

# A confrontação crítico-fenomenológica de Martin Heidegger com a “filosofia da religião” de Ernest Troeltsch na preleção “Introdução à Fenomenologia da Religião” (WS 1920/1921)

Bento Silva Santos •

## *Resumo*

O objetivo do artigo consiste na apresentação da gênese do pensamento de Ernest Troeltsch e da estrutura de sua filosofia da religião, tal como se encontra na preleção acadêmica intitulada “Introdução à Fenomenologia da Religião”, ministrada por Martin Heidegger no semestre de inverno (WS) de 1920-1921 na Universidade de Freiburg na qualidade de assistente de Edmund Husserl. A essência ou a Ideia fundamental homogênea da vida religiosa é declinada em quatro momentos que, enquanto expressam uma grandeza dotada de mobilidade viva e interior, exibem fins e valores de vida desenvolvidos dialeticamente ao longo da história universal: 1º) os gêneros de sua definição formal (a essência *psicológica* da religião); 2º) o *a priori* da razão religiosa (a essência *epistemológica* da religião); 3º) a religião como tipologia geral enquanto realização dos momentos psicológico e epistemológico na história das religiões; 4º) o religioso como princípio de todo *a priori* (posição da religião no complexo total da razão) (a essência *metafísica* da religião) (*Gesamtausgabe* [= GA] 60, págs. 26-27). Acompanhando o resumo do texto heideggeriano, explicitamos também as problemáticas tratadas com digressões e complementos teóricos nas notas de rodapé. Nas considerações finais Heidegger se posiciona criticamente enfatizando a diferença *princípial* entre filosofia e ciência, uma vez que Troeltsch converte a religião em objetualidade de seu conhecimento à maneira da própria ciência: “as disciplinas da filosofia religião não surgem da religião enquanto religião. Considera-se

---

• Professor titular no Departamento de Filosofia, ex-coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (Mestrado/Doutorado) da UFES por dois mandatos consecutivos (2017-2021) e bolsista de Produtividade em Pesquisa, Nível 02, do CNPq. Teve apoio financeiro da FAPES com o recebimento da Taxa de Pesquisa (2019-2021). E-mail: benedictus1983@yahoo.com.br; jaugusto.santos@yahoo.com.br.

previamente e se classifica o religioso como objetualidade (Objekt)” (GA 60, p. 27). Portanto, contrariamente à proposta teórica de Troeltsch, Heidegger examinará na segunda parte da preleção a religiosidade cristã nas epístolas de Paulo em sua realidade fática com base na história do si-mesmo, ou seja, conceberá a história no sentido da autocompreensão da vida religiosa individual desde seu mundo, que é também morada de Deus.

### ***Palavras-chave***

Filosofia; religião; cristianismo; fenomenologia; história; fé; razão.

### ***Abstract***

The aim of the article is to present the genesis of Ernest Troeltsch’s thought and the structure of his philosophy of religion, as found in the academic prelate “Introduction to the Phenomenology of Religion”, given by Martin Heidegger in the winter semester (WS) of 1920-1921 at the University of Freiburg as an assistant to Edmund Husserl. The homogeneous essence or the fundamental idea of religious life is declined in four moments that, while expressing a greatness endowed with living and interior mobility, exhibit ends and values of life developed dialectically throughout universal history: 1) the genres of their formal definition (the psychological essence of religion); 2) the *a priori* of religious reason (the epistemological essence of religion); 3) the religion as a general typology as the realization of psychological and epistemological moments in the history of religions; 4) the religious as the principle of all *a priori* (position of religion in the total complex of reason) (the metaphysical essence of religion) (*Gesamtausgabe* [= GA] 60, pgs. 26-27). Following the summary of the Heideggerian text, we also explain the problems dealt with digressions and theoretical supplements in the footnotes. In the final remarks Heidegger critically positions himself by emphasizing the main difference between philosophy and science, since Troeltsch converts religion into the objectivity of his knowledge in the manner of science itself: “the disciplines of religion philosophy do not arise from religion as religion. The religious is previously considered and classified as objectivity (Objekt)” (GA 60, p. 27). Therefore, contrary to Troeltsch’s theoretical proposal, Heidegger will examine in the second part of the lecture Christian religiosity in Paul’s epistles in their factual reality based on the history of the self, that is, he will conceive the history in the sense of self-understanding of individual religious life from his world, which is also the home of God.

### ***Keywords***

Philosophy; religion; christianity; phenomenology; history; Faith; reason

## Introdução

A confrontação crítico-fenomenológica de Martin Heidegger com a filosofia da religião de Ernest Troeltsch (1865-1923) é realizada no capítulo 2 da primeira parte, §§ 5-6 (“Tendências da filosofia da religião na atualidade”), da preleção acadêmica “Introdução à Fenomenologia da Religião” (HEIDEGGER, 1995, p. 19-30)<sup>1</sup>. Nela Heidegger dedica estrategicamente uma análise à filosofia da religião de Troeltsch, precisamente porque nele se cruzam diversas influências que permitem esboçar o prisma das interpretações sobre a essência da religião: esta provém da teologia ou da filosofia da religião? O debate concentrado de Heidegger é instaurado sob certa tensão, considerando as competências teológicas e filosóficas de Troeltsch. Este não somente era um competente teólogo como docente em Heidelberg – onde também ministrava curso de filosofia a partir de 1909 após o falecimento de Kuno Fischer (1824-1907) –, mas também era titular de uma cátedra de filosofia desde 1915 na Universidade de Berlin, deslocada à sua intenção da faculdade de teologia para a faculdade de filosofia a fim de remediar a oposição dos teólogos conservadores ligados a Reinhold Seeberg (1859-1935). Enquanto teólogo sistemático, Troeltsch compreendia a teologia como uma ciência histórica e ética cuja tarefa era abordar o cristianismo com os métodos das ciências históricas da cultura, e esta definição da teologia como uma *ciência histórica da cultura* faz eco à distinção neokantiana entre ciências da natureza e ciências da cultura de Heinrich Rickert (ver TÉTAZ, 2001). Eis, portanto, a tensão de que falávamos há pouco: de um lado, a sua atração pelos trabalhos exegéticos da Escola da História das Religiões (*Religionsgeschichtliche Schule*), da qual Troeltsch era o depositário sistemático em sua vertente mais “dogmática”<sup>2</sup>; de outro lado, a recusa

---

<sup>1</sup> Há uma tradução brasileira do volume 60 da *Gesamtausgabe* de Martin Heidegger: *Fenomenologia da Vida Religiosa*. Tradução de Enio Paulo Giachini; Jairo Ferrandin & Renato Kirchner. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Editora Universitária São Francisco, 2010 (2014). No presente artigo, optei por seguir a edição alemã de 1995.

<sup>2</sup> A julgar pela nota “Piedade – Fé. Em relação com os salmos da confiança (*Frömmigkeit – Glaube. Vgl. Vertrauens psalmen*)” (início de 1919) de sua preleção abortada “Fundamentos filosóficos da mística medieval”, Heidegger (HEIDEGGER, 1995, p. 329-330) cita provavelmente uma passagem de Is 30,15, faz uma referência ao artigo “Glaube” da primeira edição da *Religion in Geschichte und Gegenwart* e remete ao artigo do exegeta Hermann Gunkel (do *Realenzyklopädie der Protestantischen Theologie*). Embora Heidegger pretendesse ler os Salmos da fé confiante e compará-los com os Salmos das lamentações, não há, porém, qualquer menção dos Salmos das lamentações. Nesta nota transparece a influência inequívoca dos trabalhos exegéticos Gunkel sobre o profetismo, que utilizava criticamente o texto bíblico para chegar à *vida*: a pesquisa do *Sitz im Leben* dos textos bíblicos visava encontrar a *situação vital* na qual as *Sagen* (narrações literárias) eram contadas e implicava, ao mesmo tempo, o interesse pelos mundos fundamentalmente religiosos. Trata-se do *Umwelt*, isto é, o mundo do entorno, à medida que se apresentava como um “motivo” da autenticidade da vida religiosa. Gunkel reiterou um princípio segundo o qual a *Escola da*

categorica de algumas de suas posições dogmáticas assaz liberais para favorecer as de outro teólogo, discípulo de Albrecht Benjamin Ritschl (1822-1889) (ver CHALAMET, 2012; 2016), a saber: o luterano Wilhelm Herrmann (1846-1922), patrono da “teologia dialética” (ver sobretudo CHALAMET, 2005; 2016)<sup>3</sup>. Além disso, Heidegger faz um resumo dessa confrontação complexa que implica a explicitação do debate em questão. É o que procuraremos realizar no presente artigo com algumas digressões e complementos.

Embora considere outros textos do teólogo Troeltsch, a fonte de Martin Heidegger para detalhar os quatro caminhos complementares da filosofia da religião em sua preleção é o texto de 1906, intitulado “Essência da Religião e da ciência da religião” (*Wesen der Religion und der Religionswissenschaft*) (TROELTSCH, 1922, p. 452-499). Antes de comentar a proposta de Troeltsch, Heidegger coloca a seguinte questão: “Quais *metas* Troeltsch fixa à filosofia da religião? Sua meta é a elaboração de uma determinação cientificamente válida da essência da religião” (HEIDEGGER, 1995, p. 20). Qual seria a resposta para determinar a essência da religião em Troeltsch? Na obra deste último a determinação da essência da religião provém da filosofia da religião e não da teologia como pensava Adolf Von Harnack em sua obra “A essência do Cristianismo” (1900). Adotando uma concepção heterogênea para determinar a essência, Troeltsch julga que a essência deva ser pensada como um conceito ideal à maneira da concepção epistemológica de Kant, ou seja, enquanto um reino

---

*História das Religiões* deve priorizar mais uma história da religião do que a história das religiões, de tal modo que a teologia seja compreendida como história da religião da *pietade*. Portanto, o ponto de partida para compreender o sentido da Escritura não está nos textos escritos, mas no âmbito da história da oralidade, onde ideias religiosas nascem e se desenvolvem, e os gêneros literários utilizados nos textos escritos são o fruto de uma lenta gestação. *Atrás dos Salmos*, há *vida vivida*, irreduzível ao discurso teórico. Cf. CAMILLERI, 2008, p. 469-509; aqui, p. 498, 507-508.

<sup>3</sup>A expressão “teologia dialética” surgiu com base no artigo de Friedrich Gogarten (1887-1967), no qual o autor apresentava a Deus como crise absoluta para todo homem. Wilhelm Herrmann foi um teólogo luterano que tinha afinidades com a teologia de Albrecht Ritschl à medida que este insistia na independência da religião em relação à ciência natural e à filosofia. Suas publicações programáticas são: *Die Religion in der Theologie* (1876) e *Die Religion im Verhältnis zum Werterkennen und zur Sittlichkeit*, (*A Religião em relação ao valor do conhecimento e da moralidade*, 1879). Ensinou na Universidade de Marburg desde 1879, onde, no final de sua carreira docente, estudaram Karl Barth e Rudolf Bultmann: estes absorveram um conjunto de compromissos básicos concernentes à tarefa da teologia, incluindo (1) a *independência* da teologia como disciplina, com sua própria fonte e métodos adequados ao seu objeto; (2) uma *concentração cristológica*, ou seja, na crença de que o conhecimento de Deus procede da vida de Jesus, uma vida de total submissão à vontade divina; (3) a *rejeição da teologia natural*, juntamente com o estudo científico da religião para recuperar, desse modo, o verdadeiro conceito luterano de fé; e, por fim, (4) uma *oposição à apologetica* como um erro categorial, uma vez que se busca uma explicação histórico-racional para uma realidade supramundana e suprahistórica (a revelação de Deus). A obra de Herrmann traz precisamente a marca da tensão e do paradoxo que caracteriza a teologia dialética: Lei e Evangelho, ocultação e revelação de Deus, transcendência e imanência. Sobre a teologia da experiência religiosa em Wilhelm Herrmann, Cf. também McCORMICK, 1997, p. 49-67; aqui, 51-52.

de ideias cientificamente válidas, e seguramente à luz do princípio hegeliano do desenvolvimento (*Entwicklung*) que alimenta o movimento histórico. Esta aliança com Hegel aparece inequivocamente na caracterização do conceito de “essência” em seu texto “Was heisst ‘Wesen des Christentums’?” (1903) como: (1) uma abstração da unidade de manifestações, (2) uma crítica e um ato, e (3) um ideal que incorpora um princípio normativo (a ser formado através de subsunções do futuro). Se o primeiro aspecto é perfeitamente compreensível, as duas últimas categorias designam a dinâmica histórico-temporal que torna o conceito de “essência” realmente um conceito de desenvolvimento para o pensamento histórico de Troeltsch desde 1900. Ao compreender a “essência” do Cristianismo como ato, Troeltsch não só enfatiza a premissa do desenvolvimento dos fenômenos históricos, mas ao mesmo tempo acredita que tal movimento histórico não deve ser abarcado, de modo algum, por uma racionalidade inadulterável (cf. RICCI, 2001, p. 50-51).

Com base nessa formulação geral da essência de natureza teórica, a posição de Troeltsch se distancia certamente de uma visão fenomenológica geral (por exemplo, a de Edmund Husserl) que concebe a essência como estrutura formal ou material da coisa mesma, isto é, como seu *a priori* concreto, bem como da interpretação de Heidegger na prelação “Introdução à Fenomenologia da Religião”: aqui, discutindo a relação entre fenomenologia hermenêutica e história da religião para extrair a meta e o objeto da filosofia da religião, Heidegger mostra “que todos os motivos da compreensão histórica devem ser suscitados pela experiência fática da vida”. Só com a “destruição” das “pressuposições” da compreensão filosófica da religião é possível exibir fenomenologicamente as tendências que motivam o projeto mesmo do historiador das religiões (HEIDEGGER, 1995, p. 78). Para Troeltsch a filosofia da religião só pode realizar sua tarefa – isto é, determinar a “essência” da religião – através de quatro âmbitos especiais de investigação. No primeiro âmbito (*Psicologia da religião*) investigara essência da religião significa esforçar-se por apreender as propriedades essenciais e características de uma manifestação *psicológica*. Em seguida, no segundo âmbito (*Teoria do conhecimento da religião*) é o caso de reconduzir precisamente o fenômeno religioso ao conjunto de processos psíquicos dados (antes de tudo ao fenômeno central que é a crença) em seu conteúdo de verdade normativa ou de validade (determinação do *a priori* religioso) e não limitar-se ao simples reflexo da consciência. Esta verificação conduz, por sua vez, ao estudo das formas históricas nas quais

esta validade é realizada, ou seja, como a verdade da essência se desenvolve em um *movimento imanente* que atravessa diversas formações histórico-religiosas. Trata-se do terceiro âmbito identificado com a *história da religião* (no corpo do texto de Heidegger: *Religionsgeschichte*). Por fim, no quarto e último âmbito (*Metafísica* da religião), tal movimento é inserido na reflexão concernente à questão *metafísica* da relação de Deus com a filosofia, onde a ideia de Deus é afirmada nessas formas históricas enquanto objeto existente (enquanto estado-de-coisa, *Sachverhalt*)<sup>4</sup>.

## 1. Psicologia

Heidegger inicia sua análise com a primeira meta da psicologia de Troeltsch: “*descrever* os fenômenos religiosos: os fenômenos em si mesmos, imediatamente e independentemente de toda teoria” (HEIDEGGER, 1995, p. 20). Embora seja uma descrição dos fenômenos religiosos livre de teorias, não se atribui qualquer função crítica à luta contras os próprios pressupostos dessa psicologia da religião, uma vez que a compreensão de Troeltsch certamente se fundamenta em materiais provenientes da história das religiões. Verdade é que a abordagem de Troeltsch afasta um certo “positivismo” da psicologia, à semelhança de Max Weber que o expulsou da sociologia cujo âmbito incide sobre problemas de fato e de causalidade sendo, portanto, axiologicamente neutra<sup>5</sup>. Assim procedendo, Troeltsch recupera no conjunto de sua obra outra forma para tratar cientificamente da religião à medida que se localizam elementos constantes nos fenômenos religiosos para, sem seguida, depreender certas leis gerais. Tal é o pensamento norteador da *psicologia científica* do século XIX: a busca de um nexos de fenômenos psíquicos regulado por leis regulares e necessárias.

---

<sup>4</sup> Cf. HEIDEGGER, 1995, p. 20-26. Para a versão original da obra de Troeltsch e um comentário crítico-analítico de seu pensamento sobre a filosofia da religião, cf. sobretudo CAMILLERI, 2017, p. 71-131.

<sup>5</sup> Troeltsch e Heidegger (ver nota seguinte) receberam influxo do pensamento de Max Weber, como constamos seja na obra do primeiro (*Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* de 1912), seja nas preleções do segundo durante a sua primeira fase de docência em Freiburg (1919-1923). No caso de Troeltsch, a influência da sociologia de Weber teria minado paulatinamente a tentativa teórica de encontrar uma nova visão ou um sistema de valores que pudesse conter o fluxo da constante individualização dos agentes sociais. Daí o desafio de Troeltsch: partindo do estudo da própria história, como encontrar uma validade normativa para a fé do Cristianismo diante da “ciência” histórica moderna que evidencia a relatividade dos valores em geral? Sobras as relações entre Troeltsch et Weber, ver GRAF, 2005, p. 257-280.



Trata-se aqui do uso do conceito de “tipo-ideal” tomado de empréstimo do método da sociologia compreensiva de Max Weber com objetivo de elaborar uma tipologia das formas religiosas como indicadores das forças dinâmicas da história interagindo com as condições sociais de uma época. Este conceito sociológico de Weber não é uma *exposição* do real, mas intenciona evidenciar *meios de expressão* unívocos dos agentes sociais na medida em que as ações humanas estão em uma relação subjetiva com o comportamento de outrem<sup>6</sup>. Mas a ideia de objetivar o “processo psíquico”, isto é, apresentá-lo em sua pureza, com base no *tipo de ver* privilegiado, ou seja, precisamente a partir do modelo tradicional que norteia o olhar colocado nos fenômenos religiosos – como, por exemplo, “orações, cultos, liturgias, grandes personalidades religiosas, pregadores, reformadores, etc.” (HEIDEGGER, 1995, p. 20) –, implica esvaziá-lo de toda referência viva ao si-mesmo em sua dimensão pré-teórica própria e constitutiva. Em outras palavras: em vez de partir de uma concepção teórica com base em conceitos prévios para classificar ou ordenar os fenômenos religiosos, busca-se o efeito global das intencionalidades; o efeito destas inviabiliza o princípio de razão para compreender as coisas que acontecem verdadeiramente na existência humana: a cada vez deparamos com o *aguçamento* da vida do si-mesmo em suas múltiplas direções de sentido.

Em seguida, Heidegger apresenta dois caminhos metodológicos para a psicologia interpretar os fenômenos religiosos: uma “psicologia individual”, cujo representante é William James, e uma “psicologia dos povos”, cujo porta-voz é Wilhelm Wundt. Sem excluir nenhum deles, Troeltsch sempre se inclinou mais para a psicologia individual do que a psicologia dos povos. Ao lado do pragmatismo de William James, Heidegger

---

<sup>6</sup> Não é possível aqui aprofundar o pensamento de Max Weber, tampouco explicitar as críticas de Heidegger nesse período. Esta influência é destacada por SLAMA, 2018, p. 200-222. Heidegger critica o método de Weber por ter traído o ponto de partida fático inicial. Deixando de lado a facticidade interativa dos atos sociais, Weber teria associado o si-mesmo a uma estrutura de conceitos prontos, éticos e políticos. O comportamento não é observado em seu *aguçamento* (*Zugespißtheit*) da vida do si-mesmo (por exemplo, ir à igreja para rezar), mas através da classificação ou ordenação (*pertencer* a uma Igreja). Com base em uma concepção causal da sociedade, Weber retiraria da ação social seu *sentido de realização* individual e/ou coletivo: o sentido social não seria mais partilhado, mas somente “próximo” de todos os indivíduos que a ele se referem. A normatividade social não consiste em um ideal explícito norteador (como pensava Weber na perspectiva de uma concepção causal da sociedade), mas, para Heidegger, ela resultaria de usos à medida que são partilhados e não ordenados. Enfim, o *logos* social *mostra* as relações em jogo e, nesse sentido, o *logos* não é o lugar de um contrato, ainda que implícito. A palavra é sempre vivificada pelo diálogo que une, autenticamente ou não, a multiplicidade das experiências vividas. Cf. também HEIDEGGER, 1993, p. 89-196.

menciona a “psicologia descritiva” de Dilthey na psicologia troeltschiana da religião<sup>7</sup>. Não há dúvida quanto a esta dependência para com Dilthey, uma vez que Troeltsch julga que os fatos da psicologia, em sua configuração empírica, são fatos da consciência de natureza bem mais complexa, e a psicologia procede precisamente assim: caminhando a partir dos fatos de consciência simplesmente dados aos fatos complexos com o objetivo de reconduzir os conteúdos espirituais a esses elementos mais simples. Uma vez descobertos os fatos – a realidade religiosa em seu conjunto –, e, tendo-os *descritos* fora de toda observação exclusivamente teórica e a partir da neutralidade axiológica (por exemplo, a importância dada aos sermões, às meditações, aos livros de devoção dos grandes mestres espirituais), a psicologia depara com uma “complexidade” de tal natureza que se impõe imediatamente a “questão da verdade e um juízo de valor”. Daí a necessidade de uma *epistemologia* da religião.

## 2. Teoria do conhecimento

Como as coisas se colocam com base na problemática de um *sentido* a ser conferido a todo esse material específico sobre a realidade religiosa em sua totalidade? Ora, uma coisa é separar as grandes manifestações religiosas que a história das religiões nos apresenta, outra coisa é encontrar o “*momento de validade contido nos processos psíquicos*”, afirma Heidegger citando a obra de Troeltsch, *Psicologia e teoria do conhecimento na ciência da religião* (TROELTSCH, 1905). Em termos precisos do pensamento de Troeltsch isso significa afirmar precisamente que a investigação epistemológica tem por meta extrair o valor de validade e de verdade dos processos psíquicos que caracterizam a consciência mística. É preciso então ultrapassar o estágio da psicologia meramente descritiva para buscar uma “racionalidade” ou “logicidade” enquanto *âmbito originário* das manifestações religiosas mais típicas. Encoberto pelas múltiplas manifestações religiosas, esse *âmbito originário* é entendido por Troeltsch em termos de “juízo de validade” no contexto da filosofia transcendental

---

<sup>7</sup> Sem poder aprofundar aqui a importância da hermenêutica de Dilthey e o pragmatismo de James em matéria de experiência religiosa, particularmente significativo é o conceito diferenciado da experiência religiosa desenvolvido por Matthias Jung: trata-se de um conceito susceptível de premunir a reflexão filosófica sobre a religião contra um duplo impasse metodológico: a adoção não-crítica da autointerpretação dos sujeitos e o desconhecimento da dimensão referencial da experiência religiosa. As implicações dessa questão são abordadas à luz da confrontação com Dilthey e James para *articular*, com base na estrutura do conceito hermenêutico de experiência, a questão da referência transfenomenal do discurso religioso e suas pretensões à verdade trans-subjetiva: cf. JUNG, 1999.



dos neokantianos de Baden, Windelband (cf. “Das Heilige”, de 1902) e Rickert. Só com base em uma teoria geral do conhecimento é possível remontar aquém do fato (psicológico-fático) para chegar à “legalidade essencial conforme à razão que preside à formação das ideias religiosas” (HEIDEGGER, 1995, p. 21). Portanto, não está mais em jogo testemunhar a realidade de fenômenos religiosos, mas em provar a *necessidade racional* que preside inicialmente a formação das ideias religiosas. Portanto, estamos diante de uma abordagem que privilegia a dimensão teórica da religião na esteira do neokantismo.

Ora, segundo Immanuel Kant, a necessidade racional em questão deve revelar-se sob sua forma *a priori* para que seu caráter transcendental-originário seja garantido. A lei *a priori* da formação das ideias religiosas está conectada com o *a priori* da razão mais geral. Este é, portanto, o fundamento da teoria troeltschiana do *a priori* religioso que, em um primeiro momento, entendia *racional* no sentido teórico-racionalista (como validade geral ou racionalmente necessário), mas que, posteriormente no próprio *corpus* troeltschiano em filosofia da religião, segundo Heidegger, o concebeu não como racional mas como um *a priori* religioso com conteúdo irracional: “mostrar este *a priori* religioso supõe fixar a ‘verdade’ religiosa em geral, o elemento *racional* do religioso”, separando-o assim do psicológico-fático (HEIDEGGER, 1995, p. 21). Há, portanto, um problema na abordagem de Troeltsch acerca do conceito de autonomia seja do ponto de da revelação cristã, seja do ponto de vista da filosofia transcendental kantiana: de um lado, a religião é a relação do espírito com uma realidade transcendental e irreduzível à consciência, realidade que ele mesmo reconhece ser condicionante neste sentido de relação (*autonomia* no sentido de provir do dom da Revelação); de outro lato, no âmbito da filosofia transcendental neokantiana, a consciência religiosa possui fundamentalmente a forma da espontaneidade: enquanto consciência de validade, ela tem a propriedade de ser um “poder produtivo de afirmação” (*autonomia* no sentido de singularizar a religião no que diz respeito às outras esferas da cultura).

Mas tal problemática já se encontrava na questão norteadora da filosofia transcendental do próprio Kant: como definir as condições de possibilidade de toda experiência? No âmbito de uma experiência *determinada* como algo de imprevisível e surpreendente – mas ao mesmo tempo capaz de nos ensinar –, como conceber um Deus definido como “ideal transcendental”? Este Deus poderia ser adorado ou, inversamente,

ele não bloquearia o caminho para todo conhecimento intelectual de Deus?<sup>8</sup> Mas, em relação à doutrina de Kant sobre isso, seria realmente legítimo identificar o ideal transcendental com o Deus da consciência religiosa, pergunta com razão Jean Greisch? (GREISCH, 2002, p. 313). Seja como for, como encontrar o equilíbrio em uma crítica que permita ao homem conscientizar-se de sua contribuição ativa no que diz respeito à forma fenomenal do sagrado e do divino, sem ser obrigado a descortinar nisso somente uma projeção de seus desejos infantis? Seguramente foi uma tentativa insipiente de Troeltsch em determinada fase de seu pensamento, mas que só foi realizada com a filosofia da religião *in nuce* de Richard Schaeffler em sua análise da experiência religiosa. Em sua obra monumental Schaeffler reivindica uma nova interpretação autolegisadora da razão kantiana, ou seja, pleiteia outra maneira de postular a necessidade de uma crença teórica nas capacidades da razão, que deixa de ser uma evidência nas situações nas quais ela é ameaçada dissolver-se diante de toda forma de experiência religiosa compreendida como parte da história de nossos encontros com o sagrado, aberta sobre o futuro, sempre surpreendente e, igualmente, coerente.<sup>9</sup>

Mas, retornando ao texto da preleção de Heidegger, como entender mais concretamente a teoria do *apriori* religioso de Troeltsch? Ou, no vocabulário de Heidegger, não utilizado por Troeltsch em nenhum lugar, o que significa a expressão “*a priori* irracional”? Antes de tudo, o *a priori* religioso “exerce uma dupla função: ele é ao mesmo tempo a expressão da autonomia da religião e de sua universalidade trans-psicológica” (GREISCH, 2002a, p. 407). No primeiro caso, trata-se da fundação da dualidade inultrapassável do universal necessário e das doações empíricas; no segundo, ele constitui a base de uma teoria dos valores culturais. É justamente na esfera de “um ato cultural *orgânico*” (= um ato histórico orgânico), enquanto abarca o sentido originário da atitude

---

<sup>8</sup> A questão de Deus constitui uma das questões que ultrapassam os poderes da nossa razão, ainda que, de modo paradoxal, elas nos sejam *impostas* pela natureza mesma da razão, afirma Kant no Prefácio à *Crítica da Razão Pura* (edição A de 1781). Esta questão certamente preocupou Kant desde início e reverbera até o fim de seu itinerário intelectual. Eis o texto de Kant no qual descreve a situação dramática, ou até paradoxal, da razão humana frente ao seu destino singular: “Em certo gênero de seus conhecimentos, a razão humana tem um destino singular: sente-se importunada por questões a que não pode esquivar-se, pois elas lhe são impostas [*aufgegeben*] pela própria natureza da razão; mas também não podem resolvê-las, pois ultrapassam toda a capacidade da razão humana” (Ak IV,7). Sobre os interesses da razão e a questão de Deus em Kant sob a perspectiva *crítica*, ver GREISCH, 2012, p. 191-250.

<sup>9</sup> O autor elabora uma nova lógica da experiência transcendental, na qual a experiência é compreendida como diálogo com a realidade: cf. SCHAEFFLER, 1995.

religiosa, que Heidegger denuncia que o problema do *a priori* religioso é geralmente falsificado e fundamentado precariamente na psicologia moderna da religião: esse problema não existe fora de uma filosofia transcendental e, além disso, restringindo-se à terminologia kantiana, deparamos com outro problema: o transcendental e o *a priori* são termos que significam a mesma coisa: “independência da experiência”. Ora, se na nota “O *a priori* religioso” [1917] (HEIDEGGER, 1995, p. 312-315; cf. CAMILLERI, 2008, p. 273-301) de Heidegger está em ato a descrição da *experiência mística e religiosa*, arraigada na situação de si-mesmo ou do eu histórico que existe interpretando seu mundo, que é também a morada de Deus, surge a questão de como compreender adequadamente a especificidade da filosofia da religião de Troeltsch comparado com o pensamento kantiano.

Esta especificidade do pensamento de Troeltsch se aproximaria da concepção do jovem Heidegger que procurava também compreender o “hiatus irrationalis, já entrevisto por Fichte, entre o empírico e o apriórico, entre o individual e o universal, entre a intuição e o conceito, entre o factual e o lógico” (GREISCH, 2000, p. 138). Se o conceito de *apriori* religioso de Troeltsch oferece, portanto, as melhores garantias de um justo equilíbrio entre o empirismo e o idealismo, sobre a qual repousa toda sua filosofia da religião, permanece, porém, não elucidado, em sua concepção do *a priori* religioso, *a experiência religiosa originária*, tal como Heidegger a compreende, por exemplo, nas notas de uma preleção abortada intitulada “Os fundamentos filosóficos da mística medieval” (1918-1919) (HEIDEGGER, 1995, p. 303-337): a ideia de um racionalismo imanente à experiência que preside o encontro da consciência e do mundo no âmbito da vida religiosa é inaceitável para a fenomenologia da vida fática (CAMILLERI, 2008, p. 288). Quanto à expressão “*a priori* irracional” utilizada por Heidegger para expressar a dificuldade da filosofia de Troeltsch, não se trata da modificação da forma do *a priori*, que permanece sempre racional. Houve na verdade uma modificação da apreciação do conteúdo racional do *a priori* em razão de duas fases de pensamento de Troeltsch, aproximadamente de 1904 a 1906: com base em uma mudança de paradigma racional, na definição de *a priori religioso* jaz um condicionamento recíproco da consciência religiosa e da consciência de validade. Troeltsch

teria assim “identificado aprioricidade e racionalidade formal; por conseguinte, é um modelo *a-teorético* que teria ocupado o primeiro plano”<sup>10</sup>.

Uma vez apresentada a teoria do conhecimento de Troeltsch, Heidegger trata brevemente da situação teológica de sua época destacando a importância da “teologia protestante” na investigação das filosofias da religião estritamente filosóficas. É o caso, por exemplo, do teólogo protestante alemão Albrecht Ritschl (1822-1889) e de sua Escola, que colocaram grande vigor na vida científica e apreenderam o desenvolvimento do processo religioso nos aspectos concretos da religiosidade cristã. O reconhecimento do protestantismo em matéria de filosofia da religião concerne à teologia marcada profundamente pela *Aufklärung*, e a elaboração de uma filosofia da religião em Troeltsch não se identifica simplesmente com uma história da religião, mas implica a conquista de conhecimentos normativos a partir da própria história da religião e com base em uma filosofia idealista da história. A questão fundamental colocada pela abordagem filosófica da religião de Troeltsch concerne, portanto, à validade normativa do cristianismo na linha dos pressupostos neokantianos. Na esfera da teologia católica de seu tempo, Heidegger reconhece que a luta contra a modernidade no pensamento neoescolástico da filosofia católica, ainda que combatida na Alemanha e na França, é uma realidade que, entre outros fatores, configurará o chamado “sistema do catolicismo”, que Heidegger julgará inaceitável e que o levará a ruptura formal em 1919. Em seus cursos reunidos no volume 60 da *Gesamtausgabe (Fenomenologia da vida religiosa)* de 1920-1921, Heidegger declina toda a sua paixão pela mística medieval, pelo cristianismo das origens e por Agostinho na medida em que procura exibir uma *experiência religiosa originária* enquanto “lugar experiencial” absoluto, onde a doação de sentido especificamente religiosa já está contida na vivência mesma. Daí a crítica de Heidegger à teologia católica neoescolástica de sua época “Não se pode dispor livre e arbitrariamente de tais vivências, respeitando simplesmente as prescrições da lei eclesial” (HEIDEGGER, 1995, p. 334).

Por fim, ao comentar a abordagem do problema da filosofia da religião com base na própria filosofia, Heidegger entrevê uma renovação da especulação filosófico-teológica com a aproximação a Johan Gottlieb Fichte (1762-1814) e Georg Wilhelm Friedrich Hegel

---

<sup>10</sup> Trata-se de uma análise desenvolvida por Rudolf Köhler em 1920 extraída *apud* CAMILLERI, 2017, p. 85-86.

(1770-1831). Esse dois filósofos, juntamente com Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854), são os principais protagonistas do Idealismo alemão. O período deste movimento foi o século de ouro das *filosofias do Absoluto* com suas flagrantes diferenças do ponto de vista filosófico: Fichte partiu do *eu absoluto*, Schelling descobriu o absoluto *na indiferença absoluta* e, em Hegel, o absoluto só pode ser entendido como *espírito absoluto* (cf. GREISCH, 2012, p. 251-309: *Le 'Seigneur de l'être' et l'historicité de l'Absolu*). A observação de Heidegger explicita uma tendência do próprio pensamento de Troeltsch, que foi influenciado pelas filosofias de Fichte e Hegel. Ora, nos inícios de 1900 o “retorno a Kant” da Escola neokantiana de Baden é igualmente um retorno ao Idealismo alemão, particularmente com base em Fichte e Hegel, mas este último retorno foi bastante *seletivo*. No tópico seguinte veremos como, para Troeltsch, do ponto de vista da filosofia da história de cunho hegeliano, será impossível provar a construção dialética e lógica segundo a qual o cristianismo é a religião absoluta quando se parte do modo de pensar a história de acordo com a ciência histórica. Esta só conhece fenômenos concretos, individuais. A Ideia do cristianismo só vive nas formações históricas inteiramente individuais. De um lado, se no pensamento de Troeltsch deparamos com a dimensão objetiva na constituição da experiência religiosa e de seus modos de conhecimento, Heidegger, de outro lado, está em busca de uma fenomenologia da religião que priorize o viver religioso a partir de uma certeza pessoal *absoluta* à luz da teologia dialética de Wilhelm Herrmann, mas sem enveredar uma concepção excessivamente psicologizante<sup>11</sup>. Verdade é que aqui a apropriação fenomenológica heideggeriana está em construção, mas sua preferência metodológica pela teológica dialética está patente na preleção acadêmica. Em outras palavras: a preferência de Heidegger diz respeito à seguinte crítica: diferentemente de Troeltsch que julgava que a essência da religião remeteria a um reino de ideias cientificamente válidas, Wilhelm

---

<sup>11</sup> O autor citado por Heidegger na preleção é Friedrich Überweg (*Grundriss der Geschichte der Philosophie*), § 22 (e não o § 43, segundo a reconstrução de CAMILLERI, 2017) que se refere à *influência de Kant sobre a teologia e a ciência naturais*: cf. HEIDEGGER, 1995, p. 23, nota. O que interesse aqui são as implicações sistemáticas desta influência para a especulação teológica. Em sua discussão Überweg visa não somente a teologia moderna de Ritschl e sua Escola, mas também cita nesse contexto a obra de W. Herrmann (*Die Metaphysik in der Theologie*). Entre outras aproximações, Herrmann compreende a revelação como um processo que nos coloca “diante de Deus”, mas exatamente diante da realidade de Deus [*Wirklichkeit Gottes*]. Heidegger considera o *coram Deo* como uma categoria constitutiva do ser-religioso. Além disso, segundo as palavras de Rudolf Bultmann, Heidegger conhecia muito bem o pensamento de Herrmann, pai da teologia dialética. Para uma fundamentação da influência de Herrmann sobre o jovem Heidegger, ver CAMILLERI, 2008, p. 359-361.

Herrmann afirma que tal atitude implicaria a incapacidade de apreender o saber segundo a qual a religião é, antes de tudo, um viver, uma experiência vivida.

### 3. Filosofia da história

Uma vez consideradas as vertentes da psicologia e da epistemologia, a filosofia da história constitui a terceira etapa da filosofia da religião de Troeltsch, cujas raízes remontam à questão da possibilidade de uma teologia histórica. Em outras palavras: se provermos um fundamento histórico-crítico para a teologia, inevitavelmente abandonaremos as afirmações dogmáticas que nortearam as investigações dentro da história do Cristianismo primitivo levada a cabo pela Escola ritschliana. No caso da versão do cristianismo de Ritschl, objeto de crítica era, portanto, o núcleo da mensagem enquanto justiça moral presente na pregação de Jesus sobre o Reino de Deus. Mas Heidegger não se detém aqui no desafio pela pergunta histórica como questão central quando surge a Escola da História das Religiões com a obra de Troeltsch, embora a concepção da historicidade viva esteja no centro de suas preocupações na mesma preleção acadêmica.

Com base em seu texto de 1906, Troeltsch aborda os momentos principais desta terceira etapa. Primeiramente, explica que o critério de validade descoberto pelo e no *a priori* religioso possibilita considerar a realidade psicológico-genética da religião sob um novo prisma. Em segundo lugar, não se trata mais de aprofundar o discernimento dos gêneros de experiência ou de precisar a concepção do elemento transcendental na religião, mas doravante será preciso mostrar como um *conteúdo de verdade religiosa válido* se diferencia no âmbito das formas psicológicas. Em terceiro lugar, para atingir esta meta, é preciso então considerar a realidade e a pluralidade histórico-psicológicas da vida religiosa, tais como elas se manifestam nas formações particulares concretas ou positivo-histórica se descobrir assim como todas procedem de uma *unidade interior* que deve ser apreendida enquanto *objetivo normativo*. Este algo de comum e de universalmente válido que lhes é imanente não é o conceito universal abstrato. O objetivo normativo das direções convergentes permite julgar a força ou fraqueza de uma realização, que jamais será absoluta. Em termos mais decisivos, a questão é a seguinte para Troeltsch: o modo de pensar histórico inclui, em sentido positivo, o reconhecimento do cristianismo como a expressão mais elevada do universo religioso, quando comparado com as outras religiões? Trata-se fundamentalmente de uma *convicção pessoal*, responde Troeltsch, mas não faltariam razões



de ordem geral capazes de subtrair esta decisão do puro arbítrio. Embora considere o cristianismo não somente como ponto culminante, mas também como ponto de convergência de todas as direções nas quais se desenvolveu a religião na história, Troeltsch julga que tal juízo não equivale à realização do conceito universal de religião construído pela abstração. Portanto, a posição apologética evolucionista segundo a qual cristianismo tenha se tornado “religião absoluta” no sentido forte do termo, isto é, a religião do conceito esgotando a essência da religião é derrubada pela força da verdadeira ciência histórica, afirma ainda Troeltsch<sup>12</sup>. Esta convicção de Troeltsch pressupõe naturalmente a aceitação da principal tese historicismo, segundo a qual o estudo da história, longe de constituir a chave para aquisição da cultura, revelou paulatinamente a relatividade e, por extensão, invalidou os valores e crenças da cultura ocidentais.

Mas retornemos às considerações de Heidegger sobre a filosofia da história em Troeltsch. Para manifestar a necessidade *histórica* no religioso, é preciso proceder a uma “separação do psicológico e do apriórico”, pois “a história das religiões considera a realização do a priori religioso no curso fático da história espiritual – não os meros *facta*, mas as *leis* segundo as quais a religião se desenvolve historicamente” (HEIDEGGER, 1995, p. 23). Ora, na abordagem mesma de Troeltsch o conceito de religião é norteado por uma *concepção prévia* de filosofia da história: o teólogo concebe a religião como revelação natural universal de Deus à alma humana, que se inicia nas origens da história, se dispersa através da história em diversas correntes para concentrar-se e manifestar-se com um clarão singular nos profetas hebreus e na pessoa de Jesus. Um princípio proveniente de sua filosofia da história, filosoficamente discutível, é o que postula a “impensabilidade da consciência do Absoluto com um ponto singular e contingente da história”<sup>13</sup>. Embora Heidegger não apresente esta concepção de religião em Troeltsch, seguramente o destino de uma comunidade *espiritual* específica na obra do teólogo precede a reflexão e tende a uma filosofia da história à medida que esta se configura como uma orientação histórico-

---

<sup>12</sup> Cf. BRITO, 2010, p. 999-1017, especialmente, p. 1002-1003.1009. Emilio Brito comenta a obra de Troeltsch, *História das religiões e o destino da teologia*, de 1902.

<sup>13</sup> BRITO, 2010, p. 1017. Com base nesta concepção prévia, é a própria filosofia da religião que fala dela mesma, de sua autoconcepção da Ideia religiosa. O pressuposto filosófico de Troeltsch não poderia impedir ao crente de reconhecer, naquilo que aconteceu ao corpo de Jesus, um evento de revelação do Absoluto na carne do mundo. O Absoluto e o contingente não são grandezas incompatíveis, precisamente pelo fato de que são incomensuráveis. Elas se penetram, mas sem imiscuir-se. Cf. MOINGT, 2000, p. 185-197.

espiritual para uma geração em crise profunda. Seguir uma necessidade *histórica* no religioso, tal como Heidegger destaca no texto, significa delegar à filosofia da história a missão de aprofundar o sentido da filosofia da religião. Esta conduz, em última análise, à questão do princípio teleológico e da participação dos indivíduos nessa finalidade última, ou seja, às questões que não encontram respostas sem a idéia de um *além* da história humana (CAMILLERI, 2017, p. 96). Mas Heidegger aqui utiliza o termo “história da religião” em vez de “filosofia da história” como o faz Troeltsch. Seja como for, Troeltsch jamais pensou a história sistemática da religião sem a filosofia da história da religião.

Esta filosofia da história da religião examina “a realização do *priori* religioso no curso fático da história espiritual – não os meros *facta*, mas as *leis* segundo as quais a religião se desenvolve historicamente” (HEIDEGGER, 1995, p. 23). O *a priori* religioso de Troeltsch, diferentemente do *a priori* lógico que concerne ao sujeito epistemológico e à sua razão, é destinado a exteriorizar-se em termos de uma execução *mediata* através da “história do espírito” (*Geistesgeschichte*). Concretamente isso significa que as forças espirituais para Troeltsch são criativas e moldadas pelo *a priori* da experiência religiosa e, nesse sentido, enquanto encarnadas dinamicamente em uma comunidade espiritual, não conduzem a uma solidão intelectual, mas apontam para uma direção de crescimento da própria comunidade, não obstante o império do movimento histórico que tende a relativizar um ideal universal necessário de existência pautado pelo sistema da Ética. Por trás da moralidade da consciência e da ética da cultura há um indivíduo concreto que decide com base na motivação que brota do mais profundo nível espiritual de sua essência, inacessível ao sujeito epistêmico no sentido kantiano.

Esta história espiritual ou história das ideias não é entendida pelo jovem Heidegger no sentido de sequência cronológica ou a partir de uma concepção hegeliana absolutamente teleológica, mas com base em uma trama hermenêutica que se revela através de uma experiência ontológica e não lógica ou metafísica, ou seja, em termos de uma “história do espírito fundamentalmente kairológica, na qual a experiência vivida do ser [*Seinserlebnis*] e o instante [*Augenblick*] se condicionam mutuamente” (HEIDEGGER, 1995, p. 328; CAMILLERI, 2008, p. 436). Mas tal interpretação evidentemente não é de Troeltsch, pois, ainda que pense além da simples factualidade, sua concepção não descortina absolutamente a esfera da facticidade. A realização do *a priori* religioso de Troeltsch se concentra no plano das leis históricas com base na apropriação do conceito hegeliano de “desenvolvimento”

(*Entwicklung*): foi “Hegel quem entreviu este objetivo”, afirma Heidegger, mas precisando na sequência que, para Troeltsch, “seu método construtivo” deve ser rejeitado (HEIDEGGER, 1995, p. 23). Portanto, Troeltsch realiza uma apropriação crítica do conceito hegeliano destacando, por exemplo, em *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*(1902), a sua idéia de coerência na medida em que possibilita abarcar em uma unidade interior a imensa pluralidade das formações religiosas positivas. Quanto à rejeição do construtivismo hegeliano por parte de Troeltsch, nada permite, portanto, compreender a história como o desenvolvimento de um Conceito geral. Para Troeltsch, tal negação não implica rejeitar a metafísica, mas modificar o paradigma passando de uma metafísica construtiva que parte do Absoluto em Hegel para uma “metafísica ‘indutiva’”. Nesse sentido, a filosofia da história precisa de uma metafísica específica, isto é, de uma *metafísica histórica*, e esta depende metodologicamente das conquistas das análises psicológicas e epistemológicas. Mas tal metafísica em Troeltsch inclui uma *ideal* desabsolutizado e relativizado no curso da história ou na corrente da experiência histórica. Além disso, a metafísica de Troeltsch deve proceder tendo como base a investigação empírica, uma vez que ela não é pressuposição da história, mas seu resultado (cf. CAMILLERI, 2017, p. 98-99).

Por fim, na última parte de seu texto, Heidegger comenta o destino da filosofia da religião de Troeltsch à luz da articulação entre filosofia, teologia e história das religiões:

A filosofia da história da religião tem igualmente o dever de compreender o presente e determinar previamente o desenvolvimento futuro da religião; ela deve decidir se virá uma religião universal da razão, surgida de forma sincretista com base nas religiões universais atuais (um *catolicismo evangélico*, segundo Söderblom), ou se no futuro reinará uma só das religiões positivas (cristianismo, budismo, islã) (HEIDEGGER, 1995, p. 23).

Diferentemente do texto original de 1906 que utiliza a expressão “ciência da religião”, Heidegger acrescenta a tese de um *catolicismo evangélico* desenvolvido por Nathan Söderblom e cita três exemplos entre as religiões positivas não explicitadas na obra em questão. Além disso, Troeltsch menciona o cristianismo no contexto de discutir o lugar e a importância das principais religiões atuais no desenvolvimento religioso e, com base em sua *superioridade*, a última questão consistirá em debater a significação e o futuro do

cristianismo, bem como sua relação com as religiões orientais. Mas Heidegger não restitui na reflexão final do parágrafo da obra de Troeltsch esta *superioridade* do cristianismo. Ora, no caso da problemática específica de Troeltsch a questão é a seguinte: como sustentar conjuntamente a pretensão da religião cristã ao absoluto e a relatividade da esfera cultural na qual esta religião nasceu, se desenvolveu e continua a evoluir? Troeltsch resolve o problema com base em uma metodologia histórica moderna. Desde o nascimento do cristianismo, o *conceito* de religião era inexistente, e somente a noção de revelação era vigente. Se a conquista de conhecimentos normativos em matéria de história da religião está na base da metodologia histórica, então é fundamental a comparação com outras religiões para fornecer critérios de valor. Desde o início, e especialmente com base na apologética, o cristianismo possuía uma confiança ingênua em sua verdade normativa. Nesse sentido, a absolutidade do cristianismo está arraigada originariamente na revelação e não no conceito de religião. Para Troeltsch, o cristianismo deve sua superioridade ao domínio ético, esfera da idéia cristã mais elevada de religião no contexto da comparação com a história das religiões não civilizadas. Tal validade normativa do cristianismo é obtida, não partir da abordagem apologética com seus postulados dogmáticos incondicionados, mas com base na ciência história moderna seguindo uma análise *comparativa* com outras religiões. Consideramos assim “a história da humanidade como um todo no interior do qual a ideia de verdade religiosa se realiza por degraus e chega a um ponto preciso – justamente no fenômeno histórico do cristianismo – à sua realização absoluta” (BRITO, 2010, p. 1000-1001). Em outras palavras: comparado com as outras religiões na história, o cristianismo é compreendido como a realização completa do *conceito* de religião, a realização-de-si de Deus na consciência humana, como a recapitulação central e abertura para uma vida totalmente nova. Todavia, em nome da mesma ciência histórica moderna, é necessário renunciar à tese de que o cristianismo seja a verdade absoluta, imutável e acabada, pois, para Troeltsch, a simples validade normativa não é a mesma coisa que a realização *absoluta* do conceito da religião.

No texto de Heidegger não há esse desenvolvimento da questão central abordada por Troeltsch sobre a *superioridade* do cristianismo ao nível do conceito mais elevado de religião a partir da articulação recíproca das suas forças motrizes (Deus, o mundo, a alma, e a vida sobrenatural). Mas cabe perguntar se Troeltsch responde à questão inicial sobre a aparição de uma religião universal da razão a-histórica, a adoção de uma amálgama de

diferentes tradições religiosas (com a presença de *elementos de verdade*) ou a dominação de *uma* religião positiva existente. Seja como for, o propósito de Troeltsch é uma solução unificada com a fusão das problemáticas relativas à *religião da razão* e àquela da soma *sincretista* de todos os elementos de verdade contidos em todas as religiões. Trata-se da preferência pela filosofia kantiana da religião ao nível de sua argumentação epistemológica, e, para Troeltsch, a religião universal da razão subsiste unicamente como ideal regulador à medida que fornece um cânon crítico para a apreciação e a retificação da religião positiva e permita assim chegar à coincidência entre a religião da razão e a religião revelada. Tal é o interesse de Troeltsch pela significação da doutrina kantiana da religião para a ciência das religiões de sua época quando publicou em 1905 a obra *Psychologie und Erkenntnis theorie in der Religionswissenschaft*. Quanto à hipótese mencionada por Heidegger de um *catolicismo evangélico*, não há respaldo no texto de Troeltsch. Este não propõe uma dissolução das diferenças confessionais, como o faz Söderblom para que aflore o que há de comum nas religiosidades cristãs, mas acolhe justamente essas *diferenças* que estão na especificidade do protestantismo na história. Para Troeltsch, ao nível do espírito do cristianismo, deve prevalecer uma comunhão na esfera da interioridade, uma vez que no fenômeno primordial de todas as religiões reside uma *mística* que, enquanto “vivência da unidade com Deus” (HEIDEGGER, 1995, p. 24), constitui de algum modo a chave da religiosidade passada, presente e futura.

#### 4. Metafísica

Com o exame das três esferas de investigação da filosofia da religião de Troeltsch – passando pela psicologia, pela epistemologia e pela filosofia da história – Heidegger reitera que esses âmbitos constituem a *ciência da religião*, mas, para Troeltsch, atingir autenticamente o *enigma* da religião, é preciso mergulhar na *metafísica* na medida em que inclui o mistério fundamental da vida articulado ao mesmo tempo ao particular, ao universal, ao irracional e ao racional, e que traz a marca de uma unidade irreduzível à compreensão humana. É assim que Heidegger apresenta resumidamente o texto de Troeltsch associando-o a um *debate* com Kant sobre a metafísica:

Trata-se de uma metafísica das idéias de Deus fundada em todas as nossas experiências do mundo. Uma epistemologia crítica (Kant, etc.)

pode converter-se em uma tal metafísica. Pois, partindo da coesão teleológica da consciência (transcendental), chega-se a um sentido último, que exige a existência de Deus (HEIDEGGER, 1995, p. 24).

Acerca da possibilidade de chegar à metafísica através de uma epistemologia crítica kantiana, Heidegger não explicita a posição de Troeltsch sobre o modo de acesso à ideia metafísica de Deus mediante a experiência religiosa, se compararmos este resumo com o original. Nesse sentido, o modo autêntico para explicitar *religiosamente* a convicção de Troeltsch de uma “vivência de unidade com Deus” não se reduz simplesmente ao esquema teórico da conexão entre epistemologia e metafísica no sentido kantiano (o “conhecimento” de Deus, o Sumo Bem, objeto necessário da razão)<sup>14</sup>, mas está em ato o acesso à ideia de Deus *como tal* mediante a crença religiosa. Verdade é que esta concepção se restringe ainda à fé como elemento cognitivo da piedade, ou seja, à fé como *ato de abandono confiante* a uma realidade compreendida em ideias. A experiência mesma da crença da ideia de Deus não implica aprioricidade com o pensamento. Talvez esta omissão se deva, em parte, à impressão de que, para Heidegger, parte da metafísica da religião de Troeltsch não compartilha integralmente a derrocada da problemática da metafísica clássica (Deus, mundo e a alma) após a *desconstrução* realizada pela epistemologia crítica na Dialética Transcendental com base nas pretensões científicas das disciplinas tradicionais correspondentes a cada desses objetos: teologia transcendental (Deus), cosmologia racional (mundo) e psicologia racional e empírica (alma)<sup>15</sup>.

Compreende-se a razão pela qual Heidegger tenha enfatizado a referência kantiana da argumentação quando fala da metafísica de Troeltsch: um itinerário que conduz da “coesão teleológica da consciência (transcendental)”<sup>16</sup> a um “sentido último” que exige a

---

<sup>14</sup> Sobre esta problemática, ver especialmente L. ROHDEN & V. V. DE JESUS, 2016, p. 440-455.

<sup>15</sup> I. KANT, *Crítica da Razão Pura*, Segunda Divisão (Dialética Transcendental), capítulo III: *O Ideal da Razão Pura*. A estratégia de refutação do argumento “ontológico” na Dialética transcendental de Kant tem por missão “denunciar os abusos da razão pura, que se dariam justamente quando essa atreve-se a buscar o conhecimento de objetos para além dos limites de uma experiência possível. Por outras palavras, mais enfáticas e diretas, como todos sabemos, a Dialética Transcendental pretenderia pôr um fim à metafísica dogmática entendida como ciência, expondo as diferentes falácias em que a razão se enredaria ao tomar os seus princípios de unificação sistemática do conhecimento como sendo objetivos ou constitutivos da realidade. Nesse sentido, a Dialética visa inviabilizar o conhecimento de qualquer absoluto, seja ele o mundo, a alma ou Deus”: A. L. B. FAGGION, *Refutação do argumento ontológico, ou filosofia crítica versus filosofia dogmática*, in: KLEIN, 2012, p. 592.

<sup>16</sup> O termo “transcendental” em Kant caracteriza o conhecimento adquirido através de uma crítica da razão pura, ou seja, não um conhecimento de objetos, mas um conhecimento do “nosso modo de conhecer objetos na medida em que este deve ser possível *a priori*” (*KrV*, B 25).



“existência de Deus”. Ora, para o pensamento crítico de Kant o conhecimento na *Crítica da Razão Pura* fica restrito aos fenômenos, ou seja, aos objetos na medida em que nos aparecem, pois na dedução transcendental os conceitos puros do entendimento têm como esfera apenas o campo da nossa sensibilidade<sup>17</sup>. A esse conceito de fenômeno opõe-se o conceito de *noumenon*, que indica os objetos na medida em que não aparecem para nós<sup>18</sup>, isto é, os objetos como são independentemente da sua relação com a nossa sensibilidade (KLEIN, 2010, p. 33). Desse modo, torna-se impossível formular uma *prova* da existência de Deus, tal como o fizera, por exemplo, Anselmo de Aosta (1033-1190) na Idade Média com seu tratado *Proslogium*, se, no caso de Kant, entendemos por “existência” como *existência das coisas* fora de nós, como *existência da natureza*, uma vez que a compreensão do

---

<sup>17</sup> Segundo KANT, o objeto da investigação não consiste mais na “natureza das coisas que é inesgotável, mas no entendimento, que julga sobre a natureza das coisas, e tal entendimento também, por sua vez, só no tocante ao seu conhecimento *a priori*” (*KrV*, B 26).

<sup>18</sup> Na investigação fenomenológica da intencionalidade de Edmund Husserl, dentro da qual se move a fenomenologia hermenêutica do jovem Heidegger, esta teoria (neo)kantiana foi transformada profundamente a partir de 1900-1901 (com a publicação das *Investigações lógicas* de Husserl) seja com a ampliação dos conceitos de “objeto” e de “realidade”, seja, corretativamente, com a mudança radical do conceito de tradicional de “consciência” e a sua terminologia. A intuição (*Anschauung*) não define mais a apreensão imediata, distinta da consciência mediata, discursiva; mas, compreendida em sentido fenomenológico e não mais restrita simplesmente à intuição sensível, ela caracteriza a percepção direta da coisa, o ato cognoscitivo que coloca em presença da coisa *leibhafti*, em “carne e osso”. O retorno *às coisas mesmas* não pode ser identificado ou confundido com a exigência de fundamentação de todo o conhecimento pela *experiência* sensível de objetos, afirma Husserl em *Ideias I* (§§19-20, HUSSERL, 2006). Com base na modalidade específica o *Sich-richten-auf...*, do *dirigir-se a...*, enquanto caráter de ato de toda vivência (*Erlebnis*), seja esta sensação ou percepção, sentimento, desejo, ou conhecimento, a fenomenologia para Heidegger (ao revisitar criticamente a “descoberta” husserliana da intencionalidade em 1925) se norteia pela *relação* que contém juntos “sujeito” e “objeto”, mantendo-os *juntos e em si* (*intentione* e *intentione*), bem como suas determinações típicas. Por exemplo, uma coisa é nosso ser-sujeito quando, vendo, *nos direcionamos a* uma cadeira, a uma casa, ou a uma paisagem; outra, quando, sempre no ver, *nos direcionamos a* cor de uma cadeira, *a* forma de uma casa, ou *a* extensão de uma paisagem. Os “objetos” - “cadeira”, “casa” e “paisagem”, de um lado; “cor”, “forma”, “extensão”, de outro lado (= termos de referência da consciência) – são diversos, mas, como cadeira, casa e paisagem não são parte da nossa consciência, assim também cor, forma e extensão. Portanto, a análise fenomenológica da intencionalidade explora o mesmo terreno da consciência (o consciencialismo), do sujeito (o subjetivismo), da *psyché* (psicologismo), da ideia (o idealismo), sem confundir-se com as problemáticas inerentes às essas tradicionais distinções “metafísicas”. No caso da crítica de Heidegger à intencionalidade husserliana, o caráter de *ter sido percebido* de um ente subsistente pertence ao comportamento intencional do *Dasein* (isto é, à existência como tal: portanto, do ponto de vista da constituição fundamental do próprio *Dasein*, a compreensão mesma do ente subsistente ou presente à vista [*Vorhandenheit*] pertence à intencionalidade da percepção) e, nesse, sentido, não é nem subjetivo e nem tampouco objetivo. Esta apropriação crítica da intencionalidade conduzirá Heidegger a uma perspectiva histórico-existencial da fenomenologia com a prioridade dada ao compreender hermenêutico. Cf. HEIDEGGER, 1975. Ver, por exemplo, o exemplo percepção da janela, onde, buscando o *ter sido percebido daquilo que é percebido*, Heidegger afirma: “reside no sentido da apreensão perceptiva mesma precisamente descobrir o percebido de acordo com o modo como ele se mostra em si”. Descobrimos o ser do ente intramundano a partir do trato pragmático ou circumvisivo com os utensílios: a janela, enquanto uma coisa de uso determinado, “serve para a proteção e para a iluminação do auditório”: HEIDEGGER, 2012, p. 104-107.

conceito kantiano de *realidade* depende da compreensão da tese “ser não é nenhum predicado real”<sup>19</sup>. Além disso, na *Crítica da Razão Prática*, o “primado da razão prática”, estabelecido sem dependência dos postulados da razão teórica, fracassa igualmente na tentativa de *demonstrar* a ideia de Deus. Portanto, a refutação kantiana do “argumento ontológico” repercutiu na teologia, especialmente escolástica. Seja como for, a posição de Troeltsch não é declinada aqui ainda em toda a especificidade, e tampouco ela se identifica pura e simplesmente com a tese (neo)kantiana. Talvez quem tenha expressado muito bem o sentido genuíno da *mística* em Troeltsch<sup>20</sup>, enquanto *imanência da existência* divina na experiência religiosa, foi Adolf Reinach quando atacou os neokantianos<sup>21</sup> e as tentativas de refutar a prova ontológica de Deus: “Nunca é de tal maneira que nós, ao pensar em Deus, estivéssemos seguros de sua existência. Mas que, no momento mesmo em que jorra a vivência religiosa, Deus é colocado simultaneamente como existente, conforme o sentido do conteúdo da vivência”<sup>22</sup>.

Na seqüência de sua preleção Heidegger mostra a tentativa troeltschiana de partir da teologia em direção à filosofia da religião na qual ele teria encontrado uma problemática da conexão entre história da religião e sistemática da religião. Em outras palavras: Troeltsch teria tentado “uma reelaboração e uma crítica racional do material histórico-religioso baseando-se” na noção do neokantiano Henrich Rickert de “consciência em geral

---

<sup>19</sup> Na *Crítica da Razão Pura*, Kant utiliza os termos *Existenz* (existência) e *Wirklichkeit* (realidade efetiva). Realidade para Kant é a *coisidade* enquanto determinação da coisa. São conteúdos quiditativos das coisas possíveis em geral. Real é o que pertence à *res*, e *omnitudo realitas* aponta para a totalidade das determinações possíveis da coisa. Nesse sentido, ser em geral não é nenhum predicado de coisa alguma. Por exemplo, atendo-se ao conceito de “realidade” para Kant, “cem vales reais possíveis” e “cem vales efetivamente reais” não se diferenciam quando consideramos o conteúdo quiditativo de ambos os conceitos. Cf. HEIDEGGER, 2012, p. 49-57 (“A tese de Kant: ser não é nenhum predicado real”).

<sup>20</sup> O conceito de “mística” em Troeltsch deve ser entendido como uma forma de piedade e de teologia individualista tipicamente moderna: cf. MOLENDIJK, 2019.

<sup>21</sup> A necessidade *a priori* pertence à esfera do *estado-de-coisa* (*Sachverhalts*) e não à esfera do pensamento. Sobre esta questão essencial de que “o que é a priori” pertence ao domínio do “estados-de-coisas”, eis a tese ontológica fundamental de Reinach: “As conexões aprióricas consistem [bestehen], que todos os homens, ou um grande número dentre eles, ou absolutamente nenhum, ou ainda outros sujeitos as reconhecem ou não [...] Devemos rejeitar total e absolutamente o conceito de necessidade de pensamento enquanto traço distintivo essencial do a priori [...] A necessidade exerce uma função no a priori – só que, não é uma necessidade do pensamento, mais uma necessidade do Ser” (REINACH, 2012, [*Sur la Phénoménologie*], p. 52-53). Ver meu artigo: SILVA SANTOS, 2017.

<sup>22</sup> REINACH, 2015, p. 55-56. Na vivência religiosa *se dá* conhecimento, mesmo se tal conhecimento não seja procurado explicitamente. Não é um conhecimento nem *a priori*, nem empírico, mas um conhecimento peculiar que está na ordem do pré-teórico. Daí a distinção de Reinach entre um conhecimento explícito e um conhecimento imanente à vivência e, dentro desse, se é imediato ou mediato. A existência de Deus é um conhecimento mediato imanente da vivência religiosa.

(*Bewusstsein überhaupt*)”. Esta retomada de índole *meta-crítica* de Troeltsch visa ultrapassar o neokantismo que insere o *a priori* na esfera da natureza e, desse modo, negligencia o *a priori* religioso veiculado pela filosofia da religião. Assim procedendo, ele pretende chegar a uma “metafísica do caráter noumenal” com base na unidade do homem, de sua razão e de suas atividades racionais. Esta metafísica crítica deixa clara a concentração de seu amplo trabalho de investigação em dois âmbitos principais: a relação entre Cristianismo e história, entre Cristianismo e modernidade, e a questão do historicismo, onde jaz a tensão entre pesquisa de princípios e valores universalmente válidos e o respeito da individualidade e mutabilidade da experiência histórica. O propósito de Troeltsch inclui assim necessariamente uma “doutrina da ciência” ou “ontologia” que se desenvolve em duas etapas: primeiramente, uma explicação da *estrutura* da consciência em geral; em segundo lugar, uma análise da relação entre consciência em geral e consciência empírica.

Este projeto só se tornará compreensível a partir da exposição teórica de Rickert acerca da busca pelo objeto do conhecimento com base na via subjetiva, pela qual é possível descortinar as três noções do que poderia ser os tipos de objeto do conhecimento seja o “mundo espacial externo”, seja o “objeto transcendente”, seja, por fim, o “objeto imanente”. Às essas três concepções corresponderiam assim três tipos de sujeito do conhecimento. É aí que Rickert apresenta sua posição de uma “consciência em geral” interpretada axiologicamente, ou seja, em sua epistemologia, “conceitos e proposições não são representações ou traduções do mundo, mas se fundam em atos práticos de tomada de posição” (RESENDE, 2013, p. 40). A tripla co-determinação entre sujeito do conhecimento e objeto do conhecimento já aparece na primeira edição de sua obra “O objeto do conhecimento” de 1892<sup>23</sup>. O verdadeiro sujeito do conhecimento não é concebido de modo psicofísico onde o objeto do conhecimento é entendido como o mundo espacial externo, nem tampouco de modo psicológico (“meu eu anímico com suas representações, impressões, sentimentos, volições”) no sentido de que o objeto do conhecimento seria “tudo o que é diferente da imanência da consciência” ou “não depende das atividades imanentes da consciência para subsistir” (“toda realidade [*Wirklichkeit*] que

---

<sup>23</sup> H. RICKERT, *Der Gegenstand der Erkenntnis: ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transcendenz*. Tübingen: J.C. Mohr (Paul Siebeck), 1928. Esta obra teve seis edições, cada qual com um texto independente (1982, 1904, 1915, 1921/1921 e 1928). Sobre o pensamento de Rickert, ver especialmente RESENDE, 2013, p. 29-55; 70-110.

existe *em si*). Para Rickert, o sujeito do conhecimento, esvaziado de todo conteúdo, é concebido como “aquilo que *representa* as representações, que *percebe* as impressões, *sente* os sentimentos, *quer* as volições” (grifo nosso), etc. Esse sujeito epistêmico é simplesmente contraparte lógica desses objetos imanentes. É assim que Rickert designa esse sujeito de “consciência em geral” (*Bewusstsein überhaupt*). Com base no termo *Bewusstheit*, termo utilizado na terceira edição de 1915, trata-se de uma *consciencialidade* à medida que expressa uma forma pura eliminada de qualquer conteúdo<sup>24</sup>. Em sua relação com a objetualidade externa (“o objeto transcendente”), o sujeito para Rickert possui o caráter prioritário na operação do nosso conhecimento que, *transforma* os conteúdos da consciência em objetos, distinguindo-os da pura consciência, sendo indiferente o material que a experiência nos oferece: este assume forma somente através da apreensão categorial, e esta é examinada apenas com base no sujeito epistemológico.

Para Troeltsch, mesmo julgando que a expressão de Rickert de “consciência em geral” seja indispensável para salvaguardar a descoberta do *situs a priori* de todas as normas, não é possível erradicar a função central do eu individual quanto à diferenciação entre o sujeito psicológico e o sujeito epistemológico. O eu psicológico, com seus sentimentos e desejos, não pode ser desqualificado em detrimento do sujeito da teoria do conhecimento, precisamente porque a psicologia abre o acesso privilegiado ao individual, polo essencial para captar a dimensão de sentido *princípial*, anterior ao ato de conhecimento. Ora, questionamentos *princípiis* cabem também à ontologia e não se restringem unicamente à epistemologia, uma vez que valores históricos resultam da “consciência” de nossa vivência da realidade mundana e, com base nessa mesma consciência, nos conhecemos enquanto indivíduos singulares. A partir da possível relação (mística) entre a dimensão do eu psicológico e o objeto do conhecimento *religioso*, o retorno à ontologia como condição da metafísica em Troeltsch está associado certamente à crença religiosa. A forma do objeto do conhecimento *religioso*, meta da investigação de Troeltsch, é inseparável de seu conteúdo, ou seja, da matéria daquilo que é objeto do conhecimento religioso. Ora, o problema do conhecimento do objeto para Rickert só pode ser um problema formal, pois sua transcendentalidade concerne unicamente à universalidade e à necessidade e, portanto, sem qualquer vinculação com alguma realidade para além da experiência possível. Nessa

---

<sup>24</sup> As referências à obra de Rickert *apud* RESENDE, 2013, p. 42-44.

concepção de conhecimento enquanto pensamento lógico, dependente essencialmente do comportamento judicativo, o termo “consciência em geral”, tal como Rickert a entende no caso do “objeto imanente”, será inconciliável com a possibilidade de uma metafísica religiosa em Troeltsch. Nesse sentido, Heidegger enfatiza o “fracasso da tentativa” de retomada do conceito de “consciência em geral” de Rickert em razão da incompatibilidade entre este conceito e o “material histórico-religioso” desde que se restrinja a uma pura epistemologia (cf. HEIDEGGER, 1995, p. 24. Cf. também CAMILLERI, 2017, p. 104-105).

É assim que Troeltsch fundamenta sua nova filosofia da religião moderna em uma “fenomenologia preliminar”, ou seja, em uma doutrina preliminar dos tipos de religiões históricas. A esta descrição a chama psicologia da religião” (HEIDEGGER, 1995, p. 24). Se a expressão “fenomenologia preliminar” aqui se refere à psicologia da religião, Troeltsch evoca certamente a contribuição da obra “As variedades da experiência religiosa” (1902) de William James<sup>25</sup> para sua filosofia da religião apriorico-transcendental de inspiração kantiana e schleiermacheriana. Por quê? Porque James descreve a natureza da experiência religiosa enquanto algo que se experiencia e se vive pessoalmente com base na vivência da realidade *do* mundo que nos circunda, bem como os traços principais da consciência religiosa (a oração, as conversões, os estados místicos, a crença do homem religioso, etc.) e o valor da experiência da experiência religiosa do ponto de vista pragmático. Embora a experiência religiosa, tal como James a descreve pragmaticamente, se misture com a fé ou crença em Deus, a experiência religiosa não cessaria de ser *experiência*. O fenômeno religioso pertence à classe dos fenômenos que modificam a personalidade do sujeito experienciador. O estudo sobre os sujeitos nos quais os fenômenos religiosos se produziram com grande intensidade, tais como as neuroses, evidencia como pertence à natura humana em geral as características que constituem o pano de fundo onde se desenvolve a consciência religiosa. Particularmente importante é o fenômeno das alucinações: em alguns casos, elas cessam em determinado estágio onde o sujeito tem o sentimento de presença e de realidade, sem que nenhuma imagem definida lha apareça. Esta presença nua produz a fé, e esta fé determina atos. Algo semelhante ocorre com os místicos: um objeto concebido como sendo o ser divino, mas do qual eles não possuem nenhuma representação, lhes é dado

---

<sup>25</sup> Sobre a concepção da religião elaborada por James, cf. JUNG, 1999, p. 134-259.

como tal, age em seu coração e em sua vontade. Ora, “este sentimento de presença, na ausência de todo objeto dado pelos sentidos, não foi jamais convenientemente explicado pelo racionalismo” (BRITO, 2010, p. 850). Enfim, para James, a ideia mesma de objetividade, característica da experiência sensível e da experiência científica, encerra já uma parte de crença irreduzível. A fé está no coração de toda experiência.

A psicologia da religião de James matizará, portanto, o caráter absoluto da epistemologia de Rickert e abrirá um caminho para a metafísica. Como? Enfatizando a análise na consciência religiosa e impedindo que todo sujeito seja considerado exclusivamente como sujeito epistemológico, isto é, como sujeito que lida *somente* com formação de conceitos e de proposições objetivamente válidas “no” mundo e não acerca da reflexão “da” nossa vivência da realidade do mundo. A psicologia fenomenológica da religião examinará assim uma atividade espontânea da consciência, da qual esboçará uma doutrina para identificar a especificidade do fenômeno religioso para, a partir da análise da categoria “revelação” como categoria universal da consciência religiosa, estabelecer a irreduzibilidade psicológica do fenômeno religioso. Nesta doutrina caberá à epistemologia um papel importante, pois “por toda parte em que a religião se atualiza espiritualmente, fundamentos a priori são necessários” (HEIDEGGER, 1995, p. 24). A metafísica religiosa proposta unificará justamente os resultados da psicologia e da epistemologia.

Para pensar a unidade absoluta e misteriosa no coração desta metafísica religiosa, Troeltsch a pensa como um *ideal* a partir do qual a vivência religiosa pode ser captada: “Segundo este ideal medimos o que a vida religiosa da humanidade gera, e na força deste ideal trabalhamos na busca da configuração de nossa vida religiosa atual”<sup>26</sup>. O conceito de “ideal” é utilizado em função da pesquisa de princípios e valores universalmente válidos, âmbito próprio do conhecimento teórico, mas valorizando ao mesmo tempo o mundo concreto da vivência religiosa, onde não somente apreendemos a Deus, mas também somos transportados por Ele. No mundo da vida religiosa esta unidade interior – isto é, a correlatividade entre o eu individual e o fenômeno do Absoluto – deve acontecer na vivência mesma individual da história ou da vida histórica. Se a categoria da “revelação” é pensada efetivamente na doutrina de Troeltsch, uma consequência não explicitada pode ser descortinada aqui: um pensamento da revelação implica *ipso facto* certa distância da

---

<sup>26</sup> E. TROELTSCH, *Psychologie und Erkenntnis theorie* [1905], 52, *apud* CAMILLERI, 2017, p. 108.



racionalidade, que é precisamente nesse ato subvertida ou completada sem que, ao mesmo tempo, seja difamada. A unidade da metafísica religiosa de Troeltsch, arraigada na vida histórica, liberta-se dos requisitos kantianos do conhecer através da articulação entre o *factum* da Revelação e o poder das leis da razão.

Depois de mencionar a metafísica como autêntica filosofia da religião, bem como a transformação que Troeltsch realizou nos fundamentos da filosofia da história, Heidegger toca na questão das *fases do pensamento* de Troeltsch em relação ao problema da história, mas sem desenvolvê-la em sua preleção acadêmica: “No início [Troeltsch] concebia a história teleologicamente como um desenvolvimento ascendente. Mas doravante sustenta que cada época da história das religiões tem seu sentido próprio, pois já não pode mais ser considerada como simples transição” (HEIDEGGER, 1995, p. 25). Ora, este retorno a Hegel com a retomada da lógica do movimento histórico (mas rejeitando sua concepção identitária da dialética) através da crítica concomitante ao pensamento de Rickert – que concebeu a história a partir de “um esquema lógico do desenvolvimento” –, compreende-se com base nas etapas anteriores do processo de pensamento intelectual de Troeltsch, vai de 1883 até 1921. Em 1902 com a publicação da obra “A Absolutidade do Cristianismo e a História da Religião”, o Cristianismo não era qualquer religião até esse momento, mas uma religião absoluta, em conformidade com a terminologia de Hegel. Mas doravante Troeltsch abandonará paulatinamente a crença no Cristianismo como o mais elevado ponto de desenvolvimento do conceito de religião. O Cristianismo não é mais *a* verdade absoluta em termos de validade normativa, mas *contém* a verdade. Não é mais o cumprimento de um ideal, mas expressão de um ideal que era capaz de ser encontrado em vários degraus em todas as outras religiões. Outras possíveis concretizações subsequentes desses ideais acontecerão na história do fenômeno religioso. Esta concepção é o resultado da intensificação da influência do historicismo no pensamento de Troeltsch desde 1883 onde surgiam questionamentos sobre a absolutidade e relatividade dos valores. Além disso, por volta de 1907, sob forte influxo de Max Weber, Troeltsch se convenceu da relatividade do cristianismo e dos valores em geral, e tal posicionamento se deve à compreensão do condicionamento das crenças e dos valores produzido pela localização natural e sociológica dos sujeitos. É durante essa época que Troeltsch escreverá sua obra “As doutrinas sociais das Igrejas e grupos cristãos”, publicada em 1912.

Aproximadamente no início da primeira guerra mundial (1914-1918), Troeltsch deixa de lado o pensamento de um ideal de desenvolvimento, e a produção mais significativa dessa época será a obra “Der Historismus und seine Probleme”, sendo originalmente uma coleção de artigos escritos ao longo de um período considerável de tempo e publicados somente em 1922. A julgar pela carta de Troeltsch endereçada Heidegger aos 23 de fevereiro de 1918, o texto de 1919 “Sobre o conceito de uma dialética histórica”, cuja primeira parte é consagrada justamente a Windelband, Richert e Hegel, era de conhecimento do próprio Heidegger antes de sua publicação. No livro em questão, Troeltsch se esforçou vigorosamente por examinar as implicações de seu direcionamento teórico e do colapso de sua terra natal após a guerra. Doravante está voltado para uma perspectiva, segundo a qual toda religião, toda cultura e tempo é uma verdade individual em si. Durante a primeira guerra mundial todas as tomadas de posição de Troeltsch (por exemplo, em “Fé alemã e moral alemã em nossa grande guerra”, de 1914: a guerra como um meio de “desenvolvimento futuro [*Fortentwicklung*]”) são norteadas pela sua concepção de trabalho histórico, marcada fundamentalmente por várias tensões: *tensão temporal* entre o passado determinando o presente e o futuro a ser determinado a partir do presente; *tensão epistemológica* entre a pesquisa empírica das forças efetivas e a construção mais ou menos especulativa de conceitos gerais; *tensão metodológica* entre a construção do passado a partir do presente e a determinação do presente a partir do passado. Essas tensões constituem a forma especificamente histórica do círculo hermenêutico. Diante desta contingência radical face ao horror da guerra, o indivíduo depara com uma dimensão metafísica da história: experimentar a “necessidade humana de crer”, ou seja, de encontrar fontes de sentido que se subtraem ao abalo ao qual a contingência radical submete os modelos culturais assegurando coerência da experiência e a orientação racional da ação. Daí a função diagnóstica (compreender o presente) e prognóstica (determinar o “horizonte de espera” dos futuros possíveis) da hermenêutica da história assumida por Troeltsch em vista da orientação política e cultural dos grupos aos quais ela se endereça (TÉTAZ, 2014, p. 232-235).

Na fase final de seu pensamento (1921) Troeltsch não acreditava mais em coerência cultural porque o sistema da ética – isto é, a *fábrica* da consciência moral (de um lado, a moralidade da personalidade e da consciência; de outro lado, a ética dos valores culturais) – não tinha mais poder de domínio face ao relativismo do movimento histórico e julgava

que a pessoa individual é uma verdade em si mesma. No entanto, em vez de enfatizar a total historicidade da existência humana com suas implicações, Troeltsch opta por salvar a “crise do historicismo” chegando a uma síntese dos valores do Ocidente através do estudo histórico da cultura ocidental<sup>27</sup>. Troeltsch afirma assim que a resposta ao problema da coerência entre essas verdades individuais podem ser encontradas na teoria das mônadas de Leibniz. Sem coerência cultural as pessoas possuem somente uma base de ordem entre a formação das culturas individuais, isto é, o fundamento divino. Ao desenvolvimento espiritual universal do sistema da ética sucede o fundo metafísico e religioso da vida através da decisão pessoal, e, a partir de então, a meta e o sentido da história se encontram justamente na realização dos indivíduos. A necessidade de um espírito ideal universal não é mais encontrada na realidade objetiva, doravante não-necessária e não-racional, mas está nas decisões individuais. Nesta última fase de pensamento Troeltsch, o individual histórico não é mais cultura, isto é, formação cultural, mas pessoais individuais. Pessoas individuais são agora as “ideias divinas”. Ambos – Troeltsch e Leibniz – consideram suas respectivas mônadas como ramificações do divino em vários níveis: de um lado, na monadologia de Leibniz, há uma harmonia estabelecida previamente entre as mônadas individuais, mas, em virtude da natureza do autodesenvolvimento das mônadas, Deus estabeleceu harmonia desde início de tal forma que estados e mudanças de uma mônada sem janela fossem adaptadas e não interferissem com a mesma situação de outras mônadas; de outro lado, a versão de Troeltsch para esta idéia é a comunicação do amor, entendida aqui como matéria de coerência e harmonia entre o autodesenvolvimento dos indivíduos culturais. Do ponto de vista teleológico, o objetivo da história é desse modo a inspiração de cada ato individual em direção à meta de conter a corrente do movimento histórico, mas que nunca será totalmente realizado.

Portanto, na obra publicada postumamente no ano de 1924, Troeltsch trata de uma “superação” da corrente histórica, mas julga que só existem superações temporárias e relativas ao lugar, de modo que a corrente histórica terá a vitória final. Mas, considerando que esta mesma história concerne ao homem concreto, ele triunfará momentaneamente

---

<sup>27</sup> Cf. Em razão de seu falecimento repentino em 1923, Troeltsch não pôde ministrar uma série de conferências na Inglaterra que mostram inequivocamente a inclinação pelo pensamento de Leibniz: TROELTSCH, 1924.

sobre ela unicamente em razão de seu enraizamento no fundo [*Grund*] divino da vida (TROELTSCH, 1924, p. 83 *et passim*).

Uma vez realizada esta digressão histórica e retornando agora ao texto da preleção acadêmica de Heidegger, precisemos concretamente a *virada* do pensamento de Troeltsch. Reforçando a coesão vital e primordial entre filosofia de história e filosofia da religião, afirma Heidegger:

As religiões surgem de momentos racionais e de poderes espontâneos da vida; possuem seu próprio sentido, que se torna independente e assim se transforma em motor de uma evolução. Não se pode estabelecer nenhuma conexão lógico-dialética; um esquema lógico do desenvolvimento é uma violação (HEIDEGGER, 1995, p. 26).

Na sequência deparamos com o projeto de Troeltsch: afastando-se da filosofia da história de Rickert e pleiteando uma “dialética histórica” com base no artigo de 1919, ele se volta para a concepção da história de Dilthey, e aqui Heidegger traz os conceitos fundamentais utilizados por Troeltsch: “totalidade individual” (*individuelle Totalität*) e “continuidade de vir-a-ser” (*Werdekontinuität*), sendo que este último substituiria o conceito hegeliano de “desenvolvimento” (*Entwicklung*) e se associaria ao de “conexão de efeitos” (*Wirkungszusammenhang*) da obra de Dilthey.

Em relação ao influxo da concepção de história de Dilthey no pensamento de Troeltsch, Heidegger cita somente a obra “Projeto de continuação da edificação do mundo histórico nas ciências do espírito”. Esta se compõe de textos provenientes de 1910, inseridos no contexto da inflexão da fundação das ciências do espírito em sua vertente hermenêutica no início do século XX. Aí Dilthey desenvolve, por analogia com a “psicologia concreta”, uma “lógica concreta” (*reale Kategorien*) elaborando suas próprias “categorias concretas”, cuja principal dificuldade consiste em chegar à dissociação da base psicológica, mas sem eliminar a relação com a vida que lhe confere legitimidade. Não se trata mais da origem das categorias, mas de sua validade com base na categoria da experiência vivida (*Erlebnis*). As “categorias concretas” nascem da própria vivência em sua dimensão temporal com base em operações formais fundadas na unidade da consciência. Daí a categoria mais fundamental da vida para Dilthey: a noção de *Zusammenhang*, isto é, *conexão* (coerência, relação, continuidade, contato, nexos, coesão, são categorias afins). Nesta *Zusammenhang*, “estrutura” na qual se dá originariamente a vida e onde toda experiência da

vida se insere, deparamos com a *totalidade* de nossa consciência imediata. Enquanto experiência vivida que fundamenta uma ordem de conhecimento distinto de toda ciência da natureza, nesta “conexão” estão representações, sentimentos, paixões, tendências a valores, decisões sobre fins, etc. Enfim, na medida em que é o único ponto de ancoragem que permite chegar à compreensão da vida, *Zusammenhang* determina um “comportamento categorial” capaz de sustentar o conjunto das “categorias do mundo espiritual”: *Zusammenhang*, interação (em oposição à causalidade), tempo, relação entre todo e partes, significação e significatividade, desenvolvimento, formação (*Gestaltung*), valor, fim, ideal, estrutura. Dessas categorias, a significatividade possui uma função central, uma vez que, com base na inflexão da hermenêutica e da aprioricidade dada doravante ao problema da validade, ela é totalizante enquanto apreende a experiência vivida em uma coesão estrutural que persiste ao longo de toda a vida, no seio de todas as modificações inerentes à temporalidade da vida (DILTHEY, 2014, p. 31, 22, 64, 18).

Uma vez feita esta síntese do pensamento de Dilthey, retornemos ao texto da preleção de Heidegger. Quanto à categoria formal da história como “totalidade individual”, encontramos o seu fundamento em “*Der Historismus und seine Probleme*” de 1922 com base na categoria da individualidade e nos conceitos de originariedade (*Ursprünglichkeit*) e unicidade (*Einmaligkeit*), que se tornam tão importantes quanto à noção de desenvolvimento universal (RICCI, 2001, p. 61-54). A partir da categoria central de Dilthey, para Troeltsch trata-se da “conexão de efeitos” (*Wirkungszusammenhang*) entre o indivíduo particular e as entidades simbólicas da individualidade-coletiva (a humanidade, a esfera da cultura Ocidental, povos, estados, classes, religiões e Igrejas, comunidade intelectuais livres ou escolas de pensamento), denominadas de multiplicidade de *Gemeingeist* (*espírito comunitário*). O denominador comum dessas entidades é a pessoa individual, isto é, uma consciência, que se forma seja a partir de seu próprio interior e de seus juízos reflexivos, seja igualmente naquilo que procede do exterior, realizando assim a execução da história com a apropriação mútua entre sua imanência e sua própria transcendência. Todos os espíritos comuns, enquanto encarnados em individualidades, são vetores de sentido de valores, dizem respeito à reorganização de círculos culturais concêntricamente. Uma vez enraizados em uma decisão pessoal, individual, motivada religiosa e metafisicamente, eles absorvem a possibilidade de decisão ou de resolução intrínseca do homem em geral e do homem religioso em particular. Portanto, cada espírito comum crescerá a partir da semente

de uma decisão individual (TROELTSCH, 1924, p. 56-58). No caso do conceito troeltschiano de *Werdekontinuität*, porém, a apreensão desta *conexão*, de sua continuidade e de sua unidade remete para um ato de intuição e de empatia quase divinatório da parte do historiador (CAMILLE, 2017, p. 112-113).

Troeltsch certamente está preocupado com o problema da hermenêutica na esteira do pensamento de Dilthey: como a filosofia da história de Hegel é uma corrida à frente dos fatos, sua abordagem ignoraria justamente as limitações de forças culturais que circundam o expectador histórico em uma “conexão de efeitos” (*Wirkungszusammenhang*). Na medida em que pressupomos uma evolução de ideal universal, não necessitaremos perguntar como podemos conhecer o passado, uma vez que o espírito em nós trabalhou para fornecer nossos ideais, valores e normas para ação futura. Acontece, porém, que tal crença desapareceu, considerando que o passado não é mais um fator determinante para nosso conhecimento atual, mas é nosso conhecimento do passado que se enraíza na situação presente. A fixação e a análise dos objetos históricos revelam-se como abstração daquilo que na realidade é um fluxo ininterrupto. Daí a surge o problema de um padrão (*Massstab*) para o exame do passado. A resposta de Troeltsch a essa questão depende do expectador (*Betrachter*) do passado, se é um historiador ou uma pessoa ordinária que se esforça por viver moralmente. Troeltsch busca assim uma base metafísica para assegurar coerência entre os indivíduos criativos enquanto encarnam o poder interior de um povo, de tal modo que deve existir uma relação metafísica entre sujeito e objeto, ou, em outras palavras, o entrelaçamento entre o objeto e seu método, ou seja, é preciso tomar o universal como continuidade interior ou princípio de vida, ou ainda como unidade de movimento. Nesse sentido, a consciência não é secretamente suprahistórica que construiria o desenvolvimento de um ideal, logicamente necessário, com base no passado, com suas categorias teórico-axiológicas do valor, mas deve ser igualmente compreendida no processo de seu vir-a-ser histórico à medida que novas totalidades individuais podem surgir a todo momento. Nesta esfera jazem, ao contrário, a liberdade e a criatividade, que têm sua origem no presente histórico à medida que se apresenta como criação espontânea (TROELTSCH, 1922, p. 167).

Por fim, um último aspecto sobre as consequências na conceitualidade do *a priori* em Troeltsch em razão da sua virada para o âmbito da metafísica: “Troeltsch não desenvolveu ainda a modificação daí resultante de seus conceitos do *a priori*. É duvidoso



que ainda hoje (cf. sua recensão do livro de Otto, *Das Heilige*, em *Kantstudie* 1917) mantenha o conceito de *a priori* religioso no sentido de Rickert (cf. Simmel)” (HEIDEGGER, 1995, p. 26). Troeltsch passou a filosofia da história de Rickert para a concepção de historicidade de Dilthey que se recusou a explicar a totalidade do ser a partir de um princípio absoluto, como o faziam os sistemas do Idealismo alemão. Na resenha realizada em 1918 Troeltsch compara Rudolf Otto e W. Windelband no que diz respeito ao conceito do *a priori* religioso: ao primeiro, atribuiu uma posição psicológico-antropológica a partir da ênfase dada à categoria do “irracional” na experiência do numinoso; ao segundo, uma teórico-gnosiológica onde o *a priori* é dependente das categorias kantianas, mas sem mais a distinção neokantiana entre o ser e o valor e com o reconhecimento da coabitação constitutiva do racional e do irracional na consciência religiosa. Quanto à compreensão do *a priori* em Troeltsch, doravante se inclina pela concepção que se origina diretamente *mais* na experiência do que na reflexão sobre suas condições de possibilidade, mas verdade é que tal apreciação não aparece declinada no texto da preleção de Heidegger. Troeltsch colocará sua preferência no *a priori* religioso declinado na obra “O Sagrado” de Windelband: o sentido que nasce sob os traços de uma norma antinômica que assombra toda a vida religiosa, ou seja, “o que é transcendente (misterioso), resiste às coações da representação” (GREISCH, 2002b, p. 76). Conseqüentemente, a religião é religião somente enquanto deixar subsistir “a consciência da inacessibilidade intelectual do sagrado” (CAMILLE, 2008, p. 570). Seja como for, a questão das fontes da evolução da teoria de Troeltsch sobre o *a priori* religioso não é esclarecida mesmo com a menção de Georg Simmel; porém, muito mais do que antes, doravante se abre certamente para Troeltsch uma correlação entre o *a priori* lógico-histórico e o *a priori* religioso. Este último é o *locus* de uma relação viva e experienciada no âmago do sentimento religioso com o Absoluto.

### **5. Observações críticas: a posição fundamental de Ernest Troeltsch**

Na discussão anterior, Heidegger expôs a abordagem teórica de Troeltsch sobre a filosofia da religião a partir de um esquema heterogêneo de inspiração sobretudo kantiana e hegeliana. Ora, tal concepção é incompatível com o conhecimento da experiência cristã originária no contexto do projeto de uma fenomenologia da religião a partir sobretudo do paradigma da fenomenologia husserliana. Em sua exposição crítica Heidegger não somente

prioriza o paradigma husserliano para pensar o Cristianismo originário, mas também acolhe criticamente as contribuições das pesquisas exegéticas da *Escola da história das religiões* à medida que oferecem o material para uma “destruição” fenomenológica, a saber: a interpretação de uma objetualidade científica, as concepções prévias que norteiam tal interpretação (HEIDEGGER, 1995, p. 76-78). Portanto, em virtude do material assim “contaminado” teoricamente, é impossível acessar a religiosidade cristã originária, que é justamente o problema fundamental de uma fenomenologia da religião na análise heideggeriana das epístolas de Paulo. No exame da filosofia da religião de Troeltsch, Heidegger deparou com uma abordagem cognitiva da religião, onde a fé e o objeto da fé, isto é, Deus, são considerados sob a espécie da realidade platônica, que recusa encontrar no *histórico* a única realidade e prefere conceber um mundo de ideias no qual pululam “substâncias, valores, formas, e princípios cognitivos” (HEIDEGGER, 1995, p. 39-40). Na segunda parte do curso (HEIDEGGER, 1995, p. 67-156) é abordada explicitamente uma fenomenologia da religiosidade cristã que parte da convicção de que o sentido autêntico da temporalidade deve ser extraído precisamente do cristianismo das origens: a partir do horizonte temporal da dimensão realizadora da facticidade cristã, orientada para um futuro não cronológico mas “kairológico”, a fé cristã das origens preenche “o conjunto das características da indicação formal em vista da realização autêntica do sentido da existência cristã: abertura em seu conteúdo, mas dirigida para uma realização vivida do sentido de modo concreto e renovada” (ARRIEN, 2011, p. 161; SILVA SANTOS, 2019).

### Referências

- ARRIEN, S.-J. *Foi et indication formelle. Heidegger, lecteur de saint Paul (1920-1921)*, in: ARRIEN, S.-J. & CAMILLERI, S. (éd.), *Le jeune Heidegger 1909-1926*. Paris: J. Vrin, 2011.
- ARRIEN, S.-J. *L'inquiétude de la pensée. L'herméneutique de la vie du jeune Heidegger (1919-1923)*. Paris: PUF, 2014.
- BRITO, E. *Philosophie moderne et christianisme*. Leuven: University Press – Peeters, 2010.
- CAMILLERI, S. *Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger*. Dordrecht: Springer, 2008;
- \_\_\_\_\_. *Heidegger et les grandes lignes d'une phénoménologie herméneutique du christianisme primitif*. Dordrecht: Springer, 2017.

CHALAMET, Christoph, *Dialectical Theologians: Wilhelm Herrmann, Karl Barth and Rudolf Bultmann*. Zürich: Theologischer Verlag, 2005.

\_\_\_\_\_. *Ernst Troeltsch's Break from Ritschl and his School*, *Journal for the History of Modern Theology/Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte* 19 (2012)34-71.

\_\_\_\_\_. *Théologie protestante moderne et critique de la métaphysique. La pensée de Wilhelm Herrmann (1846-1922) et d'Albrecht Ritschl (1822-1889)*, in: RIAUDEL, Olivier (éd.). *La théologie et les itinéraires vers Dieu. Conférences de l'Écoledoctorale en théologie (2009- 2012)*, *Cahiers de la Revue Théologique de Louvain* 4/43 (Leuven-Paris-Bristol [CT], Peeters), 2016, p. 135-159.

DEWALQUE, A. *La critique heideggerienne de la philosophie de la religion: Windelband, Rickert, Troeltsch*, *Horizons philosophiques*, 14 (2) 2004, 105-127.

DILTHEY, W. *La vie historique. Manuscrits relatifs à une suite de L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit* (trad. fr. Chr. Berner et J.-C. Gens). Villeneuve d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion, 2014.

GRAF, F.W. *Wertkonflikt oder Kultursynthese?*, in: SCHLUCHTER, Wolfgang & GRAF, Friedrich Wilhelm (ed.), *Asketischer Protestantismus und der "Geist" des modernen Kapitalismus. Max Weber und Ernst Troeltsch*. Tübingen: Mohr-Siebeck, 2005, p. 257-280.

GREISCH, J. *L'idéal transcendantal et le Souverain Bien (Kant)*, in *Du 'non autre' au 'tout autre'. Dieu et l'absolu dans les théologies philosophiques de la modernité*. Paris: PUF, 2012.

\_\_\_\_\_. *Le buisson ardent et les lumières de la raison 1: Héritages et héritiers du XX<sup>e</sup>*. Paris: Cerf, 2002a.

\_\_\_\_\_. *Le buisson ardent et les lumières de la raison 2: Les approches phénoménologiques et analytiques*. Paris: Cerf, 2002b.

\_\_\_\_\_. *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir. Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggerienne (1919-1923)*. Paris: Cerf, 2000.

HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion [WS 1920/1921]*. In: *Phänomenologie des religiösen Lebens (GA 60)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995 (2011), p. 1-156.

\_\_\_\_\_. *Grundprobleme der Phänomenologie [WS 1919/20] (GA 58)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993, (2010).

\_\_\_\_\_. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes (GA 20)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975.

\_\_\_\_\_. *Os problemas fundamentais da fenomenologia* (GA 24). Preleção do semestre de verão de 1927 ministrada na Universidade de Marburg). Petrópolis: Vozes, 2012

HUSSERL, E. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica. Livro Primeiro*. Aparecida [SP]: Ideias & Letras, 2006.

JUNG, M. *Erfahrung und Religion. Grundzüge einer hermeneutisch-pragmatischen Religionsphilosophie*. Freiburg: K. Alber, 1999.

KLEIN, J.T. (org.), *Comentários à obra de Kant [Crítica da Razão Pura]*. Florianópolis: Neftponline, 2012.

\_\_\_\_\_. *Análise dos Fundamentos da Distinção Kantiana entre Noumenon e Fenômeno, Argumentos*, 2/3 (2010) 25-35.

McCORMICK, Bruce L. *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology: Its Genesis and Development. 1909-1936*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

MOINGT, J. E. *Troeltsch. Science des religions outhéologie?, Recherches de Science religieuse* 88 (2000) 185-197.

MOLENDIJK, A.L. *Ernst Troeltsch and Mysticism, Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society* 5 (2019) 8-32.

REINACH, A. *Sur la Phénoménologie*, in: *Phénoménologieréaliste*. Trad. sob a direção de Dominique Pradelle. Paris: J. Vrin, 2012.

\_\_\_\_\_. *L'Assoluto. Appunti filosofico-religiosi (1916-1917). Edizione critica. Traduzione con testo a fronte* (a cura di Pierfrancesco Stagi). Roma: Ufficio Grafico Stamen, 2015.

ROHDEN, L. & DE JESUS, V.V. *A (im)possibilidade do "conhecimento" de Deus em Kant: o Sumo Bem, objeto necessário da razão, Veritas. Revista de Filosofia*, 61/3 (2016) 440-455.

SLAMA, P. *L'intentionnalité sociale chez le jeune Heidegger et Max Weber*, in: S. CAMILLERI; G. FAGNIEZ & CH. GAUVRY (éds.), *Heideggers Hermeneutik der Faktizität*. Nordhausen: Verlag Traugott Bautz GmbH, 2018.

RESENDE, J. *Em busca de uma teoria do sentido. Windelband, Rickert, Husserl, Lask e Heidegger*. São Paulo: EDUC/FAPESP, 2013.

RICCI, G.R. *Ernst Troeltsch's Critique of Hegel: Normative Thought and History, Humanitas* XIV/1 (2001) 47-67.

SCHAEFFLER, R. *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung*. Freiburg: K. Alber, 1995.

SILVA SANTOS, B. *Martin Heidegger e o “Absoluto”. A apropriação fenomenológica dos fragmentos sobre filosofia da religião (1916-1917) de Adolf Reinach, O que nos faz pensar* (Rio de Janeiro) 26/40 (2017) 355-382.

\_\_\_\_\_. *Heidegger e Paulo. Contração da temporalidade e religiosidade “escatológica” na situação do hos me paulino (1 Cor 7, 29-31)*, in *Veritas. Revista de Filosofia*, 64/3 (2019) 1-40.

TÉTAZ, J.-M. *La logique de l’historicisme entre épistémologie transcendantale et philosophie de l’histoire (Heinrich Rickert)*, *Divinatio*13 (2001) 123-150.

\_\_\_\_\_. *Nationalisme et christianisme: deux Évangiles? L’interprétation de la Grande Guerre par Ernst Troeltsch (1914-1915)*, *Études théologiques et religieuses* 2/89 (2014) 225-263.

TROELTSCH, E. *Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft*. Tübingen: J.C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1905.

\_\_\_\_\_. *Der Historismus und seine Probleme* (Gesammelte Schriften, vol. III. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). 1922.

\_\_\_\_\_. *Wesen der Religion und der Religionswissenschaft*, retomadoem *Gesammelte Schriften*, vol. II. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1922.

\_\_\_\_\_. *Der Historismus und seine Überwindung*. Berlin: Pan Verlag Rolf Heise, 1924.