



COMUNIDADE, PERSONALIDADE E DEUS - A ÉTICA RELIGIOSA DO JOVEM RAWLS NO HORIZONTE DA TEOLOGIA PROTESTANTE NEO-ORTODOXA

*Community, personality and God: Young Rawls` religious Ethics from
the Perspective of the neo-orthodox protestant theology*

Marcos Rohling *

Resumo: O propósito desse texto é apresentar as ideias formuladas por Rawls em sua monografia de graduação referentes aos conceitos de personalidade, comunidade e Deus. Nesse texto, suas idéias são caudatárias de uma reflexão iniciada muito antes a respeito da compreensão da relação do homem com Deus, no contexto de uma comunidade humana. Nesse sentido, parte-se das exposições de Buber e de Brunner, principiando pela exposição do pensamento de Buber, em função da larga influência que exerceu sobre os pensadores do movimento neo-ortodoxo, assim como sobre a teologia relacional, de caráter ético de Brunner. Enfim, serão examinadas as ideias de Rawls em sua monografia de conclusão de bacharelado, a tese sênior, notadamente aquelas sobre a personalidade, a comunidade e Deus, que constituem os eixos da sua concepção de ética, e contrastando essa ideia de Deus com a que é proposta em *On My Religion*.

Palavras-chave: Rawls. Ética Religiosa. Comunidade. Personalidade. Deus.

Abstract: This article aims to present the ideas proposed by Rawls in his graduate thesis regarding the concepts of personality, community and God. Rawls's ideas in this text are a subservient reflection that began long before the under-

* Professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Catarinense, IFC – Câmpus Videira. Doutorando em Educação (UFSC), Mestre em Filosofia (UFSC), Graduado em Filosofia (UFSC), Graduando em Direito (UNISUL). Artigo recebido 02/03/2014 e aprovado para publicação em 25/07/2016.

standing of the relationship between man and God, in the context of a human community. In this sense, this article is based on Buber's and Brunner's works, starting with the understanding of Buber's thinking, which had large influence upon the thinkers of the neo-orthodox movement. It also focuses on the ethical character of Brunner's relational theology. Finally, the article deals with Rawls's ideas, developed in his undergraduate senior thesis, notably those on personality, community and God, which constitute the axes of his conception of ethics, comparing it to the idea of God presented in *On My Religion*.

Keywords: Rawls. Religious Ethics. Community. Personality. God.

Introdução

A questão da religião atraiu a atenção do meio acadêmico, ao longo dos anos, por muitas razões, mas merecem destaque especialmente duas, que se correlacionam: i) a ênfase na abrangência de seu poder, no sentido de uma cosmovisão e modelação de consciências e, por meio dessas, das condutas; ii) a indagação quanto ao alcance no que se refere ao poder que exerce e ao conflito com aquilo que, supostamente, é uma vida emancipada sem elementos supersticiosos.¹ Questões desse tipo têm produzido, nos últimos anos, calorosos debates e inflamadas disputas, como são evidenciadas nas discussões sobre o aborto e a eutanásia, ou mesmo na indicação de que o fundamentalismo religioso é visto como uma indústria em crescimento, como sugere p. ex. Dombrowski, logo nas primeiras linhas de seu livro dedicado ao tema da religião em Rawls, baseando-se na percepção de que está em declínio a afirmação de uma cultura secular (DOMBROWSKI, 2001, p. vii).

Evidentemente, muitos filósofos têm discutido sobre esses fenômenos e, inegavelmente, Rawls é um deles. Percebe-se, em muitos dos seus escritos, principalmente a respeito do que chamo *Rawls maduro*², que a temática da religião tem uma importância considerável. Por sua vez, essa temática é tratada, por aqueles que estudam o seu pensamento como um todo,

¹ O sentido aqui é basicamente o de que o estudo da religião se deu para averiguar a sua influência ou a sua limitação ou mesmo retirada da esfera pública, num contexto de pluralismo. Evidentemente, muitos pensadores são adeptos fortalecidos ou críticos severos das religiões. Mas, essa questão é irrelevante para as pretensões desse texto: o que importa é a constatação de que as pessoas não são indiferentes à religião.

² Uso o termo *Rawls maduro* para fazer referência ao pensamento do autor após os escritos mais sofisticadamente elaborados, que são respectivamente *A Theory of Justice*, 1971, e *Political Liberalism*, 1993. Dessa feita, por oposição, os escritos antes de 1971, mas, principalmente aqueles que fazem alusão ao período de formação acadêmica do autor, são referidos como os do *jovem Rawls*. É bem verdade que, desde a década de 50, a *justice a fairness* começa a tomar corpo. No entanto, essa questão, de caráter mais hermenêutico, não será abordada aqui e a classificação que se sugere cumpre apenas um propósito didático.

basicamente sob dois pontos de vista distintos: i) por pensadores religiosos que procuram estabelecer uma interseção a partir da ideia de justiça entre a doutrina liberal de Rawls e uma doutrina social religiosa; e ii) por teóricos que discutem o papel que Rawls dá às doutrinas religiosas no contexto de sua argumentação em torno do liberalismo político e da razão pública. Ocorre que esse quadro teórico, qual seja, o dos estudos da relação entre a obra de Rawls e a religião, precisa ser revisto porque, poucos anos após a morte de Rawls, veio ao conhecimento público a sua *senior thesis*, isto é, a sua monografia de conclusão de curso, escrita pouco tempo antes de prestar o serviço militar ao exército americano e quando ainda professava publicamente a fé cristã episcopaliana, que traz o seguinte título: *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith: An Interpretation Based on the Concept of Community*.³ Não considerando o valor teológico, a importância desse escrito, que é revelador dos passos de um brilhante acadêmico, está no fato de já se podem encontrar nele algumas direções e posições que, posteriormente, décadas mais tarde, serão afirmadas naquela que é, senão a mais destacada, certamente uma das mais relevantes obras da filosofia política contemporânea, *A Theory of Justice*, bem como em seu redirecionamento político, tal qual se expressa em *Political Liberalism*.⁴

Além desse documento, por si só relevante, há outro fato que contribui enormemente para a compreensão da relação da teoria política de Rawls com as suas ideias religiosas: a publicação de um breve texto, pessoal e simples, escrito pelo filósofo e do qual o título é *On My Religion*.⁵ Nesse texto, Rawls explica o sentido que dava ao sentimento religioso, bem como as experiências que o fizeram, por assim dizer, abrir mão da ideia de um Deus pessoal tal qual professava o cristianismo de vertente evangélica. Para ele, após os horrores da guerra, era inadmissível continuar a acreditar num Deus onisciente e pessoal que permitia situações tão nefastas. No entanto, tal documento sugere também que, se Rawls abdicou da crença religiosa cristã, as ideias religiosas, por sua vez, continuaram a influenciar a direção de seu próprio pensamento. Sendo assim, parece claro que o pensamento de Rawls tem claras raízes teológicas, cuja compreensão potencializa o entendimento de sua obra madura (em seus dois momentos).

A luz disso, nesse texto pretende-se abordar a ética religiosa afirmada por Rawls na sua dissertação de graduação, bem como a sua posição quanto à religião, tal como se encontra afirmada no escrito *On My Religion*. É verdade que *TJ* externaliza uma posição que leva a sério o respeito pelos valores

³ Doravante, *A Brief Inquiry* para: RAWLS, John. *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith* (Org. Thomas Nagel). Cambridge, Massachusetts, and London, England, 2009.

⁴ Usar-se-á *TJ* para *A Theory of Justice* [trad. Brasileira de **Uma Teoria da Justiça**. Trad. Jussara Simões São Paulo: Martins Fontes, 2009] e *PL* para *Political Liberalism* [trad. brasileira de **O Liberalismo Político**. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Ática, 2000].

⁵ RAWLS, *On My Religion*. In: RAWLS. **A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith** (Org. Thomas Nagel). Cambridge, Massachusetts, and London, England, 2009.

e convicções de cariz religioso, de modo a revelar a profunda deferência que tinha o autor pela religião. Cabe, então, perguntar qual era, de fato, a posição que deu base a tais considerações. O presente artigo identifica essa fonte na própria *monografia* de conclusão de curso, avaliando a sua compatibilidade com as ideias professada em textos da última fase de sua vida, como é o caso de *On My Religion*. Dessa investigação resulta que a referenciada monografia é um escrito ético de qualidade incomum, o qual dá grande valor à comunidade, e que se aproxima, em grande medida, da ética agostiniana, na linha dos grandes pensadores teológicos do século XX, como Martin Buber, pensador de origem judaica que exerceu forte influência sobre a teologia protestante. Além disso, cumpre identificar a preclara contribuição de Emil Brunner no que se refere à compreensão da experiência relacional com Deus.

O propósito desse texto, então, é apresentar as ideias formuladas por Rawls em sua monografia de graduação no que se refere aos conceitos de personalidade, comunidade e Deus. Uma vez que tais ideias são caudatárias de uma reflexão iniciada muito antes a respeito da compreensão relacional do homem com Deus, no contexto de uma comunidade humana, urge abordá-las em suas origens. Nesse sentido, parte-se das exposições de Buber e de Brunner. Para tanto, principiar-se-á por fazer a exposição do pensamento de Buber, em função da larga influência que exerceu sobre os *pensadores do movimento neo-ortodoxo*, assim como a teologia relacional de caráter ético de Brunner. Em seguida, examinar-se-ão as ideias de Rawls em sua monografia de conclusão, notadamente aquelas sobre a personalidade, a comunidade e Deus, os eixos da sua concepção de ética. Mostrar-se-á justamente nessas ideias a influência do personalismo teológico dos neo-ortodoxos, que caracteriza a concepção relacional do homem em referência a Deus, tanto em Buber como em Brunner. Finalmente, após discorrer-se sobre as ideias que formam o eixo da ética relacional do *jovem Rawls*, contrastar-se-á a visão que autor tem de Deus com o que professa posteriormente em *On My Religion*, assim como o seu entendimento da fé cristã.⁶

Como alerta Gregory (GREGORY, 2007, p. 179-82), não convém julgar toda a obra de Rawls por conta de afirmações que eventualmente tenha feito num trabalho como esse. No entanto, é esclarecedor observar que muitas ideias defendidas em *TJ* e *PL* já estavam postas nesse escrito, senão de modo inteiramente claro, pelo menos, de modo incipiente. Isso pareceria sugerir que, apesar de abdicar da crença religiosa, o autor continuou a defender tais posições desde uma perspectiva laica, revelando um profundo respeito pelas convicções religiosas das pessoas no ambiente democrático.

⁶ Para o argumento que se sustentará adiante, ver: GREGORY, Eric. *Before the Original Position: The Neo-Orthodox Theology of the Young John Rawls*. **Journal of Religious Ethics**, 35 (2), p. 179-206, 05/2007; ADAMS, Robert Merrihew. *The Theological Ethics of the Young Rawls and Its Background*. In: RAWLS. **A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith** (Org. Thomas Nagel). Cambridge, Massachusetts, and London, England, 2009.

1. O Contexto Teológico Protestante do Início do Século XX

Num texto dedicado ao tema, Adams aclara perspicazmente o contexto no qual floresceu a tese sênior de Rawls, bem como o fundo teórico que a inspirou, de modo a constituir-se no liame para o oferecimento de parâmetros teóricos para que as ideias que serão expostas sobre a monografia do *jovem Rawls* sejam inteligíveis. Entre os teóricos que, de modo especial, exerceram profunda influência sobre o *jovem Rawls*, estão Martin Buber e, especialmente, Emil Brunner, que pertencia ao *movimento neo-ortodoxo*. A *Neo-ortodoxia* ou *Teologia Dialética* (ou, ainda, *Teologia da Crise* ou *Teologia da Palavra*) foi um movimento no âmbito da teologia que, no continente europeu (notadamente na Alemanha), medrou ao longo da década de 1920, principalmente a partir da publicação do comentário à Carta de Paulo aos Romanos, sob o título de *Der Römerbrief (Epístola aos Romanos)*, por parte de K. Barth, em 1919. Reagindo à *teologia liberal*, que, desde Schleiermacher, tinha sido alçada a uma condição de prestígio por valorizar, entre outros elementos, o sentimento humano diante do sagrado, o movimento *neo-ortodoxo* encontrou, na figura de K. Barth, o grande expoente a combater uma tal visão teológica. No entanto, outros nomes são também importantes, tais como os de Emil Brunner, Friedrich Gogarten, Edouard Thurneysen, Rudolf Bultman. O principal meio de divulgação do movimento *neo-ortodoxo*, por sua vez, foi a revista *Zwischen den Zeiten*, que, entre 1922-1933, publicou sistematicamente textos desse conjunto de pensadores. Sucintamente falando, a neo-ortodoxia apresentada por esses teólogos encerra dois aspectos fundamentais: i) em primeiro lugar, afirma que a própria revelação tem uma estrutura dialética, posto que mantém unidos elementos que se excluem reciprocamente, a saber, Deus e homem, eternidade e tempo, revelação e história; e, ii) em segundo lugar, defende que os enunciados teológicos devem seguir essa mesma metodologia dialética, de tal modo a exprimir tanto a afirmação, quanto a negação, como fica claro na *Epístola aos Romanos*, de Barth (GIBELLINI, 2002, p. 13-31; OLSON, 1999, p. 571-89; COSTA, 2007, p. 233-8; e, RYRIE, 2004, p. 447-50).

No entanto, ainda que seja verdade que entre os grandes nomes da teologia protestante do início do século XX destacam-se sobremaneira os de Karl Barth e Paul Tilich, as ideias levantadas por Rawls estão mais claramente relacionadas aos desenvolvimentos teóricos das ideias dos dois teólogos retrocitados, como uma influência incidental, naturalmente por conta da formação que recebeu em Princeton. Talvez isso se deva porque, como visitante, Brunner participou de seminários teológicos, entre 1938 e 1939, no centro de teologia da Universidade de Princeton, justamente porque muitos dos professores que Rawls teve eram simpáticos à vitalidade da teologia protestante que se manifestava em Brunner e à originalidade do pensamento de Buber.

1.1. A Filosofia Relacional de Martin Buber: as Origens do Diálogo em *Eu e Tu*

O *jovem Rawls*, como se observa em sua *senior thesis*, rejeita a ideia de um Deus impessoal, como defenderam Platão e Aristóteles, e de um Deus que, embora pessoal, seja distante e ausente. *A contrario sensu*, o autor professa um entendimento das relações do homem com Deus e com seus pares da mesma forma que Martin Buber, em sua magnífica obra *Eu e Tu* (originalmente *Ich und Du*), publicada em 1923. O filósofo e teólogo judeu, nascido em Viena, foi uma das principais influências dos teólogos ortodoxos protestantes, do início do século XX. E, como a posição de Rawls externa evidencia grande proximidade com algumas das ideias defendidas por ele, é pertinente resgatar algumas das principais orientações do seu pensamento, vale dizer, o entendimento da existência relacional, que dá origem à intersubjetividade entre pessoas, e o conceito de comunidade.⁷

Buber entende que a relação com o mundo é dupla porque ele é duplo, isto é, dá-se de dois modos: o *mundo da experiência* (Eu-Isso) e o *mundo da relação* (Eu-Tu). Em geral, as pessoas habitam no *mundo da experiência*, mas são capazes de entrar no *mundo da relação*. O *mundo da experiência*, como Buber o entende, é caracterizado como aquele no qual o sujeito (Eu) tem algo por objeto (Isso) – daí entender-se como Eu-Isso – ao passo que o *mundo da relação*, é aquele que segue o par conceitual, Eu-Tu. Ele é marcado pela relação do Tu com o Eu, de tal modo que o Tu não pode ser visto como objeto. Dessa forma, mediante a relação Eu-Tu, o Eu que a ela corresponde encontra-se em sua totalidade, enquanto o Eu da palavra-princípio Eu-Isso jamais se encontra em sua totalidade. Isso porque, para Buber, uma relação autêntica somente é possível a partir do encontro em sua plenitude, realizável apenas com o Tu (BUBER, 1974, p. 4-6).

De fato, Buber parece dizer que a vida do ser humano não é restrita às atividades que tenham algo por objeto, mas que, no horizonte do diálogo, encontra outro fundamento. Assim, para Buber,

Aquele que diz TU não tem coisa alguma por objeto. Pois, onde há uma coisa há também outra coisa; cada ISSO é limitado por outro ISSO; o ISSO só existe na medida em que é limitado por outro isso. Na medida em que se profere o TU, coisa alguma existe. O TU não se confina a nada. [...] Ele permanece em relação (BUBER, 1974, p. 5).

Nesse contexto, o domínio da experiência priva o homem da relação com o mundo, porque “o experimentador não participa do mundo: a experi-

⁷ Para aprofundar-se na obra de Buber, recomenda-se: ZUBEN, N. A. V. *Martin Buber: Cumplicidade e Diálogo*. Bauru: EDUSC-Editora da Universidade do Sagrado Coração, 2003.

ência se realiza 'nele' e não entre ele e o mundo. O mundo não toma parte da experiência. Ele se deixa experienciar, mas ele nada tem a ver com isso, pois, ele nada faz com isso e nada disso o atinge" (BUBER, 1974, p. 6). Buber tem em conta, na verdade, que o mundo das relações, diferentemente do mundo das experiências, realiza-se por meio de três diferentes esferas: i) a vida com a natureza – a relação realiza-se numa penumbra como aquém da linguagem; ii) a vida com os homens – a relação é manifesta e explícita; e iii) a vida com os seres espirituais – a relação com o divino. Por meio de tudo aquilo que se torna presente, vislumbra-se a orla do Tu eterno, de tal modo que se o invoca ao modo de cada uma das duas outras esferas (BUBER, 1974, p. 6-7).

O homem realiza-se especialmente enquanto diálogo, na relação Eu-Tu, na intersubjetividade, que deve ser entendida no sentido da relação entre sujeitos. Desse modo, a intersubjetividade envolve a vida do homem. A questão que está no bojo dessa reflexão é a relação que o homem estabelece com a sociedade e com os outros. Considerando que o ser humano é incompleto, é no outro que, em sociedade, encontra as prerrogativas de uma vivência que seja, a um só tempo, equilibrada e plenificadora. Na relação estabelecida com o Tu, o Eu se entrevê, tendo em vista que, nessa relação de alteridade que o Tu representa, o Eu se revela e se ajusta. Ocorre que, na abertura relacional com o outro, com o Tu, há um terceiro implicado, que é o Tu existencial e divino o qual se mostra ao Eu como permanente relação.

Dito isso, pode-se mais facilmente perceber a influência que Rawls sofreu do autor de *Eu e Tu*. De Buber, o *jovem Rawls* vai adotar o entendimento das relações dos homens entre si, bem como das relações deles com Deus. Por meio das relações imediatas e recíprocas que os indivíduos estabelecem com os outros, como Tu, a graça se junta para permitir que cada um se torne plenamente presente para o outro. Ao mesmo tempo, a relação de Eu-Tu implica sempre um terceiro – uma relação também com Deus, o Eterno Tu. Para que o homem seja capaz de relações Eu-Tu abertas à revelação de Deus, o *jovem Rawls* introduz a noção de *pessoa – personalidade*. A pessoa surge, então, como horizonte no qual confluem as relações dos homens entre si e do homem com Deus. Como consequência desta dimensão relacional, surge a comunidade. A comunidade não é vista como um conjunto de indivíduos, mas sim como uma forma especial de associação através da qual os indivíduos tornam-se pessoas por meio das relações com os outros e com Deus. Ao tornarem-se pessoas, os indivíduos reconhecem que outros seres humanos são, como eles, criados à imagem de Deus – *Imago Dei*. Conforme Rawls declara na *senior thesis*, a *Imago Dei* é aquilo que, no homem, torna-o capaz de entrar em comunidade, porque Deus mesmo, uno e trino, é comunidade (BERKOWITZ, 2009).

1.2. A Teologia Social de Emil Brunner: Individualidade e Comunidade na Relação com Deus

O pensamento do *jovem Rawls* guarda forte conexão, em muitos sentidos, com o pensamento teológico de Emil Brunner. Brunner, que era um pastor suíço e professor de teologia sistemática em Zürich, pertencia ao grupo de pensadores *neo-ortodoxos*, os quais, em geral, em matéria de teologia, reclamavam uma base bíblica para o pensamento teológico sem, contudo, defenderem um fundamentalismo, no sentido de se adotar o sentido literal, na interpretação do texto bíblico. Brunner ocupa uma posição destacável na tese sênior de Rawls. O autor reconhece que deve a Brunner muito do que entende em matéria de teologia, embora não seja ele a principal referência. O pensamento teológico de Brunner é relacionado àquele dos pensadores *neo-ortodoxos*, especialmente ao de Karl Barth – com quem, muito embora defenda pontos comuns, como o de que o conhecimento de Deus depende da autorrevelação divina, polemizou seriamente no que diz respeito à defesa da teologia natural, que era rejeitada por Barth.

Com efeito, a teologia de Brunner, assim como a de Barth, é caracteristicamente subjetiva. Buscando inspiração nos escritos dos filósofos Martin Buber e Soren Kierkegaard, ele define o cristianismo e a teologia em termos mais relacionais que racionais. Ele argumenta que Deus não pode ser tratado como um objeto de estudo, ou um *isso*, mas devemos nos relacionar com ele apenas como um *Tu*. Essa insistência na direção de que Deus é sempre sujeito, e nunca objeto, será um tema bastante recorrente na teologia de seu tempo e marcará o pensamento do *jovem Rawls*.

O pensamento de Brunner, que é apresentado com fortes caracteres éticos, é marcado pela busca de Deus; e, como sugere Adams, o estilo ou a prosa literária, bem como o personalismo teológico, talvez, possam muito bem ter incidido sobre Rawls no sentido de ele preferir ler Brunner e não Barth (ADAMS, 2009, p. 28-31). Em linhas gerais, o pensamento teológico de Brunner, juntamente com o de Barth, buscou reafirmar temas centrais da reforma protestante contra aquele que a teologia liberal havia posto.⁸ Embora na juventude tenha se sentido atraído por um socialismo religioso, diante dos horrores da primeira guerra mundial, considerou-o como uma bela ilusão, ainda mais porque, da guerra, viu surgir outros males ainda mais horrendos, tais como, o Estado totalitário, caracterizado como coletivista e ateu. Motivado por esses fatos, Brunner sentiu-se impelido

⁸ A teologia protestante neo-ortodoxa, que surgiu como uma alternativa à teologia liberal, a qual estava fazendo a teologia protestante da Europa e da América do Norte tornar-se rapidamente um humanismo disfarçado da teologia liberal clássica, tinha como temas principais os seguintes: os *conceitos de revelação, que é dada em Jesus Cristo (aquele da fé bíblica, e não o histórico) e salvação, vista como graça de Deus*; a ideia de que Deus é transcendente, exceto quando decide se comunicar; a Palavra de Deus como fonte da teologia; entre outros.

a formar um sistema completo de ética social, desde a perspectiva cristã, que fosse, a um só tempo, bíblico e personalista. Entre as principais obras que dedicou ao tema estão, pois, as seguintes: *The Mediator*, de 1934; *Man in Revolt*, de 1939; *Justice and Social Order*, de 1945; e *The Christian Doctrine of Creation and Redemption*, de 1953.⁹

A ética social que formula é fundamentada na seguinte noção: a da *individualidade do ser humano*, criado à imagem e semelhança de Deus, e predestinado à comunidade. A *Imago Dei* se expressa, sobretudo, na relação e na possibilidade de comunhão com Deus, e não na razão, tendo em vista não ser ela o que existe de mais elevado no ser humano, mas constituir-se em meio para relação verdadeira e amorosa com Deus. A compreensão desses aspectos dá-se quando se vê o homem como um sistema hierárquico, no qual há um *acima* e um *abaixo*: o *acima*, que o idealismo afirma ser a *Razão Divina* da qual o homem participa, é concebido, de acordo com a fé cristã, como a *Palavra de Deus*; a *Razão* é, dentro desse contexto, apenas o instrumento da relação do homem com Deus (BRUNNER, 1939, p. 102).

Externando claramente a influência de Buber, Brunner centra essa abordagem sobre o homem na compreensão do que pretendia Deus com a sua criação: glorificar a si mesmo, ao mesmo tempo em que se comunica e convida o homem para responder a esse chamado com um amor responsivo e grato (BRUNNER, 1953, p. 55). Isso sugere que a compreensão da existência do homem e da sua relação com Deus seja ancorada no amor, conquanto o amor que Deus tem pelo homem ser inspiração para que ele ame mutuamente, numa relação livre, retribuindo, assim, o amor de Deus. Portanto, entendia que o cerne da existência do homem é liberdade, a individualidade, no sentido de ser um *eu*, uma pessoa, pois que apenas um *eu* pode responder a um *tu*, exclusivamente uma personalidade que se autodetermina pode responder livremente a Deus (BRUNNER, 1953, p. 56).

A partir dessa compreensão da dignidade do homem, Brunner criticará fortemente o Estado coletivista, porque ignora essa individualidade humana e a conseqüente dignidade que envolve todos os seres humanos. Um Estado assim, segundo Brunner, pode tão somente ser o apogeu da injustiça. Ademais, Brunner também faz críticas ao individualismo radical, que é postulado pelas modernas teorias democráticas. A crítica de Brunner coloca-se no sentido de que a visão de comunidade que elas têm é equi-

⁹ É importante evocar a memória de E. Mounier que, em sua principal obra *O Personalismo*, foi o grande propagador do *personalismo ético*, justamente por ter a pessoa no centro de suas indagações. Em linhas gerais, Mounier desenvolveu uma filosofia que escapava das sistematizações, porque baseada na *pessoa* a qual, por sua vez, é livre e imprevisível. Foi frontalmente contrário ao fascismo e ao nazismo, os quais tinham como objetivo, segundo acreditava, o fim da civilização cristã ocidental. Em termos de vida social, Mounier defendeu a ideia de uma civilização na qual crentes (cristãos e outros) e não-crentes pudessem viver e cooperar conjuntamente.

vocada: a comunidade é vista somente como um instrumento aos desejos de indivíduos totalmente autossuficientes.

As considerações de Brunner, ainda que diferentes dos pensadores clássicos da política e, embora alicerçadas numa antropologia teológica que se distanciava daquela que tinham, constituíram-se elementares para os teóricos sociais de inspiração cristã. Além disso, o pensamento social de Brunner concorda com o liberalismo clássico no modo de entender o melhor regime de governo, denominado por ele de *federalismo*. Por *federalismo*, Brunner entende o Estado construído de baixo para cima, isto é, aquele que parte das bases mais simples até chegar àquelas mais complexas. Especificamente, para Brunner Deus teria criado *ordens de criação*, as quais fazem parte da graça protetora de Deus para organizar a vida humana, inclusive as comunidades humanas, em todas as suas esferas, ou dimensões – econômicas, técnicas, intelectuais e especificamente sociais.

Há uma importante distinção, no entanto, na teologia social de Brunner: a comunidade não é um equivalente do Estado. Nesse sentido, essas *ordens de criação*, nos termos das esferas, são anteriores aos Estados e existem fora deles. Para entender isso, pode-se dar o exemplo da família: existente independentemente do Estado, é a primeira comunidade e, nesse sentido, seus direitos têm absoluta precedência em relação a quaisquer outras instituições. Isso não quer dizer, por sua vez, que não existam vínculos entre eles, pois entre a família e o Estado, conforme defende Brunner, existe uma grande quantidade de vínculos intermediários, cada qual ordenado por Deus para um propósito específico e que não cabe ao Estado usurpar, mas preservar e proteger. Dessa feita, o Estado é limitado em seu âmbito de autoridade legítima, porquanto inverter-se a estrutura: de baixo para cima, isto é, da família, base da comunidade, até as instituições do Estado.

Como Adams adverte, Rawls sofre forte influência do personalismo de Brunner, principalmente no que se refere à relação do homem com Deus – muito embora não trate de uma cristologia em seu interior – e às intenções em vista de práticas relacionais, o que o aproximaria dos reformadores protestantes, como Lutero, o qual vê o pecado com um complexo de atitudes e motivações, e não uma ação deliberada ou, mesmo, um padrão de ação. Essa concepção de pecado, característica da *thesis senior* de Rawls, era característica dos teólogos neo-ortodoxos e, também, do protestantismo liberal (ADAMS, 2009, p. 33-4).¹⁰

¹⁰ Para um texto que não vê a tese de Rawls vinculada ao *movimento neo-ortodoxo*, mas, antes, a uma forma de *historicismo bíblico*, ver: GALIŠANKA, 2012.

2. A Comunidade, a Personalidade e Deus: o Eixo da Ética Religiosa Relacional do Jovem Rawls

A argumentação desenvolvida em *A Brief Inquiry* é claramente uma posição cristã inspirada na teologia ortodoxa protestante do início do século XX, e se radica em três ideias fundamentais: *comunidade*, *personalidade* e *Deus*. Como fica evidente, o *jovem Rawls* parte da pressuposição de que Deus existe, tal como a Bíblia diz que seja, e de que tenha se revelado em Jesus Cristo, tal como se encontra posto nos Evangelhos. O escrito de Rawls tem por finalidade apresentar uma abordagem dos conceitos de *pecado* e *fé* a partir da ideia de *comunidade*. Como Adams indica, no cerne da teoria apresentada, em comparação com a obra futura de Rawls, na qual a tensão é contra o utilitarismo, está um contraste entre o que o *jovem Rawls* chama de *naturalismo* e uma *ética adequada* – a qual ele definirá de como uma *ética comunal* – que é focada nas relações pessoais e comunitárias (ADAMS, 2009, p. 24). Esse naturalismo ao qual Rawls se refere, no âmbito da religião, apresenta-se como aquele que procura *naturalizar* as relações entre o homem e Deus, e que, desde Agostinho, tem predominado nessas relações do humano com o divino. Nesse sentido, tal naturalismo é o universo no qual todas as relações são naturais, assim como a vida espiritual é reduzida ao nível de desejo e apetite. O problema dessa abordagem naturalística, como expressa o jovem Rawls, é que ela não pode explicar tanto a comunidade quanto a personalidade justamente por perder de vista o interior do universo (RAWLS, 2009, p.106; 115; 120).

Com efeito, na *senior thesis*, Rawls adota quatro pressupostos fundamentais, em torno dos quais toda a sua discussão – aquela de fundar uma ética cristã firmemente alicerçada na distinção entre o natural e o pessoal – desenvolve-se: (i) assume-se a existência de Deus tal e qual se encontra descrita na Bíblia, consoante a sua revelação através de Jesus Cristo. No entanto, afirma não se preocupar com buscar as características ou atributos metafísicos que são arrogados a Ele. Inclusive, é cético acerca da capacidade da teologia natural de dizer alguma coisa significativa a despeito delas, muito embora defenda que a Bíblia tenha dito tudo o que se precisa saber sobre os atributos de Deus; (ii) postula a existência da personalidade, equivalente ao que se chama *espírito* ou *alma* e por meio da qual as pessoas abrem-se às experiências relacionais; (iii) entende-se existir no mundo algo que se chama *comunidade*, a qual se encontra numa relação muito íntima com a da personalidade, tendo em vista não haver personalidade sem que as pessoas vivam em comunidade; e, (iv) por fim, que o reino das relações humanas, de caráter comunitário e pessoal, é qualitativamente distinto do reino da natureza, aquele que é visto sob a via da extensão do espaço ocupado por corpos e das impressões que causam – ver, sentir, tocar, entre outros –, de tal modo que existem dois tipos de relações: relações pessoais e relações naturais (RAWLS, 2009, p. 111-3). Nesses pressupostos estão externados o eixo fundamental de sua concepção ética, a saber, a personalidade, a comunidade e Deus,

2.1. A Personalidade: o *Espírito* da Pessoa

Como se disse, uma das pressuposições do *jovem Rawls* era a existência de uma personalidade mediante a qual se distingue o reino da naturalidade daquele da humanidade, em resumo, o reino das relações. Isso se dá basicamente por conta de o autor considerar o termo natureza na acepção tal que se afirme tratar da extensão do espaço ocupado pelos corpos, tudo aquilo que se pode ver, sentir, tocar, entre outras coisas, tal como a *res extensa* cartesiana. Assim posto, contra a perspectiva naturalística, é preciso distinguir o reino das relações. De qualquer modo, tal como defende, existem experiências relacionais apenas em seres cujas existências são caracterizadas pela personalidade, porque, de outra forma, se estaria tratando pessoas como objetos.

No desenvolvimento da perspectiva defendida contra o naturalismo, a teoria ética exposta pelo *jovem Rawls* afirma o caráter eminentemente ético do cristianismo, tal como é apreciado a partir da leitura bíblica. É interessante notar a conexão entre o mundo das experiências e a personalidade, que caracteriza a individualidade, embora não seja redutível a ela. O indivíduo, como unidade, não pertence a esse reino, pois, como afirma, existem árvores e cães individuais, mas não necessariamente cães e árvores que sejam pessoas. Nesse sentido, a personalidade está para além e acima dos indivíduos, como tal. Como Rawls advoga,

By personality we do not mean “individual.” There are individual dogs and trees, but not necessarily dogs and trees which are persons. Personality is something over and above individuals as such. All persons are individuals, that is, separate and distinct units, but all individuals are not persons. Personality is equivalent, perhaps, to what we mean by “spirit.” When we speak of spiritual life, it seems that we mean personal life. Personality and spirit, which we shall use more or less interchangeably, are difficult terms to define. There is little definite objective meaning which we can assign to them, and yet we all seem to know what they mean. Our second assumption consists, then, in the belief that there is something which we call personality existing in the world, and that persons as such exist. We believe that personality is something unique and that it is not reducible to the possession of a particular body or to the sum of mental states (RAWLS, 2009, p. 111).¹¹

¹¹ Tradução livre: “Por personalidade não queremos dizer a dimensão “individual”. Há cães e árvores individuais, mas não necessariamente cães e árvores que sejam pessoas. A personalidade é algo além e, como tal, está acima dos indivíduos. Todas as pessoas são indivíduos, isto é, unidades separadas e distintas, mas nem todos os indivíduos são pessoas. A personalidade, talvez, é equivalente ao que entendemos como “espírito”. Quando falamos da vida espiritual, parece que queremos nos referir à vida pessoal. Personalidade e espírito, que vamos usar mais ou menos como sinônimos, são termos difíceis de definir. Há pouco significado objetivo definido, ao qual podemos atribuir-lhes, e, no entanto, todos parecem saber o que significam. Nosso segundo pressuposto consiste, então, na crença de que há algo, existente no mundo, que chamamos de personalidade, e que, como tal, as pessoas existem. Acreditamos que a personalidade é algo único e que não é redutível à posse de um determinado corpo ou à soma dos estados mentais.”

As pessoas evidentemente são indivíduos à medida que são unidades separadas e distintas. O contrário, por conseguinte, não é verdade, pois nem todos os indivíduos podem ser pessoas. Nota-se que, para Rawls, o mero fato de se constituir indivíduo não tornar necessariamente algo como sendo dotado de personalidade. A personalidade, como indica, pode ser identificada, isso sim, não com a individualidade, mas com o *espírito* ou a *alma*. E, como sugere, há proximidade muito grande entre a personalidade e espiritualidade, conquanto identificar os modos de se referir a cada uma delas: quando se fala de vida espiritual, parece-se que se está a falar da vida pessoal. Não obstante a afirmação da existência da personalidade, nesse sentido, Rawls afirma também a existência desse tipo de personalidade no mundo, no qual as pessoas a tenham efetivamente. Ora, ter uma personalidade é algo único, e é de tal modo que não se pode dizer, como afirma, que seja redutível à posse de um determinado corpo ou, então, à soma dos estados mentais.¹²

A personalidade, juntamente com os termos de Deus, comunidade e natureza, forma as categorias de toda a teoria de Rawls em *A Brief Inquiry*, embora o autor reconheça que outros pensadores, filósofos ou teólogos, possam abordá-la de outro modo. Essa ideia de personalidade – assim como a dos demais conceitos – é adequada para uma concepção de universo que, em seu aspecto espiritual, é uma comunidade de pessoas manifestando a glória de Deus. Por meio da personalidade, o homem participa desta comunidade criada por Deus, que se distingue das outras demais coisas da natureza, porquanto viver uma relação com Deus, com os anjos e com os demônios, bem como com os outros seres humanos, a qual não pode ser destruída, nem o vínculo à comunidade rompido (RAWLS, 2009, p. 113-4). Ora, a personalidade, o *espírito*, que se forma no contexto de uma comunidade, é, então, o resultado de uma relação que, em última instância, se estabelece com Deus, muito embora se firme inicialmente com os pares. É através dela que há o vínculo com Deus, mas por meio da comunidade: a personalidade é o indicativo de que o ser humano, tal como Deus, é um ser relacional. Assim, mediante a interação das pessoas entre si, forma-se a comunidade.

2.2. A Comunidade: o Fundamento da Vida Relacional

O *jovem Rawls* recebe uma grande influência de Brunner, como notadamente reconhece Adams (ADAMS, 2009, p. 66) ao lembrar que, no prefácio da

¹² Num texto para um seminário e que era dedicado ao tema do surgimento da moralidade nos escritos mais jovens de Rawls, já sob a influência de Wittgenstein, mas, ainda próximo das ideias que defendeu na tese de graduação, Bok afirma que, como Rawls definiu, uma pessoa é uma entidade complexa, conquanto ter desejos e interesses, experimentar emoções como medo e tristeza, ter atitudes naturais como a compaixão, ser capaz de razão, ser capaz de deliberar e decidir, assim como ser capaz de evidenciar as intenções e as memórias. Essas entidades são, assim, reconhecidas por meio das reações de cada um. Cf. BOK, 2012, p. 11-2.

senior thesis, Rawls, quando, ao assinalar que o sabor dos tempos apontava para direção de um renascimento do *pensamento comunal*, após séculos de individualismo, indica que foi Brunner o pensador com quem mais aprendeu e quem melhor ilustra o que quer dizer sobre uma teologia baseada na qualidade íntima e pessoal do universo, junto com o reconhecimento firme e claro de que o universo é uma comunidade de Criador e criatura (RAWLS, 2009, p. 108).

E, certamente, há muito disso na acepção da ideia de comunidade, a qual, como o *jovem Rawls* entende, apesar de ser difícil definir, não é vista como um agregado de indivíduos, mas em relação direta com a personalidade no sentido de que não há comunidade sem que exista personalidade. Assim, a ideia de Rawls é tal que, no convívio comunitário, as pessoas desenvolvem sua personalidade, ao mesmo tempo em que, sem o desenvolvimento dessa personalidade, não se pode falar da existência de uma comunidade.

Embora seja possível concordar com o que defende Adams (ADAMS, 2009, p. 66) ao dizer que Rawls diz muito pouco sobre a comunidade no sentido de ser o grande problema da ética, como havia declarado (RAWLS, 2009, p. 128), é compreensível que a intenção do jovem estudante não era dar conta de todas as dimensões que a questão suscita. Ainda assim, a comunidade é vista como uma associação valorizada por seus membros em si mesma, e não apenas pelos benefícios que possa evidentemente trazer ao indivíduo autointeressado (RAWLS, 2009, p. 189 e 229), não obstante nada dizer acerca das instituições que formam o seu núcleo estruturante.

O ponto forte da comunidade, como o *jovem Rawls* pensa, é centrado nos relacionamentos pessoais, isto é, os sistemas de relações pessoais. Esses relacionamentos, desta feita, são prenotados desde a perspectiva cristã, na qual se sobressai a gratuidade como caráter máximo do amor (RAWLS, 2009, p. 250-2). Por certo, a gratuidade, emanada do amor, exclui o egoísmo, porque o amor é um contato pessoal intenso e complexo, no interior da personalidade. O que Rawls quer dizer, então, é que o amor é direcionado para a outra pessoa, muito embora complete a própria personalidade ou *eu* do amante. Isso sugere que não seja egoísta e nem, tampouco, esteja interessado na obtenção de qualquer vantagem superior na relação que se estabelece com outras pessoas.

A comunidade, tal como ponderada por Rawls, envolve outras características, a saber, responsabilidades e obrigações, fundamentadas na confiança, em vez de no medo e na suspeita (RAWLS, 2009, p. 229; 249). A despeito desse aspecto, há ainda que se afirmar que a comunidade não pode ser fundamentada sobre o mérito. Rigorosamente entendido, o mérito seria um impedimento para a formação de uma comunidade, pois conduz à disputa no interior da comunidade e fragiliza a confiança que as pessoas nutrem umas às outras (RAWLS, 2009, p. 229-30; 241). Esse aspecto põe em evidência a rejeição do individualismo moderno, assim como a justi-

ficação encontrada para a sociedade política como vista, por exemplo, em Hobbes – aquela na qual o temor e a segurança levam ao poder soberano autoritário. Em muitas passagens do *Leviatã* fica claro que, para Hobbes, o temor e o desejo de preservação da própria vida conduzem à necessidade de um poder comum, pois sua condição natural é de guerra de todos contra todos, em que cada qual é governado por sua própria razão e dispõe de uma liberdade e de um direito a todas as coisas (HOBBS, 2000, Cap. XV, p. 113).¹³

Além disso, a comunidade é marcada por uma abertura que, claramente, pode ser entendida no sentido da comunicação. A comunicação, como deixa claro, é algo característico da comunidade, e, por meio da qual, sentimentos e pensamentos, interpessoalmente são dados a conhecer. Ademais, a ênfase dada por Rawls no interior da comunidade à comunicação evidencia a rejeição que ele faz do egoísmo e do individualismo. A comunidade, como espaço no interior do qual a personalidade é desenvolvida, é um âmbito privilegiado, conquanto ser relacional: a comunidade é o espaço da relação, que se realiza mediante a comunicação.

Esse aspecto não é contraditório com outro elemento posto em relevo por Rawls, vale dizer, o que todas as pessoas são indivíduos, isto é, unidades distintas e separadas. Nessa medida, estabelece uma relação de necessidade entre comunidade e personalidade: sem a existência de personalidade, não se tem uma comunidade (Rawls, 2009, p. 111-2). E, nesse particular, os valores da comunidade não podem ser definidos em oposição aos da personalidade, pois:

It is also false to hold that dependence of the person upon the community implies his subjection to some “general will” or to some “group soul” of the community. The existence of such a general will is a fiction. A community is always a group of persons integrated together by faith, and there is no mysterious principle which subsumes all persons into one person. Likewise mistaken are the fears of those who, in wanting to preserve the independence of the person apart from the community, repudiate the person’s necessary dependence on community. They fail to see that a person is not a person apart from community and also that true community does not absorb the individual but rather makes his personality possible. True community, meaning one integrated in faith under God, does not dissolve the person, but sustains him (RAWLS, 2009, p. 127).¹⁴

¹³ É conveniente recordar que, conforme Hobbes, externando a convicção de uma natureza egoística e autointeressada, contrária à disposição natural para a confiança, “A única maneira de instituir um tal poder comum, capaz de defendê-los das invasões dos estrangeiros e das injúrias uns dos outros, garantindo-lhes assim uma segurança suficiente para que, mediante seu próprio labor e graças aos frutos da terra, possam alimentar-se e viver satisfeitos, é conferir toda sua força e poder a um homem, ou a uma assembleia de homens, que possa reduzir suas diversas vontades, por pluralidade de votos, a uma só vontade” (HOBBS, 2000, Cap. XVII, p. 143-2).

¹⁴ Tradução livre: “É também falso afirmar que a dependência da pessoa, em relação à comunidade, implica a sua sujeição a alguma “vontade geral” ou a alguma “alma de grupo” da comunidade. A existência de uma vontade tão geral é uma ficção. A comunidade é sempre um grupo de pessoas

No horizonte das discussões contemporâneas, especialmente em relação ao debate entre liberais e comunitaristas, como muito bem pontua Adams, Rawls não fala de um bem da comunidade, em vista do qual os interesses individuais devem ser sacrificados. Como sugere,

[...] such thoughts of sacrifice or constraint did not seem necessary to the younger Rawls, that could be due chiefly to the dominance of aspirations for community in his conception of appropriate aspirations for individual lives. More deeply significant, therefore, in relation to present-day debates about individualism and communitarianism may be the absence from the senior thesis of any thought that ideals of individual autonomy should be regarded with suspicion, out of deference to the authority of a community's institutions or traditions (ADAMS, 2009, p. 70).¹⁵

A conclusão que Adams indica é igualmente acertada, no que se refere à comunidade, pois os pontos acima indicados refletem a tendência do *jovem Rawls* de descrever a comunidade em termos de relações pessoais, isto é, de pessoa a pessoa, ao invés de termos mais abrangentes. A autonomia pessoal se desenvolve, nesse contexto, na relação que se trava com Deus, no interior da comunidade e em contato com as pessoas. Dessa feita, entende-se correto afirmar que,

[...] in his senior thesis Rawls values both individuality and community very highly, and the same is true of his mature writings [...]. In the thesis, and especially in the later theory of justice, themes of individuality and community are interwoven in complex and subtle ways. If we are going to speak of Rawls as an "individualist" or a "communitarian" at all, I think it would be most accurate to use those terms in a sense in which he is both an individualist and a communitarian. That applies in similar, though not identical, ways to both his senior thesis and his later theories of justice and political liberalism (ADAMS, 2009, p. 71).¹⁶

integradas em conjunto pela fé, e não há um princípio misterioso que englobe todas as pessoas numa só. Do mesmo modo, enganados são os medos daqueles que, querendo preservar a independência da pessoa aparte da comunidade, repudiam a sua necessária dependência em relação à comunidade. Eles não conseguem ver que uma pessoa não é uma pessoa para além da comunidade e, também, de que a verdadeira comunidade não absorve o indivíduo, mas, antes, torna a sua personalidade possível. A verdadeira comunidade, isto é, aquela que é integrada na fé em Deus, não dissolve a pessoa, mas a sustenta."

¹⁵ Tradução livre: "[...] tais pensamentos de sacrifício ou restrição não parecem ser necessários para o jovem Rawls, e isso pode ser devido principalmente à predominância de aspirações para a comunidade em sua concepção das aspirações apropriadas às vidas individuais. Mais profundamente significativo, no entanto, em relação aos atuais debates sobre o individualismo e o comunitarismo, pode ser a ausência na tese sênior de qualquer pensamento de que os ideais de autonomia individual devem ser vistos com desconfiança, por deferência à autoridade das instituições ou das tradições de uma comunidade".

¹⁶ Tradução livre: "[...] em sua tese sênior, Rawls valoriza muito bem a individualidade e a comunidade; e o mesmo é também verdade para os seus escritos maduros [...]. Na tese, e, especialmente na teoria da justiça posterior, os temas da individualidade e da comunidade se entrelaçam de forma complexa e sutil. Se falarmos de Rawls como um "individualista" ou como um "comunitarista", acredito que seja mais preciso usar esses termos num sentido no qual ele seja, ao mesmo tempo, um individualista e um comunitarista. Isso se aplica semelhantemente, embora não de modo idêntico, tanto à sua tese sênior, quanto às suas posteriores teorias da justiça e do liberalismo político".

Portanto, conectando, à comunidade, a personalidade, cujo desenvolvimento e identidade são definidos na própria comunidade, o *jovem Rawls* procura valorizar concomitantemente a individualidade daquele que tem personalidade, tanto quanto a própria noção de comunidade, imprescindível para o desenvolvimento daquela. Dessa forma, no entendimento do *jovem Rawls*, a individualidade e a comunidade são noções indissociáveis.

2.3. Deus

Na tese sênior, Rawls postula a existência de Deus, tal como o concebe a Escritura Bíblica, e a certeza de que esse mesmo Deus se tenha revelado e se dado a conhecer mais especialmente mediante Jesus Cristo. Essas ideias todas são uma clara indicação de que o texto se enquadra dentro de alguma forma de cristianismo, como já se acenou. No entanto, a ideia de Deus que Rawls concebe é especialmente a ideia de um Deus personalista, que se comunica pessoalmente e se revela em comunidade.

Sobre os postulados, Rawls fala que eles não são usados com o significado que têm na lógica, de tal modo que não se está num sistema dedutivo. Em vez disso, o postulado é assumido desde o princípio em virtude de não se ter o tempo para mostrar a sua validade. No entanto, pode-se dizer que têm sentido empírico e são derivados da experiência, como é o caso da existência da personalidade e da comunidade, que, segundo ele, é uma questão de exame da experiência. Mas, no caso da existência de Deus, o quadro teórico é diferente justamente porque não é estritamente empírica. Rawls afirma que há razões para acreditar que Deus exista e que tais crenças não sejam fantasias. Ademais, sobre essas observações, Rawls diz que a tendência contemporânea – de seu tempo – é supor que tudo seja especulação sem sentido, ou parte de um sistema dedutivo. Afirma, contudo, que não considera que o que foi escrito seja absurdo nem, tampouco, dedução de postulados arbitrários (RAWLS, 2009, p. 113).

Seja como for, em *Brief Inquiry*, a figura de Deus é vista como a de uma pessoa e, como tal, possuidora de uma personalidade, conforme as características já descritas, das quais, embora não seja redutível à soma dos estados mentais, a que mais se destaca é aquela que a constitui enquanto tal: a capacidade para reconhecer as pessoas como pessoas. Disso se segue que Deus é um ser relacional: é uma pessoa e, ao mesmo tempo, uma comunidade, no interior da qual, flui o amor como abertura aos outros, como generosidade. Deus, assim, é uma pessoa no mesmo sentido que os seres humanos: todo o conhecimento que se tem de uma pessoa é dado por ela mesma, de modo que tudo o que sabe de Deus foi dado a conhecer por Ele mesmo. Nesse sentido, Deus é, antes de tudo, um modelo de relações pessoais e comuns, já que é, em si mesmo, uma perfeita comu-

nidade: Uno e Trino (RAWLS, 2009, p. 113).¹⁷ E, como pondera Gališanka (GALIŠANKA, 2012, p. 22), Deus teria feito o homem à sua própria imagem e semelhança tendo em vista a dimensão comunitária, isto é, com a capacidade para a vida em comunidade como o que há de melhor em todos os seres humanos (RAWLS, 2009, p. 112; 203).

Com efeito, Deus também é uma pessoa e, sendo assim, revelou a sua própria pessoa por meio de encontros pessoais de autorevelação. Disso se segue que, como é claro na tradição neo-ortodoxa, todo o conhecimento que se tem de Deus vem da manifestação da Sua vontade de se revelar. E mais do que isso: Deus não se revelou exclusivamente em Jesus Cristo, mas também especialmente em encontros pessoais diretos e frequentes com os seres humanos, traduzindo o sentido da vida em comunidade, da qual o universo é o modelo: uma grande comunidade de relações pessoais entre Criador e criatura (RAWLS, 2009, p. 224).

Essas ideias, no contexto da monografia de conclusão, são a base de outras posições, pois que, entre outras coisas, o conceito de pecado será definido e explicado como a destruição e o repúdio à comunidade. Assim, a fé é entendida como

[...] the inner state of a person who is properly integrated and related to community; grace as the activity on God's part which seeks to restore the person to community; the *Imago Dei* as that which in man makes him capable of entering into community by virtue of likeness to God, who is in Himself community, being the Triune God (RAWLS, 2009, p. 113-4).¹⁸

Ademais, afirma que, para entender os principais problemas éticos e religiosos enfrentados na temática, é preciso que esses princípios sejam apreendidos, haja vista o *jovem Rawls* entender que o problema ético é um problema pertencente à comunidade e à sociedade. Assim, considera que a ética seja uma investigação sobre a natureza da comunidade e da personalidade, de forma que o principal problema moral especificamente seja aquele de como viver consigo mesmo e com os outros homens. É no interior dessa problemática que está a questão religiosa de Deus, ou, de outra forma, de como o homem deve relacionar-se com Deus, tal como o *jovem Rawls* compreende, os contextos éticos e religiosos

[...] are similar because they both involve the establishment of community. There can be no separation between religion and ethics since the problems they deal with are in the same nexus of relations, namely those personal

¹⁷ Vale recordar aqui a já referenciada crítica de Waldron em: WALDRON. Jeremy. *Persons, Community, and the Image of God in Rawls' Brief Inquiry*. NYU School of Law, Public Law Research Paper, Nº. 11, Vol. 03, p. 01-23, 2011.

¹⁸ Tradução livre: “[...] o estado interior de uma pessoa que está devidamente integrada e relacionada à comunidade; a graça como a atividade da parte de Deus, que procura restaurar a pessoa à comunidade; a Imago Dei como aquilo que, no homem, torna-o capaz de viver em comunidade em virtude da semelhança com Deus, que, em si mesmo, é comunidade, sendo Deus Uno e Trino”.

relations which involve all persons existing in the universe, whether in heaven, in hell, or on earth. The outlook which these principles lead us to accept will be contrasted with another point of view which we shall call “natural ethics,” which is the ethics of Plato and Aristotle, and to which we oppose the Christian or “communal” ethics. Proper ethics is not the relating of a person to some objective “good” for which he should strive, but is the relating of person to person and finally to God (RAWLS, 2009, p. 114).¹⁹

Como é posto em evidência, a perspectiva ética professada pelo *jovem Rawls* conduz à afirmação de que Deus, modelo de comunidade, seja ele mesmo relação. A ética comunal, isto é, aquela que é radicada sobre a comunidade e suas relações, é, assim, a forma mais adequada de compreender essa natureza relacional, pois considera o homem nas relações que estabelece com sua paridade, assim como, finalmente, com Deus.

3. A Fé Cristã em “On My Religion”

Após a morte de Rawls, foi publicado um texto escrito na década de 90, cujo título é *On My Religion*. Este é um pequeno texto, de caráter pessoal, no qual Rawls estabelece informalmente uma breve história das suas crenças religiosas. Ao que tudo indica, e isso se percebe fortemente através da leitura do texto, Rawls tinha um forte temperamento religioso, o qual não foi abandonado com a rejeição da fé cristã. Sobre esta, Rawls enumera especialmente cinco eventos os quais foram decisivos, durante a guerra, para o abandono da fé cristã. No entanto, é importante atentar para o fato de que, em matéria religiosa, a fé de Rawls é deslocada de um cristianismo personalista para um fideísmo que, em termos políticos, leva a sério a importância que a religião tem na vida das pessoas.

Como desdobramento das ideias expostas anteriormente, pretende-se considerar a posição enunciada por Rawls, nesse texto, quanto à fé por ele professada. Dele se segue que, no horizonte teórico do autor, muitas das posições defendidas a partir de uma posição religiosa são, igualmente, defendidas a partir de uma posição dita neutra e laica, isto é, liberal. Isso sugere que a gênese do liberalismo rawlsiano encontra-se nas suas concepções religiosas inicialmente professadas. Nelas, inicialmente, a re-

¹⁹ Tradução livre: “[...] são semelhantes porque ambos envolvem a criação da comunidade. Não pode haver separação entre religião e ética, uma vez que os problemas com os quais elas lidam estão no mesmo nexo de relações, nomeadamente as relações pessoais que envolvem todas as pessoas existentes no universo, seja no céu, no inferno, ou na terra. As perspectivas as quais esses princípios nos levam a aceitar serão contrastadas com outro ponto de vista que iremos chamar de “ética natural”, que é a ética de Platão e Aristóteles, contra a qual opomos as éticas cristãs ou “comunais”. A ética adequada não é a relação de uma pessoa para algum objetivo “bom” para o qual ela deve se esforçar, mas é a relação de pessoa para pessoa e, finalmente, para com Deus”.

ligião cristã era o ponto de partida e o suporte fundamental. No entanto, os eventos da guerra fizeram que Rawls abandonasse a base moral do cristianismo: não é possível derivar concepções de moralidade de Deus e da religião cristã.

Essa forma de entender, em nada, parece indicar certo ateísmo da parte de Rawls, mas tão somente, à maneira que concebiam Aristóteles, Epicuro e alguns outros pensadores, o não envolvimento de Deus na trajetória da humanidade, ou, uma *despersonalização de Deus*. Como Rawls deixa claro nesse escrito, as provas de Tomás de Aquino para a existência de Deus, as cinco vias, são perfeitamente defensáveis e, não obstante ter se afastado da fé cristã, em coisa alguma esse afastamento mudou as certezas sobre a existência de Deus. Vale recordar, em síntese, a ideia de Tomás de Aquino. O filósofo italiano dispõe de cinco argumentos, no âmbito da teologia natural, para a existência de Deus: a) Deus é o primeiro motor; b) Deus é a causa eficiente; c) Deus é o ser necessário; d) Deus é o grau maior de perfeição; e, e) Deus é a finalidade – o *telós* – do ser (AQUINO, *S. Th.* Ia, q.2, a.3).

Disso se segue que Rawls tem uma fé *teística*: Deus, o Criador, existe, mas de sua existência não se predica qualquer implicação moral; ou, de sua existência, não se podem derivar conclusões de moralidade, nem, tampouco, num sentido bem específico, uma relação interpessoal. A defesa de um personalismo teológico, que habita o centro da visão cristã inicialmente defendida por ele, de onde se derivavam concepções morais fortes, norteadoras da dinâmica social, não mais, parecem-lhe defensável. Em certo sentido, o dispositivo mental da posição original, que ecoa o espírito do artigo *Outline for Ethics Decision*, de 1951, serve como um procedimento imparcial para que decisões que envolvam a moralidade possam ser tomadas.

À pergunta de se Rawls realmente leva a sério as múltiplas convicções religiosas no seio de sociedades democráticas, se poderia responder, de forma categórica: certamente que sim! Esses dispositivos que marcam a justiça como equidade (posição original, equilíbrio reflexivo, consenso sobreposto, entre outros) visam a assumir respeitosamente as convicções religiosas, mas em vista de um núcleo mínimo de acordo sobre as questões que envolvam a justiça, e que guardem, no contexto liberal, a imparcialidade e o respeito às liberdades básicas.

Uma última questão que se quer pôr em relevo em *On My Religion* é sobre a argumentação que Rawls faz de Bodin sobre o ateísmo, a partir do livro intitulado *Colloquium Heptaplomeres De Rerum Sublimium Arcanis Abditis*, escrito em 1588. Segundo Rawls, o ateísmo é uma visão a qual Bodin não poderia dar anuência, conquanto entenda que, com ele, não se quer dizer que Deus não exista, mas que se rejeita o direito e a justiça. A

negação da existência de Deus conduziria a um mundo social hediondo no qual ninguém reconheça quaisquer limites aos interesses próprios para além do que a tática e a estratégia possam sugerir. Conforme Rawls, Bodin acredita que as pessoas vão honrar o direito e a justiça apenas quando acreditam em Deus e temem, assim, os castigos divinos (RAWLS, 2009, p. 267). No fundo, é a suspeita que aparece, também em Locke, a respeito de que os não-crentes não estariam comprometidos com o cumprimento dos contratos.²⁰

Cabe uma indagação: talvez, o que Rawls chama de *ateísmo*, na leitura que faz de Bodin, seja mais compatível com o que se refere ao *relativismo*, tendo em vista a preocupação que demanda para com o cumprimento no que se refere à justiça e ao direito. Rawls afirma, a respeito das suposições de Bodin, que a aceitação de teísmo não voluntarista, que é oposto ao ateísmo, não precisa envolver tais questões e, ainda assim, é compatível com a fé em Deus. É verdade que essa posição se coloca no terreno daquilo que os teólogos chamam teologia natural, muito embora não se perceba, em Rawls, a afirmação de uma prova para a existência de Deus. Com efeito, para Rawls, se se disser que a vontade de Deus é a fonte de todo o ser, bem como de todos os valores políticos e morais, então, a negação da existência de Deus implicaria na negação desses valores também.

Contudo, se se disser que o conteúdo e o solo desses valores é a razão de Deus (ou conhecida pela razão de Deus), Rawls defende então que a vontade de Deus teria apenas um papel subordinado de sancionar as intenções divinas, vistas agora, como fundamentadas na razão. Dessa forma, uma vez que a preocupação de Bodin é principalmente a respeito da rejeição da moralidade, Rawls afirma que, se se pode razoavelmente fundar a moralidade em algo diferente da crença na divindade, então, pode-se concluir que a negação da existência de Deus leva somente à negação das sanções divinas, mas não à negação dos valores (RAWLS, 2009, p. 267).

Em vista de conceber a relação entre a razão de Deus e os valores morais e políticos, Rawls postula a semelhança entre a razão de Deus e a dos homens sob alguns aspectos (a razão de Deus é a mesma da dos seres humanos no sentido de que reconhece as mesmas inferências como válidas e verdadeiras, bem como a ideia de razoabilidade de Deus e as dos seres humanos produzem o mesmo julgamento), guardando, evidentemente, suas dessemelhanças (a razão de Deus poderia conceber todas as informações

²⁰ Vale recordar que Locke excluiu, em sua *Carta Sobre a Tolerância*, os ateus (e os católicos, também, mas esses por outras razões, mormente àquelas da obediência ao Soberano) da exigência de tolerância, em função de que, conforme via, as pessoas que não acreditavam em Deus e não temiam a punição divina, não podiam ser dignas de confiança no sentido da manutenção dos contratos, em especial, o *contrato social*, que funda a sociedade (LOCKE, 1978, p. 23-4).

possíveis: por exemplo, Deus sabe desde o princípio que o teorema de Fermat é verdadeiro), já que é superior àquela dos homens.

Dando continuidade às suas explicações, Rawls põe uma interrogação: se negamos a existência de Deus, nós negamos a existência de uma razão com poderes divinos, mas negamos a solidez do conteúdo da razão? Nesse sentido, afirma:

For my part, I don't see how it is possible that the content and validity of reason should be affected by whether God exists or not, thinking of God as a being with will. We cannot deny the validity of those inferences or the truth of the facts recognized as true. If we do this, we undercut our reasoning about anything [...] (RAWLS, 2009, p. 268).²¹

Rawls sugere, então, que se deve supor que o raciocínio, em suas formas mais básicas, seja invariante em relação aos vários tipos de seres que o exercem. Disso se segue que Deus, embora tenha grandes poderes divinos, não determina os cânones essenciais da razão. Além disso, o conteúdo dos juízos da razão prática depende dos fatos sociais: sobre como os seres humanos se relacionam em sociedade e entre si. A razão prática de Deus, como Rawls indica, segue também o mesmo lastro, se, de fato, esses fatos são, eles próprios, o resultado da criação de Deus. Dessa forma, Rawls conclui pela semelhança da razão prática dos homens e de Deus: os juízos básicos de razoabilidade devem ser o mesmo, seja da parte de Deus, seja da parte dos seres humanos (RAWLS, 2009, p. 268).

Essa ideia, que é importante, aparece em *O Liberalismo Político*, particularmente, em sua noção de um *consenso sobreposto* no seguinte sentido: as pessoas, independentemente de suas concepções particulares de bem, ou doutrinas abrangentes, podem sustentar e apoiar uma democracia liberal, porque esta não requer a sustentação de uma forma específica de justificação, seja ela religiosa ou secular. *A contrario sensu*, o que se propõe é a aceitação e a aprovação dos princípios de justiça e das instituições básicas de uma democracia constitucional.

A breve discussão levada a efeito no texto *On My Religion* é concluída por Rawls com a afirmação categórica de que o ateísmo, nos termos descritos por Bodin, é um desastre, mas que o não-teísmo não precisa, em termos políticos, ser temido, porque é, de modo claro, compatível com a fé religiosa. Na verdade, afirma o autor, até mesmo o ateísmo deve ser tolerado, porque o que é punível, em matéria de religião, não é a crença, mas as ações (RAWLS, 2009, p. 269). Assim, mesmo no final da vida, Ra-

²¹ Tradução livre: "De minha parte, não vejo como é possível que o conteúdo e a validade da razão sejam afetados por se Deus existe ou não, pensando em Deus como um ser com vontade. Não podemos negar a validade dessas inferências ou a verdade dos fatos reconhecidos como verdadeiros. Se fizermos isso, nós minamos nosso raciocínio sobre qualquer coisa".

wls ainda tem uma imagem de Deus que o vincula ao teísmo. A própria religião é vista, num contexto amplo, por meio de um ângulo teológico liberal, que não se difere muito do que se encontra em *A Brief Inquiry*, escrita quando jovem.

A bem da verdade, é que, nos escritos maduros, Rawls não estava preocupado com a crença verdadeira, em sentido religioso. Em vez disso, tinha a preocupação voltada para com as questões relacionadas à moralidade e à justiça. Desse ponto de vista, Rawls não é nem um crente, que segue uma religião particular, nem um ateu, que nega veemente a existência de Deus. Interessantemente, ele se assemelha à posição defendida por Bodin, que, muito embora se tenha mantido como um católico devoto desde a infância até a sua morte, tinha uma visão abrangente da religião, bem como a convicção sincera num Deus todo-poderoso e, portanto, entendia que a religião verdadeira consistia em olhar para Deus com um espírito purificado (TURCHETTI, 2012).

Considerações Conclusivas

A tese sênior de Rawls é um escrito revelador de uma personalidade religiosa que se estabelece no horizonte relacional. No interior das discussões teológicas do início do século XX, principalmente aquela do *movimento neo-ortodoxo*, que sofre forte influência do pensamento de Buber, mas que se manifesta principalmente em Brunner e Barth (nomeadamente o primeiro, no caso de Rawls), *A Brief Inquiry* é um escrito que demonstra o zelo em prol da defesa de uma concepção calcada na relação entre personalidade, comunidade, natureza e Deus, contra certa concepção naturalista, defendida especialmente por Agostinho.

Nesse texto, pretendeu-se apresentar as ideias de personalidade, comunidade e Deus, o eixo de sua ética religiosa, contrastando este último conceito de Deus com um escrito sobre a religião professada pelo autor, já no final da vida, chamado *On My Religion*, no qual desenvolve uma interessante discussão a partir do diálogo *Heptaplomeres De Rerum Sublimium Arcanis Abditis*, de Bodin. A despeito da concepção de personalidade, Rawls a identifica, no interior do cristianismo, com os conceitos de alma e espírito. No entanto, a sua formação dá-se a partir de uma vivência realizada em comunidade.

Quanto ao conceito de comunidade, o autor predica que, num entendimento amplo, o próprio universo pode ser visto como uma grande comunidade, na qual se relacionam Criador e criatura. Mas quanto aos seres humanos, é verdade que apenas em seu interior é que se forma a sua personalidade. Na verdade, sem a personalidade inexistente uma comunidade. Não obstante

não indicar as instituições básicas formadoras dessa comunidade, Rawls estabelece que existem deveres e obrigações, evidentemente calcadas em sólidas bases, como a da confiança. Aqui, aponta para a rejeição do mérito, que aparecerá em *Uma Teoria da Justiça*.

Já a respeito de Deus, Rawls postula a existência de um Deus tal qual a Bíblia sugere. Essa suposição se dá a partir do que o autor chama razões para que se suponha que Ele exista, as quais, evidentemente, não estão assentadas em bases empíricas, diferentemente do que afirma a respeito da personalidade e da comunidade (RAWLS, 2009, p. 113). No entanto, em *On My Religion*, já na velhice, Rawls desloca a sua crença num Deus como o concebe o cristianismo personalista para um teísmo, o qual afirma a existência de Deus, mas nega a sua importância moral (embora afirme que a razão prática divina seja semelhante à humana, de tal modo que os julgamentos de razoabilidade prática sejam semelhantes). Nesse sentido, se estabelece uma discussão sobre a compatibilização dessa posição, em termos políticos, com a fé religiosa. Da posição defendida por Rawls, afirma-se a necessidade de tolerância para os não teístas e, inclusive, para os ateus, tendo em vista que, em matéria religiosa, o que se pune não é a crença, mas as ações. No entanto, percebe-se que não se afirma um relativismo, o qual sustente que tudo seja possível.

Uma última palavra deve ser dada sobre a conexão desse texto com aqueles mais prestigiados do autor. Como se sabe, *TJ* é obra de fôlego que procura responder, no contexto de uma democracia constitucional, ao conflito e à divergência no que se referem às questões morais, muitas das quais de caráter religioso, oferecendo uma alternativa ao utilitarismo para a atribuição de direitos e deveres. Sua importância e prestígio foram prontamente reconhecidos pela crítica especializada e louvados pelos mais respeitados pensadores, é verdade que não sem duras críticas. *PL*, em certo sentido, dá continuidade a questões semelhantes, mas preocupa-se fundamentalmente com a questão da estabilidade, oriunda do fato do pluralismo razoável, mas marcadas por divergências sérias, muitas das quais irreconciliáveis, provenientes de convicções morais e religiosas.

O liberalismo professado por Rawls, de algum modo, é ancorado nos pressupostos afirmados já na *senior thesis*. Sendo assim, uma das grandes curiosidades que a descoberta de *A Brief Inquiry* proporcionou foi a da conexão entre temas da obra madura liberal com aqueles que o autor tratava na *senior thesis*. Entre os pontos de contato, Cohen e Nagel destacam principalmente os seguintes: i) o endosso de uma teoria moral definida por relações interpessoais e não em função da busca do bem maior; ii) a insistência na importância da singularidade das pessoas, de modo que a comunidade moral ou comunidade de fé seja uma relação entre indivíduos distintos; iii) a rejeição do conceito de sociedade como um contrato ou um pacto entre indivíduos egoístas; iv) a condenação da desigualdade baseada

na exclusão e na hierarquia; e v) a rejeição da ideia de mérito (COHEN & NAGEL, 2009, p. 07).

Como termo final, cabe reforçar que Rawls procurou assumir seriamente as questões religiosas, as quais eram vistas como muito positivas. Se não logrou uma completa conciliação dessas doutrinas no interior de uma democracia constitucional, o que é controverso, certamente seus escritos são imprescindíveis para que tal projeto seja realizado, cedo ou tarde.

Referências bibliográficas

ADAMS, Robert Merrihew. *The Theological Ethics of the Young Rawls and Its Background*. In: RAWLS. *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith* (Org. Thomas Nagel). Cambridge, Massachusetts, and London, England, 2009.

AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. Trad. Oscar Paes Lemes. 2 v. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

AQUINO. *Escritos Políticos de Santo Tomás de Aquino*. Trad. Francisco Benjamin de Souza Neto. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.

_____. *Suma Teológica*. Trad. Aimom - Marie Roguet e tal. 9 volumes. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

BARTH, Karl. *Carta aos Romanos*. São Paulo: Editora Novo Século, 2003.

_____. *Dádiva e Louvor (Artigos Seleccionados)*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1986.

BERKOWITZ, Peter. *God and John Rawls*. *Policy Review*, nº. 155, Junho, 2009. Disponível em: <http://ndpr.nd.edu/news/24123-a-brief-inquiry-into-the-meaning-of-sin-faith-with-on-my-religion/>, acessado em 07/06/13.

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.

BOK, P. MacKenzie. *Personhood and The Nature of Morality in the Early Rawls*. Texto para Seminário apresentado em Yale, em 2012. Disponível em: http://www.yale.edu/macmillan/globaljustice/rawlsPapers/BOK_EarlyRawlsPersonhood.pdf, acessado em 07/01/14.

BRUNER, Emil H. *The Theology in Crisis*. New York, 1929.

_____. *The Mediator*. London, 1934.

_____. *Man in Revolt*. New York, 1939.

_____. *The Christian Doctrine of Creation and Redemption*. Philadelphia: Westminster Press, 1953.

BUBER, Martin. *Eu e Tu*. Trad. Newton Aquiles von Zuben. 5ª. Ed. São Paulo: Centauro, 1974.

COHEN, Joshua. & NAGEL, Thomas. *Introduction*. In: RAWLS, J. *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith* (Org. Thomas Nagel). Cambridge, Massachusetts, and London, England, 2009.

COSTA, Hermisten M. P. *Fundamentos da Teologia Reformada*. São Paulo: Mundo Cristão, 2007.

DOMBROWSKI, Daniel A. *Rawls and Religion: The Case for Political Liberalism*. State University of New York Press: Albany, 2001.

GALIŠANKA, Andrius. *Liberal Protestant Beginnings of John Rawls*. American Political Science Association Annual Meeting, New Orleans, LA, September 2012 (conference canceled), and Cal APSA, University of California, Los Angeles, October 2012. Disponível em: <http://www.sscnet.ucla.edu/polisci/grads/calAPSA/galisankaCalAPSA.pdf>, acessado em 07/01/14.

GUIBELLINI, Rosino. *A Teologia do Século XX*. 2ª Ed. São Paulo: Loyola, 2002.

GREGORY, Eric. *Before the Original Position: The Neo- Orthodox Theology of the Young John Rawls*. *Journal of Religious Ethics*, 35 (2), p. 179-206, 05/2007.

GRIFFIN, Leslie C. *Good Catholics Should Be Rawlsian Liberals*. Public Law and Legal Theory Series, vol 5, 1997.

HOBBS, *O Leviatã*. São Paulo: Abril Cultural, 2000 (Col. Os Pensadores).

LOCKE, John. *Carta Sobre a Tolerância*. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Coleção Os Pensadores).

MOUNIER, Emmanuel. *O Personalismo*. São Paulo: Centauro, 2004.

OLSON, Roger E. *The Story of Christian Theology Twenty Centuries of Tradition & Reform*. Intervarsity Press: Downers Grove, Illinois, 1999.

RAWLS, John. *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith* (Org. Thomas Nagel). Cambridge, Massachusetts, and London, England, 2009.

_____. *A Theory of Justice*. Revised Edition. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

_____. *Collected Papers*. (Org. Samuel Freeman) Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1999.

_____. *Justiça como Equidade: uma Reformulação*. Trad. Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Justiça e Democracia*. Trad. Irene A. Panternot. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *Lectures on the History of Political Philosophy*. (Org. Samuel Freeman), Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007.

_____. *O Direito dos Povos*. Trad. Luís C. Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *O Liberalismo Político*. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Ática, 2000.

_____. *On My Religion*. In: *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith* (Org. Thomas Nagel). Cambridge, Massachusetts, and London, England, 2009.

_____. *Political Liberalism*. New York, NY: Columbia University Press, 1993.

_____. *Uma Teoria da Justiça*. Trad. Jussara Simões São Paulo: Martins Fontes, 2009.

RYRIE, Charles Caldwell. *Teologia Básica*. São Paulo: Mundo Cristão, 2004.

TILLICH, Paul. *Perspectivas da Teologia Protestante nos Séculos XIX e XX*. São Paulo: Associação dos Seminários Teológicos Evangélicos (ASTE), 1986.

_____. *Teologia Sistemática*. São Leopoldo: Sinodal e São Paulo: Paulinas, 1984.

TURCHETTI, Mario. *Jean Bodin*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/bodin/>, acessado em 19/02/2014.

WALDRON, Jeremy. *Persons, Community, and the Image of God in Rawls' Brief Inquiry*. NYU School of Law, Public Law Research Paper, Nº. 11, Vol. 03, p. 01-23, 2011.

ZUBEN, N. A. V. *Martin Buber: Cumplicidade e Diálogo*. Bauru: EDUSC-Editora da Universidade do Sagrado Coração, 2003.

Endereço do Autor:

Instituto Federal Catarinense
Câmpus Videira
Rodovia SC 135 – Campo Experimental
89560-000 Videira – SC – Brasil
marcos_roh@yahoo.com.br