

IMAGINAÇÃO E EXPERIÊNCIA RELIGIOSA

(Imagination and Religious Experience)

Marco Heleno Barreto*

Resumo: Analisando a concepção de experiência religiosa apresentada por Rudolf Otto em *Das Heilige*, explicitamos a presença e a função da imaginação na mesma, mediante um aprofundamento dos pressupostos kantianos de Otto e de suas implicações teóricas. Em seguida corroboramos a função prático-existencial da imaginação religiosa tal como aparece no pensamento de Paul Ricoeur.

Palavras-chave: Imaginação, experiência religiosa, Rudolf Otto, Kant, Ricoeur.

Abstract: Our analysis of the conception of religious experience in Rudolf Otto's *Das Heilige* aims at explaining the presence of imagination and the role it plays in such an experience, with the intent of furthering Otto's Kantian assumptions and their theoretical implications. Subsequently, the practical-existential role of religious imagination is corroborated by an examination of Paul Ricoeur's thought.

Keywords: Imagination, religious experience, Rudolf Otto, Kant, Ricoeur.

* Professor-adjunto do Departamento de Filosofia da FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte/MG. Este trabalho resulta da pesquisa de pós-graduação conduzida junto ao Departamento de Teologia da FAJE, sob a supervisão do professor dr. Ulpiano Vázquez Moro, a quem expressamos nossos agradecimentos.

A imaginação é um tópico de presença relativamente recente, restrita e discreta na reflexão teológica. Em boa medida, esta situação se deve ao estigma historicamente associado à noção de imaginação: por um lado, frequentemente vista como a “louca da casa” na tradição de reflexão filosófica sobre o problema do conhecimento, ela se torna suspeita como fatora de ilusões e enganos na tarefa humana de formulação da verdade. Por outro lado, mesmo quando vista de modo menos negativo, a imaginação parece confinar-se em última instância à absoluta interioridade dos espaços internos do domínio mental, e com isso o selo da pura imanência estaria irrevogavelmente impresso em toda expressão de proveniência imaginativa, carente de um referencial real. Neste caso, pensar a experiência religiosa à luz da função imaginante do ser humano pareceria conduzir inevitavelmente ao “ateísmo da imaginação”, de corte antropológico e moderno.

De fato, pode-se afirmar que a imaginação *criativa* situa-se no cerne mesmo de uma compreensão ontológica do modo humano de ser, na medida em que é graças à atividade imaginante que o homem pode se libertar da clausura do dado e projetar o possível ainda não realizado. É a imaginação que torna inteligível o impulso humano de transcender o que existe em direção ao que pode ou deve existir. Por isso, não é exagerada a afirmação de Suzanne Langer, segundo a qual a imaginação marca o advento da espiritualidade no mundo e está na raiz do sonho, da razão, da religião e de toda observação verdadeira.¹

Toda manifestação que cai dentro do campo da experiência humana tem necessariamente como exigência adequar-se às leis estruturais da consciência. Se a consciência é entendida como a forma própria da espiritualidade humana, e se a imaginação é concebida e reconhecida como atividade essencial à consciência mesma, então em princípio toda forma de experiência humana possui uma articulação imaginativa. No sentido aqui empregado, a imaginação não é concebida como uma atividade aleatória, arbitrária, desprovida de uma legalidade própria. Para indicar apenas um exemplo, na *Crítica da Faculdade do Juízo* de Kant podemos encontrar uma concepção de imaginação como uma forma de invenção governada por regras, uma produtividade regida por normas.² Assim, a imaginação enquanto capacidade de redescrever a realidade para dar forma à experiência humana possui uma inteligibilidade própria. Consequentemente, pensar qualquer modalidade da experiência humana à luz da atividade imaginativa

¹ Cf. LANGER, S. *Ensaio Filosóficos*. São Paulo: Cultrix, 1971, p.88.

² Cf. RICOEUR, P. “The Bible and the Imagination”, in *Figuring the Sacred*. Religion, Narrative and Imagination. Minneapolis: Fortress Press, 1995, p.144. (Obs.: exceto indicação em contrário, todas as traduções de textos em outras línguas são de nossa responsabilidade.)

que a organiza não significa tomar o objeto da experiência como uma pura construção fantasmagórica subjetiva, mas simplesmente examinar sob um determinado ângulo necessário o pólo subjetivo que integra e constitui toda e qualquer experiência humana.

É a partir dessa perspectiva que retomamos aqui a questão acerca da forma específica de presença da imaginação na experiência religiosa. Porém, o grande problema com tal investigação parece estar na aparentemente insuprimível tendência reducionista que historicamente acompanhou a maior parte das tentativas desse gênero, desembocando, como dissemos, no assim chamado “ateísmo da imaginação” – com o que a reflexão sobre a experiência religiosa já estaria de antemão comprometida com uma determinada posição acerca da essência do fenômeno religioso, de cunho antropológico-atéista.³ Na verdade, a discussão travada na teologia protestante no segundo quartel do século XX (opondo a “teologia natural” de Emil Brunner ao “positivismo da Revelação” de Karl Barth) em torno da questão do *Anknüpfungspunkt* (ponto de contato entre Deus e o homem na revelação) pode, em última análise, ser remetida ao mesmo ponto de onde brotam as dificuldades engendradas pelo aprofundamento teológico da imaginação humana⁴: em suma, ao ponto de articulação entre antropologia e teologia.

Todavia, a afirmação das dimensões propriamente antropológicas como constituintes essenciais da experiência religiosa não precisa necessariamente conduzir a uma posição incompatível com os fundamentos da fé, ou — mais genericamente — com a visão de mundo do *homo religiosus*. Aqui, uma perspectiva teológica como a de Karl Rahner, por exemplo, pode servir como inspiração e estímulo à tarefa de refletir sobre o papel da imaginação na experiência do Sagrado. Assim sendo, nossa reflexão assume de partida como postulado a validade e a fertilidade da perspectiva antropológico-teológica para a compreensão da experiência religiosa.

Na verdade, o próprio texto bíblico serve-nos como amparo e justificação para desenvolver esta linha de reflexão. Com efeito, já na narrativa do Gênesis podemos encontrar o referendo para essa empreitada, sendo lícito afirmar que a narrativa da criação tem a mesma idade que a narrativa bíblica da imaginação⁵. De fato, da mesma raiz hebraica *yzer* derivam-se

³ “A descrição da religião como um tipo de imaginação (quer seja usado este termo ou um de seus equivalentes) parece inevitavelmente ter levado a uma direção reducionista, implicando que a religião é o produto de necessidades humanas, a projeção da subjetividade mundana em uma tela ilusória de objetividade transmundana.” GREEN, G. *Imagining God. Theology and the Religious Imagination*. Cambridge: Eerdmans, 1989, p.26.

⁴ Sobre a relação da imaginação com a polêmica do *Anknüpfungspunkt*, ver a obra citada de Garret Green, p.28-40.

⁵ Cf. KEARNEY, R. *The Wake of Imagination*. London: Routledge, 2005, p.39.

yetsirah (criação), *yotser* (criador), *yatsar* (criar) e *yetser* (imaginação, impulso, inclinação, tendência).⁶ O sentido dessa afinidade entre a imaginação humana e o ato criador de Deus está na concepção antropológica implícita no texto bíblico: pela imaginação, o ser humano é apresentado como criado à imagem e semelhança de Deus. *Yetser*, poder de formar imagens mentais, também presumivelmente como um prelúdio à ação, corresponde ao impulso criativo humano de imitar a criação divina. O mito adâmico narra como é precisamente esta faculdade humana que pode ser mobilizada pela tentação, e constitui-se assim como uma narrativa da imaginação *decaída*, pela qual “o homem perde todo sentido de pertencimento ou direção, vivendo de acordo com seu próprio modo ao invés de conforme ao modo de Deus – o termo hebraico *Torah* significa muito literalmente a direção de Deus.”⁷ Assim, na concepção bíblica a imaginação vincular-se-á a uma consciência *ética* de bem e mal e a uma consciência *histórica* de passado e futuro: o pecado da imaginação simultaneamente engendra culpa e remorso e lança a humanidade no tempo histórico.

Por outro lado, a dimensão ontológica – criatural – de *yetser* exige uma correspondente visão positiva da função da imaginação: desde que orientada para a direção de Deus, *yetser* “pode servir como um poder indispensável para atingir a meta da criação: a incorporação universal do plano de Deus no reino messiânico de justiça e paz. (...) Uma vez redirecionada para a realização do propósito (*yetser*) Divino, a *yetser* humana pode de fato tornar-se uma auxiliar na tarefa de recriação histórica: uma tarefa que o homem agora realiza em diálogo com Deus.”⁸

Ora, o estatuto ontológico que assim é concedido à imaginação na concepção bíblica de ser humano incide diretamente na problemática da revelação, e mais particularmente na questão do *ponto de contato* (*Anknüpfungspunkt*) entre Deus e o ser humano no ato mesmo da revelação. Por conseguinte, pensar a participação da imaginação na experiência religiosa é uma perspectiva em inteira consonância com o texto bíblico e com a fé que nele se enraíza.

Também em um sentido mais amplo é lícito pensar a presença da imaginação na experiência religiosa. Pois esta, tal como a encontramos nas narrativas conservadas nas tradições, formula-se majoritariamente e universalmente segundo os três gêneros figurativos característicos da atividade imaginativa: a metáfora, o mito e o símbolo.⁹ Estas expressões são a substância da

⁶ O campo semântico abarcado pela palavra hebraica *yetser* reenvia ao tema da fusão de imaginação e desejo, já presente na reflexão filosófica grega.

⁷ KEARNEY, op. cit., p.39-40.

⁸ KEARNEY, op. cit., p.46-47.

⁹ Cf. AVIS, P. *God and the Creative Imagination*. Metaphor, Symbol and Myth in Religion and Theology. London: Routledge, 1999.

narrativa religiosa. As práticas religiosas concretas organizam-se sempre por referência a tais expressões, podendo-se dizer que a totalidade do horizonte vital do *homo religiosus* encontra-se, de uma forma ou de outra, impregnada essencialmente pela imaginação religiosa. E, finalmente, também no nível especulativo e hermenêutico que define a teologia a referência rigorosa às Escrituras (que recolhem as narrativas religiosas) impõe-se como método e critério de validade, e desta forma a razão teológica testemunha seus vínculos com a imaginação religiosa.

Em suma, sustentamos que a imaginação comparece na captação, expressão e atualização do sagrado, sendo portanto atividade essencial em todos os níveis da experiência religiosa. Contudo, o objetivo estrito deste trabalho é apenas mostrar a plausibilidade desta alegação, apontando para a presença da imaginação nos fundamentos da experiência religiosa tal como é pensada filosoficamente. Para cumprir este objetivo, dividimos nossa reflexão em duas etapas: na primeira, examinamos o clássico *Das Heilige*, de Rudolf Otto, obra seminal no campo da fenomenologia religiosa, buscando demonstrar a função verdadeiramente arquitetônica que a imaginação desempenha na concepção de experiência religiosa aí formulada. Mais do que simples recurso à letra do texto de Otto, essa demonstração exige um aprofundamento de seus pressupostos kantianos para trazer à luz algo que não está explicitamente tematizado na obra. Em seguida, assinalando de passagem uma certa continuidade com o pensamento de Rudolf Otto, examinamos brevemente alguns textos de Paul Ricoeur para pôr em evidência o lugar da imaginação no momento prático ou existencial da consciência religiosa.

1 - A imaginação simbólica na construção kantiana de Rudolf Otto

Rudolf Otto pressupõe em seu pensamento a transcendência radical do objeto que se dá a conhecer na experiência religiosa, afirmando explicitamente tanto sua exterioridade por relação ao sujeito (*ein Objekt außer mir*) quanto sua diferença por relação a qualquer outro objeto natural que outras modalidades de experiência captam. Talvez não seja ocioso ressaltar que a concepção de Otto contempla em boa medida a tradicional *via negativa* do discurso teológico. Isto pode ser percebido na insistência com que ele sublinha a diferença entre tudo o que é predicado da realidade numinosa e esta realidade em si mesma. Em *Das Heilige* a posição apofática encontra sua expressão mais exata na conhecida fórmula que designa a realidade numinosa: o sagrado é o “*totalmente outro*”, ou seja, o numinoso é definido de modo absoluto (“totalmente”) e negativo (“outro”). Esta negatividade pode ser comprovada ao longo de todo o texto, porém vindo

sempre articulada à decidida afirmação de que algo de positivo é captado na experiência religiosa. Por exemplo:

“O ‘sobrenatural’ e o ‘supramundano’ são designações que têm a aparência de predicados *positivos*. Quando os aplicamos ao que é misterioso, o *mysterium* parece perder o seu sentido inicial, puramente negativo, e transformar-se numa enunciação positiva. Do ponto de vista do conceito, isto novamente é pura aparência, pois ‘sobrenatural’ e ‘supramundano’ são, manifestamente, apenas predicados negativos e excludentes da natureza e do mundo. Mas aquela enunciação positiva é correta do ponto de vista do conteúdo sentimental que, de fato, é eminentemente *positivo*, mas que, ainda aqui, novamente não é analisável. Com este conteúdo de sentimento, os termos ‘sobrenatural’ e ‘supramundano’, sem nos darmos conta, convertem-se para nós em designações de uma realidade e de uma qualidade singulares e ‘totalmente outras’, de cuja particularidade sentimos algo sem podermos dar-lhe expressão conceitual clara.

O *epekeina* [o ‘para além de’] da mística também é, por sua vez, a exaltação máxima de um elemento irracional que já se encontra na própria religião. A mística leva ao extremo essa oposição do objeto numinoso enquanto ‘totalmente outro’, não se contentando em contrapô-lo a tudo quanto seja natural e mundano, mas o contrapondo ao próprio ‘ser’ e ao ‘ente’. Acaba por chamar-lhe o próprio ‘nada’. Por ‘nada’ entende não apenas o que, de todas as maneiras, é indizível, mas o que é absoluta e essencialmente diferente e oposto a tudo quanto é e pode ser pensado. Mas enquanto leva ao paradoxo a negação, a oposição, únicos meios que o conceito pode produzir para captar o elemento do ‘mysterium’, a qualidade positiva do ‘totalmente outro’ simultaneamente torna-se, para a mística, uma realidade eminentemente viva no sentimento, e mais precisamente no excesso do sentimento.”¹⁰

Como se vê, Otto afirma, sem dar margem a dúvidas, tanto a negatividade do objeto numinoso (sob o ponto de vista epistêmico) quanto a positividade de sua captação na experiência — e é aqui que intervém a marca bem conhecida de sua concepção filosófico-religiosa: uma vez que, por definição, o *ganz Andere* é *irracional*, isto é, inapreensível conceitualmente, sua captação é realizada primeiramente pelo *sentimento*. Caso não seja compreendido no conjunto da argumentação desenvolvida em *Das Heilige*,

¹⁰ OTTO, R. *Das Heilige*. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. München: Biederstein Verlag, 1947, p.32-33. Tratando da relação de esquematização entre a ideia racional de absoluto e o elemento de *mirum/mysterium* no numinoso, Otto diz: “O absoluto é inapreensível <*unerfaßlich*>, o misterioso é inconcebível <*unfaßlich*>. O absoluto é o que ultrapassa os limites da faculdade de compreensão, não por sua qualidade mesma, que nos é bem familiar, mas pela *forma* da qualidade. Porém o misterioso é o que ultrapassa toda pensabilidade <*Gedenkbarkeit*> em geral, e por forma, qualidade e essência é o ‘totalmente outro’.” (ibid., p. 163) A vinculação em Rudolf Otto tanto da positividade fenomênica quanto da negatividade epistêmica do numinoso à sua intensidade *excessiva* poderia encontrar uma articulação teórica promissora com as noções de *fenômeno saturado* e de *certeza negativa* em Jean-Luc Marion (cf. MARION, J.-L. “Le Phénomène Saturé”, in VVAA. *Phénoménologie et Théologie*. Paris: Criterion, 1992, p.79-128; e MARION, J.-L. *Certitudes Négatives*. Paris: Grasset, 2010).

este ponto pode prestar-se a inúmeros mal-entendidos. É preciso sempre lembrar que Otto acena repetidamente na direção do pensamento de Kant, reivindicando-o como marco teórico em sua concepção. Assim sendo, a captação sentimental não deve ser entendida como um acidente da vida afetiva de um indivíduo, mas como a atualização de uma disposição *a priori* do espírito humano, mediante a qual um tipo particular de juízo – um juízo sentimental, e como tal aparentado ao juízo estético de que Kant trata na *Crítica da Faculdade do Juízo* – é formulado: o juízo propriamente religioso. E o sentimento deve ser entendido, consequentemente, no sentido lato kantiano, como a potência espiritual capaz de captar realidades de modo não-lógico, mas nem por isso caprichoso ou desprovido de normas próprias. Kant concebe o sentimento como uma espécie de sentido comum (*sensus communis*), sendo portanto intersubjetivo, apresentando os caracteres de necessidade e universalidade, que se expressam nos juízos correspondentes. Assim, ao propor um sentimento do numinoso em chave kantiana, Otto reclama para o mesmo o estatuto geral conferido por Kant a toda espécie de sentimento.

Para bem compreender o sentido do “elemento irracional na ideia do divino” segundo Rudolf Otto, e com isto o significado do *sentimento* na sua concepção da experiência religiosa, é imperativo atentarmos para o fato de que ele propõe uma *categoria do sagrado*, e lhe dá um estatuto *transcendental*, no sentido kantiano de um *a priori* constitutivo da própria possibilidade da experiência religiosa. Esta categoria específica é mobilizada e aplicada quando da presença do objeto numinoso, fazendo parte, portanto, da constituição da subjetividade humana.¹¹ Tal categoria é *complexa*, isto é, em parte é racional (ideias racionais de absoluto, perfeição, necessidade, essência e bondade), e em parte é irracional (elementos do numinoso e os sentimentos respectivos). Os elementos irracionais na categoria complexa do sagrado referem-se às *ideias* que caracterizam o numinoso (*tremendum, majestas, energicum, mysterium, fascinans, augustum*) e aos sentimentos correspondentes, e, assim como os elementos racionais da mesma categoria, são “absolutamente puros”, não nascem das experiências sensíveis (sendo, apenas, manifestados através delas), e por

¹¹ Não é nosso propósito discutir aqui os problemas decorrentes das decisões assumidas por Otto no uso do material kantiano em sua concepção – incluindo as escolhas terminológicas e conceituais. Baste-nos comentar apenas que a proposição de uma “*categoria do sagrado*” poderia sugerir que, em sua visão, na experiência religiosa prepondera a mesma espécie de atividade construtiva exercida pelo sujeito transcendental na experiência sensível ordinária, quando na verdade Otto enfatiza muito claramente o “padecimento” do sujeito pela presença do numinoso. Parece-nos que, no fundo, o que ele visa principalmente é indicar aquilo que no espírito humano o torna capaz de reconhecer o sagrado, sem contudo incorrer na redução que faria do numinoso uma mera construção do sujeito. O recurso a Kant aqui serve para estabelecer o momento explicativo correlato de sua descrição fenomenológica da experiência religiosa. Porém, a justificação racional da transcendência da realidade numinosa não se viabiliza com a referência kantiana escolhida por Otto, permanecendo, portanto, como simples pressuposto.

isso apontam para “uma fonte oculta e autônoma de formação de representações e de sentimentos que é independente de toda a experiência sensível e que se encontra no próprio espírito <Gemüt>, uma ‘razão pura’ no sentido mais profundo do termo, que difere, pelo excesso de seu conteúdo, tanto da razão pura teórica, quanto da razão pura prática de Kant, e forma algo de mais elevado ou de mais profundo ainda.”¹²

O elemento primário da emoção religiosa é, na concepção de Otto, o sentimento do *mysterium tremendum*. Do terror experimentado pelo sujeito em face do numinoso Otto afirma:

“[d]a sua forma rudimentar, que apareceu originariamente como o sentimento de alguma coisa de ‘sinistro’ e que surgiu como uma estranha novidade na alma da humanidade primitiva é que procede todo o desenvolvimento histórico-religioso. Com sua eclosão começou uma nova época da humanidade. Nele enraízam-se ‘demônios’ e ‘deuses’ e tudo o que a ‘apercepção mitológica’ ou a ‘imaginação’ <Fantasie> produziram para a objetivação deste sentimento.”¹³

No sentimento do numinoso

“encontramos convicções e sentimentos que se diferenciam de tudo o que a percepção sensorial ‘natural’ pode nos dar. Tais convicções e sentimentos não são eles próprios percepções sensoriais, mas antes, em primeiro lugar, estranhas *interpretações* e *avaliações* dos dados fornecidos pela percepção sensorial; em seguida, em um estágio mais elevado, [constituem] objetos e entidades cujas formas são evidentemente produtos da imaginação, porém com significados próprios que em si não são tomados do mundo sensorialmente perceptível, mas que são pensados além e acima deste.”¹⁴

¹² OTTO, op.cit., p.133-134. Vê-se aqui como Otto claramente vai além de Kant, embora opte por formular e inscrever as novidades presentes em sua construção em um espaço teórico kantiano, que ele então forçosamente amplia. Observe-se ainda que é o “excesso de seu conteúdo” que estabelece a distinção dessa fonte “mais elevada e mais profunda” – o que faz pensar que Otto aplica a noção de *categoria*, que em sentido estrito refere-se ao entendimento (*Verstand*) finito, para designar algo no espírito humano que justamente escaparia ao regime categorial por apontar para a dimensão da *infinitude*. Por isso, parece-nos que a articulação verdadeiramente decisiva para a sustentação da concepção de Otto não se encontra tanto na *Crítica da Razão Pura*, mas sim na *Crítica da Faculdade do Juízo*, e mais especificamente na *Analítica do Sublime*.

¹³ OTTO, op.cit., p.15. Mais adiante Otto afirma que o “horror não é o medo natural e comum, mas é já um primeiro aparecimento e pressentimento do misterioso ainda que inicialmente sob a forma rudimentar do ‘sinistro’, uma primeira avaliação segundo uma categoria que não se encontra no domínio comum e natural e não se aplica a algo de natural. E isto só é possível em quem despertou uma disposição particular do espírito, com certeza diferente das faculdades naturais, que se manifesta inicialmente de modo espasmódico e rudimentar, mas que também aponta para uma função de vivenciar e avaliar do espírito humano inteiramente própria e nova.” (ibid., p.15-16)

¹⁴ OTTO, op.cit., p.133. Na continuação da passagem citada, Otto completa: “E como não são em si percepções sensoriais, também não são ‘transformações’ de percepções sensoriais. A única ‘transformação’ possível da percepção sensorial é a passagem do concreto da visibilidade de percepções em geral para a forma abstrata do pensamento, mas nunca a

Portanto, a imaginação comparece na concepção de Otto como uma faculdade que, na experiência religiosa, participa da função de objetivação do sentimento humano que simultaneamente capta e afirma o objeto numinoso transcendente. Ela produz formas que veiculam interpretações e avaliações (convicções e sentimentos) que transfiguram os dados sensoriais para expressar significados de uma ordem de realidade qualitativamente outra – a ordem de realidade, exatamente, que o sentimento numinoso capta. Convém notar que a íntima conexão da imaginação com a base afetiva humana, já claramente formulada em Aristóteles¹⁵, permite compreender como, na experiência religiosa, o sentimento do numinoso — positiva e diretamente movido pela presença do *numen* – será como que mimetizado pela imaginação, resultando daí as ilimitadas formações simbólicas que podem ser encontradas em todas as tradições religiosas. A imaginação espelha o sentimento, e o sentimento espelha o sagrado. O sentimento especificamente religioso é ativado pela presença de um objeto pressentido como numinoso (presença que justamente põe em ação a categoria subjetiva *a priori* do sagrado). Por isso mesmo, a imagem que expressa diretamente tal sentimento guarda uma relação analógica especial e privilegiada com aquele objeto, permitindo o acesso mediado ao mesmo através da ressonância subjetiva sentimental que ele determina – uma ressonância que, é preciso insistir, segundo Otto é determinada *a priori*, uma vez que ele sustenta que o sentimento do numinoso é um sentimento *puro*, isto é, intrinsecamente independente da experiência sensível.

No entanto, cabe à imaginação um estatuto inferior em tal função expressiva dentro do processo evolutivo das formas da consciência religiosa que é aludido em *Das Heilige*. De fato, Otto sustenta haver uma evolução ou desenvolvimento na própria experiência do numinoso, que parte de expressões mais arcaicas e culmina em expressões superiores, não raro puramente negativas. A imaginação, se bem que presente desde os graus inferiores da experiência religiosa, torna-se superada em tal processo evolutivo:

“Detenhamo-nos ainda um instante nas primeiras, primitivas e rudimentares manifestações desse terror numinoso. Ele é, sob a forma do ‘terror demoníaco’, a característica própria da assim chamada ‘religião dos primitivos’, como uma primeira emoção ingênua, rudimentar. Ele e suas representações imaginárias são posteriormente superados e expulsos através dos estágios mais elevados e formas desenvolvidas do impulso misterioso, que

transmutação de *uma* classe de percepções em uma classe de realidade qualitativamente *outra*.” Neste ponto, a distinção estabelecida por Jean-Luc Marion entre os modos objetivo e não-objetivo de fenomenalidade seria particularmente esclarecedora, e poderia potencialmente ajudar a reconfigurar certas formulações insatisfatórias e/ou obscuras na construção kantiana de Rudolf Otto (cf. MARION, *Certitudes Négatives*, op. cit., cap. V: “L’Imprévisible ou l’événement”; e também MARION, “Le Phénomène Sature”, loc. cit.).

¹⁵ Cf. *De Anima* 427b, 14 – 429a, 9, e 433a, 13-21.

neles se manifesta pela primeira vez e de forma rudimentar: o sentimento numinoso.”¹⁶

A imaginação é entendida por Otto como uma faculdade *natural*, isto é, adaptada à expressão de realidades pertencentes à ordem sensível. Imagens (sejam elas visuais ou verbais) sempre lançam mão, de uma forma ou de outra, de elementos sacados da experiência sensível, e por isso a imaginação é incapaz de ultrapassar o limiar que separa a positividade dos elementos expressivos da negatividade absoluta implicada na transcendência da realidade numinosa. Em virtude da transcendência radical que o define, a captação direta do totalmente outro pelo sentimento evolui rumo a expressões puramente negativas do numinoso, como o silêncio, a obscuridade e o vazio.¹⁷

Por outro lado, Otto também reconhece na imaginação uma propensão natural a tentar expressar aquilo que pertence a uma ordem de realidade outra. Tratando do *medo de fantasmas* (que considera como uma “caricatura e rebaixamento apócrifo do sentimento numinoso”), Otto afirma que o fantasma, por ser um *mirum*,

“por si mesmo excita extraordinariamente a imaginação, desperta interesse e forte curiosidade. Esta coisa *estranha* atrai por si mesma a imaginação. Mas não porque seja ‘uma coisa longa e branca’ (como alguém definiu certa vez o fantasma), ou porque é uma ‘alma’, ou devido a este ou àquele predicado positivo e conceptual que a imaginação inventa para ele, mas porque é um prodígio, uma ‘não-coisa’, uma coisa ‘que propriamente não existe’, porque é um ‘totalmente outro’, algo que não entra na nossa esfera de realidade mas pertence a uma ordem de realidade pura e simplesmente outra, a qual ao mesmo tempo provoca no espírito um interesse que não se pode dominar.”¹⁸

¹⁶ OTTO, op. cit., p.16.

¹⁷ Cf. OTTO, op. cit., p.74-86. A negatividade implícita na noção de totalmente outro vem colocar o numinoso para além do círculo antropomorfizante da linguagem e da razão humanas. Contudo, não se trata de bani-lo – na verdade, eliminá-lo – para uma dimensão de absoluta inefabilidade; por mais que Rudolf Otto dê preeminência ao caráter “irracional” (que significa simplesmente: inapreensível conceptualmente) do numinoso, ele insiste em que sua transcendência absoluta se deixa captar pelo sentimento e expressar analogicamente por determinados “esquemas” e por certas estratégias narrativas próprias da imaginação. Se a *via catafática* é legítima, devemos, no entanto, acautelarmo-nos para que ela não obscureça a diferença radical (em outras palavras, a transcendência) da realidade numinosa; daí a insistência de Otto na primazia do elemento irracional na ideia do sagrado, com a correspondente ênfase sobre a *via apofática* e, consequentemente, sobre o caráter *analógico* de todas as designações que indicam o numinoso sem expressá-lo com precisão e clareza racionais.

¹⁸ OTTO, op. cit., p. 31-32. De passagem, observe-se que, se é próprio da realidade numinosa aparecer como uma “não coisa” ou “uma coisa que propriamente não existe”, e se a ela não corresponde nenhum conceito adequado – o que significa simplesmente que esta realidade transcende e escapa à jurisdição impositiva do sujeito —, então a aplicação a tal realidade do termo “objeto” é problemática, não adequada, e, portanto, deve ser enten-

A justificativa dada por Otto para o interesse que o numinoso (mesmo caricatural) desperta na imaginação é significativa: o estranho, totalmente outro, pertencente a uma outra ordem de realidade, interessa e excita *naturalmente*, por assim dizer, a imaginação. Ou seja: faz parte da própria natureza da imaginação ser atraída por uma realidade “que, na verdade, não existe” e assim ser posta em movimento para criar imagens e símbolos (“objetos e entidades”) que evocam analogicamente o totalmente outro. Assim, podemos perceber o reconhecimento da correlação essencial (ou inclinação) da imaginação ao numinoso enquanto realidade suprassensível.

Ora, é exatamente por essa dupla inclinação — sensível e suprassensível — que, em um enfoque kantiano, a imaginação pode ser pensada como a fonte da *esquematização* a que Otto alude reiteradamente em seu argumento — muito embora não se encontre em *Das Heilige* nenhuma atribuição desta função à imaginação.¹⁹ Eis um ponto crucial em sua argumentação, e que merece uma atenção mais cuidadosa.

Na medida mesma em que é captada pelo sentimento humano, a realidade numinosa se presta à expressão analógica, que lança mão de semelhanças sentimentais presentes em outras experiências não-religiosas. Tais semelhanças, para além de meras ligações externas, apontam para um vínculo distinto entre certos sentimentos, que Otto considera como *esquemas* do sentimento numinoso.

Se examinarmos o uso que Otto faz da noção kantiana de *esquematismo*, veremos que ele se enquadra não no âmbito do juízo lógico da primeira Crítica, mas no âmbito do juízo analógico/simbólico tal como é proposto na *Crítica da Faculdade do Juízo*, muito embora nesta prevaleça a distinção entre esquematismo e simbolização (cf. § 59). Na modalidade analógico-simbólica de juízo, conforme consta em Kant, “a faculdade do juízo cumpre uma dupla função: primeiro de aplicar o conceito ao objeto de uma intuição sensível e então, segundo, de aplicar a simples regra da reflexão sobre aquela intuição a um objeto totalmente diverso, do qual o primeiro

dida em sentido equívoco ou então analógico — caso contrário não se poderia afirmar que se trata de uma ordem de realidade “totalmente outra”, e por conseguinte deveríamos indicar-lhe um conceito correspondente, ao invés de a ela apenas aludirmos mediante “símbolos conceituais”(cf. adiante, nota 60 e respectiva citação).

¹⁹ Cabe assinalar que Otto não emprega o termo *Einbildungskraft*, normalmente utilizado para designar a imaginação em sua modalidade produtiva/transcendental e esquematizante. Ele emprega apenas o termo *Fantasie*, que tem conotações distintas, indicando a atividade mitopoética da imaginação, que, como já vimos, participa da função de objetivar o sentimento numinoso segundo a forma da “apercepção mitológica”. Ressalte-se que em um esquematismo de natureza analógico-simbólica já se inclui a atividade mitopoética da imaginação, ou antes, que esta supõe aquele — desde que não adotemos o preconceito que vê a função fabuladora da imaginação apenas como ociosa e vã distração do espírito humano.

é somente o símbolo.”²⁰ Vale lembrar que a distinção inicialmente estabelecida entre procedimentos de juízo simbólico e esquemático encontra-se suprimida em outros momentos do pensamento kantiano — por exemplo, em *A Religião dentro dos limites da simples razão*, obra certamente bem conhecida por Rudolf Otto, como também em *Quais os verdadeiros progressos da metafísica desde os tempos de Leibniz e Wolff?*, onde Kant distingue o “esquematismo real (transcendental)”, em que ocorre uma hipotipose ou apresentação direta de conceitos às intuições por meio de esquemas, do “esquematismo por analogia (simbólica)”, em que ocorre uma apresentação indireta de ideias às intuições por meio de símbolos (os quais funcionam, portanto, como esquemas especiais, regidos por analogia). Em virtude de tal ampliação de sua própria noção, Kant considera as determinações objetivas e as analógicas como formas distintas de esquematismo.²¹ Assim sendo, Otto não compromete sua reivindicada filiação kantiana ao dar a “esquematismo” em *Das Heilige* o sentido de relação em que um certo elemento serve de meio para designar por analogia outro elemento, qualitativamente diferente do primeiro, e assim tornar possível prestar atenção, pressentir e submeter a exame o próprio objeto diferente mas análogo. Em termos simplificados: “esquematismo” em Otto é sempre “esquematismo por analogia (simbólica)”²².

Em *Das Heilige* a noção de esquematismo é, portanto, de importância crucial. Em face de sua negatividade, sem tal esquematismo analógico a experiência da realidade numinosa ficaria enclausurada — cega e muda — na imanência subjetiva mística da captação do *numen* pelo sentimento.²³ A saída apresentada por Otto é, além de fazer do sagrado uma categoria *a priori* específica do espírito humano (o que possibilita a captação da pressu-

²⁰ KANT, I. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 19952, p.196-197 (§ 59).

²¹ Cf. CAYGILL, H. *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000, verbetes “analogia” e “esquema(tismo)”.

²² Parece que escapou a H.J. Paton (citado por John MacQuarrie em *Twentieth-Century Religious Thought*, London: SCM Press e Harper and Row, 1963, p.224) o sentido ampliado de “esquematismo” em Kant, e assim ele censura indevidamente Rudolf Otto por empregar a noção de esquematismo em sentido inverso ao da primeira Crítica. Na verdade, trata-se de um uso conforme à modalidade do juízo analógico-simbólico, que de fato é diferente daquela do juízo lógico-objetivo. Também Bruno O. Birck (*O Sagrado em Rudolf Otto*. Porto Alegre: Edipucrs, 1993) se equivoca neste ponto, ao endossar a crítica de Paton/MacQuarrie e também ao não atentar para o sentido mais amplo de “analogia” em Kant, restringindo-se às “analogias da experiência”, que só servem como regras para o emprego objetivo/empírico das categorias de relação, e não para a modalidade analógico-simbólica de juízo. Por enfocar equivocadamente o tópico em questão, sua crítica erra o alvo.

²³ Neste caso, a própria religião seria virtualmente impossível, uma vez que seu fundamento mostrar-se-ia absolutamente incomunicável. Mas como lembra Otto, de uma maneira geral a mística não fica reduzida ao silêncio, sendo, pelo contrário, “particularmente loquaz”. Cf. OTTO, op. cit., p.2.

posta realidade numinosa), apresentar vários meios de esquematização analógica do sentimento religioso. Otto afirma haver uma esquematização interna à própria categoria *a priori* complexa do sagrado: os elementos racionais esquematizam os elementos irracionais. Assim, o *tremendum* – o elemento repulsivo e terrificante do numinoso – é esquematizado pelas ideias racionais de justiça, de vontade moral, tornando-se a “cólera de Deus”; o *fascinans* – o elemento atraente do numinoso – esquematiza-se pelas ideias de Bondade, Misericórdia e Amor, tornando-se a “graça”; o *mirum* – elemento que assinala o caráter “totalmente outro” do numinoso — esquematiza-se pela ideia racional do caráter absoluto da divindade e de todos os seus outros predicados racionais.²⁴

Além desta esquematização interna à própria categoria do sagrado, outras modalidades da experiência humana que não a religiosa fornecem esquemas para o numinoso. Um dos esquemas mais privilegiados é o *sublime*, que é explicitamente pensado por Otto a partir da *Crítica da Faculdade do Juízo*, de Kant. De fato, apesar de insistir em que sentimentos religiosos não são sentimentos estéticos,²⁵ Otto reconhece que há uma associação íntima entre a noção de sublime e a de numinoso:

“As analogias entre o numinoso e o sublime são evidentes. Em primeiro lugar o sublime é, como diz Kant, um ‘conceito não analisável’ <*unaußwickelbar*>. Pode-se com certeza reunir algumas características ‘racionais’ gerais que retornam consentaneamente sempre que nós designamos um objeto como sublime. Por exemplo: que ‘dinamicamente’ ou ‘matematicamente’, isto é, mediante poderosas manifestações de força ou mediante a grandeza espacial, ele se aproxima dos limites da nossa capacidade intelectual e ameaça ultrapassá-los. Mas é claro que se trata apenas de uma condição e não da essência da impressão do sublime: o que é apenas excessivamente grande ainda não é sublime. O próprio conceito permanece não desenvolvido, tem algo de misterioso em si, e isso ele tem em comum com o numinoso. Em segundo lugar, o sublime apresenta também aquele duplo elemento característico através do qual exerce sobre o espírito uma impressão à primeira vista repulsiva mas, ao mesmo tempo, singularmente atrativa.²⁶ Humilha e exalta ao mesmo tempo, restringe o espírito e transporta-o acima de si próprio, provocando, por um lado, um sentimento que se assemelha ao terror e, por outro, produz a felicidade. Por esta semelhança, o sentimento do sublime associa-se intimamente ao sentimento do numinoso e é capaz de ‘suscitá-lo’ e ser por ele ‘suscitado’, um podendo ‘passar’ pelo outro e deixar-se extinguir.”²⁷

²⁴ Cf. OTTO, op. cit., p.162-163.

²⁵ Cf. OTTO, op. cit., p. 53.

²⁶ Com isto o sublime apresenta analogias bem determinadas com o *mysterium*, o *tremendum* e o *fascinans* que designam o numinoso.

²⁷ OTTO, op. cit., p.53-54.

A “passagem” de um a outro significa que há uma necessidade interna presidindo a semelhança entre sublime e numinoso na relação de esquematismo, e não uma mera associação externa ou concomitância:

“À medida em que o terrível é gradualmente superado, a associação e esquematização com o sublime torna-se estável e mantém-se como legítima até nas mais elevadas formas do sentimento religioso: isto indica que entre o numinoso e o sublime existe um oculto parentesco e uma secreta correspondência, que são mais do que uma simples semelhança accidental. A *Crítica da Faculdade do Juízo* de Kant é disto um remoto testemunho.”²⁸

“Um dos estímulos para o despertar do sentimento numinoso foi certamente muitas vezes o sentimento do sublime e ainda o pode ser hoje, em virtude (...) das correspondências que apresenta com o sentimento numinoso. (...) Por essa razão é verossímil que também a íntima ligação entre o sagrado e o sublime seja mais que mera associação de sentimentos; esta não faz mais do que despertar aquela íntima ligação e ser a sua ocasião primeira histórica. A íntima e duradoura ligação dos dois sentimentos em todas as religiões superiores indica que o sublime é também um genuíno ‘esquema’ do sagrado.”²⁹

Podemos afirmar com segurança que, quando Otto fala de um conhecimento sentimental do *numen* transcendente, é preciso destacar em tal conhecimento o momento insuprimível do esquematismo analógico. Para entender a natureza peculiar deste conhecimento, convém novamente nos reportarmos ao marco teórico kantiano de Rudolf Otto. Para Kant, todo o conhecimento de Deus é uma hipotipose simbólica³⁰. No entanto, é preciso sublinhar que, em Kant, este conhecimento fundado na analogia é um conhecimento *relacional* e não um conhecimento *objetivo*, ou seja: “É legítimo empregar a analogia para falar do suprassensível, mas não usá-la como se ela nos fornecesse um conhecimento objetivo; o seu uso é permitido como uma ajuda à autocompreensão humana, mas não como fonte de conhecimento objetivo de objetos tais como Deus, o Mundo e a Alma.”³¹ O esquematismo analógico-simbólico torna tais objetos compreensíveis a nós, mas não se pode inferir daí que “esse esquema deve necessariamente pertencer ao objeto como seu predicado”³² – se o fizéssemos, teríamos justamente um conhecimento objetivo de Deus. Nessa mesma passagem de Kant encontramos a definição de “esquematizar” como “tornar um conceito inteligível pela ajuda de uma analogia com algo sensível”, que é precisamente o sentido adotado por Rudolf Otto. A diferença, contudo, está em que Kant apenas enfoca abstratamente o ponto em questão, referindo-se a conceitos ou ideias da razão, ao passo que Otto também considera

²⁸ OTTO, op. cit., p.77.

²⁹ OTTO, op. cit., p.57-58.

³⁰ Cf. CAYGILL, op.cit., verbete “hipotipose”, p.171.

³¹ CAYGILL, op. cit., verbete “analogia”, p.22.

³² KANT, *A religião dentro dos limites da simples razão*, apud CAYGILL, op. cit., p.22.

fenomenologicamente uma experiência vivida: a captação concreta do *numen* pelo sentimento. O que é postulado da razão prática em Kant torna-se realidade vivida na experiência religiosa em Otto.

Porém, Otto não explicita o funcionamento do esquematismo, apenas deixando clara a referência a Kant neste ponto. Ora, em Kant o esquematismo é uma função exercida pela *imaginação* – e isto vale tanto para o âmbito dos juízos lógicos da *Crítica da Razão Pura* quanto para o âmbito dos juízos analógicos. Na expressão necessariamente analógico-simbólica do numinoso, segundo a concepção de Otto, abre-se o espaço para pensarmos, em termos mais amplos que os seus e a partir do texto de Kant, a função da imaginação na experiência religiosa.³³

Neste ponto, o paralelo com o comportamento da imaginação na experiência do sublime impõe-se por si mesmo: no sublime, segundo a visão de Kant, a imaginação se vê violentada pela razão, ou seja, é chamada a representar o irrepresentável – as ideias de totalidade e infinito, por exemplo —, e assim exerce uma função de esquematismo (distinto do esquematismo tratado no âmbito da primeira *Crítica*) ao se esforçar “em tratar a natureza como um esquema para as ideias”.³⁴ Articulado a esse esforço esquematizante da imaginação no sublime está o uso das *ideias estéticas* na

³³ Convém assinalar, contudo, que Kant não desenvolve uma filosofia da imaginação religiosa, e isso por razões bem definidas. Paul Ricoeur também percebe a ausência de um tratamento em Kant da função mitopoética da imaginação, que, diz Ricoeur, “é apenas sugerida pela ética do sublime e cujo único sinal em *A religião nos limites da simples razão* é constituído pelo esquematismo da analogia, evocado a propósito da presença do arquétipo do bem na própria constituição da razão.” (RICOEUR, P. “Uma hermenêutica filosófica da religião: Kant”, in ID. *Leituras 3. Nas Fronteiras da Filosofia*. São Paulo: Loyola, 1996, p.35) E Ricoeur continua: “A influência deste arquétipo sobre a nossa vontade pareceria exigir que o acento fosse posto não apenas sobre o lado da representação, mas também sobre o da eficácia desse esquematismo. Mas uma mitopoética da imaginação violaria o pacto de acordo, de congruência, de conveniência mútua, que Kant tenta estabelecer e preservar entre a filosofia e a religião. Ela conduziria dos confins de Kant às paragens de Schelling.” (ibid.)

³⁴ KANT, *Crítica da Faculdade do Juízo*, p. 111 (§ 29): “A disposição do ânimo para o sentimento do sublime exige uma receptividade do mesmo para ideias; pois precisamente na inadequação da natureza às últimas, por conseguinte só sob a pressuposição das mesmas e do esforço da faculdade da imaginação em tratar a natureza como um esquema para as ideias, consiste o terrificante para a sensibilidade, o qual, contudo, é ao mesmo tempo atraente; porque ele é uma violência que a razão exerce sobre a faculdade da imaginação somente para ampliá-la convenientemente para o seu domínio próprio (o prático) e propiciar-lhe uma perspectiva para o infinito, que para ela é um abismo. Na verdade aquilo que nós, preparados pela cultura, chamamos sublime, sem desenvolvimento de ideias morais apresentar-se-á ao homem inculto simplesmente de um modo terrificante. Ele verá, nas demonstrações de violência da natureza em sua destruição e na grande medida de seu poder, contra o qual o seu é anulado, puro sofrimento, perigo e privação”. Poderíamos comparar aqui a diferença entre o “homem inculto” e o “homem culto” à diferença que Otto aponta entre a “religião primitiva” e as “religiões superiores” no tocante à experiência do numinoso.

expressão simbólica de algo que ultrapassa a natureza – ou seja, de uma realidade suprassensível. Vale a pena ler a passagem da *Crítica da Faculdade do Juízo*, pois ela vem clarear o uso da referência kantiana por Rudolf Otto:

“por uma ideia estética entendo, porém, aquela representação da faculdade da imaginação que dá muito a pensar, sem que contudo qualquer pensamento determinado, isto é, *conceito*, possa ser-lhe adequado, que consequentemente nenhuma linguagem alcança inteiramente nem pode tornar compreensível. Vê-se facilmente que ela é a contrapartida <*Pendant*> de uma *ideia da razão*, que inversamente é um conceito ao qual nenhuma *intuição* (representação da faculdade da imaginação) pode ser adequada.

A faculdade da imaginação (enquanto faculdade de conhecimento produtiva) é mesmo muito poderosa na criação como que de uma outra natureza a partir da matéria que a natureza efetiva lhe dá. Nós entretemo-nos com ela sempre que a experiência pareça-nos demasiadamente trivial; também a remodelamos de bom grado, na verdade sempre ainda segundo leis analógicas, mas contudo também segundo princípios que se situam mais acima da razão (e que nos são tão naturais como aqueles segundo os quais o entendimento apreende a natureza empírica); neste caso sentimos nossa liberdade da lei de associação (a qual é inerente ao uso empírico daquela faculdade), de modo que segundo ela na verdade tomamos emprestado da natureza a matéria, a qual porém pode ser reelaborada por nós para algo diverso, a saber, para aquilo que ultrapassa a natureza.”³⁵

Eis aí o sentido de “tratar a natureza como um esquema para as ideias”, segundo um uso da imaginação que é distinto “do uso *empírico* daquela faculdade”, vale dizer: segundo um uso *transcendental* – e assim, como fica evidente, a distinção proposta em Kant entre um esquematismo transcendental e um esquematismo por analogia se dilui. Por seu turno,

³⁵ KANT, *Crítica da Faculdade do Juízo*, p. 159 (§ 49). Podemos dizer que Otto transpõe para os ideogramas-esquemas do numinoso o que Kant atribui ao uso poético das ideias estéticas; sobre estas, na continuação da passagem da *Crítica da Faculdade do Juízo*, Kant diz: “Tais representações da faculdade da imaginação podem chamar-se *ideias*, em parte porque elas pelo menos aspiram a algo situado acima dos limites da experiência, e assim procuram aproximar-se de uma apresentação dos conceitos da razão (das ideias intelectuais), o que lhes dá a aparência de uma realidade objetiva; por outro lado e na verdade principalmente porque nenhum conceito pode ser plenamente adequado a elas enquanto intuições internas. O poeta ousa tornar sensíveis ideias racionais de entes invisíveis, o reino dos bem-aventurados, o reino do inferno, a eternidade, a criação etc. Ou também aquilo que na verdade encontra exemplos na experiência, por exemplo, a morte, a inveja e todos os vícios, do mesmo modo que o amor, a glória etc., mas transcendendo as barreiras da experiência mediante uma faculdade da imaginação que procura competir com o jogo <*Vorspiel*> da razão no alcance de um máximo, ele ousa torná-lo sensível em uma completude para a qual não se encontra nenhum exemplo na natureza. E é propriamente na poesia que a faculdade de ideias estéticas pode mostrar-se em sua inteira medida. *Esta faculdade, porém, considerada em si mesma, é propriamente só um talento (da faculdade da imaginação).*” (ibid. p.159-160, itálicos nossos).

também Otto, como vimos, diferencia entre a mera associação e a “ligação íntima e duradoura” característica do esquematismo vigente entre sentimento numinoso e sentimento do sublime.³⁶ Fica assim referendada a sugestão que aqui apresentamos de que o esquematismo do numinoso em Rudolf Otto pode ser pensado como obra da imaginação transcendental em sua modalidade analógica. Consequentemente, poderíamos falar que, de um extremo a outro no arco sugerido por Otto para a linha de evolução da experiência religiosa, a imaginação, enquanto faculdade analogética fundamental, *acompanha toda expressão do numinoso captado pelo sentimento*, seja através de narrativas “primitivas” inventadas pela “apercepção mitológica”, seja em símbolos positivos, seja em ideogramas negativos – pois, em última análise, como o próprio Otto admite, mesmo os ideogramas negativos do numinoso (“vazio”, “silêncio”, “obscuridade”, “nada”) permanecem analógicos, e portanto guardam um resíduo ineliminável de inadequação. Tais ideogramas – para continuar usando o termo de Otto – podem inclusive ser pensados como um tipo especial de imagem, uma imagem negativa, poderíamos dizer, ou a negação da imagem que, precisamente enquanto negação simples, permanece dialeticamente inscrita no regime imaginativo.

Além disso, é lícito pensarmos que o esquematismo analógico exercido pela imaginação também rege, no fundo, a *narratividade* característica que se estampa nos relatos mitológicos das religiões, constituindo um gênero bem definido dentre as várias modalidades da linguagem religiosa. Ao aplicar a noção de evolução ao sentimento religioso, contudo, Otto é forçado a considerar todas as formações “rudimentares” e “primitivas” da imaginação como uma “ante-sala” (<Vorhof>) do próprio sentimento religioso.³⁷ Porém, mais além dessa distinção evolutiva problemática, somos levados a pensar, interpretando e extraindo as consequências do próprio texto de Rudolf Otto, que o esquematismo analógico da imaginação simbólica encontra-se em ação desde as crenças ingênuas do homem arcaico (e das “pessoas simples” de hoje em dia) até às expressões elaboradas e conscientemente ideogramáticas da Mística.³⁸

Todavia, é necessário lembrar que a imagem simbólica não é o termo final e suficiente da experiência religiosa. Pois se as imagens expressam analogicamente o numinoso que afeta o sentimento, essa expressão progride rumo a uma compreensão que já não pertence mais somente à ordem da imaginação, na medida em que reclama necessariamente a ordem da razão (em amplo sentido). Como as ideias estéticas em Kant, a imagem religiosa dá a pensar. Mais: a compreensão racional do símbolo, na existência religiosa autêntica, não se detém no momento puramente teórico, trans-

³⁶ Cf. OTTO, op. cit., p.58.

³⁷ Cf. OTTO, op. cit., p.142.

³⁸ Ver adiante, nota 48.

pondo-se para a dimensão prático-existencial da ação. Para refletir sobre o sentido desta relação entre símbolo, razão e ação, e nela situarmos a presença da imaginação sob um outro ângulo, remetemo-nos agora ao pensamento de Paul Ricoeur.

2 - O símbolo que dá a pensar: a imaginação religiosa prática em Paul Ricoeur

Na mesma linha do argumento apresentado até aqui, e igualmente fazendo referência a Kant, Paul Ricoeur sustenta que para se pensar filosoficamente a constituição espaço-temporal das manifestações do sagrado “seria necessário retornar às categorias da imaginação tal como são apresentadas na *Crítica da Faculdade do Juízo* de Kant”, e continua: “Ali, ao falar de ideias estéticas, Kant relacionou-as à imaginação produtiva que, diz ele, ‘nos dá mais a pensar’ (§ 49) porque a capacidade de determinar um objeto por um conceito é ultrapassada pela capacidade de apresentar as ideias de nossa razão em imagens. O sagrado está na mesma posição em relação a suas manifestações que as ideias de nossa razão estão, em Kant, em relação à sua apresentação nos produtos da imaginação.”³⁹

A concordância com Rudolf Otto, pela mediação de Kant, é palpável: chamando a atenção para o efeito da *lei do paradoxo e da hipérbole* sobre o provérbio, que faz com que este só oriente desorientando (por ultrapassar a sabedoria convencional ou popular, dissuadindo o ouvinte da pretensão “de formar um projeto coerente e de fazer de sua própria existência uma totalidade contínua”⁴⁰), Ricoeur propõe que a palavra (na proclamação

³⁹ RICOEUR, P. “Manifestation and Proclamation”, in *Figuring the Sacred*. Religion, Narrative and Imagination. Minneapolis: Fortress Press, 1995, p.50. Também Jean-Luc Marion, a fim de justificar sua noção de “fenômeno saturado”, com a qual ultrapassa as limitações da fenomenologia husserliana e funda a possibilidade do fenômeno religioso mediante uma ampliação do âmbito da fenomenalidade, retorna a Kant e realiza uma crítica dos pressupostos da concepção kantiana de fenômeno recorrendo justamente à mesma passagem da *Crítica da Faculdade do Juízo*, e afirma que ali Kant já percebera e definira o que ele, Marion, chama de fenômeno saturado (cf. MARION, “Le Phénomène Saturé”, loc. cit., p.103ss). Atentando para o comportamento das ideias estéticas em Kant, Marion refere à imaginação a intuição saturada na classe dos fenômenos saturados (cf. ibid., esp. p.104, nota 1), o que permite estabelecer a convergência com nosso enfoque de Rudolf Otto e Paul Ricoeur. Longe de ser mera coincidência acidental, essa referência localizada a Kant em autores distintos parece-nos comprovar a fecundidade especulativa da terceira Crítica para se pensar a experiência religiosa em várias de suas dimensões e problemas.

⁴⁰ RICOEUR, P. “Nommer Dieu”, in *Études. Théologiques et Religieuses* 52 (1976) 489-508; usamos a tradução de Nicolás Nyimi Campanário em RICOEUR, P. *Leituras 3. Nas Fronteiras da Filosofia*. São Paulo: Loyola, 1996, aqui p.197 (nas citações seguintes, as indicações de páginas fazem referência à tradução brasileira).

escatológica) está submetida à *lei da extravagância* que, segundo ele, “faz surgir o extraordinário dentro do ordinário.”⁴¹ O “traço implausível, insólito, desproporcionado, até mesmo escandaloso” que se manifesta em uma parábola tem o efeito de transportar sua intenção “para o [totalmente] outro.”⁴² Fazer surgir o extraordinário no ordinário corresponde exatamente à ação esquematizante-simbólica da imaginação no sublime, conforme explicitamos anteriormente: na produção de um símbolo, a matéria sensível (“ordinária”) é submetida à lei da analogia para exprimir algo da ordem suprassensível (“extraordinária”). Consequentemente, pode-se indicar uma correspondência (analgica) entre a violência exercida pela razão sobre a imaginação na experiência do sublime e a pressão exercida pela nomeação de Deus (ou, mais genericamente, por sua captação) sobre a imaginação na experiência religiosa.

Ricoeur, é bem verdade, e em consonância com a tradição judaico-cristã, trata de acentuar a especificidade da experiência religiosa bíblica face à experiência do sagrado em “religiões arcaicas”. Em *Manifestation et Proclamation*, afirmando situar-se a alguma distância de Mircea Eliade neste ponto, Ricoeur dá ênfase primeiramente à ruptura entre a palavra, no sentido bíblico, e o domínio tradicional do sagrado, salientando a diferença entre a lógica das expressões-limite (própria da palavra ou proclamação bíblica) e a lógica da correspondência (própria da hierofania ou manifestação analógica do sagrado). Num segundo momento, porém, ele recupera e reconcilia dialeticamente as antinomias explicitadas entre palavra e manifestação, asseverando que a palavra suprassume as funções e valores do numinoso, e assim “reafirma o sagrado tanto quanto o abole”⁴³. Lembrando a afirmação central do prólogo do Evangelho de João (Jo 1, 14) — a Palavra se faz carne —, Ricoeur comenta: “Esta identificação de palavra e manifestação foi a base para o conceito de revelação que, dos Padres gregos até Hegel, constituiu a categoria central em termos da qual organizou-se o pensamento sobre o Cristianismo.”⁴⁴ Por fim Ricoeur conclui que “sem o suporte e poder renovador do cosmos sagrado e a sacralidade da natureza vital, a própria palavra se torna abstrata e cerebral. Somente a encarnação do antigo simbolismo incessantemente reinterpretado dá a esta palavra algo a dizer, não só a nosso entendimento e vontade, mas também a nossa imaginação e a nosso coração; em resumo, ao ser humano integral.”⁴⁵

Também em *Nommer Dieu*, mas agora sem conceder o mesmo privilégio exclusivo às expressões-limite, Ricoeur diferencia a linguagem analógica (gerada pela nomeação narrativa, prescritiva ou profética) das expressões-

⁴¹ RICOEUR, “Nommer Dieu”, loc. cit., p.197.

⁴² RICOEUR, “Nommer Dieu”, loc. cit., p.197.

⁴³ RICOEUR, “Manifestation and Proclamation”, loc. cit., p. 65.

⁴⁴ RICOEUR, “Manifestation and Proclamation”, loc. cit., p. 65.

⁴⁵ RICOEUR, “Manifestation and Proclamation”, loc. cit., p. 67.

limite (o Nome inominável, o paradoxo, a hipérbole, a extravagância) que vêm “qualificar, modificar, retificar [a] linguagem analógica.”⁴⁶ Porém, como o próprio Ricoeur admite, na dialética do Nome e do Ídolo – que preferimos ampliar genericamente para dialética do simbolizado e do simbolizante – as expressões-limite necessariamente supõem e se apóiam nos esquemas ou modelos analógicos. Em outros termos: a *via negativa* só pode ser pensada em relação com a *via positiva (analógica)*, “da qual ela é o complemento e o corretivo.”⁴⁷ Como quer que seja, tanto os esquemas analógicos como as expressões-limite podem ser entendidos como produtos da imaginação — os primeiros como efeitos da *presença irrecusável* do numinoso na experiência religiosa, as segundas como exigência de sua *transcendência radical*. Aliás, no campo da linguagem religiosa, a analogia por definição já implica algum tipo de transcendência. Rigorosamente falando, uma vez postulada a transcendência do numinoso, um símbolo que o expresse não pode jamais ser pensado como simples ídolo, uma vez que a estranheza que nele se manifesta (tão bem enfatizada em Rudolf Otto pelo termo *Unheimlich*) já é o indício da negatividade que reclama uma compreensão apofática, mais explícita decerto nas expressões-limite. Em suma, *para uma consciência esclarecida*, um símbolo religioso autêntico nasce sempre da confluência das vias positiva e negativa – e é justamente esta confluência que o torna genuinamente *símbolo*.⁴⁸

⁴⁶ RICOEUR, “Nommer Dieu”, loc. cit., p.201.

⁴⁷ RICOEUR, “Nommer Dieu”, loc. cit., p.202.

⁴⁸ Ricoeur alude a uma tendência à representação antropomórfica no esquema analógico, que o faria decair em ídolo (cf. “Nommer Dieu”, loc. cit., p.201-202) Também Rudolf Otto qualifica de “ingênua” a imaginação que espera, inventa e narra o milagre, sob o estímulo do elemento misterioso no numinoso, o qual “tornou-se o incansável impulso para a inesgotável capacidade de invenção em contos, mitos, sagas e lendas, penetrando o rito e o culto, e é até hoje o mais poderoso dos fatores na narrativa e no culto a manter vivo o sentimento religioso nas pessoas simples.” (cf. OTTO, op. cit., p.78). Porém, rigorosamente falando, ingênua não é a imaginação – que simplesmente age de acordo com seus princípios imanentes na captação e formulação do sagrado — mas sim a consciência “simples” que lê as produções imaginárias literalmente, e não analogicamente, ou seja, simbolicamente. Discordamos, pois, também de Ricoeur: não é o esquema que tende ao ídolo, mas a consciência que perde de vista a negatividade implícita na *inadequação* constitutiva do símbolo genuíno. Não fosse assim, o teólogo estaria obrigado a ver, por exemplo, nas narrativas bíblicas de milagres, apenas manifestações primitivas para consciências simples, manifestações que para ele, teólogo, já não diriam mais nada, não veiculariam sentido existencial algum, só lhe restando o caminho de uma desmitologização destruidora do símbolo – na verdade, uma “desmitização”, conforme a diferenciação terminológica proposta por Ricoeur em outro lugar (cf. *Philosophie de la Volonté II. Finitude et Culpabilité*. Paris: Aubier, 19882, p.310 e 484). Neste caso, o símbolo não mais seria, conforme a bela expressão de Gilbert Durand, a “epifania de um mistério”. Quanto ao sacerdote, ver-se-ia na desconfortável posição de um manipulador de consciências simples quando aludisse em seu ofício a estas narrativas supostamente “ingênuas”, nas quais ele não encontraria nenhum vínculo com sua fé “desmitizada”.

Assim, a dialética apontada por Ricoeur, que é a fonte da mutação da linguagem poética em linguagem religiosa, define o comportamento específico da imaginação na experiência do sagrado entendida em sentido amplo – e aqui alinhamo-nos mais a Mircea Eliade que, como reconhece Ricoeur, percebe claramente a diferença entre a posição religiosa constitutiva da tradição judaico-cristã e a que caracteriza a consciência mítica, mantendo contudo esta diferença no interior da esfera do sagrado “como uma divergência que não afeta realmente ou altera a profunda unidade do universo sagrado.”⁴⁹

Todavia, a função da imaginação na experiência religiosa não se restringe ao momento da captação e expressão analógica do sagrado. É preciso lembrar que tais captação e expressão, sob suas múltiplas formas, e com elas a imaginação, participam igualmente dos demais desdobramentos da presença do numinoso em sua transposição existencial concreta no comportamento ou ser-no-mundo do *homo religiosus*. Se em Kant o uso do conhecimento relacional analógico do supracensível é legítima ajuda na autocompreensão humana, cumpre assinalar que esta autocompreensão, como insiste Ricoeur, não se limita a “um simples aumento da *consciência de si*, uma simples extensão da circunscrição reflexiva”, pois implica fundamentalmente uma dimensão prática ou existencial, na medida em que possui a função ontológica pela qual o ser humano é chamado “a se situar melhor no ser ou, em termos gregos, a ‘ser sábio’.”⁵⁰

Em *Nommer Dieu*, tratando da transposição do texto (onde se depositam as expressões da experiência bíblica do sagrado) à vida, Ricoeur define o *mundo do texto* – categoria central da teologia hermenêutica – como sendo “aquilo que incita o leitor, o ouvinte, a compreender a si mesmo diante do texto e a desenvolver, [*em imaginação e simpatia*, o eu capaz] de habitar esse mundo desdobrando [nele as suas possibilidades mais próprias e pessoais].”⁵¹ Mais adiante, Ricoeur enfatiza que “compreender-se diante do texto não é algo que se passe apenas na cabeça ou na linguagem. Isso é o que o Evangelho chama de ‘pôr a Palavra em prática’. Sob esse ponto de vista, compreender o mundo e mudá-lo são fundamentalmente a mesma coisa.”⁵²

⁴⁹ RICOEUR, “Manifestation and Proclamation”, loc. cit., p.55. É curioso notar neste texto como, após anunciar sua distância relativa a Eliade, Ricoeur chega no final, com sua reconciliação dialética entre proclamação (palavra) e manifestação (hierofania), a uma posição indiscernível daquela do estudioso romeno das religiões.

⁵⁰ RICOEUR, P. “Le Symbole Donne à Penser”, in *Philosophie de la Volonté II. Finitude et Culpabilité*. Paris: Aubier, 19882, p.487. Como se vê, o título desta famosa conclusão de *La Symbolique du Mal* faz referência evidente ao parágrafo 49 da *Crítica da Faculdade do Juízo*. No mesmo sentido, ao pensar a anterioridade do testemunho histórico sobre a consciência de si, Ricoeur recorre a esta mesma passagem de Kant, enfatizando que, pela função própria assinalada às ideias estéticas, “o que a imaginação confere (...) ao pensamento é este poder de *pensar mais*”. (RICOEUR, P. “Herméneutique de l’idée de Révélation”, in VVAA. *La Révélation*. Bruxelles: Facultes Universitaires Saint-Louis, 1977, p.53)

⁵¹ RICOEUR, “Nommer Dieu”, loc. cit., p.200 (itálicos nossos).

⁵² RICOEUR, “Nommer Dieu”, loc. cit., p.203.

Ora, se pensarmos essa transposição do texto à vida em suas duas pontas, em ambas reencontramos a imaginação. Pois se o “símbolo dá a pensar”, sendo um genuíno produto da atividade imaginante humana aplicada à tarefa de captar e expressar o sagrado, a compreensão de si mesmo em face do texto (que recolhe os esquemas/modelos e expressões-limite da nomeação de Deus) depende diretamente do que a imaginação simbólica entrega como matéria ao pensamento para que este cumpra sua missão. Do outro lado, como esta compreensão racional desemboca na realização existencial de um eu capaz de habitar o mundo à luz do sagrado, tal realização é feita, nas palavras de Ricoeur, em *imaginação* e simpatia, sendo portanto uma recriação própria e pessoal da mesma experiência fundante depositada no texto – uma recriação imaginativa.⁵³

O funcionamento heurístico da imaginação produtiva manifesta-se, segundo Ricoeur, no próprio ato de leitura (do texto bíblico, por exemplo) – entendido como “uma atividade dinâmica que não está confinada à repetição de significações fixadas para sempre, mas que acontece como um *prolongamento* dos itinerários de sentido abertos pelo trabalho de interpretação.”⁵⁴ Tal prolongamento consiste exatamente na operação imaginativa criadora, que descontextualiza o sentido do texto para recontextualizá-lo no *Sitz-im-Leben* do leitor, sendo este “o ponto de partida da trajetória que se desdobra nas formas individuais e sociais da imaginação”⁵⁵, formas que são o meio pelo qual se realiza a aplicação do texto à vida: a imaginação que vem após a leitura (pensemos na tarefa cristã da *imitatio Christi*, tanto pessoal quanto comunitária) enraíza-se portanto “na imaginação que é o próprio ato de leitura.”⁵⁶

Assim, podemos afirmar que a segunda ingenuidade almejada por Ricoeur em *Le Symbole Donne à Penser* e que se apresenta como uma tarefa do filósofo guiado pelo símbolo, implicando a ruptura do recinto encantado da consciência de si e a quebra do privilégio da reflexão⁵⁷, viabiliza-se

⁵³ Ricoeur afirma que o testemunho histórico, em sua relação com a afirmação originária, na experiência especificamente religiosa e bíblica da revelação, tem a mesma estrutura e a mesma função de exibição (*Darstellung*) estética que a imaginação kantiana em relação às Ideias (cf. “Herméneutique de l’idée de Révélation”, loc. cit., p.53-54), e conclui: “Pois a quem se dirigem o poema do Êxodo e o poema da Ressurreição (...) se não à nossa imaginação muito mais do que à nossa obediência? E a quem se dirige o testemunho histórico que nossa reflexão desejaria interiorizar, se não à nossa imaginação? Se compreender-se é compreender-se diante do texto, não será preciso dizer que a compreensão do leitor é posta em suspenso, irrealizada, potencializada assim como o próprio mundo é metamorfoseado pelo poema? Se é assim, é preciso dizer que a imaginação é esta parte de nós mesmos que responde ao texto como Poema e que unicamente pode encontrar a revelação não mais como uma pretensão inaceitável, mas como um apelo não constringente.” (ibid., p. 54)

⁵⁴ RICOEUR, “The Bible and the Imagination”, loc. cit., p.145 (itálico nosso).

⁵⁵ RICOEUR, “The Bible and the Imagination”, loc. cit., p.145.

⁵⁶ RICOEUR, “The Bible and the Imagination”, loc. cit., p.149.

mediante uma certa concepção de imaginação e de símbolo – e aqui podemos encontrar mais um paralelo entre a reflexão de Ricoeur e a de Otto, agora sob um prisma metodológico. Ricoeur pensa a superação do círculo da hermenêutica em uma filosofia a partir dos símbolos, que são “uma manifestação do laço do homem ao sagrado.”⁵⁸ Nesta hermenêutica filosófica, os símbolos são elevados à posição de *conceitos existenciais*, isto é, “estruturas da existência, na medida em que a existência é o ser do homem.”⁵⁹ Já Rudolf Otto, com sua ênfase sobre o *irracional* na experiência do sagrado, tem em vista a *experiência viva do numinoso*, que é irracional, como dissemos, no sentido de transcender à apreensão racional *absoluta*. Mas, mantendo-se fiel à posição filosófica, ele diz:

“o irracional, nesse sentido, coloca-nos frente a uma tarefa determinada: a saber, de não nos contentarmos com sua mera constatação, e então dar livre curso ao prazer e ao falatório entusiasmado, mas de fixar seus elementos com a maior precisão possível mediante designações ideogramáticas o mais aproximadas possível, e assim tornar estável, com ‘sinais’ duradouros, aquilo que flutuava em oscilante aparição do mero sentimento, para chegarmos, assim, a uma discussão inequívoca e universal e formar ‘doutrina sã’, que tenha estrutura sólida e aspire a validade objetiva, ainda que trabalhe apenas com símbolos conceituais⁶⁰ e não com conceitos adequados. Não se trata de racionalizar o irracional, o que é impossível, mas de o captar e de lhe fixar os elementos, e assim de contrapor-se ao discurso arbitrário do ‘irracionalismo’ entusiasmado por meio de doutrina ‘sadia’ e firme.”⁶¹

Tanto os “conceitos existenciais” de Ricoeur como os “símbolos conceituais” ou “designações ideogramáticas” de Rudolf Otto forçam-nos a admitir a imaginação como categoria indispensável na tarefa filosófica prescrita em *Le Symbole Donne à Penser* bem como em *Das Heilige*. Pela imaginação (e simpatia) consuma-se a superação do “exílio do observador distante e desinteressado” em que se instalava o fenomenólogo dos símbolos, posição justamente que levava Ricoeur a pôr a questão decisiva: “eu acredito nisso? Que faço eu com essas significações simbólicas, com essas hierofanias?”⁶² Alimentada pela seiva que dinamiza o *Lebenswelt* ao qual pertence o investigador – ou, nos termos de Otto, pelo espírito⁶³ —, a

⁵⁷ Cf. RICOEUR, “Le Symbole Donne à Penser”, loc.cit., p.487-488.

⁵⁸ RICOEUR, “Le Symbole Donne à Penser”, loc.cit., p.487.

⁵⁹ RICOEUR, “Le Symbole Donne à Penser”, loc.cit., p.488.

⁶⁰ Por exemplo: *tremendum, fascinans, mysterium, etc.*

⁶¹ OTTO, op. cit., p.72. Na verdade, esta passagem é uma consideração metodológica de Otto sobre seu próprio procedimento ao discursar sobre o numinoso. A “sã doutrina” a que ele alude é evidentemente a sua. Observe-se que Otto teme a “loucura frívola” da imaginação que, se por um lado imediatamente reflete o sentimento do numinoso, por outro pode fazer desandar o discurso filosófico-religioso em “falatório entusiasmado”.

⁶² RICOEUR, “Le Symbole Donne à Penser”, loc.cit., p. 485.

⁶³ “Mas onde o espírito <Geist> ‘sopra’, ali as expressões racionais da proclamação da palavra, embora provenham em geral apenas da vida anímica comum, já são em sua maioria fortes e suficientes para imediatamente também afinar o ânimo <Gemüt> no tom certo.” OTTO, op. cit., p.75.

imaginação permite superar o não-envolvimento pessoal do fenomenólogo (ou do exegeta) e promove a unificação existencial das posições do *homo religiosus* e do *homo philosophicus*, fazendo do símbolo que dá a pensar não apenas uma curiosidade arqueológica do espírito humano, mas uma realidade viva para quem o assume (ou é por ele assumido) como mediador essencial na tarefa pessoal de “situar-se melhor no ser”.

E precisamente neste último ponto reencontramos o sentido bíblico da imaginação-*yetser*, pelo qual assinalamos, no início deste trabalho, a potência teológica dessa noção: a imagem e semelhança de Deus, definidora da essência do ser humano e reconhecida em sua imaginação, realiza-se existencialmente (ou não) conforme as destinações dadas ao exercício dessa faculdade verdadeiramente originária que, por sua natureza mesma, pode ser pensada como o tão polêmico *Anknüpfungspunkt* entre Deus e o homem, ou seja, como operadora do laço que une o homem ao sagrado.⁶⁴

Endereço do Autor:

Av. Afonso Pena, 4273 / Sl. 403

Belo Horizonte – MG

email: marcohelena@uol.com.br

⁶⁴ Esta também é a posição sustentada por Garret Green em *Imagining God*.