A NOÇÃO DE “APRIORI RELIGIOSO” NO PENSAMENTO DE ERNST TROELTSCH

(The notion of “religious apriori” in E. Troeltsch’s thought)

*Luís H. Dreher**

Resumo: A partir de um estudo da noção de “apriori religioso” no pensamento de E. Troeltsch, o artigo procura expor um acesso clássico ao tema da experiência religiosa. Após uma introdução que situa o tema entre filosofia e ciência da religião, prossegue-se com uma contextualização desta noção na matriz da filosofia da religião de Troeltsch. Constata-se a seguir a relação da discussão neokantiana da “validade” com a ideia de uma necessidade transcendental da religião. Diante da hipótese de um racionalismo redutor, verificam-se três acepções do termo em Troeltsch, ao que se segue o exame mais detido do apriori propriamente dito. Temas cruciais que aí surgem são: (1) a retomada idealista do conceito de liberdade, numa revisão crítica de Kant; e a (2) a incidência mútua entre problemas do historicismo ou da metafísica religiosa e dimensões irracionais ou decisionísticas surgidas em torno de um apriori especificamente religioso. Conclui-se “que o conceito não está superado enquanto indicação de um problema que permanece” para a filosofia da religião.

Palavras-chave: Ernst Troeltsch, apriori religioso, validade, experiência religiosa, filosofia da religião.

Abstract: This paper aims at presenting a classical approach to the issue of religious experience by studying the notion of “religious apriori” in E. Troeltsch’s thought. After an introduction that situates the discussion at the crossroads between

* Doutor em Teologia (PhD, *Lutheran School of Theology at Chicago*); professor de filosofia e ciência da religião, PPCIR-UFJF; pesquisador do CNPq e da FAPEMIG (no PPM-IV), agências de fomento às quais cabem a gratidão e o reconhecimento do autor pelo financiamento de projeto de pesquisa em andamento, com ramificações importantes para o tópico desta contribuição.

philosophy and the science of religion, it moves on to a contextualization of this notion within the framework of Troeltsch's philosophy of religion. The paper then underlines the relationship between the Neo-Kantian scrutiny of "validity" and the transcendental necessity of religion. Next, in order to shun the hypothesis of a reductionistic rationalism, the three meanings of Troeltsch's notion are analyzed, to be followed by a focus on the religious apriori itself. Two important themes emerge: (1) the idealistic recapturing of the concept of freedom, in a critical revision of Kant's main thrust; (2) the mutual impact between historicist and religious-metaphysical issues on the one hand, and the irrational and decisionistic dimensions related to an specifically religious apriori, on the other. The paper concludes that, as far as the philosophy of religion is concerned, "the concept is not obsolete as it signals an enduring problem".

Keywords: Ernst Troeltsch, religious apriori, validity, religious experience, philosophy of religion.

Introdução

Colocar-se o problema da "experiência religiosa" de uma perspectiva mais abrangente implica delimitar seu exame diante de outras – possíveis e bem-vindas – em ciência da religião ou numa das várias ciências da religião.¹ Por importantes que sejam, as últimas não podem ser aqui objeto de análise. Por sua vez, examinar a noção de "apriori religioso" no pensamento do teólogo, filósofo e sociólogo da religião Ernst Troeltsch (1865-1923) permite ilustrar, tornando-a mais concreta, uma versão específica da perspectiva mais abrangente que tenho em mente: a filosófico-religiosa. No caso em pauta, esta vai cobrar inspiração na herança da filosofia clássica alemã, mas apropriando-a numa sua versão marcada por modéstia metafísica. Tal exame teria, em tese, a vantagem de facilitar o diálogo através das disciplinas, uma vez que nosso autor, em seu tempo, não só dialogou diretamente com a ciência da religião *in statu nascendi*, mas contribuiu numa medida não desprezível para sua formulação – também enquanto teólogo².

¹ Penso na psicologia da religião de tendência descritiva, mas também, de maneira indireta, na sociologia compreensiva e em certa antropologia cultural de extração hermenêutica que em parte assimilou aspectos da herança kantiana. W. James (1842-1910) e M. Weber (1864-1920) permanecem relevantes por não terem blindado, de antemão, o estudo da experiência religiosa frente a um tratamento mais geral.

² Tende-se simplesmente a esquecer, ou talvez a reprimir, que a teologia da virada de 1900 – não só a protestante: basta lembrar os "modernistas católicos", alguns dos quais, como Fr. v. Hügel, corresponderam-se com Troeltsch –, seja através das filologias bíblicas, da escola da história das religiões e por fim da fenomenologia (filosófica e teológica) da religião, contribuiu em muito para a gestação da ciência da religião. Isso ao ponto de hoje não ser tida por alguns, em herdeiros como R. Bultmann, como "teologia" em qualquer sentido reconhecível da palavra.

Desde já, é preciso esclarecer que a perspectiva proposta indaga não só sobre a *originariedade da experiência religiosa*. Esta deveria ter certo valor de axioma, sob pena de perder-se o sentido mesmo do discurso pertinente; e, em termos práticos, a legitimidade das disciplinas que o propõem no concerto das ciências. A par disso, ela indaga, no caso selecionado para análise, sobre o *modo como a experiência vem a ser constituída enquanto dotada de significado para a consciência*.³ Trata-se, pois, de uma tarefa de justificação, e, de certo modo, de fundamentação indireta.⁴ Entende-se a constituição da experiência, desde já, de forma diversa de uma sua “construção”, caso o termo implique sua redução implícita – seja em direção naturalista, seja culturalista – a uma mero equipamento biológico dotado, talvez ainda, de resquícios de utilidade; ou a uma produção de sentido assimilável, grosso modo, ao meramente simbólico-comunicativo-social, ou, finalmente, ao prazeroso ou estético.

Permaneceria robusta, pois, a tese de que o núcleo da experiência religiosa, constituída subjetiva e reconhecida intersubjetivamente, *reclama validade*. Tal tese não deixa de ser comum às duas grandes tendências que influenciaram, por si mesmas ou mediatamente, a filosofia do século XX: a filosofia calcada no método transcendental que remonta a I. Kant; ou, mais recentemente, na “virada linguística” que achou em L. Wittgenstein seu maior expoente. A partir de ambas, seria ainda possível defender a preservação de uma região ou esfera de sentido própria para a “experiência religiosa”. Isso mesmo admitindo-se ser inviável falar de tal experiência, ou da experiência em geral *mais* a qualidade que se pode mais ou menos estipular como distintamente “religiosa”, sem tematizar suas condições de possibilidade. Pois estas são as que a fazem constituir-se como tal e como válida, como justificável. Seja já, seguindo-se a herança kantiana, diante do “tribunal da razão” na busca por sua unidade transcendental; ou, no caso das filosofias da linguagem religiosa, diante do “tabelionato” respectivo, encarregado das regras deste jogo de linguagem específico e, se quisermos, no limite, incommensurável.

³ Neste sentido, o estudo da experiência religiosa não pode ser só empírico, mas deve ser também categorial. Do contrário, pode ocorrer com ela o que sucedeu com o “sagrado” no estudo cientificista da religião, no qual a abordagem empírica prevaleceu – alguns diriam: solapou – sobre a metafísica e, finalmente, a transcendental, cf. STUCKRAD, K. v. *The Brill dictionary of religion*. Boston: Brill, 2006, v. 1, p. 799-800. Quanto à abordagem categorial, ela está implícita em qualquer estudo sério dos fenômenos ditos religiosos, como opina DIERKEN, J. Teologia, Ciência da religião e filosofia da religião: definindo suas relações. *Veritas*, v. 54, n. 1, p. 113-36, 2009, p. ex. p. 120.

⁴ Embora não, necessariamente, também da justificação de “crenças” específicas, explícitas ou implícitas, que traduzem variavelmente os conteúdos da experiência. Nesse sentido, a justificação das crenças religiosas teria que remeter para além da questão da validade da dimensão religiosa.

Não por acaso um influente manual de filosofia da religião, de R. Schaeffler⁵, busca organizar outras opções filosófico-religiosas, e até tradições mais antigas da teologia filosófica, em torno dessas duas grandes vertentes de discurso sobre a validade da experiência religiosa. Ao mesmo tempo – mas isso é de somenos impacto aqui –, não deixa de resgatar, para a filosofia, a alhures – i. e., em grande parte da ciência da religião – desacreditada tradição – um tanto plural, diga-se de passagem – da abordagem fenomenológica da religião⁶.

1 - Troeltsch e o “apriori religioso”: uma primeira aproximação

Quando se considera a obra filosófico-religiosa de Troeltsch, um dos primeiros aspectos que vem à mente é a defesa, a seu tempo, do assim chamado “apriori religioso”. A expressão tornara-se quase um artigo de fé de jovens filósofos, e especialmente teólogos, a partir do primeiro decênio dos noventa:

O Professor E. W. Mayer, escrevendo em 1912, retrata uma juventude teológica alemã arrebatada por este novo programa. Ele vê estes jovens andando em longas procissões, com varas e tochas, à cata do apriori religioso; ao observá-los, sente-se como um pai que contempla seus filhos abandonando as frutíferas tarefas cotidianas e lançando-se a uma busca vã por algum amuleto de sabedoria.⁷

⁵ SCHAEFFLER, R. *Filosofia da Religião*. Lisboa: Edições 70, 1983/1992. Em seu artigo mais recente, *Religiöse Erfahrung – Ausdruck reiner Subjektivität oder Fundstelle objektiv gültiger Wahrheit?* *Philosophisches Jahrbuch*, v. 107, n. 1, p. 61-73, 2000, Schaeffler focaliza justamente o tema da “validade” ou da “verdade objetivamente válida”. Especifica-o através de vários critérios (p. ex. de coerência com a totalidade da experiência humana; de formulação não só individual, mas comunitária; e de abertura inter-religiosa), mas a partir de uma base transcendental e fenomenológica (61 *et passim*).

⁶ Tal descrédito também se faz notar no tocante ao conceito do “sagrado”, mantido por Schaeffler. Para um exemplo que resume motivos recorrentes do ataque, cf. USARSKI, F. Os enganos sobre o sagrado – uma síntese da crítica ao ramo “clássico” da fenomenologia da religião e seus conceitos-chave. *Rever: Revista de Estudos da Religião*, n. 4, p. 73-95, 2004. Para a relativização deste ataque, também a partir de produção recente em ciência da religião, cf. BRANDT, H. Que implicam as palavras *Das Heilige* ou “O Sagrado”? Reflexões interculturais lingüísticas, religioso-científicas e teológicas por ocasião da tradução brasileira da obra *Das Heilige* [O Sagrado] de Rudolf Otto. *Estudos Teológicos*, v.48, n. 1, p. 18-38, 2008, p. 32ss; mais diretamente p. 34, 36.

⁷ Citado apud KNUDSON, A. C. Religious Apriorism. In: WILM, E. C. (Ed.) *Studies in philosophy and theology*. Cincinnati: Abingdon, 1922, p. 93-127, aqui p. 101. O autor indica o duplo papel exercido, na época, pelo programa troeltschiano: filosófico, diante do “relativismo psicologista e historicista”, e teológico, diante do autoritarismo biblicista. (Todas as traduções são de minha responsabilidade, LHD.)

Há uma ironia nesta passagem, que denuncia o fervor existencial e religioso no jargão do apriori aplicado à teologia e à filosofia da religião. Foi parte deste fervor que levou ao descrédito da fórmula, propondo em parte sua substituição por análises mais gerais da religião que, de um ou de outro modo, propuseram sua final liquefação – seja em modelos social-linguísticos, estéticos, ou mesmo ontológicos.

Ora, se é verdade que tal fervor não está de todo ausente de aspectos do tratamento concedido pelo próprio Troeltsch ao tema, numa espécie de “moravianismo de ordem superior”, é vital entender que para ele o apriori religioso é *termo técnico* que faz parte de uma estratégia mais abrangente de dar conta do problema da “experiência religiosa”. Esta esgota o aspecto de mistério da religião tão pouco quanto busca – para referir um mal-entendido bem-conhecido – o elemento que, ao “produzi-la subjetivamente”, também a fundamentaria cabalmente de modo objetivista. Isto é: sem uma atualização ou *performance* pessoal, esperada mesmo de potenciais contraditores.

Quanto à estratégia, ela combina como suas peças fundamentais a consideração tão isenta quanto possível – uma descrição ou análise psicológica não redutora⁸ – com uma abordagem na qual “o método transcendental” busca “encontrar o ponto em que o elemento apriorístico da consciência se faz valer, ou exerce sua validade”⁹. Este segundo momento seria, já do ponto de vista do estudioso da experiência, e não do seu sujeito apenas, o momento teórico-cognitivo – ou epistemológico – propriamente dito.

A partir daí, a questão da validade se colocaria ainda no nível de uma filosofia da história; e, finalmente, de uma metafísica religiosa ou teológica, pois que dirigida à determinação do conceito de Deus a partir da religião como experiência pessoal e histórica. Filosofia da religião em sentido amplo seria constituída, em seu todo, por estes *quatro passos ou aspectos*, sendo os três primeiros, na concepção de Troeltsch ao menos, *também* científico-religiosos. Já a metafísica religiosa estaria fora do escopo de uma ciência da religião propriamente dita, sendo filosofia da religião com atenção às pretensões de verdade de religiões (e, especialmente: de teologias) específicas.¹⁰

⁸ O modelo psicológico converge com o do já citado James, do qual, porém, Troeltsch diverge em termos filosóficos. A abordagem psicológica de James seria essencialmente a mesma de uma psicologia descritiva e analítica – a expressão remonta a DILTHEY, W. Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie. *Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften*, p. 1309-1407, 1894.

⁹ TROELTSCH, E. Empirismus und Platonismus in der Religionsphilosophie. Zur Erinnerung an William James (1912). (= GS, v. 2, p. 364-85, aqui 383, na edição: TROELTSCH, E. *Gesammelte Schriften*. 4 v. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1912-25.)

¹⁰ Aqui entraria em questão, p. ex., o tema da validade do teísmo. Para Troeltsch, a metafísica religiosa é, por um lado, distinta da não-religiosa – quanto a seu objeto e direção geral – e, por outro dela próxima, quando ambas compartilham um idealismo revisado, cf. DRESCHER, H.-G. *Ernst Troeltsch: His Life and Work*. Minneapolis: Fortress,

Neste sentido, o termo “apriori religioso” tem funções e facetas que não só ultrapassam questões epistemológicas de matriz kantiana. Em última análise, ultrapassam a questão da validade *enquanto posta apenas no contexto de uma teoria do conhecimento, ou epistemologia, da religião*. Por um lado, na tradição neokantiana do sudoeste alemão, o filósofo busca, sobretudo, indicar a necessidade e universalidade da consciência em seus atos: não só na cognição científico-natural, mas na esfera da posição de valores, que para nossos propósitos podem ser entendidos como “culturais”. Mas também a religião teria para ele uma posição singular e discordante neste conjunto; razão pela qual entende que a filosofia transcendental tanto engloba, quanto supõe, a validade em geral da experiência religiosa em nível subjetivo e intersubjetivo, gestado em desdobramentos mais ou menos autônomos no processo histórico.

O filósofo e teólogo assume tal posição em contraste com propostas de W. Windelband (1848-1915). Este desde 1902 propusera a religião não como “norma” própria, mas como “a epítome”, ou ideia condensada, “das normas que dominam a vida lógica, ética e estética”.¹¹ Tanto Windelband quanto Troeltsch opinavam que *compreender Kant significava ultrapassá-lo*, ainda que não ao modo célere de Fichte e seus seguidores. Mas, diferentemente do primeiro, o segundo achava necessário expandir a abordagem transcendental da cultura – conceito aqui não assimilável ao da antropologia cultural –, incluindo a tese da independência da religião.¹²

O caminho era bem conhecido: ofereceram-no, a seu modo, os aportes de Fr. D. E. Schleiermacher (1768-1834). Ao criticar, mais tarde, elementos mais naturalistas da posição de James, a quem tanto elogiara em 1904, Troeltsch faz transparecer este acréscimo schleiermacheriano a Kant, numa expressão que revela seu trabalho de síntese metodológica:

Por isso acho hoje bem mais difícil do que outrora incorporar a relativa correção da filosofia da religião de James no contexto da filosofia da religião transcendental-apriorística de vertente kantiana-schleiermacheriana.¹³

1993, p. 201. Já HEIDEGGER, M. *Phänomenologie des Religiösen Lebens*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1995, p. 25, opõe a originariedade da experiência religiosa à ideia de metafísica *religiosa* – o que retrata mal o intuito de Troeltsch.

¹¹ WINDELBAND, W. *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie*. 3. ed. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1907, p. 424. A citação continua: “Estas normas são, por certo, o que há de mais elevado e último como nossa posse, no conteúdo de nossa consciência tomada em seu todo: além delas, nada sabemos. Mas para nós elas são sagradas (*heilig*) por não serem produtos da vida anímica particular, assim como tampouco o são da consciência social empírica, sendo, antes, conteúdos dotados de valor e pertencentes a uma efetividade de razão mais elevada, da qual se nos concede participar e que se nos concede vivenciar. Portanto, o sagrado é a consciência normal do verdadeiro, do bom e do belo, vivenciada (*erlebt*) como efetividade transcendente.”

¹² A expressão remonta ao título de um artigo programático, em três partes, de 1895/96: Die Selbständigkeit der Religion, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, v. 5, p. 361-436; v. 6, p. 71-110; 167-218.

¹³ *GS*, v. 2, p. 383.

É, pois, no contexto da discussão pós-kantiana, que em parte busca tornar a religião independente da moral, que o filósofo introduz a necessidade de um apriori religioso próprio.

Segundo ele, o preconceito de Kant contra a mística e o entusiasmo religioso¹⁴ teria sido uma das razões a levá-lo a deduzir – com o enfraquecimento do vigor daquilo que é evidente – a realidade da religião da lei moral – na medida em que esta e aquela de fato chegam a diferenciar-se. Mas o gesto da inferência, como sabia já, entre outros, Schleiermacher, implica a perda da originariedade. Ela tanto justifica quanto parece sabotar a autonomia da religião em sua plena intencionalidade.¹⁵

2 - O tema da “validade” da religião

Como já se adiantou, pois, é o exame da possível *validade* da religião, com a correlata impossibilidade de eliminá-la em origens e componentes empírico-psicológicos, sejam eles de que ordem forem, que configura o contexto do discurso sobre o apriori religioso. Tal exame coloca em perspectiva a insistência troeltschiana num apriori específico até um período relativamente tardio, após o qual o filósofo passa a dedicar-se a uma expansão da sua filosofia da religião, sem oferecer novos subsídios para uma compreensão mais acabada do conceito.

É importante ressaltar, noutros termos, que desde o início, com o *slogan* do apriori religioso quer-se manter na agenda o tema da necessidade interna da religião e da religiosidade, e de sua localização *de jure* na economia e na ordem próprias do espírito humano. É também com referência a este ponto principal que Troeltsch busca responder às objeções quanto a sua

¹⁴ TROELSTCH, Ernst. *Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft*. Eine Untersuchung über die Bedeutung der Kantischen Religionslehre für die heutige Religionswissenschaft. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1905, p. 46-47: “Em seu conceito abstrato da religião Kant absolutamente desconsiderou, ou melhor, expressamente evitou, este problema da atualização do apriori religioso e de seu nexo com fenômenos concretos, psíquicos-individuais. Fez isso porque nele via estarem à espreita, como escreve a Jacobi, todos os perigos do misticismo. Tal temor é justificado, pois aqui de fato estão à espreita todos os fenômenos específicos do misticismo, desde a conversão, a oração e a vida contemplativa até o entusiasmo, a visão e o êxtase. Mas sem este misticismo não existe religião real, e a psicologia da religião mostra da maneira mais diáfana como, nas vivências místicas, vibra a pulsação própria da religião. Uma religião sem elas seria apenas o estágio preliminar ou a ressonância já distante da religião real e tomada em sentido próprio.”

¹⁵ Cf. ARAÚJO, P. A. de. Notas acerca do argumento moral a favor da existência de Deus em Kant, *Ética e filosofia política*, v. 2, n. 2, p. 71-82, 1997, atualiza esta dificuldade com o duplo diagnóstico do “caráter híbrido do estatuto cognoscitivo dos postulados” (79) e da probabilidade de um desfecho, não intencionado, no “nihilismo” (82).

leitura supostamente *elástica demais* do apriori kantiano¹⁶, objeções que é impossível considerar, sequer superficialmente, neste momento.

Recomenda-se, pois, discorrer um pouco mais sobre o tema da validade como tal. Validade – como se pode indicar por uma referência à obra clássica de A. Liebert – em geral aponta para a “necessidade da racionalidade”, no sentido mais amplo destes termos.¹⁷ O termo concerne a estruturas lógico-transcendentais discerníveis e que, ao menos no seu exercitamento e aplicação, não podem construir-se genética e redutivamente por uma inferência da experiência ou psicologia humanas, tomadas em si mesmas. Aqui está claro o legado de Kant, quando fala da razão como atividade que se toma a si mesma como *espontaneidade*, como originariamente livre, “a faculdade de iniciar *por si* um estado”¹⁸. E que se toma como busca ascendente pela *unidade*, inclusive de um condicionado do entendimento, com o incondicionado; uma unidade pressuposta¹⁹ em meio a todos os seus atos – concebidos por Kant como finitos, mas porque se autodetectam diante de uma infinitude que é seu limite. Pressupõe-se, também, alguma distinção entre “alma” como categoria psíquica e “espírito” como categoria própria da razão, da unidade que é a subjetividade.

Depreende-se que nosso autor não foi o único, sequer o primeiro, a levantar a pergunta sobre os princípios que *devem* valer (*gelten*) para que algo em geral – em seu caso: também algo de religioso em particular – *possa* ser válido no sentido de dar-se a uma consciência enquanto consciência não só receptiva, mas também espontânea e livre. Isto é: dar-se como algo que se apresenta não só empiricamente em nível externo, ou experiencialmente, ou melhor, como vivência (*Erlebnis*) em nível interno. Mas, antes, como algo que se deixa filtrar por, e adaptar a, critérios imanentes, a serem

¹⁶ Troeltsch acreditava poder fundamentar no próprio Kant sua extensão do apriorismo à religião, neste já encontrando em indícios o “deslocamento” ora proposto; TROELTSCH, Zur Frage des religiösen Apriori. Erwiderung an Paul Spiess (1909) (=GS, v. 2, p. 754-68, aqui 758); cf. VEAUTHIER, F. Werner: Das religiöse Apriori: Zur Ambivalenz von E. Troeltschs Analyse des Vernunftelements in der Religion, *Kant-Studien*, v. 78, 1987, p. 42-63, aqui p. 53ss. Veauthier chama atenção para o bordão – vocalizado por N. Hartmann –, de uma relevante “metamorfose do apriori” cuja principal característica estaria em seu “desligamento do intelectualismo unilateral” (p. 42).

¹⁷ “Validade” supõe o uso de critérios que se colocam na subjetividade sem, necessariamente, resolver-se a partir dela – p. ex. desde sua gênese psicológica; cf. LIEBERT, A. *Das Problem der Geltung*. 2. ed. Leipzig: Meiner, 1920, p. 3 *et passim*. DIERKEN, 2009, p. 120, vincula validade e “reflexão categorial” – mesmo posta a contínua possibilidade de sua contestação: “Mas a contestação de validade também é reflexão categorial sobre estruturas de validade.”

¹⁸ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. M. dos Santos, A. Morujão. 4. ed. Lisboa: Gulbenkian, 1997, p. 463 [=A 533; B 561].

¹⁹ *Ibid.*, p. 345, 381 [=B 365; 436]; cf. DIERKEN, J. Kant: Selbstbestimmung menschlicher Subjektivität und Freiheit als Leitbegriff des Gottesverhältnis. In: *Selbstbewußtsein individueller Freiheit*. Religionstheoretische Erkundungen in protestantischer Perspektive. Tübingen: Mohr, 2005, p. 207-17, aqui p. 209.

descobertos e em certa medida reformulados na linguagem por análise continuada.

Que o apriori religioso também seja objeto de uma exploração contínua, de buscar sua melhor e mais completa definição, por assim dizer, tem a ver com o fato de ser a religião uma realidade *viva*. Há uma circularidade entre a religião e seu apriori, entre religião real e latente.²⁰ Nesse sentido, Troeltsch fala do apriori religioso como um apriori “ateorético”, e isso não só no sentido de um contraste mais geral entre o teórico e o prático-moral. Ele transforma, assim, o reclamo schleiermacheriano, que prefigura a demarcação – não o isolamento – de uma “província própria” para a religião na alma humana.²¹ Troeltsch sugere que ao apriori religioso é inerente uma estrutura teleológica específica, só sua.

Por enquanto, é suficiente dizer que *a discussão da validade em geral é a matriz geradora do apriori religioso troeltschiano, e que como tal também ela admite o ateorético e o não prático no sentido estrito do ético e do estético*. Temos, aqui, uma continuidade *relativa* com o neokantismo do já citado Windelband, e algo menor com o de H. Rickert (1863-1936).²² Mas com isso, também, uma passagem da concepção da validade modelada segundo a lógica imanente e necessitarista das ciências naturais para uma sua concepção também *a partir do conceito de valor*. Em Troeltsch, porém, esta passagem, embora suponha a unidade de uma razão cósmica, não se fundamenta num objetivismo e tampouco num monismo dos valores. Permanece a tensão entre a subjetividade religiosa e o anelo de fechamento da metafísica, diagnosticado por M. Heidegger e outros na substituição do ser pelo valor.

Como para Schleiermacher, antes dele, o filósofo elabora a validade da religião numa dupla dispensação. *Por um lado*, religião é um dado ou ato transcendental, no caso o “direcionamento do espírito humano à produção de excitações religiosas”.²³ *Por outro*, religião é inegavelmente o exteriorizar-

²⁰ Cf. n. 34 abaixo.

²¹ SCHLEIERMACHER, F. *Sobre a religião: discursos a seus menosprezadores eruditos*. Trad. D. Costa. São Paulo: Novo Século, 2000, p. 26, 40.

²² SCHNÄDELBACH, H. *Philosophie in Deutschland 1831-1933*. 6. ed. Frankfurt: Suhrkamp, 1983/1999, p. 219-25, diagnostica um fracasso final da “filosofia da validade” e logo, em Rickert e – por um acesso fenomenológico – em M. Scheler, também da filosofia dos valores.

²³ SCHLEIERMACHER, F. *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (1830/1831)*. 7. ed. Berlin: de Gruyter, 1999, § 6, Zusatz, p. 46. Apesar de Troeltsch diagnosticar consequências metafísicas insustentáveis a partir da “teoria do sentimento” de Schleiermacher (477), ele defende a continuidade geral entre este e Kant: “(...) Kant (...) tornou em princípio a análise das leis da consciência em geral, indicando, entre estas, à religião seu lugar determinado na economia da consciência. A análise de Schleiermacher começa onde Kant parou; seu procedimento se deu segundo os mesmos princípios, mas levou a outros resultados. Com isso, ele teria

se empírico e intersubjetivo de sínteses religiosas que, embora admitam as peculiaridades da religiosidade individual, tendem necessariamente à comunicação religiosa e à formação de grandezas histórico-culturais. Tal articulação da validade da religião é comum a ambos os autores, mas só Troeltsch chegou, num contexto de hegemonia cientificista, a falar “kantianamente”, ou quase, de estruturas religiosas imanentes à consciência, descobertas por análise e reflexão.²⁴

Fica a pergunta: como dimensão transcendental não perderia justamente a religião sua vitalidade e alteridade? Não estaria Schleiermacher, então, totalmente correto em sua crítica de Kant? A aproximação a uma tendência mais racionalista e intelectualista, ínsita à noção do apriori religioso, carece, pois, de ser situada no contexto da leitura troeltschiana dos vários tipos de racionalismo. Ela deve mostrar que o conceito troeltschiano de validade não implica um racionalismo completo, que destruiria a religião.

3 - O racionalismo exigido pelo apriori religioso

No escrito de 1913 *Logos und Mythos in Theologie und Religionsphilosophie*, que dá prosseguimento à discussão mais explícita do apriori até mais ou menos 1909, Troeltsch declarou: “Sem logos um grande mundo da vida religiosa pode tampouco perdurar quanto sem mito.”²⁵ Ora, “mito” é aqui a cifra para as realidades do experiencial-irracional, do individual, do histórico e do contingente. É cifra também para a religião como grandeza eminentemente histórica, irreduzível à tese de uma religião da humanidade natural e universal.

Um primeiro aspecto merece aqui ser mencionado. A religião assim entendida é, para Troeltsch, dotada de um papel específico. Ela mesma seguiria uma espécie de *teleologia que não exclui a empiria*, mas a inclui. Esta pode ser parcialmente discernível por juízos racionais, embora remetidos a uma universalidade-em-construção na história da experiência humana com o

criado a fundamentação metódica mais importante e rica em consequências.” (TROELSTCH, E. *Religionsphilosophie*. In: WINDELBAND, W. (Ed.) *Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts*. Festschrift für Kuno Fischer. 2. ed. Heidelberg: Carl Winter, 1904/1907, p. 423-87, aqui, p. 470).

²⁴ Embora, em *Logos und Mythos in Theologie und Religionsphilosophie* (1913) (= GS, v. 12, p. 805-36), Troeltsch formule o apriori religioso “kantiano” com a ajuda de uma clássica distinção schleiermacheriana (819): “Mas um apriori análogo, ou seja, uma validade que se desenvolve com necessidade interna, reside, como já ensinava Kant, também nestes [*scil.* nos atos da razão]. Tal apriori reside também na religião. (...) Trata-se de algo diferente de ciência, moral ou arte.”

²⁵ GS, v. 12, p. 817: “Um grande mundo da vida religiosa pode subsistir sem *logos* tampouco quanto pode subsistir sem *mythos*.”

divino. O aspecto teleológico e livre, presente na vida humana e, precipuamente na experiência religiosa que também o atribui ao divino mesmo, apresenta-se sempre “entretecido” na experiência humana.²⁶ Trata-se de uma experiência sempre aberta e incompleta na vida pessoal e histórica. Ao passo que não é simplesmente caótica, tal experiência tampouco pode ser fixada por uma definição completa e vinculativa. Assim Troeltsch depreende, p. ex., dos fracassos de G. W. F. Hegel e de A. Harnack na definição da “essência do cristianismo”²⁷.

Em segundo lugar, mesmo Deus ou o divino, o próprio núcleo teológico do religioso, é sempre *também* “mítico” no sentido referido, a saber: ao exceder as delimitações excessivamente abstratas e/ou redutivas de um deus meramente moral, vale dizer: racional.²⁸ Aquele núcleo teológico não pode ser contraposto ao conceito de um *deus vivo*, assim como é percebido pela religião viva.²⁹ Em Nosso autor, porém, o conceito do divino, correlato do apriori, se acha numa “razão cósmica como unidade incompreensível última”³⁰, não deslizando nem para a plena racionalidade, com a dominância do logos, nem para a irracionalidade completa, com a dominância do mito. Diz ele ao concluir seu texto sobre “o significado do conceito de contingência”, que manifestamente obriga a contraposição ao que seria um racionalismo completo:

O significado do conceito de contingência é religioso porque contém em si mesmo a vivacidade, multiplicidade e liberdade do mundo em Deus; com efeito, ele contém a própria liberdade criadora de Deus, assim como, de modo inverso, o racionalismo significa a unidade do mundo, o poder senhorial do suprassensível, a síntese da lei universal divina. Religiosamente, não se pode prescindir de nenhum dos dois princípios. Mas cada um deles leva, tomado apenas em si mesmo, a consequências religiosamente insuportáveis. Também neste tocante é impossível operar conceitualmente qualquer mediação. E mais: no conceito de Deus todo o problema chega tanto a seu ápice quanto, nele, a realidade chega a seu fundamento. Em termos práticos, o teísmo judaico-cristão contempla em unidade ambos os lados das coisas, razão pela qual também se constitui no princípio religioso especulativamente mais rico.³¹

Troeltsch evidentemente quer falar de uma religião viva, mas também, finalmente, do objeto intencional da religião, para ele configurado por um

²⁶ Cf. a seção 4 abaixo.

²⁷ GS, v. 12, p. 824.

²⁸ Nisso o filósofo antecipa R. Otto (1869-1937).

²⁹ Mas também pelo conceito do logos que é vida, “um sistema de validades que abrange validades teóricas e ateóricas, sendo justamente por isso vida criadora, e não racionalização letal” (GS, v. 12, p. 830). Ou pelo do “Absoluto”, que se articula revoltosamente em sistemas pós-kantianos, em parte, também, contra Hegel!

³⁰ DRESCHER, 1993, p. 199.

³¹ TROELTSCH, E. *Die Bedeutung des Begriffes der Kontingenzen* (1910) (=GS, v. 2, p. 769-78, aqui p. 778).

teísmo cristão compatível com a ciência de sua época. Daí tender sua filosofia da religião, em suas últimas etapas, à elaboração de uma metafísica religiosa³² justamente em meio ao avanço do historicismo, cujo relativismo não exime, porém, de atos validadores, ainda que em última análise fundados numa decisão.³³

A partir da discussão troeltschiana do conceito de contingência cria-se uma ponte que facilita entender tanto sua tipologia dos racionalismos quanto sua decisão pelo racionalismo “formal”, ou “imaneente à experiência”. Este racionalismo seria, em sua opinião, compatível tanto com a liberdade finita como com a “liberdade criadora de Deus”. Assim, a terminologia do apriori, gestada que é em seu bojo, estaria em princípio livre de seu mal-entendido fundamental, a saber: como um racionalismo que destruiria a religião, quer ao torná-la abstrata, quer ao abolir o valor último da revelação.³⁴

O filósofo da religião distingue fundamentalmente entre três tipos de racionalismo: (1) o especulativo, (2) o regressivo e (3) o formal ou, como ele também define este último, racionalismo imaneente à experiência. Os *dois primeiros* correspondem, grosso modo, por um lado às tradições de apriorismo metafísico respectivamente dos estóicos, da escolástica medieval com seu conceito ontológico de Deus, e de Hegel; por outro, à metafísica que busca construir a partir dos fatos da experiência um fundamento real do mundo – estratégia aparentada ao famoso argumento de desígnio em alguns debates mais recentes da teologia filosófica.

Naturalmente, nosso autor recomenda o *terceiro* tipo de racionalismo, o “formal”. Embora tampouco este funcione como panaceia geral para os problemas mais amplos da filosofia da religião em geral e da experiência religiosa em particular, ele é tido como indispensável para uma filosofia da religião que permaneça filosofia (“razão”) sem deixar de fazer jus à originariedade da religião, correspondendo, portanto, ao mundo da vida religiosa sempre posicionada entre logos e mito.

³² Para HEIDEGGER, 1995, p. 27, 30, tal metafísica religiosa é tanto “metafísica” quanto “ciência da religião” por objetivar a religião, impondo-lhe de antemão “uma consideração filosófica determinada”.

³³ Cf. nn. 37, 66 e 70 abaixo.

³⁴ Assim TILLICH, P. The conquest of the concept of religion in the philosophy of religion. In: *What is religion?* New York: Harper & Row, 1969, p. 126-27, que aproxima a defesa da revelação – do “incondicionado” – com a crítica do apriori religioso: “Aquele que pretenda buscar um *apriori* religioso deve estar ciente de que, pelo mesmo ato, todos os outros *aprioris* afundam no abismo. Mas o conceito de religião nada sabe a este respeito.” Uma resposta indireta – e talvez incompleta – encontra-se, talvez, nas observações finais da *Religionsphilosophie*: “Este autor considera o intento de deixar estas categorias religiosas um tanto particulares e concretas [*scil.* inspiração e revelação] desaparecerem numa mera lei da consciência como a substituição da religião real pela religião latente, e, com isso, como um desconhecimento da efetividade da primeira.” (TROELSTCH, 1904/1907, p. 483.)

Em sua conferência *Psicologia e teoria do conhecimento na ciência da religião*, proferida pela primeira vez em Saint Louis em 1904, Troeltsch declara – e aqui recorro a uma longa citação:

(...) toda racionalização da experiência é sempre apenas de tipo aproximativo, racionalização sempre de novo impelida a uma nova elaboração por novas experiências. Tudo que é vivo e concreto flui a partir da experiência, ou antes, a partir do factual contido na experiência; e todo conhecimento da realidade assegurado *provém da ciência, ou antes, da auto-apreensão do racional contido na experiência*. Deste modo, a ciência será apenas unificação e redução da experiência, mas a experiência ficará, na mesma medida, livre da suspeita da ilusão e do erro. Jamais poderá haver, num tal racionalismo, um conhecimento absolutamente completo, corroborado em todos os aspectos particulares e consumado no todo. Mas certamente haverá uma constante limitação e diminuição da ilusão, bem como uma constante clarificação e orientação diante da corrente desconcertante da mescla psicológica.³⁵

Pressupõe-se aqui, em boa medida, um dualismo inevitável nas *performances* do juízo religioso, o qual incide sobre a justificação e, se quisermos, fundamentação da validade da experiência religiosa. No fundo, é tal dualismo epistemológico, e finalmente metafísico, mas unicamente na sua forma – como veremos – mitigada e proposta por Troeltsch, que permitirá evitar tanto um panlogismo (1) cientificista, aquém do território proibido da “coisa-em-si” – ou, em seu dizer, da “substância absoluta”; e do tipo (2) para o qual a religião chegaria à sua transparência – e à dissolução do que lhe é peculiar – no “saber absoluto”, num discurso, pois, que dá conta de compilar a verdade do todo.³⁶

Resumindo. Por um lado, é verdade que está presente aqui a tese de que ocorre espontaneamente a partir da razão, entendida também como capacidade de construção objetiva do mundo, um processo de *purificação* do material religioso histórico-empírico em toda sua pluralidade e diversidade.³⁷ É importante ressaltar que se trata, primordialmente, de uma autopurificação, de uma crítica interna da religião. Com efeito, isso é o que mais transparece ao final da citação aduzida.

Por outro lado, não deixa de ser verdade que o apriori religioso jamais pode substituir a realidade viva da religião, servindo apenas para discernir,

³⁵ GS, v. 6, p. 23, minha ênfase.

³⁶ Para o tema, mas numa leitura matizada de Hegel, cf. DREHER, L. H. Desde dentro, para trás: Hegel e a crítica da representação religiosa na Fenomenologia do Espírito, *Numen*, v. 1, n. 1, p. 189-209, 1998.

³⁷ Articulado por Troeltsch mediante a suposição e hipótese de um desenvolvimento filosófico-histórico das religiões. Finalmente, a avaliação deste desenvolvimento carece, como na *Crítica do Juízo*, de um fundamento nas coisas mesmas; é precária, dependendo de uma decisão. Esta aponta para um inevitável subjetivismo, que, porém, não implica relativismo diante da questão da verdade (GS, v. 12, p. 832).

em constantes processos de revisão, o que é religioso na experiência que se candidata, subjetiva e objetivamente, individual – i.e., de modo potencializado: psicologicamente – e coletivamente – i.e. cultural e historicamente – como religiosa. A análise do apriori religioso propriamente dito pretende mostrar que o conceito troeltschiano de razão não implica a perda da vitalidade da religião, podendo assimilar-se à ideia mais ampla de subjetividade.

4 - O apriori propriamente dito

Até aqui, pretendeu-se várias coisas: (1) introduzir a relevância do tema; (2) torná-lo mais familiar; (3) apresentar o conceito de “validade”; (4) e indicar a relação dos “racionalismos” com o apriori religioso. Feitas essas considerações, resta a tarefa de aprofundar o tema do apriori *religioso* propriamente dito.

Desde o início cabe frisar que tal apriori não é, como também não era a dimensão apriorística para Kant, uma espécie de equipamento inato. Kant não tinha em mente entes apriori, e sim conhecimentos, juízos e formas de validade *a priori*.³⁸ Troeltsch recusa uma dupla abordagem do apriori religioso, que buscaria sondar, além do seu funcionamento, também sua gênese antropológica.³⁹ Antes, o apriori é um tipo de “aquisição originária”⁴⁰ nem inata nem redutível a contextos intersubjetivos, que para Troeltsch se torna presente também na razão objetiva ou histórica, que se autoapreende em suas exercitações reais; e àquela se volta por um processo de reflexão e análise.

Como já se anunciou, isso não significou contentar-se com um purismo da razão. Pois ainda era preciso “encontrar o ponto em que o elemento apriorístico da consciência se faz valer, ou exerce sua validade”⁴¹. Para tal fim, Troeltsch acreditava ser tanto possível quanto necessário investigar a experiência religiosa começando com prolongados esforços de uma descri-

³⁸ NYGREN, A. *Religious Apriori*. Linköping: Linköping University Electronic Press, 1921/2000. Disponível em: < <http://liu.diva-portal.org/smash/record.jsf?pid=diva2:375376> > Acesso em: 28 set. 2011, p. 74-5: “A verdade da questão é que Kant jamais, em momento algum, faz referência a um apriori como dotado de substância ou existência.” VEAUTHIER, 1987, p. 43, que considera improdutivo supor uma leitura substancialista do apriori (em Troeltsch), leitura que Nygren parece deixar em aberto.

³⁹ VEAUTHIER, 1987, p. 50. Aqui há certo contraste com o neofriesianismo (de Otto), que junta as duas questões, recaindo, em tese, num dogmatismo já no nível do método.

⁴⁰ KANT, I. Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll [1790]. In: *Gesammelte Schriften* (=AA), Berlin: Georg Reimer, 1902-1923, v. 8, p. 187-251, aqui p. 221.

⁴¹ Cf. n. 9 acima.

ção psicológica metafisicamente neutra.⁴² Na verdade, porém, o procedimento é duplo, e entre tal psicologia e a confirmação do elemento categorial-válido do apriori propriamente dito intervêm uma forma de psicologia transcendental que é análise da consciência.⁴³ Kant, porém, em seu tempo não teria operado de modo diferente:

Assim como toda sua [*scil.* de Kant] teoria do conhecimento depende do começo ao fim do achado psicológico da análise da consciência e, com isso, do estado-da-arte da psicologia de sua época, também sua teoria do conhecimento da religião depende da psicologia da religião então predominantemente praticada.⁴⁴

A rigor, porém, não se pode chegar de uma psicologia descritiva e analítica diretamente ao “achado” das categorias de validade. Com efeito, Troeltsch pensava que a psicologia, assim como boa parte da teoria do conhecimento de sua própria época, estava comprometida com a ciência da natureza e, em grande medida, com um naturalismo de fundo.⁴⁵

Aquilo que tal psicologia poderia prover, apesar de sua caótica tendência à “descrição de casos infinitamente múltiplos com a perda quase total do elemento comum em meio à massa desconcertante de fenômenos factuais”⁴⁶, seria a descoberta da peculiaridade de uma “categoria psicológica autônoma”⁴⁷. Mas isso seria suficiente! E Troeltsch tanto o esperava da, como o via na, psicologia da religião jamesiana. Esta, na “imparcialidade de seu empirismo puramente psicológico”, “obtem uma excelente caracterização destes fenômenos complexos, mas por certo completamente peculiares”.⁴⁸

⁴² Desenvolve-se, a partir daqui, um ponto introduzido na seção 1 acima.

⁴³ VEAUTHIER, 1987, p. 61, diagnostica aqui (mais) um aspecto de “ambivalência”.

⁴⁴ TROELTSCH, *Das Historische in Kants Religionsphilosophie*. Berlin: Verlag von Reuther & Reichard, 1904, p. 23. Ele prossegue, numa análise que deixa implícito, por negação, o que vê como correção schleiermacheriana da aplicação do método psicológico e transcendental à religião: “Esta [*scil.* a psicologia da religião da época de Kant] já tinha reconhecido por toda a parte na religião o caráter essencialmente prático, e uma vez que somente sabia apreender o prático enquanto o moral, passou a considerar a religião como uma moral com correlatos metafísicos.”

⁴⁵ Descrito, por Troeltsch, *GS*, v. 2, p. 374, como objeto da crítica sutil de W. James no próprio terreno do empirismo: “James se volta não só contra o racionalismo platônico mais ou menos velado, mas também contra o empirismo não suficientemente radical de seus próprios predecessores e companheiros. Contra o positivismo agnóstico que conhece a religião meramente como objeto da etnografia e da psicologia dos primitivos, isto é, contra Comte e, sobretudo, Spencer em suas explicações eliminativas de todo o valor presente da religião. Se estes pensadores limitaram a experiência real aos fenômenos do mundo dos corpos e das relações sociais, declarando toda a fé em um mundo suprassensível para além daqueles fenômenos como ilusão, James, por seu turno, reconhece também no pensamento deles um efeito tardio daquele platonismo das ciências da natureza que somente quer conhecer as leis de ligação entre átomos corpóreos e psíquicos, e que por isso lança no ferro velho dos sonhos românticos tudo aquilo que não acha espaço nestas ligações ‘necessárias’.”

⁴⁶ TROELTSCH, 1904/1907, p. 471.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*, p. 475.

Assim, a *ordo inveniendi* de uma filosofia da religião que necessariamente dedica-se a múltiplas tarefas começa, em Troeltsch, pela psicologia da religião – como a entende. Esta, porém, não é incompatível com sua leitura transcendental, metodologicamente dominante. De fato, uma análise mais detida revela o direcionamento dos atos religiosos a um valor cognitivo implícito. Não se trata, porém, do mesmo caminho que o de Fr. H. Jacobi (1743–1819) e, principalmente, de J. Fr. Fries (1773–1843), em que se propõe uma interpretação psicologizante (“antropológica”) das funções da razão.

Ainda assim, Troeltsch não deixa de focalizar indícios ou gérmenes de uma relativa “oferta de validade”, discernível já na aproximação e análise psicológica da religião.⁴⁹ Ele louva, nessa linha, o “empirismo radical” de James, embora não o considere suficiente como base de uma filosofia da religião completa. Considere-se, p. ex., esta passagem de *Empirismo e Platonismo na Filosofia da Religião*, de 1912:

Uma filosofia da religião [scil. como a de James] não pode, já pela maneira como principia, ser outra coisa senão psicologia da religião. Não que ela se recuse a responder a questão referente ao valor, significado e desenvolvimento futuro da religião; só que fará isso com meios completamente antirracionais.⁵⁰

Assim, a passagem para o apriori como peça de uma teoria do conhecimento da religião quer garantir justamente um ganho de universalidade, perdido na justificação pragmatista da experiência religiosa. Por isso, a “teoria do conhecimento da religião” é para Troeltsch o segundo fundamento, para ele o angular, na construção de uma filosofia da religião de mais fôlego. Pelo discernimento do apriori religioso, esta garante a validade própria da experiência religiosa, que sempre volta a afirmar-se em meio a processos de autopurificação e diferenciação do que não é, propriamente, religioso. As realidades históricas da religião, nas religiões vivas do presente, no fundo não são nada mais, nada menos que a “atualização”, com frequência transbordante, do apriori religioso de uma consciência normal⁵¹.

⁴⁹ VEAUTHIER, 1987, p. 48, via nisso uma “ambivalência” da posição de Troeltsch, posicionando-se ao lado do teólogo P. Spiess no debate sobre o apriori: “Também faz parte da posição ambivalente de Troeltsch em teoria do conhecimento sua suposição de que já a psicologia pode obter êxito na tarefa de chamar a atenção para o elemento de necessidade subjacente ao factual e ao dado.” Na verdade, a psicologia como tal não pode “chamar a atenção” para o “elemento de necessidade”, que para ela permanece problemático, i. e. justamente como mero indício de uma possível validade e necessidade. Mas isso não impede Troeltsch, como filósofo, de falar de uma circularidade entre teoria do conhecimento e psicologia da religião, na medida em que a primeira retorna para iluminar a segunda (TROELTSCH, E. *Wesen der Religion und der Religionswissenschaft* (1906) (=GS, v. 2, p. 452-99, aqui p. 495.)

⁵⁰ GS, v. 2, p. 374.

⁵¹ Cf. n. 14 acima, só que com referência à psicologia religiosa e no contexto da discussão com Kant. A tese da “consciência normal” remonta a Windelband, cf. n. 11 acima.

Mas o apriori religioso em ato é sempre também avaliação (*Beurteilung*), além de produção espontânea. É a crítica interna que a experiência religiosa faz de seus conteúdos em grande parte opacos para avançar na aproximação do divino, seu fundamento real – para a religião, também fundamento do mundo ou do ser em geral.

Neste nível da teoria do conhecimento da religião, Troeltsch viu a possibilidade de discernir o núcleo filosófico-religioso propriamente dito: o apriori propriamente dito. Via aí, finalmente, o dispositivo que garante a *autofundamentação da religião*⁵². Para circunscrevê-lo, recorreu, contra seus inúmeros críticos, ao diagnóstico histórico-filosófico, estritamente exegetico, de que Kant expusera *dois significados* do conceito do apriori. Diz Troeltsch:

Ele [o apriori] entra em consideração em seu duplo significado: por um lado, por ser a expressão da autonomia da razão; em seguida, por significar o universal-necessário através do qual a razão se diferencia do emaranhado do relativo que só psicologicamente é apreensível. No primeiro sentido, da autonomia da razão, o apriori torna-se uma fórmula para o dualismo entre o racional-necessário e o meramente dado-factual. No segundo sentido, de exprimir o universal-necessário, ele torna-se um meio para a busca de entendimento científico sobre os valores culturais, entendimento que se implementa ao apontar-se, em cada valor cultural objetivo, um princípio universal que atravessa e perpassa os casos particulares como seu apriori, *estando também contido nestes mesmos casos*.⁵³

A autonomia da razão deve ser suposta em todo o caso. Em termos que lembram os de J. Locke, a razão nunca pode apropriar-se de algo que ela mesma não reconhece como seu, de uma verdade que ela não possa *julgar* como revelação divina.⁵⁴

O problema maior estaria, segundo o teólogo P. Spiess, mas também para o filósofo e fundador da psicologia como ciência W. Wundt⁵⁵, em aplicar a distinção entre universal-necessário e relativo-psicológico também à reli-

⁵² BERGMANN, H. *Die Selbstbegründung der Religion: eine Untersuchung zur Religionsphilosophie der Gegenwart*. Bielefeld: Beyer & Hausknecht, 1935, que retoma o tema em pelo menos seis autores do período, inclusive Troeltsch (p. 41-53).

⁵³ GS, v. 12, p. 757, minha ênfase.

⁵⁴ Para Troeltsch a autonomia da razão deve ser pensada no contexto de uma teoria da subjetividade que, já por sua inspiração religiosa, não pressupõe o autodomínio, a transparência e a completa presença a si do sujeito, conforme pretendem algumas leituras que nivelam a modernidade filosófica. Para uma matriz que possibilitaria a contextualização de seu pensamento na atualidade, cf. HENRICH, D. *Denken und Selbstsein*. Vorlesungen über Subjektivität. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2007, o qual tematiza tais questões especialmente às p. 18-22, 25-28; de maneira lapidar p. 27: “Se a subjetividade do sujeito não implica seu autodomínio (*Selbstmacht*) e a completa presença a si, então já caiu por terra o motivo por certo mais importante e puramente teórico para a crítica do sujeito do século passado.”

⁵⁵ WUNDT, W. *Probleme der Völkerpsychologie*. Stuttgart: Kröner, 1911, p. 102-11; para a crítica, especialmente 108.

gião e a outros domínios da “cultura”. Com isso se ultrapassaria um apriori apenas teórico, aplicado e restrito à leitura do conhecimento esposada na *Crítica da razão pura*. Pondo-se de lado a questão – secundária – relativa à ortodoxia kantiana de Troeltsch, ouvimos mesmo assim, de sua parte, o argumento:

Só que este de nenhum modo é o significado exclusivo do apriori em Kant. Também na razão ética, religiosa e teleológico-estética Kant reconhece um apriori que naturalmente não significa a função de unidade sintética da concepção científica, mas sim o modo de avaliação e consideração do real sob os pontos de vista ético, religioso e teleológico-estético, modo que procede a partir de leis próprias. Estes últimos aprioris não possuem uma função sintética enquanto atividades da captação científica, mas enquanto construção da personalidade unificada, que se irradia a partir de um núcleo racional do que é necessário. Por isso mesmo penso ter o direito de me juntar a estas versões do apriori kantiano e com isso invocar Kant. Isso mesmo quando não se deva colocar em disputa que nesse ponto reside, já no próprio Kant, um deslocamento de seu conceito original do apriori. Trata-se apenas de uma unilateralidade naturalista quando certas escolas do moderno neokantismo somente querem fazer valer aquele primeiro apriori, eliminando este segundo como resto teológico e dualista no pensamento kantiano. Pelo contrário: este apriori (ateórico) é uma ideia fundamental e essencial de Kant.⁵⁶

Aqui, a função do apriori religioso permanece *crítica* no sentido da tarefa racional de purificação e de discernimento que ocorre em todos os níveis da consciência – da subjetividade. Ao mesmo tempo, Troeltsch submete a tese kantiana de que a autonomia e espontaneidade da razão pressupõem o ser humano não só como ser de natureza, mas, também, como um ser livre e já neste sentido “suprassensível”. Constata, nessa direção:

Ele [*scil.* o apriori religioso] nada prova; assegura-nos apenas contra uma dissolução do religioso no fluxo do emaranhado psicológico, emaranhado do qual o religioso surgiria meramente como produto, e não como um princípio legislador, que ostenta e desenvolve necessidades próprias. Só que tampouco o direito do ético ou do estético, de fato talvez nem o direito do lógico, se deixam provar. Já é suficiente que se afaste a loucura que presume que a ciência deveria dissolver estas funções em dependências sem substância e em produtos da luta pela existência ou das atividades fundamentais mais elementares, tornando, assim, aquelas funções em autoenganos da humanidade. O direito próprio daquelas funções não pode ser provado, visto que não pode ser derivado de algo de ordem superior ou mais seguro; tal direito somente se deixa exercer, elucidar e purificar em seu exercício. A certeza de seu direito não é tomada de empréstimo de nenhuma ciência. É o bastante se estas funções racionais-necessárias puderem proteger-se da aniquilação por supostas consequências da ciência ao mostrarem que a ciên-

⁵⁶ GS, v. 12, p. 757-58.

cia não estaria em condições de aniquilar a força criadora espontânea da razão sobre a qual ela mesma, afinal de contas, também repousa.⁵⁷

O que a doutrina troeltschiana do apriori religioso faz é apenas apontar para “funções” em “seu exercício”. Neste mesmo exercício elas se acham num aberto e constante processo: espontâneo-livre – e ademais: unificador ou sintético, embora crítico e “não-dogmático” – de aquisição de uma certeza subjetiva que pode dar conta, justificadamente, de si mesma. Como o imperativo moral-categórico de Kant, o famigerado “apriori religioso” tampouco é uma prova da existência do “objeto” religioso. Quer, isto sim, garantir a justificabilidade racional da evidência interna, e nesse sentido a hipótese geral de sua veracidade nas várias formas de sua exercitação, inclusive a religiosa.

O que se tem aqui – muitos diriam que é pouco – é uma defesa da religião forte o bastante para contrabalançar sua dissolução no biológico ou psicológico a partir de estratégias genéticas, oriundos de compromissos naturalistas. A posição em si mesma está longe de fundamentar um racionalismo da transparência absoluta da consciência, no caso, no âmbito religioso. Como em Kant, há uma limitação da razão em geral, e da subjetividade ou “razão religiosa” em particular.

Confirma isso a tendência troeltschiana de reservar a psicologia e a teoria do conhecimento da religião como as entendia para a *ciência da religião propriamente dita*. Elas conformam aquela parte da filosofia da religião por ele considerada, ainda, “científica” – embora em meio aos estertores finais do ideal de ciência sistemático-idealista. No entanto, a filosofia da religião propriamente dita tem outras tarefas. Delas decorre inevitavelmente o aprofundamento não só da questão da validade, mas, cada vez mais claramente, do valor. Como já se adiantou, uma destas tarefas reside na interpretação do mundo histórico, numa filosofia da história – também da religião⁵⁸. Outra, numa metafísica religiosa que, em contato com a metafísica geral cuja principal oposição se dá entre naturalismo – respectivamente materialismo – e idealismo, tem que finalmente atacar a questão da “essência” e do “conteúdo” dos aprioris, posta com ênfase total pelo religioso.

Mas sua essência e conteúdo “se acham na referência absoluta à substância”, para a religião: a Deus⁵⁹, única referência a garantir, em última aná-

⁵⁷ GS, v. 12, p. 761-62.

⁵⁸ Numa filosofia da história da religião permaneceria hipotética a definitividade de uma construção psicológico-histórico-religiosa específica – p. ex. a do cristianismo; mas nela não se abandonaria a questão do desenvolvimento histórico-religioso geral, inclusive em suas concreções conflitantes, *como busca por absolutidade*.

⁵⁹ GS, v. 2, p. 494: “Por isso, a questão mais importante é a que diz respeito ao conteúdo e à essência do apriori religioso. Mas estes se acham na referência absoluta à substância a ser alcançada a partir da essência da razão, em virtude da qual todo o real, e, particularmente, todos os valores, são referidos a uma substância absoluta enquanto ponto de

lise, a realidade da liberdade.⁶⁰ Este tema da liberdade é, com efeito, o ponto de referência último da doutrina do apriori religioso em Troeltsch. Isso em dois sentidos.

Primeiro, ao tornar necessário tirar consequências não ponderadas por Kant. Este, ao estabelecer a tese da fenomenalidade do tempo a partir da experiência interna, criou o “difícil problema da relação entre fenomenalidade e numenalidade”, um problema que em sua opinião inexistia para as ciências da natureza e somente “em questões secundárias” entra em discussão nas ciências do espírito.⁶¹ Troeltsch pretende aqui, como os idealistas pós-kantianos, apontar para consequências irresistíveis do espírito do texto kantiano.

Faz isso afirmando a possibilidade de um “entretecimento” ou “mútua interferência” (*Ineinandergreifen*) entre o psicológico (fenomenalidade) e o epistemológico (numenalidade) a partir do aspecto teleológico e livre da experiência humana interior – e, de modo mais completo, da experiência religiosa. Ele concorda, ao fim, que isso “coloca em xeque uma das pedras angulares do criticismo”⁶²:

Assim, o problema da liberdade se acha posto exatamente no meio desta questão. O criticismo autêntico recorre aqui à doutrina do duplo modo de consideração: tanto do modo de consideração sob o ponto de vista causal quanto daquele sob o ponto de vista normativo; aplicados, respectivamente, a um e o mesmo objeto como pontos de vista que assim se acham lado a lado, não devendo um interferir no outro. Esta doutrina, como se sabe, é dificilmente sustentável, e levará reiteradamente à sujeição do elemento epistemológico pelo elemento psicológico. Não há absolutamente como avan-

partida e padrão de comparação. Mas com isso já fica dito que este apriori religioso está remetido aos outros aprioris, dando-lhes, de todo, pela primeira vez, seu fundamento substancial estável.”

⁶⁰ TROELTSCH, Ernst. *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*. München/ Berlin: R. Oldenbourg, 1906, p. 102-103: “Nos tempos vindouros de opressão e de retrocesso da liberdade permanecerá valendo aquilo que, a partir de si, doou à construção [histórica] uma boa parte de sua força e energia: a metafísica religiosa da liberdade e da convicção de fé pessoal, que edifica a liberdade sobre aquilo que nenhuma humanidade demasiadamente humana pode corromper: sobre a fé em Deus como a força da qual provém a liberdade e a personalidade.” Ele acrescenta, num juízo que no confronto com a realidade histórica por certo é idealizado: “Mas isso é o protestantismo.”

⁶¹ TROELTSCH, 1904, p. 100. No contexto de sua contraposição entre positivismo e idealismo, Troeltsch especifica mais o que seriam estas “questões secundárias”: “A ele [scil. ao positivismo] contrapõe-se como claro polo oposto apenas um idealismo que não possui seu ponto gravitacional na doutrina metafísica da fenomenalidade do mundo corpóreo, e sim na apreensão concreta da vida espiritual como uma força que a todo momento produz algo de novo e totalmente peculiar; a continuidade entre estas manifestações do espírito e seu nexos com a base da natureza material são, diante disso, questões secundárias.” (*GS*, v. 2, p. 456-457.)

⁶² TROELTSCH, 1904/1907, p. 473.

çar aqui senão afirmando de fato uma mútua interferência entre o psicológico e o epistemológico, deixando proceder justamente da oposição frente à natureza psíquica, descrita pela psicologia, o espírito, ou as criações da consciência normativa. Mas aquilo que, desde o fluxo psicológico, é, nas ideias racionais e válidas, elevado por impulso, pode apreender a si mesmo; pode contrapor-se livremente ao fluxo e desde o ponto mais profundo atuar em direção oposta a ele no conteúdo racional autônomo. Pois o absoluto se estende, desde as profundezas ocultas e subscientes, para dentro do decurso psicológico, e a partir deste é capaz de basear-se em si mesmo. Nesta direção vão as investigações de Eucken e Class, mas também os trabalhos de James, embora com orientação totalmente diferente.⁶³

Uma forma de idealismo da liberdade traz de volta, aqui, o irracionalismo que Kant fizera “refugiar-se no mundo inteligível da liberdade” ao aplicar até o fim as categorias causais tanto “à experiência externa quanto à interna.”⁶⁴ Mas o irracional redescoberto na experiência humana interior, que produz mundos na religião, vinga-se como retorno do contingente, também já presente, pelo *mythos*, na unidade – para nossa finitude também “lógica”, mas finalmente incompreensível – da ideia do divino.⁶⁵

Em segundo lugar, o tema da liberdade torna-se ponto de referência último da doutrina do apriori religioso porque a liberdade, assim constituída num espaço inteligível que não deixa de ter relação com o mundo “real” – empírico, psicológico e histórico – das religiões, obriga a uma dupla tomada de decisão.⁶⁶ A primeira diz respeito à verdade das pretensões religiosas em geral, diante das pretensões naturalistas. E a segunda à verdade de uma entre várias pretensões de ordenação metafísico-religiosa do real.

Parece viável o diagnóstico de que esta segunda e última questão não ficou resolvida para Troeltsch, na medida em que na sua trajetória (necessariamente?) inconclusa se percebem tendências construtivas de direções opostas, um ritmo de contrariedade⁶⁷: por um lado (1) uma filosofia da história que sublinha os “conceitos fundamentais de individualidade, subjetividade e particularidade”, e que se utiliza de uma “metafísica monadológica” implícita para “tematizar o Absoluto no finito e individual”; por outro, (2) uma metafísica da “vida divina total” que se move entre Spinoza – com seu Absoluto da imanência na natureza e no espírito – e J. G. Fichte – com um Absoluto separado e incompreensível.⁶⁸

⁶³ Ibid.

⁶⁴ Ibid., p. 423.

⁶⁵ Cf. a discussão em torno da nota 34 acima.

⁶⁶ Cf. nn. 33 e 37 acima; 70 abaixo.

⁶⁷ Para este diagnóstico, baseio-me em DIERKEN, J. Kontingenz bei Spinoza, Hegel und Troeltsch. In: DIERKEN, 2005, p. 135-54, aqui p. 151-52.

⁶⁸ O “deus desconhecido” dos filósofos, e talvez o *deus absconditus* de Lutero.

Aqui, a liberdade finita, como elemento constitutivo e talvez *ultima ratio* do apriori religioso, acaba requerendo um *subjektivismo* que Troeltsch não quer ver confundido com relativismo⁶⁹:

Se, como penso, em geral se encontra na religiosidade um apriori – ou seja: uma consciência da validade especificamente religiosa –, então ela se atizará também no conflito entre diversas formações religiosas, tanto quanto é incitada diante do espírito extrarreligioso ou profano. Caso não se apresentem casos litigiosos, não será necessário fazer uso do juízo, podendo-se ficar com a certeza herdada. Mas ao colocar-se uma instância de disputa, o elemento objetivo recôndito e atuante na subjetividade religiosa saberá decidir. Tal decisão é um ato pessoal, um ato que assume o risco de enganar-se.⁷⁰

Conclusão

Como se viu, o termo técnico cunhado por Troeltsch e que para não poucos foi tido como um (falso?) “amuleto de sabedoria” continuou a ser discutido não só num verdadeiro conflito de interpretações – p. ex. em R. Otto e A. Nygren –, mas também no contexto de uma recusa radical – como vimos, p. ex., por meio de citações de Heidegger e P. Tillich.

F. W. Veauthier procurou mostrar as ambivalências do apriori religioso troeltschiano. Ao mesmo tempo, concluiu apontando para um fato curioso, talvez mais ambíguo que ambivalente: o teólogo e filósofo foi para a maioria dos teólogos um mero racionalista, e para boa parte dos filósofos um “falsificador” da ideia kantiana do apriori.⁷¹ A recepção ambígua não teria, assim, feito jus ao maior desiderato troeltschiano: divisar, numa simultaneidade do olhar, a validade religiosa, análoga a outras formas de validade da razão, e o peculiar anti-intelectualismo da religião.⁷²

V. Lindström⁷³, discorrendo trinta anos antes sobre o apriori religioso na 3ª edição da enciclopédia *Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG)*, interpretara o apriori troeltschiano na perspectiva – mais autenticamente kantiana – de A. Nygren. Esta o compreenderia só formalmente, e não na oscilação troeltschiana entre forma (transcendental) e conteúdo (psicológico-histórico). Lindström concluiu que os interesses psicológicos e metafísicos de Troeltsch o teriam afastado de uma fundamentação ótima do apriori religioso.

Cinquenta anos depois, em artigo de 1998 sobre o mesmo verbete, na mais recente edição da mesma enciclopédia, o teólogo D. Korsch⁷⁴ concorda com

⁶⁹ Cf. n. 37 acima.

⁷⁰ GS, v. 12, p. 820; cf. nn. 33, 37 e 66 acima.

⁷¹ VEAUTHIER, 1987, p. 62-3.

⁷² VEAUTHIER, 1987, p. 63.

⁷³ LINDSTRÖM, V. A priori, religiöses. In: GALLING, K. (Ed.) *Die Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG)*. 3. ed. v. 1. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1956-65, cols. 519-21.

a “falta de clareza” final da discussão troeltschiana do apriori religioso. Sugere que tanto as influências neokantianas como o interesse (hegeliano?) “pela historicidade das estruturas transcendentais”, aliado à sua gradativa perda de foco na filosofia da religião propriamente dita, contribuíram para tal resultado insatisfatório. Ao mesmo tempo, conclui que “(...) o conceito não está superado enquanto indicação de um problema que permanece”.⁷⁵

Esta deve ser também nossa principal conclusão, e para quem conosco não vê necessariamente no apriori religioso – não só em Troeltsch, mas também em Otto e Nygren – quer uma perda de originariedade da experiência religiosa, quer um dispositivo esotérico ou incomunicável que, ao fazer valer sua suposta direção universal, mal disfarçaria o provincianismo da tradição ocidental moderna e quiçá romântica.

Portanto, o apriori religioso é uma maneira, talvez datada, de articulação geral das condições de possibilidade pelas quais a experiência religiosa vem a ser constituída como dotada de significado para a consciência, enfim: para uma subjetividade que não se reduz a sua estruturação simbólico-comunicativo-social. Como tal, ele é um caso específico da categoria maior da “validade”. Este autor está convencido de que o uso desta terminologia p. ex., quando Troeltsch dizia da razão ser ela um “sistema de validades”⁷⁶, pode sobreviver a fórmulas talvez datadas, denunciadas por alguns como substitutivo impotente da metafísica e por outros, mais positivistas, como mera mistificação anticientífica.

A discussão do apriori religioso pode ainda oferecer subsídios importantes para uma justificação, e mesmo fundamentação indireta, da experiência religiosa. Neste caso, sobreviveria o espírito e a intenção da terminologia do apriori religioso em geral, e de sua acepção troeltschiana, em particular. Pois sem a “possibilidade e probabilidade permanente” de que a religião seja verdadeira e “uma predisposição qualitativa e peculiar da vida espiritual humana” torna-se mesmo “fútil e inútil”⁷⁷ proceder de maneira focada a uma investigação própria da religião, i. e., a uma ciência da religião que faça jus a seu título para além de arranjos pragmáticos e disciplinares.

Endereço do Autor:

R. Braz Bernardino 105/1009
36010-320 Juiz de Fora – MG
e-mail: luis.dreher@uff.edu.br

⁷⁴ KORSCH, D. Apriori, religiöses. In: BETZ, H.-D. (Ed.) *Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG): Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. 4. ed. v. 1. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1998, cols. 660-62.

⁷⁵ Ibid.

⁷⁶ Cf. n. 29 acima.

⁷⁷ GS, v. 2, p. 461.