento de cada autor, detendo-se naqueles aspectos mais significativos de cada uma para o tema da experiência religiosa. Nestes capítulos, as ideias de cada autor serão estudadas em suas possíveis relações com a fenomenologia da experiência religiosa, o que parece ser a melhor abordagem neste tipo de estudo. Por fim, estabelecidos os fundamentos para a investigação da experiência religiosa em Kierkegaard, o último capítulo fará uma análise do tema centrado-se nas obras *O Sagrado*, de Otto, e *Migalhas Filosóficas*, escrita por Kierkegaard e publicada sob o pseudônimo Johannes Climacus.

CAPÍTULO 1: POSSIBILIDADE DE COMPREENSÃO DO INSTANTE KIERKEGAARDIANO SOB A PERSPECTIVA DE OTTO

Desde o título deste trabalho se pode perceber a intenção de interpretação de ideias de um autor sob a ótica do pensamento de outro. É, portanto, necessário fundamentar esta intenção sustentando a possibilidade e a pertinência de um estudo comparativo entre ideias dos dois pensadores em questão. Da mesma forma, a leitura do título deste trabalho impõe algumas considerações sobre o tema “experiência religiosa” e, mais ainda, demanda a justificativa pelo uso de tal expressão associada a Søren Kierkegaard pois, apesar de ser um tema muito relevante na ciência da religião desde o início do século XX¹, não é uma expressão comum na obra do pensador de Copenhague.

Assim sendo, é relevante discutir em primeiro lugar, mesmo que de forma breve, o problema da noção de experiência religiosa na ciência da religião e as razões para o uso desse termo em associação à ideia kierkegaardiana de instante na obra *Migalhas Filosóficas*. Após uma discussão preliminar² sobre a possibilidade de uso da expressão “experiência religiosa” para designar a ideia de instante (*Øieblik*) no texto de Johannes Climacus, seguir-se-ão algumas considerações sobre os contextos culturais e religiosos tanto de Kierkegaard quanto de Otto, com a finalidade de se estabelecer o panorama cultural comum que permite e sustenta uma apreciação de ideias kierkegaardianas pelos instrumentos teóricos fornecidos pelo pensamento de Rudolf Otto.

1. Experiência religiosa e adequação deste termo ao pensamento de Kierkegaard

A pretensão de se usar a expressão “experiência religiosa kierkegaardiana” em uma investigação no campo da ciência da religião torna necessária a especificação de um termo que, nos estudos de religião, é genérico e problemático. A condição de termo genérico da

¹ Antonio ÁVILA. *Para conhecer a psicologia da religião*, p. 97. Ávila faz referência à consagração do termo “experiência religiosa” a partir da publicação da obra *The Varieties of Religious Experience*, de William James, baseada em preleções dadas por este autor em 1901 e 1902 (cf. também William JAMES. *The Varieties of Religious Experience*, p. ii).

² Haverá uma discussão mais aprofundada sobre o instante e sobre sua qualidade de experiência religiosa no capítulo 3 desta dissertação.

palavra “experiência” em ciência da religião se mostra na multiplicidade de situações designadas por esta palavra. Antonio Ávila, citando Vergote³, exemplifica esta variedade de usos do termo “experiência religiosa” ao mencionar sua utilização na designação de situações diversas, tais como “vivências afetivas”, “conhecimento intuitivo”, “iluminações místicas” ou “visões e revelações privadas”.

Entretanto, não é apenas a multiplicidade de situações denominadas “experiências religiosas”, ou seja, seu caráter genérico, o que torna este termo problemático. Robert Sharf, em seu ensaio *Experience*, expõe a dificuldade de conceituação ou definição do termo “experiência religiosa” por ele necessariamente remeter à esfera da subjetividade e da interioridade. Nas palavras desse autor:

Pode-se esperar que um ensaio sobre o termo “experiência” comece com uma definição, mas nos confrontamos de imediato com um problema. Definir alguma coisa faz com que seja necessário situá-la na esfera pública, assumindo uma perspectiva objetiva ou em terceira pessoa, diante do termo ou conceito em questão. O problema com o termo “experiência”, particularmente no que diz respeito ao seu uso na ciência da religião, é o fato de que ele resiste a uma definição; [...] este termo é frequentemente usado retoricamente para frustrar a autoridade do “objetivo” ou do “empírico”, e para, em vez disso, valorizar o subjetivo, o pessoal, o privado. Isto explica em parte a razão pela qual o sentido do termo pode parecer auto-evidente à primeira vista, porém se torna crescentemente fugidio quando se tenta defini-lo⁴.

A necessária remissão da experiência à subjetividade torna-a, então, um objeto de difícil análise do ponto de vista de uma ciência, não obstante sua grande relevância para o estudo da religião. Da mesma maneira, esta mesma relevância da experiência religiosa para a compreensão da própria religião, aliada ao seu caráter inefável, indissociável da subjetividade, faz com que ela se revista de um forte apelo à reflexão filosófica, especialmente quando a filosofia se ocupa da existência e da interioridade.

Apesar da dificuldade de conceituação de experiência, aceita-se sua vinculação a variadas ocorrências na esfera da subjetividade, ou na psique. Poder-se-ia até mesmo afirmar que a classificação de um determinado relato dentro da categoria ampla “experiência religiosa” é uma tarefa menos complexa do que a própria tentativa de delimitação daquela

³ Antonio ÁVILA. *Para conhecer a psicologia da religião*, p. 97-98.

⁴ Robert H. SHARF. *Experience*, in Mark C. TAYLOR. *Critical Terms for Religious Studies*, p. 94. No original: “One might expect an essay on the term ‘experience’ to begin with a definition, but immediately we confront a problem. To define something entails situating it in the public sphere, assuming an objective or third-person perspective vis-à-vis the term or concept at issue. The problem with the term ‘experience’, particularly with respect to its use in the study of religion, is that it resists definition by design; [...] the term is often used rhetorically to thwart the authority of the ‘objective’ or the ‘empirical’, and to valorize instead the subjective, the personal, the private. This is in part why the meaning of the term may appear self-evident at first yet becomes increasingly elusive as one tries to get a fix on it.”

categoria. Em outras palavras, se a tarefa de definir ou conceituar “experiência religiosa” coloca o investigador diante de uma multiplicidade de situações subjetivas, (ou estados psíquicos), compatíveis com esta classificação, a análise da descrição de uma única situação subjetiva permite com mais facilidade seu enquadramento, ou não, na categoria de “experiência religiosa”.

Assim, é possível individuar determinada experiência e averiguar se ela é ou não religiosa. Um bom exemplo é dado por Rudolf Otto ao confrontar o medo com um sentimento análogo que surge diante do numinoso. Segundo Otto, o medo, *Furcht*, é um “sentimento ‘natural’ bastante conhecido”⁵, mas apenas análogo ao temor diante de um objeto “fantasmagórico”. Esta distinção permite classificar ambas as situações como “experiência”, mas o medo diante de algo natural, como o fogo, altura, ou um animal violento, não é, em sua essência, uma experiência religiosa (mesmo que possa sê-lo em contextos específicos, como em um ritual). Por sua vez, o sentimento de assombro, ou arrepio, que surge especificamente diante de algo que o sujeito identifica como transcendente, não natural, é, na definição de Otto, “uma reação emocional muito específica que se assemelha ao temor”⁶, mas que dele difere não somente pelo seu objeto, mas por ser essencialmente diferente na interioridade do sujeito que a experimenta. Esta experiência poderia, então, ser incluída na categoria de “experiência religiosa”, pois seu objeto identifica-se com o da religião.

Assim, o caráter religioso de uma experiência deverá ser analisado com base na natureza do conteúdo desta experiência. A natureza essencialmente religiosa, ou não-religiosa, poderá então fornecer um critério para a inclusão de certa experiência na categoria de “experiência religiosa”. Isto, porém, conduz ao problema da identificação deste conteúdo como essencialmente religioso ou não-religioso. Como é possível determinar se o conteúdo da experiência é religioso em sua essência, ou se não é algo essencialmente religioso, mesmo que tenha alguma relação com a religião? E, mesmo após respondida esta questão, será possível determinar se o instante kierkegaardiano é uma experiência cujo conteúdo é essencialmente religioso? Faz-se necessário um critério.

O pensamento de Rudolf Otto propõe um critério que pode servir para classificar o conteúdo de uma experiência como religioso ou não-religioso. Segundo Melissa Raphael, “Otto estava convencido de que a experiência numinosa situa-se no coração de todos os tipos

⁵ Rudolf OTTO. *O sagrado*, p. 45.

⁶ Rudolf OTTO. *O sagrado*, p. 45.

de experiência religiosa”⁷. Neste critério proposto por Otto, a caráter religioso de uma experiência é dado pela presença de um elemento que ele denominou “o numinoso”, o qual “está vivo em todas as religiões, constituindo seu mais íntimo cerne, sem o qual nem seriam religião”⁸. Nas palavras do próprio Otto:

[...] eu cunho o termo “o numinoso” [...], referindo-me 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 se julga tratar-se de objeto numinoso. Como essa categoria é totalmente *sui generis*, enquanto dado fundamental e primordial ela não é definível em sentido rigoroso, mas apenas pode ser discutida. Somente se pode levar o ouvinte a entendê-la conduzindo-o mediante exposição àquele ponto da sua própria psiquê onde então ela surgirá e se tornará consciente.⁹

A pretensão de identificação de um “dado fundamental e primordial” da religião, por meio do qual se pode identificar a natureza essencialmente religiosa do conteúdo de uma experiência, é uma das tarefas mais importantes que Otto se propõe a realizar em sua obra *O Sagrado*. E esta é uma proposta importante, pois apresenta uma possível solução para o problema da conceituação da própria religião.

Mesmo sujeita a críticas, a proposta de Otto enfrenta um problema com o qual se depara qualquer investigação sobre religião que a defina por elementos que não sejam exclusivos dela. Este problema se revela na redução da religião a um mero aspecto de outro objeto que não é, em si, essencialmente religioso, como, por exemplo, a moral. Comentando a proposta de Otto, Bruno Birck relata:

Muitos teólogos e pensadores protestantes, dentre os quais Kant, reduziram a religião praticamente a um fim moral. Rudolf Otto quer chamar a atenção à exclusividade do domínio religioso. A experiência religiosa é *sui generis*, original e fundamental. Por isso, entende a categoria do sagrado como “...interpretação e avaliação do que existe no domínio exclusivamente religioso”. O sagrado é uma categoria que abrange algo inefável. Possibilita uma avaliação daquilo que é exclusivamente religioso e que, a seu tempo, escapa ao domínio racional. Neste sentido, a categoria do sagrado contém um elemento absolutamente especial¹⁰.

Com esta proposta, Otto acaba por apresentar um critério para distinguir o essencialmente religioso em qualquer situação, o que inclui a possibilidade de distinção do caráter religioso de uma experiência. Por hipótese, pode-se imaginar uma situação em que um sujeito se sinta enlevado pela imponente arquitetura de um templo religioso. Esta experiência,

⁷ Melissa RAPHAEL. *Rudolf Otto and the Concept of Holiness*, p. 151. No original: “Otto was convinced that numinous experience lay at the heart of all types of religious experience.”

⁸ Rudolf OTTO. *O sagrado*, p. 38.

⁹ Rudolf OTTO. *O sagrado*, p. 38-39.

¹⁰ Bruno Odélio BIRCK, *O sagrado em Rudolf Otto*, p. 24.

mesmo envolvendo um objeto comumente associado à religião, ou seja, um templo, pode não ser essencialmente religiosa, mas meramente estética. Sob a perspectiva de Otto, esta experiência seria essencialmente religiosa somente se nela estivesse presente o elemento numinoso.

A proposta de Otto, do elemento numinoso como critério para discernimento do que é ou não é essencialmente religioso, não escapou de críticas e nem é unanimemente aceita¹¹ mas revelou-se uma ideia relevante nas investigações sobre a experiência na ciência da religião. A despeito das possíveis críticas, sua importância não foi e nem pode ser ignorada. Assim, na presente dissertação, mostrar a relevância que esta ideia de Otto teve para a ciência da religião é mais importante do que discutir sua validade ou extensão, pois, uma vez estabelecida sua relevância, será possível afirmar também a relevância de seu uso para a investigação de outras ideias influentes na filosofia da religião, como as de Kierkegaard.

A discussão sobre o elemento numinoso será mais bem desenvolvida no capítulo seguinte. Por ora, voltando à questão da experiência religiosa, é significativo notar que o numinoso, conquanto sujeito a discussão e crítica, apresenta de fato uma proposta de solução para o problema de um conteúdo exclusivamente religioso de uma experiência. A importância desta solução foi reconhecida por Mircea Eliade. Referindo-se ao livro de Otto, o pensador romeno escreveu:

Seu sucesso deu-se graças, sem dúvida, à novidade e à originalidade da perspectiva adotada pelo autor. Em vez de estudar as ideias de Deus e de religião, Rudolf Otto aplicara-se na análise das modalidades de *experiência religiosa*. Dotado de grande refinamento psicológico e fortalecido por uma dupla preparação de teólogo e de historiador das religiões, Rudolf Otto conseguiu esclarecer o conteúdo e o caráter específico dessa experiência¹².

Feitas essas considerações sobre a categoria “experiência religiosa”, pode-se voltar o foco ao “instante kierkegaardiano” e formular a questão preliminar desta investigação, ou seja, se tal instante pode ser enquadrado naquela categoria de experiência ligada essencialmente à religião para, posteriormente, averiguar-se se a perspectiva de Otto sobre a experiência religiosa é, por sua vez, adequada para descrever este instante. Ou seja, se o instante kierkegaardiano pode ser relacionado ao numinoso de Otto.

De forma mais delimitada, a expressão “instante kierkegaardiano” será utilizada para se referir ao “piscar de olhos”, *Øieblik*, hipotetizado por Johannes Climacus em *Migalhas Filosóficas*. Este termo surge em diversas ocasiões ao longo do referido livro e, para

¹¹ Cf. Melissa RAPHAEL. *Rudolf Otto and the Concept of Holiness*, p. 151.

¹² Mircea ELIADE. *O sagrado e o profano*, p. 15.

estabelecer a possibilidade de incluí-lo na categoria de experiência religiosa, são necessárias duas etapas. Primeiramente, deve-se determinar se este instante é de fato uma experiência, se faz referência a algo experimentado pelo sujeito em sua interioridade, se é algo que o indivíduo experimenta e que acarreta alguma mudança em sua psique. Em segundo lugar, é necessário estabelecer se tal experiência é de natureza religiosa, ou somente natural. Este segundo momento vai ainda conduzir à questão sobre a possibilidade de classificação de Kierkegaard como pensador religioso ou, pelo menos, como pensador que se ocupou da religião em seu trabalho. Mas esta questão será discutida mais adiante.

É possível afirmar que o termo “instante”, usado por Johannes Climacus na obra *Migalhas Filosóficas*, remete a uma experiência? Se este termo está ou não ligado a uma situação em que ocorre uma mudança na psique de um sujeito, isto pode ser averiguado diretamente no livro de Climacus, pelo uso que este pseudônimo kierkegaardiano faz do termo. E, pelas palavras deste autor fictício, é possível, sim, afirmar que o instante em sua obra é não só uma experiência transformadora da subjetividade, mas talvez a experiência mais transformadora pela qual um sujeito pode passar:

No *instante* o homem torna-se consciente de que nasceu, pois seu estado precedente, ao qual não deve reportar-se, era o de não-ser. No *instante* ele se torna consciente de seu renascimento, pois seu estado precedente era o de não-ser. Se seu estado precedente tivesse sido o de ser, em nenhum dos casos o instante teria tido para ele uma significação decisiva, conforme foi exposto mais acima. Enquanto, pois, todo o *patos* grego se concentra sobre a recordação, o *patos* do nosso projeto concentra-se sobre o instante, e que maravilha! Ou não é uma coisa altamente patética passar do não-ser à existência?¹³

Pelas palavras do autor pseudonímico, Kierkegaard faz a descrição de uma situação que muda radicalmente, ou seja, muda em sua própria essência, a natureza de um sujeito. Tal mudança é descrita como a passagem do não-ser ao ser, ou à existência. Há neste processo, segundo o próprio autor, um tornar-se consciente, e a consciência de algo pressupõe uma percepção, e uma experiência.

Quando o conteúdo deste tipo de experiência, que altera por completo a interioridade do sujeito, é essencialmente religioso, pode-se afirmar que ocorre a experiência religiosa costumeiramente denominada conversão. O próprio Kierkegaard, no texto de Climacus, utiliza esta expressão, embora predomine em *Migalhas Filosóficas* um linguajar mais afeito às especulações da filosofia do que o vocabulário corrente usado para referências a objetos da religião e da teologia. Ao falar do “homem *novo*”, transformado pelo recebimento da verdade, Climacus fala de conversão:

¹³ Søren KIERKEGAARD. *Migalhas filosóficas*, p. 41.

Na medida em que era a não-verdade, estava sempre a se afastar da verdade. Ao receber, no instante, a condição, seu caminho tomou a direção oposta ou se inverteu. Vamos chamar a esta mudança de *conversão*, embora não tenhamos até aqui empregado este termo; mas é justamente por isso que o escolhemos, para evitar confusão; pois até parece ter sido criado para designar a mudança da qual falamos¹⁴.

Kierkegaard faz seu pseudônimo afirmar que a mudança ocorrida no instante pode ser chamada de conversão. William James inclui a conversão entre as experiências religiosas examinadas em *The Varieties of Religious Experience*, e dá especial atenção a ela, a ponto de dedicar-lhe duas das preleções reunidas na supramencionada obra. James considera a possibilidade de a conversão ser um processo gradual ou súbito, mas trata-a como sendo sempre um evento profundamente transformador do si-mesmo, da subjetividade:

Ser convertido, regenerado, receber a graça, experimentar a religião, ganhar uma certeza, são tantas as frases que denotam o processo, gradual ou súbito, pelo qual o si-mesmo, até então dividido, e conscientemente errado, inferior e infeliz, torna-se unificado e conscientemente certo, superior e feliz, em consequência de sua mais firme segurança nas realidades religiosas. Isto, pelo menos, é o que conversão significa em termos gerais, mesmo que acreditemos ou não que uma operação divina seja necessária para promover tal transformação moral¹⁵.

James então indica o aspecto transformador do *self* que compõe a experiência da conversão, mas admite a possibilidade de um processo gradual ou súbito. Kierkegaard faz Climacus especular acerca de um “pisar de olhos”, um termo que pode ser traduzido por instante ou momento, mas que sempre dá a ideia de subitaneidade, sem mudanças gradativas. Sem querer opor Kierkegaard e William James, pode-se afirmar que o instante descrito por Johannes Climacus é um tipo bem específico de conversão, que pode ser enquadrado no gênero de conversão proposto por James, que, por sua vez, é uma espécie de experiência religiosa.

Até este ponto, resta bem estabelecida a qualidade de “experiência” daquilo que Kierkegaard, através de Climacus, descreve como instante, ou conversão, em sua obra *Migalhas Filosóficas*. É, sem dúvida, uma transformação subjetiva, interior, psíquica. Ademais, a qualidade de experiência religiosa está aparentemente implícita tanto na argumentação tecida por Climacus em torno do tema, quanto pela referência explícita à

¹⁴ Søren KIERKEGAARD. *Migalhas filosóficas*, p. 39.

¹⁵ William JAMES. *The Varieties of Religious Experience*, p. 189. No original: “To be converted, to be regenerated, to receive grace, to experience religion, to gain an assurance, are so many phrases which denote the process, gradual or sudden, by which a self hitherto divided, and consciously wrong inferior and unhappy, becomes unified and consciously right superior and happy, in consequence of its firmer hold upon religious realities. This at least is what conversion signifies in general terms, whether or not we believe that a direct divine operation is needed to bring such a moral change about”.

conversão, que é uma expressão fortemente associada à religião. Contudo, adjetivar esta experiência como religiosa, no caso da obra de Johannes Climacus, requer algumas considerações mais atentas.

Migalhas Filosóficas é um livro escrito deliberadamente de maneira especulativa, como uma investigação filosófica, em que há formulação de hipóteses com suas respectivas discussões. Mesmo que expressões correntes da religião estejam presentes na obra, como as freqüentes menções a “o deus”, a forma como o texto foi redigido faz o leitor pensar mais em um tratado de filosofia do que em um discurso religioso, como um sermão ou um escrito apologético ou teológico.

Poder-se-ia afirmar que os termos “o deus” ou “conversão” estão ali apenas como imagens tomadas de empréstimo da religião, somente para servirem de instrumento nas investigações mais evidentes do livro, como o problema do conhecimento da verdade. Olhando apenas para a superfície do texto, esta interpretação de *Migalhas Filosóficas* como um texto sem relevantes reflexões religiosas poderia ser proposta. *Migalhas Filosóficas*, porém, é um texto com profundas implicações religiosas, escrito por um autor que coloca questões religiosas no cerne de seu pensamento, mesmo quando se oculta em pseudônimos imaginados como pensadores não-religiosos.

A afirmação feita acima pode parecer por demais categórica e confiante. Mesmo que isto seja algo aceito por numerosos leitores e intérpretes de sua obra, dizer que Kierkegaard é um autor religioso é ainda algo passível de discussão. Mais passível de discussão é dizer que Kierkegaard é um autor cristão e, mais ainda, que Kierkegaard é um pensador luterano. Entretanto, o que ora se afirma não é exatamente a condição de Kierkegaard como homem religioso, ou como cristão, ou como luterano, questão esta objeto de debates que não são o escopo da presente dissertação. O que se pretende afirmar é que a religião ocupa o cerne de seu pensamento, que seus textos são importantes para a filosofia da religião, e que, neste sentido, Kierkegaard é um pensador da religião, um pensador do cristianismo e um pensador cujas ideias encontram lugar no contexto luterano.

Esta classificação de Kierkegaard como pensador da religião, situado em uma cultura cristã e luterana, é relevante para que a experiência do instante em *Migalhas Filosóficas* possa ser investigada como uma experiência religiosa no campo da ciência da religião. Igualmente, se se pretende investigar o instante kierkegaardiano como experiência religiosa utilizando o instrumental teórico fornecido por um outro pensador da religião como Rudolf Otto, faz-se necessário situar ambos, bem como suas ideias, em seus respectivos contextos culturais.

2. Bases comuns de Kierkegaard e Otto: ocidente, cristianismo, luteranismo

Estudiosos da obra de Kierkegaard percebem que o livro *Migalhas Filosóficas*, não obstante o linguajar filosófico e especulativo com o qual foi redigido, mantém o cristianismo, e várias questões centrais da religião cristã, no centro de suas especulações. Apesar das poucas menções à própria palavra “cristianismo”, ou da ausência de menção ao nome de Jesus, o que Climacus faz em *Migalhas Filosóficas* é “tentar pensar algo assim como o Cristianismo somente com as categorias da metafísica grega”.¹⁶ Ao propor o denominado “experimento teórico” do capítulo I de *Migalhas Filosóficas*, Climacus opõe duas perspectivas diversas de pensamento, expressas como tópicos, ou modelos, ou projetos, “A” e “B”. De acordo com J. Heywood Thomas, esta discussão entre os dois projetos é “a clara demonstração da contradição entre Cristianismo e idealismo”¹⁷. Discute-se inclusive quais tendências no pensamento cristão estão presentes com mais evidência no texto de *Migalhas Filosóficas*¹⁸. Porém, o fato de que o modelo “B” do experimento teórico faz referência ao pensamento cristão não parece ser objeto de dúvidas significativas.

Assim, a despeito de quaisquer disputas sobre a possibilidade de classificar Kierkegaard como pensador cristão, não é possível deixá-lo de fora da categoria dos pensadores que se ocuparam do cristianismo em sua obra. Neste sentido, poder-se-ia argumentar que chamar Kierkegaard de cristão pode ser uma ilusão. De fato, uma ilusão, mas, como o próprio Kierkegaard afirmou, a cristandade (palavra, aliás, utilizada muitas vezes para designar a civilização ocidental posterior à antiguidade tardia) é uma ilusão, mas uma ilusão difícil de ser destruída¹⁹, e uma ilusão da qual Kierkegaard é parte, ainda que se contraponha a ela e dela seja um crítico, pois não pode ser excluído da tradição filosófica ocidental. Olhando-se por esta perspectiva, ou seja, referindo a palavra “cristão” à cristandade, e entendendo cristandade como a civilização ocidental formada desde o fim da antiguidade, e ainda existente na época do filósofo de Copenhague, pode-se dizer que Kierkegaard é cristão, mesmo que, sob a perspectiva do próprio Kierkegaard, não seja possível afirmar de qualquer

¹⁶ Álvaro Luiz Montenegro VALLS. *Entre Sócrates e Cristo*, p. 161.

¹⁷ J. Heywood THOMAS. *Revelation, Knowledge, and Proof*; in Robert L. PERKINS (org.). *International Kierkegaard Commentary: Philosophical Fragments and Johannes Climacus*, p. 149. No original: “[...] the clear demonstration of the contradiction between Christianity and idealism”.

¹⁸ Cf., por exemplo, as disputas entre aqueles que enxergam mais conteúdo de doutrinas pelagianas ou de doutrinas agostinianas no texto de Climacus, em Lee BARRET. *The Paradox of Faith in Philosophical Fragments: Gift or Task?*; in Robert L. PERKINS (org.). *International Kierkegaard Commentary: Philosophical Fragments and Johannes Climacus*, p. 261.

¹⁹ Cf. Søren KIERKEGAARD. *Ponto de vista explicativo de minha obra como escritor*, p. 38.

ser humano se este alcançou a salvação, saindo da multidão e tornando-se indivíduo²⁰. Portanto, para o escopo da presente investigação, inserir-se-á Kierkegaard na tradição cristã ou, melhor dizendo, na tradição do pensamento ocidental que toma o cristianismo como objeto de consideração.

Mas “o autor religioso verdadeiro é sempre polêmico”²¹. Se Otto é ou não um autor religioso, tal afirmação vai depender fortemente do que se entende por pensador religioso, ou seja, se este é o autor que faz uma defesa dos conteúdos de uma crença, ou se pode ser assim também classificado o que faz uma investigação não apologética da religião. Porém, mesmo tendo reconhecida sua importância na ciência da religião, Otto não deixa de ser um autor polêmico²².

Em sua obra *O Sagrado*, o teólogo alemão expressa claramente uma pretensão à universalidade, ou seja, a pretensão de que suas ideias expressas nessa obra abrangem todas as diferentes tradições religiosas: “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 religiões”²³. Mas, apesar de tal pretensão, e mesmo citando esparsamente textos advindos de outras tradições religiosas, Otto se vale quase sempre de exemplos pertencentes a tradições judaico-cristãs para ilustrar suas teses sobre o numinoso e sobre experiência religiosa. É irônico perceber que, imediatamente após ter escrito o trecho citado logo acima, sobre o cerne da religião, o autor afirma que “presença marcante ele tem nas religiões semitas, e de forma privilegiada na religião bíblica”²⁴.

Oneide Bobsin, no prefácio à edição brasileira de *O Sagrado*, destaca este problema quanto à pretensão de universalidade de Otto:

Os defensores da alteridade teriam razão em dizer que *O Sagrado* está permeado de fortes indícios de etnocentrismo, porque o seu autor situa o cristianismo no ápice das religiões por considerar elevados seus conceitos racionais, embora o próprio Otto teça uma gama de argumentos contra tais conceitos ao longo de toda a sua obra²⁵.

Esta crítica a Otto não é, de forma alguma, despropositada, se forem levados em consideração os termos em que o próprio teólogo de Marburg se expressa sobre os elementos racionais e conceituais no cristianismo:

²⁰ Cf. Idem, p. 62.

²¹ Idem, p. 61.

²² O caráter polêmico de Otto será discutido no segundo capítulo, onde se discutirá a questão da precedência da experiência em relação ao conceito.

²³ Rudolf OTTO. *O sagrado*, p. 38 [grifo do autor].

²⁴ Idem, p. 38.

²⁵ Idem, p. 19.

[...] consideramos inclusive uma evidência do nível e da superioridade de uma religião o fato de ela também ter “conceitos”, além de conhecimentos (no caso, cognições da fé) sobre o supra-sensorial expressos nos conceitos mencionados e em outros que os continuem e desenvolvam. O cristianismo possui esses conceitos e os possui com maior clareza, nitidez e completude, o que constitui um sinal fundamental da sua superioridade sobre outros níveis e formas de religião, embora não seja esta a única característica a conferir-lhe essa posição²⁶.

Isto se constitui, de fato, como uma expressão etnocêntrica (e polêmica), que pode invocar, com justiça, objeções à pretensão de universalidade das ideias desenvolvidas na obra e de sua adequação à interpretação de outras tradições religiosas fora do contexto do judaísmo e do cristianismo. Contudo, é possível olhar este elemento etnocêntrico do pensamento de Otto sob outra perspectiva. Se esta forma de perceber o cristianismo, em contraste com outras religiões, como religião marcada por maior número de conceitos e elementos racionais, pode ser entendida como uma objeção à universalidade de *O Sagrado* como instrumento de investigação de todas as tradições religiosas, o contrário pode ser, talvez, afirmado. Ou seja, as ideias de Otto podem não ser completamente adequadas para a investigação de todas as religiões, mas se mostram bastante adequadas para a investigação dos elementos da religião cristã, visto que o teólogo alemão os analisa com mais atenção em sua obra.

Para o caso da experiência religiosa descrita por Kierkegaard nas *Migalhas Filosóficas*, então, o instrumental teórico desenvolvido por Otto seria bastante adequado. Como visto acima, Otto percebe um grande número de elementos conceituais e racionais no cristianismo mas, não obstante esta percepção, conforme mencionado por Bobsin na citação transcrita acima, Otto se lança na tarefa de criticar esses mesmos elementos racionais da religião cristã, com o fito de enfatizar o aspecto não racional das religiões, que constituiria seu próprio núcleo: o numinoso. Vê-se, portanto, um autor que lança seu olhar sobre a religião, percebe e discute seus elementos racionais, conceituais e apreensíveis intelectualmente, mas os põe em contraste com um elemento que, no cerne de seu objeto de investigação, é resistente à conceituação, à racionalização e à apreensão intelectual. Nisto residiria a adequação do pensamento de Otto para a investigação da experiência religiosa pensada por Kierkegaard nas *Migalhas Filosóficas*. Afinal, como será descrito no terceiro capítulo desta dissertação, Climacus é um autor que, em um experimento teórico, debruça-se sobre aquilo que pode ser interpretado como cristianismo, contrastando-o com o pensamento grego (racional e conceitual por excelência), percebendo ao longo de sua investigação os elementos racionais e conceituais presentes na religião cristã, mas deparando-se, ao final, com um

²⁶ Rudolf OTTO. *O sagrado*, p. 33.

elemento central e nuclear igualmente resistente à conceituação e à apreensão intelectual: o paradoxo absoluto.

Neste sentido, Kierkegaard e Otto aproximam-se visivelmente. Ambos percebem um centro não racional, não compreensível pelo intelecto, fugidio às tentativas de conceituação, porém passível de ser experienciado, de ser vivido como experiência, e até mesmo cognoscível, mas por meio de uma cognição não meramente intelectual, mas existencial. Esta característica que ambos, Otto e Kierkegaard, vêem na religião cristã, pode revelar-se uma peculiaridade não do cristianismo, mas, em um nível mais específico, uma peculiaridade da concepção que ambos têm do cristianismo, da forma de ambos pensarem a religião cristã. Se isto, então, chega a ser um entrave à utilização do instrumental de Otto para análise de outras tradições religiosas, torna-se, por outro lado, um elemento de aproximação entre o teólogo de Marburg e o filósofo de Copenhague.

Há, porém, outros elementos de proximidade entre o pensamento de Otto e Kierkegaard que são relevantes para um estudo comparativo entre suas ideias sobre experiência religiosa. Se, como visto acima, a peculiar forma de ambos pensarem o cristianismo possui similaridades que tornam possível o estudo comparativo, isto se deve em boa parte à inserção de ambos em um contexto cultural comum luterano que não pode ser ignorado. Poder-se-ia objetar que a mera inserção de dois autores em uma determinada tradição dentro do cristianismo não é razão suficiente para afirmar a possibilidade de um estudo comparativo. O fato de dois autores serem católicos, ou luteranos, ou ortodoxos, não é, por si só, um atestado de adequação do pensamento de um para análise das ideias de outro. No caso de Kierkegaard e Otto, porém, sua pertença à cultura religiosa de matriz luterana é bastante relevante, principalmente quando o objeto de investigação é a descrição de uma experiência religiosa nesses autores. Como será exposto, tanto a experiência religiosa kierkegaardiana quanto a descrição que Otto faz da experiência do sagrado possuem elementos comuns que só podem ser compreendidos de forma abrangente se forem consideradas suas raízes no pensamento luterano.

O luteranismo começa com experiências religiosas de seu fundador. Talvez isto possa ser dito do início de qualquer tradição religiosa. Entretanto, o pensamento de Lutero, desenvolvido sobre suas experiências religiosas, servirá de fundamento para toda uma cosmovisão religiosa que abarcará elementos importantes do pensamento de Otto e de Kierkegaard, sem os quais não se poderia compreendê-los.

Antônio Gouvêa de Mendonça, ao escrever sobre o tema da experiência religiosa em Otto, identifica claramente esta influência do pensamento de Lutero sobre o teólogo de Marburg:

Dos reformadores, talvez seja Lutero o que mais evidencia em sua biografia a influência da experiência religiosa objetiva. Além do seu relacionamento muito íntimo com os místicos, Lutero teve, em sua juventude, uma experiência que, sem dúvida, marcou-o pelo resto da vida. Trata-se da tempestade que enfrentou na floresta perto de Erfurt, quando regressava de Mansfeld. Prostrado por um raio que caiu aos seus pés, Lutero teria, após invocar Santa Ana, padroeira dos mineiros, prometido a ela, se salvo, tornar-se monge. Nesse acidente teria morrido seu amigo Aleixo, fato não confirmado por seus contemporâneos. Mas a experiência teria sido terrível para Lutero e, possivelmente, influenciado bastante sua concepção de Deus.

O conceito de Deus em Lutero não é teórico, doutrinário, não podendo ser apreendido intelectualmente; trata-se, ao contrário, “do elemento existencial de que toda pessoa tem em seu viver concreto algum valor fundamental pelo qual se norteia, algum alvo que persegue, algum desejo de que se alimente”. Trata-se “de um relacionamento vital entre o ser humano e seu Deus”. Está presente em Lutero a convicção de que a toda experiência existencial antecede um poder absolutamente *a priori*, cujo sentimento consiste na fé. Daí a centralidade absoluta da fé na reforma de Lutero²⁷.

Fica evidente a centralidade da experiência em relação ao conceito e à intelectualidade, que margeiam a experiência e sem dúvida desempenham um papel importante na construção de seu corpo de doutrinas, mas que não podem, em última instância, dissecar inteiramente o que foi experienciado e vivido interiormente; esta região da experiência é cognoscível apenas por meio da fé. Esta parte fundamental do pensamento luterano é perfeitamente identificável em Kierkegaard e em Otto, e isto pode ser associado não só ao contexto histórico e sócio-cultural em que ambos viveram, mas também a aspectos biográficos dos dois pensadores.

Segundo Robin Minney, Rudolf Otto foi educado na tradição pietista. Este estudioso da obra de Otto afirma:

[...] desde o início, sua teologia foi profundamente influenciada pelo sensível fenômeno de sua educação na tradição pietista luterana, e sua tentativa de ordenar os fenômenos sob um esquema de compreensão teológica cristã foi importante para ele até o fim de sua vida produtiva²⁸.

²⁷ Antônio Gouvêa de MENDONÇA. Fenomenologia da Experiência Religiosa, in: *Numen*, v.2, n.2, p. 78.

²⁸ Robin MINNEY. The Development of Otto's Thought 1898-1917: from *Luther's View of the Holy Spirit to The Holy*, in: *Religious Studies* 26, p. 505. No original: “[...] from the first his theology was deeply influenced by the felt phenomena of his religious upbringing in the Lutheran pietist tradition, and his attempt to order the phenomena under a schema of Christian theological understanding was important for him to the end of his working life”.

Se o pensamento luterano se fez presente na vida de Otto desde sua educação na tradição pietista, ele foi relevante também na sua carreira intelectual e em sua formação acadêmica. Sua primeira obra publicada foi sua tese doutoral, *Die Anschauung vom Heiligen Geiste bei Luther* (A Concepção de Espírito Santo por Lutero), e a relevância, na obra de Otto, da tradição religiosa e intelectual iniciada pelo reformador saxão se faz explicitamente presente em suas obras posteriores, inclusive n’*O Sagrado* que, sendo considerado sua obra mais influente, contém todo um capítulo dedicado ao numinoso em Lutero²⁹. A noção de que a experiência interior está associada ao luteranismo se faz perceber em intérpretes posteriores do pensamento de Otto. Mellissa Raphael, após referir-se à precedência do aspecto evocativo sobre o analítico no estilo teológico de Otto, chega a afirmar que a religião, para Otto, constitui-se primariamente como experiência da interioridade pelo fato de que ele era luterano³⁰.

Assim como Otto, Kierkegaard também foi educado na tradição pietista do luteranismo. Segundo Ricardo Quadros Gouvêa, o “bem ilustrado pai tomou muito da instrução de Søren em suas próprias mãos”³¹. Segundo o mesmo autor, este pai bem ilustrado que educou o jovem Kierkegaard era tanto um homem leal à Igreja Oficial da Dinamarca, de tradição luterana, quanto um pietista e frequentador da congregação dos Irmãos Morávios em Copenhague³². Também como Otto, Kierkegaard passou por uma educação universitária que não pode ser dissociada da tradição luterana de seu país. Tendo cursado teologia, sua formação acadêmica dirigia-se à formação de ministros da Igreja da Dinamarca, e incluía cursos de treinamento prático em seminário pastoral³³ e até mesmo o pronunciamento de sermões³⁴.

Curiosamente, porém, mesmo que ambos tenham tido formação familiar e acadêmica na cultura luterana de suas respectivas épocas, Otto e Kierkegaard, cada um a seu modo, foram, em certa medida, vozes dissonantes do espírito do ambiente protestante em que viviam; e esta dissonância, esta crítica ao espírito de seus respectivos tempos, possui pressupostos que podem ser em parte associados ao pensamento de Lutero. Kierkegaard, em um artigo escrito em fevereiro de 1855, afirma que “o protestantismo é, simplesmente, uma falsidade, uma desonestidade que falsifica a doutrina e a visão de mundo e de vida do

²⁹ Cf. Rudolf OTTO, *O Sagrado*, p. 132-147.

³⁰ Cf. Melissa RAPHAEL, *Rudolf Otto and the Concept of Holiness*, p. 19.

³¹ Ricardo Quadros GOUVÊA. *Paixão pelo Paradoxo*, p. 37.

³² Idem, p. 34.

³³ Idem, p. 47.

³⁴ Cf. Charles Le BLANC. *Kierkegaard*, p. 35. O autor faz referência ao primeiro sermão de Kierkegaard na Holmens Kirke de Copenhague, em janeiro de 1841, meses antes da defesa de sua dissertação perante a universidade.

cristianismo”³⁵. Entretanto, imediatamente após escrever esta crítica incisiva, o filósofo faz a ressalva de que o protestantismo é uma falsidade desde que ele seja considerado o próprio princípio do cristianismo, e “não uma necessária correção (corretivo) em um dado tempo e lugar”³⁶. Esta última referência indica claramente uma remissão ao evento histórico, e historicamente situado, da reforma, ou seja, dos eventos ocorridos no século XVI, separando assim este evento da tradição cultural, política e religiosa a que ele deu origem. Tal evento, porém, deveu-se à atividade intelectual e política de Lutero e de outros reformadores que, por sua vez, desenvolveu-se (também historicamente) e culminou na tradição criticada por Kierkegaard.

Esta tradição luterana, tanto no século de Kierkegaard quanto no de Otto, está associada a uma rica produção intelectual, não só no campo teológico, mas também filosófico, filológico (que tem como célebre exemplo o desenvolvimento da Alta Crítica dos textos bíblicos, associada principalmente ao nome de Wellhausen, um pensador protestante), historiográfico, literário. É, portanto, natural a constatação de que tal intelectualismo³⁷ tenha influenciado a concepção de religião das pessoas dos séculos XIX e XX, e a própria religiosidade delas, de tal maneira que a religião torna-se fundamentalmente “racionalista”, ou “intelectualista”. Ou seja, especulações puramente racionais, analíticas, suplantam a experiência interior como fundamento da religião.

Mesmo que a ideia de santidade continuasse a ser vista como uma das bases da vida religiosa, a cultura religiosa intelectualizada da modernidade, especialmente a protestante, passou a associar tal ideia mais fortemente aos seus aspectos éticos e morais. Ética e moral são objetos tradicionalmente mais afeitos à especulação filosófica do que experiências religiosas, interiores e inefáveis por excelência. O período de transição entre os séculos XIX e XX viu surgir na cultura protestante uma ideia de superioridade religiosa em comparação com as demais religiões mundiais, que começaram a se tornar mais conhecidas no Ocidente a partir do desenvolvimento dos estudos etnográficos e antropológicos em outras partes do globo. O protestantismo viu em sua ênfase na moral um aspecto que o diferenciava da ênfase dada aos rituais em outras religiões. Seu foco dirigia-se aos profetas, aos apóstolos e a Jesus, vendo-os em contraposição ao “sacerdotismo” do hebraísmo mais antigo, atrelado às prescrições da lei mosaica e a seus rituais. A simplicidade da liturgia protestante, em comparação com o

³⁵ Søren KIERKEGAARD, *The Moment and Late Writings*, p. 41. Na tradução consultada: “Quite simply, Protestantism is, Christianly, a falsehood, a dishonesty that falsifies the doctrine, Christianity’s view of the world and of life [...]”

³⁶ Idem, p. 41. Na tradução consultada: “[...] as soon as it is taken to be the principle of Christianity, not a necessary correction (corrective) at a given time and place.”

³⁷ Usa-se aqui o termo “intelectualismo” sem qualquer conotação depreciativa.

judaísmo e, dentro do próprio contexto cristão, com o catolicismo e o ortodoxismo oriental, reforçava esta ideia de que a cultura religiosa protestante era, por sua associação entre santidade e moralidade, superior³⁸.

Assim, não é surpreendente que a proposta de se compreender a religião a partir de seus aspectos interiores e experienciais seja recebida com oposição ou estranheza em um ambiente cultural que valoriza a especulação racional. Otto foi recebido com “diversas acusações de irracionalismo, subjetivismo e psicologismo”³⁹, e o mesmo já foi dito de Kierkegaard⁴⁰. Tais críticas, porém, tanto no caso do teólogo alemão quanto no do filósofo dinamarquês, são inadequadas por ignorar que as reflexões de ambos possuem o rigor formal que se exige em qualquer argumentação, e que o aspecto irracional é ou um objeto de suas reflexões, ou uma constatação dos limites de uma especulação, ou um ponto de partida para suas investigações. O próprio Otto chama a atenção para o fato de que, antes de se aventurar nestes aspectos irracionais, ele passou muito tempo estudando os aspectos racionais da divindade⁴¹. Se, porém, na religião, sob a perspectiva de Lutero, a experiência precede a racionalidade, Otto e Kierkegaard, em sua oposição a este aspecto da cultura de suas épocas estão mais próximos do pensamento do reformador. Aliás, a ideia de que a moralidade é precedida pela experiência pode ser fundamentada nas palavras de Lutero, quando fala das obras livremente praticadas pelo homem que, “por sua fé, foi reconduzido ao paraíso e recriado”⁴², uma clara referência a uma experiência interior. Se esta experiência precede as boas obras, e se boas obras têm naturalmente uma relevância moral, então a experiência, para Lutero, precede a ação moral. O reflexo deste pensamento em Otto pode se exemplificado por suas próprias palavras. Ao discorrer sobre as doutrinas teológicas sobre fé e ética, Otto prossegue dizendo que “o firme fundamento de ambas é a própria experiência religiosa cristã, a experiência da Graça de Deus, da ‘salvação’ cristã”⁴³. Ainda, ao discorrer sobre alguns “místicos” protestantes e sua relação com os escritos do próprio Lutero, Otto diz que “[...] sempre sentiram congenialmente em si próprios a afinidade com esses aspectos da fé luterana e colecionaram meticulosamente as respectivas passagens de Lutero para com elas defender-

³⁸ Cf. Melissa RAPHAEL, *Rudolf Otto and the Concept of Holiness*, p. 48-50.

³⁹ Robert F. STREETMAN, *Some Later Thoughts of Otto on the Holy*, p. 367. No original: “[...] various charges of irrationalism, subjectivism, and psychologism [...]”.

⁴⁰ Cf. Alvaro Luiz Montenegro VALLS. *Entre Sócrates e Cristo*, p. 177.

⁴¹ Robert F. STREETMAN, *Some Later Thoughts of Otto on the Holy*, p. 367.

⁴² Martim LUTERO, *Da Liberdade Cristã*, p. 32-33.

⁴³ Rudolf OTTO, *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, p. 229. Na tradução consultada: “The firm foundation for both is the Christian-religious experience itself, the experience of the Grace of God, the Christian ‘salvation’ [...]”.

se dos ataques da escola luterana racionalizada”⁴⁴. O que Otto diz de outros pode, portanto, ser dito acerca dele mesmo.

A importância desses dados históricos, culturais e biográficos de Kierkegaard e Otto, referentes ao luteranismo em que se formaram, não pode ser desprezada no contexto desta investigação preliminar sobre a possibilidade do estudo comparativo entre ambos. Há, porém, um aspecto fundamental do pensamento de Lutero que se revela nas obras de Otto e de Kierkegaard, e que certamente permite afirmar uma outra afinidade situada nos próprios fundamentos das ideias de ambos: o *simul*.

Em 7 de agosto de 1851 Kierkegaard publicou seus Dois Discursos para a Comunhão da Sexta-feira. No mesmo dia, ele também publicou uma pequena obra intitulada Sobre a Minha Atividade de Escritor, para a qual escolheu uma interessante epígrafe em alemão: *Wer glaubet, der ist groß und reich,/ Er hat Gott und das Himmelreich./ Wer glaubet, der ist Klein und arm,/ Er schreiet nur: Herr Dich erbarm!*⁴⁵ (Quem crê é grande e rico,/ Ele tem Deus e o Reino dos Céus./ Quem crê é humilde e pobre,/ Ele só implora: Senhor, piedade!). Estes versos fazem parte de um poema do século XVII cujo título é A Rica Pobreza, composto por um místico pietista alemão chamado Gerhard Tersteegen, um autor muito lido por Kierkegaard durante a década de 1840⁴⁶, e igualmente apreciado por Otto⁴⁷. Os versos acima mencionados, bem como o título do poema, evocam nitidamente as duas conhecidas frases de Lutero: “Um cristão é senhor livre sobre as coisas e não está sujeito a ninguém. Um cristão é um servo prestativo em todas as coisas e está sujeito a todos”⁴⁸. O reformador saxão explica de forma breve, porém clara, o porquê da possibilidade de afirmação simultânea destas duas frases contraditórias:

Essas duas frases encontram-se claramente em S. Paulo, 1 Coríntios 9 (v.19): “Sou livre em todas as coisas, contudo fiz-me servo de todos...”, e adiante em Romanos 13 (v.8): “A ninguém fiquéis devendo coisa alguma, exceto o amor com que vos ameis uns aos outros”. O amor é, pois, prestativo e se sujeita ao objeto que ama. Em Gálatas 4 (v.4), o mesmo é dito acerca de Cristo: “Deus enviou seu Filho, nascido de mulher e sujeitado à lei”.

Para se poder entender ambas as afirmações, contraditórias entre si, sobre a liberdade e a servidão, devemos ter em conta que toda pessoa cristã possui duas naturezas: uma espiritual, nova e interior; segundo a carne e o sangue, é chamada de ser humano corporal, velho e exterior. Por causa dessa diferença, a Escritura contém a seu respeito afirmações nitidamente contraditórias, como mencionei há pouco no que diz respeito à liberdade e à servidão⁴⁹.

⁴⁴ Rudolf OTTO, *O Sagrado*, p. 144.

⁴⁵ Søren KIERKEGAARD. *Sulla mia attività di scrittore*, p. 31.

⁴⁶ Idem, p. 57. A informação é do tradutor da obra em suas notas, na edição consultada.

⁴⁷ Cf. Rudolf OTTO, *O Sagrado*, p. 108.

⁴⁸ Martim LUTERO. *Da liberdade cristã*, p. 7.

⁴⁹ Idem, p. 7-8

Após tais palavras de Lutero, é pertinente mencionar o que Loewenich diz: “Não houve teólogo na igreja cristã que tenha feito ressuscitar, como Lutero, essas ideias de Paulo”⁵⁰. Essas ideias, expressando um “‘paradoxo’ teológico”, compõem o que se denominou a “teologia da cruz” de Lutero, considerado um dos princípios do seu pensamento teológico⁵¹.

Dentro da cosmovisão religiosa luterana, pelo que se pode inferir das palavras do reformador citadas acima, a ideia de simultaneidade é um elemento muito relevante, e o é especialmente na presente investigação. O *simul* é um dos elementos mais importantes na compreensão que o luteranismo propõe para o homem, e para o indivíduo cristão. Quando, com o olhar voltado para Lutero, se procede à análise de termos centrais em Otto e Kierkegaard, respectivamente o numinoso e o paradoxo, a ideia de simultaneidade do reformador emerge com nitidez. E, como se pode também depreender da referida citação, Lutero se reporta ao Apóstolo Paulo, demonstrando que se enraíza no pensamento cristão mais fundamental.

Otto vê neste ponto o cerne do luteranismo. Nas palavras do teólogo: “O fato de o [ente] *inaproximável* tornar-se aproximável, de o [ente] *sagrado* ser pura bondade, de a *majestade* tornar-se algo familiar, essa harmonia de contrastes é o âmago da religião de Lutero”⁵². Esta harmonia de contrastes é colocada por Kierkegaard na escrita de Climacus, quando o autor pseudônimo fala poeticamente: “é assim, pois, que o deus se apresenta sobre a terra, igual ao último dos homens pela onipotência de seu amor”⁵³, ou que a “aparição do deus é agora a nova do dia, na praça do mercado”⁵⁴. Eis nestas palavras a harmonia de contrastes de que fala Otto, da majestade tornando-se familiar, do *inaproximável* aproximando-se do homem, simultaneamente humilde e glorioso, divino e humano, uma “contradição qualitativa”⁵⁵ que “não pode ser entendida ou compreendida, mas deve ser acreditada”⁵⁶.

É a partir desta perspectiva luterana que se poderá investigar as relações entre a experiência do Sagrado e o numinoso em Otto, e a experiência kierkegaardiana do paradoxo, que ocorre no instante. O paradoxo em Kierkegaard comporta esta simultaneidade e nela se

⁵⁰ Walther Von LOEWENICH, *A Teologia da Cruz de Lutero*, p. 9

⁵¹ Idem, p.11-12.

⁵² Rudolf OTTO, *O Sagrado*, p. 138.

⁵³ Søren KIERKEGAARD, *Migalhas Filosóficas*, p. 56.

⁵⁴ Idem, p. 86

⁵⁵ Søren KIERKEGAARD, *Practice in Christianity*, p. 125.

⁵⁶ Idem, p. 78.

fundamenta, abarcando as ideias de tempo e eternidade, ou do deus que se fez servo e anda na praça do mercado. O numinoso em Otto também comporta esta simultaneidade e a expressa nos dois elementos de seu *mysterium*: o *tremendum* e o *fascinans*, o elemento repulsivo e aterrador, e o elemento que atrai e fascina. Estes conceitos fundamentais de cada autor, além da mais ampla atitude de ambos na lida com o racional e o irracional, expressam mais um aspecto de proximidade entre Otto e Kierkegaard a permitir uma análise comparativa da experiência religiosa em ambos.

3. Experiência religiosa como condição para a investigação fenomenológica do tema

Se a investigação sobre a experiência religiosa ora proposta envolve um estudo comparado dos pensamentos de Otto e Kierkegaard, não seria relevante indagar se ambos estes pensadores vivenciaram tal experiência? Em campos de pesquisa cujos objetos não envolvem a interioridade, tal questionamento, geralmente, é desnecessário. Se, contudo, o objeto estudado é uma experiência subjetiva, não se podem tomar por supérfluas as experiências que os autores estudados possam ter vivenciado. Especificamente no estudo do pensamento de Rudolf Otto, esta questão não pode ser deixada de lado, pois ele mesmo a considera relevante para a compreensão da religião, e expõe sua posição de forma bastante clara ao iniciar o capítulo 3 d' *O Sagrado*:

Convidamos o leitor a evocar um momento de forte excitação religiosa, caracterizada o menos possível por elementos não-religiosos. Solicita-se que quem não possa fazê-lo ou não experimente tais momentos não continue lendo. 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 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.⁵⁷

Para Otto, o elemento fundamental da religião, “seu mais íntimo cerne” sem qual algo nem sequer poderia ser chamado de religião⁵⁸, é o numinoso, que é elemento constituinte da experiência religiosa, e pode-se afirmar que, para Otto, este elemento existe, mesmo que de forma latente, em todas as pessoas, mesmo que se manifeste em graus diferentes em cada

⁵⁷ Rudolf OTTO, *O Sagrado*, p. 40.

⁵⁸ Idem, p. 38.

pessoa⁵⁹. Sendo assim, sob esta perspectiva, ao se investigar a vida interior, a própria subjetividade, em sua relação com a experiência religiosa, se está investigando algo situado na base de qualquer conhecimento sobre religião, ou o próprio ponto de partida para a ciência da religião. Neste sentido, pode-se argumentar que Otto e Kierkegaard produziram, ambos, contribuições no campo da fenomenologia da religião, e isto faz com que seja também significativo avaliar se ambos vivenciaram experiências que possam estar nas bases de seus argumentos.

Em uma avaliação comparativa, poder-se-ia dizer que as bases comuns ocidentais, cristãs e luteranas de Otto e Kierkegaard fazem parte de um aspecto exterior e objetivo da afinidade entre ambos os pensadores, enquanto que suas respectivas experiências íntimas poderiam ser consideradas um aspecto interior e subjetivo de proximidade entre ambos. Tal apreciação de experiências subjetivas não é desprovida de importância, uma vez que proporciona elementos para se pensar sobre o grau de proximidade das ideias de ambos quando discorrem sobre questões da interioridade.

Sob esta perspectiva, a investigação da experiência religiosa expõe uma interligação entre a interioridade e a exterioridade, permitindo que um relato de algo experienciado seja situado em um contexto cultural e religioso específico, mesmo que o conteúdo último do que foi vivido interiormente seja um elemento universal (tal como proposto por Otto). Esta interligação entre estes elementos exteriores e interiores na experiência religiosa é exposta por Louis Dupré:

[...] manter o foco sobre as ações devocionais externamente observáveis, estruturas congregacionais e instituições canônicas, como se elas por si só constituíssem os “fenômenos” da religião, sem investigar o modo único pelo qual o sujeito, através delas, pretende alcançar um significado transcendente, reduziria a fenomenologia da religião a uma subsecção classificatória da antropologia e da sociologia. É precisamente a transcendência essencial do objeto pretendido pelo ato religioso que faz do fenômeno exterior expressões simbólicas daquilo que ultrapassa sua intencionalidade ordinária.

Por outro lado, o ato religioso não pode existir sem aquelas expressões simbólicas. A ideia da religião como um sentimento puramente interior, destacável de sua expressão simbólica, foi primeiramente proposta pelo jovem Schleiermacher, que mais tarde considerou-a uma ilusão romântica. Mas a mesma ideia tem sido revivida por um crescente número de nossos contemporâneos que não encontram mais um significado transcendental nos símbolos e instituições religiosos tradicionais. O estudo fenomenológico da religião resiste tal como uma abstração: ele considera a intenção interna indissolivelmente ligada à expressão externa.⁶⁰

⁵⁹ Rudolf OTTO, *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, p. 137.

⁶⁰ Louis DUPRÉ, *Religious Mystery and Rational Reflection*, p. 7. No original: To focus then on the externally observable devotional actions, congregational structures, and canonical institutions, as IF they alone constituted the “phenomena” of religion, without investigating the unique mode in which the subject through them intends a transcendent meaning, would reduce the phenomenology of religion to a classificatory subsection of anthropology

Esta ligação indissolúvel entre a intenção interna e a expressão externa, de que fala Dupré, não contradiz, de modo algum, a ideia de precedência da experiência religiosa sobre os aspectos externos da religião, neles incluída a racionalização e conceituação que se seguem à experiência.

Deste modo, pode-se afirmar sobre a produção intelectual de Kierkegaard e de Otto, *mutatis mutandis*, o que Dupré afirmou sobre as ações devocionais externamente observáveis, as instituições canônicas ou as expressões simbólicas da religião. Nos livros de Kierkegaard e Otto se pode ler a expressão externa, conquanto linguística, expositiva, conceitual ou narrativa, de vidas interiores nas quais a experiência atua como impulso para uma produção escrita. Em determinados momentos, é possível mesmo ler na obra de ambos referências explícitas a estas experiências interiores de natureza claramente religiosa.

Otto, em seu livro *A Filosofia da Religião Baseada em Kant e Fries*, em determinado momento, após discorrer sobre o sentimento de anseio religioso, ou de insondável profundidade e mistério, permite-se narrar ao leitor sua experiência pessoal com estes sentimentos, relatando uma ocasião em que se encontrava no deserto arenoso do Egito, contemplando a Esfinge de Gizé⁶¹. Quanto a Kierkegaard, é interessante citar o que escreve Gouvêa, em um trecho onde há uma transcrição e interpretação de uma passagem do diário do filósofo de Copenhague:

Em 1838, quando tinha vinte e cinco anos, ele parece ter tido uma experiência mística que pode indicar uma conversão (ou um novo comprometimento) ao cristianismo. Kierkegaard dá para esta entrada não apenas a data mas também a hora (10:30, 9 de maio de 1838), o que pode ser significativo, pois também nisto a entrada é única. “Há uma alegria indescritível que arde através de nós tão inexplicavelmente quanto a exclamação do apóstolo salta sem razão aparente: ‘Exultai, e novamente digo, Exultai.’ – não uma alegria por isto ou aquilo, mas o brado da alma inteira ‘com a língua e a boca e do fundo do coração’: ‘Eu exulto pela minha alegria, por, em, com, sobre, para e com minha alegria’...” Os Hong e Malantschuk afirmam que a “entrada sugere uma experiência religiosa semelhante à de Pascal e representa o polo oposto a outra experiência profunda, ‘o grande terremoto’ que a precedeu...”⁶².

and sociology. Precisely the essential transcendence of the object intended by the religious act makes the outward phenomena symbolic *expressions* of what surpasses their ordinary intentionality.

On the other side, the religious act cannot exist without those symbolic expressions. The Idea of religion as a purely interior feeling, detachable from its symbolic expression, was first advanced by the Young Schleiermacher, Who later saw it as a romantic illusion. But that same Idea has been revived by a growing number of four contemporaries who no longer find a transcendent meaning in traditional religious symbols and institutions. The phenomenological study of religion resists such as an abstraction: it considers the inner intention indissolubly linked to the outward expression.

⁶¹ Rudolf OTTO, *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, p. 137.

⁶² Ricardo Quadros GOUVÊA, *Paixão pelo paradoxo*, p. 44.

O estudo das ideias de Kierkegaard e de Otto permite então observar uma coerência lógico-argumentativa, que tanto expressa uma relação deles com os elementos externos de suas tradições culturais e religiosas, como também as integra, mas permite também vislumbrar aspectos da vida interior de ambos, uma vez que seus respectivos escritos trazem à tona relatos inspirados em sentimentos, sensações, enfim, experiências ligadas à vida religiosa. Neste sentido, é interessante transcrever outra passagem de Dupré:

O fenomenólogo deve, de alguma forma, entrar no ato religioso, ou através de uma fé presente ou passada, ou também através de uma real relação com atos e experiências religiosos análogos àqueles que ele tenta analisar. Nunca, em nenhuma medida, uma descrição puramente externa, acompanhada por teorias gerais sobre atitudes e sentimentos religiosos, produz o tipo de vislumbre intuitivo que é o escopo da análise fenomenológica. Disto decorre que o filósofo destituído de empatia com a religião é incapaz de analisar com sucesso seus atos, significados e símbolos. Mas também se requer, para a descrição fenomenológica de uma fé, uma relação substancial com sua auto-interpretação teológica. Até agora eu encontrei pouca coisa que atenda a estas condições.⁶³

Acima, Dupré afirmou ter encontrado poucos filósofos ou fenomenólogos que atendam a estas condições. Independentemente da opinião de Dupré, talvez se possa afirmar que Kierkegaard e Otto estejam entre estes poucos pensadores que entraram no ato religioso através de uma fé que vivenciaram, através de uma real relação com os atos e experiências que eles analisaram, não se limitando a descrições puramente externas. O vislumbre intuitivo de que fala Dupré parece ser justamente um dos elementos centrais nas argumentações tanto de Kierkegaard quanto de Otto, permitindo assim afirmar que ambos, a seu modo, faziam boa fenomenologia da religião.

Os capítulos seguintes se ocuparão justamente desta fenomenologia da religião, com foco na experiência religiosa, no pensamento de ambos os autores, tratando primeiramente do pensamento de Otto, no capítulo 2, e em seguida do pensamento de Kierkegaard, no capítulo 3, o que possibilitará a análise mais detalhada, no capítulo 4, da experiência do Instante em Kierkegaard sob a perspectiva da categoria do Sagrado em Otto.

⁶³ Louis DUPRÉ, *Religious Mystery and Rational Reflection*, p. 8. No original: The phenomenologist must in some way enter into the religious act, either through present or past faith, or also through an actual acquaintance with religious acts and experiences analogous with the ones He attempts to analyze. At any rate, a purely external description, accompanied by *general* theories about religious attitudes and feelings, never yields the kind of intuitive insight that is the goal of phenomenological analysis. From this it follows that the philosopher deprived of empathy with religion is incapable of successfully analyzing its acts, meanings, and symbols. But it also requires, for the phenomenological description of a faith, a substantial acquaintance with its theological self-interpretation. Thus far I have found little that meets those conditions.

CAPÍTULO 2: OTTO E SUA FENOMENOLOGIA DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA

A proposta de utilização do pensamento de Rudolf Otto como instrumento de análise da experiência religiosa em Kierkegaard demanda uma exposição das partes deste instrumental teórico que se pretende usar, bem como uma discussão sobre seu estatuto no âmbito da ciência da religião. Esta discussão do pensamento ottoniano, porém, não pretende ser exaustiva, abarcando o tema de forma a esgotá-lo, haja vista que o propósito deste trabalho não é uma investigação exaustiva sobre o pensamento de Otto, mas envolve reflexões sobre a obra deste pensador alemão na medida em que esta pode ajudar a compreender a experiência religiosa no pensamento kierkegaardiano. Desta maneira, a discussão do pensamento de Otto neste capítulo será feita em função do objeto para o qual as ideias do teólogo de Marburg servirão como ferramenta de análise.

A primeira subdivisão do capítulo se ocupará da peculiaridade, ou seja, do caráter *sui generis* da fenomenologia da experiência religiosa desenvolvida na obra de Otto, expondo-a, discutindo algumas das objeções feitas comumente a ela, e buscando avaliar se tais objeções a inviabilizam como instrumento de análise do instante kierkegaardiano. A segunda parte discutirá um dos pontos centrais do pensamento do Otto: a precedência da experiência sobre a inteligência, que abrange a discussão sobre o irracional e os limites da racionalidade, temas também fulcrais para o pseudônimo kierkegaardiano Climacus. A última seção deste capítulo discutirá de forma breve uma questão que, em comparação com outros temas mais controversos, talvez suscite pouca discussão dentre os que estudam o pensamento de Otto, mas que se mostra importante em um estudo das *Migalhas Filosóficas* de Climacus sob uma perspectiva ottoniana: a pessoalidade ou impessoalidade do numinoso.

1. A peculiar categoria do Sagrado

Rudolf Otto utilizou esta expressão para se referir à categoria que propôs em sua obra: “a peculiar categoria do sagrado”⁶⁴. O uso desta expressão pelo próprio autor pode ser tomado

⁶⁴ Rudolf OTTO, *O sagrado*, p. 37.

como ponto de partida para a discussão sobre algumas das críticas que as ideias expostas na obra maior de Otto receberam desde sua publicação. Talvez seja até mesmo possível afirmar que a ênfase no aspecto peculiar dessa categoria, tal como foi desenvolvida por Otto, poderia apresentar-se como uma boa resposta às dificuldades que alguns intérpretes e comentadores do pensamento ottoniano encontram ao analisar seu pensamento.

Em alguns de seus escritos mais importantes, como *O Sagrado*, Otto é bastante explícito em suas declarações sobre quais autores influenciaram seu pensamento. O próprio título de uma de suas mais importantes obras, *A Filosofia da Religião baseada em Kant e Fries*, já é revelador desta postura de Otto, ao deixar claro quais autores serviram de base para que ele pudesse expor suas ideias sobre filosofia da religião. Contudo, parece que tal postura de Otto é por vezes mal interpretada, e alguns leitores podem pensar que o propósito de Otto é fazer uma simples exposição do pensamento de seus antecessores acerca do tema. Por isso, alguns críticos podem ser levados a pensar que Otto é um mau intérprete ou um mau expositor do pensamento de Kant, por exemplo⁶⁵.

Entretanto, se a peculiaridade do pensamento do teólogo alemão for ressaltada na leitura de sua obra, essa crítica deixa de ser relevante. Assim, se o título do supramencionado livro for lido como “A Filosofia da Religião de Rudolf Otto, baseada em Kant e Fries”, fica mais claro o que aqui se pretende expor. Resta, porém, uma possível objeção. Alguns leitores podem afirmar que, se Otto declara basear-se em Kant, ele não é fiel ao pensamento do filósofo de Königsberg. Ora, tal objeção só seria pertinente se Otto tivesse explicitado alguma pretensão de adesão fiel e integral às ideias dos pensadores em que declara inspirar-se. Ao contrário, Otto frequentemente expõe críticas aos autores em que se inspira, tomando algumas de suas ideias como premissas, mas também as modificando, adaptando-as aos seus próprios argumentos e até mesmo rejeitando alguns de seus aspectos que se revelam inadequados à sua argumentação.

Doravante, neste texto, o livro *A Filosofia da Religião Baseada em Kant e Fries* será referido apenas como *A Filosofia da Religião*. Esta obra de Otto foi publicada em 1909, oito anos, portanto, antes da publicação de *O Sagrado*⁶⁶. Uma leitura comparativa das duas obras proporciona ao leitor uma impressão de continuidade, dando e perceber que o livro mais antigo contém ideias que complementam ou fundamentam o argumento do livro de 1917. Esta leitura ainda permite observar uma evolução no pensamento de Otto. Segundo Robin Minney,

⁶⁵ Cf. Bruno Odélio BIRK, *O Sagrado em Rudolf Otto*, p. 9.

⁶⁶ Cf. Melissa RAPHAEL, *Rudolf Otto and the Concept of Holiness*, p. viii.

Otto “começou como um teólogo e terminou como um fenomenólogo”⁶⁷. Este autor, aliás, não deixa de perceber que a teologia de Otto sempre foi marcada pela preocupação com a compreensão e análise dos fenômenos presentes na sua tradição religiosa⁶⁸. Em vista desta observação de Minney, é possível afirmar que mesmo as obras teológicas de Otto apresentam também uma abordagem fenomenológica da religião. Por outro lado, a contribuição ao pensamento teológico cristão sempre foi o escopo último e declarado de Otto, mesmo em uma obra como *O Sagrado*, visto comumente como um dos livros fundamentais da fenomenologia da religião. O próprio Otto fez tal afirmação: “nossa linha de investigação n’*O Sagrado* se dirigiu à teologia cristã, e não à história religiosa ou à psicologia da religião”⁶⁹.

A biografia intelectual de Otto, porém, dá aos estudiosos de seu pensamento razões para investigar a extensão da influência, em sua obra, de outros autores seus contemporâneos. O fato mais significativo na investigação destas influências é talvez o período em que Otto e Edmund Husserl foram colegas. Ambos foram docentes na Universidade de Göttingen entre 1901 e 1907⁷⁰. O que Birck expõe sobre esta questão é emblemático. Segundo este comentador, Otto faz uma utilização velada do método fenomenológico husserliano, mesmo sem fazer qualquer referência a ele. Este fato teria sido reconhecido pelo próprio Edmund Husserl, que viu na obra de Otto “uma aplicação magistral do método fenomenológico ao religioso”⁷¹. Por outro lado, como já foi mencionado acima, Otto teria feito um mau uso, uma aplicação incorreta, das ideias de Kant sobre esquematismo⁷².

Desta forma, poder-se-ia julgar Otto como um autor que, estranhamente, teria demonstrado uma boa compreensão do pensamento de autores que ele não cita, sendo por eles influenciado, enquanto demonstra simultaneamente uma má compreensão e um uso inadequado de ideias daqueles autores que ele menciona como seus antecessores. Contudo, ao se comparar o trabalho de Otto com o de outros pensadores do final do século XIX e da primeira metade do século XX, pode-se perceber que elementos de um “pensamento fenomenológico”, ou pelo menos de um modo de investigação usualmente associado à fenomenologia são encontrados nos trabalhos de diversos autores, e nem todos remetem os

⁶⁷ Robin MINNEY, *The Development of Otto’s Thought 1898-1917: From Luther’s View of the Holy Spirit to The Holy*. *Religious Studies* 26, p. 505. No original: “He started as a theologian and ended as a phenomenologist.”

⁶⁸ Idem, p. 505.

⁶⁹ Rudolf OTTO, *Religious Essays: A Supplement to “The Idea of Holy”*, p.30. Na tradução consultada: “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.”

⁷⁰ Cf. Bruno Odélio BIRCK, *O Sagrado em Rudolf Otto*, p. 9.

⁷¹ Idem, p. 9.

⁷² Idem, p. 9.

fundamentos de suas investigações diretamente ao método sistematizado por Husserl. Se os conceitos de *epoché* e redução eidética estão associados ao pensamento husserliano, isto não significa que tais posturas metodológicas não possam ter sido adotadas por outros estudiosos da religião⁷³. William James, por exemplo, não se considerava um fenomenólogo da religião⁷⁴, mas suas extensivas descrições de aspectos da religião sem emissão de juízos de valor ou de questionamentos sobre a verdade do conteúdo da religião são um bom exemplo da suspensão do juízo consagrada na fenomenologia sob o termo *epoché*. Em suma, o fato de um pensador buscar a essência de um fenômeno por ele investigado, e de se preocupar com sua exposição clara e descritiva sem emissão de juízo de valor são posturas metodológicas respectivamente subsumidas às categorias fenomenológicas de redução eidética e *epoché*, mas o simples fato de ser possível enquadrar tais posturas nestas categorias não significa uma simples adoção do método husserliano, nem podem, por si somente, indicar uma intenção de uso não admitido deste método. Aliás, conforme afirma Raphael⁷⁵, a rigor o trabalho de Otto é anterior àquilo que foi consagrado como fenomenologia da religião propriamente dita, que é a tradição acadêmica iniciada por Van der Leeuw, na década de 1930, esta sim fundada sobre bases husserlianas.

Em Otto, a redução eidética, compreendida como investigação da essência do objeto de estudo, é evidente a partir da pretensão do autor em refletir sobre o elemento que constitui o mais íntimo cerne de todas as religiões⁷⁶. Este aspecto fenomenológico de seu pensamento não parece oferecer muitos motivos para disputas. Já a *epoché*, a suspensão de juízos de valor ou de verdade no conteúdo do objeto estudado, parece ser um ponto mais passível de discussão. De fato, Otto expõe o que entende ser o elemento essencial da religião, e o identifica nas diversas descrições que faz de aspectos variados da religião, através de exemplos extraídos não só da tradição judaico-cristã, mas de tradições religiosas diversas, como as da Índia. Não se pode dizer, porém, que Otto suspende de forma rigorosa qualquer juízo sobre a verdade do seu objeto de investigação. Melissa Raphael sintetiza esta questão em seu estudo sobre Otto:

O trabalho de Otto não emprega completamente os métodos típicos da fenomenologia da religião. Embora ele pratique uma forma de visão eidética – tentando penetrar a essência numinosa do fenômeno religioso – há pouca evidência de *epoché*; seu julgamento dos fenômenos religiosos é raramente suspenso – de fato, ele tende a classificá-los (mesmo que ambigualmente) como

⁷³ No capítulo seguinte será analisada a presença de elementos do pensamento fenomenológico na obra do próprio Kierkegaard, falecido anos antes do nascimento de Edmund Husserl.

⁷⁴ Klaus HOCK, *Introdução à Ciência da Religião*, p. 73.

⁷⁵ Melissa RAPHAEL, *Rudolf Otto and the Concept of Holiness*, p. 16.

⁷⁶ Rudolf OTTO, *O Sagrado*, p. 38.

mais ou menos maduros, ou mais ou menos puramente religiosos. É claro que a simpatia de Otto pela religião como tal e sua busca pelo sentido religioso através de uma variedade de tradições é claramente profenomenológica, mas ele estava muito menos interessado na taxonomia e observação dos fenômenos religiosos do que nos valores metafísicos que os sustentavam.⁷⁷

Um bom exemplo desta preocupação de Otto com valores metafísicos que possam sustentar a verdade do seu objeto de investigação pode ser visto em uma obra anterior à sua *Filosofia da Religião*. Em 1904 Otto publicou a obra *Naturalismo e Religião*. A segunda metade do século XIX foi marcada pela discussão provocada pela publicação do livro *A Origem das Espécies*, de Charles Darwin, em 1859, e o calor desta discussão (ainda não arrefecido totalmente até mesmo neste século XXI) fazia-se sentir ainda muito fortemente nos primeiros anos do século XX. Seu impacto sobre as interpretações literalistas da Bíblia é evidente, e a teologia não pôde ignorar este debate. Otto deu uma interessante contribuição para este debate em seu livro de 1904, argumentando que a visão religiosa do mundo não pode pretender derivar-se das ciências naturais, e nem estas podem pretender invalidar a religião com base em seus próprios avanços no conhecimento da natureza. Otto expõe, para tanto, um interessante argumento de caráter metafísico.

O teólogo alemão estabelece, primeiramente, uma crítica à ideia de que “tudo deve ter uma causa e, portanto, o mundo também deve ter”⁷⁸. Otto afirma que tal dito não é absolutamente correto, pois aquilo que é necessário não tem uma causa. As coisas contingentes têm causas, mas não faz sentido perguntar a causa de algo necessário, pois sua não existência seria lógica ou metafisicamente impossível. Assim, se o mundo fosse necessário, não seria preciso perguntar por sua causa.

Contudo, conforme Otto expõe, não há “coisas” necessárias, mas apenas verdades necessárias. Otto dá o exemplo da afirmação presente na geometria euclidiana, de que a menor distância entre dois pontos é uma linha reta. Não há sentido em se perguntar a causa disto. É uma verdade. O mundo natural, porém, não é um agrupamento deste tipo de verdades necessárias, mas é formado por coisas contingentes. Cada coisa, cada evento no mundo

⁷⁷ Melissa RAPHAEL, *Rudolf Otto and the Concept of Holiness*, p. 16. No original: “Otto’s work does not fully employ methods typical of the phenomenology of religion. Whilst He practices a form of eidetic vision – attempting to penetrate to the numinous essence of religious phenomena – there is little evidence of epoché; his judgement of religious phenomena is rarely suspended – indeed, He tends to rank them (however ambiguously) as more or less mature, or more or less ‘purely’ religious. Of course, Otto’s sympathy with religion as such and his search for religious meaning across a variety of traditions is clearly proto-phenomenological, but He was far less interested in the taxonomy and observation of religious phenomena than in the metaphysical values which sustained them.”

⁷⁸ Rudolf OTTO, *Naturalism and Religion*, p. 61. O autor também expõe este argumento na *Filosofia da Religião* (Cf. Rudolf OTTO, *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, p. 86).

natural, possui uma causa, e tudo nele está interligado por relações de causalidade. Se, por hipótese, o mundo natural puder ser completamente compreendido em todas as suas relações de causas e efeitos, ou seja, se as ciências naturais forem capazes de esgotar o conhecimento do mundo natural, restará ainda a pergunta pela causa da totalidade deste mundo. Ou seja, porque ele existe? Se sua existência não é necessária, o mundo natural deve ter uma causa necessária, que é seu fundamento e que independe de causa, justamente por ser algo necessário. Esta causa, por sua vez, inalcançável pelos métodos da ciência natural (que investiga justamente relações causais) é o mistério, e o assombro diante dele é o próprio objeto da religião.

Com este argumento, Otto apresenta uma defesa da validade e da verdade do objeto da religião, além de apresentar uma importante distinção entre os âmbitos do histórico, do temporal, do natural, de um lado, e do eterno, do outro⁷⁹. Este exemplo ilustra claramente a preocupação do autor com a validade dos mencionados valores metafísicos dos fenômenos religiosos, e dificilmente poderia ser compatibilizado com a pretensão de neutralidade diante do objeto que a *epoché* demanda. Esta falta de neutralidade, ou despreocupação com a *epoché*, fica ainda mais evidente quando se vê que Otto não tem qualquer dificuldade em fazer juízos comparativos de inferioridade ou superioridade entre tradições religiosas diversas, como quando afirma que o cristianismo é superior a outras formas de religião devido à sua carga conceitual⁸⁰.

Entretanto, mesmo que o argumento supracitado, que Otto desenvolveu na obra *Naturalismo e Religião*, seja um exemplo de afastamento da *epoché* (por ser uma defesa da validade e verdade do objeto da religião), ele se revela fundamental para o desenvolvimento posterior da fenomenologia da religião ottoniana. O teólogo alemão retoma este argumento na *Filosofia da Religião*, expondo-o com maior detalhamento e desenvolvendo suas consequências. Na *Filosofia da Religião*, Otto afirma: “Nós só podemos conceber um mundo que realmente *é* se houver também o Ser necessário, no qual, em última instância, tudo o que *é* dependente possui seu fundamento” (grifo do autor)⁸¹. No pensamento de Otto, este mundo que *é*, que tem ser, que existe, *é* dependente, *é* condicionado por uma causa necessária:

A percepção intuitiva deste mundo nos ensina a verdade inerrante de que todas as coisas dentro dele são “condicionadas” e que um ser incondicionado e necessário

⁷⁹ O que será analisado mais detidamente no quarto capítulo desta dissertação.

⁸⁰ Cf. Rudolf OTTO, *O Sagrado*, p. 33. A relação entre o conhecimento conceitual e a experiência na religião será melhor discutida na próxima seção deste capítulo.

⁸¹ Rudolf OTTO, *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, p. 74. Na edição consultada: “We can only conceive a world that really *is* if there is also necessary Being, in which, in the last resort, all that is dependent has its foundation”.

nunca e em nenhum lugar existe dentro dele. Cada fenômeno, cada relação, cada posição de uma estrela a outra, de um sujeito a outro, tem sua razão, não em si mesma, mas em algum outro acontecimento, ser ou posição. Na infundável interpenetração de causa e efeito recíproco, na simultaneidade e na conexão causal, na sequência, a condicionalidade de tudo e de cada ente é dada, dispersada em direções infinitamente diferentes, remetendo seu rastro a uma distância infinitamente remota.⁸²

A exposição deste argumento ottoniano serve de fundamento para outro aspecto importante de sua peculiar fenomenologia da religião. As relações de causa e efeito no mundo natural são apreensíveis por meio de conceitos, por meio de intelecção racional. Isto é próprio das ciências naturais e de seus respectivos objetos. Se, porém, o objeto da religião se relaciona com o que está no âmbito da causa necessária sobre a qual o mundo se fundamenta, e se a compreensão de tal causa não envolve mais a investigação de relações causais antecedentes (ou esta causa não seria necessária), surge então a pergunta sobre a possibilidade de apreensão intelectual deste fundamento necessário do mundo.

Ora, viu-se acima que Otto, na obra *Naturalismo e Religião*, demonstra que mesmo que todas as relações causais do mundo natural sejam conhecidas, este conhecimento não será suficiente para elucidar o mistério da causa de todas as relações causais do mundo. Se o assombro diante deste mistério situa-se entre os objetos da religião, e se não se pode lidar com este mistério de forma a abarcá-lo totalmente com conceitos, então deve-se admitir como corolário deste argumento que o conhecimento racional, intelectual, conceitual, é limitado. Assim, a ciência da religião não pode ter a pretensão de compreender a essência da religião em sua integralidade por meio de conceitos e de intelecção racional, mas deve compreender e tentar estabelecer os limites da compreensão racional de seu objeto.

Sobre a forma de apreensão deste objeto, intuitiva, não racional e imediata, que Otto chama de *Ahnung*, se discorrerá na próxima subdivisão deste capítulo. Igualmente, se discutirá como tal objeto se relaciona com elementos racionais, formando aquilo que Otto denomina de “categoria composta”⁸³. Por ora, é importante ainda discorrer sobre como Otto, a partir do argumento acima exposto, que em seu pensamento estabelece os fundamentos para se pensar um objeto válido e próprio da religião, busca pensar a religião a partir de seus próprios termos.

⁸² Idem, p. 74. Na edição consultada: “The intuitive perception of this world teaches us the unerring truth, that everything therein is “conditioned” and that an unconditioned and necessary being never and nowhere exists in it. Each phenomenon, each relation, each position of one star to another, of one subject to another, has its reason, not in itself, but in some other happening, being, position. In the unending interpenetration of reciprocal cause and effect, in simultaneity and causal connection, in sequence, the conditionality of all and of each is given, dispersed in directions infinitely different, tracing its path back to a distance infinitely remote”.

⁸³ Rudolf OTTO, *O Sagrado*, p. 150.

Afirma-se comumente que, ao buscar os fundamentos da religião na própria religião, Otto contrapõe-se a Kant e coloca-se ao lado de Schleiermacher. O autor da apresentação de uma recente tradução d’*O Sagrado* para a língua portuguesa, Hermann Brandt, afirma que

Embora utilize formulações kantianas, Otto aí toma o lado da polêmica de Schleiermacher contra todas as definições exógenas da religião, as quais pretendem interpretar esta, respectivamente, o sagrado como expressão de metafísica, moral, entendimento, esclarecimento iluminista, evolução. Para Otto, entretanto, a religião começa consigo mesma, ou seja, ele se opõe a toda e qualquer tentativa de derivar a religião de outras áreas. A religião precisa ser entendida a partir de si própria. É preciso renunciar a toda e qualquer determinação exógena da religião para se captar a realidade da religião⁸⁴.

Brandt prossegue seu texto aludindo ao fato de que Otto, durante o período em que foi livre-docente em Göttingen, promoveu a publicação da obra de Schleiermacher e foi seu comentador. Streetman também menciona a postura de Otto como promotor da obra de Schleiermacher, apresentando-o como uma visão alternativa à ideia kantiana de religião situada nos limites da simples razão⁸⁵.

Desta forma, parece existir razões para se afirmar, acerca de Otto e Schleiermacher, o mesmo que foi mencionado acima acerca de Otto, Kant e Husserl, ou seja, que Otto afirma basear-se em Kant quando na verdade se contrapõe a ele e se alinha com Schleiermacher. Mas até mesmo neste ponto é possível ressaltar a peculiaridade do pensamento de Otto. Ao escrever sobre religião na visão de Schleiermacher e Otto, Andrew Dole percebe a centralidade que a experiência religiosa individual possui no pensamento daquilo que ele afirma ser uma “escola” iniciada por Schleiermacher, e reconhece a evidente ocorrência de uma continuidade no pensamento de ambos⁸⁶. Contudo, Dole também percebeu que, nesta continuidade que Otto dá a seu antecessor, há críticas e diferenças fundamentais suficientes para afirmar a originalidade do pensamento ottoniano. Conforme Dole argumenta, Schleiermacher nega que a experiência religiosa seja algo dado externamente por Deus ou por qualquer intervenção externa ao mundo natural⁸⁷.

Neste sentido, Schleiermacher parece propor uma teoria da religião que parece ser muito mais vulnerável a acusações de “psicologismo” do que a de Otto. Como se verá na terceira subdivisão deste capítulo, é possível afirmar, a partir da leitura dos escritos de Otto, que o numinoso, objeto ottoniano da experiência religiosa, possui externalidade, não sendo mero estado psíquico. É a partir desta constatação que Dole traz como exemplo o uso que

⁸⁴ Idem, p. 14.

⁸⁵ Robert F. STREETMAN, *Some Later Thoughts of Otto on the Holy*, p. 368.

⁸⁶ Andrew DOLE, *Otto and Schleiermacher on Religion*, p. 389.

⁸⁷ Idem, p. 389.

Otto faz do termo *Ahndung* ou *Ahnung*, associado a Fries, em contraposição ao termo *Gefühl*, que Schleiermacher utiliza. Os tradutores e comentadores anglófonos de Otto costumam traduzir *Gefühl* por *feeling*, ou seja, sentimento, emoção, algo facilmente associável a simples estados psíquicos, sem necessidade de ênfase em sua causa externa. Estes mesmos tradutores, porém, reconhecem a dificuldade de tradução da palavra *Ahnung*⁸⁸, preferindo manter a expressão germânica original no texto a traduzi-la⁸⁹. Se *Ahnung* é pressentimento, intuição, ou conhecimento não mediado de algo, então o objeto deste conhecimento reveste-se de importância, uma vez que, normalmente, objetos de conhecimento são mediados pelos sentidos.

A excepcionalidade desta forma de conhecimento se revela na própria maneira como o pensamento kantiano lida com tempo e espaço como categorias, conceitos que não podem ser subsumidos a outros que lhe sejam mais fundamentais. Se, assim, Otto eleva o sagrado a uma categoria, e se o objeto enquadrado nesta categoria é conhecido de forma não mediada pelos sentidos, mas é também exterior ao sujeito que o conhece, então Otto vai além da descrição de simples estado psíquico, mesmo que a análise deste estado psíquico seja também relevante, tanto para ele quanto para seu antecessor Schleiermacher. Nas palavras de Dole (expondo o pensamento de Otto), “*Ahnung* é assim uma habilidade especial da mente humana, por meio da qual ‘as barreiras do nosso conhecimento são retiradas’ e Deus entra no alcance de nossas mentes”⁹⁰. Estas palavras de Dole, assim, expõem *Ahnung* em Otto como algo que não se limita a um sentimento, algo restrito à interioridade e a estados mentais, mas revela o que se pode chamar de uma relação intersubjetiva, do indivíduo levantando as barreiras de sua mente para que a divindade se faça nela conhecer.

A peculiaridade ou originalidade do pensamento de Otto, então, se mostra desta maneira. Otto não se furta a expor a influência de seus antecessores em sua obra, e os cita a todo o momento, até mesmo no título de um de seus livros. Contudo, a exposição que Otto faz de seus inspiradores, sejam eles Kant, Fries, Schleiermacher ou qualquer outro, é sempre crítica, com expressões de discordância ou de correções, mencionando os problemas e possibilidades de solução apontados por outros, mas fazendo emergir da herança de pensadores mais antigos uma visão própria e peculiar da religião.

Como visto acima, esta visão peculiar ottoniana sobre a religião inclui a proposta de compreensão da religião em seus próprios termos. Conforme a citação de Brandt acima, Otto

⁸⁸ Idem, p. 391.

⁸⁹ Cf. Rudolf OTTO, *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, p. 11.

⁹⁰ Andrew DOLE, *Otto and Schleiermacher on Religion*, p. 392. No original: “*Ahnung* is thus a special ability of the human mind, whereby ‘the barriers of our knowledge are lifted’ and God comes within reach of our minds”.

se opõe a derivar a religião de outras áreas, e renuncia a determinações exógenas para captar sua realidade. Contudo, esta afirmação deve ser compreendida com cautela, diante da afirmação do próprio Otto de que a sua peculiar categoria do sagrado é uma “categoria composta”⁹¹ de elementos racionais e irracionais.

2. Entre Sócrates e Isaías

Em sua *Filosofia da Religião*, ao escrever sobre o pensamento teológico de De Wette, Rudolf Otto critica a ideia de que a evolução da religião bíblica seja um tipo de “introdução à religião da Razão”⁹². Otto afirma que De Wette expõe um criticismo pedante do Antigo Testamento, e que expressa desconfianças ao lidar com o Evangelho. Para Otto, na obra de De Wette,

[...] o melhor de tudo, o espírito particular e individual nos profetas e no evangelho, permanece em profunda obscuridade. Se a “introdução” fosse a coisa mais importante, então o *Timeu* de Platão teria mais valor para a religião que Isaías. Pois, indubitavelmente, seus conceitos são muito mais “puros”. Platão não imagina Deus como Jeová, nem como assentado em um trono, nem circundado por seres angélicos em forma de serpentes. E ainda assim nós poderíamos passar facilmente sem o *Timeu*; de Isaías VI nós não podemos prescindir.⁹³

A citação acima poderia muito bem servir como ponto de partida para quem pretender criticar Otto como irracionalista. Porém, há que se ter em mente a ideia de que o sagrado, no pensamento ottoniano, é uma categoria composta, abrangendo elementos racionais e irracionais. Neste caso, considerando o argumento de Otto exposto acima sobre a validade do objeto da religião, há que concluir que aquilo que Otto chama de irracional, ou não racional, é também pré-racional. Conhecido intuitivamente (*Ahnung*), ele antecede os aspectos racionais da religião que, aliás, se formam em função deste elemento irracional.

Este aspecto do pensamento de Otto, a composição entre os aspectos racionais e irracionais da religião, deve ser enfatizado, como o próprio autor o enfatizou. Otto, como já foi mencionado, é um exemplo de pensador (junto a Schleiermacher) que rejeitou a ideia iluminista (e kantiana) de religião circunscrita aos limites da simples razão. Contudo, ao analisar detidamente o aspecto irracional da religião, e ao afirmar seu caráter precedente em

⁹¹ Rudolf OTTO, *O Sagrado*, p. 150.

⁹² Rudolf OTTO, *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, p. 191.

⁹³ Idem, p. 191. Na tradução consultada: “...the best thing of all, the particular and individual spirit in the profets and the gospel, remains in deep obscurity. If the “introduction” were the main thing, then Plato’s *Timaeus* would have more value for religion than Isaiah. For undoubtedly its conceptions are much more “purer”. Plato does not imagine God as Jehovah, nor as seated on a throne, nor as encompassed by angelic beings in the guise of serpents. And yet we could easily do without the *Timaeus*; Isaiah vi we could not surrender.”

relação aos aspectos racionais, é até compreensível que Otto tenha sido visto como irracionalista em um meio onde imperava a ênfase na racionalidade da religião. Discorrendo sobre a ortodoxia religiosa, a teologia e a ciência da religião, Otto percebeu que “ao formular a doutrina a ortodoxia não soube fazer justiça ao elemento irracional do seu objeto e mantê-lo vivo na experiência religiosa, racionalizando unilateralmente a ideia de Deus, numa evidente apercepção errônea dessa experiência”⁹⁴. Um meio cultural e religioso acostumado a lidar com sua própria religião em termos puramente racionais, nos quais a “tendência para a racionalização prevalece [...] de cima a baixo”⁹⁵, verá aflorar, seguramente, uma noção de religião passível de ser circunscrita aos limites da racionalidade, o próprio uso do termo “irracional” neste meio parecerá incompatível com o que se pensa comumente sobre seu objeto de estudo ou mesmo de devoção.

Entretanto, a religião para Otto não pode ser compreendida sem a interação dos seus aspectos racionais e irracionais. O teólogo alemão estava ciente da impressão de irracionalismo que a leitura de sua obra poderia causar, e percebeu a necessidade de argumentar contra esta interpretação. Robert Streetman expõe a resposta que Otto deu a estas críticas em um prefácio à edição inglesa d’ *O Sagrado*⁹⁶:

Diante de várias acusações de irracionalismo, subjetivismo e psicologismo, ele respondeu: “antes de me aventurar neste campo de pesquisa, eu despendi muitos anos de estudo sobre o aspecto *racional* da suprema Realidade que nós chamamos de ‘Deus’, e os resultados do meu trabalho estão contidos em meus livros *Naturalismo e Religião* de 1904, e *A Filosofia da Religião baseada em Kant e Fries* de 1909. E eu sinto que ninguém deveria ocupar-se com o ‘Numen ineffabile’ se já não tiver devotado sério e assíduo estudo à ‘Ratio aeterna’”⁹⁷.

É justo dar razão a Otto nesta afirmação, diante dos argumentos, racionais e metafísicos, sobre a validade do objeto da religião que ele apresentou nas referidas obras de 1904 e 1909, já expostos na subsecção anterior. O que se depreende da leitura de Otto é justamente sua preocupação em refletir sobre a interação destes elementos racional e irracional que, segundo ele, faz-se presente em todas as religiões. É, na verdade, uma interação inescapável, presente na vida do ser humano que revela sua maneira de lidar com

⁹⁴ Rudolf OTTO, *O Sagrado*, p. 35.

⁹⁵ Idem, p. 35.

⁹⁶ Não incluída na edição brasileira consultada para esta dissertação.

⁹⁷ Robert F. STREETMAN, *Some Later Thoughts of Otto on the Holy*, p. 367. Grifos do autor. No original: “To the various charges of irrationalism, subjectivism, and psychologism, he answered: ‘Before I ventured upon this field of inquiry I spent many years of study upon the *rational* aspect of that supreme Reality we call ‘God’, and the results of my work are contained in my books, *Naturalistische und religiöse Weltansicht* [1904; E.T., *Naturalism and Religion*, 1907], and *Die Kant-Fries’sche Religions-philosophie* [1909; E.T., *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, 1931]. And I feel that no one ought to concern himself with the ‘Numen ineffabile’ who has not already devoted assiduous and serious study to the ‘Ratio aeterna’”.

ela em suas práticas religiosas. Mesmo em práticas religiosas consideradas por Otto mais primitivas, que pouco se preocuparam em desenvolver uma “teologia acadêmica”, a interação entre estes elementos racionais e irracionais se manifesta, corroborando o peculiar argumento do teólogo alemão sobre a possibilidade de uma categoria composta:

A convicção fundada no imediato Conhecimento da Razão, expresso em ideias desse tipo [Nota: Otto estava se referindo ao que havia exposto em um capítulo imediatamente anterior, sobre ideias especulativas, racionais e metafísicas, acerca da alma, da liberdade, da divindade, do Absoluto] não é em si mesma, de forma alguma, Religião, mas Metafísica fria e formal, ao passo que Religião, como oposta à Metafísica, tem sua vida no caráter e na vontade. Para esta vida, contudo, ela necessita de firmes e sólidos conceitos. E em toda religião estes conceitos são metafísicos no mais alto sentido. Uma religião não metafísica não pode existir se Deus deve realmente significar Deus, e se eternidade deve significar realmente algo real. E toda religião elabora para si mesma uma metafísica primitiva, que geralmente se origina de uma forma tal que confunde o conhecimento fundamental com imagens temporais e figuras mundanas. Assim, por elas mesmas e para elas mesmas as Ideias são frígidas e vazias, e permaneceriam assim e nunca levariam à religião, a não ser que elas recebam antes aquele grande e individual Conteúdo que lhes dá vida...⁹⁸

Mesmo que Otto tenha feito uma afirmação, citada acima, que situa Isaías, símbolo da experiência pura e imediata do objeto da religião, acima de Platão, símbolo da reflexão racional e especulativa, ele percebe que a religião emerge de uma interação entre o profético e o socrático, entre o irracional, indizível, e as tentativas humanas de abarcar elementos desta experiência com conceitos. Ainda que haja, porém, esta interação necessária entre o racional e o irracional na religião, um destes aspectos deve preceder o outro e, para Otto, o irracional claramente precede o racional. As palavras de Otto citadas acima, sobre a dispensabilidade do Timeu diante do triplo *qadôsh* do capítulo 6 de Isaías, podem ser mais bem entendidas a partir de uma curiosa ilustração simbólica exposta a seguir, sobre a águia e a coruja.

O Timeu de Platão apresenta um discurso cosmológico, descrevendo o *modus operandi* de uma inteligência cósmica ordenadora do mundo⁹⁹. Há um esforço ativo e racional de descrição e compreensão do cosmo. O breve capítulo 6 de Isaías tem um teor bem diverso, mais passivo, ainda que tal experiência seja o princípio de seu ministério profético. O profeta

⁹⁸ Rudolf OTTO, *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, p. 91. Na tradução consultada: “The conviction founded in immediate Knowledge of Reason, expressed in ideas of this kind, is in itself not Religion at all, but cold and formal Metaphysics, whereas Religion, as opposed to Metaphysics, has its life in the character and will. For this life, however, it needs firm and solid conceptions. And in all religion these conceptions are metaphysical in the highest sense. A non-metaphysical religion cannot exist if God is really to mean God and eternity a really real thing. And every religion fashions for itself a primitive metaphysics, which generally originated in such a way as to confuse the fundamental knowledge with temporal images and mundane figures. Thus by themselves and for themselves the Ideas are frigid and void, would remain so and never guide to religion, unless they first received that great and individual Content which gives them life...”

⁹⁹ PLATONE, *Tutti gli scritti*, p. 1348.

é tomado por uma visão de Deus, e é conduzido pelo comando divino. Em um primeiro momento, o profeta é tomado pela *tremenda majestas* de que fala Otto¹⁰⁰, ou seja, um sentimento de absoluta inferioridade diante da majestade divina (“...o Senhor assentado sobre um alto e sublime trono” do versículo 1), e um terror pelo simples fato de estar diante de tal majestade (“...ai de mim! Estou perdido!” no versículo 5). Em um segundo momento, porém, desponta em Isaías aquilo que Otto identifica como o aspecto “enérgico” decorrente da experiência religiosa: o profeta é purificado (versículo 7) e se oferece para ser enviado por Deus para pregar ao seu povo (“...eis-me aqui, envia-me a mim” no versículo 8). Daí em diante, pode-se ler na pregação de Isaías a *mobilitas dei* de Lactâncio, mencionada pelo próprio Otto, caracterizada pela “vivacidade, paixão, natureza emotiva, vontade, força, comoção, excitação, atividade, gana”¹⁰¹. Encontra-se ainda em Isaías uma boa ilustração deste aspecto enérgico ottoniano. O profeta hebreu, no conhecido versículo 31 do capítulo 40 de seu livro¹⁰², fala da capacidade dos que esperam em Deus de correr e caminhar sem cansaço, e os compara às águias.

Se o profeta usa o símbolo da águia, a coruja, por sua vez, é o símbolo por excelência dos filósofos e da filosofia, animal que acompanha a deusa Atena/Minerva dos gregos e romanos, associada, portanto, à reflexão racional¹⁰³. A coruja é um animal noturno, lunar, que não suporta a luz do sol. A águia, ao contrário, voa ao sol de olhos abertos. Segundo Chevalier e Gheerbrant, René Guénon interpreta a águia e a coruja como símbolos, respectivamente, do conhecimento intuitivo e do conhecimento racional. A coruja não deixa de ver a luz do sol, mas a vê refletida pela lua. O conhecimento racional se dá assim indiretamente, por reflexão, ao contrário da luz solar do conhecimento intuitivo incidindo diretamente sobre os olhos da águia¹⁰⁴. Otto vê na religião a mencionada interação necessária entre a águia profética e a coruja socrática, mas isto não impede a também necessária constatação de que a luz solar precede a reflexão lunar. Melhor dizendo, a luz da lua vista pela coruja existe por causa do sol, é tão somente a própria luz do sol, refletida e atenuada.

Neste ponto, é pertinente retornar à citação da *Filosofia da Religião* de Otto, feita acima: “Uma religião não metafísica não pode existir se Deus deve realmente significar Deus, e se eternidade deve significar realmente algo real”¹⁰⁵. A experiência precede a elaboração de

¹⁰⁰ Rudolf OTTO, *O Sagrado*, p. 51.

¹⁰¹ Idem, p. 55.

¹⁰² “Mas os que esperam no Senhor renovam as suas forças, sobem com asas como águias, correm e não se cansam, caminham e não se fatigam.”

¹⁰³ Jean CHEVALIER; Alan GHEERBRANT, *Dicionário de símbolos*, p. 293.

¹⁰⁴ Idem, p. 293.

¹⁰⁵ Rudolf OTTO, *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, p. 91.

conceitos e a reflexão metafísica, mas esta é necessária para que a religião se mantenha viva. Nas palavras de Otto, “ela necessita de firmes e sólidos conceitos”¹⁰⁶. Estes, por sua vez, são antecedidos por “imagens temporais e figuras mundanas”, mas que evoluem para a metafísica e a teologia, frutos da especulação racional inspirada pela experiência que a precedeu.

Portanto, se Otto afirmou que o livro de Isaías possui uma indispensabilidade que o Timeu não possui, isto não pode ser interpretado como um despreço do teólogo de Marburg pelos escritos de Platão, mas é apenas a constatação de que, para a religião, a construção de seu edifício teológico e metafísico, racional, não é possível sem os alicerces da experiência religiosa. O pensamento de Kant e Fries, os antecessores “socráticos”, ou seja, filosóficos, de Otto, não serviria para auxiliar na compreensão da religião se não houvesse sujeitos que experienciaram o objeto da religião, pois sem eles sequer haveria religião a se estudar. E Isaías, para Otto, é o exemplo melhor dessa classe de sujeitos que tiveram tal experiência, aquele que “dos grandes profetas de Israel” é sua “figura central, e o maior deles”¹⁰⁷, pois em seu texto se pode encontrar elementos que Otto usa para descrever o numinoso: o tremendo, o majestoso, o enérgico, que Otto identifica na expressão *ruach*, usada pelo profeta¹⁰⁸.

Contudo, esta precedência ottoniana da experiência sobre o conceito não escapa da interação necessária entre racional e irracional na categoria do sagrado. Se Isaías fala da vaca e da urso pastando juntas, Otto descreve a coruja e a águia voando juntas também, mesmo que uma só voe de dia e a outra só voe de noite. A peculiar categoria do sagrado, nas já mencionadas palavras de Otto, é uma categoria composta: “O sagrado, no sentido pleno da palavra, é para nós, portanto, uma categoria composta. Ela apresenta componentes racionais e irracionais”¹⁰⁹. Ao fazer tal afirmação, Otto realmente pretendia estabelecer o sagrado como categoria, como um conceito fundamental, que não se subsume a outro que o anteceda: “...é preciso afirmar com todo o rigor que em *ambos* os aspectos se trata de uma categoria *estritamente a priori*”¹¹⁰. Logo após fazer tal afirmação, Otto expõe a irredutibilidade de ambos os aspectos. O aspecto racional tem sua irredutibilidade reconhecida pelo teólogo na constatação de que a ideia de bem como valor objetivo, além das noções de absoluto, essência, perfeição e necessidade, presentes no objeto da categoria do sagrado, são ideias puramente racionais, que não “evoluem” necessariamente de uma percepção sensorial. Tais ideias não estão associadas a uma intuição antecedente, são objetos da razão pura, originando-

¹⁰⁶ Idem, p. 91.

¹⁰⁷ Rudolf OTTO, *Religious Essays*, p. 31.

¹⁰⁸ Idem, p. 32. Neste ponto, Otto chega a afirmar que *ruach* é o equivalente bíblico do termo latino *numen*.

¹⁰⁹ Rudolf OTTO, *O Sagrado*, p. 150.

¹¹⁰ Idem, p. 150. Grifos do autor.

se no espírito. Igualmente, o aspecto irracional tem sua irreducibilidade afirmada no reconhecimento de que a categoria do sagrado comporta igualmente sensações puras e, no caso específico da categoria do sagrado, sensações desencadeadas por um objeto específico, que é o numinoso¹¹¹.

Neste ponto, Otto recorre a Kant, e encontra nas ideias do filósofo de Königsberg fundamentos para sua peculiar ideia de possibilidade de postulação de uma categoria composta, mesmo que este seja precisamente o ponto que causa estranheza entre o que se poderia chamar de “ortodoxia kantiana”. Otto cita textualmente a Crítica da Razão Pura de Kant, no ponto em que este afirma que embora todo o conhecimento comece pela experiência, isto não implica que todo ele seja derivado dela¹¹². Exemplificando esta ideia dentro do campo de investigação de Otto, pode-se dizer que uma experiência religiosa começa pela intuição (no já mencionado sentido frieseano-ottoniano de *Ahnung*), e, portanto, depende, para sua existência, do sujeito que a experienciou. Entretanto, o sujeito que vivencia esta experiência associa aquilo que foi experimentado com ideias objetivas como a necessidade, a essencialidade e o absoluto, que não dependem do sujeito. Ora, tais ideias objetivas devem acompanhar a experiência religiosa, ou então ela não seria distinguível de outras experiências como medo ou simples temor diante de algo contingente.

Assim, mesmo que a ideia de uma categoria estritamente *a priori*, e ao mesmo tempo composta, não seja algo que se encontre em Kant, ela é defendida por Otto por meio de uma argumentação que parte de ideias kantianas para atingir consequências que aquele filósofo não havia imaginado, possivelmente por não se ocupar tão especificamente, como Otto, de investigações sobre o que existe de próprio não somente na religião considerada de forma ampla, mas sobre o que há de próprio na interioridade do *homo religiosus*.

Acompanhando esta evolução do pensamento de Otto, desde suas reflexões sobre a validade do objeto da religião em *Naturalismo e Religião*, e sobre a forma de apreensão e experiência deste objeto por meio da intuição (*Ahnung*) em sua *Filosofia da Religião*, vê-se então que o teólogo alemão construiu uma coerente base argumentativa para as ideias centrais desenvolvidas em sua obra maior *O Sagrado*, quais sejam, a mencionada categoria do sagrado e seu respectivo objeto, o numinoso, núcleo da experiência religiosa no pensamento ottoniano. Este núcleo da experiência religiosa é justamente aquilo que, para Otto, é detectável e reconhecível como o objeto da categoria que ele propôs. É o que existe de peculiar na

¹¹¹ Idem, p. 150.

¹¹² Idem, p. 150.

religião, que só nela ocorre e que a distingue de outras áreas, como a ética, mesmo que, em um momento posterior interaja também com elas¹¹³.

Como núcleo da experiência religiosa e como objeto peculiar e próprio da categoria do sagrado, o numinoso é justamente aquilo que “foge totalmente à apreensão conceitual”¹¹⁴, mesmo que posteriormente a religião desenvolva elementos conceituais em torno deste elemento fulcral da experiência. Otto deixa bem claro que este núcleo da categoria do sagrado não tem, em si mesmo, um conteúdo moral, uma vez que este último já implica em algo passível de ser compreendido conceitualmente. O numinoso é justamente o irracional que precede o racional na categoria do sagrado, como já exposto acima. É interessante observar que a proposta de Otto deste termo, o “numinoso”, em sua mais conhecida obra, de 1917, pode ser vista como a culminância de investigações e reflexões presentes em *Naturalismo e Religião* e na *Filosofia da Religião*.

Ao cunhar o termo numinoso¹¹⁵, e ao discorrer sobre seus aspectos, Otto sintetiza tudo o que argumentou detalhadamente, conforme exposto acima, acerca da precedência da experiência sobre a intelecção. Contudo, ainda coerente com seus argumentos das obras anteriores, Otto faz uma brevíssima ressalva, que pode passar despercebida por quem lê apenas *O Sagrado*, e que pode ser uma causa de falsa impressão de irracionalismo. Após afirmar que o termo *sagrado* (*heilig*) designava em hebraico (*qadôsh*), latim (*sanctus*) e grego (*hagios*) tão somente o que ele veio a chamar de numinoso, e que não implicava de nenhuma maneira um aspecto moral, Otto escreve a ressalva: “...pelo menos não num primeiro momento e nunca de modo exclusivo”¹¹⁶. Reconhecendo que o uso do termo em seu tempo tomou uma acepção puramente moral, Otto está precisamente resgatando o elemento pré-moral, que é justamente o elemento pré-conceitual da religião, impronunciável, inefável, indizível. Ele reconhece, sim, a presença necessária de um desenvolvimento moral e conceitual na religião, como já havia argumentado na *Filosofia da Religião*: “toda religião elabora para si mesma uma metafísica primitiva”¹¹⁷. O que Otto critica na sua própria cultura religiosa, começando inclusive com uma crítica ao próprio Kant (“que chama de vontade

¹¹³ Idem, p. 37.

¹¹⁴ Idem, p. 37.

¹¹⁵ Otto afirma no corpo do texto d’*O Sagrado* que cunhou o termo “numinoso”, mas reconhece, em uma nota de rodapé, que percebeu mais tarde o uso anterior do termo por Calvino e Zizendorf (Cf. Rudolf OTTO, *O Sagrado*, p. 38, nota 17). Não obstante, isto não retira a originalidade da construção intelectual de Otto, pois, como dito acima, o termo “numinoso” sintetiza um argumento desenvolvido detalhadamente em outras obras suas. Desnecessário dizer que Zizendorf e Calvino antecedem Kant, Schleiermacher e Fries, principais influências de Otto, não se podendo afirmar, assim, que o teólogo de Marburg tenha tomado o pensamento daqueles reformadores como seu principal ponto de partida.

¹¹⁶ Rudolf OTTO, *O Sagrado*, p. 37.

¹¹⁷ Rudolf OTTO, *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, p. 91

santa a vontade impelida pelo dever e que, sem titubear, obedece à lei moral”¹¹⁸), é o que se poderia chamar de um superdimensionamento do aspecto moral (e, conseqüentemente, conceitual) que acabou por obscurecer, ou mesmo aniquilar, no pensamento filosófico e teológico cristão moderno, o elemento fulcral não racional que é justamente aquilo que pode distinguir religião de tudo o mais que pretenda tomar seu lugar. A “metafísica primitiva” que, segundo Otto, toda religião elabora, pode crescer a ponto de “engolir” o objeto religioso experienciado que lhe deu origem:

As *ideias* de alma e conceitos semelhantes são antes “racionalizações” posteriores que tentam interpretar de alguma maneira o enigma do *mirum*, as quais então logo atenuam, amenizam a respectiva experiência. Dessas noções não deriva a religião, mas a racionalização da religião, a qual então muitas vezes desemboca em grosseira teoria com interpretações tão plausíveis, que o mistério chega a ser expulso¹¹⁹.

Ao colocar de volta tal aspecto irracional no centro de uma investigação teológica e acadêmica, e dando a ele um nome (numinoso), Otto elabora uma proposta viável para se identificar o que é peculiar na religião e o que diferencia a experiência religiosa de outras experiências subjetivas. Igualmente, a proposta e o uso que Otto faz, a partir d’*O Sagrado*, de uma terminologia mais precisa, se revelam bastante úteis para lidar com seus argumentos sobre religião. Ao cunhar o termo numinoso, Otto proporciona uma expressão própria e facilmente distinguível para o que ele entende ser o objeto da religião, para o qual já havia anteriormente estabelecido uma base teórica coerente. Igualmente, ao elaborar esse termo original e argumentativamente bem fundamentado para a essência da religião, Otto pôde desenvolver com mais clareza seus aspectos, suas peculiaridades, e sua forma de ação na interioridade e, conseqüentemente, no mundo.

Observa-se que esta descrição dos aspectos do numinoso n’*O Sagrado* revela-se consistente com o pensamento que havia construído anteriormente sobre o objeto da religião. Aquela causa necessária exposta em *Naturalismo e Religião* e na *Filosofia da Religião*, que é exterior ao conjunto de todas as relações causais do mundo natural e que é *causa sui* fica bem designada pelo termo *mysterium*. Sua distinção de todas as outras relações causais e sua inacessibilidade à apreensão conceitual permite a Otto chamá-la de o “totalmente outro”. Ademais, o uso destes termos por Otto permite que o objeto da religião seja considerado em um sentido positivo, e não como algo que sobre o qual se reflete apenas por uma via negativa. Este “tratamento negativo” da religião parece ser reforçado pelo uso corrente de termos como

¹¹⁸ Rudolf OTTO, *O Sagrado*, p. 37.

¹¹⁹ Idem, p. 58-59. Grifos do autor.

“sobrenatural” e “supramundano”, que o teólogo alemão rechaça. Com efeito, como ele mesmo aponta¹²⁰, tais termos definem seu objeto a partir de uma ideia de exclusão: o que está fora da natureza, o que está fora do mundo. Contudo, no pensamento ottoniano, estes objetos possuem positividade e manifestam-se no mundo, mesmo que seu núcleo seja impossível de expressão conceitual clara. Isto justifica a nova nomenclatura proposta por Otto.

Não sendo passível de apreensão racional, mas sendo para o teólogo alemão o próprio objeto de estudo e reflexão de sua ciência da religião, o numinoso, com efeito, requer a elaboração de termos próprios para ser discutido. Esta terminologia peculiar que Otto tornou célebre n’*O Sagrado* presta-se à exposição de seu pensamento sobre o objeto da religião, uma vez que sua própria argumentação suscita dificuldades para si. Se o numinoso não é apreensível por meio de conceitos, como pensar sobre ele? Como redigir um texto, um livro, argumentar, e expor ideias sobre um objeto que repele o uso de conceitos? Se o núcleo da obra é inapreensível intelectualmente, mas tão somente experienciável, os conceitos que naturalmente são utilizados na construção de uma argumentação apreenderão tão somente aquilo que advêm da experiência, os seus efeitos, ou seus atributos passíveis de descrição e conceituação. O teólogo alemão não pode dizer o que o numinoso é em sua essência, pois isso seria reduzi-lo a um conceito. Ele pode apenas enumerar seus atributos, identificando-o como o elemento essencial (e essencialmente misterioso) da religião, como algo tremendo e majestoso, que causa temor e fascínio simultaneamente, que inspira e enche o sujeito que o experimenta de entusiasmo¹²¹. O que quer que se fale sobre estes atributos do numinoso ingressará no campo do conceito, da intelecção, e isto possibilita o discurso proposto por Otto. Afinal, ele mesmo reconheceu que toda religião, partindo de seu elemento essencial inefável e indescritível, constrói para si uma metafísica com base naquilo que é causado pela experiência da *causa sui*, que é condicionado pela experiência do incondicionado numinoso, o que remete à já mencionada indissociável e necessária interação entre os elementos racionais e irracionais da religião.

Se, contudo, o numinoso não pode ser conceituado, ele pode, segundo Otto, ser identificado, não só em relatos de experiências religiosas, mas interiormente por cada sujeito que o experiencia, e pode até mesmo ser evocado ou despertado, já que tais experiências podem ser provocadas. Experiências religiosas ocorrem, são fenômenos, mesmo que não propriamente “observáveis” em seu âmago. O teólogo alemão discorre sobre esta

¹²⁰ Idem, p. 61.

¹²¹ Afirmação que parece redundante, considerando a raiz grega da palavra “entusiasmo”.

possibilidade do despertar e da identificação do numinoso ao desenvolver seus conceitos de divinação e esquematização.

Otto admite a possibilidade de se conduzir alguém a um ponto onde o sujeito estará exposto à eclosão do objeto numinoso em sua psique. Isto pode ocorrer por estímulos “que fazem com que o sentimento numinoso acorde”¹²². Estes estímulos ocorrem por meio de uma associação de ideias, à qual Otto dá o nome de esquematização. Trata-se de uma associação de um tipo em que uma noção Y pode ocasionalmente surgir quando se faz presente uma noção X¹²³. Aplicando esta associação de noções à experiência religiosa, Otto afirma que “também o sentimento religioso se encontra em ligações permanentes com outros sentimentos, com ele acoplados por intermédio dessa lei”¹²⁴.

Por meio dessa esquematização, aquelas “imagens temporais e figuras mundanas” de que fala Otto em sua *Filosofia da Religião*¹²⁵, e que são amiúde confundidas com o próprio conteúdo da experiência, mesmo sendo distintos do objeto numinoso podem ser instrumentalizados por um sujeito, ou por um grupo, ou por uma comunidade, ou por toda uma tradição, para provocar em um indivíduo o despertar do numinoso em sua interioridade. Como o teólogo exemplifica:

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 estimulável, despertável – como tudo aquilo que provém “do espírito”.¹²⁶

O que se deve deixar claro é o fato de que, na esquematização, a ideia que serviu de instrumento para a eclosão do sentimento numinoso no sujeito não é a causa do objeto numinoso. A relação de causalidade, neste caso, é diferente. A ideia a que o sujeito é exposto pode causar o despertar do numinoso, mas não causa o próprio numinoso, pois este, sendo o objeto da religião, como já se afirmou aqui reiteradas vezes, não é causado, é irreduzível e incondicionado.

Otto chama essas noções que esquematizam o numinoso de ideogramas, e dá variados exemplos deles ao longo do texto d’*O Sagrado*. Discorrendo, por exemplo, sobre a linguagem dos místicos budistas, o teólogo alemão identifica os termos “vazio”, “nada” como

¹²² Rudolf OTTO, *O Sagrado*, p. 85. Grifo do autor.

¹²³ Idem, p. 85.

¹²⁴ Idem, p. 85-86

¹²⁵ Rudolf OTTO, *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, p. 91.

¹²⁶ Rudolf OTTO, *O Sagrado*, p. 39.

“ideogramas numinosos do totalmente outro”¹²⁷, ou seja, conceitos que não delimitam ou definem o objeto da experiência religiosa que pretendem apontar, mas que são capazes de conduzir o sujeito à percepção intuitiva do numinoso. Os termos “vazio” ou “nada” são, em si, passíveis de conceituação e definição. Utilizados, porém, como veículo para o despertar do sentimento religioso, por meio das práticas de meditação daquela tradição religiosa, eles evocam o objeto da experiência que escapa à conceituação. O mesmo ocorre com os numerosos hinos, cânticos, poemas ou mesmo textos narrativos ou dissertativos, que Otto transcreve n’ *O Sagrado*, com exemplos tirados de várias tradições: o Bhagavad-Gita, cânticos hebraicos, trechos de obras literárias de Goethe ou Tolstói, ou filosóficas de Agostinho¹²⁸, dentre outros.

Quando, porém, a experiência do numinoso eclode na interioridade e o sagrado se manifesta, como pode ser reconhecido? Otto chama de “faculdade de divinação” a capacidade de reconhecimento do numinoso pelo sujeito: “A eventual capacidade de conhecer e reconhecer *genuinamente* o sagrado em sua manifestação chamaremos de *divinação*”¹²⁹. O teólogo alemão rechaça a ideia de que a divinação possa ser explicada pelo que ele chama de teoria supranaturalista, ou seja, a ideia de que o sagrado identifica-se simplesmente quando se constata que algo não pode ser explicado por meios naturais. Segundo Otto, esta teoria é “maciçamente racionalista”¹³⁰, pois exige uma prova rigorosa, mesmo que seja por exclusão de todas as hipóteses “naturais” possíveis, o que sequer é factível. O autor vê nesta postura um enrijecimento e materialização daquilo que existe de mais “delicado” na religião, que é um encontro, obviamente individual e subjetivo, com o divino, que se opõe à objetividade e materialidade das concepções naturalistas.

A faculdade da divinação, para Otto, associa-se nitidamente àquilo que a sua própria tradição religiosa e teológica designava como *testimonium spiritus sancti internum*¹³¹, o testemunho do Espírito Santo na interioridade. A partir daí, Otto faz em seu livro *O Sagrado* uma remissão ao que já havia exposto na sua *Filosofia da Religião* acerca da doutrina da intuição friesiana, do *Ahndung* ou *Ahnung*. O teólogo de Marburg associa tanto o *Ahndung* de Fries quanto a teologia dogmática ao pensamento kantiano que diferencia o juízo estético do juízo lógico. Para Otto, o que é sentido ou intuído na experiência religiosa possui um caráter distinto de outros sentimentos, é discernível deles e esta intuição pode também ser chamada

¹²⁷ Idem, p. 61.

¹²⁸ Idem, p. 215-224.

¹²⁹ Idem, p. 181. Grifos do autor.

¹³⁰ Idem, p. 181.

¹³¹ Idem, p. 182

de cognição, embora “de natureza intuitiva, ligada ao sentir, não à reflexão”¹³². Para Otto, acerca do “irracional por excelência”, objeto da religião, “a psique, por intuição e diligência, *sabe* a seu respeito e o reconhece por trás de símbolos obscuros e insuficientes”¹³³. Ainda segundo o teólogo, “esses juízos feitos por puro sentir não têm pretensão de validade objetiva menor que os juízos da capacidade de julgamento ‘lógico’”¹³⁴.

Neste ponto, uma postura que Otto chamaria de naturalista poderia colocar em questão tal afirmação. Afinal, como algo pode ter igual pretensão de validade objetiva de um julgamento “lógico”, conceitual, racional, se só pode ser intuído na subjetividade? De fato, tal questão parecerá pertinente para quem se enquadrar no naturalismo criticado por Otto em sua obra *Naturalismo e Religião*, já mencionado acima. Aqueles que não aceitarem o argumento ottoniano de validade do objeto da religião, tal qual desenvolvido nas obras do teólogo anteriores a *O Sagrado*, naturalmente rejeitarão também a validade do que ele chama de *Ahnung*, *testimonium spiritus sancti*, ou a existência objetiva e exterior ao sujeito de um objeto da experiência religiosa. Contudo, deve-se levar em conta que, se as premissas estabelecidas por Otto sobre o objeto da religião forem admitidas, então não há como negar a coerência interna de seu argumento desenvolvido ao longo das suas obras de 1904, 1909 e 1917. Se há uma causa não causada do mundo natural, metafísica e exterior a todas as relações de causalidade contidas na natureza, e se essa causa incondicionada é o objeto da religião, apreensível apenas pela experiência, não se pode negar validade à sua forma peculiar de ser reconhecida com base na afirmação de que esta forma de reconhecimento é diversa daquela apropriada para o reconhecimento das coisas inteligíveis e apreensíveis conceitualmente. Mesmo assim, torna-se difícil pensar em uma pretensão de validade objetiva igual para formas de reconhecimento de coisas totalmente diferentes (as passíveis de apreensão intelectual e as que só podem ser experienciadas).

Há, enfim, uma característica importante no pensamento de Otto que não pode ser negligenciada. Trabalhando com a fronteira entre aquilo que é “irracional por excelência” e o racional, Otto leva a racionalidade ao seu limite, como alguém que pretende mergulhar no oceano e atingir o ponto mais fundo que seus instrumentos podem suportar. Otto lida com o *Seelengrund*, o fundo d’alma¹³⁵, e parece atingir um ponto em que o instrumental argumentativo racional e conceitual se esgota. Isto não significa, porém, que ele descambe para um irracionalismo no sentido vulgar, de discurso sem rigor, tolo. Ao contrário, existe,

¹³² Idem, p. 183.

¹³³ Idem, p. 75.

¹³⁴ Idem, p. 85.

¹³⁵ Idem, p. 75.

como já foi afirmado, uma coerência interna e um senso de desenvolvimento e continuidade no pensamento de Otto desde suas primeiras obras até as mais tardias. Seu objeto de reflexão é irracional, mas, segundo o autor, “por ‘irracional’ não entendemos o vago, o néscio, ainda não submetido à razão, nem a birra das pulsões individuais ou das engrenagens do mundo contra a racionalização”¹³⁶. Igualmente, Otto, investigador do irracional, não constrói um discurso vago ou néscio, mas bastante rigoroso e racional, especialmente diante de seu numinoso objeto de investigação.

3. Pessoaalidade do numinoso

Lidando com os limites entre o racional e o irracional, e propondo uma terminologia nova para objetos de estudo e situações situadas nestes limites, não é surpreendente o fato de haver alguns elementos confusos na exposição que Otto faz do objeto da religião. Melissa Raphael reconhece este problema ao afirmar que o termo “‘o numinoso’ refere-se, confusamente, não apenas ao objeto divino, mas também ao estado mental que sua presença provoca”¹³⁷, o que expressa aquilo que o próprio Otto expôs ao introduzir ao leitor o termo, referindo-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 se julga tratar-se de um objeto numinoso”¹³⁸. Em poucas palavras, Otto conseguiu dar pelo menos três sentidos distintos para o termo, confundindo-o com a própria categoria do sagrado, adjetivando um certo estado psíquico, e nomeando o objeto da religião.

Tomando-se isoladamente o numinoso em seu sentido de objeto da religião, é possível indagar se tal objeto é também uma pessoa. Diversas tradições religiosas, como a do próprio Otto, associam ao numinoso atributos evidentemente pessoais, que se expressam no culto a divindades personificadas. Há, porém, expressões impessoais do objeto da religião, como o “nada” ou “vazio”, citados acima, que são ideogramas do numinoso. A questão que se coloca aqui é saber se, para o próprio Otto, é possível atribuir pessoaalidade ao numinoso, a despeito da possibilidade de haver religiões que não lidam com seu objeto como pessoa. Isto é relevante se se pretende investigar a experiência religiosa kierkegaardiana sob uma perspectiva ottoniana.

¹³⁶ Idem, p. 97.

¹³⁷ Melissa RAPHAEL, *Rudolf Otto and the Concept of Holiness*, p. 62. No original: “‘The numinous’, confusingly, refers not only to the divine object but also to the state of mind its presence excites”.

¹³⁸ Rudolf OTTO, *O Sagrado*, p. 38.

Conforme observa Melissa Raphael, a maneira como Otto discorre sobre o numinoso e seus atributos sugere algo que, em princípio, parece incompatível com a personalidade, ou mesmo que a repele¹³⁹. Atributos como tremendo, fascinante, enérgico, ou mesmo esquisito, monstruoso e aterrador¹⁴⁰ parecem, de fato, atributos não de um sujeito que pode interagir com outro, mas sim de algo impessoal, infenso a qualquer interação intersubjetiva. O totalmente outro, assim, expressaria esta “outridade” também em uma diferença radical entre aquilo que os seres humanos compreendem como pessoa e aquilo que o numinoso é, essencialmente diferente das pessoas. Raphael bem observa que o pensamento de Otto reflete uma visão que acentua o desvalor do homem, e conseqüentemente de sua personalidade, em contraposição ao numinoso¹⁴¹. Basta lembrar a forma como Otto expõe sua compreensão do sentimento de criatura “que afunda e desvanece em sua nulidade perante o que está acima de toda criatura”¹⁴² invocando o exemplo da fala de Abraão em Gênesis 18:27, em que o patriarca se compara a poeira e cinzas diante de Deus.

Ainda assim, Otto não pode abandonar completamente uma noção de Deus como pessoa, que é central em sua própria tradição. Raphael afirma que, para Otto, Deus é tanto pessoal quanto suprapessoal, e que as descrições da personalidade divina feitas pela religião e pela teologia são “construções que não podem exaurir nem fazer justiça à sua essência não racional”¹⁴³. Se, então, esta suprapessoalidade é intrínseca à essência do numinoso, ela é também essencialmente superracional, fugindo à apreensão conceitual. Mesmo assim, a suprapessoalidade de Deus coexiste com seu aspecto pessoal, situação em que Raphael identifica como um paradoxo presente na teologia de Otto, mas que não é exclusiva do pensamento deste teólogo alemão¹⁴⁴.

Tendo em vista este problema da personalidade do numinoso, é pertinente fazer referência ao que Otto expõe sobre Cristo nos últimos capítulos de *O Sagrado*. Conforme exposto acima, Otto dá o nome de “faculdade de divinação” à capacidade de “conhecer e reconhecer genuinamente o sagrado em sua manifestação”¹⁴⁵. Inegavelmente, Cristo é uma pessoa, um homem, e Otto não pensa de forma contrária sobre este ponto¹⁴⁶. Porém, o teólogo

¹³⁹ Cf. Melissa RAPHAEL, *Rudolf Otto and the Concept of Holiness*, p. 92.

¹⁴⁰ Cf. Rudolf OTTO, *O Sagrado*, p.80.

¹⁴¹ Cf. Melissa RAPHAEL, *Rudolf Otto and the Concept of Holiness*, p. 89.

¹⁴² Rudolf OTTO, *O Sagrado*, p. 41.

¹⁴³ Melissa RAPHAEL, *Rudolf Otto and the Concept of Holiness*, p. 94. No original: “[...] constructions that can neither exhaust nor do justice to the non-rational essence of their subject”.

¹⁴⁴ Idem, p. 98.

¹⁴⁵ Rudolf OTTO, *O Sagrado*, p. 181. Grifos do autor.

¹⁴⁶ Isto fica mais claro quando se leva em consideração as reflexões de Otto sobre a vida de Jesus em seu livro *Life and Ministry of Jesus*, que será abordado mais detidamente no capítulo 4 desta dissertação.

de Marburg afirma claramente que Cristo é não apenas sujeito da divinação. Ele é o próprio objeto dela:

É verdade que o Discurso final de Schleiermacher introduz o cristianismo e Cristo com toda a ênfase e com todo o seu significado. Só que Cristo ali é apenas sujeito da divinação, e não seu objeto propriamente dito. E na verdade isso não muda sequer na Glaubenslehre posterior de Schleiermacher. Também ali a importância de Cristo se esgota essencialmente no fato de ele “nos acolher no vigor e no enlevo beatífico de sua consciência de Deus” – uma ideia preciosa, mas que não alcança o significado principal de Cristo, que a comunidade deste com razão lhe atribui: o de ser ele próprio “a manifestação do sagrado”, isto é, de ele ser aquilo em cuja existência, vida e desígnio nós próprios espontaneamente “enxergamos e sentimos” a atuação da divindade a se revelar. Isto porque para o cristão é importante a questão se frente à pessoa e à obra de Cristo em vida ocorre uma divinação, uma captação direta e imediata do sagrado na manifestação, se resultam “visão e sensação” do sagrado, ou seja, se é possível experimentar nele o sagrado de uma forma independente e se ele, por conseguinte, é uma revelação real do sagrado.¹⁴⁷

Otto encerra sua obra maior justamente abordando esta condição de Cristo, que possui o Espírito em plenitude e passa a ser objeto de divinação do sagrado: “Esse é mais que profeta. Ele é o Filho”¹⁴⁸. Como já foi mencionado, Melissa Raphael constatou que a pessoalidade e a suprapessoalidade de Deus no pensamento de Otto é um paradoxo. O aspecto paradoxal desta ideia parece acentuar-se muito diante da forma como Otto trata a figura de Cristo ao concluir *O Sagrado*. Com este paradoxo em vista se encerra este capítulo desta dissertação, pois este ponto será retomado com maior atenção no último capítulo, em comparação com as ideias de Kierkegaard.

¹⁴⁷ Rudolf OTTO, *O Sagrado*, p. 190.

¹⁴⁸ Idem, p. 207.

CAPÍTULO 3: KIERKEGAARD E SUA CRIPTOFENOMENOLOGIA DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA

A investigação sobre a experiência religiosa na obra de um autor pode demandar reflexões sobre como se faz presente tal experiência em seus escritos, como ela é descrita, como se mostra em seus textos. Se tais reflexões parecem ser apenas preliminares acessórias no estudo da obra de autores que explicitamente declaram sua pretensão de fazer uma descrição fenomenológica de aspectos da religião, no estudo da obra de Kierkegaard elas são imprescindíveis. Em qualquer escrito, a forma como o texto é redigido deve ser levada em consideração para uma boa compreensão do conteúdo que o autor pretendeu transmitir. Em muitos casos, o autor escolhe uma forma mais direta de exposição de suas ideias, o que não exige do leitor demasiada atenção aos aspectos formais da obra. Em outros casos, porém, a forma escolhida por um autor para comunicar-se é mais complexa e menos direta. Se, em grande parte, isto se deve à adoção de um estilo literário por simples escolha e preferência do autor, deve-se também levar em conta o fato de que há objetos de investigação cuja análise requer uma forma menos direta de exposição, ou mensagens que, para serem transmitidas, também exigem uma forma peculiar adequada de transmissão. Kierkegaard comunica-se de formas variadas, muitas vezes indiretamente, em vista da pluralidade de estilos literários que adota. Isto certamente se explica não só por opção do autor, mas pela natureza das ideias que ele expõe. Em Kierkegaard, tais ideias frequentemente não são apresentadas de forma explícita ao leitor, mas estão presentes em seu texto aguardando a compreensão dos que têm ouvidos para ouvir. O presente capítulo pretende discutir a presença de uma dessas ideias implicitamente presente no pensamento do filósofo de Copenhague: a ideia de experiência religiosa. Para tanto, serão apresentadas algumas reflexões sobre a forma como tal ideia surge na obra kierkegaardiana, bem como sobre aspectos peculiares de seu conteúdo.

1. Uma fenomenologia kierkegaardiana da religião

Conforme se discutiu no primeiro capítulo, tentativas de definição da “experiência religiosa” necessariamente remetem o pesquisador a uma grande variedade de situações que

se permitem ser enquadradas nessa categoria. No caso da obra de autores que tenham se ocupado da religião, é até mesmo possível que ideias diversas expostas em seus escritos aceitem a classificação de “experiência religiosa”. Nestes casos, é importante delimitar quais ideias passíveis desta classificação serão investigadas sob uma perspectiva fenomenológica, pois do contrário o pesquisador poderá perder-se na simples enumeração de situações descritas ou de conceitos que se encaixem na categoria escolhida.

Quanto a Rudolf Otto, viu-se no capítulo anterior que sua abordagem da experiência religiosa contém aquilo que se pode denominar de redução eidética, a busca por um elemento essencial e fundamental (no caso dele, o numinoso) presente em todas as experiências que se podem classificar na categoria de religiosas. Viu-se também que, para tanto, Otto constrói um edifício argumentativo que tem início em seus argumentos sobre a existência e validade do objeto da religião, metafísico, incondicionado e necessário, em contraposição às concepções puramente naturalistas do mundo. Se, para a tradição cristã, tal objeto é representado pelo ideograma Deus, então não é incorreto identificar em Otto argumentos que, pelo menos, possuem relevância para o problema da existência de Deus.

Se tal estrutura lógico-argumentativa pode ser identificada claramente no pensamento de Otto, o mesmo não se pode dizer do pensamento de Kierkegaard. Otto, professor universitário, comunica-se da forma mais usual no meio acadêmico, de forma direta, sem lançar mão de muitos recursos próprios de quem deseja fazer literatura. Kierkegaard, neste ponto, é um autor bastante diferente do teólogo alemão. Conforme expõe Roos:

Enquanto escritor, Kierkegaard entende a impossibilidade de separar forma e conteúdo; esta relação não é casual, mas necessária. A forma literária de sua obra, sua teoria da comunicação indireta e o uso que dá a seus pseudônimos, portanto, não podem ser compreendidos separadamente de seu entendimento de religião.¹⁴⁹

Assim, diante deste estilo literário do pensador dinamarquês, a identificação de um determinado problema filosófico ou teológico no pensamento de Kierkegaard é uma tarefa mais complexa para o leitor do que na exposição “tratadística” de obras como as de Otto. Se, no pensamento do teólogo alemão, os argumentos são expostos de uma forma direta, e os problemas abordados são identificáveis pela sua exposição explícita, nas obras de Kierkegaard, especialmente naquelas que ele publica sob pseudônimo, os problemas estão, muitas vezes, encriptados, expostos de uma forma indireta e não explícita.

Voltando ao exemplo do problema da existência de Deus, que em Otto emerge na forma de argumentos sobre a validade do objeto da religião: Segundo Cornelio Fabro,

¹⁴⁹ Jonas ROOS, *Religião e estilo literário na obra de Kierkegaard*, p. 56.

Kierkegaard não se ocupa de tal problema. Em seus comentários ao diário de Kierkegaard, Fabro afirma que “a existência de Deus é para Kierkegaard o *prius* metafísico que não se discute”¹⁵⁰. De fato, a pressuposição da existência de Deus parece ser constante no pensamento de Kierkegaard, e ele não parece preocupar-se muito em tecer argumentos semelhantes a provas metafísicas de que Deus existe, não obstante algumas ideias presentes em seus argumentos sobre o tempo e a eternidade que parecem tanger esta questão, mesmo que indiretamente¹⁵¹.

Assim, mesmo que Kierkegaard, segundo Fabro, não discuta a existência de Deus, a ideia de Deus é uma das premissas fundamentais de seu pensamento, e é importante manter tal premissa em consideração ao se investigar o tema da experiência religiosa nas obras do filósofo de Copenhague. Afinal, se for aceita a afirmação de Fabro, de que a existência de Deus é aquilo que vem em primeiro lugar na estrutura do pensamento kierkegaardiano, então qualquer conclusão a que se chegue ao se interpretar sua obra deverá ser corolário dessa premissa. Desta forma, considerando o que afirma Fabro, ainda assim haverá um ponto de partida comum entre Otto e Kierkegaard, pois o alemão apenas se preocupa em estabelecer previamente algo que o dinamarquês dá por estabelecido.

Contudo, retornando à questão da forma, Kierkegaard é um autor diferente de Otto, e tem um estilo literário claramente diferente. Ao ler uma obra como *O Sagrado*, o leitor percebe que o tema da experiência religiosa é um dos pontos centrais da obra. A proposta de uma categoria do sagrado e de um termo original, o numinoso, para o conteúdo desta categoria, é claramente relacionável e evidentemente referente à peculiar experiência subjetiva na religião. O mesmo não se pode dizer da obra de Kierkegaard, especialmente de sua obra pseudonímica.

A religião é, de fato, indissociável do pensamento kierkegaardiano, e está presente em toda a sua obra. Tal obra, porém, é extensa, e tange tal multiplicidade de temas que chega a permitir que o leitor se concentre em algum elemento secundário, dando atenção a seus aspectos mais filosóficos ou psicológicos, e deixe em segundo plano a atenção que deveria dar ao fundo religioso do conjunto dos escritos kierkegaardianos. Exemplos de tais temas na obra de Kierkegaard são vários, podendo ser encontrados tanto na forma quanto no conteúdo de seus escritos. Sobre a forma, pode-se pensar na hipótese de um leitor que se deleite em argumentos construídos com fina ironia e bom humor, e que encontre em Kierkegaard o tipo

¹⁵⁰ Søren KIERKEGAARD, *Diário*, p. 175. No original: “L’esistenza di Dio è per Kierkegaard il *prius* metafisico che non si discute”.

¹⁵¹ Esta questão será discutida mais detidamente no capítulo quatro desta dissertação.

de leitura agradável pelos seus ditos espirituosos e, por vezes, até mordazes. Quanto ao conteúdo, não é difícil pensar em leitores interessados não no pensamento religioso em geral, ou no pensamento de Kierkegaard em especial, mas sim em ramos do conhecimento como psicologia, antropologia, sociologia ou lógica, e que cheguem à obra do pensador dinamarquês por suas reflexões agudas sobre a psique, sobre o homem, sobre a multidão e o indivíduo, ou sobre o pensamento socrático.

O próprio pensador de Copenhague, porém, lembra a seus leitores que o eixo de seu pensamento, todo ele, é a religião. Ouça-se o próprio Kierkegaard:

O movimento que a minha produção literária descreve é: *a partir do* “poeta” – do âmbito estético, *a partir do* “filósofo” – do âmbito especulativo, *para a* indicação das mais íntimas determinações da realidade cristã: A PARTIR DO *pseudônimo* “Enten-Eller”, PASSANDO POR MEIO do “Pós-escrito conclusivo” com o meu *nome na qualidade de editor*, ATÉ OS “Discursos para a comunhão da sexta-feira”, dois dos quais foram ministrados na Frue Kirke. Tal movimento foi percorrido ou descrito *uno tenore* [em um único movimento] – em um fôlego só, por assim dizer – de modo que a minha produção, considerada *no seu conjunto*, é religiosa do início ao fim, coisa que qualquer um que saiba ver, se quiser ver, deve também ver. E, como o naturalista que, a partir do entrelaçamento dos fios da teia de aranha, reconhece subitamente a qual engenhoso animalzinho pertence a teia, assim o entendedor reconhecerá também que a tal produção corresponde como artífice um homem que *qua* autor “quis uma coisa só”. O entendedor reconhecerá, além do mais, que tal coisa é só o religioso [...]¹⁵²

O religioso é, então, segundo o próprio autor, o cerne de sua obra. Entretanto, mesmo que alguém concorde com Kierkegaard que isto pode ser subitamente percebido por um bom entendedor, ou seja, que qualquer leitor com alguma argúcia perceberá que a religião permeia toda a sua obra, é necessário fazer algumas considerações. Religião, ou o fenômeno religioso, considerado em sua totalidade, é algo que abrange diversos aspectos da existência humana, permeando quase todos os âmbitos da vida do homem. Identificar o religioso na obra de Kierkegaard a partir de suas muitas referências ao cristianismo, à cristandade, a textos bíblicos, a personagens da tradição judaico-cristã (como Abraão), é apenas uma identificação daquilo que está mais evidente. Se fosse resumida a isto, a religiosidade no pensamento de

¹⁵² Søren KIERKEGAARD. *Sulla mia attività di scrittore*, p. 36-38. As palavras grafadas em itálico ou inteiramente em letras maiúsculas estão assim na edição consultada, que traz: “Il movimento che la mia produzione letteraria descrive è: *dal* “poeta” – dall’ambito estetico, *dal* “filosofo” – dall’ambito speculativo, *all’*indicazione delle più intime determinazioni del realtà cristiana: DALLO *pseudonimo* “Enten-Eller”, ATTRAVERSO il “Poscritto conclusivo” con il mio *nome in qualità di editore*, AI “Discorsi per la comunione del venerdì”, due dei quali furono tenuti in Frue Kirke. Tale movimento è percorso o descritto *uno tenore* – in un fiato, per così dire – in modo che la mia produzione, considerata *nel suo complesso*, è religiosa dall’inizio alla fine, cosa che chiunque sappia vedere, se vuol vedere, deve anche vedere. E, come il naturalista dall’intreccio dei fili nella ragnatela riconosce subito a quale ingegnoso animaletto appartiene la tela, così l’intenditore riconoscerà pure che a tale produzione corrisponde come artifice un uomo che *qua* autore “ha volute una cosa sola”. L’intenditore riconoscerà inoltre che tale cosa sola è il religioso [...].”

Kierkegaard seria algo que poderia não ultrapassar a dimensão da forma, dos recursos literários, ou então poderia ser mero indício de sua circunscrição cultural, sua inserção em uma tradição religiosa específica.

Contudo o que se pretende argumentar aqui é a ideia de que Kierkegaard é, também, um fenomenólogo da religião, e que há em sua obra uma fenomenologia da experiência religiosa. Como já foi observado nos capítulos anteriores, uma fenomenologia da experiência religiosa não é uma simples compilação ou descrição de eventos religiosos, ou de acontecimentos ligados à religião, ou de aspectos religiosos presentes no mundo. Na fenomenologia, a descrição visa à redução eidética, ou seja, à contemplação da essência do fenômeno que é objeto de investigação.

Uma possível abordagem de Kierkegaard como fenomenólogo da religião seria um estudo das partes de sua obra em que o filósofo de Copenhague age mais explicitamente como investigador de fenômenos ligados à religião, ou seja, naqueles escritos em que ele se propõe ao estudo de um caso ligado à religião. Esta abordagem poderia centrar sua atenção especialmente na obra póstuma *O Livro sobre Adler*. Neste livro, Kierkegaard se apresenta ao leitor como simples editor, e desenvolve Petrus Minor como autor pseudônimo desta obra em que é analisada a situação de um teólogo e pastor da Igreja da Dinamarca, Adolph Peter Adler. Este homem “assegurou ter recebido uma revelação na qual Cristo ditou uma nova doutrina”¹⁵³. Conforme informam Howard Hong e Edna Hong em sua introdução histórica à obra, Kierkegaard percebeu esta situação como um “fenômeno” digno de estudo. Entretanto, a revelação que Adler alega ter recebido, conquanto fruto de uma vida envolvida em religiosidade, é afinal compreendida por Kierkegaard como algo advindo de uma “pessoa confusa”¹⁵⁴.

O Livro sobre Adler, assim, mesmo abordando diretamente o tema da experiência religiosa como um fenômeno adequado a ser objeto de estudo, é, em primeiro lugar, um estudo de caso, ou seja, o estudo de uma situação específica. O estudo deste caso, por sua vez, não conclui que a revelação que Adler alega ter recebido tenha sido, de fato, autêntica ou verdadeira, no sentido de realmente ter Jesus Cristo ditado algo ao pastor Adler. Na presente dissertação, não se pretende investigar como Kierkegaard opera ao estudar um caso específico. O que se pretende investigar, como já foi afirmado acima, é se há em Kierkegaard uma ideia que se possa equiparar à experiência religiosa em sua essência. Poder-se-ia dizer um “tipo”, uma noção daquilo que seria a experiência religiosa fundamental. E para este

¹⁵³ Søren KIERKEGAARD, *The Book on Adler*, p. vii.

¹⁵⁴ Idem, p. xvi.

propósito, conforme mencionado anteriormente, a ideia de instante em *Migalhas Filosóficas* se mostra mais adequada.

Não se pretende aqui afirmar que a essência de todo o pensamento de Kierkegaard seja a ideia de “experiência religiosa”, mas sim que esta ideia de experiência religiosa está presente em sua obra, e que seu tratamento por parte do filósofo possui aspectos afeitos à fenomenologia. Entretanto, em consonância com as mencionadas peculiaridades do estilo literário de Kierkegaard, esta fenomenologia kierkegaardiana da experiência religiosa, especialmente nas obras pseudônimas, não é exposta na forma de um discurso acadêmico, nem é apresentada diretamente ao leitor com enunciados do tipo “tratar-se-á neste estudo da essência da experiência religiosa”. Mesmo assim, aquilo que parece ser, em sua essência, o que Kierkegaard considera a experiência religiosa fundamental está presente em sua obra, mas de forma cifrada, encriptada, e tal experiência é o Instante, *Øieblikket*, o momento em que o sujeito se apropria da Verdade, tal qual discutido pelo pseudônimo Johannes Climacus nas *Migalhas Filosóficas*.

Se, porém, se deseja investigar e expor de modo direto (ou acadêmico) este conceito de instante como a essência daquilo que pode ser identificado como experiência religiosa autêntica no pensamento kierkegaardiano, e se se deseja fazer emergir, das obras pseudonímicas de Kierkegaard, seus aspectos fenomenológicos, é necessário um trabalho de interpretação do leitor, um trabalho de decifração de algo que está, em certo sentido, oculto no texto.

1.1. Criptofenomenologia e profenomenologia kierkegaardiana

A afirmação de que um raciocínio fenomenológico está presente na obra pseudonímica de Kierkegaard de forma encriptada ou oculta não quer dizer que tal obra seja esotérica, obscura ou incompreensível, mesmo que alguns de seus livros exijam maior atenção e esforço interpretativo por parte do leitor. Esta demanda de esforço de quem as lê, porém, parece ser justamente o motivo pelo qual essas obras são por vezes julgadas como propositalmente confusas, como ferramentas de um piadista que faz ironia com conteúdos religiosos, deleitando-se na perplexidade do leitor. Considere-se, por exemplo, o que diz Bruun sobre isso:

Trinta anos atrás, a maioria dos pesquisadores iria concordar que a atividade de autor de Søren Kierkegaard pode ser dividida em duas partes: as obras edificantes e as obras que Kierkegaard publicou sob nomes fictícios. Geralmente se aceita que nós encontramos o Kierkegaard real na primeira parte, ao passo que a outra

constitui uma selva impenetrável. O autor real, no entanto, estava postado nas sombras, observando as coisas. E tudo, até o menor detalhe, foi planejado pelo autor por trás dos autores: Kierkegaard. Por esta mesma razão, nós necessitamos que o ponto de vista de Kierkegaard sobre sua atividade de autor nos guie à medida que lemos. Esta imagem, a imagem do inalcançável Kierkegaard, tem sido construída através dos anos, e tem conduzido inevitavelmente a leituras desconstrutivas, cujo propósito primário tem sido revelar o caráter incoerente da visão de Kierkegaard de sua própria atividade de autor. Tais leituras frequentemente acabam retratando Kierkegaard como um mestre da ironia, um autor que está sempre à procura da melhor risada¹⁵⁵.

Este texto de Bruun suscita algumas questões importantes. Mas antes deve-se pensar sobre a própria ideia de estilo literário. É da natureza da literatura a exposição de ideias com o uso de uma forma artística, forma que demanda atenção a aspectos estéticos do texto. Diferentemente de um texto jornalístico, a linguagem literária é utilizada não só para transmitir uma informação, mas para causar alguma impressão no espírito do leitor. Certos argumentos podem ser transmitidos diretamente. É da natureza de certas informações requererem uma exposição direta. Contudo, as ideias que Kierkegaard deseja expor não são transmissíveis assim.

Conforme o próprio filósofo dinamarquês afirmou, em seu texto citado acima, o poeta e o filósofo coexistem em sua obra, servindo ambos como ponto de partida para alcançar a “realidade cristã”. E o que a poesia evoca no espírito humano não pode ser evocado por um texto argumentativo simplesmente expositivo e direto. Se Kierkegaard quer evocar algo em seus leitores, deve lançar mão de recursos disponíveis nas formas literárias de que seus pseudônimos se servem.

Otto também se deu conta disto. O texto do teólogo alemão, conquanto direto e “acadêmico”, é, como já foi dito, ilustrado por exemplos de cânticos e poemas de teor religioso. O texto ottoniano, em si, não tem a pretensão de fazer florescer o sentimento religioso no leitor, mas falar sobre aquilo que é capaz de fazê-lo. Kierkegaard, por sua vez, pretende, sim, fazer a exposição de ideias filosóficas em sua obra, mas pretende também, muitas vezes ao mesmo tempo e no mesmo texto, fazer florescer impressões e sentimentos em

¹⁵⁵ Søren BRUUN, *The Genesis of The Concept of Anxiety*, p. 1. No original: “Thirty years ago most researchers would agree that Søren Kierkegaard’s authorship can be divided in two parts: the edifying works and the works that Kierkegaard published under fictitious names. It was generally accepted that we find the real Kierkegaard in the first part, whereas the latter constitutes an impenetrable jungle. The real author though, was standing in the shadows, keeping an eye on things. And everything, even the smallest detail, was arranged by the author behind the authors: Kierkegaard. For that very reason we need Kierkegaard’s point of view for his authorship to guide us as we read. This image, the image of the unattainable Kierkegaard, has been built up through years and has inevitably led to deconstructive readings, whose primary aim has been to reveal the incoherent character of Kierkegaard’s view of his authorship. Such readings often end up portraying Kierkegaard as a master of irony, na author who is always looking for the better laugh”.

seu leitor, despertá-lo¹⁵⁶ para um correto estado de ânimo para o tratamento de questões afeitas à religião e que é necessário à sua compreensão.

Neste ponto, pode-se retornar ao texto de Bruun. Este autor expõe uma interpretação corrente da obra de Kierkegaard. A impressão que a obra pseudonímica de Kierkegaard traz a muitos leitores é a de uma “selva impenetrável”, ao passo que as obras edificantes, assinadas por ele, mostram o autor real. Após isto, considerando as dificuldades de interpretação da obra pseudonímica kierkegaardiana, Bruun também se refere a leituras desconstrutivas que se fazem dela, culminando muitas vezes na proposição de que o filósofo de Copenhague reduzia-se à sua dimensão de “mestre da ironia”, ou seja, um pensador para quem a ironia, e portanto o estilo literário, é um fim em si mesmo, e não um instrumento.

Diante disto, restam então algumas hipóteses. Uma delas seria a simples constatação de que Kierkegaard possuía algum tipo de patologia mental, reunindo na mesma cabeça duas personalidades, uma profundamente religiosa, e a outra zombeteira, que escarnece das ideias e sentimentos da primeira. Não parece ser esta uma hipótese muito plausível, por mais excêntrico que o autor tenha sido em sua vida. A segunda hipótese seria a de que Kierkegaard seria inteiramente irônico, mesmo quando assina suas obras e escreve textos edificantes. Ao declarar-se religioso, segundo esta hipótese, o autor estaria sendo tão irônico quanto quando cria um pseudônimo que se declara não cristão (como Climacus). A terceira hipótese é a de que Kierkegaard é um autor religioso, e que suas obras pseudonímicas, mesmo quando irônicas, servem ao mesmo propósito das obras edificantes e ao mesmo propósito declarado em obras como *O Ponto de Vista*¹⁵⁷ ou *Sobre a Minha Atividade de Escritor*.

Esta terceira hipótese parece mais plausível, especialmente quando se faz um esforço de interpretação sobre os aspectos religiosos e coerentes com uma visão religiosa especificamente cristã do mundo. Esta visão está presente nas obras pseudonímicas de Kierkegaard, e pode ser identificada no tratamento dado a questões bastante diversas envolvendo o homem, sua subjetividade e psique, conforme será exposto na seção 2 deste capítulo.

Este mencionado esforço de interpretação, quando voltado para os aspectos religiosos do pensamento kierkegaardiano, e quando focado em elementos componentes daquilo que se pode chamar de experiência religiosa, podem revelar a presença, na obra pseudonímica de Kierkegaard, de uma abordagem fenomenológica destas questões, mesmo que tal abordagem

¹⁵⁶ Como deixa claro o próprio subtítulo do livro *A Doença para a Morte: uma exposição psicológica cristã para edificação e despertar*.

¹⁵⁷ Cf. Søren KIERKEGAARD, *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor*, p. 38. Especialmente sua declaração, reconhecidamente ambiciosa, de “reintroduzir o cristianismo [...] na cristandade”.

seja assistemática. Não é uma fenomenologia direta, declarada, que se assume como tal, mas algo que está presente de forma subjacente aos argumentos apresentados pelos pseudônimos de Kierkegaard, dentre os quais destacar-se-á, nesta dissertação, o autor das *Migalhas Filosóficas*. Para denominar esta fenomenologia subjacente na obra pseudonímica de Kierkegaard, propõe-se o termo criptofenomenologia da experiência religiosa. Esta criptofenomenologia, por sua vez, é também uma profenomenologia.

Frank Usarski faz menção a uma crítica que a tradição da fenomenologia da religião a partir de Otto e Van der Leeuw já recebeu. Por conta das implicações ontológicas de sua ideia de sagrado, que, como já visto, são inevitáveis diante de sua defesa da validade do objeto da religião, Otto foi acusado de promover uma espécie de “criptoteologia”¹⁵⁸, uma teologia oculta em seus escritos que macularia seu estudo, invalidando-o diante de algum ideal de neutralidade científica desejável em investigações acadêmicas sobre a religião. Não sendo o escopo do presente trabalho discutir tais ideais de neutralidade, que são, aliás, difíceis de definir em um ramo do conhecimento cujo objeto é a religião, é pertinente apenas lembrar que estas acusações de “criptoteologia”, se dirigidas a Otto, são despiciendas, uma vez que o próprio Otto afirmou, como já mencionado acima, que seu trabalho de pesquisa n’*O Sagrado* é mais teológico do que psicológico ou histórico¹⁵⁹. O teólogo admite abertamente isto, não havendo assim nada de *kryptos* em sua teologia.

Em Kierkegaard há também teologia. Seu estilo literário, se é veículo para um rico pensamento filosófico, psicológico e antropológico, é também transmissor de ideias teológicas, que, a rigor, não estão sempre ocultas em suas obras, mesmo nas pseudonímicas. A leitura de um texto como *Prática no Cristianismo*, por exemplo, tem forte teor não só teológico, mas até mesmo apostólico. Kierkegaard pode até ser “criptoteológico” em obras como *Migalhas Filosóficas*¹⁶⁰, mas, levando-se em conta sua autodeclarada condição de pensador religioso, um raciocínio teológico estará naturalmente presente, seja de forma explícita, seja permeando discursos de teor mais filosófico. Se, porém, é dirigida a alguém a acusação de ser “criptoteológico”, como a que Usarski menciona, tal acusação implica a sugestão de que o autor, deliberadamente, pretende ocultar o discurso teológico em seus textos. Como visto, nem Kierkegaard nem Otto têm tal intenção. Contudo, o termo “criptoteológico”, tal qual usado por Usarski, pode servir como ponto de partida para a proposta de um termo análogo, qual seja, “criptofenomenologia”.

¹⁵⁸ Frank USARSKI, *Os enganos sobre o Sagrado – Uma síntese da crítica ao ramo “clássico” da fenomenologia da religião e seus conceitos-chave*, p. 83.

¹⁵⁹ Rudolf OTTO, *Religious Essays: A Supplement to “The Idea of Holy”*, p.30.

¹⁶⁰ Este argumento será desenvolvido no último capítulo.

Tal analogia, porém, é tênue e se limita à presença implícita, não declarada, de uma fenomenologia da experiência religiosa no pensamento de Kierkegaard, mas sem qualquer pretensão de acusar Kierkegaard de pretender ocultar um método de investigação que, aliás, só seria apresentado de forma sistematizada por autores que viveram décadas após sua morte. Este caráter “oculto” da fenomenologia no pensamento de Kierkegaard é, assim, uma consequência da maneira peculiar com que Kierkegaard elabora seus textos e investiga seus objetos de reflexão. Não tendo qualquer contato com ideias sistemáticas sobre a fenomenologia da religião, que lhe são posteriores, Kierkegaard, ainda assim, pensa problemas relacionados à religião de maneiras que coincidem, em aspectos fundamentais, com uma abordagem fenomenológica de questões religiosas. Kierkegaard, assim, não é criptofenomenólogo por pretender fazer fenomenologia disfarçadamente, mas sim porque uma fenomenologia, mesmo que com características bastante peculiares, emerge de seu trabalho que, aliás, precede a sistematização do método que, ocultamente, está presente em seus escritos. E é sobre esta precedência que se tratará a seguir.

Sobre o aspecto profenomenológico no pensamento de Kierkegaard: conforme visto no capítulo anterior, Melissa Raphael afirma que a obra de Rudolf Otto é, estritamente falando, profenomenológica, pois antecede a fenomenologia da religião propriamente dita, se for considerado como seu marco inicial a “tradição acadêmica iniciada por Van der Leeuw”.¹⁶¹ Isto pode ser discutido, se for levado em consideração o fato de que Otto era contemporâneo de Husserl, e as alegações de autores como Birck, também já mencionadas acima, de que Otto é um husserliano não declarado¹⁶². Então, se o termo profenomenologia pode, segundo Raphael, ser aplicado a Otto, com muito mais propriedade ele pode ser aplicado a Kierkegaard¹⁶³. Se há em Kierkegaard uma fenomenologia da religião, ela antecede, obviamente, tanto Van der Leeuw quanto Husserl, e não pode de modo algum ter sofrido qualquer tipo de influência de obras ainda não escritas em seu tempo.

Mesmo assim os dois aspectos que são usualmente referidos à tradição fenomenológica ligada a Husserl, quais sejam, a *epochè* e a redução eidética, podem ser, de certa forma e de maneira peculiar, encontradas em Kierkegaard. Como já foi dito, se fosse possível tão somente encontrar em Kierkegaard uma mera compilação e descrição de situações identificáveis como experiências religiosas, não seria possível se falar em redução

¹⁶¹ Melissa RAPHAEL, *Rudolf Otto and the Concept of Holiness*, p. 16.

¹⁶² Cf. Bruno Odélio BIRCK, *O Sagrado em Rudolf Otto*, p. 9

¹⁶³ O termo profenomenologia da experiência religiosa, aplicado a Kierkegaard, foi sugerido ao autor desta dissertação, pela primeira vez, pelo Prof. Dr. Jonas Roos, antes mesmo de este autor da dissertação ter lido a referida expressão no livro de Melissa Raphael.

eidética. Contudo, como também já foi mencionado, no conceito de Instante presente nas *Migalhas Filosóficas* pode ser visto o ponto fundamental daquilo que é a experiência religiosa cristã para Kierkegaard.

Entretanto, paralelamente a este ponto fulcral da experiência religiosa, Kierkegaard desenvolve uma rica concepção de ser humano, na forma de uma antropologia e uma psicologia. Ou seja, o filósofo de Copenhague pensa não somente a experiência religiosa em si, mas pensa também o sujeito que a experiencia em sua interioridade. Este núcleo da experiência religiosa, que revela a redução eidética encriptada na obra de Kierkegaard, será o objeto de reflexão do último capítulo desta dissertação. Quanto à *epochè*, esta será avaliada na subseção seguinte, a qual continuará também a desenvolver a ideia de criptofenomenologia kierkegaardiana da religião.

1.2. Pseudonímia e *epochè*

Epochè, na fenomenologia da religião, pode ser conceituada como a renúncia a um juízo¹⁶⁴. Esta ideia de renúncia talvez seja extremada. Autores como Kierkegaard ou Otto, muitas vezes, não deixam de emitir juízos. O termo *epochè* é também comumente definido como a simples suspensão do juízo, e a ideia de suspensão talvez seja mais adequada. O juízo sobre o objeto de pesquisa é, em um primeiro momento, suspenso, mesmo que o autor se permita posteriormente, emitir juízos sobre o que investigou. No capítulo anterior, foi mencionada a opinião de Melissa Raphael acerca da *epochè* em Otto. Para esta autora, “há pouca evidência de *epoché*” na obra de Otto, já que “seu julgamento dos fenômenos religiosos é raramente suspenso”¹⁶⁵. Seria então justo dizer que, se um dos elementos principais de um método fenomenológico, a redução eidética, é bem visível em Otto, o outro, a *epochè*, é negligenciado.

Neste sentido, não seria absurdo dizer que Kierkegaard, em alguns de seus textos, pode ser considerado mais “puramente fenomenólogo” do que Otto, pois no pensamento do filósofo dinamarquês a redução eidética também pode ser identificada, como se verá na exposição de sua ideia de Instante; a *epochè*, por sua vez, seria mais observada por Kierkegaard do que por Otto, se for levado em conta seu estilo literário. No que se dirá a seguir sobre *epochè* em Kierkegaard há, naturalmente, uma certa liberdade e flexibilidade quanto ao termo. Justamente por anteceder a fenomenologia da religião propriamente dita, ou

¹⁶⁴ Cf. Klaus HOCK, *Introdução à ciência da religião*, p. 75.

¹⁶⁵ Melissa RAPHAEL, *Rudolf Otto and the Concept of Holiness*, p. 16.

seja, justamente por ser um profenomenólogo, Kierkegaard não poderia ser “ortodoxo” no uso de um método fenomenológico da religião. *Epochè* aqui, portanto, é usado em um sentido que se poderia chamar de analógico ao que se encontra na obra dos pensadores do século XX. Mesmo assim, não deixa de ser um tipo de suspensão de juízo por parte de Kierkegaard, conforme se expõe a seguir.

De Kierkegaard, talvez seja justo dizer que suas obras assinadas são emissões de juízo. Muitas contêm juízos severos, como, por exemplo, um artigo de jornal em que ele afirma que o culto cristão praticado de uma forma que não causa qualquer transformação interior é simples “brincadeira de cristianismo”¹⁶⁶. Neste sentido, as obras pseudonímicas estão também repletas de emissões de juízos. Considere-se, por hipótese, um livro como *Prática no Cristianismo*, assinado por Anti-Climacus¹⁶⁷. Há, ao longo de seu texto, exposições de cunho teológico que formam em seu conjunto uma verdadeira cristologia e uma descrição do cristianismo repleta de afirmações sobre o que ele é e o que ele não é, e sobre suas características.

No entanto, ainda assim se pode falar em uma espécie de *epochè*. Por quê? *Epochè* é suspensão do juízo. Os juízos emitidos nas obras pseudonímicas são juízos dos autores pseudônimos, e não do próprio Kierkegaard. Poder-se-ia até mesmo objetar a este ponto se a obra pseudonímica de Kierkegaard fosse uniforme em seu teor e em sua forma. Se Kierkegaard fosse um autor que usasse pseudônimos simplesmente para, ocasionalmente, ocultar sua própria identidade, e se os textos assim escritos fossem de teor e estilo em tudo idênticos aos textos de assumida autoria, então, da fato, não haveria qualquer razão para se falar em suspensão do juízo ou em um tipo de *epochè*. Quando muito, uma alegação desta natureza poderia ser tão somente uma escusa para um autor que não quer assumir a responsabilidade pelos seus próprios escritos.

Contudo, as obras pseudonímicas de Kierkegaard não são assim. Cada pseudônimo criado por ele tem suas próprias peculiaridades, e até mesmo estilos literários diferentes, a ponto de ser possível a um leitor desavisado quanto à obra, mas atento ao estilo, dizer que livros como *O Conceito de Angústia* e *Prática no Cristianismo* foram escritos por pessoas diferentes. Os pseudônimos kierkegaardianos, mais do que simples *noms de plume*, são personagens criados por um autor para representar ideias peculiares à personalidade específica do próprio personagem, e não de seu autor.

¹⁶⁶ Cf. Søren KIERKEGAARD, *The Moment and Late Writings*, p. 32.

¹⁶⁷ Contudo, é interessante notar que Anti-Climacus é o autor da última obra pseudonímica que Kierkegaard publicou, e, justamente por ser um cristão assumido, tem um discurso bastante diferente dos seus antecessores estetas, filósofos, acadêmicos ou poetas.

É certo que, na literatura, é comum um autor desenvolver um personagem que seja seu *alter ego*, ou que seja semelhante a si. É certo também que há autores cujos personagens diversos representam, em certa medida, aspectos diversos da personalidade do escritor. Com Kierkegaard isto também acontece, pois, aliás, ele não deixa de ser um autor literário. Mas, mesmo assim, ainda é possível afirmar que um personagem é um personagem, e não o próprio autor. Pseudonímia, então, quando é mais que a simples ocultação da identidade do escritor, e quando se torna a composição de personagens, permite separar a figura do autor, com suas opiniões e seus propósitos, da figura do escritor fictício e de suas ideias, mesmo que estas, em muitos pontos, coincidam com as do verdadeiro criador da obra.

Como, então, emerge das ideias dos pseudônimos o “sistema” fenomenológico do autor? Como dito acima, na citação do texto de Bruun, uma imagem comum que se faz de Kierkegaard em relação à sua obra pseudonímica é a de alguém que se posta nas sombras e observa de longe, escondido, o que se passa na “selva impenetrável”. Mesmo que esta imagem seja criticada por Bruun em seu texto, ela pode ser útil para a compreensão do distanciamento que necessariamente ocorre quando um autor como Kierkegaard publica algo sob pseudônimo. O escritor, desta forma, suspende voluntariamente sua participação no tratamento dos problemas, e deixa os autores- personagens falarem. Há nisto, de fato, um distanciamento. Se o autor pseudonímico é construído como um personagem, ele tem de emitir juízos condizentes com a personalidade, as ideias e o modo de pensar do personagem construído, e não condizentes com o modo de pensar do autor.

Exemplificando, Odisseu e Aquiles pensam como Odisseu e Aquiles, e não como Homero. Ambos os heróis são personagens diferentes, se comportam de maneiras diferentes, e Homero não seria um bom autor se não deixasse transparecer estas diferenças entre seus personagens. O mesmo se pode dizer dos pseudônimos de Kierkegaard. Climacus e Anti-Climacus pensam de formas diferentes, e isto fica perfeitamente claro para alguém que leia e compare *Migalhas Filosóficas* e *A Doença para a Morte*, assim como fica clara a diferença de estilo e de teor entre estes personagens e o próprio Kierkegaard escritor do Diário e dos artigos publicados em jornais. Gouvêa sintetiza bem tal aspecto da obra de Kierkegaard ao dizer:

Os heterônimos de Kierkegaard são um grupo excêntrico e curioso. Eles são e não são Kierkegaard ao mesmo tempo. Eles são alteregos, *personae* de Kierkegaard, mas, como produzem literatura, ganham independência, e falam por si mesmos, dizendo coisas que o próprio Kierkegaard nunca diria, sugerindo ideias que Kierkegaard rejeitaria prontamente, ou ao menos qualificaria cuidadosamente. Eles não apenas representam um ponto de vista diferente, mas ainda o fazem num estilo, num tom, e mesmo num vocabulário todo próprio. Cada heterônimo tem

seu ponto de vista, suas atitudes, seu estilo, e sua agenda. Eles frequentemente discordam entre si e contradizem um ao outro. Em uma obra, alguns deles até se juntam para discutir suas opiniões. Apesar desta diversidade aparentemente caótica, o grande *opus* de Kierkegaard tem uma unidade abrangente. Parece estranho, mas há um método em sua loucura¹⁶⁸.

O “método na loucura” é algo que deve ser enfatizado. Kierkegaard tem um propósito para sua obra, e se vale de um método para alcançá-lo. Um método próprio, peculiar, do qual faz(em) parte o(s) estilo(s) literário, os pseudônimos, a comunicação indireta (das obras pseudônimas) coexistindo e contrastando com a comunicação direta (dos discursos edificantes, dos artigos de jornal). Neste multifacetado método, os pseudônimos são o instrumento do filósofo para se afastar da questão, para deixar de lado seu próprio ponto de vista e suas próprias opiniões e para deixar falar a voz de personagens que se revelam representantes de tipos diferentes de pessoas, de diferentes emissores de opinião: o volúvel Victor Eremita, o poeta-filósofo Johannes de Silentio, o professoral Haufniensis, o filósofo Climacus, o devoto Anti-Climacus. Cada qual representa, assim, uma diferente maneira de afastamento do autor Kierkegaard, seus diferentes instrumentos de suspensão do juízo e de exercício de formação de hipóteses sobre como diferentes personalidades tratariam diferentes problemas. Sendo assim, a pseudonímia é a maneira própria com que a *epochè* se faz presente na criptofenomenologia de Kierkegaard.

Nisto, porém, há algo que deve ser ressaltado. Se Kierkegaard, com diferentes pseudônimos, encontra diferentes maneiras de se afastar dos problemas investigados, é possível conjecturar que existam pseudônimos que se afastam mais e outros que se afastam menos do autor por trás dos personagens. Se eles são, como disse Gouvêa, alteregos de Kierkegaard, não o são com a mesma intensidade e da mesma forma. Não é, portanto, descabido dizer que há pseudônimos de Kierkegaard que são mais próximos a ele do que outros. Isto leva à conclusão de que há pseudônimos kierkegaardianos que são mais parecidos com o autor, e outros que são menos parecidos. Se for assim, há diferentes graus de suspensão do juízo na criptofenomenologia de Kierkegaard, pois há pseudônimos que revelam uma suspensão mais acentuada do juízo do próprio Kierkegaard, por pensarem de forma mais diferente dele, enquanto outros emitem juízos que se aproximam mais dos juízos do próprio Kierkegaard. A *epochè* representada pela pseudonímia comporta, assim, graus diferentes, e maior ou menor intensidade (se isto pode ser dito de algo como suspensão do juízo) de acordo com a maior ou menor parença do pseudônimo com o filósofo de Copenhague.

¹⁶⁸ Ricardo Quadros GOUVÊA, *Paixão pelo paradoxo*, p. 245-246.

Tomando esta ideia como base, levando em conta que o principal objeto da presente investigação é a experiência religiosa em Kierkegaard, e levando também em conta que tal experiência tem como seu fulcro a ideia de Instante tal qual desenvolvida no livro *Migalhas Filosóficas*, é pertinente indagar qual é a “intensidade” da suspensão do juízo de Kierkegaard ao desenvolver seu personagem-pseudônimo Johannes Climacus, autor do supracitado livro. É certo que tal “intensidade” não pode ser medida por parâmetros objetivos, mas sim por comparação com outros pseudônimos kierkegaardianos, com o escopo de se avaliar se, em Climacus, Kierkegaard se afasta mais de seus próprios juízos do que em outros pseudônimos.

Deve-se, contudo, levar em conta que este afastamento de seus próprios juízos não significa que as conclusões do pseudônimo serão necessariamente diferentes das conclusões a que chegaria o próprio autor. Este afastamento é muito mais uma diferença de modos de pensar, de cosmovisões, do que propriamente das conclusões a que se chega. Para ficar claro, basta pensar no seguinte exemplo: um autor religioso pode criar um pseudônimo-personagem não religioso, que não pensa o mundo a partir de pressupostos religiosos, mas que, no decorrer de suas investigações filosóficas iniciadas com premissas não religiosas, comece a alcançar conclusões semelhantes à que chegaria um outro pseudônimo-personagem (ou o próprio autor) que pensa a partir de premissas religiosas.

Este parece ser exatamente o caso se forem consideradas as relações entre Kierkegaard e seus pseudônimos Climacus e Anti-Climacus. O autor de *A Doença para a Morte e de Prática no Cristianismo*, Anti-Climacus, talvez seja o que mais se parece com Kierkegaard. Conforme informa Roos:

Anti-Climacus, o autor de *A Doença para a Morte e de Prática no Cristianismo*, é um pseudônimo diferente, assumidamente cristão. A linguagem do cristianismo é como que sua língua materna; ele demonstra familiaridade ao transitar por ela. [...] Anti-Climacus parte de pressuposições cristãs para a sua análise [...] ¹⁶⁹.

Se Anti-Climacus, em comparação com outros pseudônimos, é um pseudônimo diferente por ser assumidamente cristão, é curioso manter em mente tal situação em comparação com outro fato sobre o personagem. Segundo informa Gouvêa¹⁷⁰, Kierkegaard pretendia, de início, publicar os livros de Anti-Climacus, “o cristão *par excellence*” sob seu próprio nome, mas mudou de ideia no último momento, e limitou-se a postar-se apenas como editor dos escritos do pseudônimo. Kierkegaard pensou Anti-Climacus como o cristão ideal, o máximo da idealidade do que pode ser um cristão, e percebeu o risco de fazer de si mesmo o

¹⁶⁹ Jonas ROOS, *Tornar-se cristão – O Paradoxo Absoluto e a existência sob juízo e graça em Søren Kierkegaard*, p. 151.

¹⁷⁰ Ricardo Quadros GOUVÊA, *Paixão pelo paradoxo*, p. 315.

próprio ideal¹⁷¹. Ele sabia que sua vida não correspondia a uma instância tão alta quanto a expressa naqueles livros¹⁷². Ciente do risco que sempre existe em autoafirmações deste tipo, Kierkegaard optou por distanciar-se um pouco do ideal representado pelos textos de *Prática no Cristianismo* e *A Doença para a Morte*.

Tendo, pois, em mente que Anti-Climacus é um cristão em grau mais elevado, e tendo em mente o fato de que Kierkegaard cogitou assinar as obras de Anti-Climacus, não o fazendo apenas por não se considerar o ideal mais elevado de cristão que o pseudônimo representa, é possível afirmar que Anti-Climacus é um personagem mais próximo do autor do que os outros. Assim, em suas obras, a suspensão do juízo do próprio autor é menos intensa do que em outras obras dos outros pseudônimos. A *epochè*, em Anti-Climacus, é “menos intensa”, por assim dizer. E quanto mais diferente for um pseudônimo de Anti-Climacus, mais intensa seria a suspensão do juízo, e mais presente se faria a *epochè*.

Kierkegaard chegou a afirmar que Johannes Climacus, o autor de *Migalhas Filosóficas*, é “o extremo oposto” de Anti-Climacus¹⁷³. Ele, porém, escreveu também que “Johannes Climacus e Anti-Climacus têm várias coisas em comum”¹⁷⁴, sendo sua diferença a condição de cristão deste e de não cristão daquele. Roos expõe a interpretação de Howard e Edna Hong, de que o *Anti* “não deve ser entendido como contra, mas referindo-se a uma forma antiga de *ante* (antes) como, por exemplo, em *antecipar* [...]”¹⁷⁵.

Para avaliar, então, o grau de suspensão do juízo na obra de Climacus, todas estas considerações sobre as relações entre os dois referidos pseudônimos podem ser levadas em conta. Em primeiro lugar, se um pseudônimo é cristão e o outro não, eles são, de fato, contrários neste aspecto, e tal contrariedade é, em uma cosmovisão cristã, uma contrariedade absoluta, pois refere-se à relação de ambos os personagens com o Absoluto. Isto representa a diferença mais extrema entre dois seres humanos. Nos termos do próprio Climacus, um está na verdade e o outro está na não-verdade. Neste sentido, o *Anti*, de fato, significa “contra”, ou seja, oposição, o “extremo oposto” nas palavras do próprio Kierkegaard. Contudo, como ele mesmo diz, excetuando esta diferença absoluta, ambos também têm muito em comum. Além do mais, aquele que está na não-verdade pode vir a estar na verdade. O estado de não-verdade antecede, assim, o estar na verdade, e neste sentido a interpretação de que “Anti” quer dizer

¹⁷¹ Idem, p. 315.

¹⁷² Cf. Søren KIERKEGAARD. *Sulla mia attività di scrittore*, p. 36.

¹⁷³ Idem, p. 58. Esta afirmação está presente em uma citação dos *Papirer* feita pelo tradutor em uma nota no fim do livro.

¹⁷⁴ Cf. Ricardo Quadros GOUVÊA, *Paixão pelo paradoxo*, p. 315.

¹⁷⁵ Jonas ROOS, *Tornar-se cristão – O Paradoxo Absoluto e a existência sob juízo e graça em Søren Kierkegaard*, p. 151.

“Antes” também é correta, não em um sentido cronológico, mas no sentido de primazia, de ordem de importância ou grau de perfeição.

Entretanto, mantendo-se o foco na oposição entre os dois pseudônimos, e considerando a proximidade maior de Kierkegaard com Anti-Climacus, pode-se dizer que o distanciamento maior entre autor e pseudônimo se dá exatamente nas obras assinadas por Johannes Climacus. Se Climacus, mesmo sendo um alterego do autor, é de todos o mais distante, suas obras serão, conseqüentemente, aquelas em que a suspensão do juízo (pelo distanciamento do autor) é mais forte. Assim, se for possível fazer tal afirmação, a *epochè*, enquanto elemento de um método fenomenológico, está mais presente nas obras de Climacus do que nos livros dos demais pseudônimos kierkegaardianos e, destarte, livros assinados por ele, como *Migalhas Filosóficas*, são os mais fenomenológicos dos escritos de Kierkegaard.

2. Angústia e desespero do sujeito da experiência religiosa

Antes, porém, de se adentrar especificamente na análise criptofenomenológica de Climacus da experiência religiosa, e nas considerações sobre ela baseadas em Otto, é pertinente discorrer brevemente sobre alguns aspectos relevantes, presentes no pensamento kierkegaardiano, do sujeito desta experiência. Assim como Kierkegaard se utiliza de um pseudônimo para discorrer sobre o que se pode considerar o núcleo da experiência religiosa, ele também se utiliza de outros pseudônimos para expor reflexões acerca de outros elementos presentes na existência que, considerados conjuntamente, ajudam a formar um quadro mais amplo em que se pode vislumbrar algo da antropologia, ou da concepção de ser humano, do filósofo de Copenhague. Kierkegaard dedicou obras importantes de sua produção pseudonímica a reflexões sobre a angústia, o desespero e a fé.

Diante da maneira como o autor dinamarquês usa a pseudonímia em sua obra, como instrumento para transmissão de ideias que devem ser comunicadas indiretamente, é compreensível a decisão do filósofo de valer-se de pseudônimos diferentes para abordagens mais detidas sobre aquilo que o sujeito experiência. Assim, Kierkegaard escolhe alguém como um “professor de dogmática”¹⁷⁶ ou de filosofia ou psicologia¹⁷⁷ para escrever sobre a angústia e assinar *O Conceito de Angústia*, escolhe um cristão para discorrer sobre o pecado em *A Doença para a Morte*, e escolhe um poeta para fazer o elogio da fé em *Temor e Tremor*.

¹⁷⁶ Ricardo Quadros GOUVÊA, *Paixão pelo paradoxo*, p. 312.

¹⁷⁷ Søren KIERKEGAARD. *O Conceito de angústia*, p. 173. A referência é ao posfácio de Alvaro L. M. Valls.

Angústia e desespero¹⁷⁸ estão presentes no sujeito que vive a experiência religiosa da recepção da verdade no instante¹⁷⁹. Esta afirmação pode ser feita com segurança, pois não é possível imaginar um sujeito que não tenha experimentado o pecado, ou seja, que não esteja no estado do desespero, e que experiencie um instante em que recebe a verdade, haja vista que o pecado pode ser compreendido como o estado de não-verdade, e um hipotético sujeito que não está em pecado estaria, já, na verdade. Assim como o desespero, ou pecado, está presente no sujeito que vive a experiência religiosa, também a angústia se faz presente em sua vida interior, antecedendo, aliás, o estado do desespero. Se, então, angústia e desespero são elementos necessariamente presentes no sujeito que vivencia a experiência religiosa descrita por Climacus, é relevante discorrer sobre ambas, mesmo que brevemente, antes de se falar sobre o encontro do sujeito com o Paradoxo Absoluto.

Uma observação deve ser feita aqui: afirmar que o desespero e a angústia são necessariamente elementos previamente experimentados pelo sujeito que vive a experiência do Instante não equivale, de modo algum, à afirmação de que todo indivíduo necessariamente torna-se pecador. Afirmar isto seria desconsiderar toda a argumentação tecida pelos pseudônimos kierkegaardianos em suas obras sobre desespero e angústia acerca do problema da responsabilidade do sujeito pelo seu estado de desespero, caso este estado fosse necessário. A afirmação de que o sujeito que vive a experiência do Instante, tal qual descrita por Climacus, é necessariamente um pecador, é diferente de uma afirmação de que aquele sujeito tornou-se pecador por necessidade. Um hipotético sujeito, porém, que nunca tivesse pecado não teria necessidade de passar por uma experiência que significa o início de um processo de cura para seu desespero, pois “os sãos não precisam de médico, e sim os doentes”¹⁸⁰.

Feita esta observação, que seja novamente considerada a escolha de pseudônimos feita por Kierkegaard para tratar de temas diversos. Um dos pseudônimos-personagens kierkegaardianos, Constantin Constantius, em suas digressões no livro *A Repetição*, escreve algo capaz de evocar reflexões sobre as escolhas que o próprio Kierkegaard faz em seu processo de composição de obras pseudonímicas. Constantius, inspirado pelo encanto do teatro, conclui que o indivíduo possui várias sombras, e que estas são sombras audíveis. Em suas palavras:

Provavelmente não existe pessoa jovem, com qualquer dose de imaginação, que não tenha sido em algum momento cativado pela magia do teatro e que não tenha

¹⁷⁸ Sobre o caráter complementar da angústia e do desespero na constituição do indivíduo, cf. Jonas ROOS, *Kierkegaard e a antropologia entre a angústia e o desespero*, p. 68-78.

¹⁷⁹ A recepção da verdade pelo sujeito é um dos temas do capítulo seguinte, e será nele abordado mais detidamente.

¹⁸⁰ Mateus, 9:12.

desejado ser envolvido naquela realidade artificial para, como um duplo de si mesmo, ver e ouvir a si mesmo e dividir-se a si mesmo em cada variação possível de si mesmo, e não obstante de tal maneira que cada variação seja ainda ele mesmo. Tal desejo, é claro, se expressa somente em uma idade muito jovem. Apenas a imaginação é acordada para seu sonho sobre a personalidade; todo o resto está ainda dormindo bem. Em tal autovisão, da imaginação, o indivíduo não é uma forma real, mas uma sombra, ou, mais corretamente, a forma real está presente de maneira invisível, e portanto não fica satisfeita em invocar uma só sombra, mas o indivíduo tem uma variedade de sombras, as quais, todas, assemelham-se a ele e as quais, momentaneamente têm status igual ao próprio indivíduo. Até este momento, a personalidade não é discernida, e sua energia é revelada apenas na paixão da possibilidade [...]¹⁸¹.

A abordagem do sujeito que Constantius faz no trecho acima é de fragmentação, e uma fragmentação que parece dever ser superada, ou seja, que o sujeito deve desejar superar para deixar de ser uma sombra e tornar-se um indivíduo íntegro, uma personalidade discernível, e não apenas uma manifestação dos impulsos de sua imaginação. Contudo, Constantius vê nesta fragmentação uma manifestação da “paixão da possibilidade”. Seguindo o raciocínio de Constantius, cada sombra, ao anteceder o indivíduo, é uma possibilidade que pode vir a conformar o sujeito posteriormente. Não se pode afirmar com segurança que Kierkegaard, ao escrever estas palavras, estivesse pensando em sua própria atividade como criador de personagens-pseudônimos. Contudo, pelo menos como uma alegoria, ou de forma analógica, é possível utilizar tal escrito como ponto de partida para reflexões sobre a pseudonímia.

Se cada sombra é uma divisão de si mesmo feita pelo sujeito, e se cada sombra é como um personagem que um ator interpreta no teatro, então cada sombra terá suas próprias características, uma “personalidade” distinta da do ator. Mesmo assim, ela revela muito do ator que a interpreta. Mas diferentes personalidades podem falar com maior ou menor propriedade de aspectos que lhes são mais ou menos característicos, e é até mesmo de se esperar que diferentes personalidades expressem seu desejo de falar sobre aquilo que lhes é mais próximo. Por isso, um sujeito que se rende à imaginação, e nela divide-se em várias sombras pensando nas possibilidades do que ele pode vir a se tornar, se estiver atento às

¹⁸¹ Søren KIERKEGAARD. *Fear and Trembling / Repetition*, p. 155. Na edição consultada: “There is probably no young person with nay imagination who has not at some time been enthralled by the magic of the theater and wished to be swept along into that artificial actuality in order like a double to see and hear himself and to split himself up into every possible variation of himself, and nevertheless in such a way that every variation is still himself. Such a wish, of course, expresses itself only at a very early age. Only the imagination is awakened to his dream about the personality; everything else is still fast asleep. In such a self-vision of the imagination, the individual is not an actual shape but a shadow, or, more correctly, the actual shape is invisibly present and therefore is not satisfied to cast one shadow, but the individual has a variety of shadows, all of which resemble him and which momentarily have equal status as being himself. As yet the personality is not discerned, and its energy is betokened only in the passion of possibility [...]”.

diferenças entre tais sombras será capaz de distinguir o que cada uma delas diria, levando em consideração que cada uma delas expressaria diferentes modos de existência.

É por isto que diferentes pseudônimos expressam ideias e pontos de vista diferentes. O homem Kierkegaard, ao compor personagens diferentes, compõe diferentes sujeitos que ele poderia vir a se tornar. Ele poderia ser o filósofo incrêdo refletindo sobre religião, o professor tratadista, o esteta em busca da repetição de suas experiências mundanas, o poeta, o cristão absolutamente seguro de sua fé. Em cada pseudônimo, ele dá voz a essas possibilidades do que ele poderia vir a se tornar. Assim, é possível um distanciamento do objeto, porém não um afastamento completo, em que o autor se vê totalmente alheado de seu objeto de consideração. “É por isso que cada uma das possibilidades é uma sombra audível”¹⁸², conclui Kierkegaard utilizando a voz de Constantius.

E aqui então se pode voltar à angústia e ao desespero. Se estes antecedem a experiência religiosa, e se o desespero é antecedido pela angústia, é possível então estabelecer uma “cronologia” entre eles, e abordá-los nesta ordem. A sombra audível escolhida por Kierkegaard para investigar a angústia é Vigilius Haufnienis. Segundo tal autor pseudônimo, a angústia é uma vertigem:

A angústia é a vertigem da liberdade, que surge quando o espírito quer estabelecer a síntese, e a liberdade olha para baixo, para sua própria possibilidade, e então agarra a finitude para nela firmar-se. [...] No mesmo instante tudo se modifica, e quando a liberdade se reergue, percebe que ela é culpada. Entre estes dois momentos situa-se o salto, que nenhuma ciência explicou nem pode explicar¹⁸³.

A síntese a que Haufniensis se refere acima é algo que será exposto ao se falar do pseudônimo Anti-Climacus e de suas ideias sobre o desespero. Antes, porém, deve-se dar atenção à ideia de “vertigem da liberdade”. A angústia assume múltiplas formas: angústia do mal, angústia do bem, angústia do amanhã, angústia do finito¹⁸⁴. A angústia da liberdade, ou angústia do nada, é especialmente importante para a compreensão da formação do sujeito.

No pensamento kierkegaardiano, o sujeito é um espírito e é livre, no sentido de não ser determinado em suas escolhas, enquanto espírito, por necessidade. Este espírito, diante do fato de que vem a existir, pode então escolher seu modo de existência em relação ao Espírito que o constituiu, ou seja, Deus. Esta escolha de modos de existência se traduz na forma que o sujeito escolhe para relacionar os elementos que o constituem, mas que, mesmo sendo complementares na estrutura do sujeito, são também conflitantes: corpo e alma, tempo e

¹⁸² Søren KIERKEGAARD. *Fear and Trembling / Repetition*, p. 156. Na edição consultada: “That is why each of its possibilities is an audible shadow.”

¹⁸³ Søren KIERKEGAARD. *O Conceito de Angústia*, p. 66.

¹⁸⁴ Cf. Roberto GARAVENTA, *Søren Kierkegaard: uma fenomenologia da angústia*, p. 5.

eternidade, finitude e infinitude. Diante desta liberdade, ou seja, da possibilidade de escolha, e de uma escolha tão séria, pois decide seu modo de existência, o sujeito se vê tomado pela angústia. Para afastar esta “vertigem”, o sujeito se vê tentado a agarrar-se aos elementos finitos, temporais, corpóreos, dentre os que devem ser por ele relacionados. Esta relação, que forma o Eu, acaba por efetuar-se, porém de forma desequilibrada, o que constitui o estado de pecado (ou desespero) em que se encontra o sujeito.

Vê-se então que o sujeito, antes mesmo de constituir-se como um si-mesmo, como um eu, experimenta a angústia, e é por esta influenciado em suas escolhas não equilibradas na forma de relacionar seus elementos constitutivos. A angústia, porém, não é um elemento que determina a escolha, conquanto a influencie. Se fosse afirmado que a escolha foi condicionada pela angústia, estaria suprimida a liberdade e a responsabilidade, não se podendo mais falar sequer em escolha ou liberdade. Assim, colocada diante do sujeito antes mesmo que ele se efetive como o espírito que é, a angústia antecede o desespero, que é o outro elemento presente no sujeito que viverá a experiência religiosa.

Falando de Haufniensis, Ricardo Quadros Gouvêa faz uma observação pertinente: “parece faltar-lhe interioridade”¹⁸⁵. Tal observação é curiosa, uma vez que a angústia antecede a formação daquilo que é a própria interioridade, o si-mesmo. A voz de um pseudônimo que se mostra ao leitor como alguém que suprime a própria interioridade parece então ser adequada para expressar algo que precede a formação da interioridade e sobre ela exerce influência. Para falar do desespero, porém, faz-se necessária a voz de alguém que já tenha passado pelo salto que efetua o espírito e forma a interioridade, e que tenha, neste salto, experimentado o desespero. Mais ainda, é necessário alguém que, além de ter experimentado o desespero, tenha adquirido consciência dele, para dele poder falar com propriedade. Neste ponto, o pseudônimo só poderia ser alguém como Anti-Climacus, “assumidamente cristão”¹⁸⁶ conforme mencionado acima.

Em sua obra *A Doença para a Morte*, Anti-Climacus retoma a ideia de síntese que foi mencionada por Haufnienis na citação d’O Conceito de Angústia acima. A síntese, para Anti-Climacus, é o que define o próprio ser humano. Sua obra estabelece tal ideia, de ser humano como síntese e como espírito, desde o início:

O ser humano é espírito. Mas o que é espírito? Espírito é o si-mesmo. Mas o que é o si-mesmo? O si-mesmo é uma relação que se relaciona consigo mesma, ou consiste no seguinte: que na relação a relação se relacione consigo mesma; o si-mesmo não é a relação, mas a relação se relacionando consigo mesma. O ser

¹⁸⁵ Ricardo Quadros GOUVÊA, *Paixão pelo paradoxo*, p. 312.

¹⁸⁶ Jonas ROOS, *Tornar-se cristão – O Paradoxo Absoluto e a existência sob juízo e graça em Søren Kierkegaard*, p. 151.

humano é uma síntese de infinitude e de finitude, do temporal e do eterno, de liberdade e de necessidade, em suma, uma síntese. Uma síntese é uma relação entre dois. Assim considerado o ser humano ainda não é um si-mesmo¹⁸⁷.

Ao longo desta obra de *Anti-Climacus*, pode-se ver exposta uma tipologia do pecado, na forma de uma descrição das diversas modalidades de desespero. O desespero é identificado com o pecado, conforme *Anti-Climacus* deixa explícito no próprio título da segunda parte de *A Doença para a Morte*. Em consonância com a teologia luterana, conforme exposto acima no primeiro capítulo desta dissertação, o pecado, ou desespero, é mais um estado em que o sujeito se encontra do que uma categoria de atos ou omissões que o sujeito pode escolher ou não praticar. De acordo com as exposições de *Haufniensis* e de *Anti-Climacus*, a síntese que constitui o próprio ser humano, sendo efetuada incorretamente, acarreta o estado de desespero do sujeito. Sendo uma relação, a efetuação correta da síntese só pode ser feita se o sujeito aceitar o fato de que o poder que estabeleceu a síntese, ou seja, Deus, deve fazer parte desta relação. Negando-se a “repousar” no poder que estabeleceu a síntese, excluindo este poder da relação, o sujeito está em desespero:

A má relação do desespero não é uma simples má relação, mas uma má relação numa relação que se relaciona a si mesma e é posta por um outro, de modo que a má relação nessa relação que é para si mesma também se reflete infinitamente na relação para com o poder que a estabeleceu¹⁸⁸.

Esta má relação, conforme *Anti-Climacus*, pode se dar tanto quando um sujeito não quer ser si-mesmo, o que o leva naturalmente a fugir da relação, quanto quando um sujeito quer ser si-mesmo sozinho, ou seja, sem relacionar-se com o poder que o estabeleceu. Em ambos os casos, o sujeito afasta-se de si mesmo, do si-mesmo, e permanece em desespero. Ao afirmar que “o si-mesmo não consegue chegar a ou estar em equilíbrio e tranquilidade por si mesmo, mas apenas relacionando-se a si mesmo se relacionando ao que estabeleceu toda a relação”¹⁸⁹, *Anti-Climacus* ecoa o que afirmou outro cristão séculos antes dele: “nos criastes para Vós, e o nosso coração vive inquieto, enquanto não repousar em Vós”¹⁹⁰.

Assim encontra-se então o indivíduo que pode vivenciar a experiência religiosa: angustiado e desesperado¹⁹¹, ou seja, um ser humano livre (mas não plenamente) e pecador. Se, contudo, as vozes dos pseudônimos-personagens kierkegaardianos *Haufniensis* e *Anti-*

¹⁸⁷ Søren KIERKEGAARD. *The Sickness Unto Death*, p. 13. A referência que se faz aqui é à edição em língua inglesa de Howard e Edna Hong, mas o trecho citado acima foi extraído da tradução da obra para a língua portuguesa, ainda não publicada, de Jonas Roos.

¹⁸⁸ Idem, p. 14. Foi utilizada nesta citação a mesma tradução de Jonas Roos mencionada na nota anterior.

¹⁸⁹ Idem, p. 14. Foi utilizada nesta citação a mesma tradução de Jonas Roos mencionada na nota 187.

¹⁹⁰ AGOSTINHO, *As confissões*, p. 23.

¹⁹¹ Cf. Jonas ROOS, *Kierkegaard e a antropologia entre a angústia e o desespero*, p. 68-78.

Climacus se expressam assim, o pseudônimo que representa a mais forte expressão criptofenomenológica de Kierkegaard, Johannes Climacus, se expressará de maneira diferente, valendo-se de outros termos, mas que designam ideias semelhantes. Ao falar da condição do sujeito que está na não-verdade, Climacus expressará, à sua maneira, a condição do indivíduo em desespero. É então este ponto que permite passar às considerações do capítulo seguinte, que propõe reflexões, inspiradas no pensamento de Otto, sobre esta passagem que o sujeito pode fazer, da não-verdade para a verdade, e que constitui a experiência religiosa compreendida no pensamento de Kierkegaard.

CAPÍTULO 4: O INSTANTE SAGRADO E O PARADOXO NUMINOSO

Tendo sido expostos aspectos do pensamento de Rudolf Otto e de Søren Kierkegaard significativos para a questão da experiência religiosa, é possível então iniciar uma análise comparativa desta ideia na obra dos dois pensadores. Conforme já foi anunciado anteriormente, esta análise comparativa terá seu foco voltado mais detidamente para duas obras, *Migalhas Filosóficas* de Kierkegaard e *O Sagrado* de Otto, que podem ser consideradas tanto como livros bem representativos do pensamento de cada autor quanto estudos importantes do tema experiência religiosa.

Considerando o fato de que a proposta central deste estudo é a utilização do pensamento de Otto como instrumento para reflexões sobre a experiência religiosa descrita por Kierkegaard, o presente capítulo fará uma análise daquilo que pode ser identificado com relevante para uma experiência religiosa no livro do pseudônimo Climacus, detendo-se nos seus conceitos e ideias mais importantes e abordando-os sob a perspectiva do instrumental teórico proposto por Otto em *O Sagrado*, com eventuais incursões em outras obras tanto do filósofo dinamarquês quanto do teólogo alemão, bem como em obras de outros autores que lancem luz sobre as ideias de ambos os pensadores.

1. A sacralidade do instante

Antes de se passar às ideias de Johannes Climacus, é pertinente retornar a Vigilius Haufniensis, citando-o sobre o que ele chama de instante:

O instante designa o presente como um tal que não tem pretérito nem futuro; pois é aí que reside justamente, aliás, a imperfeição da vida sensual. O eterno significa igualmente o presente, que não possui nenhum passado e nenhum futuro, e esta é a perfeição do eterno.

Se se quiser usar agora o instante para com ele definir o tempo, e fazer o instante designar a exclusão puramente abstrata do passado e do futuro e, como tal, o presente, então o instante não será exatamente o presente, pois o intermediário entre o passado e o futuro, pensado de maneira puramente abstrata, simplesmente não é nada. Mas assim se vê que o instante não constitui uma mera determinação do tempo, dado que a determinação do tempo é apenas que ele passa (e se vai), razão por que o tempo – se há de ser definido por qualquer das determinações que se manifestam no tempo – é o tempo passado. Se, ao invés, o tempo e a eternidade

se tocarem um no outro, então terá de ser no tempo, e agora chegamos ao instante¹⁹².

A exposição que Haufniensis faz do instante, citada acima, deixa explícita, em primeiro lugar, a sua separação daquilo que pode ser chamado de tempo. Ele não pode ser incluído no tempo como designação de um marco entre passado e futuro, pois assim se reduziria a nada e, não obstante, ele ainda assim é equiparado à ideia de presente que, por sua vez, remete novamente à ideia de tempo. O instante, então, não pode ser nada, ou seja, deve ser algo. Ele não é componente do tempo, mas se relaciona com ele, toca-o, faz-se presente nele, e é identificado com o próprio presente.

As palavras *hagios*, *qadôsh*, ou *sanctus* que, como mencionado no primeiro capítulo, são para Otto os equivalentes grego, hebraico e latino de *heilig*¹⁹³, de sagrado, são, para o teólogo alemão, uma adjetivação que, em seu sentido mais fundamental, se liga exclusivamente àquilo que manifesta o objeto da religião, o numinoso, sem qualquer necessária conotação moral. Algo é sagrado tão somente quando nele se expressa aquilo que é essencialmente religioso. Nesta ideia se funda a designação de toda a correspondente categoria desenvolvida por Otto para se definir o que, em sua essência, pode ser considerado religioso.

A noção de separação, de distinção, de diferenciação, está presente no sentido original da palavra sagrado. O supracitado texto de Haufniensis expressa justamente uma ideia de separação e de distinção entre o instante e o tempo. Eterno, presente e instante são identificados entre si, em oposição a tempo, passado e futuro. Ainda assim, segundo Haufniensis, a tangência entre tempo e a eternidade é o instante, que deve ocorrer no tempo. O que era então afirmado inicialmente como situado na separação essencial e necessária entre eternidade e tempo passa também a ser, paradoxalmente, o cerne do encontro do temporal e do eterno.

Retornando às ideias de Otto sobre o objeto da religião, mencionadas no capítulo 2, vê-se que elas abrangem noções como a separação entre aquilo que pode ser investigado pela via do que ele chama de naturalismo, e aquilo que, fugindo ao alcance das ciências da natureza, apresenta-se como o irracional, o mistério inalcançável pela racionalidade e que inspira a religião, e que é percebido pelo ser humano como o numinoso. Mesmo não sendo apreensível intelectualmente, e mesmo não pertencendo ao âmbito do que Otto denomina naturalismo, o irracional objeto da religião se manifesta no tempo, no âmbito do natural, pois

¹⁹² Søren KIERKEGAARD, *O Conceito de Angústia*, p. 94.

¹⁹³ Rudolf OTTO, *O Sagrado*, p. 37.

inegavelmente dá origem àquilo que se denomina religião, mesmo em seu sentido mais comum, ou seja, em suas formas externas, seus ritos, tradições, organizações, bem como às expressões intelectuais destas tradições, como a metafísica e a teologia.

Tanto Kierkegaard como Otto, assim, expressam uma separação fundamental entre o sagrado e o temporal (que se poderia chamar de profano), mas sabem da perceptível coexistência destes elementos, manifestada no âmbito da religião. Portanto, não há como negar a afinidade entre os ottonianos numinoso e irracional, e entre os kierkegaardianos paradoxo e instante. Em cada uma dessas ideias se pode identificar um núcleo que remete ao sagrado, cada um desses conceitos remete à separação entre o temporal e o eterno, entre o âmbito do religioso e o âmbito do natural. E tais ideias, abrangidas todas pela categoria do sagrado, são tão próximas entre si que os próprios autores, por vezes, usam-nas abertamente como equivalentes, como no supramencionado exemplo de Otto referindo-se ao numinoso como um objeto e como a própria categoria deste objeto¹⁹⁴, ou Climacus declarando a identidade entre instante e paradoxo¹⁹⁵.

A ideia kierkegaardiana de instante, neste trabalho associada à experiência religiosa no pensamento de Kierkegaard, tal como exposta por Haufniensis em seu *O Conceito de Angústia* e exemplificada pela citação acima, é mencionada com mais frequência na obra *Migalhas Filosóficas* ou um Bocadinho de Filosofia, de autoria de Johannes Climacus. Os dois referidos livros, de Haufniensis e de Climacus, foram escritos por Kierkegaard ao mesmo tempo¹⁹⁶. Este fato permite ao leitor pensar que, embora as duas obras tenham sido escritas por personagens-pseudônimos com pontos de vista e estilos diferentes, as reflexões de Kierkegaard sobre o conceito de instante para a escrita das duas obras coincidem temporalmente. Aliado a isto, o caráter mutuamente complementar das duas obras¹⁹⁷ permite que sejam feitas referências ao instante tanto em sua análise em Haufniensis, mais breve, quanto em sua análise mais extensa feita por Climacus. Assim, o uso de referências ao instante no *O Conceito de Angústia* pode servir de complemento à investigação deste mesmo conceito nas *Migalhas Filosóficas*.

Estabelecido o caráter sacro, distinto, do conceito de instante no pensamento de Kierkegaard, convém passar à exposição do problema da experiência religiosa nas *Migalhas Filosóficas*, proposta da presente investigação.

¹⁹⁴ Rudolf OTTO. *O sagrado*, p. 38-39.

¹⁹⁵ Søren KIERKEGAARD, *Migalhas Filosóficas*, p. 79.

¹⁹⁶ Álvaro Luiz Montenegro VALLS, *Entre Sócrates e Cristo*, p. 155.

¹⁹⁷ Idem, p. 156.

2. Migalhas Filosóficas e a experiência religiosa

Algumas questões devem ser feitas se há a pretensão de se investigar um tema como experiência religiosa em um livro como *Migalhas Filosóficas*, ao se constatar que tal tema não é exposto de forma explícita na referida obra. É realmente possível identificar algumas das ideias tratadas na obra com a noção de experiência religiosa? Se a resposta for positiva, este tema é relevante nesta obra, ou apenas um acessório aos seus problemas principais?

O que se pretende expor nesta seção é a hipótese de que uma noção de experiência religiosa permeia todo o livro *Migalhas Filosóficas*, e se entrelaça de forma estreita com os outros problemas do livro. Aliás, uma peculiaridade desta obra é justamente deixar implícitos alguns dos temas para os quais ela se revela uma importante contribuição. O mais notório destes temas deixados implícitos é a própria figura de Jesus Cristo.

Para expor a referida hipótese, é necessário então fazer uma explanação panorâmica do argumento de Climacus nessa obra, fazendo simultaneamente referências pontuais ao tema da experiência religiosa ao longo desta exposição.

A obra *Migalhas Filosóficas* foi publicada em 1844¹⁹⁸. O personagem-pseudônimo autor das Migalhas, Johannes Climacus, segundo Valls, “vive no tempo da culminância dos sistemas, ou ao menos das ‘promessas de sistemas’”¹⁹⁹.

[...]ele também se confessa o único pensador, de sua época, incapaz de escrever um sistema de filosofia. Daí o título da presente obra, bastante irônico, de *Migalhas Filosóficas ou um Bocadinho de Filosofia*. E daí as afirmações iniciais de que ele a considera apenas uma pequena “*pièce*” ou um simples e desprezioso folheto, sem pretensões a influir na história universal²⁰⁰.

Este “folheto”, de fato pouco extenso, propõe preliminarmente três perguntas como mote para o desenvolvimento subsequente de sua argumentação:

Pode haver um ponto de partida histórico para uma consciência eterna?
 Como pode um tal ponto de partida interessar-me mais do que historicamente?
 Pode-se construir uma felicidade eterna sobre um saber histórico?²⁰¹

Estas três perguntas, por sua vez, já deixam estabelecida a distinção fundamental que guiará a argumentação subsequente: os âmbitos do histórico e do eterno são claramente distintos. Contudo, nestas mesmas três perguntas está implícita a hipótese de uma possível interação entre os dois âmbitos. Esta hipótese, por sua vez, não se limita à proposta de

¹⁹⁸ Søren KIERKEGAARD, *Migalhas Filosóficas*, p. 10.

¹⁹⁹ Álvaro Luiz Montenegro VALLS, *Entre Sócrates e Cristo*, p. 157.

²⁰⁰ Idem, p. 157.

²⁰¹ Søren KIERKEGAARD, *Migalhas Filosóficas*, p. 5.

investigação de uma interação simplesmente objetiva entre o histórico e o eterno, distanciada do sujeito. Ao contrário, ela revela o propósito de claramente indagar pelas repercussões subjetivas desta interação, ao demonstrar preocupação por uma consciência eterna e uma felicidade eterna.

Somente tendo em vista estas questões o leitor pode passar à leitura do problema colocado por Climacus no início do primeiro capítulo: “em que medida pode-se aprender a verdade?”²⁰². É pertinente refletir sobre isto. O que poderia sugerir um livro que iniciasse seu primeiro capítulo anunciando o problema da possibilidade de aprendizado da verdade? Ele poderia perfeitamente limitar-se a um tipo de investigação lógica sobre verdade ou falsidade de certas proposições, ou poderia remeter o leitor a uma proposta de investigação de fatos naturais. Em suma, uma tal questão poderia sugerir a proposta de um problema limitado ao âmbito do histórico ou ao do puramente formal. Nestes casos, tais investigações seriam limitadas a um objetivismo que tem, para a interioridade do sujeito, tanta relevância quanto um tratado de lógica ou um livro de matemática. Quando, porém, uma pergunta pela possibilidade de aprendizado da verdade vem precedida de questões sobre a felicidade eterna, fica claro que a verdade que será investigada alcança maior abrangência.

Vê-se, então, que o problema proposto por Climacus, ao estabelecer distinção e relação entre o eterno e o histórico, necessariamente põe diante do leitor a questão dos tipos de verdade referentes a cada um destes âmbitos. Conforme expõe Valls:

O problema das *Migalhas* é formulado preliminarmente nos termos de Lessing, [...], onde este autor alemão utiliza uma distinção entre dois tipos de verdades. As contingentes ou de fato (verdades históricas), dependem de uma comprovação a posteriori, (acarretando todos os problemas relacionados com a crença em testemunhos e depoimentos) uma vez que mesmo quando acontecem mantêm a contingência, não podendo portanto jamais transformar-se em verdades necessárias da razão. Já as verdades necessárias (lógicas), baseiam-se simplesmente no princípio de não-contradição. Climacus pergunta então, seguindo Lessing, como basear sua felicidade eterna em verdades do primeiro tipo, verdades que não possuem necessidade lógica, e logo reconstrói os dados do Cristianismo, mas como se aqui se tratasse apenas de um modelo teórico, de um paradigma inventado pelo próprio Johannes Climacus²⁰³.

É possível, neste ponto, retornar ao argumento de Otto, exposto na seção 1 do capítulo 2, sobre “coisas” contingentes, ou seja, fatos da natureza, sobre as quais se pode sempre indagar por suas causas, e verdades necessárias, sobre as quais não há sentido em se indagar sobre causas, justamente por serem necessárias. Como visto no capítulo 2, Otto afirma que a natureza não é formada de verdades necessárias, e nisto sua argumentação se compatibiliza

²⁰² Idem, p. 27.

²⁰³ Álvaro Luiz Montenegro VALLS, *Entre Sócrates e Cristo*, p. 158-159.

perfeitamente com a distinção de Climacus (e de Lessing²⁰⁴) entre as verdades necessárias da lógica e as verdades contingentes da história. Além disso, Otto estabelece o objeto da religião a partir da constatação de que o conjunto de todas as relações de causa e efeito que compõem a totalidade do mundo natural é ele mesmo contingente, e não necessário, e, portanto, deve ter uma causa externa a essa totalidade de relações causais. Sendo esta causa uma verdade necessária inacessível à inteligência humana, ela se revela como o mistério, fonte de assombro, e é o próprio objeto da religião.

Apesar desta proximidade entre o argumento de Otto e o problema de *Migalhas Filosóficas*, Climacus faz pouca menção explícita à religião, e isto se percebe até no vocabulário usado na exposição de suas ideias. Conforme já foi aventado, Climacus é um pensador não cristão, um filósofo, e seu estilo é visivelmente diferente daquele de Anti-Climacus, por exemplo. Contudo, o conteúdo ancorado em uma tradição religiosa emerge com clareza diante do leitor já na leitura do primeiro capítulo de *Migalhas Filosóficas*. Conforme citação do texto de Valls, acima, Climacus reconstrói dados do cristianismo como se fossem um modelo teórico proposto por ele para investigação da possibilidade de se conhecer a verdade. Este modelo é contraposto a um modelo declaradamente (este sim) inspirado no pensamento socrático. Tem-se então uma contraposição entre dois modelos, A, explicitamente socrático, e B, implicitamente cristão, resultando no que o personagem-pseudônimo intitula “Experimento Teórico”²⁰⁵.

No modelo socrático, Climacus expõe de forma sucinta a doutrina platônica da reminiscência. O homem já é detentor da verdade, já teve anteriormente acesso a ela, e ela continua nele presente, mesmo que esquecida. Não existe, portanto, a possibilidade de um indivíduo assumir, perante outro, o papel de um mestre, ou seja, um “ensinador”, um transmissor da verdade. O mestre, neste modelo A, se limita a ser uma ocasião para que um indivíduo tenha acesso à verdade que já estava nele, ajudando esta verdade esquecida a vir à luz, como uma parteira ajuda no parto. Não há, assim, uma mudança de estado no indivíduo, pois se ele já possuía a verdade, não há passagem de um estado de não-verdade ao estado de verdade. O mestre, sendo então uma mera ocasião para o sujeito parir o que nele já existia, pode ser qualquer pessoa. É indiferente que este auxílio do parto venha “de Sócrates, de

²⁰⁴ Cf. Søren KIERKEGAARD, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments, Volume I*, p. 97. “verdades contingentes da história nunca podem se tornar a demonstração de verdades necessárias da razão [contingent truths of history can never become the demonstration of necessary truths of reason]” Climacus discutirá em seguida, nesta mesma obra, a ideia de que nem toda verdade histórica é contingente, diante da hipótese de possibilidade de “verdades históricas eternas”, considerando a interseção do eterno tempo no paradoxo absoluto. Porém, em princípio, faz-se necessário expor a distinção entre os dois âmbitos.

²⁰⁵ Søren KIERKEGAARD, *Migalhas Filosóficas*, p. 27.

Pródicos ou de uma empregada doméstica”²⁰⁶. Ser mestre para alguém é ser apenas uma ocasião para este alguém ter acesso à verdade, e esta relação de um homem como ocasião (ou parteiro) para outro acaba por ser a “relação suprema”²⁰⁷ entre sujeitos.

Neste modelo socrático, não há instante. “O ponto de partida temporal é um nada”²⁰⁸. Em outras palavras, não é possível identificar um marco temporal em que o sujeito tenha passado da ignorância ao conhecimento, da não-verdade para a verdade. Não há um estado anterior e um posterior. Se, porém, houver uma passagem de um estado de não-verdade para o de verdade, o instante fica estabelecido. O modelo B, calcado no cristianismo, parte deste pressuposto. Há um estado anterior, em que o homem se encontra sem a verdade, e que corresponde à não-verdade. Este estado de não-verdade, na linguagem de Climacus, pode ser comparado ao estado de desespero, ou pecado, da descrição de Anti-Climacus mencionado no capítulo anterior. O sujeito então não pode obter por suas próprias forças a verdade, não possui a condição para isso, necessitando, para tanto, de um mestre que lhe traga a verdade. Climacus sabe que se se supuser que o sujeito tem a condição para obter por si só a verdade, este modelo B recai no modelo A, pois, de novo, um mestre não teria para o sujeito importância nenhuma. O sujeito necessita, então, de um mestre que lhe dê tanto a verdade quanto a condição para obtê-la. Tal mestre, porém, capaz de dar a alguém não somente a verdade mas também a condição para aprendê-la, tem com seu aprendiz uma relação essencialmente diferente da que um homem pode ter com outro. Consequentemente, tal mestre deve ser um deus.

Diante de um mestre que, desta forma, lhe desse a condição e a verdade, o sujeito teria não só uma relação de aprendiz e mestre, mas de criador e criatura, uma vez que tal mudança de estado do sujeito, ao receber a verdade, equivaleria a uma completa transformação de sua interioridade. Climacus percebe nisto uma transformação tão fundamental, que chega a equipará-la à passagem do não-ser à existência:

No *instante*, o homem torna-se consciente de que nasceu, pois seu estado precedente, ao qual não deve reportar-se, era o de não ser. No *instante* ele se torna consciente de seu renascimento, pois seu estado precedente era o de não ser²⁰⁹.

Na exposição deste projeto, Climacus então, mesmo com sua postura de pensador puramente especulativo, não consegue escapar de termos associados à religião. Conforme já

²⁰⁶ Søren KIERKEGAARD, *Migalhas Filosóficas*, p. 30.

²⁰⁷ Idem, p. 29.

²⁰⁸ Idem, p. 31.

²⁰⁹ Idem, p. 41. Itálico no original.

mencionado no capítulo 1²¹⁰, ele usa o termo conversão para esta passagem do não-ser para a existência, da não-verdade para a verdade, ou seja, para aquilo que ocorre no instante. E esta conversão ocorre em uma relação que é ao mesmo tempo entre um mestre e um discípulo, e entre um deus e um homem.

Aqui se pode retornar às perguntas elaboradas no início desta seção, respondendo-as positivamente: sim, é possível identificar ideias abordadas em *Migalhas Filosóficas* com a noção de experiência religiosa, e sim, este tema é relevante no contexto da obra, uma vez que, como visto, o problema de Migalhas abrange a definição de verdade, a questão da sua transmissão em uma relação entre mestre e aprendiz que, conforme exposto, adquire conotações claramente religiosas no modelo B.

Estabelecido o problema e a estrutura do primeiro capítulo, é possível prosseguir na explanação panorâmica das ideias de *Migalhas Filosóficas* nas subseções seguintes, abordando os temas específicos do paradoxo absoluto e do instante em comparação com as ideias de Otto sobre o numinoso, o irracional e a experiência religiosa, bem como a discussão sobre o discípulo e a ocasião em Climacus e a esquematização em Otto. A figura do mestre, pela sua relevância tanto em Kierkegaard como em Otto, será abordada na última seção deste capítulo.

2.1 O paradoxo absoluto, o irracional e o numinoso

Climacus estabeleceu, então, as diferenças fundamentais entre os dois modelos de relação entre o sujeito e a verdade, e o caráter decisivo desta concepção de verdade para a felicidade eterna do sujeito afasta a ideia de que tal verdade seja apenas aquilo que está restrito ao histórico. Esta verdade, vinculada à eternidade, mas que se mostra também no tempo, muito mais que mera informação transmissível de homem a homem é algo que só pode ser dado a um homem por um deus. Emergem desta constatação as distinções absolutas existentes entre o divino e o humano, entre o eterno e o temporal.

Se tais distinções são absolutas, se a eternidade e o tempo, se o divino e o humano, são absolutamente diferentes, fica estabelecida também uma dificuldade intransponível para a razão. Circunscrita ao histórico, ela se mostra insuficiente para pensar a verdade. Esta verdade, diante dela, se apresenta na forma de um paradoxo. Se, contudo, desta verdade

²¹⁰ Vide nota 14.

também depende a felicidade eterna do sujeito, ela se torna uma paixão. Conforme Climacus expõe:

[...] não é necessário pensar mal do paradoxo, pois o paradoxo é a paixão do pensamento, e o pensador sem um paradoxo é como o amante sem paixão, um tipo medíocre. Mas a potência mais alta de qualquer paixão é sempre querer a sua própria ruína, e assim também a mais alta paixão da inteligência consiste em querer o choque, não obstante o choque, de uma ou de outra maneira, tenha de tornar-se a sua ruína. Assim, o maior paradoxo do pensamento é querer descobrir algo que ele não possa pensar²¹¹.

A razão, então, não pode pensar o paradoxo, nem pode dar ao sujeito a condição para lidar com ele. Sendo, porém, o paradoxo sua paixão, o sujeito deve encontrar alguma forma de lidar com ele, e deve obter a condição para tanto de outras fontes além da razão. Quando se dá conta de que deve abraçar o paradoxo para alcançar sua felicidade eterna, o sujeito deve abraçar o paradoxo sem que a razão seja o instrumento desse abraço. Isto não implica necessariamente um sacrifício da razão, mas tão somente um reconhecimento de sua inadequação para a recepção do paradoxo. Caso, porém, o sujeito insista em colocar-se diante do paradoxo tão somente com a ferramenta da razão, ele não será capaz de receber a verdade, e o paradoxo será para ele um escândalo. Em uma precisa exposição do que já foi exposto até agora, e tangendo outros pontos importantes para esta investigação, Giordano expõe esta relação entre o sujeito e o paradoxo nos seguintes termos:

No “instante” o homem se dá conta de encontrar-se na não-verdade. Deus, porém, entrando no tempo, oferece ao homem também a condição para apropriar-se da verdade. Mas a verdade assim oferecida se manifesta em contradição com a razão porque requer, para que seja estabelecida uma relação entre homem e Deus, não a razão, mas a fé. O paradoxo é originado na razão que se vê posta diante do seu próprio ocaso, de seu próprio “limite”. A razão que não é capaz de aceitar o próprio limite produz o *escândalo*. Mas a razão que aceita o paradoxo precisamente como seu momento último cria a condição para a fé. Kierkegaard, que define o Cristianismo como paradoxo, reconhece no paradoxo a “paixão do pensamento”. “A paixão do pensamento aceita o próprio ocaso quando aceita o ‘choque’ do paradoxo, ou quando reconhece que o seu termo é o de achar-se diante do Desconhecido, e até mesmo se chamamos de Deus este Desconhecido a realidade do paradoxo permanece intacta”. Deste ponto de vista o paradoxo então não contrasta de fato com os princípios lógicos, mas poderia ser definido como o “ponto extremo” da razão. O paradoxo, mostrando os limites da razão, favorece a passagem para a fé. E na fé é estabelecida a *relação* com a verdade²¹².

²¹¹ Søren KIERKEGAARD, *Migalhas Filosóficas*, p. 61-62.

²¹² Diego GIORDANO, *Verità e paradosso in Søren Kierkegaard*, p. 67-68. No original: “Nel ‘Momento’ l’uomo avverte di trovarsi nella non-verità. Dio entrando nel tempo però offre all’uomo anche la condizione per appropriarsi della verità. Ma la verità offerta si manifesta in contraddizione con la ragione perchè richiede, affinché sia istituito un rapporto tra uomo e Dio, non la ragione ma la fede. Il paradosso è originato nella ragione che si vede posta dinanzi al proprio tramonto, al proprio ‘limite’. La ragione che non è in grado di accettare il proprio limite produce lo *scandalo* (*Forargelse*). Ma la ragione che accetta il paradosso come proprio momento ultimo crea la condizione per la fede. Kierkegaard, che definisce il Cristianesimo come paradosso, riconosce nel paradosso la ‘passione del pensiero’ (*Tänknings Lidenskab*). ‘La passione del pensiero accetta il proprio

O termo paradoxo evoca comumente a ideia de contradição lógica, e isto, naturalmente, é algo rejeitado pela razão. Um paradoxo, então, pode ser compreendido como algo que não pode coexistir com o racional, e uma imagem que se pode fazer desta oposição é a de dois objetos que se movem em direções contrárias, como que se afastando um do outro. Quanto ao paradoxo exposto por Climacus, porém, conforme o que foi exposto acima, é possível propor uma outra imagem. A razão não foge do paradoxo. Ela vai em sua direção, mas deve parar no ponto em que se vê impossibilitada de prosseguir. A razão transporta o sujeito até um ponto, mas daí em diante ele deve utilizar outro veículo para transportá-lo. Por isso não há sacrifício da razão. O paradoxo, portanto, não é racional, mas também não é contrarracional.

A palavra “irracional” costuma evocar esta noção de contrarracionalidade, e chega a ser utilizada vulgarmente como um insulto relacionado até mesmo à bestialidade. Dizer que alguém argumenta sem razão costuma ser uma afirmação que precede a constatação de invalidade do argumento que se pretende atacar. Esta é a razão pela qual tradutores²¹³ ou comentadores²¹⁴ de Rudolf Otto traduzem o termo *das Irrationale* como “não-racional”. Entretanto, mesmo que a expressão “não-racional” possa traduzir o termo utilizado por Otto, ela somente atenua o sentido pejorativo da palavra “irracional”, não afastando a ideia comum de inimizade com a razão. Assim, tanto o uso de “não-racional” como o de “irracional” demandarão explicações. Da mesma forma, associar a ideia de verdade a um paradoxo demandou de Kierkegaard o esforço de elaborar os argumentos expostos por Climacus.

Os argumentos utilizados por Otto para relacionar o objeto da religião com o irracional, expostos na seção 2 do capítulo 2 desta dissertação, demonstram grande afinidade e muitos paralelos com a construção da ideia de paradoxo por Climacus.

Quando Otto redigiu o tópico “d” do capítulo 4 d’*O Sagrado*, que discorre sobre o aspecto *mysterium* ou a qualidade de “totalmente outro” do numinoso, ele escolheu como epígrafe do texto uma frase de Tersteegen que, conforme visto acima²¹⁵, era um autor também

tramonto quando accetta l’urto’ (*Anstödet*) del paradosso, ovvero quando riconosce che il suo termine è di trovarsi de fronte all’Ignoto (*det Ubekjendte*), e anche se chiamiamo Dio questo Ignoto la realtà del paradosso rimane intatta’. Da questo punto di vista il paradosso allora non contrasta affatto con i principi logici ma potrebbe essere definito come il ‘punto estremo’ della ragione. Il paradosso, mostrando i limiti della ragione, favorisce il passaggio alla *fedé*. E nella fede è istituito il *rapporto* con la verità”.

²¹³ Cf. Robin MINNEY, *The Development of Otto’s Thought 1898-1917: From Luther’s View of the Holy Spirit to the Holy*. *Religious Studies* 26, p. 515.

²¹⁴ Cf. Bruno Odélio BIRCK, *O sagrado em Rudolf Otto*, p. 13.

²¹⁵ Vide notas 46 e 47.

apreciado por Kierkegaard: “Um deus compreendido não é Deus”.²¹⁶ Tanto em Climacus quanto em Otto, percebe-se esta incompreensibilidade como componente de seus termos centrais, respectivamente paradoxo e numinoso. Tanto no paradoxo absoluto kierkegaardiano quanto no numinoso ottoniano essa incompreensibilidade alcança especialmente os componentes não contingentes, ou históricos, destas ideias se levarmos em conta o aspecto composto a que elas se relacionam.

No paradoxo, este aspecto composto se revela na síntese de temporal e eterno. Conforme a lição de Valls, Haufniensis “analisa o conceito de ‘espírito’ como síntese de corpo e alma”²¹⁷, e Climacus, por sua vez descobre “o conceito de ‘instante’ como síntese de temporalidade e eternidade”²¹⁸. No paradoxo, objeto daquilo que o sujeito experimenta no instante, o incompreensível encontra-se na dimensão do eterno que, por sua vez, se revela na intelectualmente compreensível dimensão da temporalidade e do histórico.

O contraste entre temporalidade e eternidade, os dois elementos cuja síntese no instante é paradoxal, é reforçado pela argumentação de Climacus no texto que ele intitula Interlúdio, um “intervalo” entre os capítulos IV e V de *Migalhas Filosóficas*. Tal texto tem como mote as perguntas: “O passado é mais necessário que o futuro? ou O possível, ao se tornar real, tornou-se por isso mais necessário do que era?”²¹⁹.

Ao discorrer sobre estes problemas, respondendo negativamente às referidas perguntas, Climacus refuta a tese defendida pelo estoico Crisipo²²⁰. O argumento de Climacus, de que o passado, mesmo imutável, não é necessário, fundamenta-se na ideia de que o que aconteceu, o que passou de potência a ato, de possibilidade a realidade, assim o fez por meio de uma mudança, do devir. O histórico deveio, e no devir ele muda de possibilidade a realidade. O que é necessário, por sua vez, não muda, e nisto o pensamento cristão, expresso no modelo B de Climacus, fundamenta a imutabilidade da eternidade e de Deus. Esta imutabilidade da eternidade contrasta, assim, fortemente com a mutabilidade própria do histórico.

Este argumento do interlúdio acentua ainda mais a incompreensibilidade do paradoxo pela razão. Kierkegaard escreveu um discurso, assinado com seu próprio nome, intitulado A Imutabilidade de Deus. Mudança e devir, segundo Climacus, identificam-se com

²¹⁶ Rudolf OTTO, *O Sagrado*, p. 56.

²¹⁷ Álvaro Luiz Montenegro VALLS, *Entre Sócrates e Cristo*, p. 156.

²¹⁸ Idem, p. 156.

²¹⁹ Søren KIERKEGAARD, *Migalhas Filosóficas*, p. 103.

²²⁰ Idem, p. 110.

movimento²²¹. No mencionado discurso assinado pelo próprio Kierkegaard, porém, o filósofo afirma a imutabilidade de Deus, mas dela expõe como corolário o movimento:

Tu Imutável, a quem nada muda! Tu que és imutável em amor, que apenas pelo nosso próprio bem não se permite mudar[...] Porém tudo te move, e em amor infinito. Até mesmo o que nós seres humanos chamamos de uma bagatela e insignificante trivialidade, as necessidades de um pardal, isto te move; ao que nós tão raramente damos atenção, um suspiro humano, isto te move, Infinito Amor. Mas nada te muda, oh Imutável!²²².

Por amor, Deus é movido, mas não mudado. Como, porém, não associar movimento e mudança? O paradoxo, mais uma vez, se faz presente como o limite para a compreensão racional da eternidade do divino após, porém, a exposição de uma argumentação racional, fundada em premissas estabelecidas pela própria tradição cristã em sua ideia de Deus como amor e Deus como o eterno.

Esta argumentação racional, por sua vez, necessariamente irá chocar-se com este seu limite, e além dele a inteligência é capaz de compreender que há algo de “absolutamente diferente” de tudo aquilo que ela já foi capaz de abranger. É particularmente notável a escolha de expressões semelhantes por parte de Climacus e de Otto quando seus argumentos conduzem a este ponto: respectivamente “Absolutamente-Diferente” e “Totalmente Outro”.

O que Climacus chama de “paixão paradoxal da inteligência choca-se portanto constantemente contra este desconhecido, que decerto existe, mas que também é desconhecido, e nesta medida inexistente”²²³, mas inexistente para a inteligência, para o intelecto, e para a apreensão conceitual, mas não para o próprio sujeito que se vê diante dela e tem a possibilidade de experienciá-la.

O que é então o desconhecido? É o limite, ao qual se chega constantemente, e enquanto tal, quando substituimos categoria do movimento pela categoria do repouso, é o que difere, o absolutamente diferente. Mas o diferente absoluto é aquele para o qual não se tem signo distintivo. Definido como o Absolutamente-Diferente, ele parece estar a ponto de se revelar; mas não é assim; pois a diferença absoluta, a inteligência não pode nem pensar; pois esta não pode negar-se de uma maneira absoluta, porém ela usa a si mesma para tanto, e portanto pensa em si mesma a diferença que ela pensa por si mesma; e absolutamente não pode passar por cima de si mesma, e portanto só pensa aquela elevação para além de si mesma que ela pensa por si mesma. Na medida então que o desconhecido (o deus) não é apenas limite, a ideia única do diferente vem a emaranhar-se nas múltiplas ideias do diferente. O desconhecido encontra-se assim numa Diáspora, e a inteligência

²²¹ Idem, p. 105.

²²² Søren KIERKEGAARD, *The Moment and Late Writings*, p. 268. Na tradução consultada: “You Changeless One, whom nothing changes! You who are changeless in Love, who Just for our own good do not let yourself change[...] But everything moves you, and in infinite love. Even what we human beings call a trifle and unmoved pass by, the sparrow’s need, that moves you; what we so often scarcely pay attention to, a human sigh, that moves you, Infinite Love! But nothing changes you, you Changeless One!”.

²²³ Søren KIERKEGAARD, *Migalhas Filosóficas*, p. 70-71.

tem uma cômoda escolha entre aquilo que lhe está à mão e aquilo que sua imaginação pode inventar (o monstruoso, o ridículo, etc. etc.)²²⁴.

Aqui Climacus consegue abranger não somente este aspecto essencial do paradoxo, de limite com o qual a racionalidade se choca, mas também desdobra consequências possíveis desta chegada ao limite da inteligência. Estas consequências, por sua vez, podem ser também desdobradas ao serem relacionadas com as reflexões de Otto acerca dos aspectos do numinoso e de sua compreensão como o “totalmente outro”. Otto designa o “mysterium” como um aspecto do numinoso, e tal substantivo “mistério” vem, por várias vezes, acompanhado do adjetivo “tremendum”. Este adjetivo, nas palavras de Otto, não é “mera explicação (analítica) do que vem a ser *mysterium*, e sim predicado sintético (atribuído, não necessariamente inerente) do mesmo”²²⁵.

A escolha, porém, de um tal adjetivo para qualificar o mistério do qual o teólogo alemão fala é perfeitamente adequada para descrever o choque da inteligência e da racionalidade diante daquilo que lhes é inacessível. Na verdade, de maneira análoga, a escolha do termo “choque”, por parte de Kierkegaard, para referir-se à “apaixonada” chegada da inteligência ao seu limite, expressa bem a reação do intelecto nesta situação. A ideia de choque em Kierkegaard, vista sob a ótica do *tremendum* em Otto, pode ser ilustrada pelo argumento exposto pelo teólogo alemão acerca da reação psicológica do sujeito diante do numinoso:

Ao buscarmos uma expressão para a reação psicológica diante do espantoso (*mirum*), encontramos também neste caso inicialmente apenas uma designação originada de um estado de espírito “natural”, tendo por isso um significado apenas análogo, por exemplo “estupor” (*stupor*). *Stupor* é bem diferente de *tremor* (temor). Significa o pasmo estarrecido (*starres Staunen*), ficar boquiaberto, embasbacado, a estranheza (deixar estupefato, atônito)²²⁶.

As expressões escolhidas por Kierkegaard no texto de Climacus (“monstruoso” e “ridículo”) para exemplificar as possíveis atitudes da inteligência diante deste choque, ou neste tremor, são uma clara expressão de reações que seguem ao estupor, estarrecimento ou pasmo. Estupefata ou atônita diante do paradoxo absoluto, a inteligência e a racionalidade podem qualificar, ou categorizar, aquilo que lhe causa estranheza de “monstruoso” ou “ridículo”, expressões do escândalo do sujeito diante do que não é capaz de compreender racionalmente.

²²⁴ Idem, p. 71-72.

²²⁵ Rudolf OTTO, *O Sagrado*, p. 56.

²²⁶ Idem, p. 57.

Otto percebeu a passagem possível da incompreensibilidade, e da estranheza, para o monstruoso referido por Climacus. O teólogo alemão faz menção ao termo *ungeheuer*, “monstruoso, inquietantemente misterioso”²²⁷, e chega a cunhar o termo “monstruoso-assombroso”²²⁸, pois tal objeto numinoso é estranho ou monstruoso em um sentido diverso do adjetivo monstruoso quando este qualifica algo compreensível, como uma fera.

E, contudo, este choque é ainda, nas palavras do próprio Climacus, uma paixão. Até mesmo o monstruoso pode ser objeto desta paixão. Climacus, conforme citado acima, utiliza as palavras monstruoso e ridículo como possíveis escolhas da inteligência, ao recorrer comodamente à sua imaginação para qualificar algo que não compreende. Otto, porém, percebe que aquilo que causa assombro pode ser recebido pelo sujeito de uma maneira positiva. Assim, ele ressalta que o pasmo pode levar também ao arrebatamento, ao enlevo, associando o estremecimento (que pode ser associado ao “choque” de Climacus) a algo que eleva²²⁹.

Esta paixão e fascínio diante do paradoxo ou do numinoso, porém, não é ainda o instante em que o sujeito recebe a verdade do mestre/deus, e isto parece ficar claro pela exposição de Climacus. O sujeito se vê, sim, diante do paradoxo, percebe-o como tal, mas pode escolher entre crer ou escandalizar-se. Se assim não fosse, não haveria uma possibilidade de escolha por parte do sujeito, e ele não seria livre. O paradoxo deve seduzi-lo e ele deve aceitá-lo, podendo recusá-lo mesmo que o paradoxo se revista do aspecto *fascinans*, tal qual descrito por Otto:

O que o demoníaco-divino tem de assombroso e terrível para a nossa psique, ele tem de 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-lo²³⁰.

Então, o paradoxo absoluto, assim como o numinoso, exerce fascínio, por ser uma paixão. Se o paradoxo é equiparado ao instante por Climacus, seria possível afirmar que a simples constatação de se estar fascinado por ele é sinal de que o sujeito passou da não-verdade à verdade, ou seja, que o sujeito já passou pela experiência do instante? Pode-se responder que não. Considere-se mais uma vez o recurso de Kierkegaard para expor estas ideias. Ele elabora um pseudônimo-personagem não-cristão para discorrer sobre o paradoxo, o que representa alguém que, levando ao limite sua inteligência, encontra-se diante do paradoxo

²²⁷ Idem, p. 80.

²²⁸ Idem, p. 80.

²²⁹ Cf. Idem, p. 81.

²³⁰ Idem, p. 68.

absoluto e chega a identificá-lo com uma paixão, expressando assim o fascínio que o paradoxo pode exercer. Este estar diante do paradoxo, porém, é diferente de abraçar o paradoxo, de neste ato receber a verdade, de experimentar o instante.

2.2 Condição e *sensus numinis*

Diante do que foi exposto acima, alguém poderia objetar que neste ponto algumas ideias de Otto, como a referida intuição, *Ahnung*, ou a ideia de *sensus numinis*, distanciam o teólogo alemão do pensamento de Kierkegaard, considerando que Climacus afirma que o sujeito não possui a condição para aprender a verdade, devendo esta ser dada pelo mestre que é também o deus. Ora, se *Ahnung* é a capacidade para o conhecimento não mediado que o ser humano tem para conhecer o divino, conforme citado na seção 1 do capítulo 2 desta dissertação²³¹, não seria possível indagar se esta é a condição para conhecer a verdade, para se passar da não-verdade à verdade, ou seja, para viver a experiência do instante? Conforme visto no capítulo 2, *Ahnung* é uma “habilidade especial da mente humana”²³² por meio da qual Deus entra no alcance da mente. Nas palavras de Robin Minney, “*Ahnung* proporciona o vínculo entre o espaço-temporal e o imutável-eterno, e por meio disto nós podemos conhecer o eterno dentro do finito”²³³.

Conforme visto acima, Otto, em seu livro *O Sagrado*, identifica o *sensus numinis* com um “estado psíquico numinoso que sempre ocorre [...] onde se julga tratar-se de um objeto numinoso”²³⁴. Nesta mesma obra, o teólogo de Marburg desenvolve sua ideia de “faculdade de divinação” que, conforme visto acima²³⁵, refere-se à capacidade de reconhecimento do numinoso pelo sujeito, nisto ligando-se tanto à ideia de *sensus numinis* quanto à ideia de intuição, ou *Ahnung*, na medida em que estas se referem ao modo de percepção do numinoso pelo sujeito²³⁶.

Ao se analisar estas ideias de Otto em contraste com aquilo que Climacus especula como uma condição que o sujeito deve ter para aprender a verdade, é possível que um leitor seja levado a pensar que tais noções ottonianas e kierkegaardianas são equivalentes, ou

²³¹ Vide nota 90.

²³² Idem.

²³³ Robin MINNEY. The Development of Otto’s Thought 1898-1917: from *Luther’s View of the Holy Spirit to The Holy*, in: *Religious Studies* 26, p. 505. No original: “*Ahnung* provides the bond between the spatio-temporal and the changeless-eternal, and by this means we can know (*erkennen*) the eternal within the finite”.

²³⁴ Rudolf OTTO, *O Sagrado*, p. 38. Vide também nota 9.

²³⁵ Vide nota 129.

²³⁶ Cf. Rudolf OTTO, *O Sagrado*, p. 183, especialmente quando ele expõe a definição que Fries faz da “faculdade de intuição como capacidade de divinar ‘a teleologia objetiva do mundo’”.

análogas. Afinal, em termos puramente lógicos, ou até mesmo tautológicos, ter a capacidade para se perceber alguma coisa é uma condição para o sujeito perceber esta coisa.

Todavia, não parece ser correto associar o termo condição de Climacus com o *sensus numinis* ottoniano. No pensamento criptofenomenológico de Kierkegaard, condição se relaciona mais estritamente com a fé. Pode-se dizer até mesmo que o uso do termo “condição”, no sentido de uma condição dada pelo mestre ao aprendiz para que este conheça a verdade, é uma encriptação daquilo que a tradição cristã sempre denominou fé. É pertinente aqui retornar ao paradoxo posto diante do sujeito. Evans afirma:

Uma das alegações que Climacus irá fazer acerca do escândalo e da fé é que eles são as únicas respostas possíveis ao paradoxo. Tanto a neutralidade quanto a indiferença são ou impossíveis ou ilusórias²³⁷.

Já foi exposto acima que a racionalidade e a inteligência, diante do paradoxo, não são capazes de compreendê-lo. O sujeito, então, munido tão somente com sua racionalidade, escandalizar-se-á na presença do paradoxo. Como, na interpretação acertada de Evans, são duas as respostas possíveis ao paradoxo, e como a pura racionalidade diante do paradoxo só causará escândalo, resta então a fé como resposta ao paradoxo que vai além da inteligência racional. Se o conhecimento da verdade é possível apenas quando o indivíduo se entrega ao paradoxo no instante, esta aceitação sem escândalo do paradoxo se dá por meio da fé. A fé é, portanto, a condição para que o indivíduo reaja ao paradoxo de forma não escandalizada.

Como Evans afirmou, porém, não é possível ser indiferente ou neutro diante do paradoxo. Isto é exatamente o que foi mencionado acima sobre a diferença entre simplesmente estar diante do paradoxo, ou estar fascinado perante o mistério, e aceitá-lo, recebendo nisto a verdade e vivenciando a experiência no instante. Existe então claramente, no pensamento de Kierkegaard exposto por Climacus nas *Migalhas Filosóficas*, uma distinção entre a experiência do paradoxo absoluto como conhecimento da verdade e da mera constatação de que se está diante deste paradoxo.

Talvez seja neste ponto que se torne possível sugerir uma diferença entre a fé, que Climacus chama de condição, e o *sensus numinis* de Otto. A capacidade de reconhecer o numinoso não é exatamente a fé, mas algo que vem anteriormente a ela. A fé não se faz necessariamente presente quando o sujeito revela a capacidade para reconhecer o paradoxo absoluto, mas o *sensus numinis* é o que faz este mesmo sujeito perceber-se diante do

²³⁷ C. Stephen EVANS, *Passionate Reason*, p. 82. No original: “One of the claims Climacus will make about offense and faith is that they are the only possible responses to the paradox. Neutrality and indifference are either impossible or illusory”.

numinoso. Poder-se-ia, então, afirmar que saber-se estar diante do paradoxo seria um equivalente à condição do sujeito que identifica o numinoso, mesmo quando este lhe causa somente assombro ou estranheza. Não é a inteligência ou a racionalidade que percebe o numinoso, mas é ela que faz o sujeito reagir com sentimentos de estranheza diante daquilo que foi percebido por meio da intuição. Sem a fé, o *sensus numinis* pode existir, mas a inteligência continuará a reagir com repulsa ao paradoxo numinoso.

A condição assim, associada à fé, não é necessária para o indivíduo chegar até o instante, mas sim necessária para, no instante, receber a verdade. Evans, após expor o que Climacus descreve como o “encontro feliz” da inteligência com o paradoxo, conclui:

Este encontro ocorre quando a “paixão feliz” que é a alternativa para o escândalo está presente, uma paixão que finalmente recebe o nome de “fé”, embora Climacus nos diga que o nome não importa muito. Fé é agora explicitamente identificada como “a condição” para o entendimento da verdade, a condição que Climacus, com a finalidade de distinguir sua hipótese da posição socrática, presume que falte aos seres humanos e que deva ser recebida do deus²³⁸.

É importante ressaltar que a “paixão feliz” que Climacus identifica com a fé não é simplesmente a reação que existe em meramente se estar diante do paradoxo, mas é agora justamente uma paixão qualificada pelo adjetivo feliz, e que corresponde à condição.

Vê-se, então, que no pensamento kierkegaardiano, a condição hipotetizada por Climacus corresponde claramente à fé. Se se afirmar que o *sensus numinis* de Otto não corresponde ao que Climacus denomina condição, ou fé, então resta indagar se, no pensamento de Otto, a ideia de fé é equiparada, de alguma forma, às ideias de *sensus numinis*, de *Ahnung* ou de capacidade de divinação.

Melissa Raphael, após expor a ideia de que *Ahnung* é uma espécie de “ponte epistemológica” entre o finito e o eterno, fala sobre a fé no pensamento de Otto. Mostrando, talvez, uma compreensão bastante inadequada da ideia de fé em Kierkegaard, esta autora afirma:

Para Otto, então, fé não é um salto kierkegaardiano no escuro, mas as funcionalidades de uma faculdade psicológica particular. Como Almond sucintamente estabelece, “fé e a categoria do sagrado são as respectivas expressões teológica e filosófica dos meios pelos quais a ação do numen – graça – em relação ao homem é apropriada”²³⁹.

²³⁸ Idem, p. 96. No original: “This encounter occurs when that ‘happy passion’ that is the alternative to offense is present, a passion that finally here receives the name ‘faith’, though Climacus tells us that the name does not matter much. Faith is now explicitly identified as ‘the condition’ for understanding the truth, the condition that Climacus has, in order to distinguish his hypothesis from the Socratic position, assumed that human beings lack and must receive from the god”.

²³⁹ Melissa RAPHAEL, *Rudolf Otto and the Concept of Holiness*, p. 173. No original: “For Otto, then, faith is no Kierkegaardian leap into darkness, but the workings of a particular psychological faculty. As Almond puts it so

Se, de fato, for esta a compreensão de Otto acerca da fé, ou seja, se Otto realmente identifica a fé com a própria categoria do sagrado, então sua compreensão de fé é incompatível com a que Climacus expõe. Esta capacidade, se for compreendida como um mecanismo psíquico, é inerente ao ser humano, e portanto não pode ser algo que falte ao homem e que dependa, na linguagem de Climacus, da concessão do deus para que o homem a tenha. E, ainda, Otto faz uma afirmação que sugere ser a capacidade de divinar, ou seja, de reconhecer o sagrado, uma espécie de “privilegio” de algumas pessoas, quando ele afirma que uma deficiência no pensamento de Schleiermacher é sua pressuposição ingênua de que a faculdade de divinação existe em todos os seres humanos.²⁴⁰ Por outro lado, Otto também sugere que esta capacidade existe universalmente, em todos os homens, mas em potência, e nem todos chegam a possuí-la “*in actu*”²⁴¹.

Mesmo que tal questão, a da identificação ou não da faculdade de divinação com a fé em Otto, não fique absolutamente clara, e tendo em mente tudo o que foi já exposto nesta subseção do capítulo 4, é possível fazer ainda algumas últimas considerações acerca da ideia de condição em Climacus e de divinação, ou de *sensus numinis*, em Otto. Se for dada ênfase à suprarreferida ideia de Otto de que a capacidade de divinação é, em potência, universal, ainda que nem sempre em ato, então é necessário afirmar que ela se distingue claramente da ideia kierkegaardiana de condição, e, conseqüentemente, da ideia kierkegaardiana de fé. Se, porém, a capacidade de divinação, o *sensus numinis*, ou *Ahnung*, são, ainda que só em potência, componentes da psique humana, e são distintos da fé, ou da condição, como se poderia, no pensamento de Kierkegaard, compreender a ideia de uma capacidade universal que permite a todos os seres humanos aperceberem-se da existência do paradoxo numinoso?

Uma possível resposta pode ser sugerida na antropologia kierkegaardiana, brevemente exposta na seção 2 do capítulo 3 desta dissertação. Se, conforme argumenta Anti-Climacus na obra *A Doença para a Morte*²⁴², o ser humano é espírito, e este consiste em uma relação que é uma síntese entre finito e infinito, temporal e eterno, possibilidade e necessidade, então o homem possui em si um elemento próprio da esfera do divino, da eternidade. Este componente de eternidade no homem, poder-se-ia conjecturar, permitiria assim que ele pelo menos tenha os meios para identificar o eterno, o paradoxo, o numinoso, mesmo que, em sua

succinctly, ‘faith and the category of the Holy are the respective theological and philosophical expressions of means by which the action of the numen – grace – towards man is appropriated’”.

²⁴⁰ Cf. Rudolf OTTO, *O Sagrado*, p. 185.

²⁴¹ Idem, p. 185.

²⁴² Vide nota 187.

liberdade, ele seja capaz de escandalizar-se diante da eternidade e rejeitá-la, agarrando-se ao finito e ao corpóreo, sob a influência da angústia, o que faria com que muitos sujeitos mantivessem para sempre dormente em si, como mera potencialidade, a ottoniana faculdade de divinação.

2.2 A ocasião, o esquema e a tradição

O modelo proposto por Climacus, então, tem como uma de suas premissas a ideia de que a condição para se conhecer a verdade é a fé, e esta condição não pode ser dada de um ser humano a outro, pois somente o mestre, que é também o deus, pode dar a um homem a fé. A relação entre seres humanos, porém, não é algo negligenciado por Climacus no texto de *Migalhas Filosóficas*. Esta relação se mostra relevante quando Climacus se refere ao um sujeito como a ocasião para outro.

Antes mesmo da exposição de seu modelo B, e ainda em sua exposição do modelo socrático, ou A, Climacus, desenvolve a noção de ocasião. No projeto socrático, se um ser humano desde sempre esteve de posse da verdade, esta não lhe pode ser dada por ninguém. O mestre, então, não é aquele que dá a verdade ao sujeito. Sendo, porém, aquele que age como uma parteira, auxiliando a verdade, que já estava no sujeito, a dele emergir, torna-se este mestre, para este sujeito, apenas a ocasião da emergência da verdade. Neste modelo socrático, ser a ocasião é, então, o mais alto grau possível na relação entre sujeitos, já que nenhum homem pode dar a outro a verdade. Conforme se expressa Climacus, ao introduzir no texto sua noção de ocasião:

[...] de homem a homem a ajuda no parto (*maieuesthai*) é a relação suprema; dar à luz é algo que só cabe ao deus.

Considerado socraticamente, todo ponto de partida no tempo é *eo ipso* algo de contingente, algo inconsistente, uma ocasião²⁴³.

O mestre no modelo socrático é, assim, tão somente uma ocasião, um ponto de partida no tempo, para que o aprendiz alcance a verdade. Esta ideia de ocasião como “ponto de partida no tempo” para o conhecimento da verdade não desaparece na exposição do modelo B, ou modelo cristão, de Climacus. Se, no modelo socrático, o mestre é tão somente a ocasião, no modelo cristão o mestre, mesmo sendo aquele deus que dá a condição e a verdade, não deixa também de atuar como ocasião, visto que este mestre também atua no tempo. É isto o que Climacus afirma ao escrever: “O mestre é então o próprio deus que, atuando como

²⁴³ Søren KIERKEGAARD, *Migalhas Filosóficas*, p. 29.

ocasião, leva o aprendiz a lembrar-se de que é a não-verdade e que o é por sua própria culpa”²⁴⁴.

O mestre no modelo cristão, como será discutido mais detalhadamente na próxima seção, é “o deus, que dá a condição e que dá a verdade”²⁴⁵, é ele mesmo a própria verdade, mas é também um ser humano que se põe em relação com outros seres humanos, e pode ser, assim, também a ocasião. Esta noção de ser a ocasião, que é uma relação entre seres humanos, então, conquanto não seja tão elevada quanto a relação entre um sujeito e Deus, não é algo insignificante, uma vez que claramente sugere a ideia de que um homem pode aproximar outro da verdade.

Após expor esta ideia de ocasião no primeiro capítulo de *Migalhas Filosóficas*, Climacus volta a ela com maior detalhamento no capítulo V, no qual o autor pseudônimo reflete sobre o que ele chama de “discípulo de segunda mão”²⁴⁶. No capítulo IV de *Migalhas filosóficas*, Climacus expõe reflexões sobre os sujeitos que seriam os discípulos contemporâneos do mestre. Sendo o mestre um deus, mas também um homem, ele existe no tempo, sua existência é histórica e pode ser historicamente situada. Considerando o projeto de Climacus como um modelo cristão, o mestre é Jesus Cristo que, como homem, existiu na história, por um período que hoje é passado. Este fato histórico impõe a pergunta sobre uma possível diferença que poderia haver entre quem se torna discípulo deste mestre durante o período histórico em que ele viveu como homem, no tempo, e aqueles que se tornam discípulos desse mestre após o fim de seu período na história. Sobre estes discípulos, “de segunda mão”, alguém poderia dizer que estão em desvantagem em relação aos que viveram no mesmo período em que o mestre esteve na história, pois, afinal, não poderiam ver e ouvir o mestre.

Do texto de Climacus, porém, emerge a clara noção de que existem duas perspectivas sobre a ideia de contemporaneidade, ou, melhor dizendo, duas espécies diferentes de contemporaneidade, sendo uma referente à história, ao temporal, e a outra uma contemporaneidade referente à eternidade. Climacus desenvolve tal ideia ao refletir:

Mas o que quer dizer que alguém possa ser contemporâneo sem contudo ser contemporâneo, que alguém pode ser portanto contemporâneo e contudo, embora usando da vantagem de sê-lo (em sentido imediato), ser o não-contemporâneo; que quer isso dizer, senão que pura e simplesmente não se pode ser

²⁴⁴ Idem, p. 35. Sobre a afirmação de que o aprendiz é a não-verdade por sua própria culpa, é pertinente recordar o que foi exposto anteriormente acerca da concepção kierkegaardiana de ser humano como síntese de finitude e infinitude, e da responsabilidade do sujeito angustiado ao, desesperadamente, agarrar-se à finitude. Vide notas 187 e 188, e os últimos parágrafos do capítulo 3.

²⁴⁵ Idem, p. 35.

²⁴⁶ Idem, p. 128.

contemporâneo, de forma imediata, de um tal mestre e de um tal acontecimento, de modo que o verdadeiro contemporâneo não é o verdadeiro contemporâneo por força da contemporaneidade imediata, mas sim em virtude de uma outra coisa? Portanto, o contemporâneo pode, não obstante isso, ser não-contemporâneo; o verdadeiro contemporâneo o é não por força da contemporaneidade imediata, ergo também o não-contemporâneo (num sentido imediato) tem de poder ser contemporâneo graças àquela outra coisa pela qual o contemporâneo torna-se verdadeiro contemporâneo. Mas o não-contemporâneo (num sentido imediato) é, afinal, o pósteros, portanto o pósteros tem poder de ser um verdadeiro contemporâneo²⁴⁷.

Assim, ser contemporâneo sob a perspectiva da relação com o paradoxo, é ter recebido do mestre a verdade no instante, mesmo sendo pósteros, ou seja, mesmo que já se tenham passado “mil e oitocentos e quarenta e três anos entre o discípulo contemporâneo e esta nossa conversa”²⁴⁸, como diz Climacus.

Contudo, tanto o pósteros quanto o contemporâneo (no sentido puramente histórico), devem ter a ocasião para que possam viver a experiência do recebimento da verdade no instante. Para o contemporâneo no sentido histórico, o próprio mestre pode ser a ocasião: “A contemporaneidade imediata só pode ser ocasião”²⁴⁹, afirma Climacus. Para o pósteros, porém, o mestre, como homem presente fisicamente, não pode mais ser a ocasião. Sob o ponto de vista do cristianismo, e sob o ponto de vista exposto por Climacus, tudo aquilo que se acumulou na tradição desde o início da chamada “era cristã” pode ser considerado como ocasião. Não só um homem em relação imediata com outro pode ser a ocasião. Começando pelo texto do Novo Testamento, seres humanos, durante séculos, escreveram sobre Cristo. Toda uma tradição religiosa, e toda uma cultura, foi estabelecida sobre as bases da presença histórica de um mestre. No modelo de Climacus, porém, esta imensa tradição não pode dar a condição (a fé), ou a verdade para um sujeito: “[...] nem dos mais delicados pormenores pode-se destilar a fé”²⁵⁰.

Isto, entretanto, não pode ser interpretado como uma pura depreciação ou desvalorização absoluta do histórico e da tradição, pois Climacus também afirma que “o relato dos contemporâneos será para qualquer pósteros a ocasião de tornar-se discípulo, desde que, bem entendido, receba a condição do deus”²⁵¹. Há, portanto, uma ênfase na distinção clara entre a fé e a verdade, que só o deus pode dar, e a ocasião.

²⁴⁷ Idem, p. 97-98.

²⁴⁸ Idem, p. 128.

²⁴⁹ Idem, p. 100.

²⁵⁰ Idem, p. 147.

²⁵¹ Idem, p. 143.

Conforme exposto no capítulo 2 desta dissertação, Rudolf Otto admitiu a possibilidade de que o sujeito seja conduzido até o limiar da experiência do numinoso, em um processo que o teólogo alemão denomina, inspirando-se em Kant, esquematização²⁵². Abordando comparativamente de uma maneira direta as ideias sobre esquematização em Otto, conforme expostas anteriormente, com a ideia de ocasião em Climacus, um leitor pode perceber imediatamente a analogia que, de fato, existe entre elas. Os ideogramas que esquematizam o numinoso²⁵³ são expressões racionais e mundanas, ou históricas, que servem de ocasião para o despertar da experiência essencialmente religiosa no sujeito, mas não são eles próprios o conteúdo da experiência. As ideias de ocasião e de esquematização parecem tão análogas, que seria possível em alguns trechos ler o texto de Climacus substituindo a palavra “ocasião” pelas expressões ottonianas equivalentes: *o relato dos contemporâneos será para qualquer pósteros o esquema*²⁵⁴, ou *o relato dos contemporâneos será para o pósteros o correlato racional ou racionalizado de aspectos irracionais*²⁵⁵.

Como já foi mencionado, ao longo de seu livro *O Sagrado*, Otto interpõe vários exemplos de versos e cânticos que podem, portanto, esquematizar o numinoso. Poder-se-ia então dizer, na terminologia escolhida por Climacus, que todos estes escritos podem ser para o pósteros a ocasião. Otto e Kierkegaard, então, estariam expressando ideias bem próximas, argumentos análogos, e sua postura perante toda a tradição cristã de vários séculos aparentemente seria a mesma.

Contudo, neste ponto parece surgir um elemento de discordância entre ambos os autores, ainda que seja uma discordância tão somente de intensidade quanto à apreciação de ambos da tradição. Otto, de um lado, parece ser, à primeira vista, um entusiasta da tradição cristã de sua própria época, ou seja, parece apreciar esta tradição, avaliando-a mais positivamente do que Kierkegaard. O filósofo de Copenhague, por sua vez, em seus escritos distinguia cristianismo, em seu sentido autêntico, de cristandade, e fez críticas dirigidas a todas as tradições cristãs do ocidente de seu tempo²⁵⁶, além de ter travado uma polêmica com a igreja oficial de seu país.

A apreciação positiva de Otto da tradição pode ser encontrada no próprio livro *O Sagrado*. Na seção anterior foi exposto o conceito ottoniano de divinação. Nos capítulos 21 e 22 d’*O Sagrado*, Otto discorre respectivamente sobre a divinação no protocristianismo e sobre

²⁵² Vide notas 122 a 126, na seção 2 do capítulo 2.

²⁵³ Vide nota 127.

²⁵⁴ Vide nota 251.

²⁵⁵ Cf. Rudolf OTTO, *O Sagrado*, p. 28.

²⁵⁶ Cf. Søren KIERKEGAARD, *The Moment and Late Writings*, p. 41 e 42. Há nesse texto críticas diretas a ambas as tradições cristãs predominantes no ocidente em seu tempo, o protestantismo e o catolicismo.

a divinação no cristianismo de seu tempo, o início do século XX. É notável a semelhança da estrutura destes dois capítulos de Otto se comparados com os capítulos IV e V de *Migalhas Filosóficas*.

Assim como Climacus, nesses capítulos de *Migalhas Filosóficas*, discorre respectivamente sobre o discípulo contemporâneo de Cristo o discípulo pósteros, contemporâneo de Kierkegaard, Otto discorre sobre como aqueles que conviveram com Jesus puderam percebê-lo como o próprio objeto numinoso, e sobre como os homens do século XX podem, da mesma forma, perceber Jesus como o objeto numinoso.

Climacus conclui que, na relação entre os sujeitos pode haver contemporâneos e pósteros, mas na relação entre o discípulo e o mestre “não existe nenhum discípulo de segunda mão”²⁵⁷, pois, “visto essencialmente, o primeiro e o último são iguais”²⁵⁸. Otto, por sua vez, pergunta-se se existiria uma essência igual para o cristianismo em todos os tempos, que se refletiria em uma igual divinação de Jesus como o numinoso em todas as épocas:

Em outras palavras, a questão é se o cristianismo realmente possui um “princípio” próprio que, mesmo sendo suscetível de evolução ao longo da história, não deixa de manter sua identidade essencial, de modo que o cristianismo de hoje e da primeira fé dos discípulos tenham essências iguais, comensuráveis entre si²⁵⁹.

A resposta a que Otto chega para tal questão é positiva. Aquilo que ele percebe como um “princípio” ou “essência” da experiência de Jesus como o numinoso se mantém igual através da história: “Esse ‘princípio’ e essa ‘essência’ foram os daqueles primeiros pescadores no mar da Galiléia e continuaram sendo os mesmos e únicos ao longo de toda a história do cristianismo”²⁶⁰.

Se em Otto e Kierkegaard as conclusões quanto à imutabilidade da relação entre mestre e discípulo ao longo da história são as mesmas, sua avaliação da tradição como ocasião ou esquema parece, como dito acima, diferir. Ainda no capítulo sobre divinação no cristianismo de seu tempo, Otto escreve:

De certo modo, justamente nós que pertencemos à posteridade estamos em condições não piores, mas melhores de captá-lo em sua manifestação. Acontece que sua captação como “intuição do divino governo universal” está ligada essencialmente a dois aspectos: por um lado, a visão global dessa maravilhosa história do espírito humano em Israel, com seu profetismo, sua religião e a entrada de Cristo em cena nesse contexto; e por outro o conjunto geral da conduta e obra de Cristo em vida. Em ambos os enfoques, essa visão geral à distância e com

²⁵⁷ Søren KIERKEGAARD, *Migalhas Filosóficas*, p. 148.

²⁵⁸ Idem, p. 148.

²⁵⁹ Rudolf OTTO, *O Sagrado*, p. 196.

²⁶⁰ Idem, p. 199-200.

conhecimento histórico mais apurado nos é possível com perfeição maior que naquela época²⁶¹.

Otto então manifesta uma ideia de que os pósteros, especialmente os de seu tempo, possuem, na tradição e na visão histórica global permitida pelo distanciamento temporal, uma vantagem, que no linguajar de Climacus poderia ser expresso afirmando-se que os pósteros possuem mais ocasião. O acúmulo de relatos que vão compondo a tradição ao longo da história aumentaria assim as ocasiões para que o sujeito possa vir a se relacionar com o mestre.

Kierkegaard, porém, pensa de modo diverso, e chega a expressar a ideia de que toda essa tradição pode até mesmo afastar o sujeito de uma relação com o paradoxo. Nem tudo na tradição seria, então, uma ocasião para a experiência religiosa de recebimento da verdade no instante. Nos textos que publicou no final de sua vida, no contexto da polêmica com a igreja, isto parece ficar claro. Pode ser citado como exemplo um de seus escritos publicados em 1855 no primeiro número de seu periódico “O Instante”. Criticando o “Estado Cristão”, incluindo nesta categoria o seu próprio país, Kierkegaard afirma:

O que precisa ser explicado, então, é que o que o estado fez e continua fazendo equivale a tornar, se possível, o Cristianismo impossível; e isto pode ser explicado muito facilmente e muito brevemente, porque a situação fática no país é realmente essa, que o Cristianismo, o Cristianismo do Novo Testamento, não apenas não existe mas, se for possível, é tornado impossível²⁶².

Este texto é uma amostra de uma posição mais severa, talvez extrema, em relação a um elemento da tradição cristã: um estado nacional oficialmente cristão e, portanto, parte da tradição cristã ocidental, servindo não como uma ocasião para que os sujeitos possam se relacionar com a verdade, mas sim como um obstáculo, uma anti-ocasião.

Não se pode, contudo, dizer que Kierkegaard seja simplesmente um completo opositor da tradição. Como já foi argumentado no primeiro capítulo desta dissertação, Kierkegaard e Otto são parte desta tradição, e não poderiam existir fora dela. E ambos não poderiam afirmar a possibilidade de alguém tornar-se cristão absolutamente distanciado da tradição, pois distanciar-se completamente da tradição seria distanciar-se do histórico, do tempo, o que não é possível na existência humana temporal. Os seres humanos existem no tempo, e dependem

²⁶¹ Idem, p. 201.

²⁶² Søren KIERKEGAARD, *The Moment and Late Writings*, p. 95. Na edição consultada: “What does need to be explained, then, is that what the state has done and is doing amounts to making, if possible, Christianity impossible; and this can be explained very easily and very briefly, because the factual situation in the country is actually this, that Christianity, the Christianity of the New Testament, not only does not exist but, if possible, is made impossible”.

também do elemento temporal para experienciar o sagrado. Por isso, é possível conjecturar, como sugerido acima, que as diferenças de opinião entre Kierkegaard e Otto acerca da tradição são apenas na intensidade ou no grau de aprovação dela, sendo o alemão apenas um avaliador mais otimista do que o dinamarquês.

Uma última reflexão parece ser pertinente na presente comparação entre o esquema ottoniano e a ocasião kierkegaardiana. Como já foi exposto, no modelo cristão de Climacus, o mestre que é também o deus é ele mesmo o paradoxo e a verdade. No entanto, ele também é um homem e, como homem, ele também é para outro sujeito a ocasião. Se, então, a ocasião em Kierkegaard e o esquema em Otto podem ser apreciados analogamente, e se o paradoxo, por sua vez, é análogo ao numinoso, então o paradoxo kierkegaardiano, visto sob a perspectiva ottoniana, reúne em si tanto o esquema como o próprio numinoso, ele é esquema e numinoso simultaneamente, e ele esquematiza a si mesmo.

“A contemporaneidade imediata só pode ser a ocasião”²⁶³, afirma Climacus ao tratar da contemporaneidade meramente histórica com o mestre. Não há nisto contradição. Jesus é o esquema de si mesmo. Ele pode ser simplesmente percebido pelo sujeito como um homem, à primeira vista, mas a presença deste homem pode ser o esquema para que este mesmo sujeito o reconheça posteriormente como o próprio objeto numinoso.

Naturalmente, nem sempre os sujeitos vivenciam a experiência do numinoso, mesmo diante de um mesmo esquema. Se assim fosse, todo sujeito que tivesse contato com o mestre receberia necessariamente a verdade. O mestre, porém, foi rejeitado por muitos que, diante do paradoxo, limitando-se à racionalidade, escolheram escandalizar-se. Quanto aos que são capazes de perceber no paradoxo tanto o esquema quanto o numinoso, é adequado citar *O Sagrado* de Otto:

Quem for capaz dessa imersão contemplativa e ficar de mente aberta para a impressão chegará, em puro sentir, segundo critérios interiores cuja regra é impronunciável, ao “reconhecimento” do sagrado, à “visão do eterno no temporal”. Se é que existe algo eterno e sagrado em mescla e interpenetração dos elementos racionais e irracionais, teleológicos e ateleológicos como aqui tentamos captar e descrever, então foi ali que se deu sua mais poderosa e palpável manifestação²⁶⁴.

Com estas considerações sobre o paradoxo, que é ao mesmo tempo ocasião, esquema e numinoso em “sua mais poderosa e palpável manifestação”, é possível passar à última seção deste capítulo, em que se refletirá mais detidamente sobre o mestre.

²⁶³ Søren KIERKEGAARD, *Migalhas Filosóficas*, p. 100.

²⁶⁴ Rudolf OTTO, *O Sagrado*, p. 201.

3. Mestre e mensageiro, ou o sujeito que é o objeto da experiência religiosa

Rudolf Otto é especialmente conhecido por sua obra *O Sagrado*, e entre seus livros mais importantes podem ser citados *Naturalismo e Religião* e *A Filosofia da Religião Baseada em Kant e Fries*, mencionados várias vezes no capítulo 2 desta dissertação. Este teólogo alemão, porém, escreveu outras obras menos conhecidas, e entre estas deve-se citar aqui um curto livro com o título *Vida e Ministério de Jesus*. A tradução em língua inglesa deste livro foi publicada em 1908, mas o prefácio é datado de 1902, data da publicação original²⁶⁵. Neste prefácio, Otto informa que o conteúdo do livro é um conjunto de preleções com a finalidade de divulgar o desenvolvimento do método histórico-crítico nos estudos sobre o Novo Testamento e a figura de Jesus.

Otto sabia que algumas das ideias expostas neste livro, conquanto expusessem um conhecimento corrente na academia de seu tempo, poderiam causar desconforto em muitos leitores fora do mundo acadêmico: “Se estas investigações das origens da nossa religião perturbam e inquietam alguns, elas emancipam e restabelecem outros”²⁶⁶. A perturbação e inquietação das informações advêm do fato de que o método histórico-crítico, tal como exposto por Otto, afirmava claramente o caráter lendário de várias passagens dos evangelhos, mesmo que confirmasse o caráter histórico e factual de outras²⁶⁷. Ainda assim, Otto não abordou tais aspectos lendários do texto como algo que pudesse trazer descrédito aos evangelhos. Além de elas conferirem um elemento poético e literário ao texto, essas lendas emolduram a figura histórica de Cristo²⁶⁸, incorporando a ela temas presentes em qualquer relato mitológico²⁶⁹. Otto ainda tem o cuidado de afirmar que o criticismo histórico não é o campo apropriado para investigação de questões próprias da metafísica ou afeitas à subjetividade²⁷⁰.

Neste livro, porém, o que mais interessa para a presente investigação sobre o mestre como objeto da experiência religiosa são alguns pontos específicos de sua argumentação. Logo no primeiro capítulo de *Vida e Ministério de Jesus*, Otto expõe uma forte distinção entre

²⁶⁵ Rudolf OTTO, *Life and Ministry of Jesus*. A página do prefácio não é numerada, e a numeração inicia-se somente com o texto do primeiro capítulo.

²⁶⁶ Idem, prefácio sem número de página. Na tradução consultada: “And if these investigations into the origins of our religion disturb and disquiet some, they emancipate and reinstate others”.

²⁶⁷ Cf. Idem, p. 10.

²⁶⁸ Idem, p. 16-18.

²⁶⁹ Idem, p. 22. Apesar disso, Otto admite claramente a possibilidade de alguns relatos de milagres de Jesus, especialmente de curas milagrosas, serem factuais e não lendárias. Vide p. 31.

²⁷⁰ Cf. Idem, p. 49.

os Evangelhos Sinóticos e o Evangelho de João. Para Otto, os Evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas são mais adequados para uma exposição da carismática figura de Jesus.

As diferenças entre os discursos nos Sinóticos e os discursos no quarto Evangelho manifestam-se em toda parte. Os sinóticos são caracterizados por expressões curtas, enérgicas e precisas, alcançando os corações e consciências dos ouvintes e deixando uma indelével impressão sobre eles; ou pelas parábolas animadas e pitorescas, incomparáveis por sua simplicidade e franqueza. João é completamente diferente: os discursos são longos, solenes, profundos, difíceis, abstratos, às vezes inconclusivos, estudadamente ambíguos em razão da profundidade das expressões, pobre em imagens, parcialmente alegórico, mas raramente formando parábolas genuinamente plásticas²⁷¹.

O contraste entre essas características dos Evangelhos Sinóticos, de um lado, e o de João, de outro, expressa um argumento presente neste livro de Otto. O conteúdo especulativo, discursivo e filosófico de João pode levar um leitor a interpretar o texto objetivamente, como se fosse a explanação de argumentos objetivos, mesmo que de caráter religioso. Isto não é possível com os Sinóticos. Se eles se concentram na narração de eventos da vida de Jesus, fica mais difícil separar o discurso, as ideias proferidas, os ditos, dos eventos e da narração da vida de Cristo.

Otto declara que Jesus desejava declarar-se messias, mas um messias compatível com uma das possíveis interpretações que tal termo poderia ter. Ele não desejava declarar-se aquele que restabeleceria Israel ao seu antigo esplendor político, mas sim o messias que promovesse um “reavivamento religioso e ético de sua vida profunda, um aprimoramento da sua fé, e uma extensão para os pagãos do seu conhecimento de Deus”²⁷².

Este é um ponto importante. Se aquele homem declarava-se esse messias que poderia reavivar religiosamente os sujeitos em sua interioridade, sua mensagem então se referia a si mesmo. Ele deveria ser o centro de sua mensagem, e esta não poderia ser simplesmente um ensinamento que pudesse ser transmitido por qualquer outro sujeito. Mensagem e mensageiro, assim, estão inseparavelmente ligados, e os ensinamentos do messias não podem ser separados dos relatos sobre sua existência. É a este ponto que Otto chega em seu argumento:

²⁷¹ Idem, p. 6. Na tradução consultada: “The difference between the discourses in the Fourth Gospel manifests itself everywhere. The Synoptics are characterized by short, pithy, and precise expressions, reaching the hearts and consciences of the hearers and leaving an indelible impression upon them; or by picturesque, animating parables, incomparable for their simplicity and directness. John is altogether different: the speeches are long, solemn, deep, difficult, abstract, oftentimes undecided, studiously ambiguous by reason of the profundity of expression, poor in images, partial to allegories, but seldom forming genuinely plastic parables”.

²⁷² Idem, p. 39. Na tradução consultada: “[...] a religious and ethical revival of their deeper life, an enhancement and unfolding of their faith, and an extension of their knowledge to the heathen”.

“As pessoas devem ser compelidas a aceitar ou rejeitar a mensagem ao aceitar ou rejeitar o mensageiro”²⁷³. Na conclusão de seu livro sobre a *Vida e Ministério de Jesus*, Otto declara:

Pois já é evidente que para tal anúncio como o dele, sua alegação de verdade e validade absoluta, a pessoa do anunciador tem muito maior significância do que aquele de Euclides para a validade de sua geometria²⁷⁴.

A noção de que em Cristo a mensagem e o mensageiro são um só, expressa por Otto, é uma das ideias fundamentais do cristianismo. Jesus é um sujeito que transmite a verdade, mas ele é também a própria verdade e, por isso, ele é o próprio objeto do conhecimento. Essa ideia é expressa claramente no pensamento de Agostinho, segundo o qual “Cristo é a verdade que ensina interiormente”²⁷⁵.

Quem é consultado ensina verdadeiramente e este é Cristo, que, segundo alguém afirmou, habita no homem interior, isto é: a virtude incomutável de Deus e a sempiterna Sabedoria, que toda a alma racional consulta, mas que se revela a cada um quanto é permitido pela sua própria boa ou má vontade²⁷⁶.

Anti-Climacus, o pseudônimo cristão de Kierkegaard, afirma que “aqui, o professor é mais importante que o ensinamento”²⁷⁷. Climacus também expressa este entendimento, ao afirmar, em *Migalhas Filosóficas*, que uma doutrina não é o objeto da fé, mas sim o próprio mestre:

Ora, se admitirmos [...] que aquele mestre, ele próprio, dá ao discípulo também a condição, então o objeto da fé não será mais a *doutrina*, mas sim o *mestre*; pois é justamente nisto que consiste o socrático: que aquele que aprende, por já ser ele mesmo a verdade e já ter a condição, possa mandar embora o mestre; sim, aí residiam a arte e o heroísmo socráticos, no ajudar os homens a se tornarem capazes de fazer isso. Fixar-se sempre no mestre é então o que a fé tem de fazer. Mas, para que o mestre possa dar a condição, ele tem que ser o deus, e para colocar o que aprende na posse dela ele tem que ser homem. Esta contradição é, por sua vez, o objeto da fé, e é o paradoxo, o instante²⁷⁸.

Nisto, Climacus reafirma o paradoxo e o instante, identificando-os com o objeto da fé, que, por sua vez, é também o próprio mestre. Em seu contraste com o socrático, o modelo de Climacus, e a própria doutrina cristã, revelam então esta peculiaridade: o mestre é um sujeito, mas é também o próprio objeto da experiência religiosa. O texto de Climacus em *Migalhas*

²⁷³ Idem, p. 38. Na tradução consultada: “The people must be compelled to accept or reject the message in accepting or rejecting the messenger”.

²⁷⁴ Idem, p. 85. Na tradução consultada: “For it is already evident that for such an announcement as his, its claim for truth and absolute validity, the person of the announcer has much more significance than that of Euclid for the validity of his geometry”.

²⁷⁵ Aurélio AGOSTINHO, *De Magistro*, p. 115.

²⁷⁶ Idem, p. 113.

²⁷⁷ Søren KIERKEGAARD, *Practice in Christianity*, p. 123. Na tradução consultada: “[...] here the teacher is more important than the teaching”.

²⁷⁸ Søren KIERKEGAARD, *Migalhas Filosóficas*, p. 91-92.

Filosóficas constrói de forma paralela e harmoniosa os argumentos referentes ao paradoxo absoluto e ao mestre, identificando-os pontualmente, como no exemplo da citação acima, ou quando afirma:

[...] a presença do deus não é, como se sabe, algo contingente em relação a seu ensinamento, mas é o essencial, e a presença do deus sob a forma humana, sim, sob a forma humilde de um servo, é justamente a doutrina [...] ²⁷⁹.

Levando-se em conta o que já foi exposto sobre o paradoxo absoluto, e tendo em mente sua identificação com o próprio mestre, alguns de seus atributos descritos por Kierkegaard devem ser expostos. Em primeiro lugar, se o mestre é o próprio encontro do eterno com o tempo, e se ele é o próprio deus, então ele necessariamente, em um ponto da história, teve de se rebaixar, abandonando seu aspecto de divindade, e tornar-se homem. No discurso intitulado *A Imutabilidade de Deus*, mencionado acima ²⁸⁰, Kierkegaard afirma que Deus é imutável mas se move, por amor. Por amor, o imutável Deus, paradoxalmente, muda, e toma a forma de um servo humilde, para poder expressar seu amor pelo homem igualando-se a ele, pois “só no amor o diferente se iguala” ²⁸¹.

Voltando ao relato da experiência de Isaías, exposto no capítulo 2, é possível perceber que, em comparação com a figura do mestre em seu rebaixamento, a visão da glória de Deus tem uma forma mais aterrorizante, e inspira o temor da morte no profeta. Fazendo-se “igual ao discípulo” ²⁸², Deus pode ser objeto de uma escolha para o sujeito. A aceitação do mestre como a própria verdade não é imposta. Não se pode dizer, contudo, que a experiência desta verdade seja menos intensa do que a experiência do profeta, pois o instante em que o aprendiz recebe do mestre a verdade é absolutamente transformador para o sujeito, pois ele se torna assim o discípulo, alguém que deixou a não-verdade.

Esta verdade, porém, não pode ser simples objeto de intelecção racional, como já foi discutido acima. Climacus exemplifica ao mesmo tempo a impossibilidade de compreensão racional do paradoxo e a impossibilidade de aceitação da mensagem sem aceitação do mensageiro, ao falar sobre um hipotético sujeito que pretendesse seguir o mestre “de maneira mais inseparável que a do pequeno peixe que segue o tubarão” ²⁸³, com o fito de, assim, não deixar escapar nenhum detalhe de sua doutrina. Este sujeito, se não se der conta de que o

²⁷⁹ Idem, p. 84.

²⁸⁰ Vide nota 222.

²⁸¹ Søren KIERKEGAARD, *Migalhas Filosóficas*, p. 47.

²⁸² Idem, p. 55.

²⁸³ Idem, p. 89.

mestre é a própria doutrina, e se insistir na mera tentativa de intelecção de suas palavras, jamais poderá tornar-se o discípulo e conhecer a verdade.

Anos depois de publicar seu livro *Vida e Ministério de Jesus*, cujos argumentos, como visto, harmonizam-se com a exposição de Climacus sobre o mestre e sua identificação com a verdade, Otto volta a este tema em *O Sagrado*, reconhecendo este aspecto fundamental do cristianismo, da identificação de Jesus com o próprio numinoso, o sujeito objeto da divinação e da experiência religiosa. N’*O Sagrado*, conforme já foi citado no final do capítulo 2 desta dissertação, Otto afirma o que para ele é o “significado principal de Cristo, que a comunidade deste com razão lhe atribui”²⁸⁴:

[...] o de ser ele próprio “a manifestação do sagrado”, isto é, de ser ele aquilo cuja existência, vida e desígnio nós próprios espontaneamente “enxergamos e sentimos” a atuação da divindade a se revelar. Isto porque para o cristão é importante a questão se frente à pessoa e à obra de Cristo em vida ocorre uma divinação, uma captação direta e imediata do sagrado na manifestação, se resultam “visão e sensação” do sagrado, ou seja, se é possível experimentar nele o sagrado de uma forma independente e se ele, por conseguinte, é uma revelação real do sagrado²⁸⁵.

Em um livro que se propõe a investigar o cerne da experiência religiosa, a própria essência da religião, o elemento que estaria presente em todas as religiões, é curioso o fato de que seu autor o conclua afirmando justamente esta peculiaridade de uma tradição religiosa específica, ou seja, a de que nela, o objeto da experiência seja um sujeito, que “em sua pessoa e em sua obra passa a ser *objeto* da divinação do sagrado em sua manifestação”²⁸⁶.

Após tudo o que foi exposto neste capítulo, pode-se afirmar que Kierkegaard e Otto, escritores que se expressam por meio de estilos diferentes, em épocas diferentes, expressam, em grande medida, argumentos semelhantes, e chegam a conclusões semelhantes em seus pontos mais fundamentais, especialmente levando-se em consideração sua concordância nos aspectos mais importantes dos seus objetos de investigação. É possível assim sustentar que o paradoxo absoluto kierkegaardiano, que é também o mestre, pode ser considerado uma expressão, no grau mais elevado possível, do numinoso de Otto, e que o recebimento da verdade pelo discípulo no instante é uma experiência religiosa, que se adéqua perfeitamente à categoria ottoniana do sagrado.

²⁸⁴ Rudolf OTTO, *O Sagrado*, p. 190.

²⁸⁵ Idem, p. 190.

²⁸⁶ Idem, p. 207.

CONCLUSÃO

Tendo sido pensados comparativamente todas estas amostras do pensamento de Kierkegaard e Otto, são possíveis algumas considerações finais acerca deste tema fundamental para a ciência da religião, o da experiência religiosa, e sua relação com o pensamento kierkegaardiano.

Desde o início do primeiro capítulo, foram expostas algumas considerações sobre aspectos deste tema que revelam as dificuldades metodológicas que ele impõe a quem tencione abordá-lo. Em primeiro lugar, o termo “experiência” é, de fato, genérico, podendo referir-se a uma multiplicidade de situações diferentes. Em segundo lugar, este termo faz referência a algo invariavelmente ligado à subjetividade, e um “objeto” de estudo presente sempre na subjetividade, indissociável do próprio sujeito, torna imperativa a escolha de métodos diferentes daqueles utilizados no estudo de objetos normalmente percebidos como externos ao sujeito.

Então, sobre o que foi discutido ao longo dos quatro capítulos desta dissertação podem ser feitas as considerações que se seguem sobre a delimitação do objeto de estudo. Para que fosse possível uma análise específica deste tema, foi realmente necessário delimitar uma experiência religiosa em especial, ou melhor, uma determinada concepção de experiência, e esta delimitação teve de ser feita em vários níveis. No nível da cultura, esta delimitação teve de circunscrever a experiência à tradição ocidental e cristã, relacionando-a mais fortemente a uma parte desta tradição, o protestantismo luterano. Dentro desta delimitação cultural, foi ainda necessário circunscrever a experiência à sua compreensão no pensamento de dois autores específicos, Otto e Kierkegaard. Ainda dentro da delimitação do tema ao pensamento destes dois autores, foi preciso identificar aquilo que, para eles, se constitui como a experiência mais essencial, excluindo o que poderia ser apenas o estudo de um caso.

Se, porém, estas várias camadas de delimitações se fazem necessárias para o estudo de uma espécie de experiência religiosa, uma pergunta acaba se impondo: pode tal recorte, que isola de seu gênero uma única espécie de experiência, agregar alguma contribuição para a compreensão de todo este gênero, ou seja, de todo o tema “experiência religiosa”? É possível dar uma resposta positiva a esta pergunta. Para começar, as conclusões que se podem tirar da

análise de um caso específico de experiência religiosa podem, em certa medida, ser estendidas ao seu gênero. Reflexões sobre a experiência que o sujeito vive no instante kierkegaardiano demonstram que tal experiência pode evocar em seu estudo variadas questões, tais como o problema da verdade e a possibilidade de seu conhecimento, a distinção entre o tempo e a eternidade, entre a contingência e a necessidade, a possibilidade de uma transformação radical de um sujeito, o problema da exterioridade do objeto da experiência em contraste com a possibilidade de tal objeto ser meramente fruto da psique. Se o aprofundamento em uma compreensão específica de experiência é capaz de revelar esta multiplicidade de questões, então é possível dizer que o tema da experiência religiosa, de maneira geral, permite à ciência da religião uma via de acesso a tais problemas filosóficos e psicológicos.

Este estudo também permite algumas considerações sobre a fenomenologia da religião. É possível argumentar que a ciência da religião é uma ciência que se define mais pelo seu objeto de estudo, a religião, do que pelos seus métodos, mesmo que tal afirmação seja passível de muita discussão. Este objeto de estudo, por sua vez, pode ser decomposto em várias subdivisões, ou seja, o objeto “religião” permite a identificação de vários objetos específicos, cada qual demandando ser apreciado por métodos que lhe sejam mais afeitos, tais como o sociológico, o antropológico, o linguístico, dentre outros, além da inescapável apreciação filosófica, mais abrangente, sobre todos estes objetos.

Pelo que foi discutido ao longo dos capítulos deste trabalho, o objeto “experiência religiosa” tem especial ligação com o método fenomenológico, tão caro à ciência da religião, e a toda a argumentação que aqui foi exposta permite algumas considerações também sobre a fenomenologia da religião. Se se considerar que a fenomenologia da experiência religiosa pressupõe a adesão a preceitos metodológicos rígidos e detalhados, ficaria difícil dizer que Kierkegaard e Otto fizeram fenomenologia da religião.

Se, por exemplo, um pesquisador afirmar que um estudo fenomenológico da experiência religiosa só pode ser considerado como tal caso seu autor tenha seguido os preceitos estabelecidos por Husserl, por Van der Leeuw, ou por outros tradicionalmente associados à escola de pensamento que os sucedeu, então, de fato, seria difícil classificar o pensamento de Kierkegaard, ou mesmo o de Otto, como representantes da fenomenologia. Quando muito, poder-se-ia dizer que a abordagem do tema por estes pensadores expressa vagas afinidades com o método fenomenológico.

Contudo, se for permitida uma compreensão mais ampla de fenomenologia, em sua ênfase na busca por uma essência do fenômeno investigado por meio de uma descrição na qual o investigador, mesmo que emita juízos sobre o objeto descrito, o faça em um momento

posterior, então torna-se possível dizer que autores como Kierkegaard fazem fenomenologia, mesmo que tenham vivido antes da época em que os métodos da fenomenologia foram mais atentamente propostos ou sistematizados. Tal compreensão de fenomenologia permitiria ainda identificar ao longo da história da filosofia e da ciência autores que possam ser considerados cientistas da religião, mesmo que tenham vivido antes do estabelecimento da ciência da religião como disciplina acadêmica e ramo autônomo do conhecimento.

Pensando então em Kierkegaard sob esta perspectiva, mais outras considerações são possíveis, desta vez sobre o pensamento e a obra deste pensador dinamarquês. Kierkegaard é denominado frequentemente “o filósofo de Copenhague” pelo evidente motivo de que seu pensamento e sua obra lhe garantiram um lugar de importância na história da filosofia. Ele também é chamado de teólogo não somente pela sua formação acadêmica, mas porque seu pensamento, no qual a relação do homem com o absoluto ocupa lugar central, se é relevante para a filosofia, é igualmente impossível de ser ignorado pela teologia.

Esta afinidade com o pensamento teológico, por sua vez, já seria razão suficiente para tornar a obra de Kierkegaard um objeto de estudo da ciência da religião, mas, como exposto acima, a possibilidade de aproximar Kierkegaard deste ramo do conhecimento é mais direta do que através da simples correlação entre teologia e fenomenologia da religião. Em outras palavras, o pensamento de Kierkegaard pode ser imediata e diretamente relacionado à ciência da religião, não obstante existir também uma relação indireta das ideias kierkegaardianas com a ciência da religião, mediada pela teologia e pela filosofia.

Outra conclusão possível em meio a estas reflexões é sobre as possibilidades de diálogo que o pensamento do filósofo de Copenhague permite. O obra de Kierkegaard já foi investigada sob várias perspectivas comparativas em relação a obras de outros autores. Em primeiro lugar, as comparações do pensamento de Kierkegaard com seus contemporâneos são permitidas obviamente pelas referências diretas feitas a eles pelo pensador dinamarquês. As abordagens comparativas entre Kierkegaard e Hegel são também inescapáveis, pela mesma razão, e pela própria inserção de Kierkegaard em um contexto histórico cultural e acadêmico no qual o hegelianismo ocupava um lugar central e exercia imensa influência.

As abordagens comparativas entre Kierkegaard e seus antecessores são permitidas não somente através da investigação do lugar de Kierkegaard na história da filosofia, e em sua condição de herdeiro da tradição filosófica ocidental. Este tipo de abordagem comparativa com antecessores é possível no estudo de qualquer pensador de relevo. No caso de Kierkegaard, porém, estas comparações são permitidas pelo frequente interesse que o pensador de Copenhague demonstra, explícita ou implicitamente, de dialogar com pensadores

que o antecederam. Em *Migalhas Filosóficas*, por exemplo, pode-se ver que Kierkegaard dialoga diretamente com Platão e Sócrates, ou com Crísipo e Aristóteles, ou mesmo com os Pré-Socráticos, ao discutir temas como o movimento e o tempo; no *Conceito de Angústia*, há discussões com Agostinho ou Pelágio; em *É Preciso Duvidar de Tudo* a implícita análise do pensamento cartesiano fica evidente ao leitor; e discussões análogas, implícitas ou explícitas, podem ser encontradas em outras obras kierkegaardianas em relação ao pensamento de Paulo de Tarso, Lutero, os Pais da Igreja, entre muitos outros.

Mas a investigação comparativa de ideias kierkegaardianas com o pensamento de Rudolf Otto permite ainda perceber que se pode construir bons diálogos de Kierkegaard com seus sucessores, diálogos que permitem perceber, pela ótica de Kierkegaard, alguns problemas no pensamento daqueles que o sucederam. Se é verdade, e mais facilmente perceptível, que as reflexões de um pensador podem ser utilizadas para interpretar ideias de outros que vieram antes dele, não há nada que impossibilite logicamente a análise das ideias de alguém sob a perspectiva de seus antecessores.

O presente trabalho manteve seu foco em uma interpretação ottoniana de um tema em Kierkegaard, mas reflexões de inspiração kierkegaardianas sobre Otto acabam por surgir também. Um bom exemplo é a possibilidade de crítica da ideia de fé, e sua possível confusão com a faculdade de divinação, no pensamento de Otto com base no que Climacus discorreu sobre a condição para o conhecimento da verdade. Kierkegaard, então, pode ser colocado de maneira frutífera e eficiente em interlocução com seus pósteros.

Dentre todas estas considerações possíveis sobre este estudo comparativo entre Otto e Kierkegaard, uma última revela-se importante. Como dito acima, a experiência religiosa específica ora discutida pode propor considerações sobre o gênero a que pertence. Se assim for, estas considerações sobre o gênero “experiência religiosa” são relevantes para o estudo do fenômeno religioso de forma ampla. Contudo, a discussão sobre esta experiência religiosa kierkegaardiana, específica, pode também propor algumas considerações sobre as peculiaridades que a tradição cristã revela em comparação com outras tradições existentes naquilo que amplamente é chamado de religião, ou fenômeno religioso.

De início, se pode dizer que o caráter paradoxal do núcleo da tradição religiosa cristã parece ser acentuado, talvez de forma mais evidente do que em outras tradições religiosas. No âmbito dos monoteísmos abraâmicos, por exemplo, o cristianismo se contrasta fortemente com o judaísmo e com o islã, para os quais dizer que um homem é o próprio Deus é inadmissível e uma evidente blasfêmia.

Contudo, à semelhança destas referidas tradições, no cristianismo é acentuada e bem estabelecida a distinção entre o divino e o humano, desdobrada nas distinções entre tempo e eternidade ou finitude e infinitude. A peculiaridade do cristianismo, então, percebida em seu acentuado caráter paradoxal, emerge com mais nitidez em comparação com outras tradições religiosas.

É evidente que o caráter simultaneamente assustador e fascinante, amedrontador e atraente, repulsivo e sedutor daquilo que é vivenciado na experiência religiosa pode até estar presente e ser identificável em outras religiões. É possível também identificar a presença de divindades antropomórficas, ou de seres humanos divinizados, em outras tradições. Sob esta perspectiva, não se poderia falar em uma peculiaridade do cristianismo. Contudo, o que os pensamentos kierkegaardiano e ottoniano, comparados, parecem revelar de peculiar, se mostra na ênfase que suas abordagens, ancoradas em uma específica tradição especulativa, ligada à metafísica e à filosofia ocidental (e cristã), dão a cada um destes elementos contrastantes.

A comparação entre os dois autores mostra, por um lado, uma argumentação lógica e racional que ressalta o abismo entre o divino e o humano, em sua distinção absoluta. Por outro lado, uma mesma argumentação lógica e racional expõe a condição humana integral da figura central desta tradição, o Cristo, enfatizando fortemente seus aspectos que contrastam com a *majestas* que se espera de uma divindade, como a humildade, o rebaixamento, o esvaziamento de sua glória divina, ao contrário de outras tradições que possam considerar mais natural realçar aquilo que revela a condição de divindade de seus homens-deuses.

Ainda que o cristianismo não escape do elemento comum de qualquer tradição religiosa, de elaboração de narrativas que realcem o caráter divino de suas figuras, como nascimento virginal ou relatos de milagres, estes elementos são considerados acessórios e ilustrativos à figura essencialmente humana do Cristo na história, como Kierkegaard expõe por diversas vezes em obras como *Prática no Cristianismo* ou Otto expõe em obras como *Vida e Ministério de Jesus*.

Então, a fusão desta diferença infinita entre humano e divino parece se evidenciar mais fortemente no cristianismo, e este absoluto paradoxo, por sua vez, é ainda equiparado a ideias que, em outras tradições, como no paganismo greco-romano, são identificadas como objeto, e não como sujeito. O *logos*, a verdade, no cristianismo não são somente ideias-objeto, mas são um sujeito, em uma associação forte, compreendida de forma lógica e metafísica, que vai além da simples personificação de virtudes ou vícios, tão comum nos mitos clássicos.

Se, portanto, uma característica essencial e peculiar da religião cristã se evidencia em um estudo comparativo entre Kierkegaard e Otto sobre o tema da experiência religiosa, este

tipo de estudo se revela útil para a compreensão de uma tradição religiosa ampla e influente. Resta assim demonstrado que o estudo de ambos estes autores, separada ou conjuntamente, revela-se também um rico campo de investigação para a ciência da religião.

REFERÊNCIAS

- A BÍBLIA Sagrada: Traduzida em português por João Ferreira de Almeida, revista e atualizada no Brasil. 2. ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.
- AGOSTINHO. *As confissões*. 17. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.
- _____. *De magistro*. Porto Alegre: Instituto de Filosofia da Universidade de Rio Grande do Sul, 1956.
- ALTMANN, Walter. *Lutero e libertação*. São Leopoldo: Sinodal, 1994.
- ÁVILA, Antonio. *Para conhecer a psicologia da religião*. São Paulo: Loyola, 2007.
- BARNES, L. Philip. Rudolf Otto and the Limits of Religious Description. *Religious Studies*. V. 30. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 219-230.
- BARRET, Lee. The Paradox of Faith in Philosophical Fragments: Gift or Task?. In: PERKINS, Robert L. *International Kierkegaard Commentary: Philosophical Fragments and Johannes Climacus*. Macon: Mercer, 1994, p. 261-284.
- BEABOUT, Gregory R. *Freedom and its Misuses: Kierkegaard on Anxiety and Despair*. 2. ed. Milwaukee: Marquette University Press, 2009.
- BIRCK, Bruno Odélio. *O sagrado em Rudolf Otto*. Porto Alegre: Edipucrs, 1993.
- BLANC, Charles Le. *Kierkegaard*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.
- BRUUN, Søren. The Genesis of the Concept of Anxiety. In: CAPPELØRN, Niels Jørgen; DEUSER, Hermann; STEWART, Jon. *Kierkegaard Studies Yearbook 2001*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2001.
- CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos*. 24. ed. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 2009.
- DOLE, Andrew. Otto and Schleiermacher on Religion. *Religious Studies*. V. 40. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 389-413.
- DUPRÉ, Louis. Of Time and Eternity. In: PERKINS, Robert L. *International Kierkegaard Commentary: The Concept of Anxiety*. Macon: Mercer, 1985, p. 111-131.
- _____. *Religious Mystery and Rational Reflection: Excursions in the Phenomenology and Philosophy of Religion*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998.
- EBELING, Gerhard. *O pensamento de Lutero*. São Leopoldo: Sinodal, 1988.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- ERIKSON, Erik H. *Young Man Luther: A Study in Psychoanalysis and History*. New York: Norton, 1993.
- EVANS, C. Stephen. *Passionate Reason: Making Sense of Kierkegaard's Philosophical Fragments*. Indianapolis: Indiana University Press, 1992.

- _____. *Søren Kierkegaard's Christian Psychology: Insight for Counseling and Pastoral Care*. Vancouver: Regent College Publishing, 1997.
- FRAAS, Hans-Jürgen. *A religiosidade humana: Compêndio de psicologia da religião*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1997.
- GARAVENTA, Roberto. Søren Kierkegaard: Uma fenomenologia da angústia. *Sacrilegens*. V. 8, n.1, Juiz de Fora, 2011. Disponível em: <<http://www.ufjf.br/sacrilegens/files/2011/02/8-2.pdf>>. Acesso em 11 fev. 2012.
- GIORDANO, Diego. *Verità e paradosso in Søren Kierkegaard: Una lettura analitica*. Napoli: Orthotes Editrice, 2011.
- GOUVÊA, Ricardo Quadros. *Paixão pelo paradoxo: Uma introdução a Kierkegaard*. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.
- GRØN, Arne. *The Concept of Anxiety in Søren Kierkegaard*. Macon: Mercer University Press, 2008.
- HANNAY, Alastair. Spirit and the Idea of the Self as a Reflexive Relation. In: PERKINS, Robert L. *International Kierkegaard Commentary: The Sickness unto Death*. Macon: Mercer, 1987, p. 23-38.
- HOCK, Klaus, *Introdução à ciência da religião*. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. 2. ed. Aparecida: Ideias e Letras, 2006.
- JAMES, William. *The Varieties of Religious Experience*. Mineola: Dover Publications, 2002.
- KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. 2. ed. São Paulo: Escala, 2008.
- _____. *Crítica da razão pura*. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1994.
- KIERKEGAARD, Søren. *As obras do amor: Algumas considerações cristãs em forma de discursos*. 2. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007.
- _____. *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments, Volume I: Text*. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- _____. *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments, Volume II: Historical Introduction, Supplement, Notes, and Index*. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- _____. *Diario: Edizione ridotta a cura di Cornelio Fabro*. 11. ed. Milano: BUR, 2007.
- _____. *Either/Or: A Fragment of Life*. London: Penguin, 1992.
- _____. *É preciso duvidar de tudo*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. *Fear and Trembling/Repetition*. Princeton: Princeton University Press, 1983.
- _____. *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus*. 2. Ed. Petrópolis: Vozes, 2008.
- _____. *O conceito de angústia: Uma simples reflexão psicológico-demonstrativo direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário de Vigilius Haufniensis*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2010.
- _____. *Papers and Journals: A Selection*. London: Penguin, 1996.
- _____. *Ponto de vista explicativo de minha obra como escritor*. Lisboa: Edições 70, 1986.

- _____. *Practice in Christianity*. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- _____. *Sulla mia attività di scrittore*. Pisa: Edizioni ETS, 2006.
- _____. *The Book on Adler*. Princeton: Princeton University Press, 1998.
- _____. *The Moment and Late Writings*. Princeton: Princeton University Press, 2009.
- _____. *The Sickness unto Death: A Christian Psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*. Princeton: Princeton University Press, 1983.
- LAU, Franz. *Lutero*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1980.
- LIENHARD, Marc. *Martim Lutero: Tempo, vida e mensagem*. São Leopoldo: Sinodal, 1998.
- LOEWENICH, Walther Von. *A teologia da cruz de Lutero*. São Leopoldo: Sinodal, 1988.
- LUTERO, Martim. *Da liberdade cristã*. 7. Ed. São Leopoldo: Sinodal, 2009.
- MENDONÇA, Antonio Gouvea de. Fenomenologia da experiência religiosa. *Numen*. V. 2, n.2. Juiz de Fora: Editora UFJF, 1999, p. 65-89.
- MINNEY, Robin. The Development of Otto's Thought 1898-1917: From Luther's View of the Holy Spirit to the Holy. *Religious Studies*. V. 26. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 505-524.
- NORDENTOFT, Kresten. *Kierkegaard's Psychology*. Eugene: Wipf and Stock, 2009.
- OTTO, Rudolf. *Die Anschauung vom heiligen Geiste bei Luther: Eine historisch-dogmatische Untersuchung*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1898. Disponível em: <<http://archive.org>>. Acesso em 19 set. 2012.
- _____. *Life and Ministry of Jesus: According to the Historical and Critical Method*. Chicago: The Open Court Publishing Company, 1908. Disponível em: <<http://archive.org>>. Acesso em 26 jul. 2011.
- _____. *Naturalism and Religion*. New York: G. P. Putnam's Sons; London: Williams and Norgate, 1907. Disponível em: <<http://archive.org>>. Acesso em 26 jul. 2011.
- _____. *O sagrado: Os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.
- _____. *Religious Essays: A Supplement to 'The Idea of Holy'*. London: Humphrey Milford; Oxford: Oxford University Press, 1931.
- _____. *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*. New York: Richard R. Smith Publishers, 1931. Disponível em: <<http://archive.org>>. Acesso em 26 jul. 2011.
- PIAZZA, Waldomiro O. *Religiões da humanidade*. 4. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- PLATONE, *Tutti gli scritti*. 5. ed. Milano: Bompiani, 2008.
- RAPHAEL, Melissa. *Rudolf Otto and the Concept of Holiness*. Oxford: Clarendon Press, 2004.
- ROOS, Jonas. Angústia e pecado original em o conceito de angústia: Uma interpretação. In: REDYSON, Deyve; ALMEIDA, Jorge Miranda de; PAULA, Márcio Gimenes de (Org.). *Søren Kierkegaard no Brasil: Festschrift em homenagem a Álvaro Valls*. João Pessoa: Idéia, 2007.
- _____. Kierkegaard e a antropologia entre a angústia e o desespero. *La Mirada Kierkegaardiana*. n.1, p. 68-78. Disponível em: <<http://lamiradakierkegaardiana.hiinenkelte.info/downloads/jonasroos.pdf>>. Acesso em 05 jul. 2012.

- _____. Religião e estilo literário na obra de Kierkegaard. In: SPERBER, Suzi Frankl. *Presença do sagrado na literatura*. Campinas: Unicamp, 2011.
- _____. *Razão e fé no pensamento de Søren Kierkegaard: O paradoxo e suas relações*. São Leopoldo: Sinodal, 2006.
- _____. *Tornar-se cristão: O Paradoxo Absoluto e a existência sob juízo e graça em Søren Kierkegaard*. Tese (Doutorado em Teologia) – Escola Superior de Teologia, Instituto Ecumênico de Pós-Graduação, São Leopoldo, 2007.
- RYBA, Thomas. Phenomenology of Religion. *Religion Compass*. V. 3, n.2. Blackwell Publishing, 2009, p. 253-287. Disponível em: <<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1749-8171.2008.00090.x/full>>. Acesso em 03 nov. 2011.
- SHARF, Robert H. Experience. In: TAYLOR, Mark C. *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.
- STREETMAN, Robert F. Some Later Thoughts of Otto on the Holy. *Journal of the American Academy of Religion*. V. 48, n.3, Oxford University Press, 1980, p. 365-384.
- THOMAS, J. Heywood. Revelation, Knowledge, and Proof. In: PERKINS, Robert L. *International Kierkegaard Commentary: Philosophical Fragments and Johannes Climacus*. Macon: Mercer, 1994, p. 147-168.
- THULSTRUP, Niels; THULSTRUP, Marie Mikulová (Ed.). *Kierkegaard and Great Traditions*. Copenhagen: C. A. Reitzels Boghandel, 1981.
- TILLICH, Paul. *História do pensamento cristão*. São Bernardo do Campo: Aste, 1967.
- USARSKI, Frank. Os enganos sobre o sagrado: Uma síntese da crítica ao ramo “clássico” da fenomenologia da religião e seus conceitos-chave. *Rever – Revista de Estudos de Religião*. n.4, São Paulo: Pucsp, 2004, p. 73-95. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv4_2004/p_usarski.pdf>. Acesso em 10 out. 2011.
- VALLS, Alvaro Luiz Montenegro. *Entre Sócrates e Cristo: Ensaio sobre a ironia e o amor em Kierkegaard*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.
- VALLS, Alvaro Luiz Montenegro; ALMEIDA, Jorge Miranda de. *Kierkegaard*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.
- WACHHOLZ, Wilhelm. *História e teologia da reforma: Introdução*. São Leopoldo: Sinodal, 2010.
- WATKIN, Julia. *Historical Dictionary of Kierkegaard's Philosophy*. Lanham: Scarecrow Press, 2001.
- WEGNER, Uwe. A dialética entre lei e evangelho à luz do Novo Testamento: Inferências éticas e homiléticas. *Estudos Teológicos*. V. 45, n.2, São Leopoldo: EST, 2005, p. 141-165. Disponível em: <http://www3.est.edu.br/publicacoes/estudos_teologicos/vol4502_2005/et2005-2k_uwagner.pdf>. Acesso em 11 dez. 2011.