
Liberdade e vontade: Schelling, leitor de Lutero*

Freedom and Will: Schelling, Yet Another Reader of Luther

Luís H. Dreher**

Resumo: Após uma aproximação geral ao tema, delinea-se um problema fundamental para o estudo comparativo de Schelling e Lutero: aquele da necessidade e liberdade na compreensão do ser humano e de Deus. Quanto a isso, aborda-se primeiro o conceito do humano como ser de liberdade e fundado na própria vontade. Este traz à luz o cerne antropológico e ético em que teologia positiva e filosofia especulativa à primeira vista podem convergir. Por outro lado, mostram-se especificidades e pressupostos de fundo que tanto aproximam quanto distanciam as perspectivas de Lutero e de Schelling, a partir de seus respectivos contextos e interesses. Entre estes pressupostos, está a luta pela especificidade e lugar do conceito de Deus à medida que, ao menos no caso de Schelling, move-se entre teísmo e panteísmo da liberdade e da vontade. Conclui-se que a posição de Schelling, embora próxima daquela de Lutero, reflete uma leitura antes indireta, e no essencial sobrepujante, que em muito excede o ponto de partida e chegada de Lutero.

Palavras-chave: Liberdade. Vontade. Schelling. Lutero. Deus. Ser humano.

Abstract: After a general introduction to the subject, a fundamental problem is identified for any comparative study of Schelling and Luther, namely the issue of necessity and freedom in the understandings of both human being and God. In this connection, a discussion ensues concerning, first, the concept of human beings as free and grounded their own will. This step brings to light the anthropological and ethical core into which positive theology and speculative philosophy may *prima facie* converge. Varying specificities and assumptions are also detected insofar as they both bring near, and keep apart, Luther's and Schelling's perspectives as they arise from their different contexts and interests. Among those assumptions is the struggle for the specific contours and place of the concept of God as it moves, noticeably so in the case of Schelling, between theism and a pantheism of freedom and the will. Eventually the conclusion is drawn that Schelling's stance, though close enough to Luther's, reflects a rather indirect reading which, concerning the essentials, goes well beyond the latter's starting point and goal.

Key words: Freedom. Will. Schelling. Luther. God. Human Being.

* Este artigo tem por base a Conferência de Abertura da 45ª Semana de Filosofia da UnB: "A Filosofia e os 500 Anos da Reforma Protestante: Pressupostos e Desdobramentos" (5-9 de junho de 2017).

**O autor é pós-doutor pela Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg (MLU) e pela Universität Hamburg (UH). Atualmente possui vínculo como professor adjunto na Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF)

Aproximação ao tema

Há muitas maneiras de se chegar a Lutero, mas também de retornar dele com um copo meio cheio, meio vazio. Sobretudo a partir do pensamento filosófico, para quem não o rechace de antemão por ter ele desejado ser “apenas” teólogo. Ou por não ter ele a razão natural, em qualquer acepção, em alta conta como fonte – e principalmente: critério – para o correto discurso sobre Deus e o ser humano.

A pluralidade possível das abordagens e da recepção de Lutero, não só a filosófica, mas, de forma mais ampla, na história intelectual (*Geistesgeschichte*¹) e nas letras em geral, decorre justamente do caráter sempre concreto de seu pensamento de exegeta e hermeneuta rigoroso. Decorre, também, do caráter provisório e até paradoxal de seus poucos esforços sistemáticos, dada a autolimitação típica da – talvez inédita – humildade epistêmica da *teologia* por ele inaugurada – ou, como pretendia, redescoberta. Decorre, enfim, por não ter ele jamais aceito sacrificar a liberdade da teologia aos métodos fi-

losóficos em geral, e menos ainda a uma escola de filosofia em particular.

A filosofia que conhecia Lutero era, apesar de sua variedade, mais ou menos unificada, e, para o espírito religioso, monótona; ela pressupunha um sinergismo entre razão e revelação, com a autoridade da última prevalecendo nos casos duvidosos. A Escolástica, e entre os antigos, o Aristóteles recebido no seio da Igreja, davam os contornos desta grandeza. Lutero aprendeu filosofia dos nominalistas, e em especial dos occamistas (PINOMAA, 1964, p. 53; EBELING, 1988, p. 68-69), que logo também passaram a tornar-se objeto de sua crítica e, mesmo, invectivas. Ora, assim como a Igreja, também a escolástica experimentava suas crises. Dissensões já começavam sobre a prioridade de vontade ou intelecto no interior do divino, entre sua potência absoluta e ordenada, e quejandos.

Estes e outros aspectos não só definem certos modelos posteriores de pensamento teológico e filosófico-religioso no ambiente germânico e, a partir dele, tam-

¹ Ainda decisivo, neste tocante, é BORNKAMM, 1955.

bém alhures. Neste artigo, porém, pretende-se bem menos que percorrer esta longa, e por vezes sinuosa trajetória. O que se quer é somente introduzir, no essencial e sem simular ineditismo, a um tópico quanto ao qual em grande parte Lutero e Schelling convergem antropologicamente. Por óbvio, apenas de modo muito escasso será possível delinear aquilo em que assaz divergem, e que está intrinsecamente associado ao discurso último sobre o homem: quanto ao conceito do Absoluto², também ele ser livre e de vontade.

As convergências, que levam, porém, a uma divergência mais profunda entre os dois autores, decorrem *em primeiro lugar* de serem estes temas, também para Schelling, “teológicos” *em sentido amplo*³. Ou seja, como Lutero, Schelling tampouco considerou ser possível separar o discurso sobre Deus do discurso sobre o homem, mas não exatamente nessa ordem lógica e normativa. A diferença ób-

via, adiante-se, é apenas que, se para Lutero “fé e Deus são inseparáveis”, Schelling começa do ponto de vista metódico com o ser humano racional e livre, e somente como tal discursa do Deus dele inseparável.

Ainda assim, do ponto de vista da história intelectual e mesmo da filosofia da religião, e quando se toma por critério comparativo a situação filosófica e cultural-literária mais ampla da virada do século XVIII para o XIX, a convergência é enorme. Pode-se adiantar, portanto, *em segundo lugar*, que tanto para Lutero como para Schelling, *a ideia de Deus faz sentido, e há esperança para o mundo e o ser humano numa concepção otimista destes conceitos no sentido mais geral possível, ou metafísico*. Como bem sublinhou há muito K. Holl, dando ensejo a toda uma série de pesquisas conexas, “a virada para a nova metafísica” alemã “no final do século XVIII” se remete

ao ponto de interseção de duas

² O Absoluto ou, para Lutero, apenas em sua revelação: Deus, o Pai de Jesus Cristo que neste mesmo se dá por graça e fé. Aqui surge a distinção entre Deus revelado e abscondito, o último objeto dos escolásticos – e dos filósofos. (Cf. a seção final.)

³ Do ponto de vista de uma história das “influências”, não por último devido ao luteranismo suevo de Schelling, profundamente marcado que foi pela piedade radical de um supranaturalismo oitocentista (cf. BENZ, 1955). Com a exceção de seu período praticamente juvenil e inicial (cf. HIRSCH, 1952, v. 4: 414, que fala de um “ateísmo ideal”), e apesar da concorrência forte, Schelling pode ser tido como o mais “teológico” dos assim-chamados idealistas alemães – num período em que já arrefecera bastante a *rabies theologorum*.

linhas que, cada a uma a seu modo, remontam a Lutero. Por um lado, se postam Kant e Fichte, que aprofundam a ideia leibniziana de personalidade consoante ao espírito de Lutero e que recuperam, com o conceito de uma lei incondicionada, também o conceito de pecado. Por outro, Schelling, que, partindo desta última consequência lógica, assume como tarefa travar interlocução com as ideias especulativas provenientes de [J.] Böhme. (...) Fica aí mantida a fé leibniziana-luterana no sentido do mundo a ser incondicionalmente afirmado pelo homem. A par disso, percebe-se com ênfase bem maior o fato do irracional e, a propósito, (...) menos o fato do mal em geral do que do mal moral. (HOLL, 1948, p. 532)⁴.

Na tensão entre estas duas linhas que em suas expressões mais puras se distanciam, trata-se, a título de advertência, do antigo pro-

blema cristão da relação entre vontade e intelecto. Ou, para fazer uso de uma rubrica geral, mas útil, do problema do “voluntarismo” metafísico que Lutero encontrou na forma própria da escolástica; e Schelling, ao menos no que diz respeito à filosofia, no conceito kantiano do “mal radical” – um conceito que, na sua leitura, colocava em cheque a unidade, com subordinação, da vontade à razão prática.

Aqui cabe uma observação. Faz uma grande diferença a maneira como se compreende a vontade no idealismo alemão. Neste tocante, Schelling se situa num ponto que é divisor de águas, apesar de ainda não inferir, da sua “metafísica do irracional” (WINDELBAND, 1892, § 43), o pessimismo p. ex. de um Schopenhauer. Com efeito, à diferença deste, não poderia fazê-lo: sua valoração do histórico e da abertura do futuro o impedia⁵.

É bem verdade que “Deus” também tem um futuro, para Schel-

⁴Todas as traduções são do autor deste artigo (LHD), a menos que indicado em contrário.

⁵ Valoração, no essencial, ainda vinculada à concepção histórico-salvífica (*heilsgeschichtlich*) de que estava imbuído também Lutero, e que neste mitigava, com o otimismo teológico, sua concepção pouco favorável do homem “natural”.

⁶ A bem da verdade o filósofo pretende distanciar-se de Kant, e neste sentido a única vez que o termo “autodeterminação” (e variantes) aparece na *Investigação*, ele é avaliado criticamente (SCHELLING, 1993, p. 103; 1856-1861, I/7, p. 292). No que importa, porém, para a comparação com Lutero, Schelling defende junto com Kant, uma autodeterminação originária: como escolha da própria vontade (boa ou má) como ato atemporal/inteligível (SCHELLING, 1993, p. 97; 1856-1861, I/7, p. 387), quer boa, quer má; ou seja, quer na harmonia dos princípios (*Selbstheit*

ling ligado ao destino da autoterminação⁶ humana. Mas o irracional, como um outro possível começo e desempenho da liberdade humana, tanto atemporal como temporal, é para ele precedido pelo Absoluto – princípio metafísico monista⁷ da filosofia da identidade enquanto indiferença (SCHELLING, 1856-1861, I/7, p. 408)⁸ – e, em Deus mesmo, subordinado pelo amor num vínculo indissolúvel, que só no homem se dissolve. E se é certo que Schelling mantém a linha luterana que vai de Leibniz a Hegel com a “(...) a suposição indemonstrável” de que, apesar de tudo “a filosofia correta teria de resultar na afirmação do mundo” (HOLL, 1948, p. 531), não é menos certo que também para o filósofo idealista-romântico “a vontade não é mais determinada como uma função da razão, e passa a ocupar seu lugar no que se refere à reflexão do ser do ser humano” (HÜHN, 2004, p. 783)⁹.

Schelling dá, assim, prossegui-

mento à tese antropológica de Lutero segundo a qual a relação da pessoa com a razão é dependente da questão mais fundamental de sua relação com Deus, que quando se revela de maneira segura para a fé se revela como ser moral – um Deus de amor.

Ocorre que mesmo esta tese teológica que no ser concreto antepõe a vontade à razão pode ser lida como contendo, implicitamente, um filosofema. Nessa linha pontua um estudioso recente da relação entre fé e razão em Lutero:

A distinção entre razão e fé feita por Lutero tem uma consequência importante para a tradição filosófica que considera a pessoa humana como subordinada a uma dada determinação geral da razão. De fato, a distinção de Lutero torna possível conceber o ser humano como sujeito de sua racionalidade. (GROSSHANS, 2013, p. 206).

Ora, a ideia do ser humano como sujeito de sua racionalidade vem

ou ipseidade/*Licht* ou luz) derivados de fundo (*Grund*) e existência (*Existenz*), quer na sua radical desarmonia em favor da particularidade “pecadora”.

⁷ Para este aspecto do Absoluto entendido a partir de um monismo diferenciado, cf. HENRICH, 1982, p. 142–72.

⁸ “*Indifferenz (Gleichgültigkeit)*”; o segundo termo, entre parênteses, fica omitido na tradução portuguesa (cf. SCHELLING, 1993, p. 123).

⁹ Noutra formulação: “A unidade de razão e vontade, que de Kant até Hegel é explicitada de diferentes modos, é suspensa nas concepções de vontade de Schelling a Nietzsche.”

de ser essencial para a filosofia moderna. Inaugura tendências por vezes opostas do que muitos chamaram, com variantes juízos de valor, de “metafísica da subjetividade”. Esta posição central da subjetividade antepõe, à razão, a liberdade – não importando aqui se bem ou mal-entendida de um ponto de vista propriamente teológico. Ela é aprofundada em momentos distintos e complexos, passando por Leibniz até Kant, e nos filósofos do idealismo alemão em sentido mais estrito.

O próprio autor das *Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana e os assuntos com ela relacionados*, de 1809 parte do “fato da liberdade”, supondo seu sentimento que, conquanto incite à superficialidade das palavras, e sua análise exige também a profundidade e rigor do conceito (SCHELLING, 1993, p. 35; 1856-1861, I/7, p. 336).

É notável que Fichte, pouco antes, afirme essa precedência da liberdade e da vontade na passagem clássica: “O tipo de filosofia que se escolhe depende, pois, do tipo de homem que se é; pois um sistema filosófico não é um mobiliário morto, do qual seria possível

discricionariamente despojar-se ou incorporar; antes, ele é impregnado pela alma do homem que o defende.” (FICHTE, 1845/1846, v. 1, p. 434.) Todavia, Fichte a tematiza não como desacordo ou conflito, e sim como *unidade* de pensar e querer, que antes de Schelling, mas como para ele, começa como o inegável “interesse” do eu e seu idêntico “sentimento da liberdade” (SCHELLING, loc. cit.).

O mesmo acordo entre vontade e querer aparece depois em Hegel, à medida que leu Lutero partindo sobretudo do *Tratado acerca da liberdade cristã* (1520), talvez a única outra obra – no caso: opúsculo – de Lutero a lembrar um caráter construtivo-sistemático. Hegel tratou de dar sentido especulativo-dialético à unificação entre o fazer ou operar; e o ser livre, ou, em última análise, o partilhar de uma existência que se reconhece no Espírito em todas os seus graus de autossuspensão dialética (*Aufhebung*). O filósofo de Berlim tentou enunciar as condições especulativas de possibilidade universal-concreta da imanência daquilo que, para Lutero, irrompera apenas da particularidade do Cristo como palavra e dádiva

na ambiência, ela mesma paradoxal, da fé. A asseguuração ontológica para Lutero situa o homem todo como “o senhor libérrimo e o servo officiosíssimo”, como (o cristão) que “na medida em que é livre, (...) nada opera; [e que] na medida (...) em que é servo, opera tudo” (LUTERO, 1989, p. 437; 447). Ao menos do ponto de vista temático, daqui é apenas um pulo para a dialética hegeliana de “senhorio e servidão” como ponto incontornável no caminho para o reconhecimento espiritual – na sociedade, na história, na religião e no saber filosófico¹⁰.

Schelling, à diferença e *depois* (!) de Hegel, parte de outra obra, que Lutero teve em altíssima conta, mas que é aquela mais eivada de paradoxos e da suspeita dos filósofos: *De servo arbitrio*, ou *Da vontade cativa*, de 1525, escrita em resposta à *Diatribes sobre a vontade livre* de Erasmo de Roterdã, de 1524. A densidade metafísica não pretendida desta obra, que foi além de arguta exegese e tanta perplexi-

dade causou, mais tarde, aos próprios teólogos evangélicos (p. ex. RITSCHL, 1896), é uma das únicas admitidamente lidas por Schelling. Obviamente, como se verá, Schelling também conhece Lutero ocasionalmente como comentador de textos bíblicos para ambos importantes. Por óbvio, isso ocorre com maior frequência de modo indireto, pela própria tradução das inúmeras passagens citadas da Bíblia Alemã (*Luther-Bibel*). Estas o filósofo simplesmente cita, mas amiúde também avalia – na maior parte com elogios, mas aqui e ali corrigindo o reformador, geralmente com intenções especulativas.

Mas com isso já estamos *in medias res*, envolvidos no assunto mesmo. Pois, para a filosofia da religião e para a teologia trata-se, no entremeio desta leitura em parte acertada, mas apropriadora; e em grande parte indireta e sobrepujante (excessiva) de Lutero por Schelling; de algumas das questões essenciais – ou pelo menos clássi-

¹⁰ Que esta dialética se funda numa “parábola” foi sugerido por Lima Vaz, seguindo P.-J. Labarrière (LIMA VAZ, 1981, p. 23). Mas Hegel terá certamente tido em mente também a dialética “cristã-luterana” do *Tratado da liberdade cristã* como um ponto alto da “história da cultura ocidental desde a sua aurora grega”, sim, mesmo como um momento de significado filosófico ímpar para a constituição da subjetividade. Pois, como diz o próprio Hegel em suas *Preleções sobre a história da filosofia*: “Somente com Lutero teve início a liberdade do espírito, [e isso] em [seu] cerne, e teve esta forma de manter-se no cerne” (HEGEL, 1986, p. 50).

cas – das duas disciplinas.

Resta ainda uma observação a mais quanto ao escopo do tratamento escolhido para esta conferência. O período cronológico da produção literária de Schelling que pretendo focalizar se desenhola aproximadamente a partir de 1804-1806, atingindo um primeiro ápice em 1809¹¹. Contudo, para efeitos descritivos e a fim de fornecer um quadro mais completo, recorre-se também a obras bem posteriores, e mais nitidamente “teológicos” de Schelling¹². Tal observação se faz imprescindível no caso do pensador em tela já por ter sido, sua carreira filosófica, dividida pelos comentaristas em duas, três ou até cinco ou mais fases distintas – para alguns um sinal de superlativa genialidade, para outros, com a vantagem do olhar retrospectivo, de inconsistência e falta de cautela.

Para nossos propósitos, basta di-

zer que neste período fica mais clara a crise no conceito da vontade puramente racional e, como o próprio autor enuncia, do “conceito formal de liberdade” típico do idealismo transcendental, especialmente de Fichte¹³. Trata-se, por último, através dos dois conceitos fundamentais do título/tópico proposto – tematizáveis na antropologia e na ética, mas a elas irredutíveis –, de uma inquirição no contexto de um discurso sobre o Absoluto-“Deus” em sua relação com o ser humano enquanto ser livre-volitivo, que não só se conhece como autodeterminando-se praticamente, mas que, nesta autodeterminação, busca realizar sua essência originária.

O problema fundamental: necessidade e liberdade no ser humano (e em Deus)

Seria impróprio dizer que Schelling forneceria uma leitura pura,

¹¹ Marcos de partida de chegada são os escritos: *Philosophie und Religion* (1804), *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre* (1806) e *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809) (in: SCHELLING, 1856-1861).

¹² Ao passo que discerne no Schelling das *Investigações* a mais cristalina expressão da “abordagem” antropológica, M. Theunissen (THEUNISSEN, 1965, p. 174) refere ainda a abordagem egológica, característica do jovem Schelling – ainda próximo a Fichte – e a ontoteológica, definitivamente assumida a partir das *Idades do mundo* (parcialmente datadas de 1815).

¹³ Cf. SCHELLING, 1993, p. 55; 1856-1861, I/7, p. 352: “Por um lado, o idealismo fornece apenas o conceito mais universal de liberdade, por outro, o mero conceito formal. Mas o conceito real e vivo é ela ser uma faculdade do Bem e do Mal.”

ou, por oposição, simplesmente enviesada de Lutero. Significaria supor que o filósofo de fato quis compreendê-lo a partir de seu próprio texto, como comentador. Como ficará mais claro adiante, a leitura de Schelling faz de Lutero é, ao menos quanto a seu aspecto de síntese teológico-filosófica, indireta e sobrepujante. Schelling não quis ser luterano “ortodoxo” na questão de Deus. Na verdade, é impossível supor que que isso seja de todo possível em se tratando do grande risco, para Lutero, de falar *primeiro* de Deus em geral, do deus abscôndito, e de fazê-lo *apenas* teórica ou mesmo especulativamente, onde toda fala se torna insegura. Sobretudo neste quesito, Schelling não foi um comentarista de Lutero. Pelo contrário, mas, através de outras fontes, especialmente J. Böhme e o pietismo teosófico suevo (=da Suábia), apropriou-se de seu pensamento e o desenvolveu criativamente (BENZ, 1955).

No entanto, em vários pontos importantes para a compreensão de Lutero ele lê o reformador corretamente. Como o desafio que ensejou a produção deste artigo tinha por objeto tanto o pensamento de Lutero como o de Schelling, e isso

principalmente no contexto da celebração dos *500 Anos da Reforma*, é útil partir de uma comparação para ver no que concordam e divergem, para aos poucos ir chegando a conclusões mais informadas.

O tópico central é sem sombra de dúvida a compreensão de cada um dos pensadores acerca do binômio ou polaridade “necessidade/liberdade”, aplicada primeiro à questão do ser humano do ponto de vista antropológico e ético, e, segundo, à concepção de Deus. Nisso ficará claro que no primeiro aspecto, antropologia e ética, Schelling leva a efeito uma leitura no geral acertada, mas apropriadora do reformador. Já no que tange ao segundo, tópico, a teologia filosófica, ele avança, talvez por dever de vocação, a uma leitura em grande parte indireta e sobrepujante (excessiva) do conceito de Deus. Isso não deixa de ter efeito para aquilo que, em Lutero é fundamental: a questão da correta relação entre Deus e ser humano. Mas aqui torna-se importante assinalar que o “dever de profissão” de Schelling, assim como o entendia em seu contexto concreto, era antes de tudo colocar-se à altura do que ele pensava ser o novo paradigma

científico no sentido filosófico de “ciência sistemática”¹⁴. Tratava-se do emergente paradigma orgânico, filosoficamente extrapolado para uma visão de fundo do real que, ao mesmo tempo, considerasse particularidades, diferenças, a individualidade monádica, desde Leibniz conhecida, e o dinamismo livre da vida, em certa medida como resposta às limitações da *Aufklärung* (HORSTMANN, 1991/2004).

Além disso, Schelling também pretendia avançar além das dualidades ou “dualismos” subjacentes ao idealismo transcendental kantiano-fichteano. Este modelo era visto por Schelling como teoricamente insuficiente e irreal. Tratava-se, pois, de fazer sentido da concepção sistemática, portanto monista, do absoluto (HENRICH, 1982, p. 142–72), para ele num sentido igualmente realista (FUHRMANN, 1977, p. 13). Mas, simultaneamente, sem prejudicar o outro aspecto do real, mais fundamental até, que se revela na vida humana e histórica: o homem é espírito, vale dizer: é ser vivo livre num sentido extático em relação à

natureza, e como autoconsciência pode ter consciência do seu fundamento último.

Um dos aspectos mais importantes, neste sentido, diz respeito à correta conciliação do livre e do necessário, para Schelling não só, mas sobretudo no ser humano como vida afetiva e moral. Como entender, por exemplo, o “sentido da cópula no juízo” que expressa a identidade? (SCHELLING, 1993, p. 41; 1856-1861, I/7, p. 341 *et passim*). Schelling pontua, e nesse modo metafísico de explicação da liberdade estará a grande diferença face a Lutero:

O eterno deve, por isso, ser também fundamento, imediatamente e tal como é em si mesmo. Aquilo de que ele, através da sua essência, é fundamento, é algo de dependente e, de acordo com o conceito de imanência, também algo concebido nele. Mas a dependência não suprime a autonomia, nem suprime a própria liberdade. Ela não determina a essência e diz apenas que o dependente, seja ele aquilo que for, só pode ser

¹⁴ Para o sentido mais modesto do conceito de filosofia que usualmente se supõe no tocante a este tipo de empresa, a saber como (simples) “reconstrução da concepção natural de mundo”, cf. HORSTMANN, 1991/2004, p. 9-10.

consequência daquilo de que depende; não diz o que ele é, nem o que ele não é. Cada indivíduo orgânico, enquanto algo em devir, só o é através de outro e, nesta medida, depende dele segundo o devir, mas de forma alguma segundo o seu ser. (SCHELLING, 1993, p. 47; 1856-1861, I/7, p. 346; cf. DREHER, 2004).

Como facilmente se depreende, esta afirmação é feita também de um ponto de vista onto-cosmo-teológico, e isso não separadamente, mas à uma. Schelling quer conciliar panteísmo (“sistema”) e liberdade por meio de um conceito de *identidade* que preserve continuidade e diferença, dependência e autonomia dos *relata*, p. ex. Deus e homem.

Já Lutero não tem um compromisso metafísico nem com a ideia de sistema; nem com uma concepção de liberdade como condição necessária da responsabili-

dade em sentido *mais que fático* (POTHAST, 2011, p. 15-16). Por outro lado, sua “teologia teológica” implica “deixar Deus ser Deus”, e não confundi-lo com o ser humano; assim como distinguir liberdade psicológica, e mesmo puramente ética¹⁵, da liberdade doada na fé que unicamente efetiva o bem ético diante de Deus, e não só diante do mundo.

Mas de fato aquele é o projeto total de Schelling desde que apresentou separadamente as “partes” do seu primeiro sistema como filosofia da natureza e como idealismo transcendental. O desenvolvimento tardio, que dá lugar a suas filosofias negativa e positiva pode ser, e foi visto, alternativamente, como consumação deste projeto sistemático (SCHULZ, 1955/1975) ou ruptura com ele – com um correspondente “novo” começo (FUHRMANN, 1940).¹⁶

Seja qual for o resultado de uma

¹⁵ Apesar de indício da mudança – num rumo mais empático e mesmo simpático – da leitura católica (nesse caso da pena de um filósofo), HESSEN, 1951, p. 50, parece assimilar o sentido *religioso* da ética em Lutero ao sentido *ético*. Isso só é correto, porém, quando se opera uma segunda distinção – não necessariamente uma oposição – *interna* ao ético: entre ele mesmo em seu valor relativo e a qualidade “ético-religiosa”. Só assim se torna compreensível, p. ex., a divergência de Lutero com Erasmo quanto ao sentido e alcance das virtudes de pagãos como Cícero (LUTERO, 1993, p. 62-63; 165,166). O próprio Hessen parece supor a distinção ao afirmar: “Mas livre no sentido ético ou moral, só o serei quando o mal tiver perdido o seu poder sobre mim e eu me puder decidir só pelo bem. É esta última liberdade a que LUTERO nega no homem” (Obviamente: sem Deus, LHD).

¹⁶ Dissensão que também pôde ser vista como rivalidade entre uma orientação no geral teológica e outra estritamente filosófica da pesquisa sobre a filosofia (tardia) de Schelling. Cf. as observações, já antigas, mas ainda válidas, em ZELTNER, 1975, p. 68-83.

avaliação mais geral, que extrapola nossa intenção imediata, parece adequado começar com a polaridade e unidade de necessidade e liberdade na *antropologia* e na *ética*. Até porque estes temas são intuitivamente mais próximos da investigação filosófica, especialmente desde o avanço da modernidade no século XVIII, que, em grande parte, começou a separar de vez, da filosofia, a pesquisa teológica e cosmológica. É o que se propõe a seguir.

O conceito do humano como ser de liberdade e vontade

Este tópico pode ser proveitosamente desdobrado em dois: (1º) o conceito de ser humano enquanto pessoa em unidade, e como personalidade em conflito; (2º) a concepção ética entre lei e evangelho/justificação. A exposição, porém, tende a mesclar estes dois aspectos necessariamente interligados.

A perspectiva de Lutero

Para o teólogo bíblico Lutero, a pessoa é una e inteira, mesmo que não íntegra a partir de si. As separações psicológicas de faculdades numa escala hierárquica são objeto de recusa. Nisso ele discorda de seu mestre Agostinho, e do humanismo florentino neste tocante representado por Erasmo de Roterdã.¹⁷ Pois, como já se observou, também a razão, por mais central que seja, é parte da pessoa que a precede, e só pode ser tão pura quanto ela.

“A teologia sempre tem em vista o homem todo (*totus homo*)” (PINOMAA, 1964, p. 58). Aqui, a concepção inaceitável é aquela segundo a qual a “(...) razão representaria (...) sempre a parte divina da vida humana”; antes, “a razão é o aspecto central, mais propriamente humano, o que justamente implica ser ele a sede da egocentricidade humana. ” (PINOMAA, 1964, p. 47). Em última análise, ou o ser humano é um todo – ou de todo não é; ou seja: não é concreto, nem existente. Mas, para Lutero,

¹⁷ Em certo sentido, esta discordância é repetida pelo jovem Schelling frente a Kant, justamente em seu abandono metódico de uma concepção triádica do criticismo (baseado em “três faculdades irreduzíveis da alma humana”), rumo a uma concepção unificadora baseada num “substrato último do ser” (nessa fase: eu absoluto) (cf. HORSTMANN, 1991/2004, p. 58).

este homem se acha todo em conflito consigo mesmo e com Deus; e não se trata de um conflito parcial, e, portanto, superável num itinerário de graus ascendentes, como queria a teologia dos místicos alemães.

Temos um segundo aspecto essencial no fato de que, para Lutero, foi sumamente importante o binômio pessoa/obra (EBELING, 1988, p. 116ss; 159ss). A ideia da realização humana refere-se não ao operar e seus resultados, mas ao realizar-se do ser da pessoa. Por outras palavras, trata-se de compreender a pessoa não a partir da obra, mas a obra a partir da pessoa, o que para a razão, que tende a comportar-se segundo o conceito da lei, é assaz difícil. Por isso, neste tocante, é tão difícil para modernos e contemporâneos compreender Lutero, posto que a liberdade moderna está intimamente ligada a noção de um poder de realização como criação, também de si mesmo, pelo si-mesmo (STEIN-VORTH, 1994, p. 19; 24; 27).

Em *Da liberdade cristã* Lutero colhe de São Mateus (7.18) a metáfora de árvore e frutos para delinear a correta relação entre pessoa e obra. Ele diz: “(...) sempre é necessário que a própria substância ou pessoa seja boa antes de todas as obras boas, e que as obras boas procedam e provenham da pessoa boa.” (LUTERO, 1989, p. 447).

É a isso, em última análise, a saber, que a pessoa seja inequivocamente, sem “termo médio” nem sincretismos de caráter¹⁸, boa num sentido inequívoco e dotada de uma natureza restaurada, aquilo a que visa a justificação por graça através da fé. Mas esta declaração criadora de justiça alheia – e não própria – o próprio Deus dá e alimenta pelos meios da graça, incluída a palavra, no contexto da pregação na igreja, a “comunhão dos santos”.

Por outro lado, o ponto de partida geral depois da queda é o ser humano em conflito. A grave queda do ser humano é pressuposta por Lutero a partir de um re-

¹⁸ Cf. KANT, 1992, p. 28-29: “Mas, em geral, interessa muito à doutrina dos costumes não admitir, enquanto for possível, nenhum termo médio moral, nem nas ações (*adiaphora*) nem nos caracteres humanos; porque em semelhante ambiguidade todas as máximas correm o perigo de perder a sua precisão e firmeza.” Este o rigorismo, do qual Kant distingue o latitudinarismo dos indiferentistas (ou latitudinários da neutralidade) e sincretistas ou latitudinários da coligação); evidentemente não se trata, neste rigorismo, de uma consideração do caráter empírico/particular, mas sim puro ou inteligível em sentido transcendental (para a cognição da norma ética) e puro prático (como princípio da realização ética).

alismo bíblico que lê a Bíblia gramaticalmente a partir de seu centro, para ele, na pessoa salvífica de Jesus Cristo.

Já o homem natural, pensado e existente à parte da atuação do Deus revelado, vive, na melhor das hipóteses, em conflito diante das exigências da lei – entendida aqui em seu uso teológico. Isso caso ele já não tenha sido totalmente envelhecido e, totalmente encurvado sobre si, sequer se dê conta desta tensão destrutiva que interiormente o dilacera.

Lutero demonstra primordialmente um interesse teológico pelo conceito de lei. Não era, como Calvino, um jurista, e contribuiu grandemente para a eliminação da influência do direito canônico nos domínios protestantes (TROELTSCH, 1924/1967, p. 58). A lei do ponto de vista teológico jamais pode ser cumprida e satisfeita. Antes, sua exigência prova a impossibilidade do cumprimento ou realização da ação boa “fazendo o ho-

mem aquilo que está em si mesmo” (*facere quod in se est*). Por isso a lei sobretudo culpa: a lei sempre acusa (*lex semper accusat*). Ela só pode ser cumprida pelo amor, mas esta é uma dádiva do próprio Deus através da fé. Um “bom coração”, uma “boa vontade” no sentido da *Fundamentação da metafísica dos costumes*¹⁹, para Lutero – *pace* Kant? – só Deus mesmo pode criar, ou no caso recriar, em seu atuar revelado, ou seja, na justificação em Cristo por graça na fé.

Para Lutero, também a existência do cristão permanece marcada por conflito, pois ele é simultaneamente justo e pecador” (*simul iustus et peccator*) enquanto não chega a redenção e o reino de Deus. De fato, já o homem “natural”, nalgum sentido *homo religiosus* no sentido *teológico* do termo – por dispor de uma consciência ético-religiosa –, vive este conflito²⁰. Mas este conflito remanescente não condena, no caso do cristão, nem em geral destrói a per-

¹⁹ Pelo menos numa passagem desta obra Kant usa o termo “coração humano” como equivalente à vontade, embora assevere que somente “a pura representação do dever e em geral da lei moral”, com a exclusão de “estímulos empíricos” pode influenciá-lo. De resto Kant concorda com Lutero na concepção da liberdade como estado interior da vontade: “A boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas tão-somente pelo querer, isto é, em si mesma, e, considerada em si mesma, deve ser avaliada em grau muito mais alto do que tudo o que por seu intermédio possa ser alcançado em proveito de qualquer inclinação, ou mesmo, se se quiser, da soma de todas as inclinações.” (KANT, 1948/2007, p. 28; p. 23).

²⁰ Creio ser esta, mais o menos, a “teologia natural mínima” de Lutero.

sonalidade. O que pode é repará-la, reinstituindo-a numa dupla relação que vive, sem confusão e inversão, *diante de Deus e diante do mundo*²¹.

Como pontua um dos poucos estudiosos a comparar Schelling e Lutero, Frederick O. Kile (KILE, 1965), a antropologia de Lutero fundada no conceito de pessoa se vale do binômio necessidade/liberdade para explicar a relação do ser humano com Deus. Isso é particularmente importante, uma vez que numa de duas das referências materialmente mais relevantes a Lutero – numa nota de rodapé sobre a traição ao mesmo tempo voluntária e necessária de Cristo por Judas –, Schelling afirma categoricamente que, apesar da correção desta leitura, o teólogo de Wittenberg “não concebe adequadamente a união entre uma tal necessidade infalível e a liberdade da ação.” (SCHELLING, 1993, p. 96; 1856-1861, I/7, p. 386)²². Talvez fosse mais justo dizer, a partir da leitura de conjunto

do *De servo arbitrio*, que Lutero sequer considera possível e necessário fazê-lo.

Kile diz o seguinte sobre necessidade e liberdade na antropologia de Lutero. Cito-o para fins de síntese, pois as passagens do não raro prolixo reformador tomariam demasiado espaço:

Além disso, em seu sistema necessidade e liberdade se acham intimamente ligadas. (...) Lutero vê o ser humano sempre subordinado à necessidade, mas ele conhece duas espécies diversas de necessidade: uma delas é a necessidade incontornável para o pecado, à qual o ser humano sem a graça está subjugado; a outra espécie é a da necessidade da servidão sob a vontade de Deus ([pois]somente Deus possui vontade livre). Estar preso a Deus significa estar preso ao que é livre; mas estar preso ao que é livre significa uma forma de ser livre. A necessidade que nesse ponto governa o ser humano é a

²¹ Expressões técnicas já introduzidas acima. Para a síntese, cf. EBELING, 1988, p. 152ss: *coram deo et coram mundo* são as formulações em latim.

²² Cf. a passagem aludida por Schelling em LUTERO, 1993, p. 134: “Que a *Diatribes* invente e reinvente, que cavile e recavile o quanto quiser. Se Deus tinha presciência de que Judas haveria de ser o traidor, Judas tornou-se o traidor necessariamente. E não estava na mão de Judas ou de qualquer criatura agir de outro modo ou mudar a vontade, embora tenha feito o que fez por vontade própria, e não forçado; todavia, esse querer era uma obra de Deus movida por sua onipotência assim como também todas as outras.”

única forma de liberdade plena e sem fim que, em geral, existe. (KILE, 1965, p. 21).

Aqui transparece a perspectiva de uma liberdade humana plena apenas quando ligada à necessária vontade divina. Para a fé ela é moral por seus próprios padrões, não pelos padrões de Aristóteles ou da razão em geral. É moral por ser a vontade do Deus não só onipotente, mas revelado, e nisso amoroso em sua contínua criação e recriação. A necessidade de que fala Lutero, ademais, é o que chama de necessidade da imutabilidade, não aquela da ação e coação externa – por exemplo: da pressão social, da violência ou das leis naturais. Lutero explica:

(...) tudo o que fazemos, tudo o que acontece, ainda que nos pareça acontecer de modo mutável e contingente, na verdade acontece de modo necessário e imutável. (...) “Acontecer de modo contingente”, porém, quer dizer, na língua latina (...) não que a própria obra aconteça de modo

contingente, e, sim, segundo uma vontade contingente e mutável, tal como não há em Deus. (LUTERO, 1993, p. 31)²³.

E ainda:

Sabemos que o Pai gera o Filho porque quer, que Judas entregou a Cristo porque quis; mas dizemos que, se Deus teve presciência, este querer teve de existir no próprio Judas de maneira certa e infalível (LUTERO, 1993, p. 140).

“Judas (...) quis”. Mas mesmo a vontade contingente do homem pode ser, e é atuada por Deus para seus propósitos. A vontade é livre para querer e agir, mas não para salvar-se ou fazer o bem em sentido último. Lutero recusa, é certo, a explicação racional ou metafísica dessa convicção, e mantém a suposição de uma liberdade finita horizontal, para operar diante do que está ao lado e baixo do homem. O que lhe importa de fato, é que o ser não é livre para realizar-se plenamente, ou seja, não é livre para operar qualquer bem que pudesse

²³Na tradução ao português o termo “mutável” é erroneamente grafado (na sua primeira ocorrência) como “imutável”; cf. o original na edição crítica (*Weimarer Ausgabe=WA*), LUTERO, 1883-2009, 18: 615,32: “etsi nobis videntnr mutabiliter et contingenter fieri”.

ser minimamente eficiente para a salvação.

Esta a raiz original da disputa com a *Diatribes de libero arbitrio*, de Erasmo. Lutero parece aceitar, como talvez a maioria dos pensadores da ética filosófica, uma liberdade de fazer isso ou aquilo, ou seja, liberdade de ação. Nesse sentido é um determinista, mas não um fatalista. Assume o “paradoxo da responsabilidade” que confronta o homem com a escolha do próprio caráter dado, recebido. Chega a comparar, por exemplo, o caráter do homem, pelo qual é responsável, ao estado de saúde de um cavalo cavalgado por seu cavaleiro:

Assim, visto que Deus a tudo move e atua em tudo, também move necessariamente a Satanás e o ímpio e neles atua. Porém, atua neles de modo correspondente ao que são e a como os encontra, isto é: já que são desviados e maus, e são arrebatados por essa manobra da onipotência divina, fazem somente o que é contra Deus e mau. É como se um cavaleiro cavalgasse um cavalo que anda sobre três ou duas patas; conduz o cavalo de acordo

com suas condições, ou seja, o cavalo anda mal. Que pode fazer o cavaleiro? Conduz o cavalo corno conduz cavalos sãos, aquele mal, estes bem; não pode ser diferente, a não ser que o cavalo seja curado. (LUTERO, 1993, p. 128).

Tanto a atuosidade divina, ou seja, sua onipotência inquieta, quanto o ser do ser humano em sua incapacidade de ser livre no sentido do realizar-se, seguem uma necessidade, e, não obstante, podem, os humanos, também ser livres. Deus almeja o bem, mas o ser humano, quando sem Deus, almeja a si mesmo em sua vontade mutável desde a queda. Lutero mesmo acentua, e depois explica sua posição:

Pois se não somos nós, e, sim, tão-somente Deus que opera a salvação em nós, não operamos nada de salutar antes da obra dele, quer queiramos, quer não. Digo “necessariamente”, não “por coação”, mas, como dizem eles, “por necessidade de imutabilidade, não de coação”. Isso é: quando o ser humano está sem o Espírito de Deus, não faz o

mal por violência, contra a vontade, como se fosse arrastado pelo pescoço, do mesmo modo que um ladrão ou bandido é levado para o castigo contra a vontade, mas o faz espontaneamente, com vontade e com prazer. (LUTERO, 1993, p. 48).

Diferentemente do que afirmaria Espinosa, aqui a liberdade do querer e do agir não é somente relativa – apenas mais ou menos aparente a depender da relação com as paixões –, e sim real. Tampouco se ela dá como suprema intuição teórica, perfeição do saber racional correspondente à liberdade metafísica da substância: sentido precípua da liberdade espinosana (SPINOZA, 2011, p. 88-89; RÖD, 2002, 266-67). Para Lutero, a vontade é atuada por Deus seja para operar bem ou operar mal, segundo seu plano, mas sem ser destruída. Como fizera no caso de Judas, exemplifica o também com o endurecimento da

vontade do Faraó (LUTERO, 1993, p. 133). Entretanto, não há (verdadeira) liberdade interior ou da vontade, a menos que Deus atue em sua obra própria: a palavra²⁴. Assim, a verdadeira liberdade é a liberdade com que a obra é feita, não a liberdade de obrar ou não obrar.

A perspectiva de Schelling

Passemos, de forma mais detida, à concepção schellinguiana. Em sua concepção de pessoa, Schelling *também* se vale, como Lutero (cf. acima), de um realismo bíblico (BENZ, 1955, p. 13/243). Mas, como seria de esperar, como pensador sistemático e filósofo ele entende a queda também e principalmente de modo especulativo²⁵. Ele diz, inicialmente, do seu achado “fenomenológico”:

Este mal originário no homem, cuja existência somente poderão

²⁴ A atuação de Deus não segue o modelo causal, mas pessoal da fala. Cf. EBELING, 1988, p. 178; tb. PINOMAA, 1964, p. 44: “Se os entendêssemos filosoficamente, os enunciados de Lutero sobre a atuação de Deus em tudo nos levariam à vizinhança do panteísmo. Mas isso está longe da intenção de Lutero. (...) Assim como Deus não cessa de existir, tampouco deixa ele de falar.”. A fala divina se dá por várias formas de comunicação, pela lei e pela consciência, assim como pelo fracasso em segui-las (como juízo acusador); mas, precipuamente, pelo Evangelho.

²⁵ Especialmente, mas não só, de sua obra tardia; e sem submeter os aspectos mitológicos da história da salvação a uma crítica racionalista. A respeito: *Über die Gottheiten von Samothrake*, 1815; *Philosophie der Mythologie*, 1842; *Philosophie der Offenbarung*, 1842-3 (in: SCHELLING, 1856-1861). Alternativamente, no caso do último título, cf. SCHELLING, 1977; trata-se da edição de M. Frank que tem por base o manuscrito/anotações do teólogo (racionalista!) H. E. G. Paulus.

negar aqueles que conhecem superficialmente o homem que têm em si e o que existe fora de si, é, porém, na sua origem, um agir próprio (embora totalmente independente da liberdade, em relação à vida empírica atual) e, por isso mesmo, um pecado original, o que não se pode dizer daquela desordem das forças inegável, sem dúvida – que se desenvolveu por contágio, depois da desordem se ter iniciado. (SCHELLING, 1993, p. 99; 1856-1861, I/7, p. 388).

Schelling põe em relevo o pecado como ato transcendental e voluntário, portanto, também livre e responsável. Trata-se da liberdade da vontade, não “quase-empírica” ou de ação. Constrói, porém, na direção de uma metafísica sobre a base da concepção de Kant, que limitara o pecado à sua função imanente à filosofia moral. Como diz uma intérprete recente: “Diferentemente de Kant, Schelling não substitui completamente o conceito teológico de pecado pelo conceito filosófico do ato inteligível, mas fala explicitamente de pecado no contexto de seu exame do mal” (EGLOFF, 2016, p. 101).

No tocante à noção segundo a qual a pessoa é conflitiva, também é possível estabelecer uma aproximação com Lutero. Mas a hierarquia de faculdades de certo modo ainda valerá para Schelling, admitidamente de modo subordinado. Sua recepção do platonismo e derivações realça, numa leitura dinamista, um conflito entre potências ou capacidades. Tal leitura parece ainda presumir que a criação da personalidade é principalmente, na vida finita do espírito, um drama, mas também uma conquista. Daí a “modernidade” de Schelling (STEINVORTH, 1994) quando comparado a Lutero; para Lutero, o homem não pode autorrealizar-se, no que é mais essencial, sem a plena atuação divina.

Schelling não conhece, ao menos nas *Investigações*, o termo teológico *Gnade* (“graça”). A palavra “graça”, quando aparece uma única vez na tradução portuguesa, é, como sugere já o contexto, apenas a graciosidade schilleriana (*Anmuth*) (SCHELLING, 1993, p. 106; 1856-1861, I/7, p. 394) transposta a um contexto religioso. Com aquele termo, trata-se de um “raio do amor” divino que transfigura hu-

mana e esteticamente a religião.²⁶ O conceito próprio de graça, como surge na *Religionsschrift* de Kant e mais tarde, algo mais fortemente na própria filosofia positiva de Schelling²⁷, não se atesta no sentido de Lutero. Em todo o caso, a religião não é aqui algo de simplesmente objetual, seja ele o cúl-tico, o mágico, o sacramental ou o institucional. A verdadeira reli-gião é “religiosidade”, que perma-nece, em havendo seres humanos, enquanto permanecer a noção de uma “conscienciosidade” ou serie-dade do agir moral livre segundo a Existência ou *telos* divino.²⁸

Essa seriedade do agir moral consciencioso, ao passo que pare-ceria sugerir uma forma de coer-ção, é na verdade o lugar onde a liberdade se realiza segundo sua própria lei: como necessidade no sentido de necessidade moral in-terna, seria um exemplo, no ho-

mem, do uso do “entendimento” divino.

Para Schelling, a análise fe-nomenológica da nossa experiên-cia como agentes sói mostrar que a vontade, que se expressa espe-cialmente no agir mal, no “fa-zer o mal”, não está desligada de todo de um sentimento de liber-dade imediato, quando de sua exe-cução. Na sequência, por refle-xão, o agente reconhece tanto que ele é este mesmo, portanto, mau; quanto pode admitir, no mesmo ato do discernimento entre bem e mal, que ele apenas agiu mal e que não deveria ter assim agido.

Caso chegue à última conclu-são, como ocorre em grande parte naqueles que conhecem interior-mente o sentido da culpa e do ar-rependimento, é porque aquilo que parecia ser a liberdade da trans-gressão é, no distanciamento frente à consumação da ação, experimen-

²⁶ Na sua resposta à crítica de Fr. H. Jacobi (*Von den Göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* [1811]) às *Investiga-ções*, ambas partes do que ficou conhecido como “*Querela do Teísmo*” (cf. o texto principal *infra*), Schelling invoca as objeções de Fr. Schlegel ao conceito de liberdade jacobiano como mero “amor” e “graça” (*Gnade*), nocivos ao que entende ser o conceito positivo de liberdade para o bem e para o mal (SCHELLING, 1856-1861, I/8, p. 92-93).

²⁷ Momento em que definitivamente Schelling buscará conciliar o conceito petrino e paulino da fé na forma joanina (futura) de religiosidade (cf. (SCHELLING, 1856-1861, II/4, p. 327-328).

²⁸ Cf. SCHELLING, 1993, p. 103-104; 1856-1861, I/7, p. 391-392. Para “religiosidade”, respectivamente “conscienciosidade”, cf. *ibid.* 104; 392: “Entendemos o termo religiosidade no seu sentido originário e prático. Ele é a consciência escrupulosa, quer dizer, significa que se age como se sabe e que não se contradiz, na ação, a luz do co-nhecimento. Chama-se religioso, ou consciencioso no mais alto sentido da palavra, a um homem para quem fazer isto não é impossível, não de um modo humano, físico ou psicológico, mas de um modo divino. ” Do ponto de vista do conteúdo – não da fundamentação! – espanta a proximidade com a visão de Lutero, sobretudo na interpretação ético-religiosa de sua obra, p. ex. em HOLL, op. cit.

tado como coação e necessidade externa.

Vejam os que diz Schelling do indivíduo livre e necessariamente bom, após ter anotado a correção da leitura de Lutero quanto à traição de Cristo por Judas: nesse caso, uma traição má enquanto ação e em suas consequências imediatas, mas ao mesmo tempo má como ato voluntário e necessário. Schelling escreve:

O mesmo se passa com o indivíduo bom, ou seja, não é bom contingente ou arbitrariamente²⁹ e, no entanto, é tão pouco coagido que nenhuma coação, nem mesmo as portas do inferno, estão em condições de se opor à sua resolução. Na consciência, na medida em que é mera auto-apreensão e apenas de forma ideal, aquele livre agir que se transforma em necessidade não pode certamente aparecer, pois precede-a, tal como precede a essência e constitui-a: todavia, não se trata de um agir de que não permanecesse no homem nenhuma consciência,

pois aquele que se desculpa de uma ação incorreta e diz: «então, é assim que eu sou», tem perfeita consciência de ser assim por sua própria culpa, embora tenha também razão em dizer que não lhe seria possível agir de outra maneira. (SCHELLING, 1993, p. 96-7; 1856-1861, I/7, p. 386).

Diferentemente se dá quando seguimos o imperativo categórico, por exemplo. A subordinação à lei não é pelo mesmo ato experimentada subjetivamente como coação, mas como real liberdade da autodeterminação segundo leis internas. Talvez segundo o que Lutero chamaria, no caso de Deus apenas, como “necessidade da imutabilidade” da qual, como seres de vontade eminentemente mutáveis, podemos ou não participar, a depender da iniciativa divina para nós intransparente, a não ser pela palavra proclamada como presença e promessa.

Quando se passa para o segundo aspecto da discussão sobre o ser humano, a saber, a concepção ética

²⁹ Permito-me aqui corrigir a tradução de “*zufällig oder willkürlich*” por Carlos Morujão, que traz “ocasional ou voluntariamente”. Nas *Investigações*, tenho por vital a distinção de fundo entre conceitos derivados de *voluntas* e *arbitrium*: liberdade da vontade por um lado, e liberdade de escolha, como da indiferença, por outro. Cf. SCHELLING, 1993, p. 93; 1856-1861, I/7, p. 384; e 103; 392 (o “absurdo sistema da indiferença da vontade”).

entre lei e evangelho/justificação, observa-se de novo uma proximidade. Com efeito, Schelling, na segunda passagem materialmente relevante de Lutero que comenta, toma o lado do teólogo contra a concepção da mera autonomia moral de Kant. Esta, como se sabe, exclui a vontade afetiva e enfatiza (unilateralmente) a suficiência da lei, expulsando a graça para um contexto, quando muito, postulatorio (KANT, 1992, p. 81-2). Já Schelling traz à baila o tema teológico como bojo dentro do qual se joga o drama da liberdade humana numa dimensão mais ampla, isto é, propriamente metafísica, de sentido. Faz isso, na medida que retoma elementos de neoplatonismo – também cristão³⁰ –, postos em perspectiva pela compreensão da dialética paradoxal de Lei e Evangelho pensada por Lutero a partir de Paulo, o último apóstolo.

A passagem a que se fez referência extrapola o corpus literário em que se baseia o essencial de nossa análise, e que, quando muito, prepara a filosofia schelling-

guiana tardia. Mesmo assim, ela serve de indício da maior apreensão de Lutero nas fases posteriores de Schelling. Nestas este busca cada vez mais precisar, e mesmo limitar, sua concepção pan-teísta após os embates com Friedrich H. Jacobi no que ficou conhecido como a *Querela do Teísmo* (1811-1812) – o terceiro grande debate filosófico-teológico da época da filosofia clássica alemã.

Na sua *Introdução filosófica à filosofia da mitologia*³¹, Schelling critica a concepção legalista, racionalista e não espiritual da moralidade. Na lei, diz ele,

(...) fica claramente manifesto em que o Eu se envolveu ao privar-se de Deus. Separado de Deus, ele está preso sob o domínio da lei, como sob um poder diferente de Deus; acima deste [poder] não pode nem elevar-se para dele escapar, pois se acha totalmente dobrado debaixo dele, nem pode dele defender-se, pois a lei está como que entremeada e atravessada em sua vontade. (SCHELLING, 1856-1861, II/1,

³⁰ Cf. p. ex. SCHELLING, 1993, p. 126; 1856-1861, I/7, p. 411/126, que ressalta a imanência “essencial”, especialmente do homem, em Deus: “Só o homem está em Deus e é justamente através deste estar-em Deus que é capaz de liberdade. Somente ele é uma essência central e, por isso, deve também permanecer no centro.”

³¹ Schelling escreveu também uma introdução *histórica* à mesma.

p. 554).

Este trecho poderia ser do próprio Lutero! O tom é claramente edificante, “teológico” neste sentido do termo quando comparado ao maior rigor conceitual das *Investigações*. E, no entanto, fica clara a intenção crítica ao paradigma da mera autonomia finita da ética kantiana. Ela aparece antes no rodapé:

É neste caráter impessoal da lei que repousa a imperfeição que se acha na própria lei, que, porém, está-se tentado a negar quando praticamente se a representa como divina. (...) Kant não capta a imperfeição da lei e com isso rouba de si próprio o caminho verdadeiro que o levaria ao ponto onde quer chegar. Ele abandona, aqui, seu sentido crítico. (SCHELLING, 1856-1861, II/1, p. 554, n. 3).

Quem diria, neste contexto, que Kant abandona seu sentido crítico! São palavras duras, que, junto com as referências elogiosas a Lutero, completam, na sequência, o quadro da análise da polaridade de

lei e Evangelho: da obra alheia de Deus que quer levar a sua obra própria. Trata-se da leitura de Lutero em seu *Prefácio de à Epístola de S. Paulo aos Romanos*. Ele diz, também no rodapé:

A moral a partir do mero respeito no sentido que lhe empresta Kant não existe; a ela pertence, como diz Lutero no lugar citado, “um coração espontâneo e alegre”. O respeito próprio nos preserva da infelicidade, mas não nos torna felizes. Isso o próprio Kant admite ao introduzir a felicidade como algo estranho. (SCHELLING, 1856-1861, II/1, p. 555, n. 2).

Interessantemente, tanto quanto se pôde averiguar, o trecho de Lutero que Schelling cita não contém o termo *freiwillig*, que pode ser vertido como “espontâneo”, mas também como “voluntário” no sentido da autodeterminação da vontade livre. Em vez de “um coração voluntário e alegre”, Lutero diz “um coração livre, solícito (*willig*) e alegre”.³² Provavelmente entende “livre” da lei, ou seja, no sentido da li-

³²LUTERO, 1883-2009, (WA DB) 7:22,1. O *Prefácio* contido em LUTERO, 2003b, p. 129-141 é a que mais se aproxima do texto de 1546 na edição disponível a Schelling. Nele podem ser localizados ainda, em seu contexto original, outros trechos que Schelling cita de Lutero.

berdade negativa diante da lei, suspensão pela atuosidade graciosa de Deus.

Aqui parece lícito concluir, no tocante à antropologia e à ética, que em Schelling houve um enfraquecimento de sua posição no geral neoplatônica quanto à participação recíproca entre espírito finito e infinito, Deus e ser humano. Nesse sentido, é sintomática a declaração de Kile de que, apesar da “reciprocidade entre a pessoa suprema e a pessoa humana ser análoga à graça”, e “embora Schelling veja o encontro das personalidades com o âmbito da autocomunicação do eterno ao homem”, não é possível concluir que “o escrito sobre a liberdade contenha o conceito luterano da graça” (KILE, 1965, p. 21; 22).

Isso está de acordo com as palavras do próprio Schelling de 1809, que afinal começa seu tratado como a tese platônica de que o filósofo é capaz de um conhecimento superior pela participação no conhecimento divino. Ele dizia, nas *Investigações*:

(...) quem parte da teoria física e sabe que há uma doutrina muito antiga, de acordo com a qual

o semelhante é conhecido pelo semelhante (...) compreenderá que o filósofo afirma a existência de um tal conhecimento (divino), porque só ele, mantendo puro o entendimento e não obscurecido pela maldade, concebe, com o ‘Deus que tem em si, o Deus que se encontra fora de si’. (SCHELLING, 1993, p. 36-37; 1856-1861, I/7, p. 337).

Lutero provavelmente iria retorquir que a “verdadeira liberdade”, se de fato é verdadeira, “está em consonância com uma liberdade sagrada”. Mas que certamente não é “semelhante à que encontramos no conhecimento essencial” do filósofo (SCHELLING, 1993, p. 103; 1856-1861, I/7, p. 391-392).

Deus entre teísmo e panteísmo da liberdade e da vontade: uma leitura indireta e sobrepujante

Como se terá notado, o pensamento de Lutero sobre Deus, o ser humano e sua mútua relação move-se menos por analogias ou extrapolações do que por antíteses. Este último aspecto pode ser tido como positivo ou negativo, dependendo do interesse e do ponto de

partida. Mas certamente é um sintoma da tendência no geral *anti-especulativa* de um pensamento teológico baseado na concretude da norma bíblica – interpretada, no essencial, no contexto do dogma da Igreja, sobretudo de seu teísmo trinitário. Já quanto à sua teoria da ação, Lutero reservara somente a Deus o atuar essencial, sem, todavia, livrar o ser humano da sua responsabilidade pessoal e das suas tarefas diante do mundo.

Tanto quanto possível, dependente que foi da abordagem nominalista e de seu apego à norma bíblica, Lutero fez teologia “desde baixo”. Contudo, é impossível falar de Deus *teologicamente* sem que Deus esteja justamente também “acima”, e que institua ele mesmo o ponto de partida real do discurso. Qualquer dignidade menor não mereceria o título, muito menos o nome próprio correspondente. Para Lutero, tal critério afetava a posição epistêmica do teólogo. E o fazia divergir da escolástica, na qual “o ser humano é colocado como, em princípio, independente diante de Deus e por isso

como alguém considerado como agente, como alguém que se decide livremente diante de Deus” (EBELLING, 1988, p. 178-179).

Encontramos algo daquela tendência antiespeculativa, porém numa investigação imanente à razão – independente, pois, da relação reveladora com Deus – na filosofia “moderna” de Kant. Obviamente, para Kant, falar da atuação de Deus no sentido abrangente aceito por Lutero seria já ultrapassar limites críticos. Com efeito, para propósitos puro-práticos apenas, “Deus” surge muito mais como um “conhecedor”, p. ex. dos corações, do que como agente.³³ Também o conceito de pecado, à medida que é comparável ao “mal radical”, permanece dentro dos limites da seriedade moral. No máximo constitui um risco à autonomia, mas não configura distância de Deus num sentido supramoral.

Coube, por fim, a Schelling rediscutir a relação e adentrar este âmbito, por assim dizer, moral/supramoral. Nisso buscou manter a liberdade divina ao postular uma distinção entre atuar

³³ Isso poderia corroborar a ideia do “deísmo” de Kant, o que, porém, não faz sentido, pois Deus tanto sabe como quer (cf. HARE, 1996, p. 41-45).

eterno, livre/necessário/realizado de Deus, e o atuar temporal, livre/contingente/inconcluso do homem justamente *como* homem-em-Deus. Defendeu este interesse teológico, por assim dizer “transcendente”, mas sem abdicar do nexo sistemático entre ambos, dado já pela condição inteligível, e nesse sentido eterna, do humano. Entra aí sua concepção de identidade, o que se referiu acima como o sentido da “cópula do juízo” que permitiria um sistema vivo, orgânico, da liberdade.

Mas houve e há aí um preço a pegar, que Lutero sequer cogitou dada sua concepção estritamente criatural do ser humano. Consiste ele em que, assim como a autorrealização divina depende, em parte ao menos, da contingência e do tempo humano, também a contingência e o atuar do ser empírico do homem supõem uma necessidade eterna, inteligível e auto-assumida. Já para Schelling, como para Böhme antes dele, o ser humano não é só derivado, nem apenas dependente: “A liberdade da

alma é um pedacinho da onipotência divina” (BORNKAMM, 1925, p. 45). Assim como a natureza, o humano é “absolutidade derivada” (SCHELLING, 1993, p. 49; 1856-1861, I/7, p. 347).³⁴

O nexos sistemático é transitivo. Trata-se de um nexos vivo entre Deus, homem e mundo (natureza), adequadamente comunicado pelo termo “panteísmo” – ainda que se trate de um panteísmo da liberdade e da relativa diferença. Por isso Schelling fez questão de distanciar-se também, embora sutilmente, de Espinosa:

O erro do seu sistema [scil. de Espinosa, LHD] não reside, de forma alguma, no facto de ele colocar as coisas em Deus, mas no facto de elas serem coisas; reside no conceito abstrato de seres mundanos (Weltwesen), já que a própria substância infinita é, para ele, também uma coisa” (SCHELLING, 1993, p. 51; 1856-1861, I/7, p. 348).³⁵

Deus é uma vida, mas como uma

³⁴ Nisso se articula uma liberdade humana em sentido assaz robusto, teológico e metafísico, que, por seus respectivos motivos, nem Lutero, nem Espinosa, nem, p. ex., Friedrich D. E. Schleiermacher estiveram dispostos a acomodar.

³⁵ Somente com Karl Chr. Fr. Krause (1781-1832), discípulo de Schelling, surge o termo “panenteísmo”.

vida, tem – ao menos num de seus aspectos, ou “órgãos” que a afeta como um todo³⁶ – também um destino e está sujeito ao mal. Depende, portanto, do homem para superá-lo num processo de correlativa transformação pessoal:

Depois de tudo isto permanece ainda a questão de saber se o Mal acaba e como acaba. Terá a criação, em geral, uma finalidade? E se tem, porque é que ela não é imediatamente acessível e porque é que o perfeito não existe logo desde o início? Para isto, não há nenhuma resposta senão a que já foi dada: porque Deus é uma vida e não meramente um ser. Mas toda a vida tem um destino e está submetida ao sofrimento e ao devir (SCHELLING, 1993, p. 17; 1856-1861, I/7, p. 403).

Resulta daí que a abertura histórica em que também Deus se encontra clama, ao final, por uma correspondência humana à existência divina. A teodiceia, modificada pela participação e responsabilidade humana por Deus

como Deus, é um tema central de Schelling em 1809. Ela deve incluir a (própria) natureza de modo unificador/monista, contra todo e qualquer dualismo subordinante, mas também contra uma afirmação da base ou fundo (*Grund*) frente àquela existência.

Mas com isso o destino total da vida de Deus é posto, por força de consequência, em suspenso. Sua imutabilidade, no sentido de Lutero, oposta à mutabilidade³⁷ humana, ficaria prejudicada:

Pois o que mais significa a expressão “ser contingente” senão precisamente ser uma criatura, e não Deus? É desta maneira que distorcem a compreensão acerca da necessidade de um acontecimento, transformando-a na necessidade da essência de uma coisa. Esse tipo de equívoco não tem lugar aqui. Pois ninguém pergunta ou duvida se uma coisa criada é contingente em seu ser, isto é, sujeita à mudança, não sendo, portanto, Deus ou algo imutável; antes, trata-se, aqui, da pergunta a respeito da neces-

³⁶ A metáfora da “doença” é recorrente nas *Investigações* (p. ex. (SCHELLING, 1993, p. 72-73, 117; 1856-1861, I/7, p. 366, 403).

³⁷ E, nesse tocante, a um sentido fenomenológico ou fático de “liberdade”.

sidade da conclusão, se aquilo que Deus predestinou acontece necessariamente; com isso eles concordam (LUTERO, 2003a, p. 306).

Schelling encontra-se, com efeito, sobre um limite. Sustenta que Deus é eternamente existente, e que em Deus se preserva a imutabilidade moral, expressa pela fé religiosa na vitória do bem. Isso estaria de acordo com a tese de Holl, segundo a qual Schelling daria continuidade à “fé leibniziana-luterana no sentido do mundo a ser incondicionalmente afirmado pelo homem” (HOLL, 1948, loc. cit. supra). E, todavia, quando a fé religiosa faz falta para suplementar – não importando se, para isso, revestida da forma conceitual-filosófica – o otimismo à filosofia, adotou-se já uma filosofia religiosa. Isso leva, em última análise, à pergunta sobre a natureza final do pensamento schellinguiano, tornada mais aguda com o desenrolar de sua filosofia tardia (cf. n. 16 supra).

Seja como for, por este viés da

exigência do nexos sistemático, com seu ingrediente “panteísta”, é possível sondar a distância entre Lutero e Schelling quanto ao problema fundamental. Esta distância teria de ser melhor coberta pela pesquisa em uma variedade de estações, pois que, quanto aos seus temas, a discussão schellinguiana sobre Deus é remota daquela de Lutero. Sendo assim, só são possíveis algumas linhas finais de sugestões a respeito.

Quanto ao essencial, ou seja, quanto à construção sistemática, teológico-filosófica do conceito de Deus, a apropriação que de Lutero leva a efeito Schelling é simplesmente indireta, mediada que é pela *teosofia* de Jakob Böhme. Essencial é notar que ela já pressupõe, em Schelling como em Böhme, o moderno afastamento do determinismo teológico de Lutero, corolário de sua afirmação incondicional da onipotência divina, e que Böhme busca reafirmar de outros meios.³⁸ O termo “teosofia” sugere, como se sabe, variadas conotações. Mas em qualquer delas, ele

³⁸ Cf. BORNKAMM, 1925, p. 44: “Só muito raramente Böhme chega a colocar-se com seriedade a questão de como, afinal, poderia afirmar, ao lado da onipotência [divina], a liberdade humana, mesmo que apenas na forma de iniciativa. Mas também aqui ele consegue (...) encontrar com relativa facilidade uma resposta com base em nexos mais profundos de seu sistema.”

teria provavelmente sido recusado por Lutero.

Nas suas [Preleções] sobre a história da filosofia moderna mais recente³⁹, proferidas em Munique como um verdadeiro acerto de contas com a filosofia de seu tempo, e com a sua própria filosofia ao longo várias décadas, Schelling se distancia da filosofia do “não saber” de A. K. A. von Eschenmayer e, principalmente, de Fr. H. Jacobi. É bem verdade que ele vê nessa solução existencial, à primeira vista antifilosófica, um avanço em relação “(...) à vacuidade do teísmo absolutamente a-histórico, da assim chamada pura religião da razão (...)” (SCHELLING, 1856-1861, I/10, p. 68). Mas acaba por concluir que o teísmo da autoconfessa “a-filosofia” (*Unphilosophie*) se afasta da filosofia científica e redundante em “mística”, “misticismo” e, finalmente, “obscurantismo” (SCHELLING, 1856-1861, I/10, p. 192).

Uma passagem pode esclarecer indiretamente o lugar onde Schelling pretende situar-se:

Toda ciência, e deste modo em particular a filosofia, inclui em si a fé, como algo que nela continuamente se comprova e confirma, portanto, de modo imanente e essencialmente em si. (...). No tocante aos filósofos do não-saber, os teósofos, assim como aqueles, confessam não obter seu saber cientificamente; mas nem por isso e de nenhum modo admitem, como aqueles, não deter o saber, mas, ao contrário, se postam como sabedores em alto grau; até, é preciso dizê-lo, como os que sobremaneira sabem, ou que sabem na mais alta medida. (SCHELLING, 1856-1861, I/10, p. 184).

Aqui Schelling primeiro equipara, do ponto de vista da *forma* apenas, a filosofia do não-saber de Jacobi e a teosofia classicamente exposta após a Reforma por Böhme, e reeditada em seu tempo no pietismo radical.⁴⁰

E, contudo, Schelling aponta, pela sua admissão da superioridade do *conteúdo* da teosofia, a

³⁹ Cf. *Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen. (Aus dem handschriftlichen Nachlaß.)* 1833-4 (=SCHELLING, 1856-1861, I/10, p. 3-200).

⁴⁰ Interessantemente, ele não equipara Lutero e Jacobi, posto que Jacobi paradoxalmente quer ser, como não filósofo, filósofo – entendido como amante da verdadeira sabedoria. Uma espécie de Kierkegaard, talvez, mas nascido no bojo conflitivo de uma cultura agudamente preocupada com, e ainda não indiferente ao divórcio entre a experiência humana e a cosmovisão totalizante das ciências.

essência de seu projeto filosófico após 1803-1804: dar forma científica ao conteúdo teosófico. Em seus próprios termos, integrar sua progressiva filosofia da identidade, o monismo especulativo, ao pensamento da finitude e da individualidade humana, ao dualismo ético-religioso e mesmo antropológico que se desdobra desde Lutero. Explícita e sistematicamente, trata-se de dar conta de modo conceitual, “objetivo”, da passagem de um a outro nível, no contexto de uma discussão sobre necessidade e liberdade no Absoluto, e no que é sua consequência – especialmente o homem.

Mas isso seria impossível sem ir bem além das interdições de Lutero; sem adentrar na questão teológica, no lugar não-teológico do *deus nudus* ou sem máscaras, nos mistérios que, em última análise, guardam a unidade, para a fé, entre o deus da ira e da lei (a experiência de mundo) e o Deus de amor (a experiência do Deus revelado).

A preservação da unidade do conceito de Deus, paradoxalmente

e à diferença de Lutero, é em Schelling garantida *não só* pelo reconhecimento da unidade do Deus pessoal mediante a fé, *mas também* pela adequação científico-especulativa entre a experiência da religiosidade verdadeira e o monismo da identidade e da indiferença: na modernidade, originalmente espinosano, mas transformado em projetos do assim-chamado “idealismo alemão”. O próprio *deus contra deum* de Lutero é vertido no homem contra si mesmo, ao mesmo tempo em que a necessidade lógica do monismo remente ao não-fundo (*Ungrund*) indiferente como “essência antes de qualquer fundo e antes de qualquer existente” (SCHELLING, 1993, p. 120; 1856-1861, I/7, p. 406). As investigações ética/antropológica e ontoteológica se aproximam, por vezes conflitam em sua metodologia, e de novo se repelem.⁴¹

Como insiste Ebeling, Lutero protestaria, também diante de Schelling, que “o Deus revelado só pode ser crido contra o Deus

⁴¹ Esta a avaliação, das mais recentes na literatura em língua inglesa, de DEWS, 2017, p. 157: “Schelling objetiva fundir numa única posição coerente uma fenomenologia da Liberdade de primeira pessoa e uma explicação alcançada ao situar a liberdade dentro de um sistema conceptual que articula a estrutura básica do mundo. Contudo, a maior parte das interpretações da *Freiheitsschrift* se concentram em apenas uma destas abordagens, deste modo abreviando sua compreensão da empresa de Schelling.”

oculto, que só se pode crer em antropológicas e éticas – como se Deus contra Deus, e que, por isso, viu, p. ex., pelas objeções ao rigorismo e legalismo kantianos –, a Deus tem que ser *crido*, no sentido mais rigoroso, como Deus” (EBELING, 1988, p. 192). Schelling também terá conhecido esta divergência entre Schelling e Lutero parece permanecer no tocante à questão de Deus e seu modo de fé, mas de fato só se recuperou do conhecimento. O que não fica sempre tão claro é se ela constitui mesmo uma divergência entre teologia e filosofia.

Referências bibliográficas

- BENZ, E. *Schellings theologische Geistesahnen*. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse – Akademie der Wissenschaften und der Literatur 1955/Nr. 3. Wiesbaden: Steiner, 1955.
- BORNKAMM, H. *Luther und Böhme*. Bonn: Marcus und Weber, 1925.
- _____. *Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte*. Heidelberg: Quelle & Meyer, 1955.
- DEWS, Peter. “Theory construction and existential description in Schelling’s treatise on freedom”. *British Journal for the History of Philosophy*, v. 25, n. 1, p. 157–178, 2017.
- DREHER, L. H. “Dependência e liberdade: Schleiermacher, Schelling e os modos da relação com o Absoluto”. *Numen, Juiz de Fora*, v. 7, n. 2, p. 59-77, 2004, jul.-dez.
- EBELING, G. *O pensamento de Lutero: uma introdução* São Leopoldo: Sinodal, 1988.
- EGLOFF, L. *Das Böse als Vollzug menschlicher Freiheit: Die Neuausrichtung idealistischer Systemphilosophie in Schellings Freiheitsschrift*. Berlin; Boston: de Gruyter, 2016.
- FICHTE, J. G. *Sämmtliche Werke*. Hg. I. H. Fichte. 8 v. Berlin: Veit & Comp., 1845/1846.

- FUHRMANN, H. *Schellings letzte philosophie. Die negative und positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus*. Berlin: Junker und Dünnhaupt, 1940.
- _____. “Einleitung”. In: SCHELLING, F. W. J. *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Stuttgart: Reclam, 1977, p. 3-38
- GROSSHANS, H.-P. “Fé e razão segundo Lutero: a luz da razão no crepúsculo do mundo”. In: HELMER, C. (Ed.) *Lutero: um teólogo para os tempos modernos*. Trad. G. Korndörfer. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2013, p. 197-212.
- HARE, J. E. *The moral gap: Kantian ethics, human limits, and God’s assistance*. Oxford; New York: Clarendon Press ; Oxford University Press, 1996.
- HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. In: *Werke*. Bd. 20. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986.
- HENRICH, D. “Andersheit und Absolutheit des Geistes: Sieben Schritte auf dem Wege von Schelling zu Hegel”. In: *Selbstverhältnisse*. Stuttgart: Reclam, 1982, p. 142–72.
- HESSEN, J. *Lutero visto pelos católicos*. 2. ed. Coimbra: Arménio Amado, 1951.
- HIRSCH, E. *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*. Bd. 4. Gütersloh: Gerd Mohn, 1952.
- HOLL, K. *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*. Bd. 1: Luther. Tübingen: Mohr, 1948.
- HORSTMANN, R.-P. *Die Grenzen der Vernunft. Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus*. 3. Aufl. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1991/2004.
- KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Edições 70, 1948/2007.
- _____. *A religião nos limites da simples razão*. Lisboa: Edições 70, 1992.
- KILE, F. O. *Die theologischen Grundlagen von Schellings Philosophie der Freiheit*. Leiden: Brill, 1965.
- LIMA VAZ, Henrique Cláudio de, *Senhor e escravo: uma parábola do*

- filosofia ocidental, *Síntese*, v. 8, n. 21, 198, p. 7-29.
- LUTERO, M. A Epístola do Bem-aventurado Apóstolo Paulo aos Romanos Inicia (1515/1516). In: *Obras Seleccionadas*. V. 8: Interpretação Bíblica. Princípios. Porto Alegre; São Leopoldo: Concórdia; Sinodal, 2003a, p. 254-330.
- _____. Da vontade cativa (1525). In: *Obras Seleccionadas*. V. 4: Debates e Controvérsias, II. Porto Alegre; São Leopoldo: Concórdia; Sinodal, 1993, p. 11-216.
- _____. *D. Martin Luthers Werke* . Kritische Gesamtausgabe. Weimar: H. Böhlhaus Nachfolger, 1883-2009.
- _____. Prefácio à Epístola de S. Paulo aos Romanos (1522/1546). In: *Obras Seleccionadas*. V. 8: Interpretação Bíblica. Princípios. Porto Alegre; São Leopoldo: Concórdia; Sinodal, 2003b, p. 129-141.
- _____. Tratado sobre a liberdade cristã (1520). In: *Obras Seleccionadas*. V. 2: O Programa da Reforma. Escritos de 1520. Porto Alegre; São Leopoldo: Concórdia; Sinodal, 1989, p. 435-460.
- PINOMAA, L. *Sieg des Glaubens: Grundlinien der Theologie Luthers*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964.
- HÜHN, H. “Wille.III. 19. und 20. Jh. – A. Idealismus und Nachidealismus”. In: RITTER, J. ET ALII (Hrsg.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie* . Bd. 12. Basel: Schwabe, 2004.
- POTHAST, U. *Freiheit und Verantwortung. Eine Debatte, die nicht sterben will-und auch nicht sterben kann* . Frankfurt am Main: Klostermann, 2011.
- RITSCHL, Albrecht. Geschichtliche Studien zur christlichen Lehre von Gott. In: *Gesammelte Aufsätze*. Neue Folge. Freiburg i. Br.; Leipzig: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1896, p. 76-89.
- RÖD, W. *Benedictus de Spinoza. Eine Einführung*. Stuttgart: Reclam, 2002.
- SCHELLING, F. W. J. *Sämmtliche Werke* . Hrsg. von K. F. Schelling. Stuttgart und Augsburg: Cotta, 1856-1861.
- _____. *Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana e os assuntos com ela relacionados*. Trad. C. Morujão. Lisboa: Edições 70, 1993.

- _____. *Philosophie der Offenbarung 1841/42*. Hrsg. M. Frank. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977.
- SCHULZ, W. *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*. 2. Aufl. Pfullingen: Neske, 1975.
- SPINOZA, B. *Ethica*. In *Opera. Lateinisch und deutsch*. Hrsg. K. Blumenstock. 2. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2011, p. 84-557.
- STEINVORTH, U. *Freiheitstheorien in der Philosophie der Neuzeit*. 2. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.
- THEUNISSEN, Michael. "Schellings Anthropologischer Ansatz". *Archiv für Geschichte der Philosophie*, v. 47, 1965, p. 174-189.
- TROELTSCH, E. *El protestantismo y el mundo moderno*. 3. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1924/1967.
- WINDELBAND, W. *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. 6. Aufl. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1892.
- ZELTNER, H. *Schelling-Forschung seit 1954*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975.