



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
MESTRADO EM FILOSOFIA**

SAULO HENRIQUE SOUZA SILVA

**A EXTERIORIDADE DO POLÍTICO E A INTERIORIDADE DA FÉ:
OS FUNDAMENTOS DA TOLERÂNCIA EM JOHN LOCKE**

Salvador
2008

SAULO HENRIQUE SOUZA SILVA

**A EXTERIORIDADE DO POLÍTICO E A INTERIORIDADE DA FÉ:
OS FUNDAMENTOS DA TOLERÂNCIA EM JOHN LOCKE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Antônio Carlos dos Santos

Salvador
2008

S586 Silva, Saulo Henrique Souza
A exterioridade do político e a interioridade da fé: os fundamentos da tolerância em John Locke / Saulo Henrique Souza Silva. -- Salvador, 2008. 184 f.

Orientador: Prof. Dr. Antônio Carlos dos Santos.
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2008.

1. Locke. 2. Tolerância religiosa. 3. Política. 4. Epistemologia. 5. Moral. I. Locke, John, 1632 - 1704. II. Santos, Antônio Carlos. III. Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. IV. Título.

TERMO DE APROVAÇÃO

SAULO HENRIQUE SOUZA SILVA

A EXTERIORIDADE DO POLÍTICO E A INTERIORIDADE DA FÉ:
OS FUNDAMENTOS DA TOLERÂNCIA EM JOHN LOCKE

Dissertação aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia,
Universidade Federal da Bahia, pela seguinte banca examinadora:

Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros _____
Doutor em Filosofia, Universidade de São Paulo (USP)
Universidade de São Paulo.

Genildo Ferreira da Silva — Presidente _____
Doutor em Filosofia, Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)
Universidade Federal da Bahia

João Carlos Salles Pires da Silva _____
Doutorado em Filosofia, Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)
Universidade Federal da Bahia

Salvador, 30 de setembro de 2008.

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Prof. Dr. Antônio Carlos dos Santos, pela estima e confiança que acolheu este trabalho desde seu esboço inicial.

Ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia, professores, alunos e funcionários, pela boa acolhida e gentileza com que fui sempre tratado.

Aos Profs. Drs. Genildo Ferreira da Silva e Márcio Augusto Damin Custódio, pela leitura atenta e acurada da versão preliminar desta Dissertação, quando submetida ao exame de qualificação.

Aos Profs. Drs. Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros, Genildo Ferreira da Silva e João Carlos Salles Pires da Silva, por fazerem parte da Banca Examinadora desta Dissertação.

À CAPES, cujo apoio foi fundamental para a realização deste trabalho.

Agradeço, enfim, aos meus pais, familiares e amigos que sempre me incentivaram e apoiaram nesta jornada.

“Eu considero acima de tudo necessário distinguir exatamente a atividade do governo civil daquela da religião e estabelecer limites justos que permaneçam entre um e outro. Se isso não for feito, poderá não ter fim as controvérsias que sempre surgirá entre aqueles que têm, ou ao menos fingem ter, por um lado, uma preocupação em benefício da alma dos homens, e, por outro lado, um cuidado com a commonwealth”.

John Locke. *A letter concerning toleration*, p. 9.

RESUMO

Não seria exagero defender que John Locke foi o principal filósofo inglês a elaborar uma teoria sobre a tolerância no séc. XVII. Desde seus primeiros escritos sobre o governo de 1660 e 1662, *Two tracts on government*, os problemas que envolviam a relação entre o Estado e os assuntos religiosos estavam no centro de suas atenções. No entanto, estes primeiros escritos não defendiam a tolerância, mas um governo centralizador cuja autoridade deveria alcançar todos os assuntos indiferentes da religião. Destas primeiras idéias à posterior defesa da tolerância é preciso considerar, em primeiro lugar, a influência na vida de Locke do importante líder político *whig* Lord Ashley — Primeiro Conde de Shaftesbury — e a conseqüente redação em 1667 de um manuscrito, *An essay on toleration*, em defesa da tolerância. Em segundo lugar, a publicação anônima em 1689 da *Epistola de tolerantia* onde Locke expõe seu pensamento maduro sobre o assunto, e o aprofunda nos anos seguintes através das respostas ao teólogo Jonas Proast na *Segunda* e na *Terceira cartas sobre a tolerância* de 1690 e 1692. Entrementes, em que o pensamento de Locke se modificou em relação a seus primeiros escritos? Quais argumentos dão suporte à tolerância? Segundo se constatou nesta pesquisa, a resposta a estas questões deve considerar dois aspectos de máxima importância para a estruturação do pensamento de Locke sobre a tolerância. 1º) A mudança de perspectiva em relação à finalidade e à extensão do poder político, que passa a estar fixado ao cuidado exclusivo da segurança das propriedades individuais — tema amplamente desenvolvido nos *Two treatises of government* (1689) —, o que permite a tolerância entre o Estado e as igrejas. 2º) Por sua vez, a tolerância deve prolongar-se também entre as próprias igrejas e seitas religiosas, para isso o recurso de Locke passa por uma análise epistemológica da fé religiosa, examinando em que ela se estrutura. Como conclusão, Locke delimita a religião a poucos artigos necessários e denuncia que as disputas religiosas são quase todas sobre assuntos indiferentes e mal entendidos; tema este cuja discussão permeia o IV Livro do *Essay concerning human understanding* (1689) e boa parte da *The reasonableness of christianity* (1695). Com efeito, o objetivo desta pesquisa é demonstrar que a teoria da tolerância em Locke, seu limite e extensão, está fundamentada na compreensão limitada das atividades do Estado e na investigação epistemológica sobre os dogmas da religião.

Palavras-chave: Locke, tolerância religiosa, política, epistemologia, moral.

ABSTRACT

It would not be exaggeration that John Locke was the main British philosopher to elaborate a theory about the toleration in the seventeenth century. Since his first writings on the government of 1660 and 1662, *Two tracts on government*, the questions that involved the relation among the State and the religious matters were in the centre of his attentions. However, these first writings did not defend toleration but a central government with sufficient authority to reach all the indifferent matters of religion. From these first ideas to the further defence of toleration it is necessary to consider, in first place, the influence in Locke's life of the important Whig political leader Lord Ashley — First Count of Shaftesbury — and the consequent writing in 1667 of a manuscript, named *An essay on Toleration*, in defence of toleration. Secondly, the anonymous publication in 1689 of the *Epistola de tolerantia* where Locke expose his mature thought on the matter and deepen it in the following years through the answers to the theologian Jonas Proast in the *Second* and *Third letters on toleration*. Meantime, in what did Locke's thought modify in regard to his first writings? Which arguments give support to toleration? According with this research, the answer to respond to these questions must consider two aspects of maximum importance to structure Locke's thought on toleration. 1°) The changing of perspective in regard to the purpose and the extension of the political power that is connected to the exclusive care of the securities of the individual proprieties — theme widely developed in the *Two Treatises of Government* (1689) —, that allows toleration among the State and the churches. 2°) Toleration must prolong also among the churches and sects, to do this Locke's resource pass by an epistemological analysis of religious faith, examining its structure. As a conclusion, Locke limits religion to a few necessary points and denounce that the religious quarrels are almost all of them on indifferent and misunderstood matters and this theme is discussed thoroughly in the fourth book of his *Essay concerning human understanding* (1689) and a lot of the *Reasonableness of Christianity* (1695). Therefore, the aim of this research is to demonstrate that the theory of toleration in Locke, its limit and extension, is based in the limited understanding of the activities of the State and in the epistemological investigation about the dogmas of the religion.

Keywords: Locke, religious toleration, politics, epistemology, moral.

SISTEMA DE CITAÇÕES

LT1: *A Letter concerning toleration*. **LT2:** *Second Letter concerning Toleration*. **LT3:** *A third letter for toleration — The works of John Locke: vol. VI, Four letters concerning toleration*. London: Tegg, 1823. Reproduzida em fac-simile por Scientia Verlag, Aalen, 1963. Estas obras são citadas a partir de sua abreviatura seguida pelo número da página: *LT1*, p. 25.

T1 e **T2:** *Two treatises of government*, ed. P. Laslett. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. A abreviatura *T1* indica o *Primeiro tratado* e *T2* o *Segundo tratado*. A referência para ambos é indicada pela abreviatura e pelo número da seção. Ex: *T 2*, § 3. O Prefácio desta obra é citado por: *The preface*, seguido do número de página.

EHU: *An Essay concerning human understanding*. London: G. Routledge and Sons Limited, 1948. Para as notas referentes ao *Essay*, além da abreviação, indicamos em algarismo romano o Livro e o Capítulo citado, e em algarismo arábico a seção. Ex: *EHU*, II, I, § 1.

RC: *The reasonableness of Christianity*, ed. I. T. Ramsey. Stanford CA: Stanford University Press, 1958. As referências a esta obra constam da abreviatura, mas o número do parágrafo, Ex: *RC*, § 25.

PK: KING, Peter. *The life of John Locke, with extracts from His Correspondence, Journals, and Common-Place Book*. 2 vol., 2^a ed. Londres: Colburn & Bentley, 1830. Citamos essa coletânea de manuscritos de Locke pela abreviatura, volume e número de página. Ex: *P K*, vol. 1, p. 291.

FCC: *The fundamental constitutions of Carolina*. London: Penguin Books, 1993. Esta obra é citada pela abreviatura mais o número da seção: *FCC*, § 94.

AP: *Quelques pensées sur l'éducation*. Traduit de l'anglais par G. Compayré, Paris: Vrin, 1966. Citamos esta obra da seguinte forma: *AP*, § 136.

Works: *The works of John Locke*. London: Tegg, 1823. Reproduzida em fac-simile por Scientia Verlag, Aalen, 1963. As citações referentes a *Works* constam, além da abreviatura, o volume e o número da página. Ex: *Works*, vol. X, p. 308.

Essay: *Essay on toleration*, **Tract 1:** *First tract on government* e **ELN:** *Essays on the law of nature*. In: *Political essays*, edited by Mark Goldie. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. São citados pela abreviatura e o número de página. Ex: *Essay*, p. 153; *Tract 1*, p. 41, e *ELN*, p. 95

SUMÁRIO

Introdução	11
Capítulo I — O Estado Tolerante: <i>in foro externo</i>	19
1. A via política em defesa da tolerância	20
1.1. Entre a Inglaterra e a Holanda, a inspiração da tolerância	20
1.2. A secularização da esfera política.....	23
1.2.1. A soberania é a essência do Estado	24
1.2.2. Estado e Igreja, doravante separados.....	27
2. Os <i>Dois tratados</i> e as fundações da commonwealth.....	29
2.1. Locke contra Robert Filmer.....	30
2.1.1. Argumentos de Robert Filmer.....	31
2.1.2. A crítica à “teologia corrente dos últimos tempos”.....	34
2.2. Do estado de natureza à sociedade civil.....	37
2.2.1. As condições sociais do estado de natureza.....	37
2.2.2. O conceito de propriedade.....	41
2.2.3. O contrato e a limitação do Estado.....	47
3. A Igreja e os assuntos indiferentes.....	51
3.1. O Conceito de Igreja e seus atributos.....	51
3.1.1. Os ritos de adoração.....	53
3.1.2. As doutrinas e artigos de fé.....	54
3.2. Os assuntos indiferentes.....	55
4. A religião na esfera privada.....	59
Capítulo II — A Interioridade da Fé: <i>in foro interno</i>	63
1. A via epistêmico-teológica da tolerância.....	64
1.1. Coagir a fé não convence pela força que emprega nem pela verdade que professa.....	64
1.2. A distinção do <i>Ensaio</i> entre conhecimento e fé.....	68
1.2.1. A Epistemologia da tolerância.....	72
2. O debate entre John Locke e Jonas Proast.....	77
2.1. Objeções de Proast.....	78
2.2. A <i>Segunda carta</i> : “quem está no caminho errado?”.....	79
2.3. A <i>Terceira carta</i> : “se o cego conduz o cego, ambos cairão no fosso”.....	83
2.4. Obstinações e rebeldes.....	88
2.4.1. A corrupção da religião.....	92
3. Locke e Leibniz, sobre fé e razão.....	95
3.1. A epistemologia regulativa da fé e da revelação.....	97
3.2. Leibniz crítico de Locke.....	102
4. Lei e Liberdade.....	107
Capítulo III — A Extensão e o limite da Tolerância	111
1. A tolerância civil é uma obrigação do Estado.....	112

1.1. A aplicação prática da tolerância.....	113
1.1.1. A lei de tolerância.....	115
2. Uma tolerância ampla a todas as religiões.....	118
2.1. A tolerância entre as igrejas cristãs.....	118
2.1.1. Heresias e cismas.....	121
2.2. A tolerância aos idólatras.....	124
2.3. Tolerância aos pagãos, maometanos e judeus.....	127
3. Os limites da tolerância.....	130
3.1. A exclusão do papismo.....	132
3.2. O erro da fé: a condenação do <i>entusiasmo</i>	133
3.3. O problema do ateísmo: a fundamentação da moral.....	135
3.3.1. A exclusão dos ateus da tolerância.....	136
3.3.2. A prova da existência de Deus.....	140
4. O contra-senso da Ética lockeana.....	144
4.1. A Ética como ciência demonstrável ou o conhecimento natural da moral.....	147
4.2. A moral fundamentada na revelação.....	151
5. A tolerância como elemento de ligação.....	156
Conclusão.....	159
Referências bibliográficas.....	163
Anexos.....	167

INTRODUÇÃO

A tolerância foi um tema que inquietou John Locke desde muito cedo, e o acompanhou por muito tempo. Desde seus primeiros escritos sobre o governo — *Two Tracts on Government* —, inéditos até 1967, os problemas que envolviam a liberdade de consciência religiosa revelara-se deveras importantes ao estudante da Christ Church que vivera num dos momentos mais conturbados da Inglaterra. Entretanto, estes primeiros escritos, cuja redação foi iniciada por Locke em 1660, não são propriamente liberais. Nesses textos de juventude, Locke defende a necessidade de um governo centralizador e a restauração da monarquia inglesa, após o fim do protetorado de Cromwell, sob a pessoa de Charles II. Intrigas políticas, guerras religiosas e um clima de instabilidade civil levou o jovem Locke a preocupar-se com a relação entre o poder político e as seitas religiosas, e à conseqüente defesa da imposição absolutista sobre os assuntos de religião como a melhor maneira de realizar a paz civil¹.

Essa defesa da imposição política sobre a esfera da religião, entretanto, sofreu modificações em relação à sua posição inicial. Já em 1667, agora sob a influência do importante líder político inglês Lord Ashley — o futuro Primeiro Conde de Shaftesbury —, Locke começa a rever suas antigas posições e passa à escolha definitiva em favor da tolerância, registrando essa defesa em seu *An essay on toleration* onde desenvolve a estratégia de regular os vários tipos de opiniões e as várias seitas cristãs unicamente sobre a condição de seu efeito para paz civil. Seguindo essa orientação, Locke defende que “as opiniões especulativas e o culto divino, são somente essas coisas que possuem *um direito absoluto e universal à tolerância*”². São estas idéias que serão desenvolvidas e cuja maturidade será exposta, vinte anos depois, com a publicação, em 1689, da primeira *Carta sobre a tolerância* na cidade de Gouda, Holanda, aos cuidados de Philippe Limborch, redigida em latim —

¹ Cf. KRAYNAK, Robert P. “John Locke: from absolutism to toleration”. In: *The American political review*, Vol. 74, Nº 1, pp. 53-69, 1980, p. 56. Os *Dois tratados sobre o magistrado civil* foram escritos entre de 1661 e 1662. O primeiro, um libelo em língua inglesa denominado: *Question: Whether the Civil Magistrate may lawfully impose and determine the use of indifferent things in reference to Religious Worship*. O segundo, um pequeno tratado em latim: *An Magistratus Civilis possit res adiaphoras in divini cultus ritus asciscere easque populo imponere? Affirmatur*. Em ambos os escritos Locke aborda a questão da determinação de coisas indiferentes pelo magistrado no culto religioso. Sua resposta a essa questão é afirmativa, concedendo amplos domínios ao poder civil sobre os assuntos indiferentes. Sobre este objeto, ver também o artigo da professora Jacqueline Rose: ROSE, Jacqueline. “John Locke, ‘matters indifferent’, and the restoration of the Church of England”. *Historical journal*, 48, 3, pp. 601-621, 2005.

² *Essay*, p. 136. “(...), speculative opinions and divine worship, are those things alone which have *an absolute and universal right to toleration*”. (Grifos nosso)

Epistola de tolerantia — e sem identificação do autor. Pelo conteúdo polêmico dos argumentos defendidos, a Primeira Carta sobre a tolerância logo se tornou um clássico com autoridade devidamente reconhecida no assunto. Entretanto, o posicionamento de Locke em favor da tolerância não deixou de provocar opositores, tão logo veio a lume. A tradução inglesa da *Epistola* foi alvo do ataque do teólogo e capelão do Queen's College de Oxford, Jonas Proast, que escreveu, em 1690, uma refutação à obra de autor desconhecido intitulada: *The Argument of the letter concerning toleration briefly considered and answered*. Locke, cujo método de composição sempre o levava a períodos longos de meditação e maturação de suas idéias³, foi obrigado a redigir uma resposta rápida aos ataques que sofrera. São escritas mais duas cartas sobre a tolerância — *A second Letter concerning toleration* e *A third letter for toleration* — publicadas em 1690 e 1692, respectivamente, sob o pseudônimo de Philanthropus. O tema da tolerância revelou-se tão importante que Locke chegou a iniciar a redação, nos últimos anos de vida, de uma quarta resposta a Proast que, no entanto, ficou inconclusa.

A partir das idéias expostas nessas *Cartas sobre a tolerância*, podemos entender que Locke defende a aceitação, ou melhor, a permissão da diferença, da diversidade de opiniões religiosas opostas em uma mesma sociedade. Nesse sentido, poderíamos *definir* a tolerância como um acordo estabelecido por uma lei secular, *a lei de tolerância*, com o objetivo de manter a paz, a caridade e a gentileza fraterna na diversidade de opiniões existentes em matéria de religião. E o mantenedor desse dever positivo de tolerar é a autoridade política; a obrigação do poder estatal é cuidar para que as opiniões diferentes em matéria de religião sejam todas devidamente respeitadas. Por sua vez, a tolerância deve ser uma regra ensinada entre as próprias religiões como um princípio de reta conduta, permitindo então o sentimento de respeito na diversidade religiosa existente. São os fundamentos que permitem a Locke tal concepção de tolerância que é o objeto de estudo desta investigação.

Esse objeto nos conduz à análise mais detalhada dos argumentos levados a cabo por Locke em suas *Cartas sobre a tolerância*. Dentre todas as *Cartas*, a *Terceira carta*

³ Essa é uma característica inerente ao modo como Locke compunha suas obras que muitos intérpretes de seu pensamento têm ressaltado. O exemplo mais claro diz respeito à redação do *Ensaio sobre o entendimento humano*. Publicado em 1689, o *Ensaio*, no entanto, começou a ser redigido por volta de 1671, e, segundo o próprio Locke, na Epistola ao Leitor, teria sido iniciado ao acaso e continuado por longos estudos (*EHU*, p. X), que, do início à publicação, quase se passaram vinte anos. A redação dos *Dois tratados sobre o governo* também está cercada de muitos acontecimentos. De acordo com Laslett, Locke começou a redigir os *Dois tratados* entre 1679-80, cujos manuscritos comportam várias correções, alterações e perda de boa parte da obra, que apenas seria publicada em 1689 de forma anônima. Cf. LASLETT, Peter. Introduction. In: LOCKE, John. *Two treatises of government*, ed. P. Laslett. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, p. 3-15.

destaca-se pelo tamanho: são cerca de quatrocentas páginas, divididas sistematicamente em dez capítulos. Porém, é na primeira *Carta sobre a tolerância* onde Locke estabelece de maneira mais clara os argumentos toleracionistas que serão retomados e desenvolvidos nas outras obras que tratam do mesmo assunto. O ponto chave sobre o qual Locke estruturou esta defesa da tolerância entre as igrejas cristãs e as sociedades religiosas em geral, e do Estado para com estas, é, de certa forma, radical para o contexto político da Inglaterra. Locke argumentou veementemente a necessidade de distinção total entre duas Autoridades, a saber: o Estado e a Igreja. Ao primeiro o dever permanente dos cuidados com assuntos “puramente seculares”⁴; às sociedades religiosas a função de preocupar-se exclusivamente com os assuntos espirituais. Locke reivindica a especificação e delimitação das tarefas dos governos políticos e das sociedades religiosas com o objetivo de aplacar os conflitos religiosos e impedir a imposição da autoridade política sobre as religiões de seus súditos. Por sua vez, esse desmembramento estrutural de tarefas parte de dois tipos de orientação teórica que fundamentam a *permissão* da diversidade religiosa na sociedade civil.

A primeira orientação é de natureza política e faz parte da compreensão de Locke sobre a finalidade do poder político estar restrita ao cuidado das *propriedades*, concerne, portanto, ao que poderíamos denominar de uma *tolerância civil*. Como Locke defende na *Carta sobre a tolerância*, o magistrado civil tem o dever de cuidar dos “*civil interests*”⁵ — a vida, a liberdade e os bens materiais. Este argumento, defendido na *Carta*, por sua vez, recebe amplo tratamento de Locke em seus *Dois tratados sobre o governo civil*. Nesta obra, Locke defende que a causa motivadora pela qual os homens consentem em iniciar uma sociedade civil com outros de sua espécie é o interesse em preservar suas propriedades individuais do então corrompido estado de natureza⁶. Ponto de vista também corroborado na crítica de Locke a Robert Filmer por este defender, em o *Patriarcha, or the Natural Power of Kings* (1680), que uma concessão divina dava origem ao poder político. Locke rebate com vigor e exegese bíblica a tese de Filmer, e advoga ser a origem da sociedade motivada por um *consentimento expresso*⁷, que limita suas tarefas às cláusulas desse pacto original, ou seja, ao cuidado com os bens civis⁸. Nesse sentido, a tolerância requerida por Locke consiste em um combate a uma teologia-política vigente ou, mais precisamente, a uma política que, ao misturar o teológico e

⁴ HARRIS, I. C. “Tolérance, Église et État chez Locke”. In: Y. C. Zarka, F. Lessay e G. A. J. Rogers. *Les fondements philosophiques sur la tolérance*. Vol. 1. Paris: PUF, 2002, pp. 175-218, p. 175.

⁵ *LTI*, p. 10.

⁶ *T2*, §§ 123-4.

⁷ *Ibidem*, § 119.

⁸ *Ibidem*, § 3.

político, reivindica para si a autoridade suprema e absoluta em assuntos civis e religiosos. Por essa razão, foi necessário rebater o patriarcalismo de Filmer, enquanto peça ideológica que representava os interesses do absolutismo Stuart.

O outro argumento é de natureza epistêmico-teológica e diz respeito à idéia que em assuntos de religião “todos são ortodoxos para si mesmos”⁹, que a fé religiosa não pode ser domesticada pelo emprego de punições exteriores, pois a fé consiste somente em uma “*persuasão interna da mente*”¹⁰. Como Locke defende no *Ensaio sobre o entendimento humano*, as disputas e contendas sobre *máximas* da religião servem apenas “para calar e silenciar os altercadores, e para por fim às disputas”¹¹ sobre assuntos que deveríamos nos contentar com a “evidência da fé; pois certas proposições que dizem respeito a este assunto estão além do nosso alcance”¹². Sendo assim, a defesa da tolerância passa pela desconstrução do que é estabelecido como verdade, e por uma reavaliação dos critérios e fundamentos da fé. A esta orientação poderíamos denominar de uma *tolerância religiosa*¹³ porque toda a força deste argumento está na investigação da fé, e seu objetivo é afirmar a tolerância somente entre as igrejas e seitas cristãs e outras religiões. Portanto, o teor desses argumentos que sustentam a tolerância vai de encontro à concepção teológica e política oficial da Inglaterra que concebia uma cumplicidade entre as tarefas do Estado e da Igreja para a salvação espiritual e moral dos indivíduos corrompidos pelo pecado original¹⁴.

Com efeito, partindo dessas premissas textuais, esta pesquisa pretende demonstrar que o pensamento de Locke sobre a tolerância consiste em uma *filosofia da tolerância religiosa* estruturada sobre os conceitos de Estado e vida civil (*in foro externo*), e de uma investigação sobre os fundamentos da fé religiosa (*in foro interno*). Para tanto, consideraremos de importância fundamental o ano de 1689 como o marco da maturidade filosófica de Locke¹⁵. Foi nesse ano que o filósofo inglês publicou suas principais obras, a

⁹ *LTI*, p. 5. “(...) all, of the orthodoxy of their faith, for every one is orthodox to himself”

¹⁰ *Ibidem*, p. 11. “(...) in the inward and full persuasion of the mind (...)”

¹¹ *EHU*, IV, VII, § 11. “(...) serve here too to silence wranglers, and put an end to dispute”.

¹² *Ibidem*, IV, XI, § 12. “(...) we must content ourselves with the evidence of faith; but universal certain propositions concerning this matter are beyond our reach.”

¹³ Uma das últimas obras publicadas por Locke, *The reasonableness of christianity*, de 1695, tem por objetivo investigar os dogmas da fé cristã para justificar uma tolerância ao nível das igrejas e seitas cristãs. Por esse motivo, em *Reasonableness*, Locke defende a redução das verdades da fé a poucos e simples dogmas que possuam uma certa evidência necessária através do estudo do Novo Testamento. Ou seja, a crença na existência de Deus, na imortalidade da alma, e na certeza de que o Cristo é o filho de Deus. Sobre qualquer outro dogma, a aceitação ou não, era algo simplesmente indiferente ou anexado indevidamente à religião.

¹⁴ Cf. STANTON, Timothy. “Locke and the Politics and Theology of Toleration”. In: *Political Studies*, nº54, pp. 84-102, 2006, pp. 95-97.

¹⁵ O ano de 1689 é ilustrativo e possui fundamental importância para a compreensão do pensamento de John Locke porque foi nesse ano que ele publicou as obras que o tornou um filósofo de fama e respeito em toda a

saber: a *Epistola de tolerantia*, os *Two treatises of government* e *An essay concerning human understanding*. Esta pesquisa defende que o cerne da discussão sobre a tolerância está presente nessas obras e que tanto os *Dois tratados* quanto o *Ensaio* servem como forte base de apoio à tolerância defendida na *Carta sobre a tolerância*. A partir dos *Dois tratados*, podemos entender como a tolerância civil é necessária e legal através dos deveres laicos que estão no princípio do poder da sociedade política — commonwealth. Ao analisarmos o *Ensaio*, mais precisamente o IV Livro, podemos compreender como as concepções teológicas desenvolvidas por Locke permitem perscrutar a tolerância entre as igrejas e seitas religiosas pela compreensão do que consiste a fé e qual o nível de certeza ela alcança.

Outro aspecto que esta pesquisa levanta para fortalecer a hipótese inicial de que a tolerância tem uma certa sistematização dentro do pensamento de Locke, diz respeito ao limite e à extensão da tolerância. Veremos que Locke limita a tolerância aos católicos, ou papistas, por motivos políticos, aos intolerantes e aos entusiastas por causa da manifestação exterior — conduta religiosa — das opiniões desses indivíduos, e aos ateus que Locke os acusa de serem incapazes de seguir as leis e cumprir os contratos, inábeis, por conseguinte, de se conduzirem moralmente. Todos esse problemas que limitam a extensão da liberdade de permissão de confessar livremente uma religião, ou a tolerância, permeiam as discussões tratadas por Locke em 1689. Os argumentos políticos, desenvolvidos nos *Dois tratados*, defendem a soberania do poder político sobre a esfera secular; a sociedade política ou civil é uma obra do engenho humana para regular a vida mundana das pessoas, e sua autoridade deve ser laica, ou seja, sem qualquer fundamentação de origem teológica. Nesse sentido, qualquer religião, como no caso dos papistas, que vá de encontro à autonomia do poder da commonwealth deve ser excluída. Por sua vez, a variedade de opiniões existentes sobre religião sem provas de que são verdadeiras, torna as sociedades intolerantes ou entusiastas tumultuosas porque desobedecem, pela simples *crença* de cultuarem a verdadeira religião, como Locke expõe no *Ensaio*, o direito da livre opinião e culto em matéria de religião. Além de que, se fosse um crime civil o erro religioso dos supostos hereges, a heresia dos mesmos deveria ser reprimida pelo magistrado civil, que é a autoridade competente sobre a esfera do direito civil. O argumento contra os ateus segue a relação entre política, religião e moral.

Europa. Assim, vieram a lume, quase que ao mesmo tempo, a *Epistola de tolerantia*, publicada em língua latina na Holanda, mas traduzida e publicada para língua inglesa ainda em 1689; o anônimo *Two treatises of government*; e o reconhecido *Essay concerning human understanding*. Sobre estas obras e sua data de publicação, Greg Forster defende que elas demarcam a maturidade do pensamento de Locke e que as mesmas, se tomadas conjuntamente, “formam um sistema filosófico unificado”. FORSTER, Greg. *John Locke's Politics of Moral Consensus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 6.

Assim, ateus desconhecem a existência de Deus, autor de todas regras da moralidade, e criticam as religiões bem como os seus seguidores, comprometendo, dessa maneira, a moral e também a paz política. Retirando essas barreiras do que não seria permitido existir em matéria de opinião e manifestação religiosa, todas as igrejas, seitas, e religiões em geral, como o paganismo, o judaísmo, o islamismo e a idolatria, poderiam ter o direito de serem toleradas, de forma civil e religiosamente.

Esse aspecto do pensamento de Locke sobre a tolerância em definir o que pode e o que não pode ser tolerado em matéria de manifestação exterior da religião, cuja permissão ou impedimento visa a um bem maior, a paz civil, nos conduziu, ao final da pesquisa, à investigação da tolerância como parte do pensamento moral de Locke. No entanto, se anteriormente defendemos uma certa sistematização da tolerância, agora, ao tratar da compreensão da tolerância enquanto um elemento de um pensamento moral, nós descobrimos problemas de interpretação do que seria a própria moral em Locke. Assim, quando relacionamos o que Locke diz sobre a moral nos *Dois tratados*, no *Ensaio* e em *Reasonableness*, percebemos que os argumentos variam tornando inviável uma compreensão coerente da moral e, portanto, o entendimento da tolerância como um elemento da moral. As perspectivas do *Ensaio* e dos *Dois tratados* seguem com uma confiança bem maior nas capacidades humanas de conhecer, até demonstrativamente, a moral; esta defesa Locke abandona na *Reasonableness* por uma moral revelada do cristianismo.

Nesse sentido, é a partir do entendimento da moral como um problema de fundamentação teórica que assinalamos para a possibilidade da tolerância, e não a moral, ser um o elemento mais sistematizado por Locke e que alcançaria resultados mais coerentes¹⁶,

¹⁶ A discussão sobre a coerência no pensamento de Locke intriga muitos estudiosos e interpretes do pensamento do filósofo inglês. Esta questão fora lançada pela primeira vez por Peter Laslett na Introdução de sua edição crítica dos *Dois tratados*; ali Laslett defende a existência de uma divisão inconciliável entre o Locke filósofo e o Locke teórico político, que tais facetas do seu pensamento não deveriam ser entendidas como um corpo de idéias que poderiam ser consideradas de maneira complementar. Segundo Laslett, os *Dois tratados* apresentam-se “como algo muito distinto de um prolongamento da filosofia geral do *Ensaio* pelo campo político”. LASLETT, Peter. Introdução, p. 83. Os *Dois tratados* teriam sido escritos com propósitos inteiramente diversos do *Ensaio*, há uma descontinuidade entre as duas obras: “se tentarmos passar de uma obra a outra e usar as definições propostas no *Ensaio* para as discussões políticas, descobriremos que eles não se encaixam muito bem”. *Ibidem*, p. 85. Quanto à “liberdade religiosa, questão fundamental para Locke, e os pressupostos em que a baseava são comuns aos escritos em defesa dela e aos escritos políticos”. *Ibidem*, p. 86. Esta posição de Laslett é importante e assinala um problema metodológico no trato com as obras de Locke. No entanto, outros comentadores se posicionaram contra a tese de Laslett, entre esses está R. Polin que publicou em 1960 um importante estudo sobre Locke onde ele deixa claro, já na introdução, que, em contraposição a Laslett, há uma filosofia geral em Locke apesar da tradicional acusação de incoerência e da negação que sua “política esteja de acordo com sua moral e, em geral, com sua filosofia. Queremos mostrar aqui que está idéia não se sustenta e que o pensamento de Locke, singularmente seu pensamento prático, merece o nome de filosofia, pois ela tem, defendendo aqui, uma universalidade e coerência”. POLIN, R. *La politique moral de John Locke*. Paris: PUF, 1960, p. 1. E Greg Forster que publicou o seu *John Locke's Politics of Moral Consensus* em 2005 também refletindo sobre a idéia

diferentemente do que pensava Polin e Foster¹⁷. Se a tolerância diz respeito à moral, como acreditamos, é porque a própria moral tornou-se fundamentada na tolerância entre a diversidade de formas de condutas morais professadas pelas igrejas, seitas e religiões. Portanto, os fundamentos da tolerância em Locke devem ser investigados a partir dos elementos teóricos desenvolvidos a partir de 1689, que são obras que tratam de política e moral, epistemológica e religião. Dessa forma, podemos entender que a defesa da tolerância em Locke segue fundamentalmente sobre duas frentes: secularização e natureza humana, política e epistemologia, cuja extensão de seus argumentos necessita de uma investigação que ultrapassa os limites de uma única obra. Esta é a hipótese principal que norteará toda a nossa investigação dos fundamentos da tolerância em Locke.

Para levar a cabo essa tarefa, iniciaremos o primeiro capítulo analisando a idéia de tolerância *in foro externo*, ou seja, partindo do Estado para as igrejas e especificando em que consistem suas funções; para essa discussão faremos dos *Dois tratados* a base de apoio da *Carta sobre a tolerância*. O segundo capítulo, por sua vez, tem como tema a idéia de tolerância *in foro interno* onde trabalharemos a relação entre as *Cartas sobre a tolerância* e o *Ensaio*, demonstrando como estas obras possuem traços em comum. No terceiro capítulo, vamos examinar a extensão e o limite da tolerância e a relação da tolerância com o pensamento moral de John Locke. Ao final desta pesquisa encontra-se em anexo três traduções de manuscritos de Locke datados de épocas distintas, o primeiro é um escrito de 1673-4 denominado: *Sobre a diferença entre poder civil e poder eclesiástico*. O segundo é do ano de 1696 e intitulado: *Deus: a prova cartesiana da existência de Deus a partir da idéia de existência necessária examinada*; e, por último, um manuscrito de 1702 intitulado: *Discurso sobre os milagres*.

Com efeito, em uma época como a nossa em que são constantes a discórdia e a intolerância entre religiões, povos, minorias raciais etc., a necessidade de tolerância entre

de mostrar, indo mais além que Polin, um sistema no pensamento de Locke: “conforme veremos, quando os argumentos das obras de Locke são tomados conjuntamente eles formam um sistema filosófico unificado (...). Nós referimos a este sistema de pensamento como teoria do ‘consenso moral’ de Locke”. GREG, Froster. *John Locke's politics of moral consensus*, p. 7. O aspecto comum entre esses dois interpretes é a idéia de defender a coerência do pensamento de Locke pela perspectiva da moral. Entretanto, como esperamos demonstrar na seqüência desta investigação, essa perspectiva, por mais que consiga elucidar algumas questões, não alcança pleno êxito, pois a fundamentação lockeana da moral possui nuances difíceis de serem conciliadas.

¹⁷ De acordo com Polin, Locke tem “pensado uma política inseparável de uma moral e de uma filosofia”. POLIN, R. *La politique morale de John Locke*, p. 2. De modo que, continua Polin, “a política não é naturalmente e essencialmente moral, mas a política de Locke quer ser (...)”. *Ibidem*, p. 9. Orientação seguida por Forster, para quem as obras de política, epistemologia e religião formam um “sistema unificado de pensamento que surge desta confluência; queremos referir a este sistema de pensamento como a *teoria de Locke do consenso moral*”. FORSTER, Greg. *Op. Cit.*, p. 7. (Grifos nosso)

essas diferenças está sempre sendo defendida, porém, muito pouco se discute sobre seus fundamentos, sobre o limite e a extensão do tolerável. Nesse sentido, a discussão sobre a tolerância é importante e necessária ao mundo contemporâneo, e esta pesquisa pretende contribuir com este debate a partir dos escritos de John Locke sobre o assunto.

CAPÍTULO I

O ESTADO TOLERANTE: *IN FORO EXTERNO*

Estado, Igreja e a tolerância

A maturidade do pensamento de John Locke sobre a tolerância encontra-se desenvolvida na primeira *Carta sobre a tolerância*. Nesta obra, Locke segue a estratégia de defender a tolerância através da separação entre o Estado e a Igreja. Por essa razão, o filósofo inglês define Igreja como uma sociedade voluntária de homens que partilham a mesma opinião sobre determinada doutrina religiosa. Por sua vez, o Estado tem origem a partir de um contrato social que institui um poder político com a finalidade de preservar os bens civis das pessoas. Essa disjunção de tarefas é o ponto de partida para a defesa da tolerância.

O objetivo deste capítulo é expor o pensamento de Locke sobre a tolerância a partir do argumento que versa sobre especificidade e limitação do poder político aos assuntos de interesse secular; esse argumento nós denominamos de *in foro externo*. Nesse sentido, iniciaremos tratando dos pormenores do contexto que envolve a composição da *Carta*, e seus principais argumentos políticos em favor da tolerância (1). Logo depois, faremos uma exposição do pensamento político de Locke a partir de seu debate com Robert Filmer, e de conceitos como *estado de natureza, propriedade e contrato social* (2). Em seguida, analisamos o conceito de Igreja e sua relação com os assuntos indiferentes (3). Concluimos defendendo a hipótese que a crença religiosa, retirada das preocupações civis, é compreendida por Locke ao nível da esfera particular, tornando necessária uma investigação epistemológica da religião (4).

1. A via política em defesa da tolerância

A primeira obra de Locke publicada sobre a tolerância foi originalmente escrita em latim, *Epistola de tolerantia*. Nesta obra, a tese fundamental de Locke consiste na defesa da separação entre as funções do governo civil e da religião, e seu objetivo é demarcar com precisão as fronteiras que as separam. As influências de Locke na composição desta obra sobre a tolerância vêm do círculo de religiosos *remonstrantes* que freqüentou nos anos em que esteve exilado na Holanda, e da defesa da liberdade de opinião religiosa levada a cabo pelos liberais ingleses, *whigs*. Iniciaremos tratando sobre o contexto político em que Locke está inserido, e analisando seu argumento político em favor da tolerância através do conceito de secularização do poder político.

1.1. Entre a Inglaterra e a Holanda, a inspiração da tolerância

A *Carta sobre a tolerância* veio a lume na cidade de Gouda, na Holanda, e confiada a sua publicação aos cuidados do teólogo remonstrante holandês Philip Van Limborch, em abril de 1689, sem identificação do autor. A única indicação da autoria da *Epistola*, e a quem ela foi destinada, está presente em seu frontispício original a partir de duas siglas misteriosas: T.A.R.P.T.O.L.A e P.A.P.O.I.L.A., as quais, só foram esclarecidas alguns anos depois por Jean Leclerc em seu *Eloge de feu Mr. Locke* de 1705. Dessa forma, a primeira sigla significaria: “Theologiae Apud Remonstrantes Professorem, Tyrannidis Osorem, Limburgium Amstedolamensem”, e a segunda: “Pacis Amico, Persecutionis Osore. Ioanne Lockio Anglo”¹. Ainda em 1689, a *Carta* latina foi traduzida para a língua inglesa pelo sociniano William Popple, e publicada em Londres, acompanhada de um prefácio do tradutor, com o título de *A Letter concerning toleration*.

¹ P K, vol. 1, p. 291. Uma tradução livre para estas duas passagens em latim seria pela primeira sentença: “a um professor de teologia remonstrante, inimigo da tirania e amante da liberdade”, e designaria o destinatário da *Epistola*, Philip Van Limborch. Pela segunda, “por um amigo da paz e inimigo da perseguição, John Locke, inglês”, e que atestava a autoria de Locke da obra.

A *Carta* foi escrita no período em que Locke viveu refugiado na Holanda entre os anos de 1683-9². Neste período de convivência com o círculo de remonstrantes, Locke foi bastante influenciado pelas idéias de tolerância divulgadas por Limborch em sua *Theologia Christiana*. Segundo John Marshall, “Locke criticou construtivamente em 1686 os argumentos da *Theologia Christiana* de Limborch antes de sua publicação, e a celebrou quando foi publicada”³. As idéias de Limborch defendiam que a religião cristã deveria fundamentar-se exclusivamente nos preceitos do evangelho, que existiam muitas doutrinas nas Escrituras que não eram absolutamente necessárias à salvação, e que apenas poucos artigos essenciais ou fundamentais foram claramente revelados. Aliado aos ideais toleracionistas, Limborch reforçava a necessidade de amor à caridade, à paz, e à confiança, além de defender a convicção de que o “entendimento humano era falível” em muitos dogmas especulativos. Estas idéias estavam vivas na mente de Locke quando ele iniciou sua redação da *Carta*⁴.

Por sua vez, Locke, desde seus primeiros escritos sobre o governo, acompanhou de perto e posicionou-se sobre as controvérsias inglesas acerca da tolerância, da relação entre a religião e a política, da extensão da autoridade civil sobre os assuntos indiferentes. Esse interesse, anterior à publicação da *Carta sobre a tolerância*, revela o quão importante o assunto era para Locke e para o debate de seu tempo sobre a relação entre política e religião, sobre a possibilidade de intolerância ou tolerância entre as diferentes seitas e igrejas, e, particularmente, era a situação política da Inglaterra a sua grande fonte de inquietação. Nesse sentido, por maiores que fossem as influências que sofrera dos intelectuais holandeses, e do clima de tolerância que existia entre os discípulos de Arminius⁵, o principal objetivo de Locke era interferir na realidade política da Inglaterra. Locke jamais abandonou suas

² Segundo Marshall, “Locke escreveu sua *Carta sobre a tolerância* para Limborch enquanto estava escondido na casa de Veen (Egbert) no inverno de 1685, Limborch organizou a primeira publicação latina da *Carta* de Locke na Holanda e ajudou a persuadir Locke que ela deveria ser impressa. Ele então manteve Locke atualizado sobre sua recepção, relatando a Locke em setembro de 1689 que ‘a tradução holandesa está à venda em nossas lojas e está sendo estudada por muitas pessoas com grande aprovação’”. MARSHALL, John. *John Locke, toleration and early enlightenment culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 482.

³ *Id. Ibid.*, p. 482.

⁴ Cf. *Ibidem*, p. 481.

⁵ Jacobus Arminius (1559-1609) foi um professor de teologia de Leiden na Holanda, e teve importante participação no processo de Reforma religiosa holandesa, disputando com a teologia calvinista, o modelo de Igreja Reformada daquele país. De acordo Marshall, Arminius pretendia limitar os números dos artigos de fé fundamentais do cristianismo a partir das palavras da Escritura e do desejo de uma Igreja inclusiva e ecumênica, capaz de promover a reconciliação entre os cristãos dissidentes. Para isso, entendia, por um lado, a necessidade de tolerância entre a variedade de entendimentos existentes; por outro lado, também defendia o papel do magistrado civil em ter o direito de estabelecer-se sobre as controvérsias religiosas. A seita dos remonstrantes, que Locke freqüentava na Holanda, era formada pelos seguidores de Arminius, cujo sentido do termo remonstrantes consistia precisamente em um chamado para a revisão da confissão de fé e do catecismo em prol de uma Igreja pública e mais inclusiva. Cf. *Ibidem*, pp. 342-55.

amizades políticas, herdadas em seu tempo de convivência com Shaftesbury⁶; círculo esse de convivência que foi a própria causa do exílio de Locke e de muitos de seus companheiros na Holanda, entre os quais o próprio Shaftesbury, com o fracasso da tentativa de *exclusão* do católico Jaime II ao trono inglês. Porém, logo que o futuro rei William III e a corte *Whig* conseguiram assegurar a paz na Inglaterra com a Revolução Gloriosa, Locke retornou ao seu país no mesmo navio que conduzia a esposa de William de Orange, princesa Mary, em 1689. Neste mesmo ano, Locke autorizou a publicação do *Ensaio sobre o entendimento humano*, e dos escritos anônimos *Dois tratados sobre o governo* e *Carta sobre a tolerância*.

No prefácio à tradução inglesa da *Epistola*, o tradutor, W. Popple, defende que não existia nenhum outro povo, além do inglês, que precisasse tanto de argumentos que permitissem uma defesa veemente da tolerância, como uma espécie de remédio para livrar-lhe do mal das perseguições e intrigas religiosas⁷. A obra de Locke traria consigo os argumentos necessários e capazes de sustentar de maneira simples e breve uma “*liberdade absoluta, liberdade justa e verdadeira, liberdade igual e imparcial*” sobre os assuntos que envolvem a opinião religiosa dos ingleses. Nesse sentido, o discurso de Locke sobre a tolerância é para a consideração, defende Popple, “dos meus compatriotas e desejo, de todo o coração, que eles possam dele fazer o uso a que ele parece ter sido destinado”⁸. O alvo de Locke era a política absolutista que vinha sendo desenvolvida na seqüência dos reinados Stuart de Charles II e Jaime II, e a influência que *Carta sobre a tolerância*, ao ser conhecida do público inglês, obteve na condução da política de tolerância levada a cabo por William III com a sanção do *Toleration Act* em 17 de maio de 1689 ainda está em debate entre os interpretes⁹.

⁶ Segundo Schwoerer, “tanto na Inglaterra quanto na Holanda Locke formou conexões com *Whigs* radicais e com homens que, embora em alguns casos inicialmente infectados com o radicalismo, tornaram-se da corte *Whigs* no curso da Revolução” e, depois da Revolução, diversos cargos do alto escalão foram oferecidos a Locke, todos recusados por alegações de saúde. SCHWOERER, Lois G. “Locke, Lockean ideas, and the Glorious Revolution”. *Journal of the History of Ideas*, vol. 51, nº 4, pp. 531-548, 1990, pp. 532-3.

⁷ *LTI*, p. 3.

⁸ *Ibidem*, p. 4. “*Absolute liberty, just and true liberty, equal and impartial liberty, is the thing that we stand in need of (...)*. I leave it, therefore, to the consideration of my countrymen; and heartily wish they may make the use of it that it appears to be designed for”.

⁹ Sobre a relação de Locke com a lei de tolerância sancionada na Inglaterra pelos revolucionários em 1689, Schwoerer esclarece que “não há evidência para apoiar a crença dos primeiros biógrafos de Locke que ele estava envolvido na expedição completa da *Toleration Bill* (Projeto de Tolerância) da convenção parlamentar. Mas, durante estas semanas Locke referiu repetidamente a sua preocupação com casos públicos, suas cartas indicavam mais que um reconhecimento casual sobre matérias parlamentares”. SCHWOERER, Lois G. *Op. Cit.*, p. 544. De acordo com Polin, a publicação da *Carta* latina e a aprovação ao *Toleration Act* por William III “foram tão precisamente concomitantes que eles manifestamente não têm influência direta um com o outro. Eles exprimem uma mesma opinião”. POLIN, R. Introdução. In: LOCKE, John, *Cartas sobre a tolerância*. Trad. Jeane B. Duarte Rangel. São Paulo: Ícone, 2004, p. 68.

Com feito, a resposta de Locke à situação dos conflitos religiosos foi defender a tolerância do magistrado civil para com as igrejas, seitas cristãs e outras religiões pelo princípio da separação entre política e religião, delimitando suas esferas a interesses distintos. Por esse motivo, a concepção de tolerância estabelecida por Locke traz consigo problemas de ordem política e religiosa que têm relação direta com a própria fundamentação do seu argumento de separação entre essas duas sociedades. Analisaremos em seguida o problema político inerente à tese da separação das funções do Estado e da Igreja a partir do conceito de secularização.

1.2. A secularização da esfera política

Na *Carta*, Locke inicia sua argumentação em defesa da tolerância estabelecendo que o poder do Estado possui obrigações de caráter secular, cujo alcance dessas atribuições é meramente exterior, distinto de qualquer fundamento espiritual e obrigação de natureza religiosa. O início das sociedades civis, e as causas da existência de um poder político, são derivados de interesses temporais que não possuem relação direta com os interesses da religião. Em resumo, como o poder político e a autoridade religiosa possuem esferas distintas de atuação, o Estado só pode voltar seu poder às religiões de seus súditos quando essas se interferem na ordem temporal estabelecida.

Esse posicionamento de Locke, que veremos em seguida encontrar forte apoio em sua obra de filosofia política: *Dois tratados sobre o governo*, aprofunda o que podemos compreender como o princípio político do mundo Moderno, ou seja, a exclusão progressiva dos fundamentos teológicos do Estado¹⁰. Locke deixa claro que o maior problema à liberdade civil e à tolerância religiosa ocorre quando o poder político está fundamentado em doutrinas de natureza religiosa. A razão desse argumento é que a partir da união entre o teológico e o político poder-se-ia haver o estabelecimento de uma religião civil que, apoiada pela *força* do

¹⁰ De acordo com Quentin Skinner, o conceito de Estado tem sua formação no início do século XIII e consolida-se no final do século XVI. Nesse período gradualmente se formaram os principais elementos do conceito de Estado, “o passo decisivo deu-se com a mudança da idéia do governante ‘conservando seu estado’ (...) para a idéia de que existe uma ordem legal e constitucional distinta, a do Estado, que o governante tem o dever de conservar. Um efeito dessa transformação foi que o poder do Estado, e não do governante, passou a ser considerado a base do governo (...), como a única fonte da lei e da força legítima dentro de seu território, e como o único objeto adequado da lealdade de seus súditos”. SKINNER, Q. *As fundações do pensamento político moderno*. Trad. Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 10.

poder político, espalharia sobre a sociedade civil as chamas destruidoras da intolerância, da perseguição às *opiniões* divergentes em matéria de religião. As pessoas seriam punidas por confessarem adoração contrária à da Igreja oficial, desde então estabelecida como a religião verdadeira, e, por esse motivo, de incorrerem em erro teológico, teriam que conformar suas crenças à religião oficial do Estado.

Por conseguinte, Locke reivindica como necessário à observação da tolerância a distinção entre as atividades do Estado e das igrejas, de modo que possa pôr fim à controvérsia entre a preocupação com a vida temporal e o interesse com a vida espiritual. Com efeito, a argumentação lockeana consiste na assunção do princípio basilar do pensamento político moderno, ou seja, a defesa da necessidade de soberania do poder político sobre os assuntos mundanos.

1.2.1. A soberania é a essência do Estado

A defesa da soberania do poder político está na fundamentação do desenvolvimento do pensamento político moderno. Esta visão da autonomia secular do poder político foi forjada a partir do desfecho de duros golpes contra o poder temporal da Igreja romana que no Medievo pretendia “dominar o mundo partindo do princípio abstrato de que o divino é superior ao mundano”¹¹. É precisamente contra essa intromissão do papismo nos assuntos seculares¹², que o pensamento político moderno irá se contrapor. São duas as frentes de ataque ao poder jurisdicional das autoridades eclesiásticas.

Em primeiro lugar, através do pensamento político renascentista que, a partir da redescoberta da filosofia moral e política de Aristóteles, passou a compreender a cidade como uma criação puramente humana, destinada a atender a fins estritamente mundanos como as premissas defendidas no primeiro livro da *Política* de que “a arte de ‘viver e viver bem’ na *pólis* é ‘um ideal auto-suficiente, que não necessita de qualquer finalidade ulterior para

¹¹ SKINNER, Q. *Op. Cit.*, p. 316.

¹² Segundo MARRAMAO, o termo secularização, apesar da variedade de acepções e de atributos semânticos, corresponde à tradução “da natureza seminal e germinativa de *saeculum* (termo que etimologicamente associado ao verbo *sero*: seminar, plantar, ou, em sentido metafórico, procriar — originalmente significa geração, implicando por isso a idéia de *duração* de um tempo que cresce) em polaridade profana contraposta ao eterno, que porta em si todo o peso da cisão e do dualismo entre céu e terra”. MARRAMAO, Giacomo. *Céu e terra*. Trad. Guilherme Alberto Gomez de Andrade. São Paulo: Unesp, 1994, p. 11.

adquirir sua plena significação”¹³. Esse tema fora inicialmente explorado por Marsílio de Pádua como o *Defensor da paz*, e culmina na nova teoria política proposta por Maquiavel em *O Príncipe*. Para Maquiavel, a manutenção da autoridade secular fundamenta-se na necessidade de perpetuidade da ordem política, o poder soberano se caracteriza necessariamente por aquilo que é perpétuo, absoluto, indivisível e fruto da criação (*virtú*) humana¹⁴. Para tanto, o pensador florentino negava qualquer influência divina sobre o poder temporal, o Estado para Maquiavel constitui-se e deve ser mantido a partir da *virtú* humana, conforme defende no cap. XXV d’*O Príncipe* — *quanto pode a Fortuna nas coisas humanas e de que modo se deve resistir-lhe*¹⁵. Estas idéias ganharam força e influenciaram toda uma tradição de pensadores que defendiam ser o poder político algo artificial, criado pelo engenho humano, cujo objetivo é atender a fins estritamente temporais, como a concepção do soberano civil de Thomas Hobbes. Segundo Hobbes, é a capacidade criadora da razão humana, cujo artifício “é possível criar um animal artificial”, ou um Deus temporal, que constitui o “grande LEVIATÃ a que se chama república, ou Estado, (em latim CIVITAS), que não é senão um homem artificial, embora de maior estatura e força do que o homem natural, para cuja proteção e defesa foi projetado”¹⁶, através de pactos e convenções. Desse processo de afirmação da soberania do poder civil sobre a esfera secular, segundo Marramao, a “etapa ulterior será a que conduz às noções de direitos humanos e de tolerância (...)”¹⁷. Por conseguinte, Locke, quando escreve em defesa da liberdade religiosa, reivindica a autonomia de jurisdição do poder político nos “amplos setores da vida social até então sob o comando da Igreja”¹⁸. Defende, portanto, uma visão laica sobre a extensão da jurisdição do poder civil.

Em segundo lugar, a partir da Reforma Protestante, especialmente com Lutero, inicia-se constantes ataques à função social e aos poderes da Igreja. Para Lutero, mesmo compreendendo que a autoridade temporal derivava de uma ordem divina, esta autoridade designava um domínio plenamente distinto do da Igreja, pois a espada dos governantes

¹³ SKINNER, Q. *Op. Cit.*, p. 71.

¹⁴ BIGNOTTO, Newton. *As origens do republicanismo moderno*. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2001, p. 38.

¹⁵ Maquiavel inicia dessa maneira o capítulo: “não ignoro que muitos homens têm sido e são de opinião que as coisas do mundo são de tal maneira dirigidas pela sorte e por Deus, que os homens não podem com sua prudência corrigi-las, e nem mesmo têm recursos para fazê-lo; e que, por isso, julgarão que não convém afadigar-se muito em relação às coisas, mas deixar-se conduzir-se pela sorte”. MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. Trad. Antônio D’elia. São Paulo, Cultrix, 1999, p. 143. A idéia que Maquiavel deixa transparecer consiste precisamente em atacar o domínio da Igreja romana sobre as autoridades temporais da Itália, até então fragmentada, através do elogio da *virtú* humana e da sua capacidade de resolver os assuntos de natureza secular.

¹⁶ HOBBS, T. *Leviatã*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz N. da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 11.

¹⁷ MARRAMAIO, Giacomo. *Op. Cit.*, p. 55.

¹⁸ *Ibidem*, p. 19.

seculares possuía o poder de garantir apenas a paz civil entre os maus e pecadores¹⁹. Seus poderes coercitivos deveriam ser tratados apenas como auxílios aos males temporais, distinto dos poderes do Papa e dos Bispos que consistia em divulgar o verbo divino, não constituindo, portanto, matéria de autoridade e poder, no sentido mundano. Por sua vez, o contraposto do governo civil será o reino espiritual que Lutero entendia estar baseado numa forma de governo puramente interna, um governo da alma, sem nenhuma relação com assuntos temporais, e inteiramente dedicado a socorrer os fiéis no rumo da salvação. Com efeito, enquanto o governo civil tinha uma finalidade meramente exterior, fundamentado na força, a Igreja, cujos poderes são espirituais, fundamentar-se-ia apenas na fé, que é um princípio interior. Tal fato é evidente em seu importante tratado de 1523, *Sobre a autoridade secular*. Nesta obra, Lutero se expressa da seguinte maneira sobre essa questão:

o primeiro ponto a ser notado é que as duas partes em que se dividem os filhos de Adão, uma o reino de Deus sob cristo, a outra o reino do mundo sobre a autoridade (secular), têm cada uma sua própria espécie de lei (...). O governo secular tem leis que não se estendem além do corpo, dos bens e das questões exteriores, terrenas. Todavia, no que diz respeito à alma, Deus não pode e não quer permitir que nenhum outro governe além dele mesmo²⁰.

Por conseguinte, nesse período de grande agitação começa a vigorar um novo entendimento do poder político sobre uma concepção laica e limitada ao domínio secular. Em Locke, segundo pensamos, há o reflexo dessas idéias quando ele argumenta sobre a relação entre Estado e Igreja na *Carta sobre a tolerância*. Nesta obra Locke segue a estratégia de defesa da separação total entre os interesses políticos e os de natureza religiosa, como as opiniões especulativas, os artigos de fé e de culto religioso.

¹⁹ Segundo Lutero, “Se todos no mundo fossem verdadeiros cristãos, isto é, se todos acreditassem verdadeiramente, tampouco haveria necessidade ou função para príncipes, reis, senhores, a Espada ou a lei”. LUTERO. *Sobre a autoridade secular*. Trad. Hélio de Marco L. de Barros e Carlos Eduardo S. Matos. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 12. No entanto, uma vez que “nenhum homem é por natureza um cristão ou um justo, mas são todos maus e pecadores, Deus coloca obstáculos diante de todos eles, por meio da lei, impedindo-os de fazer o que querem e de expressar exteriormente, em ações, sua iniquidade”. *Ibidem*, p. 14.

²⁰ *Ibidem*, p. 35. Sobre essa questão, concordamos com Joshua Mitchell quando ele defende que essa formulação de Lutero encontra eco decisivo no pensamento de Locke, pois através da confusão entre o reino espiritual e o mundano as diferenças religiosas, que não deveria ter um efeito danoso sobre a vida civil, se tornam socialmente demoníacas. MITCHELL, Joshua. ‘John Locke: A Theology of Religious Liberty’. In: *Religious liberty in Western thought*. Edited by Noel B. Reynolds and W. Cole Durham, Jr. Atlanta, 1996, p. 149. Nesse sentido, sobre a relação entre Lutero e Locke, Mitchell argumenta que “Lutero expressou um sentimento similar com seu clamor que quando os dois mundos, o espiritual e o carnal, são confundidos ‘a porta está aberta para todas as formas de patifaria no mundo cujo espírito não pode receber ou compreender’”. *Id. Ibid.*, p.149, nota de rodapé.

1.2.2. Estado e Igreja, doravante separados

Na *Carta sobre a tolerância* encontramos a defesa enfática do caráter secular do magistrado civil a partir da compreensão da finalidade específica desse poder que, de acordo com Locke, deverá estender-se apenas à “execução imparcial de leis igualitárias, garantir para todas as pessoas em geral e para cada uma em particular, a posse justa dessas coisas que pertencem a esta vida”²¹. A distinção levada a cabo por Locke entre Igreja e Estado requer a delimitação da esfera do direito positivo, a definição de maneira rigorosa sobre em que consiste a sociedade civil, visto que é a sociedade civil a própria causa da existência do poder político. Por essa razão, Laslett argumenta, com justiça, que “Locke se mostra um constitucionalista convencido da diferença fundamental entre poder secular e espiritual, entre autoridade política e religiosa”²². Sobre a perspectiva dessa completa separação entre a jurisdição civil e a eclesiástica, Locke confina a primeira aos assuntos da terra — *in foro externo* —, e a segunda ao trato com questões relacionadas ao céu, que se manifestam *in foro interno*.

O poder político, conforme é definido no *Segundo tratado sobre o governo*, restringe-se ao bem público da sociedade através de leis promulgadas, fixas e por juízes autorizados e conhecidos²³. O objetivo visado por Locke é evitar o alcance do político à esfera religiosa, pois essa miscelânea entre interesses mundanos e espirituais, para Locke, não se constituía em uma preocupação de natureza verdadeiramente religiosa. Segundo Locke, ao contrário, o uso da espada secular para forçar os homens a professarem certas doutrinas contrárias à sua fé revelava apenas o objetivo de “ter uma assembléia numerosa unida na mesma profissão de fé que a sua; mas que se pretenda, por esses meios, compor uma verdadeira igreja cristã, isto tudo é inacreditável”²⁴. Dessa forma, se torna premente à paz civil distinguir de maneira rigorosa as “atividades do governo civil das religiões e estabelecer limites justos que permaneçam entre um e outro”²⁵. Sobre esse aspecto, Locke é claro na *Carta* ao estabelecer como argumento basilar da tolerância a necessidade de impor ao Estado

²¹ *LTI*, p. 10. “It is the duty of the civil magistrate, by the impartial execution of equal laws, to secure unto all the people in general, and to every one of his subjects in particular, the just possession of these things belonging to this life”.

²² LASLETT, Peter. Introduction, p. 20.

²³ *T2*, § 136.

²⁴ *LTI*, p. 8. “It cannot be doubted, indeed, that such a one is desirous to have a numerous assembly joined in the same profession with himself; but that he principally intends by those means to compose a truly Christian church, is altogether incredible”.

²⁵ *Ibidem*, p. 9. “Distinguish exactly the business of civil government from that of religion, and to settle the just bounds that lie between the one and the other”.

e às igrejas limites: “*fixos e imutáveis*”, pois aqueles que “misturam céu e terra, as coisas mais remotas e opostas que se mistura nestas sociedades que são, na sua origem, fim e ocupação, e em outras coisas, perfeitamente distintas e infinitamente diferentes das outras”²⁶.

A exterioridade do poder civil, em contraposição à *fé* religiosa, torna o Estado livre da necessidade de um respaldo na religião, pois tal autoridade jamais foi outorgada por Deus aos reis — não há possibilidade de concessão divina para o poder político —, nem delegado aos reis pelos homens. Estes quando decidem instituir um corpo político fazem-no apenas com a intenção da preservação e regulamentação de suas posses através de leis e, em último caso, do uso da força. Seu poder não deve ser estendido aos cultos religiosos, em nenhum momento esta obrigação foi incluída no *pacto* que dá origem à sociedade civil. As cláusulas do pacto têm alcance meramente *exterior*, sem nenhum poder de apelo à consciência religiosa dos homens, que se manifesta em âmbito *interno*, ou seja, na mente humana²⁷. Desse modo, o magistrado civil possui apenas o poder de legislar e constranger para zelar dos bens civis, já a Igreja deve cuidar, através de conselhos e admoestações, da salvação das almas humanas na vida eterna.

Com efeito, se torna necessário investigar os argumentos de Locke sobre a origem, especificidade e limites do governo civil. Só assim podemos divisar com clareza as nuances e implicações da concepção política de Locke para a fundamentação da tolerância. No cerne dessa investigação estará a crítica de Locke àqueles que defendem ser o poder político originado do direito divino, seu alvo é Robert Filmer famoso teórico do patriarcalismo inglês que defendera, em o *Patriarcha, or the natural power of kings*, o absolutismo monárquico pela idéia que os reis eram herdeiros diretos da linhagem divina de Adão — primeiro rei-patriarca do mundo. Este aspecto, segundo Locke, unia em um único princípio duas coisas distintas: a teologia e a política, e inviabilizaria a instituição de uma sociedade liberal, onde as diferenças civis e religiosas sejam devidamente respeitadas. Portanto, investigar a teoria lockeana da origem da sociedade civil e a finalidade que esta designa ao Estado, a partir dos *Dois tratados sobre o governo*, consiste no próximo passo a ser percorrido.

²⁶ *LTI*, p. 21. (grifos nosso). “Nor can it in any manner be extended to civil affairs; because the church itself is a thing absolutely separate and distinct from the commonwealth. The boundaries on both sides are fixed and immoveable. He jumbles heaven and earth together, the things most remote and opposite, who mixes these societies, which are, in their original, end, business, and in every thing, perfectly distinct, and infinitely different from each other”.

²⁷ No Segundo Capítulo iremos explorar essa temática do julgamento interior que constitui a fé como um ato da mente que não se conforma à força. Assim, nossa intenção será tornar a fé contraposta do poder político, que se manifesta apenas na exterioridade, enquanto a fé se fundamenta apenas num julgamento interior.

2. Os *Dois tratados* e as fundações da *commonwealth*

O pensamento político de Locke encontra-se desenvolvido nos *Dois tratados sobre o governo*. No prefácio desta obra Locke revela que todo o seu esforço de composição tinha por objetivo consolidar o trono de “nosso Grande Restaurador, nosso presente rei William; para confirmar o seu título no consentimento do povo, o único de todos os governos legítimos, e o qual ele possui mais plena e claramente que qualquer príncipe da cristandade”²⁸. O objetivo de Locke torna clara a filiação à qual está ligada sua obra sobre o governo civil, diz respeito ao fim de uma antiga ordem e início de outra, Locke clama pela consolidação do novo e pelo esfacelamento da antiga ordem carcomida que reinava na Inglaterra²⁹.

Nesse sentido, se há algo a mudar, se há uma forma de sistema político a ser posto de ponta cabeça, há também uma ideologia a ser combatida. No caso de Locke e de seu livro sobre o governo, a ideologia combatida é a do absolutismo monárquico sobre o viés patriarcalista, isto é, aquelas idéias que pretendem respaldar o poder político através do direito divino, cujo defensor mais popular na época de Locke era Robert Filmer. Por isso, segundo Locke, no prefácio à mesma obra, “eu não falaria abertamente de um Cavaleiro, desde muito tempo privado da possibilidade de responder, não houvesse o púlpito, se apossado publicamente de sua doutrina nos últimos anos, convertendo-a *na teologia corrente* dos últimos tempos”³⁰. A obra de Locke, ao combater a teologia-política de Filmer, advogará em prol de uma completa secularização do poder político sobre a perspectiva de uma filosofia política que, ao articular os conceitos de natureza humana, consentimento e propriedade, fornece um forte fundamento que estará na ordem do dia em sua defesa da tolerância³¹. Para expormos corretamente essa empresa é necessário investigarmos de maneira mais detalhada a refutação ao *patriarcalismo* de Robert Filmer.

²⁸ *Two treatises*, the preface, p.137. “These, which remain, I hope are sufficient to establish the throne of our Great Restorer, Our present King William; to make good his title in the consent of the people; which being the only one of all lawful governments, he has more fully and clearly than any prince in Christendom”.

²⁹ Sobre essa posição de clamor de mudança, de uma revolução a ser promovida, temos em mente a posição de P. Laslett em sua importante Introduction aos *Dois tratados*. Nessa Introdução, Laslett defende que a obra de Locke sobre o governo tem diversas fases de redação, que parte dela foi escrita na época da querela da exclusão de Jaime II, e uma outra parte visando a revolução de 1688. Dessa forma, para Laslett “os *Dois tratados* de fato gira em torno da demanda para uma revolução a ser promovida, e não a racionalização de uma revolução em necessidade de defesa”, p. 47.

³⁰ *Two treatises*, the preface, p. 138. “I should not speak so plainly of a Gentleman, long since past answering, had not the Pulpit, of late Years, publicly owned his Doctrine, and made it the *Current Divinity of the times*”. (Grifos nosso)

³¹ HARRIS, I. C. ‘Tolérance, Église et État chez Locke’, p. 208.

2.1. Locke contra Robert Filmer

O *Primeiro dos Dois tratados* tem como objetivo principal contestar o *Patriarcha* de Robert Filmer (1588-1653). A obra de Filmer, ao sustentar que o poder dos reis originava-se de uma concessão de Deus a Adão e que esta doação deveria perpetuar-se entre seus descendentes, fornecia base ideológica à monarquia da Inglaterra durante a conturbada crise da Exclusão do católico Jaime II, o duc d'York, ao trono inglês. O *Patriarcha*, no entanto, fora escrito por Filmer entre 1637-8, mas permaneceu inédito até 1680 quando se tornou a principal obra de divulgação da política conservadora dos partidários da realeza³².

Segundo R. Ashcraft, em *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatise of Government*, obra que consiste em um estudo detalhado desse período revolucionário³³, os partidários do rei Charles II, com o tratado assinado com a França de Luis XIV³⁴, pretendiam estabelecer na Inglaterra uma “doutrina político-religiosa, que deveria fornecer os fundamentos ideológicos da monarquia inglesa como uma instituição absolutista (...), ameaçando assim a existência do regime constitucional”³⁵. A publicação de Filmer deve-se ao aprofundamento dessa política de fortalecimento do poder real em detrimento do parlamento. Com esta iniciativa os defensores do absolutismo dos reis — *Tories* — desejavam assegurar uma influência real sobre a conduta política exercida pela monarquia, contra o partido liberal, *Whig*, defensor da monarquia constitucional, da exclusão de Jaime II à sucessão do trono inglês e a favor do controle permanente por parte do parlamento da prerrogativa real. Era a estas últimas idéias que Locke encontrava-se intimamente ligado³⁶ desde que se tornou uma espécie de médico, conselheiro e secretário de Lord Ashley — o futuro Primeiro Conde de Shaftesbury³⁷ —, um dos mais influentes líderes políticos daquele momento.

³²Cf. LASLETT, Peter. *Op. Cit.*, pp. 56-66.

³³ De acordo com Ashcraft, apenas o entendimento deste universo “poderia nos trazer uma melhor compreensão das teses e dos problemas que constituem o núcleo do pensamento político de Locke”. ASHCRAFT, R. *La politique révolutionnaire et les Deux traités du gouvernement de Locke*. Traduit de L'Anglais par Jean-François Baillon. Paris: Presses Universitaires de France, 1995, p. 15.

³⁴ Em seu livro R. Ashcraft da importância crucial ao ano de 1670 em que a Inglaterra e a França assinam um tratado de aliança. Segundo o interprete, neste documento, tratado de Douvre, “Carlos II comprometia-se a proclamar sua adesão à religião católica romana. O pagamento de duas mil libras e o envio de seis mil soldados franceses por Louis XIV deveria ajudar o soberano britânico a cumprir esta espetacular conversão”. *Ibidem*, p. 17.

³⁵ *Ibidem*, p. 39.

³⁶ DUNN, John. *La pensée politique de John Locke*. Paris: PUF, 1991, pp. 53-66.

³⁷ Em 1666 Lord Ashley conhece em Oxford o Jovem médico John Locke. Este encontro que não deveria ir além de uma simples consulta sobre as crises de estômago que freqüentemente lhe ocorria, no entanto, tornou-se mais longo e frutífero que se poderia imaginar. No ano seguinte, Locke já fixara residência na casa de Ashley, em Londres, onde orientou uma cirurgia para remover um abscesso de seu estômago e inserir um pequeno tubo

2.1.1. Argumentos de Robert Filmer

O *Patriarcha* de Robert Filmer consiste em uma importante referência teórica para o entendimento do patriarcalismo inglês como uma corrente política que defende o direito divino dos reis e a existência de um regime monárquico absolutista. A obra máxima de Filmer está dividida em três capítulos que tentam articular as seguintes idéias: 1. Que os primeiros reis foram pais de família, 2. Que é contrario à natureza o governo do povo, ou a escolha de governadores, e 3. Que as leis positivas não infringem o poder natural e paterno dos reis³⁸. Filmer pretende fundamentar esses argumentos em passagens das Escrituras Sagradas, na teoria da soberania absoluta do Estado desenvolvida por Bodin, na crítica à democracia levada a cabo por Platão e, sobretudo, na rejeição veemente da tese de Aristóteles segundo a qual o poder político é exercido apenas sobre homens livres e iguais.

No primeiro capítulo do *Patriarcha*, Filmer defende o princípio basilar de sua teoria, a saber: a doutrina, retomada de Aristóteles, que os homens possuem uma liberdade natural, é perigosa. Este argumento, segundo Filmer, defendido por filósofos e teólogos, deveria ser classificado como uma opinião vulgar, pois pretende “uma proporção de liberdade prodigamente distribuída à multidão (...), como se a mais alta felicidade da humanidade estivesse unicamente fundamentada nela, nunca lembraram que foi o desejo de liberdade a primeira causa da queda de Adão”³⁹. Filmer advoga que a liberdade natural é contrária à doutrina e à história das Escrituras Sagradas, bem como à prática comum dos antigos monarcas e à própria lei de natureza. Na verdade, segundo Filmer, a partir do curso histórico narrado pelo Velho Testamento poder-se-ia compreender que os primeiros reis governaram como pais de família de seu povo, de modo que os governos de todas as nações devem derivar

através da parede do estômago para atuar como dreno, evitando a formação de novos abscessos. O sucesso dessa operação tornou Locke famoso e completamente envolvido na agitada e perigosa vida de Shaftesbury. Autores como John Dunn e Peter Laslett assinalam esse momento como o mais importante para a carreira intelectual que desenvolverá Locke. Laslett, assegura que “devemos os *Dois tratados* ao extraordinário conhecimento das questões de Estado que Locke adquiriu a partir dos freqüentes diálogos com o primeiro conde de Shaftesbury; de fato, as evidências sugerem (...) que ele, na verdade, escreveu o livro para atender aos propósitos de Shaftesbury”. LASLETT, Peter. *Op. Cit.*, p. 27. John Dunn é ainda mais incisivo e defende que a mudança teórica dos primeiros escritos de Locke, de nítida influência conservadora, à posterior posição liberal é determinada por seu contato com Shaftesbury. De acordo com Dunn, “existe uma certa harmonia entre a incursão de um universitário na diplomacia e no mundo da política de uma parte, e sua mudança do legalismo rígido e autoritarista dos primeiros escritos políticos para uma tendência mais acentuada pela prudência, justamente a que anima o *Ensaio sobre a tolerância*”. DUNN, John. *Op. Cit.*, p. 37.

³⁸Cf. FILMER. *Patriarcha, or the Natural Power of Kings*. London: Ric. Chiswell, 1680, pp. vii-xvii.

³⁹ *Ibidem*, p. 3. “For that it prodigally distributes a portion of liberty to the meanest of the multitude, who magnifie liberty, as if the height of humane felicity were only to be found in it, never remembering that the desire of liberty was the first cause of the fall of Adam”.

dessas primeiras famílias e todas as famílias remetem, por sua vez, ao primeiro patriarca do mundo, Adão. Por essa razão, Filmer redige o *Patriarcha* para rebater a concepção da liberdade natural, visto que submetia os reis a seus súditos, causando rebelião e sedição na commonwealth⁴⁰. Contra essas idéias sua posição será erguida sobre uma teoria que mistura argumentos políticos e teológicos, a saber,

que a criação fez um homem Príncipe de sua posteridade. E de fato não somente Adão, mas os patriarcas sucessores têm, pelo direito de paternidade, autoridade real sobre seus filhos (...); pois conforme Adão fora senhor de seus filhos, eles estavam sob seu comando, tinha um comando e poder sobre seus próprios filhos (...), quem é senhor sobre seus filhos, será também de todas as gerações, conforme existir o Grande-Pai de seu povo⁴¹.

Sobre esta concepção filmeriana, para compreender a linhagem dos reis é necessário estudar a história da primeira transferência divina de autoridade, cuja evidência direta é a doação do mundo a Adão⁴². Com esta doação, Adão tornou-se o primeiro proprietário e senhor supremo do mundo, por conseguinte, deveria comandar por toda a existência a sua geração como um Grande-Pai. Os reis de todas as nações existentes necessariamente ou são descendentes de Adão, herdeiros diretos de seu trono que se dispensaram pelo mundo após o grande dilúvio, ou usurpadores dos tronos destes⁴³.

A partir desses fundamentos patriarcalistas, Filmer trata de justificar, no segundo capítulo do *Patriarcha*, que o poder dos reis era um direito natural, absoluto e transmitido por herança, que a régia autoridade corresponde ao pátrio poder, e que as leis da sociedade deveriam consistir apenas no livre exercício da vontade de Um, herdeiro da descendência divina de Adão. Sobre essa perspectiva, Filmer argumenta que os reis não deveriam governar seus súditos como iguais, como supunha Aristóteles⁴⁴, mas, ao contrário, como os pais

⁴⁰ FILMER. *Op. Cit.*, p. 5.

⁴¹ *Ibidem*, p. 12. “That creation made man prince of his posterity. And indeed not Adam, but the succeeding *Patriarchs* had, by right of father-hood, royal authority over their children (...); for as Adam was lord of his children, so his children under him, had a command and power over their own (...), who his lord-paramount over his children, children to all generations, as being grand-father of his people”.

⁴² DUNN, John. *Op. Cit.*, p. 71.

⁴³ FILMER. *Op. Cit.*, pp. 17-23.

⁴⁴ Filmer refere-se ao fato da *Política* de Aristóteles assegurar que existem três formas de se exercer *poder*, que são distintas por sua finalidade. Existe o poder *despótico* que é exercido sobre *seres não livres*: o *poder* do senhor sobre o escravo; o poder *paternal* ou poder do pai sobre os filhos que são *seres livres*, porém *desiguais* quando ainda criança; e o poder que é exercido sobre *seres livres e iguais*. Esta última forma de poder, possui duas acepções distintas: o poder do marido sobre a mulher, *marital*, e o poder *político*. O poder do marido sobre a mulher é permanente e diz respeito unicamente ao domínio doméstico, privado, *oikos*, que visa, exclusivamente, a satisfação das necessidades do lar e da reprodução do *eidós*. Quanto ao poder *político*,

governam seus filhos, o rei é o pai de seu povo, ele deve ter poder sobre todas as suas ações. Filmer argumenta que é uma contradição à ordem natural o povo governar, ou estabelecer governos democráticos, pois o Antigo Testamento, segundo o teórico do patriarcalismo, deixa claro que os primeiros reis foram pais de seu povo. Nesse sentido, Filmer faz a seguinte questão, “se então a Paternidade gozou sua autoridade por tantas idades pela lei de Natureza, quando ela foi perdida, ou quando a perdeu, ou como voltou a liberdade para a Multidão?”⁴⁵. Por sua vez, aqueles que tecem qualquer tipo de crítica ao governo popular são dignos de elogios por parte de Filmer, este é o caso do elogio a Platão. Filmer cita Platão como o Divino, e aplaude as idéias do filósofo de Atenas por sua crítica, na *República*, à democracia, ao passo que se apóia na idéia de soberania política defendida por Bodin⁴⁶. A partir desses argumentos, Filmer chega à conclusão, no capítulo terceiro, que nenhuma lei positiva é capaz de alterar a paternidade natural dos reis:

o Pai de família não governa por outra Lei que não seja por sua própria vontade; não pela vontade de seus Filhos ou Empregados (...), todo Pai está obrigado pela Lei de Natureza a fazer seu melhor para a preservação de sua Família; porém, muito maior é um Rei sempre qualificado pela mesma Lei de Natureza para manter este fundamento geral, que a segurança do Reino é sua Lei Principal⁴⁷

Por conseguinte, o patriarcalismo filmeriano consiste em uma política-bíblica, pois os reis governam por decreto divino, os principais fundamentos da comunidade civil têm origem em fontes teológica do Antigo Testamento, sua característica, ou forma de governo, é o absolutismo monárquico, e o primeiro rei dessa linhagem divina foi Adão. Por esse motivo, Filmer argumenta que entre os súditos de tais reis divinos não deve existir liberdade porque

Aristóteles o define como algo transitório e que diz respeito unicamente à cidade, ele é verdadeiramente *político* e não *despótico* se for um regime exercido sobre homens livres e iguais: “vemos, assim, claramente que o poder “despótico” e o governo político são, apesar da opinião de alguns, coisa muito diferentes. Um só existe para os escravos; o outro existe para as pessoas que a natureza honrou a liberdade. O governo doméstico é uma espécie de monarquia: toda casa se governa por uma só pessoa; o governo civil, pelo contrário, pertence a todos os que são livres e iguais”. ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo, Martins Fontes, 1991, p. 16. Filmer, de forma irônica, advoga que “se entendemos como um fato não natural Um homem ser o Senhor, então haverá na cidade conflito de iguais”. FILMER. *Op. Cit.*, p. 27. Mais adiante, Filmer argumenta que esse erro de Aristóteles, e dos filósofos pagãos, é devido à sua ignorância da Criação e da conseqüente doação do mundo a Adão. *Ibidem*, p. 30.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 27. “If then the Fatherhood enjoyed this Authority for so many Ages by the Law of Nature, when was it lost, or when forfeited, or how is it devolved to the Liberty of the *Multitude*?”

⁴⁶ *Ibidem*, pp. 29, 61.

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 78-79. “The Father of a Family governs by other Law than by his own Will; no by the Laws and Will of his Sons or Servants (...), every Father is bound by the Law of Nature to do his best for the preservation of his Family; but much more is a King always typed by the same Law of Nature to keep this general Ground, that the safety of the Kingdom be his Chief Law”.

nenhum homem nasce livre, mas todos os homens apenas estão, como crianças, submetidos à autoridade permanente de seu Rei, que também é seu Pai.

2.1.2. A crítica à “teologia corrente dos últimos tempos”

As idéias patriarcalistas defendidas por Filmer são examinadas e veementemente negadas por Locke no *Primeiro tratado sobre o governo*. As críticas de Locke vão de encontro aos aspectos estruturantes do pensamento de Filmer através de um infatigável comentário sobre o Antigo Testamento contra a fundamentação bíblica do *Patriarcha*, ao passo que defende ser o poder paterno, natural e temporário, e o poder político, artificial e derivado do *consentimento* de todos os membros da comunidade. Com efeito, para Locke erguer o edifício de um novo pensamento político, antes tudo era preciso rebater a “teologia corrente dos últimos tempos” sustentada por Filmer no *Patriarca*⁴⁸.

A longa análise do Gênese empreendida por Locke no *Primeiro tratado* tem por finalidade demonstrar que em nenhuma passagem deste Livro Filmer poderia sustentar a tese que a Adão fora concedido *propriedade* sobre todo o mundo e o comando paterno sobre sua geração⁴⁹. Locke pretende fazer ruir o fundamento bíblico utilizado por Filmer para sustentar o patriarcalismo através da reinterpretação da passagem de *Gn. 1,28*: “sede fecundos e multiplicai-vos, enchei a terra e subjugai, exercei o domínio sobre os peixes do mar, as aves do céu e sobre tudo quanto vive e se move sobre a terra”⁵⁰. De acordo com Locke, esta passagem não denota que qualquer concessão de propriedade total do mundo tenha sido feita por Deus a Adão, ela relata apenas o domínio humano sobre os seres irracionais e esclarece, na verdade, que

⁴⁸ Na interpretação de Laslett, Locke iniciou a redação dos *Dois tratados* por volta de 1679, com as devidas recomendações de Shaftesbury, com o objetivo de refutar os pressupostos absolutistas e intolerantes da monarquia inglesa no conturbado movimento de exclusão de James II ao trono inglês. Segundo Laslett, “ao reeditarem Filmer, os *Tories*, os defensores da monarquia, contra Shaftesbury e os exclusionistas *Whigs*, obtiveram uma notável vitória em termos de propaganda”, fazendo-se necessário uma obra *Whig* que a refutasse. LASLETT, Peter. *Op. Cit.*, p. 51. Nesse sentido, o comentarador advoga que os *Dois tratados* revelam um clamor por uma revolução a ser promovida e não de uma revolução prestes a acontecer. Laslett também ao datar a composição dos *dois tratados* discorda de Ashcraft. Este intérprete, em contraposição a Laslett, defende que o *Primeiro tratado* só teria sido iniciado em 1680-81 e o segundo em 1681-2, nenhum deles em 1679, data em que Laslett defende que Locke teria começado a redigir o *Segundo tratado*, segundo Laslett, muito provavelmente antes do *Primeiro*. Cf. *Ibidem*, p. 123-126.

⁴⁹ Cf. *T1*, §§23-28.

⁵⁰ *Ibidem*, § 23.

quando Deus criou os animais irracionais do mundo, os dividiu em três classes segundo os locais que habitavam, ou seja, os peixes do mar, as aves do céu e as criaturas viventes da terra, e esta última dividiu ainda em reses, animais selvagens e répteis, e meditou sobre a criação do homem e o domínio que haveria de caber a estes sobre o mundo terrestre⁵¹.

O único poder que Adão poderia possuir era sobre as criaturas inferiores e não sobre os homens, nenhum domínio sobre os de sua espécie fora concedido a Adão. Assim, em contraposição ao patriarcalismo filmeriano, a interpretação de Gn. 1, 28 assegura que a concessão do domínio sobre todas as coisas viventes que se movem sobre a terra não outorgou a Adão nenhum poder monárquico e absoluto sobre os de sua própria espécie⁵². Locke acreditava que demonstrando a falsidade das interpretações bíblicas de Filmer seu patriarcalismo perderia força, restando a evidência que qualquer que tenha sido o domínio que Deus tenha outorgado a Adão, este não fora um domínio privado, mas em comum ao restante da humanidade. Esse fato torna-se mais claro com a interpretação de Gn 9, 2, onde Locke defende que Deus teria renovado seu privilégio para Noé e seus filhos, dando-lhes o domínio sobre as *aves do céu, os peixes do mar e as criaturas terrestres*⁵³.

Entrementes à refutação bíblica, Locke argumenta que o poder dos pais sobre os filhos tem duração determinada até a fase da vida em que estes forem *incapazes* e ainda ignorantes, desprovidos da *razão*. Destarte, o poder do pai sobre os filhos jamais poderia ser compreendido como um domínio político, ao contrário, todos os homens são naturalmente livres e devem participar dos mesmos direitos e privilégios comuns de indivíduos que compartilham a mesma natureza e as mesmas faculdades⁵⁴. Com o desenvolvimento de nossas

⁵¹ *T1*, §26. When God had made the irrational animals of the world, divided into three kinds, from the places of their habitation, viz., fishes of the sea, fowls of the air, and living creatures of the earth, and these again into cattle, wild beasts, and reptiles; he considers of making man, and the dominion he should have over the terrestrial world.

⁵² *Ibidem*, § 28.

⁵³ *Ibidem*, § 27.

⁵⁴ Cf. *Ibidem*, § 67. Sobre a questão do desenvolvimento da racionalidade que torna um homem livre e permite refutar a junção de Filmer entre poder paterno e político, Locke trabalha de forma mais detalhada no cap. VI do *Segundo tratado* dedicado ao pátrio poder. Segundo Locke, “o poder que os pais têm sobre os filhos origina-se do dever que lhes cabe de cuidar de sua prole durante o imperfeito estado da infância. Para formar a mente — *mind* — e governar as ações dos menores ainda ignorantes, até que a razão ocupe seu lugar e os liberte desse incomodo (...). Enquanto ele estiver numa situação em que não tenha *entendimento* — *understanding* — próprio para governar sua *vontade*, não terá nenhuma vontade própria para seguir: aquele que *entende* por ele deve também *querer* por ele; deve prescrever sua vontade e governar suas ações; mas, quando chegar à situação que fez de seu pai um homem livre, o filho será um homem livre também”. *T2*, § 58. (grifos nosso). Esta posição assemelha-se muito à crítica do inatismo desenvolvida no *Ensaio sobre o entendimento humano*, em que Locke recorre sempre às crianças para demonstrar a inexistência de idéias inatas, sejam elas práticas ou especulativas. Nesse sentido, a mente das crianças, ao nascer, seria como “um papel branco, desprovida de todos os caracteres, sem quaisquer idéias”. *EHU*, II, I, § 2. Nestas condições, até o desenvolvimento das faculdades, o governo

faculdades nos tornamos gradualmente em plena posse de compreender e seguir as leis, e de se emancipar da tutoria paterna e obedecer apenas as regras morais da sociedade. Na verdade, os pais seriam os *preceptores* naturais dos filhos enquanto estes não atingissem a sua plena capacidade racional, faculdade que torna um homem *capaz* de compreender as leis e viver em liberdade; após atingir a idade racional, pais e filhos estariam sujeitos à mesma lei, sem distinções. Assim, o governo paterno concerne apenas em provê-los do necessário à sua sobrevivência, não há entre os pais e seus filhos quaisquer relação de natureza política porque o poder político possui outra origem e um fim diverso do poder paterno. O poder político afirma-se sobre homens livres, o paterno, ao contrário, sobre aqueles que não alcançaram a idade da razão.

Ao compreender a sociedade civil como fruto de um consentimento racional, Locke vai defender que poder político deve ser estabelecido a partir de um *pacto* entre os homens, visto que são todos livres e iguais. Entre os tipos de sociedade e suas leis, Locke as classifica em duas espécies: uma natural e outra artificial; em comum a ambas é o fato dos homens viverem sobre leis. A primeira tem como regra a lei universal da natureza, legislada por Deus e descoberta pelos homens através da razão. Já as comunidades artificiais ou políticas são constituídas sobre um direito positivo que regula a vida de todos os indivíduos que consentiram em fazer parte da mesma. Há, portanto, dois momentos distintos na história da sociabilidade humana⁵⁵. Por esse motivo, Locke pode ser compreendido entre os filósofos contratualistas, haja vista defender que um pacto retira os homens da sociedade natural e os põe sobre o laço da sociedade civil.

Entretanto, se tal sociedade é governada por um poder artificial, criado por seres de razão, é válido tentar compreender como ela teria sido originada. Por ser uma sociedade artificial, é possível racionalmente estabelecer sua origem, da qual se possa determinar o limite e a extensão de sua autoridade, ou seja, conhecer suas especificidades. Eis o nosso próximo passo.

paterno é necessário a seres privados de qualquer conhecimento; essas questões nós trataremos de maneira pormenorizada ao final deste capítulo, ao abordar o conceito de *pessoa*.

⁵⁵ Cf. JORGE FILHO, Edgar José. *Moral e história em John Locke*. São Paulo: Loyola, 1992. Neste estudo, Jorge Filho descreve de maneira detalhada e coerente os estágios históricos que vão do estado de natureza ao estado civil, defendendo, sobre a idéia de uma história conjectural, haver em Locke uma filosofia da história não sistematizada, porém, implícita.

2.2. Do estado de natureza à sociedade civil

A tese sobre a origem e finalidade do poder político é desenvolvida por Locke no *Segundo tratado* e recebe algumas considerações na *Carta sobre a tolerância*; compõe, portanto, um elemento importante tanto para a filosofia política quanto para a tolerância. De acordo com essa filosofia política, em um primeiro momento, os homens vivem num estado de natureza caracterizado pela liberdade e igualdade entre todos, depois, devido a necessidades insolúveis, eles abandonam essa sociedade igualitária e dão início às sociedades civis ou políticas. A origem destas sociedades fundamenta-se em um *pacto*, ou mais precisamente em um consentimento. Para darmos maior atenção à passagem do estado de natureza à sociedade civil é necessário concentrar inicialmente nossa atenção na concepção lockeana de estado de natureza. Pensamos ainda que a contraposição entre a perspectiva de Locke e a de Hobbes nos ajudará a compreender melhor a idéia que está implícita na teoria contratualista de Locke. Qual seja? O propósito de justificar um Estado limitando ao zelo exterior das propriedades.

2.2.1. As condições sociais do estado de natureza

O capítulo II do *Segundo tratado*, Do estado de natureza, inicia estabelecendo que no estado de natureza os homens vivem em condição de sociabilidade, de *perfeita liberdade e igualdade*. É um estado de Liberdade e não de licenciosidade, pois existiria, segundo Locke, uma lei da qual os homens poderiam derivar suas ações e “dispor de suas pessoas e posses conforme julgarem adequado, dentro dos limites da lei de natureza, sem pedir licença ou depender da vontade de qualquer outro homem”⁵⁶. Era também um estado de Igualdade porque não existia superior em jurisdição sobre a lei natural, todos os homens possuíam as mesmas faculdades que permitiam as condições necessárias para *executar* a lei de natureza; gozavam, portanto, as mesmas vantagens e desvantagens desse estado natural.

Nesse sentido, a concepção de Locke sobre o estado natural é uma contraposição à posição sustentada por Thomas Hobbes no *Leviatã*, de que o estado de natureza é

⁵⁶ T2, § 4. “(...)“and dispose of their possessions and persons as they think fit, within the bounds of the law of Nature, without asking leave or depending upon the will of any other man”.

caracterizado pela inexistência de uma vida moral, de uma sociabilidade natural. São as conclusões retiradas do estado de natureza que condicionam cada um dos autores a formular uma filosofia civil diferente. Por sua vez, como argumenta Laslett, “o pensamento de Hobbes era de uma importância sistemática para Locke e se introduziu em suas doutrinas de uma maneira muito mais profunda que uma diferença de opinião política”⁵⁷. Sobre esse tema, se tornou clássica a defesa de Hobbes de que os homens em estado de natureza, de liberdade completa, não poderiam gozar de segurança, nem paz e, por isso, deixados por si, tornam-se um *lobo* do outro. De modo que, tudo aquilo que é válido para um tempo de guerra e inimizade, “é válido também para o tempo em que os homens vivem sem outra segurança senão a que lhes pode ser oferecida por sua própria força e sua própria intenção”⁵⁸. Neste estado, afirma Hobbes, “não há sociedade; e o que é pior, há um constante temor e perigo de morte violenta. E a vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta”⁵⁹. Miserável condição em que se encontram todos os homens, sendo necessário, para pôr fim ao estado de guerra, a soberania do *Leviatã*, o Deus mortal, para conciliar o homem anti-social com a vida social. Por isso, o *pacto* firmado entre os homens deve transferir ao Estado o poder soberano de uma potência sem limites; eis então,

o grande leviatã (...) é nele que consiste a essência do Estado, a qual pode ser assim definida: Uma pessoa de cujos atos uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, foi instituída por cada um como autora, de modo a ela pode usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum⁶⁰.

Dessa forma, Hobbes iguala estado de natureza e estado de guerra, derivando desta hipótese a necessidade absoluta do *Leviatã*. Hobbes utiliza o conceito de estado de natureza para demonstrar a necessidade de paz e o motivo da validade de sua teoria da lei natural que obriga “a procurar a paz e segui-la. Segundo encerra a súpula do direito de natureza, isto é, por todos os meios que pudermos, defendermos-nos a nós mesmo”⁶¹.

Em contraposição a Hobbes, Locke não concebe o estado de natureza como estado de guerra. Como esclarece Dunn, “o problema tratado por Hobbes é o da construção de uma sociedade política a partir de um vácuo ético. Locke jamais aborda este problema nos *Dois*

⁵⁷ LASLETT, P. *Op. Cit.*, pp. 67-8.

⁵⁸ HOBBS, T. *Op. Cit.*, p. 109.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 109.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 110.

⁶¹ *Ibidem*, p. 113.

tratados porque seu postulado essencial é precisamente a inexistência de um tal vazio”⁶². No estado de natureza pensado por Locke os homens gozam de uma situação de moralidade permanente, inclusive com circulação de propriedades, e tudo regulado pela lei da natureza⁶³. Esta lei é conhecida pela razão e “ensina a todo o gênero humano que, desde que a consulte, sendo todos iguais e independentes, ninguém deve prejudicar a outrem em sua vida, saúde, liberdade ou posses”⁶⁴. Sobre essa mesma lei que obriga todos os homens a agirem conforme os preceitos da moral, Locke chega a defender que estava “escrita no coração de toda a humanidade”⁶⁵. Nesse sentido, sendo naturalmente conhecida, a lei de natureza deposita nas mãos dos homens a responsabilidade de *execução* da lei de natureza, contra seus transgressores. Porque aquele que transgride a lei de natureza, uma pessoa que infringe a regra moral universal,

declara estar vivendo por outra regra que aquela da razão e da equidade comum, que é a medida estabelecida por Deus às ações dos homens para sua mútua segurança, e, assim, torna-se ele perigoso para a humanidade; restringindo o que é para lhe assegurar da injúria e da violência (...).⁶⁶

Eis então que Locke expõe o que ele denomina de uma “*strange doctrine*” de que no estado de natureza todo homem tem o direito de punir o transgressor da lei natural, e o direito de

⁶² DUNN, John. *Op. Cit.*, p. 87.

⁶³ Locke defende que a situação de circulação de propriedades no estado de natureza poderia ser demonstrada a partir da *Histoire des incas* de Graciliano de la Vega, em que narra as promessas e acordos de troca entre um suíço e um índio nas florestas da América do sul. Cf. *T2*, § 14. Essa sua afirmação não deixa de trazer à tona a discussão sobre a existência ou não de agrupamentos de homens vivendo em estado de natureza, resposta que Locke só dará de maneira mais detalhada no cap. VIII, *Of the beginning of political societies*. Neste capítulo, Locke defende que essa descoberta é impossível por relatos desses povos, pois a escrita é sempre posterior ao governo (*Ibidem*, § 101). Porém, os relatos de além-mar eram importantes evidências do estado de natureza, como pode ser observado em *The naturall and morall historie of the Indies*, de José Acosta, que narrava o modo de vida de povos do Peru, América do Norte e do Brasil; além da obra de Graciliano de la Vega já citada (Cf. *Ibidem*, § 102).

⁶⁴ *Ibidem*, § 6. “The state of nature has a law of nature to govern it, which obliges every one: And reason, which is that law, teaches all mankind, who will but consult it, that being all equal and independent, no one ought to harm another in his life, health, liberty, or possessions”

⁶⁵ *Ibidem*, § 11. “So plain was it writ in the hearts of all mankind”. Não se trata, porém, da negação do princípio desenvolvido no *Ensaio sobre o entendimento humano* de que não existia nenhum conhecimento inato na mente humana. Cf. *EHU*, II, I, §2. Nesta passagem, a intenção de Locke não é fornecer um fundamento epistemológico, senão ele usaria no lugar de coração (Heart) o termo Mente ou Entendimento (mind or understanding), que são os termos empregados por Locke quando trata da epistemologia. O tom de Locke, na verdade, pretende convencer o leitor da existência de uma lei moral no estado de natureza, que defender um fundamento tomado emprestado dos defensores do inatismo. Cabe lembrar também que na III parte dos *Ensaio sobre a lei de natureza*, escritos entre 1663-4 quando Locke era censor de filosofia moral em Oxford, Locke já defendia a idéia empirista de que a lei de natureza não está inscrita na mente humana: “Is the Law of Nature inscribed in the minds of men? No”. *ELN*, p. 95.

⁶⁶ *T2*, § 8. “(...) Declares himself to live by another rule than that of reason and common equity, which is that measure God has set to the actions of men for their mutual security, and so he becomes dangerous to mankind; the tie which is to secure them from injury and violence (...).”

reparação do mal sofrido, tem, portanto, o poder executor da lei de natureza⁶⁷. Os ideais de Liberdade e Igualdade natural desses seres dotados de razão conferem-lhes inclusive o dever de empregar penas capitais, como matar um assassino, em nome da ordem e da preservação da espécie humana.

Porém, é este poder de julgar a lei em causa própria, de executar tais julgamentos através de punições e reparações que, segundo Locke, corrompe o estado de natureza porque facultava a parcialidade de alguns, bem como o sentimento de vingança de outros, levando freqüentemente muito longe as punições. Dessa forma, como esclarece Locke no cap. III do *Segundo Tratado*, Do estado de guerra,

homens vivendo segundo a razão, sem um superior comum sobre a terra, com autoridade para julgar entre eles, é propriamente o estado de natureza. Todavia, a força, ou um desígnio declarado de força, sobre a pessoa de outrem, quando não existe qualquer superior comum sobre a terra para quem apelar por socorro, é o estado de guerra; e é a falta de apelo que dá a um homem o direito de guerra mesmo contra um agressor (...)⁶⁸.

Por conseguinte, é a falta de um juiz comum capaz de promulgar leis conhecidas por todos, aliada à possibilidade individual de julgar e executar em causa própria, que concorre de forma decisiva para a corrupção do estado de natureza, tornando a guerra um acontecimento cada vez mais freqüentemente observado. É o aprofundamento dessas inimizades que torna o estado de paz e tranqüilidade em estado de guerra e destruição. A sociedade civil será, então, o remédio adequado para as inconveniências do estado natural, que certamente devem ser grandes quando os “homens podem ser juízes em suas próprias causas, pois é fácil imaginar que aquele que era injusto a ponto de causar injúria a um irmão dificilmente será justo para condenar a si mesmo por tal”⁶⁹. Portanto, é a crescente corrupção do estado de natureza que determina os indivíduos a abandoná-lo.

Mas, o que teria motivado a corrupção do julgamento dos indivíduos até então racionais e morais? Qual o objetivo de Locke ao formular esta concepção? A resposta a estas

⁶⁷ Cf. T2, § 9-11.

⁶⁸ *Ibidem*, § 19. “Men living together according to reason without a common superior on earth, with authority to judge between them, is properly the state of Nature. But force, or a declared design of force upon the person of another, where there is no common superior on earth to appeal to for relief, is the state of war; and it is the want of such an appeal gives a man the right of war even against an aggressor (...)”.

⁶⁹ *Ibidem*, § 13. “(...), which must certainly be great where men may be judges in their own case, since it is easy to be imagined that he who was so unjust as to do his brother an injury will scarce be so just as to condemn himself for It”.

questões passa necessariamente pelo fato que, como defendemos acima, no estado de natureza lockeano — em contraposição ao hobbesiano⁷⁰ — existe circulação de propriedades, cuja constante desavença em torno de sua segurança degenera por completo a vida na sociedade natural. Nessas circunstâncias, a sociedade civil é constituída para a preservação daquilo que Locke denomina por *propriedades (property)*; nos unimos com outros de nossa espécie e abandonamos o estado de liberdade e igualdade para salvaguardá-las. É assim que Locke defende que tiveram origem as primeiras sociedades políticas. A teoria de Locke sobre a origem da *propriedade* consiste no que há de mais importante e controverso em sua teoria política⁷¹. É o tema da propriedade que norteia toda a concepção de contrato social e, ao mesmo tempo, limita as tarefas do Estado à garantia de sua segurança. Essa concepção de propriedade que permite a Locke defender, na *Carta sobre a tolerância*, que a religião não faz parte das cláusulas do contrato social por não ser propriedade e, por essa razão, deveria estar separada da jurisdição do magistrado civil.

2.2.2. O conceito de propriedade

Em 1703, um ano antes de sua morte, Locke fez a seguinte observação em uma Carta endereçada ao amigo Richard King: “em parte alguma encontrei uma descrição mais clara da *propriedade* do que em um livro intitulado *Dois tratados sobre o governo*”⁷². Hoje podemos dizer que Locke estava vaticinando sobre o futuro interesse que granjeara sua obra e antecipando o intenso debate sobre o significado de sua teoria da propriedade. Assim, passados mais de três séculos da publicação dos *Dois tratados*, o tópico da *property* continua sendo discutido e entendido por seus intérpretes como o aspecto fundamental para a compreensão do pensamento político de John Locke.

No capítulo V do *Segundo tratado* — Da propriedade — Locke aborda de maneira detalhada em que consiste a propriedade e porque ela contribui de maneira decisiva para a

⁷⁰ Sobre esse assunto Hobbes é bem claro no capítulo XV do *Leviatã* — De outras Leis de Natureza. Segundo Hobbes, “A natureza da justiça consiste no cumprimento dos pactos válidos, mas a validade dos pactos só começa com a constituição de um poder civil suficiente para obrigar os homens a cumpri-los, e é também só aí que começa a haver propriedade”. HOBBS. *Op. Cit.*, p. 125.

⁷¹ Cf. GOUGH, J.W. “A teoria de Locke sobre a propriedade”, In: QUIRINO, Célia e SOUZA, Maria Tereza. *O pensamento político clássico*. Rio de Janeiro: T. A. Queiroz, 1980, p.165.

⁷² *Works*, vol. X, p. 308. “And property I have nowhere found more clearly explained, than in a book intituled, Two Treatises of Government”.

origem da sociedade civil. Neste capítulo, Locke defende que a *propriedade* tem início a partir da posse que todos os homens têm de si mesmo, ou seja, do esforço corporal, da obra das mãos. Todas as coisas que uma *pessoa* possa apropriar pelo *trabalho* (*labour*) de seu corpo, tornar-se necessariamente sua propriedade. Esta definição da posse fundamentada no esforço individual (*labouer*) é necessária e justa porque um homem ao retirar qualquer coisa “do estado comum em que a natureza a deixou, ele tem anexado algo a si pelo seu trabalho que exclui o direito comum de outros homens”⁷³. É o trabalho que torna privado um bem comum, pois, esclarece Locke, “o trabalho que era meu, os removendo do estado comum em que estavam, *fixou* a minha *propriedade* sobre elas”⁷⁴. Dessa forma, a propriedade é entendida como um direito natural, pois é a lei original da natureza que determina “o início da propriedade sobre aquilo que estava antes em comum”⁷⁵.

Diferentemente de outros autores jusnaturalistas, como Grócio e Pufendorf⁷⁶, para Locke, a propriedade não se origina de uma convenção entre os homens que autorize haver propriedade privada sobre aquilo que estava em comum. Entretanto, como direito natural, Locke esclarece que a propriedade estava limitada à subsistência, à capacidade de *uso* de cada indivíduo; limite moral que impedia o desperdício:

a mesma lei da natureza que por este meio nos concede a propriedade, também limita essa propriedade. *Deus nos deu abundantemente todas as coisas* (1 Tm 6,17), é a voz da razão confirmada pela Inspiração. Mas até que onde ele nos deu? Para desfrutar. Tanto quanto qualquer pessoa possa fazer uso de qualquer vantagem da vida antes que se estrague, disso ele pode, por seu trabalho, fixar uma propriedade⁷⁷.

Da mesma maneira que se pode apropriar produtos naturais pelo trabalho, os homens, defende Locke, também apropriam lotes de terra, assim, “a extensão da terra que um homem pode lavrar, plantar, melhorar e cultivar e os produtos dela que é capaz de *usar*, constituem sua propriedade”⁷⁸. Esta apropriação da terra para Locke é permissível e não prejudicaria os outros porque ainda restaria bastante e de boa qualidade em excedente em todas as partes do

⁷³ T2, § 27. “It being by him removed from the common state Nature placed it in, it hath by this labour something annexed to it that excludes the common right of other men”.

⁷⁴ *Ibidem*, § 28. “The labour that was mine, removing them out of that common state they were in, hath *fixed* my property in them”.

⁷⁵ *Ibidem*, § 30. “This original Law of Nature for the *beginning of Property*”.

⁷⁶ Cf. BOBBIO, Norberto. *Locke e o direito natural*. Trad. Sérgio Bath. Brasília: UNB, 1997, pp. 187-96.

⁷⁷ T2, § 31. “The same law of nature, that does by this means give us property, does also *bound* that *property* too. *God has given us all things richly*, 1 Tim. vi. 17, is the voice of reason confirmed by Inspiration. But how far has he given it us? To enjoy. As much as any one can make use of to any advantage of life before it spoils, so much he may by his labour fix a property in”.

⁷⁸ *Ibidem*, § 32. (Grifo nosso).

mundo. A apropriação, portanto, é considerada como um direito natural, resultado do trabalho empregado pelos homens sobre os produtos naturais e sobre a própria terra, visto que Deus deu o mundo “para o uso dos laboriosos e racionais (e o trabalho era para ser *seu título* de propriedade) e não para a fantasia e a cobiça dos rixentos e litigiosos”⁷⁹.

Por outro lado, o esforço do trabalho individual, além de tornar privado o que era comum, possui outra característica bastante peculiar, a saber: adicionar *valor (value)* ao que antes não tinha. Ou seja, um lote de terra cultivado pelo homem possui mais valor do que um outro que não sofreu a ação do trabalho, permanecendo inculto. Por isso, a América é rica em território, mas é pobre nos confortos da vida, lá, segundo Locke, há matéria em abundância e solo fértil, porém, “por falta de melhoramento pelo trabalho, não possuem nem um por cento das conveniências de que usufruímos. E um rei de um território extenso e fecundo lá se alimenta, mora e veste-se pior que um trabalhador diarista na Inglaterra”⁸⁰. Dessa relação entre apropriação pelo trabalho e propriedade valorativa, como direito natural, surge, nesse mesmo estado de natureza, a *moeda* — “pequeno pedaço de metal amarelo”⁸¹ —, que permite a possibilidade de *apropriação ampliada* do que estava antes limitado ao uso. Neste sentido,

essa mesma *regra de propriedade*, isto é que todo homem deva ter tanto quanto ele possa utilizar, estaria ainda em vigor no mundo, sem restringir ninguém, desde que há terra o suficiente no mundo para o dobro dos habitantes, caso não existisse a *invenção do dinheiro e o acordo tácito* dos homens em lhe pôr um valor, não houvesse introduzido (por consenso) posses maiores e um direito a elas⁸².

É a partir desse estágio de apropriação ampliada de propriedades que a lei natural, que condicionava a posse à capacidade de uso, encontra uma brecha, pois os homens poderiam usar um pedaço de metal como moeda de troca e de acumulação de bens, uma vez que o metal não se deteriora, nem apodrece nas mãos de quem os possui.

⁷⁹ T2, § 34. “He gave it to the use of the industrious and rational, (and labour was to be his title to it) not to the fancy or covetousness of the quarrel some and contentious”

⁸⁰ *Ibidem*, § 41. “Yet for want of improving it by labour, have not one hundredth part of the conveniencies we enjoy: and a king of a large and fruitful territory there feeds, lodges, and is clad worse than a day labourer in England”.

⁸¹ *Ibidem*, § 37. “That a little piece of yellow Metal”

⁸² *Ibidem*, § 36. “that the *same rule of propriety (viz.)* that every man should have as much as he could make use of, would hold still in the world, without straitening anybody, since there is land enough in the world to suffice double the inhabitants, had not the *invention of money*, and the tacit agreement of men to put a value on it, introduced (by consent) larger possessions and a right to them; which, how it has done, I shall by and by show more at large”.

Outra característica que decorre da utilização do dinheiro e da possibilidade de apropriação ampliada será o *acúmulo desigual* de posses entre os indivíduos no estado de natureza. Como esclarece, Karen I. Vaughn o “dinheiro permite ao mais ‘industrioso e racional’, e por conseguinte ao mais produtivo, acumular os produtos de seu trabalho e assim crescer sua riqueza relativa aos menos industriosos e talentosos”⁸³. É essa capacidade de apropriação que em princípio aumentava as reservas comuns da humanidade, haja vista que um acre de terra cercada e cultivada produz dez vezes mais que um acre de terra deixado em comum⁸⁴. Com o desenvolvimento da atividade econômica e o aprofundamento das desigualdades entre as propriedades particulares⁸⁵, o estado de natureza se degenera e torna-se bastante inseguro, e, por esse motivo, os homens se reúnem e decidem criar uma sociedade particular à vida natural. Deliberam, portanto, entrar em sociedade civil e revestir-se da força de seus membros para “a mútua preservação de suas vidas, liberdades e bens, aos quais eu denomino — define Locke — pelo nome geral de *propriedade*”⁸⁶.

Entrementes a esta exposição, a teoria da propriedade atraiu diversos comentários que levantaram controvérsias e problemas interpretativos que tocam em aspectos importantes de todo o pensamento político de Locke⁸⁷. Questões como: se Locke aprovava ou não o comportamento aquisitivo, qual o status da propriedade na sociedade civil e a intenção de Locke ao formular essa teoria, foram problemas debatidos pelos comentadores sobre pontos de vista diferentes ao longo do séc. 20.

O primeiro a questionar a tradicional qualificação de Locke como teórico do individualismo foi Willmoore Kendall com a publicação em 1941 da obra: *John Locke and the Doctrine of majority rule*. O objetivo de Kendall era demonstrar que Locke não era individualista, mas sim coletivista, defensor da soberania da maioria. Para comprovar essa tese o comentador lança mão de passagens do *Segundo tratado* onde Locke descreve que o início das sociedades corresponde ao fim do direito individual de executar a lei de natureza e que os benefícios da propriedade são sociais e não individuais. Segundo Kendall, Locke pensou “(...) o direito de propriedade simplesmente como função do dever da pessoa para

⁸³ VAUGHN, Karen I. “John Locke’s Theory of Property: Problems of Interpretation”. IN: *Literature of Liberty, Spring*, 1980, pp. 5-37. p. 10.

⁸⁴ *T2*. § 37.

⁸⁵ *Ibidem*, §, 50.

⁸⁶ *Ibidem*, § 123. “(...) for the mutual preservation of their lives, liberties and estates, which I call by the general name, *Property*”.

⁸⁷ Cf. GOUGH, J.W. “A teoria de Locke sobre a propriedade”, in: QUIRINO, Célia e SOUZA, Maria Tereza. *O pensamento político clássico*. Rio de Janeiro: T.A. Queiroz, 1980, p.165.

enriquecer a herança comum do gênero humano”⁸⁸, a apropriação teria um benefício social e não individual. Em contraposição a Kendall, Leo Strauss defende em *Natural right and history* (1958) que toda a terminologia jusnaturalista empregada por Locke consistia na verdade em um véu para disfarçar sua verdadeira intenção de defender um individualismo à maneira hobbesiana. As leis naturais não tinham valor, os homens não as conheciam, pois, “não há princípio natural no entendimento: todo conhecimento é adquirido”⁸⁹, existe, na verdade, um vazio moral. A lei de natureza tornar-se-ia uma lei de autoconservação, mais próxima da criação do entendimento individual do que de uma lei natural. Quanto à teoria da propriedade, Strauss advoga que seria o reflexo deste individualismo que leva consigo as faces do “espírito do capitalismo”⁹⁰. Nesse sentido, a atividade mercantil e o abandono da vida natural representam o desprezo de Locke pelo direito natural e à queda no reino das convenções do entendimento humano.

A controvérsia sobre o pensamento político de Locke ganha novos contornos como a publicação por Macpherson em 1962 de *A teoria política do individualismo possessivo*. A interpretação de Macpherson segue a linha de crítica marxista ao pensamento político inglês do século XVII e, como observa Karen I. Vaughan, é “um dos mais originais e provocativos estudos da filosofia política de Locke”⁹¹. Segundo Macpherson, Locke parte do indivíduo para a sociedade e a formação do Estado, mas este indivíduo, pelo qual começa sua teoria, seria desde o início criado à imagem do homem de mercado: “livre para alienar a sua capacidade de trabalho”, desse modo, a “sociedade seria uma série de relações entre proprietários” e, conseqüentemente, a “política o artifício contratual para a proteção dos proprietários e a regulamentação ordeira de suas relações”⁹². Por formulações não declaradas,

⁸⁸ KENDALL, Willmoore. *John Locke and the Doctrine of majority rule*. Urbana: University of Illinois Press, 1941, p. 71.

⁸⁹ STRAUSS, Leo. *Natural right and history*. Chicago: University of Chicago Press: 1953, p. 249.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 246.

⁹¹ VAUGHN, Karen I. *Op. Cit.*, p. 19.

⁹² MACPHERSON, C. B. *A teoria política do individualismo possessivo*. Trad. Nelson Dantas. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. p. 281. Segundo Macpherson, Locke estaria querendo justificar a alienação do trabalho e a possibilidade do mesmo ser vendido: “quanto mais o trabalho é afirmado como sendo uma propriedade, mais é para ser entendido como sendo alienável”. *Ibidem*. p. 227. Quanto a essa posição de Macpherson, Laslett não partilha da mesma opinião. Para Laslett, a seguinte afirmação de Locke: “o pasto que meu cavalo comeu, a relva que meu servidor cortou e o minério que retirei da terra em qualquer lugar onde eu tenha um direito a ele (...) tornam-se minha propriedade” (*T2*, § 28), é uma das poucas passagens em que Locke menciona a transferência de trabalho de um homem para outro. Cf. *Id. Ibid*, § 28, nota de rodapé nº 2. Não sendo, portanto, evidente sua intenção. Quanto a essa mesma passagem Macpherson afirma, contra Laslett, que: “eu não vejo como Locke poderia podiar ter sido mais específico (...) a única pergunta que discuto imediatamente é se Locke supunha que esta relação era tão natural quanto civil”. MACPHERSON, C. B. *Op. Cit*, p. 228, nota de rodapé.

mas implícitas, segundo Macpherson, Locke estaria baseando seu pensamento a partir da compreensão de sua “própria sociedade”⁹³ de consumo e apropriação ilimitada.

A tese de Macpherson granjeou tantos seguidores quanto opositores. Muitos autores, como John Dunn e John Gough, não deixaram de ressaltar a importância dos estudos de Macpherson, mesmo reconhecendo equívocos nessa interpretação. Entretanto, o maior opositor à tese de Macpherson foi James Tully, que expôs, em *A discourse on property* de 1980, o pensamento político de Locke de maneira bastante diferente do que fora sugerido por Macpherson. Tully apresenta Locke na tradição que vai de São Tomás de Aquino a Pufendorf e Grotius como um pensador favorável à regulamentação da propriedade pelo direito natural, excluindo do conceito de propriedade o estigma da justificação premeditada da sociedade capitalista, como defendia Macpherson. Assim, segundo Tully, para Locke, “as relações sociais só conduzem a uma sociedade justa quando o dinheiro está ausente. O dinheiro destrói essa ordem natural e o governo se faz necessário para construir uma nova ordem de relações sociais, que fará as ações humanas entrarem de novo na linha das intenções”⁹⁴. A posição de Tully, portanto, tenta resgatar o prestígio de Locke em baixa pelas acusações de defensor de uma sociedade capitalista e desigual.

Percebemos que as interpretações sobre a teoria da propriedade seguem linhas bastante diversas. Muitas vezes, estas leituras se equivocam por falta de uma metodologia mais sóbria ao trabalhar os textos de Locke, forçando determinados argumentos sem fontes textuais para comprová-los, bem como se apressam na tentativa de condenar ou salvar o conteúdo de seu pensamento político. Sobre essa perspectiva, a posição de J. W. Gough é mais moderada, pois reconhece os traços individualistas do pensamento de Locke, porém não o torna “um defensor do *laissez-faire*”⁹⁵; na verdade, observa o comentador, a concepção de Locke sobre a propriedade prossegue com o ataque ao *Patriarcha* de Robert Filmer. De fato, uma compreensão mais sóbria do *Primeiro* e do *Segundo tratado* permite entendermos que um dos objetivos mais significativos à defesa da propriedade fundada no trabalho individual era a necessidade de solapar os fundamentos teológicos da monarquia absolutista inglesa. Dessa forma, se “Filmer afirma que o presente de Deus foi dado a ‘Adão e a seus herdeiros em sucessão, deixando fora o restante de sua posteridade’. Isto tinha que ser rejeitado por Locke porque esta concepção era a base da monarquia fundada no direito divino, afirmada

⁹³ MACPHERSON, C. B. *Op. Cit.*, p 205.

⁹⁴ TULLY, J. *A discourse on property*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980, p. 154.

⁹⁵ GOUGH, J.W. *Op. Cit.*, p. 176.

por Filmer”⁹⁶, cuja conseqüência era o poder despótico dos reis e a intolerância religiosa. A concepção de propriedade permite a Locke desenvolver os fundamentos de um Estado laico, cuja extensão de sua jurisdição estaria restrita à exterioridade da vida humana, às relações entre indivíduos proprietários, não apenas de bens materiais, mas de vida, liberdade, e também de bens materiais.

Com efeito, a propriedade tem essa função de garantir a soberania individual contra qualquer regime despótico; como defende Laslett, “a mais pobre das criaturas possui o bastante para necessitar que a sociedade salvasse suas posses”⁹⁷. É para garantir as propriedades, e somente elas, que os homens uniram-se pela primeira vez em sociedade política através de um contrato exposto; será essa concepção laica da esfera estatal, voltada exclusivamente para a regulamentação da propriedade, que possibilitará a Locke desenvolver a idéia de tolerância pelo viés da política.

2.2.3. O contrato e a limitação do Estado

Como observamos acima, o grande objetivo da união dos homens em uma sociedade política é a preservação de suas propriedades; o poder estatal está limitado ao que podemos entender como bens civis. Por essa razão, Locke, nos primeiros parágrafos do *Segundo tratado*, define o poder político como

o direito de fazer leis com pena de morte e, conseqüentemente, todas as penalidades menores para regular e preservar a propriedade, e de empregar a força da Comunidade na execução de tais leis e na defesa da sociedade política contra injúrias estrangeiras; e tudo isto apenas para o bem público⁹⁸.

Esta definição de Locke tem como objetivo principal combater o absolutismo de origem patriarcalista respaldado na obra de Robert Filmer e, por sua vez, construir uma teoria política

⁹⁶ GOUGH, J.W. *Op. Cit.*, p. 168.

⁹⁷ LASLETT, Peter. *Op. Cit.*, p. 105.

⁹⁸ T2, § 3. “*Political power*, then, I take to be a *Right* of making laws and Penalties of Death, and consequently all less Penalties for the Regulating and Preserving of Property, and of employing the force of the community, in the execution of such laws, and in the defence of the Commonwealth from foreign injury; and all this only for the Public Good”.

da qual pudesse derivar um suporte secular para o Estado que permitisse defender a tolerância entre o poder político e as igrejas.

A determinação das funções do poder civil é, portanto, derivada de um contrato pelo qual os homens abandonam o estado de natureza e fundam uma sociedade política — *Commonwealth*. Paralelo ao pacto que inicia a sociedade civil existe a atribuição de *confiança* (*trust*) a um governo; este segundo momento consiste na primeira lei positiva da sociedade: a criação de um poder *legislativo* que deverá instituir as leis positivas que regulamentarão as relações entre os indivíduos na sociedade civil⁹⁹. Sobre esse assunto, concordamos com Laslett e Macpherson que Locke separa o processo de *pacto*, que institui uma comunidade particular — “*original compact*”¹⁰⁰ —, baseado no *consentimento expreso* das pessoas¹⁰¹, um ato do entendimento próprio de indivíduos racionais, do processo seguinte pelo qual a *maioria* da *commonwealth* confia o poder político a um governo, os *representantes* da população que possuem um encargo fiduciário (“*fiduciary trust*”¹⁰²). No primeiro momento, os homens decidem viver em uma comunidade particular para salvaguardar as propriedades¹⁰³; no segundo, os poderes que comporão a soberania estatal — Legislativo e Executivo — serão confiados a um corpo de representantes, que deverá erigir leis e executá-las de modo a moldar as ações exteriores dos homens em vista do bem comum¹⁰⁴. Eis o limite do *political power*. Ir além, é dissolver o pacto original e estabelecer a guerra, como ocorre

⁹⁹ T2, § 134. A idéia de separação de poderes é freqüentemente atribuída a Montesquieu. Todavia, antes do pensador francês ter escrito *O Espírito das leis* estabelecendo a distinção e o equilíbrio entre três poderes, Locke havia formulado uma teoria da divisão de poderes e da relação de subordinação entre eles nos capítulos XI, XII e XIII do *Segundo tratado*. Nesses capítulos, Locke defende que o poder político deveria estar dividido em poder *legislativo*, *executivo*, e *federativo*; quanto ao poder de *julgar* ele não menciona especificadamente, mas o incluí nas atribuições do poder executivo. O poder legislativo é entendido por Locke como o poder soberano da *commonwealth* porque nele está depositado o dever de instituir as leis da sociedade. O executivo deve cuidar da observação das leis estabelecidas pelo legislativo e o federativo da segurança externa do país; ambos têm, portanto, a função de execução e uso da força; por essa razão, Locke defende que devem estar concentrados em uma única pessoa. Com efeito, os poderes existentes são em número de três, mas devem ser depositados apenas sobre duas autoridades; sobre esse aspecto, o importante para Locke é garantir que nenhum desses poderes alcance autoridade além da “que lhes é delegada por concessão e comissionamento positivo, e responderem todos a algum outro poder do corpo político”. T2, § 153.

¹⁰⁰ *Ibidem*, §97.

¹⁰¹ *Ibidem*, § 119. Locke faz, nesse parágrafo, uma distinção entre *consentimento expreso* e *consentimento tácito*, o primeiro é o único que torna um indivíduo súdito de um governo, enquanto que o segundo é implícito e, portanto, não pode fundamentar um *consentimento social*.

¹⁰² *Ibidem*, § 156.

¹⁰³ De acordo com Locke, nesse primeiro momento em que um homem se incorpora a uma sociedade política, eles “também anexa e submete à *commonwealth* aquelas posses que ele tenha, ou venha a adquirir (...). Por essa razão, o mesmo ato pelo qual alguém une sua pessoa, que era antes livre, para qualquer *Commonwealth*, pelo mesmo ato ele une suas posses, que estavam livres também; e torna ambas, pessoas e posses, sujeitas ao Governo e ao Domínio dessa *Commonwealth*, enquanto ela existir”. T2, § 120. Esse aspecto determinante da sociedade política é bastante utilizado por Kendall para defender ser Locke o advogado do direito público de interferência na liberdade e propriedade de particulares, contradizendo a leitura de um Locke defensor do direito individual. Cf. KENDALL, Willmoore. *Op. Cit.*, p. 72.

¹⁰⁴ T2, § 136.

quando um rei advoga a si mesmo o direito de ter o poder absoluto, entrando em guerra contra seu povo. Ou quando o mesmo rei absolutista, por intermédio da força, pretende promover uma fé contrária à consciência das pessoas.

Nesse sentido, sendo o objetivo da commonwealth salvaguardar as propriedades, a extensão do poder político deve ser limitada à preservação desses direitos, motivo pelo qual ele está revestido com a força reunida de todo os seus membros. Quanto a essa função o poder político é soberano, mas essa mesma soberania se constitui em seu limite. O consentimento expresso dos contratantes apenas lhe faculta o poder de preservar os aspectos terrenos da vida humana, ou seja, sua exterioridade, que diz respeito às propriedades individuais de cada contratante. Por essa razão, Locke argumenta na *Carta sobre a tolerância* que

é o dever do magistrado civil determinar imparcialmente leis uniformes, assegurar para o povo em geral, e para cada um dos seus súditos em particular, a posse justa dessas coisas que pertencem a esta vida. Se alguém ousar violar as leis da justiça, estabelecida para a preservação dessas coisas, tal pretensão deve ser reprimida pelo medo da punição, que consiste na privação ou diminuição desses bens civis, que de outro modo podia e devia usufruir.¹⁰⁵

Essa definição da especificidade do poder político, possui máxima importância para a defesa da tolerância religiosa, pois a commonwealth, como uma sociedade de homens constituída para preservar os bens exteriores das pessoas, não deve, por isso mesmo, imiscuir-se em assuntos de religião. Seu direito de jurisdição está limitado às coisas temporais e não deve se estender à salvação das almas. O *trust* não delega ao magistrado o poder de salvar almas porque a essência de sua soberania é a força para obrigar a devida obediência às leis positivas, e estas leis devem regular apenas os *interesses civis* de cada pessoa que são “a vida, a liberdade, saúde e descanso do corpo e a posse de coisas externas como dinheiro, terras, casas, móveis, e coisas semelhantes”¹⁰⁶. Esta característica de defender a tolerância pela estratégia da distinção entre as atividades do governo civil e das sociedades religiosas, Locke já havia esboçado em um manuscrito de 1673-4, publicado pela primeira vez por Peter King, sobrinho de Locke, em 1829, intitulado *Sobre a diferença entre o poder civil e o eclesiástico*. Neste

¹⁰⁵ *LTI*, p. 10. “It is the duty of the civil magistrate, by the impartial execution of equal laws, to secure unto all the people in general, and to every one of his subjects in particular, the just possession of these things belonging to this life. If any one presume to violate the laws of public justice and equity, established for the preservation of these things, his presumption is to be checked by the fear of punishment, consisting in the deprivation or diminution of those civil interests, or goods, which otherwise he might and ought to enjoy”.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 10. “Civil interest I call life, liberty, health, and indolency of body; and the possession of outward things, such as money, lands, houses, furniture, and the like”.

manuscrito, Locke defende que o objetivo da sociedade civil ou Estado “é a paz civil e a prosperidade (...); porém além do que concerne a esta vida, essa sociedade não tem absolutamente nenhum papel a desempenhar”; já a sociedade religiosa ou Igreja tem por objetivo “alcançar a felicidade após esta vida e em um outro mundo”¹⁰⁷. Como sublinha I. Harris, é por esse motivo que em “nenhuma parte dos *Dois tratados sobre o governo* Locke supunha que a tarefa do Estado consistia em promover e proteger a religião, quer seja ela verdadeira ou não”¹⁰⁸.

As formas de cultuar Deus, qualquer tipo de adoração externa, ritos e cerimônias religiosas, desde que não tragam nenhum mal à sociedade civil, não devem receber regulamentação do poder temporal, não são assuntos indiferentes¹⁰⁹. São indiferentes ações que não são recomendadas nem proibidas pela lei de natureza, que estavam, desse modo, livres para o julgamento individual. Por sua vez, quando os homens decidem passar do estado de natureza para o estado civil, eles renunciam ao poder natural sobre coisas indiferentes, atribuindo tal poder ao magistrado; por esse motivo, os assuntos indiferentes consistem a própria esfera de atuação do Estado. Entretanto, Locke defenderá na *Carta sobre a tolerância* que quando os indiferentes fazem parte do modo de adoração da Igreja eles deixam de ser matéria sujeita a legislação do Estado, deixam de ser indiferente. No entanto, como alguns artigos são especulativos e outros se manifestam externamente, pode haver uma confusão de jurisdição entre as tarefas e incumbências das sociedades políticas e das comunidades religiosas. Eis aqui um problema que Locke nos adverte, pois as formas exteriores da fé, por serem externas e dizerem respeito às ações morais, podem também passar a ser dignas da observância do magistrado.

Com efeito, para dar relevâncias à temática dos indiferentes, na seqüência de nossa investigação abordaremos o conceito lockeano de Igreja e a extensão de jurisdição das leis eclesiásticas sobre os assuntos indiferentes.

¹⁰⁷ PK, vol. II, p. 109. “1. The end of civil society is civil peace and prosperity (...); but beyond the concerns of this life, this society hath nothing to do at all. 1. The end of religious society is the attaining happiness after this life in another world”.

¹⁰⁸ HARRIS, I. C. ‘Tolérance, Église et État chez Locke’, p. 201.

¹⁰⁹ PK, vol. II, p. 110.

3. A Igreja e os assuntos indiferentes

O conceito de Igreja possui duas características. Em primeiro lugar, é uma comunidade de livre associação para a adoração divina com vistas à salvação na vida eterna, a escolha à qual sociedade religiosa pertencer é inteiramente individual e concerne apenas à interioridade da *fé*. Em segundo lugar, como sociedade voluntária a Igreja também possui a característica da *visibilidade*, que são as manifestações exteriores da crença, ou adoração. Estes dois aspectos, a fé e a adoração, constituem a extensão de jurisdição da Igreja. Sobre o primeiro aspecto não é pertinente entrar em detalhes agora, pois será amplamente desenvolvido no Segundo capítulo deste trabalho. Quanto ao segundo aspecto, que concerne às manifestações exteriores da crença, é necessário investigar sua relação com aquilo que Locke denomina de *coisas indiferentes*, e determinar até que ponto os indiferentes são passíveis de interferência do magistrado civil. Iniciamos esta *questão* investigando o conceito de Igreja.

3.1. O Conceito de Igreja e seus atributos

De acordo com Locke, a Igreja é constituída a partir da reunião de fiéis preocupados com a felicidade espiritual. Esta preocupação a distingue do objetivo da sociedade política, que é preservar as propriedades de cada indivíduo. A definição de Igreja como contraposta ao conceito de *commonwealth* é uma estratégia seguida para determinar a especificidade de tarefas de cada uma dessas sociedades, fato que torna possível a tolerância do poder civil para com as sociedades religiosas. Por essa razão, investigar a posição de Locke sobre as sociedades religiosas é de suma importância para a compreensão da sua teoria da tolerância.

Na *Carta*, Locke define Igreja com as seguintes palavras: “uma sociedade voluntária de homens, que se reúnem por seu próprio acordo para a adoração pública de Deus, de maneira que *julgam* aceitável por ele e eficaz para a salvação de suas almas”¹¹⁰. Este

¹¹⁰ *LTI*, p. 13. “A church then I take to be a voluntary society of men, joining themselves together of their own accord, in order to the public worshipping of God, in such a manner as they judge acceptable to him, and effectual to the salvation of their souls”.

conceito utilizado por Locke não é novo, e acompanha, de certa forma, a tradição que se iniciou na Reforma Protestante, especialmente em Lutero, para quem Igreja consistia em “uma *congregatio fidelium*”, livre e espontânea¹¹¹. Para Locke, ninguém nasce membro desse tipo de sociedade, ela constitui-se a partir da decisão livre e voluntária de indivíduos que desejam unirem-se como membros declarados de seu corpo e aceitar seus dogmas religiosos. Destarte, Locke é claro quanto a esse fato ao defender que

nenhum homem, por natureza, está constringido a uma igreja ou seita em particular, mas cada um se associa voluntariamente àquela em que ele acredita ter encontrado a profissão de fé e adoração que é verdadeiramente aceitável por Deus (...). Nenhum membro de uma sociedade religiosa pode ser amarrado com outra corda que não sejam as que provêm de certa expectativa de vida eterna. Uma Igreja é então uma sociedade de membros unidos para este fim¹¹².

A Igreja não pode possuir nenhum poder sobre os bens civis ou mundanos de seus membros, sua jurisdição deve ter como norte apenas os assuntos espirituais, visto que “a força pertence totalmente ao magistrado civil e a posse de todos os bens exteriores está sujeita à sua jurisdição”¹¹³. Toda a autoridade da Igreja está concentrada na vida espiritual dos indivíduos que livremente se lhe associaram, regulando, através de leis eclesiásticas, as suas cerimônias exteriores e suas *opiniões* teóricas e práticas, pois nenhuma sociedade sobrevive sem regras de conduta. Essas leis são limitadas à seita religiosa que as promulgou como regras *necessárias* à adoração divina e à salvação eterna, não podem de modo algum ser impostas a outras igrejas, menos ainda, servir de guia ao poder temporal. De acordo com Locke, essas leis devem apenas “ser estabelecidas por meios adequados à natureza de tais coisas, sobre as quais a profissão externa e a observação, se não proceder de uma completa convicção e aprovação da mente, é inteiramente inútil e não aproveitável”. E a única punição que uma

¹¹¹ SKINNER, Q. *As fundações do pensamento político moderno*, p. 293.

¹¹² *LTI*, p. 13. “No man by nature is bound unto any particular church or sect, but every one joins himself voluntarily to that society in which he believes he has found that profession and worship which is truly acceptable to God (...). No member of a religious society can be tied with any other bands but what proceed from the certain expectation of eternal life. A church then is a society of members voluntarily uniting to this end”.

¹¹³ *Ibidem*, p. 16. “For force belongs wholly to the civil magistrate, and the possession of all outward goods is subject to his jurisdiction”. Esse aspecto é bastante importante para compreendermos os pormenores da argumentação de Locke, porque enquanto o Estado está investido do poder de coerção para regular a paz temporal (as propriedades), a Igreja tem a preocupação exclusiva com a salvação na vida eterna. Como argumenta o professor John Perry, “não é apenas que a Igreja e o Estado tenham diferentes reinos de autoridade, porém a determinação e a medida do limite que cada uma está hábil a executar”. PERRY, John. “Locke's Accidental Church: The Letter Concerning Toleration and the Church's Witness to the State.” *Journal of Church and State*, vol. 47, nº 2, pp. 269-288, 2005, p. 275.

sociedade religiosa pode infringir ao membro que não segue suas leis é “cessar a relação entre o corpo e o membro que é cortado. A pessoa assim condenada deixa de ser parte daquela Igreja”¹¹⁴. Desse modo, segue-se que nenhuma Igreja é obrigada a tolerar uma pessoa em seu seio, após ofensas contínuas às suas leis. Não obstante, a sentença de *excomunhão* (*excommunication*) não deve ser acompanhada da força nem invadir a propriedade do indivíduo excomungado¹¹⁵. A Igreja, como uma sociedade livre e voluntária para a adoração a Deus, não tem direito de jurisdição sobre quaisquer bens civis; todos os direitos civis devem ser respeitados, pois estão sobre o governo da espada secular.

Devidamente estabelecido o conceito de Igreja, Locke passa a analisar o que compõe a jurisdição das leis que regulamentam tais sociedades livres e voluntárias. Para Locke, as leis eclesiásticas devem considerar apenas duas coisas: *a forma externa e os ritos de adoração, as doutrinas e artigos de fé*. Nesse ponto da argumentação, devemos entender que o culto a Deus, seja nos ritos de adoração, seja nos artigos de fé, se manifesta de forma interior, *in foro interno*, na mente, e exterior, *in foro externo*, que envolve as relações morais e a virtude social. Enquanto forma interior a crença não deve ser importunada pelo poder civil, porém, nos assuntos exteriores, quando o bem público está envolvido, o magistrado pode intervir porque é precisamente sobre o foro exterior que se concentra a extensão do poder político. Sobre esse assunto, vamos considerar inicialmente a forma externa e os ritos de adoração.

3.1.1 Os ritos de adoração

De acordo com Locke, os ritos de adoração a Deus, ou as cerimônias religiosas, são as manifestações puramente exteriores da crença. A jurisdição desses assuntos deve ser exclusividade da Igreja, e sobre eles o magistrado deve estar distante porque, desde que sejam manifestações pacíficas com a finalidade exclusiva de agradecer a Deus, nenhum transtorno podem trazer à paz civil. Por essa razão, Locke argumenta que

¹¹⁴ *LTI*, p. 16. “I answer they must be established by means suitable to the nature of such things, whereof the external profession and observation, if not proceeding from a thorough conviction and approbation of the mind, is altogether useless and unprofitable (...): no other punishment can thereby be inflicted, than that the relation ceasing between the body and the member which is cut off, the person so condemned ceases to be a part of that church”.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 17. “Excommunicated person”.

sobre a adoração externa o magistrado não tem poder para forçar pela lei (...) o uso de quaisquer ritos ou cerimônias na adoração a Deus (...). Tudo o que é feito sem a garantia da fé nem é bom em si mesmo, nem pode ser aceitável a Deus. Impor tais coisas, portanto, sobre qualquer pessoa, contrário a seu próprio julgamento, é, de fato, lhe ordenar que ofenda a Deus¹¹⁶.

Os assuntos que pertencem às leis eclesiásticas não possuem ligação com o magistrado porque todas essas cerimônias e ritos exteriores de adoração a Deus não são necessários às leis civis. Portanto, quando a adoração externa de qualquer Igreja não traz qualquer mal à sociedade civil, sobre esse aspecto das sociedades religiosas, nenhuma lei positiva deve determinar nada de necessário ao culto religioso. Consideraremos agora os artigos de fé.

3.1.2. As doutrinas e artigos de fé

Diferentemente das cerimônias que se manifestam apenas externamente, os artigos de fé dizem respeito a opiniões especulativas e práticas¹¹⁷. No que concerne à forma especulativa da religião, Locke defende que nenhuma opinião dessa natureza pode ser imposta por lei humana porque elas se moldam apenas internamente e não externamente, são totalmente estranhas à especificidade do governo exterior. Dessa forma, se um católico, por exemplo, acredita ser realmente o corpo de Cristo, aquilo que os outros chamariam de pão, ele não ofenderia a ninguém com essa opinião. Do mesmo modo que, “se um pagão duvida de ambos os testamentos, ele não deve ser punido como um cidadão pernicioso. O poder do magistrado e os bens do povo podem estar igualmente seguros se as pessoas acreditam ou não nessas coisas”¹¹⁸.

Porém, é sobre o aspecto prático dos artigos de fé que Locke defende existir os maiores problemas, pois, muitas vezes, pode acontecer que a jurisdição civil e a eclesiástica se confundam, dando origem à discordância entre o responsável pela paz pública e os

¹¹⁶ *LTI*, p. 29-30. “Concerning outward worship, I say, in the first place, that the magistrate has no power to enforce by law (...) the use of any rites or ceremonies whatsoever in the worship of God (...). Whatsoever is not done with that assurance of faith is neither well in itself, nor can it be acceptable to God. To impose such things, therefore, upon any people, contrary to their own judgment, is, in effect, to command them to offend God”.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 39.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 40. “If a heathen doubt of both Testaments, he is not therefore to be punished as a pernicious citizen. The power of the magistrate, and the estates of the people, may be equally secure, whether any man believe these things or no”.

supervisores das almas. Este fato ocorre porque esses assuntos determinam ações de conduta moral. Assim, de acordo com Locke,

as ações morais pertencem, por essa razão, à jurisdição da corte interna e externa, do governo civil e doméstico. Quero dizer, ao magistrado e à consciência. Aqui, portanto, está o grande perigo, se uma dessas jurisdições violar a outra e a discordância surgir entre o mantenedor da paz pública e os supervisores das almas.¹¹⁹

É sobre esse aspecto da religião que ocorrem os maiores problemas concernentes às questões que envolvem a relação entre as sociedades religiosas e o poder civil. Por isso, é preciso considerar cuidadosamente os artigos de fé que orientam a conduta dos religiosos para que os limites desses dois governos estejam corretamente demarcados.

Locke analisa essa relação a partir do conceito de coisas indiferentes ao Estado que, por sua vez, são necessárias a determinada sociedade religiosa, segundo sua lei eclesiástica. Com efeito, os assuntos indiferentes são de fundamental importância para que possamos compreender a tolerância entre o poder político e as sociedades religiosas, porque é sobre esse aspecto que concentram as maiores divergências entre essas duas autoridades.

3.2. Os assuntos indiferentes

Os indiferentes, também denominados de *adiáforos*, dizem respeito aos aspectos do culto religioso que não estão prescritos nas Escrituras, não sendo, portanto, necessários à religião, e sobre os quais os credos variavam. Em oposição aos indiferentes estavam as coisas necessárias e ordenadas seu cumprimento pela lei de Deus; lei esta que era soberana até sobre o próprio magistrado civil. Por sua vez, os indiferentes são em dois níveis, ou, mais precisamente, compreendem as leis de dois tipos de sociedade, a saber, a sociedade civil e a religiosa. Ou seja, em sua dimensão legal, tratava-se de saber quem tinha o direito de impor

¹¹⁹ *LTI*, p. 41. “Moral actions belong therefore to the jurisdiction both of the outward and inward court; both of the civil and domestic governor; I mean, both of the magistrate and conscience. Here therefore is great danger, lest one of these jurisdictions intrench upon the other, and discord arise between the keeper of the public peace and the overseers of souls”.

tais matérias quando elas abarcavam assuntos que determinavam a conduta religiosa e moral das pessoas.

O primeiro tratamento de Locke sobre os indiferentes foi em dois escritos anônimos de juventude, redigidos entre 1660 e 1662 quando ainda era membro da Christ Church, em resposta aos argumentos toleracionistas defendidos pelo colega Edward Bagshaw. No entanto, esses escritos apenas foram reunidos e publicados integralmente em 1967 por Philip Abrams, com o título de *Two tracts on government*. O Primeiro, em língua inglesa, foi originalmente denominado de *Question: Whether the Civil Magistrate may lawfully impose and determine the use of indifferent things in reference to Religious Worship*. O segundo, um pequeno tratado em latim, com o título de: *An Magistratus Civilis possit res adiaphoras in divini cultus ritus asciscere easque populo imponere? Affirmatur*. Ambos os tratados refletem o período da *Restauração* da dinastia Stuart, na pessoa de Charles II, e a conseqüente querela sobre o domínio dos assuntos indiferentes em matéria de religião¹²⁰. A tolerância civil consistia precisamente em deixar esses assuntos indiferentes à livre constituição das igrejas. Entretanto, é precisamente esse aspecto, tão familiar à defesa toleracionista empreendida por Locke em 1689, que aparece nos textos da década de 1660 sendo defendidos, por motivo de estabelecer a paz civil, estarem também sobre o controle do magistrado¹²¹. Isto porque, segundo Locke,

se os homens tolerassem uns ao outros irem para céu por seu próprio caminho, e não pretendessem por um conceito caro a eles mesmo, um maior conhecimento e cuidado da alma e das preocupações eternas dos outros do que de si próprios, quanto, dizia eu, se semelhantes temperamentos e ternuras se forjassem nos corações dos homens, a doutrina de tolerância de nosso autor poderia promover tranqüilidade no mundo.¹²²

Locke entendia que a sociedade inglesa de seu tempo possuía um comportamento irascível sobre assuntos religiosos, com inclinação a julgar todas as outras maneiras de cultuo a Deus

¹²⁰ Cf. ROSE, Jacqueline. “John Locke, ‘matters indifferent’, and the restoration of the Church of England”, pp. 601-621. Sobre os escritos de Bagshaw, o artigo do professor de História da Universidade de Minnesota J. F. Maclear é uma boa fonte de consulta e entendimento de um autor pouco estudado pela crítica contemporânea. Cf. MACLEAR, J. F. “Restoration puritanism and the Idea of liberty: the case of Edward Bagshaw”. *The journal of religious history*, vol. 16, nº 1, pp. 1-17, 1990.

¹²¹ De acordo com Kraynak, “Locke assegura o direito do magistrado impor uma uniformidade arbitrária em todas as matérias indiferentes em razão da paz civil. O argumento de Locke é peculiar porque ele toma uma posição prática definitiva em favor da imposição absolutista, mas evita intencionalmente uma decisão sobre sua fundação teórica”. KRAYNAK, Robert P. “John Locke: From Absolutism to Toleration”, p. 56.

¹²² *Tract 1*, p. 41. “If men would suffer one another to go to heaven everyone his own way, and not out of a fond conceit of themselves pretend to greater knowledge and care another’s soul and eternal concerns than he himself, how much I say if such a temper and tenderness were wrought in hearts of men our author’s doctrine of toleration might promote a quiet in the world (...)”.

como uma afronta à sua, e estigmatizar toda a diferença como os nomes insultuosos de idolatria, superstição e falsa adoração. Então, sobre o entendimento *entusiástico* de que sua comunidade ou facção religiosa cultua Deus da maneira verdadeiramente prescrita, os crentes interferiam e, freqüentemente, perseguiram os dissidentes de sua verdade. Por essa razão, Locke argumentava, nesses primeiros escritos, que as coisas indiferentes que são deixadas à livre compreensão e julgamento dos indivíduos conduzem quase sempre ao zelo apaixonado pela religião e, conseqüentemente, à discórdia.

Nesse sentido, no prefácio do *First tract on government*, Locke revela que seu objetivo é fornecer um arsenal teórico capaz de pacificar a Inglaterra, entregue a toda espécie de rapina e confusão¹²³. Logo, esses escritos não versam sobre a origem do poder político, o que importa é defender “que o supremo magistrado de todas as nações, que de algum modo foi criado, deve necessariamente ter um poder absoluto e arbitrário sobre todas as ações indiferentes de seu povo”¹²⁴. Locke deixa claro que enquanto houver sociedade, governo e ordem legitimamente instituída, os mandatários deverão ter o poder de todas as coisas indiferentes, pois a tolerância apenas aprofundaria as diferenças, e a própria intolerância. E, acentua o famoso defensor da tolerância, caso a autoridade do magistrado civil não se interpusesse ao zelo apaixonado e intolerante das igrejas divergentes, ele negligenciaria seu dever de ser o maior “*conservator pacis*”¹²⁵.

Esta orientação anti-toleracionista perdurou até 1667 quando Locke, Já sob o convívio com Shaftesbury, redigiu o *Essay on toleration* que jamais fora publicado em vida. Porém, já se percebe neste texto a clara intenção de tornar a comunhão das igrejas tão ampla quanto possível. Dessa forma, antecipando a estratégia argumentativa da *Carta sobre a tolerância*, Locke defende “que o magistrado não deveria fazer ou intrometer-se com mais nada que assegurar a paz civil e a propriedade de seus súditos (...)”¹²⁶. Este argumento é radicalizado por Locke nas obras posteriores que tratam da tolerância ao defender veemente que o poder do magistrado não deve ter qualquer domínio sobre os assuntos indiferentes que são determinados pela religião. A partir de então, desde que não causem nenhum mal ao bem público, as cerimônias religiosas, e as opiniões práticas e especulativas, devem ser deixadas livres pelo magistrado. Assim, quando determinado rito de adoração ou opinião prática é

¹²³ *Tract 1*, p. 5.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 9. “It being sufficient to my purpose that the supreme magistrate of every nation what way soever created, must necessarily have an absolute and arbitrary power over all the indifferent actions of his people”.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 42.

¹²⁶ *Essay*, p. 136. “That the magistrate ought to do or meddle with nothing but barely in order to securing the civil peace and propriety of his subjects (...)”

adotado por uma igreja, tal profissão de fé, é removida “do alcance da jurisdição do magistrado, porque o uso que se faz dela, não tem ligação com os assuntos civis”¹²⁷. Na seguinte citação da *Carta*, Locke expõe de forma clara seu entendimento maduro sobre a questão dos indiferentes:

coisas indiferentes em sua natureza não podem, por qualquer autoridade humana, fazer parte da adoração a Deus, por esta razão, por serem indiferentes (...); que confusão de cerimônias, que invenções supersticiosas, constituídas sobre a autoridade do Magistrado, não pode, contra a *consciência*, ser imposta sobre a adoração de Deus? (...) Vemos, portanto, que coisas indiferentes, embora estejam sob o poder do magistrado, não podem, sob tal pretensão, serem introduzidos na religião e impostas à assembleia religiosa, *porque na adoração a Deus elas deixam de ser indiferentes*.¹²⁸.

Por sua vez, a promiscuidade, a prática de barbaridades morais derivadas de algum artigo de fé, são matérias de jurisdição positiva e, por isso, não devem ser toleradas, mesmo estando vinculadas a alguma assembleia religiosa. Do mesmo modo que, se uma determinada forma de manifestação agride os interesses civis dos cidadãos, ela deve receber a devida atenção do magistrado. Por exemplo, um homem pode sacrificar seus bezerras como uma forma de adoração que acredita estar agradando a Deus. Porém,

se, por ventura, tal fosse o estado de coisa, que o interesse da commonwealth requeresse que toda a matança de animais fosse reprimida por algum tempo para aumentar o estoque de gado que tivesse sido destruído por alguma doença extraordinária, quem não veria que o magistrado, nesse caso, pode proibir todos seus súditos de matar quaisquer bezerras por qualquer finalidade? Apenas deve ser observado que, neste caso, a lei não foi feita sobre uma matéria religiosa, mas política, nem o sacrifício foi proibido, mas a matança de bezerras¹²⁹.

¹²⁷ *LTI*, p. 30. “Are removed out of the reach of the magistrate's jurisdiction, because in that use they have no connexion at all with civil affairs”.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 32. No original, “Things in their own nature indifferent, cannot, by any human authority, be made any part of the worship of God, for this very reason, because they are indifferent (...). What hodge-podge of ceremonies, what superstitious inventions, built upon the magistrate's authority, might not, against conscience, be imposed upon the worshippers of God? (...) We see therefore that indifferent things, how much soever they be, are, under the power of the civil magistrate, yet cannot upon that pretence be introduced into religion, and imposed upon religious assemblies; because in the worship of God they wholly cease to be indifferent. (Grifos nosso).”

¹²⁹ *Ibidem*, p. 34. “But if; peradventure, such were the state of things, that the interest of the commonwealth required all slaughter of beasts should be forborne for some while, in order to the increasing of the stock of cattle, that had been destroyed by some extraordinary murrain; who sees not that the magistrate, in such a case, may forbid all his subjects to kill any calves for any use whatsoever? Only it is to be observed, that in this case

Destas considerações sobre os indiferentes, Locke pensa ter tornado claro a especificidade da autoridade da Igreja e do Estado. Assim, o que quer que seja legal para a comunidade, não pode ser proibido pelo magistrado na Igreja, mas, as coisas prejudiciais à comunidade de pessoas em sua vida ordinária, e proibidas por lei, não devem ser permitidas pelas igrejas nos seus ritos sagrados. O Estado é criado para o zelo dos bens temporais, ele é o remédio para a corrupção que assolou o estado de natureza, esta é a “origem, esta a utilidade, e estes são os limites do legislativo, que é o poder supremo em toda commonwealth”¹³⁰. Por isso, o poder legislativo deve manter-se no seu âmbito de sua tarefa que é zelar pelos bens civis dos membros da comunidade política, deixando em matéria de religião os homens abraçarem o culto que agrada sua fé.

Portanto, Locke torna privado o culto religioso e o põe em uma esfera totalmente diversa da do poder político. Todo homem tem o direito de unir-se à crença que seu coração acredita como verdadeira, desde que ela não cause nenhum dano às propriedades individuais, que é o próprio foro de jurisdição do magistrado, deve ser tolerada. Nesse sentido, a liberdade das sociedades religiosas assemelhar-se-á, na tolerância defendida por Locke, à condição das *pessoas privadas* em relação ao poder civil e às outras igrejas; constituem uma esfera particular, às quais os indivíduos se associam por livre convicção.

4. A religião na esfera privada

A conseqüência direta da distinção entre as atribuições do Estado e da Igreja consiste no fato de que a religião torna-se pessoal¹³¹, passa a pertencer exclusivamente à “*private persons*”¹³². Esta concepção é exemplificada pela seguinte passagem da *Carta*: “nos casos domésticos, na administração dos patrimônios, na conservação da saúde do corpo, todo homem pode considerar que segue a própria conveniência e a direção que acha a melhor.

the law is not made about a religious, but a political matter: nor is the sacrifice, but the slaughter of calves thereby prohibited”.

¹³⁰ *LTI*, p. 42. “This is the original, this is the use, and these are the bounds of the legislative, which is the supreme power in every commonwealth”.

¹³¹ KRAYNAK, Robert P. *Op. Cit.*, p. 63.

¹³² *LTI*, p. 41.

Ninguém reclama sobre a administração errada dos negócios de seu vizinho”¹³³. Do mesmo modo, deve ser entendida a tolerância com respeito às crenças religiosas, pois se fundamentam apenas na *fé*, que é reivindicada por Locke como uma questão particular, diversa do bem comum.

Seguindo essa orientação, podemos compreender o outro aspecto da tolerância proposta por Locke que diz respeito à questão do julgamento individual que põe a religião na esfera privada. A fé religiosa é compreendida como uma escolha individual de cada pessoa. *Pessoa* é um conceito importante no pensamento de Locke e permeia as discussões dos *Dois tratados*, do *Ensaio sobre o entendimento humano* e das *Cartas sobre a tolerância*. Esse conceito está ligado em sua epistemologia ao processo pelo qual um ser da espécie humana se individualiza e torna-se senhor de seus atos, ou seja, passa a possuir uma identidade pessoal. Locke aborda esse tema no capítulo XXVII — Da identidade e da diversidade — do segundo livro do *Ensaio*. Neste capítulo, Locke defende que o *principium individuationis* consiste na “existência em si mesma, fato que determina um ser de qualquer tipo a um tempo e lugar particular, intransmissíveis a dois seres da mesma espécie”¹³⁴. Esse princípio de individuação constitui a identidade de um ser particular em relação aos demais de sua espécie. Assim, um *homem* definido apenas biologicamente, é um ser participante da mesma vida continuada através das partículas contínuas e transitórias de matéria que numa sucessão estão unidas num mesmo corpo organizado¹³⁵. Eis o que podemos definir por *humano*, enquanto ser biológico. Porém, uma das características inerentes ao homem é tornar-se pessoa — *person*. Ou seja, trata-se de um indivíduo com consciência de ser pensante e inteligente, com raciocínio e reflexão — *reason and reflection*. De modo que, se torna um *eu* — self — particularizado, com consciência da identidade de um ser racional¹³⁶. Com efeito, eis a definição completa de pessoa dada por Locke no *Ensaio*: “pessoa (...) é um termo forense que apropria as ações ao seu mérito, assim pertence apenas aos seres inteligentes, capazes de uma lei, e da felicidade e da miséria”¹³⁷.

¹³³ *LTI*, p. 22. “In private domestics affairs, in the management of estates, in the conservation of bodily health, every man may consider what suits his own conveniency, and follow what course he likes best. No man complains of the ill management of his neighbour’s affairs”.

¹³⁴ *EHU*, II, XXVII, § 3. “Is existence itself, which determines a being of any sort to a particular time and place, incommunicable to two beings of the same kind”.

¹³⁵ *Ibidem*, II, XXVII, §6.

¹³⁶ *Ibidem*, II, XXVII, § 9.

¹³⁷ *Ibidem*, II, XXVII, § 26. “Person (...), it is a forensick term appropriating actions and their merit; and so belongs only to intelligent agents capable of a law, and happiness and misery”.

Uma pessoa, agora a partir do ponto de vista da filosofia política de Locke, se constitui em um indivíduo de maior idade, emancipado do governo paterno por ter sua faculdade racional desenvolvida, com a capacidade de liberdade e de ser senhor de si. Uma pessoa é, pois, um indivíduo que está juridicamente — por isso Locke usa no *Ensaio* o termo *forense* — apto para seguir as leis da commonwealth como um agente livre e inteligente — “*free and intelligent agent*”¹³⁸ — para dispor de si mesmo e “de suas pessoas ou posses”¹³⁹. É somente esse ser inteligente e racional que pode emitir um consentimento e unir “sua pessoa, que antes era livre, a qualquer sociedade política”¹⁴⁰, para preservar a vida, liberdade e bens, que Polin define como “atributos de uma personalidade jurídica”¹⁴¹. São as propriedades dessa pessoa que o magistrado civil deve zelar, e permitir o livre dispor de suas relações e convicções, como, por exemplo, a escolha de uma forma de adorar a Deus.

É essa característica que justifica a crença religiosa como um direito intransferível de uma pessoa. A verdadeira religião torna-se uma escolha da qual o poder público está completamente isento, devendo, por isso mesmo, deixar os indivíduos permanecerem com seu modo de adoração e opiniões especulativas, desde que as mesmas, quando manifestas externamente, mantenham-se nos limites necessários à paz na sociedade civil. Destarte, o uso de perseguições e penalidades, seja por parte da Igreja ou do Estado, para forçar os homens a adotarem certas doutrinas, sem levar em conta seus costumes, mas obrigando a cultuar coisas nas quais não acreditam, revela, na verdade, não o cuidado com a salvação eterna das almas, e sim a clara intenção de reunir uma assembléia numerosa com adeptos de seu culto¹⁴². Esta atitude, argumenta Locke, são opostas às lições das *Sagradas escrituras*¹⁴³, contrárias à função da Igreja e um obstáculo à realização da liberdade individual, cuja escolha da religião que lhe agrada é uma de suas facetas. Cada homem pode admoestar, exortar, convencer o outro e pela razão levá-lo à determinada doutrina. Mas, o Estado jamais deverá impor leis e compelir com a espada por assuntos que não dizem respeito à coletividade. O magistrado age somente por intermédio de leis positivas e punições terrenas para ter sua finalidade devidamente respeitada; seu modo de ação é absolutamente impertinente para convencer o entendimento dos homens sobre um fato que pertence, exclusivamente, à fé.

¹³⁸ T2, § 57.

¹³⁹ *Ibidem*, § 6. “Man (...), liberty to dispose of his Person or Possessions (...)”

¹⁴⁰ *Ibidem*, § 120. “Unites his Person, which was before free (...)”.

¹⁴¹ POLIN, R. *La politique morale de John Locke*. Paris: PUF, 1960, p. 187.

¹⁴² *LT1*, p. 8. (Grifos nosso)

¹⁴³ No que concerne ao apoio nas *Escrituras* para justificar a tolerância, condenar a perseguição religiosa e refutar a tese do consentimento divino do poder político, Locke faz uso de diversas passagens bíblicas do Antigo testamento: Êxodos 22,20-21, Deuteronomio (segundo capítulo), e do Novo testamento: Epístola aos Romanos (1)., Gálatas (5), evangelho de Lucas 22, 25-32; Matheus 18, 20, Atos dos apóstolos 19.

Eis então um fato de discordância entre Locke e o teólogo de Oxford Jonas Proast que permeará toda a controvérsia das *Cartas sobre a tolerância* que seguem a *Epistola*. Pois, o prelado da Igreja da Inglaterra defendia, no ataque a Locke, o poder do magistrado de interferir nos assuntos espirituais. Assim, Proast criticou a *Carta* de Locke, justamente por este defender a tolerância através, por um lado, da definição de que apenas os interesses civis pertencem à jurisdição do Estado, que consiste precisamente o governo e zelo das propriedades e, por isso, estaria em completa diferença com a finalidade das igrejas. E, por outro lado, porque Locke entende que devido à constituição do entendimento humano a religião deve consistir num direito particular do qual não se pode alienar ao Estado, diferentemente de Proast, que entende a fé como digna de apreciação da espada secular. Nesse sentido, se vitorioso Proast, haveria um grande problema ao estabelecimento da tolerância, pois as consciências religiosas passariam a ter jurisdição civil. Por isso, a discussão se encaminha em muitos momentos para um argumento em que Locke faz algumas alusões na *Carta*, e recebe bastante atenção nas cartas seguintes, que, segundo pensamos, fora tomado emprestado do arsenal de sua teoria do conhecimento. Locke defenderá energicamente contra Proast e seus seguidores que a fé é uma escolha individual, um direito particular de cada pessoa, visto que a força seria inacessível para mudar os julgamentos internos de um homem sobre sua religião; a força empregada em questões de religião só produziria, no mais das vezes, apenas *conformismo externo*. Para Locke, está claro que, enquanto o governo civil se vale da força para garantir o cumprimento dos contratos e o respeito às leis positivas, o fundamento de toda religião é a fé e esta, por ser um julgamento interno, um ato de nossa mente, não pode ser mudada por nenhum artifício cuja eficácia se manifesta apenas externamente. Eis então um segundo argumento que identificamos haver em Locke para defender a tolerância.

Por conseguinte, após a analisarmos a origem, *pacto*, finalidade e extensão, o *cuidado das propriedades*, do poder político, nos resta considerar em que consiste a fé religiosa e como se justifica a defesa lockeana de que a força utilizada para levar indivíduos a professarem doutrinas nas quais eles não concordam em nenhum momento produz *crença*, pois não tem eficácia sobre o *entendimento*. Ao contrário, tal força produz apenas, argumenta Locke contra Jonas Proast, conformidade externa e não convicção interior. Com efeito, investigar a especificidade em que se constitui a crença religiosa é o objetivo do segundo capítulo, no qual, após estabelecermos a tolerância entre o governo civil e as sociedades religiosas pelo princípio da exterioridade, nosso passo será o de analisar a tolerância entre as *igrejas particulares* a partir do princípio interior da fé.

CAPÍTULO II

A INTERIORIDADE DA FÉ: *IN FORO INTERNO*

Todos são ortodoxos para si mesmos

No primeiro capítulo defendemos que o pensamento de Locke sobre a tolerância parte da idéia segundo a qual Estado e Igreja são dois tipos de sociedades completamente distintas. Nossa análise esteve direcionada à tentativa de apreender essa distinção a partir da compreensão das tarefas designadas ao Estado em contraposição à esfera da religião. Agora, nossa intenção é expor o segundo fundamento da tolerância, que denominamos de *foro interior*, por advogar que coagir as pessoas em nome de uma religião seria um modo impróprio e ineficaz de difusão da fé. A crença religiosa não pode ser imposta porque a coerção e a perseguição não são úteis para convencer o entendimento humano. Segundo pensamos, é esse argumento que torna possível a Locke defender a tolerância ao nível epistêmico entre as igrejas e as seitas religiosas.

Com efeito, o propósito deste capítulo é demonstrar que a tolerância, tal qual Locke entendia, faz um forte apelo à interioridade da crença religiosa cuja defesa pode ser compreendida à luz da concepção epistêmico-teológica da fé desenvolvida a partir do *Ensaio sobre o entendimento humano*. Para levar a cabo essa tarefa, iniciaremos esclarecendo o sentido da posição de Locke ao defender que no âmbito da fé *todos são ortodoxos para si mesmos* (1). Em seguida, daremos voz ao debate entre Locke e o teólogo J. Proast, mostrando como Locke se contrapôs à defesa de Proast que o magistrado civil deveria usar um método à base de penalidades para difundir a Verdadeira Religião (2). Para Locke, o único meio de difusão da fé é a *revelação*, porém, em contraposição a Leibniz, toda revelação deve concordar com nosso conhecimento intuitivo (3). Concluiremos defendendo que tais argumentos permitem perscrutar a necessidade moral da existência de uma regra que assegure a liberdade de opinião religiosa na commonwealth (4).

1. A via epistêmico-teológica da tolerância

A teoria contratualista desenvolvida por Locke no *Segundo tratado sobre o governo*, como expomos no capítulo anterior, consiste em um apoio teórico decisivo à fundamentação da tolerância do magistrado civil para com as igrejas e seitas religiosas. No princípio desse argumento está a idéia de que a sociedade civil tem origem na necessidade exclusiva de preservar a vida, a liberdade e os bens, ou seja, as propriedades. Quanto às questões de espiritualidade, os indivíduos devem ser livres para cultivar o que seu entendimento compreende como verdade em religião, pois sobre esse fato Locke garante que “todos são ortodoxos para si mesmos”¹. Entretanto, como podemos entender a asserção *ser ortodoxo para si mesmo*? A tentativa de responder essa questão nos conduzirá ao argumento de natureza epistemológica que serve como sustentáculo à tolerância entre as igrejas e seitas religiosas. Dessa forma, a tolerância não diz respeito apenas à definição de poder político e sociedade civil como o contraposto das sociedades religiosas, mas é também um entendimento crítico sobre a diversidade de *opinião* religiosa.

1.1. Coagir a fé não convence pela força que emprega nem pela verdade que professa

Nas primeiras páginas da *Carta sobre a tolerância*, Locke argumenta que a perseguição e a intolerância religiosa vão de encontro ao princípio básico de toda religião que é a fé. Nessas páginas iniciais, a fé é definida como a certeza interior daquele que professa uma religião, e que essa certeza não se conforma aos ditados alheios. Por esse motivo, é preciso entender, argumenta Locke, que

toda a vida e poder da verdadeira religião consiste na total *persuasão interna da mente e a fé não é fé sem crença*. Qualquer profissão de fé que façamos, qualquer que seja a adoração exterior a que conformamos, se não estivermos plenamente satisfeitos em nossa *própria mente* de que aquela seja verdadeira e que a outra seja prazerosa para Deus, tal profissão e tal prática, longe de nos aproximar, são, na verdade, grandes obstáculos para nossa salvação².

¹ *LTI*, p. 5. “For every one is orthodox to himself”.

² *Ibidem*, p. 11. “All the life and power of true religion consists in the inward and full persuasion of the mind; and faith is not faith, without believing. Whatever profession we make, to whatever outward worship we conform, if we are not fully *satisfied in our own mind* that the one is true, and the other well-pleasing unto God,

Este parágrafo reforça a idéia de que a ortodoxia da fé consiste na confiança interior da pessoa na crença que professa; sem essa confiança de nossa mente, reinaria a hipocrisia e jamais a alma seria salva.

Nesse sentido, o Estado, através da força e de leis seculares, é o governante legítimo e soberano da sociedade civil no que diz respeito à conduta das pessoas; apenas o foro exterior é passível de ser compelida pela força. Tais medidas, por sua vez, como Locke expunha em seu jornal no ano de 1675, em um artigo intitulado *Obligation of penal Laws*, são simplesmente penais e não obrigam a consciência, mas apenas os que merecem castigos por transgressões na vida terrena³. A crença religiosa, por outro lado, consiste somente na persuasão interna da mente. Dessa posição, segue-se que o cuidado com a salvação da alma na vida futura, que é o motivo do culto a Deus e da existência das sociedades religiosas, não está a cargo de nenhum poder exterior. Locke é bem claro quanto a essa posição, o motivo a ser observado é que a

natureza do *entendimento não pode ser compelida à crença em qualquer coisa por força externa*. Confiscação de posses, prisão, tormentos, nada dessa natureza pode ter qualquer eficácia que faça os homens mudarem o julgamento interno que eles estruturam as coisas⁴.

Impor leis, requerer obediência e compelir com a espada pertence apenas ao magistrado que age através de leis positivas e punições para ter sua finalidade devidamente respeitada neste mundo; por isso, seu modo de ação é absolutamente impertinente para convencer o entendimento sobre assuntos que pertencem à vida futura e que se fundamentam exclusivamente na fé. Do mesmo modo, nenhuma sociedade religiosa pode perseguir indivíduos de outras religiões porque nessa matéria a ortodoxia (ou não) da fé consiste apenas na certeza particular da pessoa que crer. Pois, continua Locke, quanto à fé “somente a luz e a evidência podem operar uma mudança na opinião dos homens; e essa luz não pode, de

such profession and such practice, far from being any furtherance, are indeed great obstacles to our salvation”. (Grifos nosso).

³ De acordo com Locke, “todas as coisas que não são ordenadas ou proibidas pela lei de Deus são indiferentes, e não está em poder dos homens alterar sua natureza. Por conseguinte, nenhuma lei humana pode impor obrigação sobre a consciência, todas as leis humanas são puramente penais, isto é, elas não possuem outra obrigação que punir os transgressores com castigos nesta vida. Todas as leis divinas obrigam a consciência, isto é, torna o transgressor responsável a explicar-se diante do tribunal de Deus, e de receber o castigo de suas mãos”. *PK*, vol. I, p. 114.

⁴ *LTI*, p. 11. “And such is the nature of the *understanding*, that it cannot be compelled to the belief of any thing by *outward force*. Confiscation of estate, imprisonment, torments, nothing of that nature can have any such efficacy as to make men change the inward judgment that they have framed of things”. (Grifos nosso).

maneira alguma, provir dos sofrimentos corporais e de outras punições externas⁵”, que é a própria essência do poder político⁶. Ou seja, àqueles que não aceitam as premissas de um Estado laico, aos governos que sempre estão prontos a misturar o teológico e o político, às religiões intolerantes que pensam ter o dever de levar a verdade às igrejas heréticas, devem perceber que mesmo o uso desimpedido da força para fins religiosos não consegue obter o convencimento interior da mente de nenhum indivíduo. A religião é importante e necessária para o Estado, porém, a fé, enquanto fundamento de toda religião, deve propagar-se livremente. Os assuntos de fé religiosa não estão assentados em provas demonstrativas através de premissas verdadeiras, o que ocorre aos olhos de Locke é a existência de uma variedade de opinião entre os homens e isso faz com que a fé fundamente-se única e exclusivamente na sinceridade da crença na revelação divina.

Um exame mais minucioso dessa questão é empreendido no IV livro do *Ensaio sobre o entendimento humano*. Nesta parte do *Ensaio*, Locke deixa claro que muitos dogmas da religião estão apenas imbuídos de superstição e entusiasmo entre a variedade de seitas

⁵ LTI, p. 12. “It is only light and evidence that can work a change in men's opinions; and that light can in no manner proceed from corporal sufferings, or any other outward penalties”.

⁶ Segundo pensamos, a seqüência dessas três citações retiradas da *Carta* demonstram que a tolerância também consiste na especificação do governo interior, individual, ou mesmo privado. E mais, que esse argumento de cunho epistemológico nos conduz necessariamente à própria teologia lockeana, que é, pois, uma teologia da tolerância. Entretanto, são muitos os pontos de vistas desenvolvidos a partir do estudo dessa obra, cujo número reduzido de páginas não revela a verdade de sua complexidade. R. Polin, por exemplo, defende que a tolerância em Locke, mesmo pontuando o princípio de que a fé não tem medida comum com a política, não levaria a um problema religioso, mas sim político: “eis porquê o problema da tolerância não é um problema religioso, nem mesmo um problema de consciência, para Locke, mas exclusivamente um problema político”. POLIN, R. Introdução. In: LOCKE, John. *Cartas sobre a tolerância*, p. 69. Essa tese de Polin diz respeito à idéia de que a liberdade religiosa em Locke fundamenta-se apenas na concepção de uma tolerância civil. Entretanto, o argumento do comentador parece contradizer sua própria posição desenvolvida na sua obra mais famosa sobre Locke que é, precisamente, a defesa da coerência no pensamento lockeano pelo viés da moral, contra a tese da incoerência levada a cabo por Peter Laslett na Introdução de sua edição crítica dos *Dois tratados sobre o governo*. Cf. POLIN, R. *La politique morale* de John Locke. Paris: PUF, 1960, p. 1. Ora, se há uma coerência no pensamento de Locke por que não estendê-la à tolerância? Não obstante, em um artigo sobre o assunto, o professor Timothy Stanton da University of York posiciona-se de um outro modo sobre esta questão. Ele defende que a tolerância em Locke parte de duas concepções: uma política e outra teológica. Desse modo, “a teoria de Locke tem um compreensivo poder explanatório justamente porque conecta uma série de linhas argumentativas. Elas estão conectadas, ultimamente, por um ponto de partida proveniente de uma teologia natural que sublinha uma igualdade natural de capacidade existente entre os homens, bem como pelo fim ao qual o governo fora construído”. STANTON, Timothy. Locke and the Politics and Theology of Toleration. *Political Studies*, nº54, pp. 84-102, 2006, p. 99. Mas, no momento de fazer uso do *Ensaio* para demonstrar sua tese ele passa quase que diretamente a *Reasonableness of christianity*, obra que segue a crítica sobre a certeza dos dogmas do cristianismo que fora levado a cabo inicialmente na investigação epistemológica da religião feita no IV livro do *Ensaio*. No Brasil, Eunice Ostrensky, por sua vez, advoga que o problema que subjaz o *Ensaio* é a tolerância e que esta se articularia com sua concepção de moral, liberdade e religião. Cf. OSTRENSKY, Eunice. “John Locke entre o céu e o inferno”. *Integração*, São Judas Tadeu, nº 47, pp. 369-376, 2006. O único problema é que no momento de defender esse ponto de vista, que pensamos estar correto, a autora contenta-se com o que sua análise havia obtido do capítulo XXI do II livro do *Ensaio* que é dedicado à liberdade, não se estendendo ao Livro IV lugar onde Locke, de forma mais clara, aborda a questão da fé e do conhecimento, da religião e do entusiasmo, abrindo caminho para a tolerância ao nível epistemológico e teológico.

existentes, cuja superstição conduz, freqüentemente, à intolerância entre elas. Isso ocorre porque o único dogma da religião que possui uma demonstração racional é a existência de Deus, o restante está apenas no nível da opinião não se constituindo em verdades demonstráveis⁷. Sobre esse ponto de vista, o mais eficaz à ordem da sociedade civil, que Locke tanto almejava, é a tolerância diante da variedade de opinião. Assim, o que não for passível de demonstração racional é apenas matéria de fé e sobre esses assuntos, onde não há certeza da verdade de um determinado artigo, o mais prudente é tolerar, visto que os homens não costumam deixar suas crenças por outras que eles não compreendem, às quais não são aceitáveis como passíveis de obter a salvação e a felicidade eterna.

Dessa forma, o nosso próximo passo para a demarcação dos fundamentos da tolerância em Locke será a investigar o modo como o filósofo trabalha a questão da fé no IV Livro do *Essay*. Segundo pensamos, o objetivo de Locke nessa obra, ao se debruçar sobre o tema da fé religiosa, é possibilitar uma teoria da tolerância fundada ao nível epistêmico sobre a religião⁸ que não contradiz em momento algum o que fora defendido na mesma época em sua *Carta sobre a tolerância*; ao contrário, aprofunda muitas questões. Com efeito, Locke, ao formular as bases de uma teologia razoável que será retomada em sua última obra, *The reasonableness of christianity*⁹, permite entendermos que em meio às questões de fé a tolerância é necessária porque os artigos de adoração religiosa não estão sujeitos a provas racionais de sua verdade, e, por esse motivo, a aceitação ou não depende apenas do julgamento interno da mente humana. São, portanto, pura questão de fé.

⁷ Locke trata das provas da existência de Deus no capítulo X do Livro IV do *Ensaio (Do nosso conhecimento da existência de Deus)*. No último capítulo deste trabalho nós iremos nos pronunciar de maneira mais detalhada sobre essa questão. No entanto, o que importa aqui é assinalar que para Locke, conforme ele deixa bem claro no *Ensaio*, o único elemento demonstrável da crença religiosa é a existência de Deus, pois essa existência é passível de ser racionalmente demonstrada; por essa razão, os outros aspectos que as igrejas disputam são elementos que não são necessários porque não podem ser demonstrados e sobre eles deve existir a máxima tolerância.

⁸ Sobre esse assunto, N. Wolterstorff defende que a noção de que ciência, arte, religião, política e relações pessoais têm modos peculiares de conhecimento e fundamentos peculiares de opinião, requerendo uma epistemologia particular para cada objeto, não era parte da linha de pensamento de Locke. Nesse sentido, conhecimento para Locke consiste em um objeto e não matéria de conhecimento de algo determinado; por essa razão, argumenta Wolterstorff, “a epistemologia do conhecimento e da crença religiosa era assim, conscientemente, uma aplicação na área da religião de sua epistemologia geral”. WOLTERSTORFF, Nicholas. “Locke’s Philosophy of Religion”. In: *The Cambridge Companion to Locke*, ed. Vere Chappell, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 175. Seguindo essa linha de raciocínio, defendemos aqui que o próprio pensamento de Locke sobre a tolerância, ao analisar os artigos de fé e a crença dos homens, também consiste em uma aplicação da epistemologia geral levada a cabo no *Ensaio* no campo da tolerância religiosa. Este seria o segundo fundamento que se encontra no pensamento de Locke sobre a tolerância, o qual nós denominamos de *in foro interno*.

⁹ Sobre a relação entre o *Ensaio* e a *Reasonableness*, Greg Forster defende que “segundo as regras epistemológicas do *Ensaio*, a *Reasonableness* é o constructo de uma teologia cristã que reflete o reconhecimento dos limites da certeza humana”. FORSTER, Greg. *John Locke’s Politics of Moral Consensus*, p. 28.

1. 2. A distinção do *Ensaio* entre conhecimento e fé

O *Ensaio sobre o entendimento humano* tem seu objetivo devidamente demarcado na Introdução: em primeiro lugar, investigar a origem de todas as nossas idéias, em segundo lugar, mostrar qual a certeza e evidência o entendimento¹⁰ pode obter dessas idéias, em terceiro lugar, é o que nos interessa de modo particular, investigar “a respeito da natureza e fundamentos da fé ou opinião, ou seja, esse assentimento que damos a qualquer proposição como verdadeira, embora não temos um conhecimento certo dessa verdade”¹¹. Nesse sentido, após defender a inexistência de qualquer idéia inata na mente humana no livro I, de estabelecer no Livro II como o entendimento é abastecido de idéias e no III Livro se dedicar à análise da função da linguagem; Locke investigará no Livro IV — *Do conhecimento e da opinião* — o limite e a extensão do conhecimento humano, bem como a relação entre fé e razão, tema esse bastante importante à filosofia prática e à teologia.

O primeiro passo para entendermos a concepção lockeana de fé é estabelecer o que o filósofo entende por conhecimento. De acordo com Locke, o conhecimento consiste na percepção da conexão e do acordo, ou do desacordo e da oposição, em quaisquer de nossas idéias. O exemplo clássico de Locke é através da definição do triângulo euclidiano: “quando possuímos a máxima segurança da demonstração que os três ângulos de um triângulo são iguais a dois retos, que fazemos além de perceber que a igualdade dos dois retos necessariamente concorda e é inseparável dos três ângulos de um triângulo?”¹². Sobre essa definição de Locke, Nicholas Wolterstorff nos fornece um exemplo esclarecedor. Segundo o comentador, se eu afirmo que o açúcar é doce, eu relaciono as idéias de açúcar e de doçura no interior de “uma proposição afirmativa que o açúcar é doce; e se minha afirmação sobre a

¹⁰ O *Ensaio* pretende ser um inquérito sobre o *entendimento*. No entanto, é *mente* (mind) o conceito mais empregado por Locke nessa obra, até mais que o próprio entendimento, gerando assim uma confusão sobre o que concerne à mente e o que diz respeito ao entendimento. Não obstante esta problemática, o sentido desses dois conceitos não é fixo. Algumas vezes *mind e understanding* são empregados como termos sinônimos, outras vezes o entendimento assemelhar-se-ia à razão, e a mente a uma espécie de repositório de faculdades, cujo entendimento seria a mais nobre delas. Assim, observamos que não há um sentido unívoco na terminologia lockeana de entendimento e mente. Entretanto, seria importante que compreendêssemos a mente não como uma faculdade, mas como o local onde se encontram nossas faculdades, muito semelhante ao conceito que temos hoje de cérebro. Cf. *EHU*, II, III, §1; e o entendimento seria a própria faculdade da compreensão e não da razão. Quanto a isso ver os verbetes *mente e entendimento* em: YOLTON, John W. *Dicionário Locke*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

¹¹ *EHU*. Introduction, § 3. “I shall make some enquiry into the nature and grounds of faith, or opinion; whereby I mean that assent, which we give to any proposition as true, of whose truth yet we have no certain knowledge.”

¹² *Ibidem*, IV, I, § 2. When we possess ourselves with the utmost security of the demonstration, that the three angles of a triangle are equal to two right ones, what do we more but perceive, that equality to two right ones does necessarily agree to, and is inseparable from the three angles of a triangle?”

relação destas idéias está correta, isto é, que há de fato uma verdade (conceitual) em dizer que o açúcar é doce, então as idéias de açúcar e doçura concordam”¹³. É a partir dessa relação de concordância e discordância entre as idéias que Locke pode inquirir e definir os graus de certeza do conhecimento.

Entre os graus de conhecimento, o primeiro grau é o *intuitivo* no qual o acordo ou o desacordo entre duas idéias é imediato, assim, percebemos que o branco não é preto, que um círculo não é um triângulo, que minha existência não pode ser posta em dúvida¹⁴. O grau seguinte é o *demonstrativo* pelo qual descobrimos o acordo ou desacordo entre idéias de modo não imediato, mas através do recurso a idéias intermediárias¹⁵; neste nível estaria o conhecimento derivado da razão, o típico exemplo que Locke nos fornece são as matemáticas, bem como a vontade de estendê-lo à moral ao invés da física¹⁶. O terceiro grau pelo qual

¹³ WOLTERSTORFF, Nicholas. *John Locke and the ethics of belief*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 19.

¹⁴ Para Locke temos o conhecimento de nossa existência por uma certeza intuitiva, ou seja, não é preciso nenhuma prova: “nada pode ser mais evidente para nós do que nossa própria existência. Penso, raciocínio, sinto prazer e dor; pode alguma coisa ser mais evidente para mim de que minha existência? Se duvido (...) se sei que sinto dor, é evidente que tenho uma *percepção* tão certa da minha existência como da existência da dor que sinto (...) então a experiência (*experience*) nos convence que temos um conhecimento intuitivo de nossa existência, e uma infalível percepção interna que existimos”. *EHU*, IV, IX, § 3. Diferentemente de Descartes que provava a existência do sujeito pelo pensamento — *res cogitans*: “de sorte que, após ter pensado bastante nisto e de ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição *eu sou, eu existo é necessariamente verdadeira, todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito*” DESCARTES. *Meditações Metafísicas*. Trad. J. Guinsburg e B. Prado Júnior. São Paulo: Bertrand Brasil, 1994, p. 126. (grifos nosso) —, Locke, criticando o filósofo francês, defende que a alma nem sempre pensa porque não temos consciência de que ela está sempre a pensar, ao menos quando dorme e não sonha. Cf. *EHU*, II, I, § 13. Para Locke é impossível que o pensamento fosse algo eterno na alma, do qual poder-se-ia derivar com clareza e evidência a existência do *cogito*. O pano de fundo que movimenta o argumento de Locke, por sua vez, é oriundo do cartesianismo, visto defender que para haver pensamento deve-se existir consciência, logo a ausência de consciência corresponderia à inexistência da atividade mental. Se a existência do sujeito cartesiano depende de tal argumento, para Locke, estaria comprometida a própria identidade individual do homem, pois teríamos que supor o pensamento à parte do corpo, visto que há momentos em que não se tem consciência de que se pensa. *Ibidem*, II, I, §15. Ao contrário de Descartes, Locke não procura demonstrar que existe uma substância que pensa unida a uma substância extensa e juntas formam o homem; esse argumento escolástico do conhecimento dos universais estava além das possibilidades limitadas de nosso entendimento. Cf. *Ibidem*, introduction, § 4. Só podemos ter certeza de nossa existência pela percepção, primeira faculdade da mente que atua de forma completamente passiva na obtenção do conhecimento. Assim, diferentemente do *cogito* cartesiano que é sempre ativo, é a percepção que nos possibilita ver, ouvir, sentir, pensar, etc; Cf. *Ibidem*, II, IX, § 1-2. Ou seja, a prova da existência de uma pessoa funda-se na *experience*.

¹⁵ *Ibidem*, IV, II, § 2.

¹⁶ *Ibidem*, IV, II, §§ 10-13. A primeira advertência que poderia ser feita a um iniciante na leitura do *Ensaio* é que esta obra, diferentemente do que se possa pensar, não tem a intenção última de fundar uma ciência natural a partir do suporte dado pela investigação do que os homens conhecem e como eles chegam às idéias que possuem em suas mentes. Talvez por esse fato Locke seja um grande inovador no século XVII, pois não pretendia fundar uma filosofia natural a partir de uma teoria do conhecimento como já havia sido feito por Descartes, Pierre Gassendi, e de certa forma por Hobbes. Cf. PAGANINI, Gianni. Hobbes et Gassendi: la psychologie dans le projet mécaniste. *Kriterion*, Belo Horizonte, vol. XLIII, nº 106, pp. 20-41, 2002. Locke pretende, na verdade, é entender como os homens conhecem para encontrar um suporte racional para a moral, isso porque apenas a moral poderia ser demonstrada como as matemáticas, e não a física. Nesse sentido, enganar-se-iam os que defendem que as especulações do *Ensaio* não versariam sobre o que poderíamos denominar de filosofia prática. Segundo Forster, “(...) a epistemologia do *Ensaio* concede mais certeza para o raciocínio moral, entendendo

podemos obter um conhecimento certo — contrariando Descartes — é a *sensação*, porque ela nos revela a existência de objetos particulares externos a nós, em virtude da percepção das qualidades fornecidas por estes objetos. Ao fim e ao cabo, Locke distingue conhecimento verdadeiro da fé, pois seja qual for a segurança que damos a certas proposições, se elas não derivam de uma dessas espécies de conhecimento “é apenas fé, ou opinião, mas não conhecimento, ao menos em todas as verdades gerais”¹⁷.

O entendimento humano não abrange a extensão de nossas idéias, não alcança a possibilidade de exame e percepção de todas as relações que elas mantêm umas com as outras através de idéias intermediárias para ligar-lhes por conhecimento intuitivo e derivar dessa ligação uma demonstração racional. Esse é o motivo para que Locke defenda ser, por exemplo, a existência de uma *substância pensante* uma crença, mas não uma verdade demonstrável. Locke contrapõe-se à idéia cartesiana de união substancial entre a extensão e o *cogito*. Destarte,

temos as idéias de *matéria e pensamento*, mas possivelmente jamais seremos capazes de saber se qualquer mero *ente material* pensa ou não, porque é impossível para nós descobrir, pela contemplação das nossas próprias idéias, se a revelação, se a Omnipotência não deu a algum sistema de matéria disposto adequadamente o poder de perceber e pensar, ou se juntou e fixou à matéria, assim disposta, uma substância imaterial pensante (...)”¹⁸.

Dessa forma, todas as proposições que não são passíveis de uma demonstração estariam no nível da crença ou opinião não se estendendo, necessariamente, ao conhecimento verdadeiro porque não obedeceria à exigência lockeana da verdade, que concerne à “(...) conformidade

como raciocínio das relações da existência humana com Deus reciprocamente, que para uma ciência natural”. FORSTER, Greg. *Op. Cit.*, p. 41. O objetivo último e mais importante do *Ensaio* é prático, ou seja, preocupa-se com a conduta dos indivíduos e só elas são passíveis de um conhecimento verdadeiro. De acordo com Locke, esta possibilidade consiste no fato que “estamos na emergência como um piloto que navega no mar: muito lhe interessa saber qual o comprimento da sua sonda, muito embora ela não lhe sirva para medir todas as profundidades do oceano; o que verdadeiramente lhe importa é evitar os baixios, e para isso a sonda serve perfeitamente. *O nosso interesse, neste mundo, não é conhecer todas as coisas, mas unicamente aquelas que interessam à nossa conduta — concern our conduct*. Se pudermos descobrir aquelas regras pelas quais uma criatura racional, como o homem, posta (*put*) nas circunstâncias terrenas que são as suas, possa e deva pautar as opiniões e os atos delas dependentes, não haverá motivos para nos perturbarmos porque algumas outras coisas escapam ao nosso conhecimento”. *EHU*, introduction, § 6. (Grifos nosso)

¹⁷ *Ibidem*, IV, II, § 14. “(...) is but faith, or opinion, but not knowledge, at least in all general truths”.

¹⁸ *Ibidem*, IV, III, § 6. “We have the ideas of matter and thinking, but possibly shall never be able to know, whether any mere material being thinks, or no; it being impossible for us, by the contemplation of our own ideas, without revelation, to discover, whether omnipotency has not given to some systems of matter fitly disposed, a power to perceive and think, or else joined and fixed to matter so disposed a thinking immaterial substance (...)”. (Grifos nosso)

entre as nossas idéias e a realidade das coisas”¹⁹. Os dogmas da religião estariam apenas fundamentados na crença, não consiste em um conhecimento verdadeiro, apenas na confiança individual de que seja uma matéria que efetivamente agrade a Deus.

Ora, um exame minucioso da história da humanidade²⁰ revelava apenas a existência de uma diversidade de doutrinas religiosas, seitas e artigos de fé, fato que desde cedo demonstrara ao famoso defensor da tolerância a dificuldade do estabelecimento de uma opinião religiosa como a Verdadeira. Essa variedade de opiniões que é descrita na *Carta* como um argumento em favor da tolerância²¹:

na variedade e contradição das opiniões sobre religião com que os príncipes do mundo se dividam conforme seus interesses seculares, o caminho estreito seria mais apertado. Um país apenas estaria certo, e todo o resto do mundo posto sob a obrigação de seguir seus príncipes no caminho que conduz a destruição, e àquilo que exalta o absurdo e as noções doentias sobre a Deidade, os homens atribuiriam sua eterna felicidade ou miséria pelos lugares de seu nascimento²².

¹⁹ *EHU*, IV, IV, § 2. “Our knowledge therefore is real, only so far as there is a conformity between our ideas and the reality of things”.

²⁰ Quanto a essa investigação histórica Locke a denomina de *historical plain method* — método histórico e simples — e a empreende no Livro I do *Ensaio*. Fazendo uso desse método Locke ataca as supostas idéias inatas, mas sua intenção é solapar o dogmatismo moral através da demonstração que não existem quaisquer regras de conduta observadas universalmente na humanidade. Cf. *EHU*, I, III.

²¹ Quanto a esse fato Raymond Polin na sua introdução à edição francesa da *Carta sobre a tolerância* advoga que esse argumento da variedade de opiniões como defesa da tolerância, que estaria na ordem do dia no I Livro do *Ensaio*, não era importante à tolerância por ser um argumento tomado dos cétricos. Cf. POLIN, R. Introdução. In: LOCKE, John. *Cartas sobre a tolerância*, pp. 39-40. Realmente na *Carta* esse argumento não é desenvolvido, menciona-se apenas duas vezes. Porém, ele é importante para o entendimento da tolerância; talvez enquanto argumento isolado não seja inteligível, mas se comparado com o *Ensaio* ver-se-á a similaridade, bem como o fato de que esse argumento não encaminha a discussão ao ceticismo em matéria de religião, mas sim contra o dogmatismo da fé, algo tão necessário à tolerância. Mais ainda, não podemos descartar o que escreve um filósofo por ser só escrito poucas vezes, sobretudo, quando este argumento aparece em outras obras. Se fosse um argumento isolado e sem valor deveria perecer ali mesmo. Ora o que observamos é exatamente o contrário. Além desse assunto constituir o tema do I Livro do *Ensaio*, ele é retomado na *Segunda* e *Terceira carta sobre a tolerância*, e no manuscrito da *Quarta carta sobre a tolerância*. Com efeito, escreve Locke na *Segunda carta* contra Jonas Proast: “assim, verdadeiro e falso, como comumente ocorre, quando os supomos por nós mesmos ou nossos adeptos, com efeito não significa nada, ou nada relativo ao assunto, a menos que pensemos no falso e verdadeiro na Inglaterra, que assim não será em Roma ou Genebra, e vice-versa”, *LT2*, p. 90. Na *Terceira Carta*, Locke defende que sobre assuntos de religião “a humanidade está tão dividida que, quem age conforme a razão e bom julgamento em Augsburg seria julgado de forma totalmente contrária em Edimburgo”, *LT3*, p. 308. Bem como no manuscrito do que seria a *Quarta carta sobre a tolerância* em que, pela defesa de que a religião verdadeira deveria ser propagada pelo magistrado a seus súditos, Locke questiona a Proast: “Huaina Capac, imperador do Peru, era obrigado a fazê-lo?” *LT4*, p. 574. Os temas se entrelaçam, como o domínio da fé não é o da Verdade universalmente aceita, é obvio que há uma diversidade de crenças e costumes, fato que necessariamente traria à tona a questão da tolerância frente à diversidade de opiniões. Locke estava ciente desse fato e jamais o omitiu. Quanto a este fato ver também o parágrafo § 98 do *Segundo tratado* em que Locke argumenta de forma deveras semelhante sobre a diversidade de opiniões. Conforme John Dunn, “como em todo seu pensamento também aí existe um fino equilíbrio entre ceticismo e fé”. DUNN, John. *Locke*, p. 86.

²² *LT1*, 12. “In the variety and contradiction of opinions religion, wherein the princes of the world are as much divided as in their secular interests, the narrow way would be much straitened; one country alone would be in the right, and all the rest of the world put under an obligation of following their princes in the ways that lead to

Também permeia a análise do I Livro do *Ensaio* contra o dogmatismo moral. Entretanto, com essa idéia, o objetivo de Locke não era defender uma completa oposição entre fé e razão por não haver artigos de fé e modos de adoração aceitos universalmente²³. Esta era a visão de Pierre Bayle no século XVII ao defender que “razão e fé estão em direta oposição”²⁴, à qual Locke não compartilhava. O que o filósofo inglês queria, na verdade, era estabelecer um argumento em favor da tolerância no *Ensaio* através da investigação da razoabilidade dos artigos de fé em relação a um inquérito racional. De acordo com G. Forster, Locke tinha por objetivo mostrar “(...) que essas crenças estão inevitavelmente contaminadas pela incerteza (...), e que alguns comandos divinos são mais certos que outros”²⁵. Por essa razão, o *Ensaio* estabelece um número mínimo de crenças com alto grau de probabilidade, e, por conclusão, a tolerância mútua de diferentes religiões pela perspectiva de uma investigação epistemológica da fé religiosa.

1.2.1. A Epistemologia da tolerância

Este pano de fundo do inquérito lockeano pode ser compreendido melhor com uma definição mais sistemática da fé exposta no capítulo XV do IV Livro do *Ensaio* intitulado *Da probabilidade*. Neste capítulo, Locke defende que o tipo de assentimento que damos às proposições²⁶ da fé é compreendido epistemologicamente como sinônimo de

destruction: and that which heightens the absurdity, and very ill suits the notion of a Deity, men would owe their eternal happiness or misery to the places of their nativity”.

²³ Sobre isso vale lembrar os rumos que a tolerância alcança em Locke. Philanthropus, pseudônimo de Locke na *Segunda carta sobre a tolerância*, defende contra a Jonas Proast que “a primeira coisa que o espanta, na carta do autor, é a amplitude proposta da tolerância. E a si parece estranho que ele não tenha excluído pagãos, maometanos ou judeus dos direitos civis da comunidade por causa de suas religiões”. A tolerância, nesse sentido, poderia ser entendida como a remoção da força e da imposição religiosa diante da variedade de opiniões e crenças existentes sobre religião. *LT2*, p. 62.

²⁴ LODGE, Paul and CROWE, Benjamin. Leibniz, Bayle and Locke on Faith and Reason. *American Catholic Philosophical Quarterly*, Dallas, nº 76, pp. 575-600, 2002, p. 576.

²⁵ FORSTER, Greg. *Op. Cit.*, p. 28.

²⁶ Proposição é um termo freqüente no *Ensaio*. Nesta obra Locke define proposição como a junção de sinais com determinado significado. Por sua vez, Locke divide as proposições em mentais e verbais, o que decorre na existência de duas espécies de sinais: Idéias e Palavras. As primeiras proposições são as mentais e, segundo Locke, elas consistem em “uma simples consideração de idéias, como estão nas nossas mentes, despidas de nomes (...)”. As proposições verbais, por outro lado, são “as palavras, sinais das nossas idéias, juntas ou separadas em frases afirmativas ou negativas”. *EHU*, IV, V, §§ 3 e 4.

crença, assentimento ou opinião que é o admitir ou receber qualquer proposição por verdadeira a partir de argumentos ou provas que são estabelecidos para nos persuadir a recebê-la como verdadeira sem o certo conhecimento de que o seja. *E nisto está a diferença entre a probabilidade e a certeza, a fé e o conhecimento (...)*. Aquilo que me faz crer é algo estranho à coisa que eu acredito; algo que não está unido de maneira evidente por ambos os lados, e que, por isso, não mostra a concordância ou a discordância daquelas idéias que estão sob consideração²⁷.

Estando o objeto da fé no âmbito da probabilidade tornar-se-ia inevitável a existência de várias opiniões sem provas indubitáveis de sua verdade; corresponderia, portanto, a um erro querer impor um dogma cuja certeza não se tem. Eis então como o tema da tolerância se insere no *Ensaio*, o primeiro passo é admitir por um certo realismo histórico que a crença religiosa enseja uma variedade de opiniões que torna possível defender, no âmbito epistemológico, a distinção entre os artigos de fé e de demonstração racional. A verdade da crença não é demonstrável, logo a aceitação ou não depende da convicção interior do indivíduo à qual ele jamais está disposto a abandonar. É sobre o fundamento dessa asserção que Locke defende no *Ensaio* que a opinião dos homens, sobre a qual muitos outros dão a sua fé, é extremamente perigosa, pois há entre os homens mais falsidade e erros que verdade e conhecimento. Assim, “se as opiniões e persuasões dos outros, dos quais conhecemos e pensamos bem, é um fundamento de assentimento, os homens têm razão em serem pagãos no Japão, maometanos na Turquia, papistas em Espanha, protestantes na Inglaterra e luteranos na Suécia”²⁸. Diante da diversidade, a certeza não se tem, segue-se que, prudentemente, deveríamos ter cuidados com perseguições àqueles que não partilham de nossas crenças, e compreender que o único critério de aceitação de uma religião é a certeza da persuasão interna da mente, só este fato pode decidir sobre a sinceridade da fé.

Nesse ponto de vista, a tolerância em nada atrapalharia a verdade da religião, mas apenas esclareceria o fato de que suas crenças e dogmas estão no mesmo nível, sua certeza epistemológica alcança no máximo a probabilidade. A tolerância seria, portanto, o exercício mais eficaz à promoção da paz religiosa na sociedade civil, pois, como demonstra o exemplo

²⁷ *EHU*, IV, XV, § 3. “The entertainment the mind gives this sort of propositions, is called belief, assent, or opinion, which is the admitting or receiving any proposition for true, upon arguments or proofs that are found to persuade us to receive it as true, without certain knowledge that it is so. *And herein lies the difference between probability and certainty, faith and knowledge (...)*. That which makes me believe is something extraneous to the thing I believe; something not evidently joined on both sides to, and so not manifestly showing the agreement or disagreement of those ideas that are under consideration”. (Grifos nosso).

²⁸ *Ibidem*, IV, XV, §6. “And if the opinions and persuasions of others, whom we know and think well of, be a ground of assent, men have reason to be Heathens in Japan, Mahometans in Turkey, Papists in Spain, Protestants in England, and Lutherans in Sweden”.

da imaterialidade da alma: “todos os grandes fins da moral e da religião estão bastante bem seguros, *sem provas filosóficas da imaterialidade da alma*”²⁹. Do mesmo modo, assuntos como a existência de anjos e demônios “estão naturalmente fora do circuito das nossas descobertas, e todas essas inteligências de que há provavelmente mais classes do que substâncias corpóreas, são coisas a respeito do que as nossas faculdades naturais não nos dão nenhuma explicação correta”³⁰. Por conseguinte, nada mais correto que a tolerância entre as religiões, *especialmente entre os cristãos*³¹ que, muitas vezes, disputam por artigos de fé e precipitam-se em espalhar como um conhecimento certo e verdadeiro algumas máximas cuja certeza é impossível de ser alcançada, consistindo apenas em um mal à religião, bem como à sociedade civil pela possibilidade de disputas e contendas sobre os dogmas dessa religião. Para Locke, essas atitudes servem apenas “para silenciar contestadores, e para por fim às disputas”³², sobre assuntos que deveríamos nos contentar com a “evidência da fé; pois certas proposições que dizem respeito a este assunto estão para além do nosso alcance”³³.

A epistemologia do limite desenvolvida por Locke lança as bases de uma concepção bastante arguta da tolerância mediada pelos conceitos de fé e razão, de verdade e crença, de assentimento e imposição³⁴. Não é à toa que o termo *tolerância* figure no Index, desde as primeiras edições do *Ensaio*, direcionando o leitor para o último livro dessa obra;

²⁹ *EHU*, IV, III, § 6. “All the great ends of morality and religion are well enough secured, *without philosophical proofs of the soul’s immateriality*”. (Grifos nosso).

³⁰ *Ibidem*, IV, III, § 27. “Angels of all sorts are naturally beyond our discovery: And all those intelligences whereof it is likely there are more orders than of corporeal substances, are things whereof our natural faculties give us no certain account at all”.

³¹ O tema da tolerância entre os cristãos, sobre a perspectiva da análise dos artigos de fé e dogmas de adoração, é levado a cabo por Locke em *The reasonableness of christianity*, obra publicada em 1695. Nesta obra, a estratégia de Locke é fazer uma longa investigação do Novo Testamento com a intenção de mostrar que muitos dogmas defendidos pelos cristãos dissidentes são sobre coisas que não são necessárias à religião cristã. Por essa razão, é preciso empreender uma investigação do Evangelho com a intenção de se encontrar a vontade revelada do Cristo. Segundo Locke, a verdade da fé cristã fundamenta-se na idéia que o Cristo é o Messias enviado por Deus, que proferiu aos seus discípulos a palavra de Deus, que morreu na cruz e ressuscitou por amor aos homens e em resgate a estes; sobre esses dogmas exigia apenas que os homens tivessem fé verdadeira e sincera, e todos seriam salvos. Nesse sentido, Locke faz uma grande crítica aos construtores de sistemas religiosos e a seus seguidores, que inventam e utilizam distinções a bel prazer. Cf. *RC*, §§ 159-165.

³² *EHU*, IV, VII, § 11. “(...) To silence wranglers, and put an end to dispute”.

³³ *Ibidem*, IV, XI, § 12. “We must content ourselves with the evidence of faith; but universal certain propositions concerning this matter are beyond our reach”.

³⁴ Cf. FORSTER, Greg. *Op. Cit.*, pp. 40-83. Sobre esse mesmo assunto, Marshall defende de maneira bastante concisa que Locke proveu o *Essay* com “extensivos argumentos epistemológicos para a tolerância, dando ênfase à falibilidade e à limitação do conhecimento humano, à variação das palavras através do tempo, e às dificuldades ligada aos significados de muitos termos correntemente empregados na especificação e explicação da ortodoxia doutrinal, incluindo as definições dos termos ‘pessoa’ e ‘substância’ que eram centrais ao Trinitarismo contemporâneo”. MARSHALL, John. *John Locke, toleration and early enlightenment culture*, p. 470. Aliamos nossa visão à desses interpretes e defendemos veemente que a epistemologia desenvolvida por Locke é uma epistemologia da tolerância.

muito menos é estranho que Locke trabalhe o tema da tolerância numa obra publicada no mesmo ano de publicação da *Carta sobre a tolerância* — 1689.

O tema da tolerância sempre esteve na ordem do dia para Locke, na verdade o ponto de partida para os longos vinte anos de formulação daquela que considerava sua obra prima, o *Ensaio*, fora uma discussão que versava sobre religião revelada e moral travada entre amigos em 1670-71³⁵. Agora, ao tratar do modo como os homens conhecem, era importante salientar em que consiste a ‘natureza e fundamentos da fé ou opinião’, como é exposto na Introdução, visto que se a religião supõe a fé do crente, esta, por sua vez, deve ser inquirida na esfera da investigação epistemológica sobre a opinião religiosa³⁶. Dessa forma, a tolerância é a conseqüência exterior — política — da liberdade de opinião em matéria de religião³⁷.

Essa é a estratégia de Locke no *Ensaio* para rebater a intolerância, porém não mais a partir da discussão sobre os limites do poder civil estabelecido pelo pacto original, argumento que unifica a *Carta* e o *Segundo tratado*. O princípio agora é a relação entre tolerância e fé, conhecimento e crença, o qual estabelece que a tolerância deve estar calçada na certeza interior, que podemos denominar de fé, crença ou opinião. Como enfatiza Philanthropus — pseudônimo de Locke — contra Jonas Proast na *Segunda carta sobre a tolerância*, defendendo o autor da *Carta*: “mas o que ele nega e o senhor garante é que o uso da força tenha alguma eficácia própria para iluminar o entendimento, ou produzir crença”³⁸. A tolerância encontra no *Ensaio* fundamentação que permite compreender as nuances e a extensão de seu pensamento sobre a liberdade religiosa pela interioridade da fé. Sobre esta matéria, nada mais claro que a argumentação do § 4 do cap. XVI — *Dos degraus do assentimento* — do IV Livro do *Ensaio*. De acordo com Locke, na condição em que nos encontramos, sem argumentos capazes de provar a veracidade das crenças da religião, deveria nos alertar de não renunciarmos rapidamente às nossas opiniões por qualquer argumento. Seria mais conveniente aos homens “manter a paz e os deveres comuns da humanidade” e da

³⁵Cf. *EHU*, The epistle to the reader, p. x. Os detalhes dessa motivação, Segundo N. Wolterstorff, fora revelada pela anotação na edição do *Ensaio* possuída por J. Tyrrell, amigo de Locke, que estava presente naquele dia. Cf. WOLTERSTORFF, Nicholas. “Locke’s Philosophy of Religion”, p. 174.

³⁶ Segundo Stanton, “a teoria de Locke proporciona como paradigma da tolerância o aspecto de uma visão genuinamente filosófica da mente humana e da condição humana. A teoria explica porque a tolerância é a conseqüência de nosso conhecimento e nossa posição moral (...)”. STANTON, Timothy. *Op. Cit.*, p. 85.

³⁷ Ou seja, a tolerância é a conseqüência em foro externo — *outward* — da liberdade do indivíduo em foro interior — *inward*. De acordo com Forster, “(...) este argumento mostra a profunda conexão entre a *Carta*, o *Ensaio*, e a *Reasonableness*, quando esses trabalhos são considerados conjuntamente, percebemos de que maneira Locke unifica epistemologia, teologia, e política em uma teoria singular do consenso moral”. FORSTER, Greg. *Op. Cit.*, p. 165.

³⁸ *LT2*, p. 68. “But that which he denies, and you grant, is, that force has any proper efficacy to enlighten the understanding, or produce belief”.

amizade na diversidade de opiniões existentes, “desde que não podemos razoavelmente esperar que qualquer pessoa abandone pronta e obsequiosamente a sua opinião e abrace a nossa, com cega resignação a uma autoridade que o entendimento humano não reconhece”. Ora, quanto a esse assunto, Locke defende que não temos outro guia que “não seja a razão”³⁹, à qual não se admite submeter-se cegamente à “vontade e às ordens de outrem”⁴⁰.

De acordo com Locke, concorrendo para o estabelecimento da crença, existe o efeito do hábito e da educação que se enraízam profundamente na mente das pessoas, bem como impressões às quais o crente atribuía como recebidas do próprio Deus ou de homens enviados por Ele. Frente a essa constatação Locke se inquieta, pois como então esperar que opiniões assim arraigadas possam ser abandonadas em favor dos argumentos de terceiros? Ora é essa inquietação que o leva a defender que

a necessidade de acreditar sem conhecimento, ainda mais freqüentemente sobre fundamentos bastante superficiais, neste estado passageiro de ação e cegueira em que vivemos, devia nos tornar mais ocupados e cuidadosos a fim de informar a nós mesmos do que constranger os outros⁴¹.

Para Locke, em matéria de religião não se pode impor, mas tolerar. Desde que as manifestações da fé não tragam nenhum problema a ordem pública, cuja manutenção é a tarefa designada à autoridade política, todas as opiniões e diversidades de cultos devem ser aceitas. Os artigos de fé além de não comportarem verdades indubitáveis são assentimentos deveras arraigados para serem mudados à primeira imposição intolerante. As disputas seguidas de tormentos físicos para Locke assemelhar-se-iam a vícios morais sobre cerimônias

³⁹ *EHU*, IV, XVI, § 3. Ou seja, quando queremos impor a outras pessoas certas doutrinas que ele desconhece temos que convencê-lo da verdade dessa doutrina e da falsidade da que ele partilha; só uma argumentação racional seria suficiente para nos fazer mudar a posição de nossa posição. No entanto, tais doutrinas dificilmente obteriam a aceitação porque não se fundamentam em argumentos racionais, mas apenas em uma crença, em uma opinião. Sendo assim, opinião por opinião os indivíduos preferem ficar com a sua, pois foi a que ele abraçou em seu coração.

⁴⁰ *Ibidem*, IV, XVI, § 4. “It would methinks become all men to maintain peace, and the common offices of humanity and friendship, in the diversity of opinions: Since we cannot reasonably expect, that any one should readily and obsequiously quit his own opinion, and embrace ours with a blind resignation to an authority, which the understanding of man acknowledges not. For however it may often mistake, it can own no other guide but reason, nor blindly submit to the will and dictates of another”.

⁴¹ *Id. Ibid.*, IV, XVI, § 4. “The necessity of believing, without knowledge, nay often upon very slight grounds, in this fleeting state of action and blindness we are in, should make us more busy and careful to inform ourselves, than constrain others”.

e opiniões que são, na verdade, “(...) assuntos bonitos e intrincados que excedem a capacidade de compreensão ordinária”⁴².

Com efeito, esse argumento do foro interior, da impossibilidade da força domesticar o entendimento humano a esta ou aquela forma particular de crença, é o ponto chave que norteia o debate entre Locke e o teólogo de Oxford Jonas Proast que escreveu em 1690 uma refutação a *Carta sobre a tolerância* intitulada: *Argument of the Letter concerning Toleration, briefly considered and answered*. O debate entre os dois autores versa sobre o uso da força em matéria de religião; Proast defendia a legitimidade do Estado poder decretar penalidades para levar os homens à adoção da religião Verdadeira. Locke, por sua vez, é veementemente contra essa tese e para opor-se a ela compôs a *Segunda* e a *Terceira carta sobre a tolerância*.

2. O debate entre John Locke e Jonas Proast

A disputa que se estabelecera entre o filósofo whig e o teólogo anglicano pode resumir-se nesta questão-problema: *o uso de punições é capaz de mudar a opinião de um indivíduo sobre sua religião?* A tolerância é um mal ou um bem à religião e à commonwealth? Enquanto Locke defendia a tolerância como um bem à sociedade e à própria religião, Proast, contrapondo-se a Locke, argumentando que a tolerância religiosa apenas obscurecia a propagação da religião verdadeira e salvadora, e por essa razão, sustentava a legitimidade do Estado decretar penalidades que tinham por objetivo fazer a pessoa *pensar e refletir* acerca da fé verdadeira. As respostas e contra-respostas dos dois autores constituem o frutífero debate entre Locke e Prost, finalizado com a morte de Locke, em 1704.

⁴² *LTI*, p. 7. “Which for the most part are about nice and intricate matters, that exceed the capacity of ordinary understandings”.

2.1. Objeções de Proast

Em *Argument of the Letter concerning Toleration*, Jonas Proast acusa a tolerância defendida por Locke de favorecer a propagação da falsa religião. Segundo Proast, “parece difícil conceber como o autor daquela *Carta* deva pensar fazer qualquer serviço à religião em geral, ou à religião cristã, recomendando ou persuadindo sobre tal tolerância”⁴³. A tolerância é um mal, visto que só existe uma verdade, logo só há uma religião verdadeira, e a tolerância minaria seus fundamentos por permitir a diversidade de opiniões religiosas, favorecendo o crescimento da falsa opinião em matéria de religião.

Como existe uma religião verdadeira, diz o teólogo, e considerando o fato de que ninguém pode ser salvo por uma religião que não acredite ser verdadeira, o Estado deve utilizar um *método* baseado em penalidades para iluminar o entendimento das pessoas e produzir a crença na religião verdadeira⁴⁴. Todos aqueles que não professam esta religião não o fazem porque não examinam devidamente a ortodoxia de sua verdade, para tanto é necessário que o magistrado os puna para fazê-los pensar nas razões que estruturam a verdade da fé, e corrijam seus julgamentos errôneos⁴⁵. Tudo se passa como se as pessoas fossem seres incapazes, inábeis quanto à reta conduta religiosa, estariam doentes e o remédio seria o emprego de “leis e penalidades dirigidas contra o mal que deve ser removido, onde quer que seja encontrado”⁴⁶. Dessa maneira, o recurso exclusivo à separação entre a Igreja e o Estado por um argumento de natureza política não surtiria um efeito desejado frente a um debatedor que advoga o dever do Estado imiscuir-se em assuntos religiosos para promover uma suposta religião verdadeira. Para Proast, a religião era o suporte do Estado, e o Estado o suporte da

⁴³ *LT 2*, p. 62. “It Seems hard to conceive how the author of that letter should think to do any service to religion in general, or to the Christian religion, by recommending and persuading such a toleration”. Esta é uma citação feita por Locke do *Argument of the Letter concerning Toleration, briefly considered and answered* em que Proast o acusava de ajudar a propagar a falsa religião.

⁴⁴ Como esclarece Spitz, o método de Prost consistia em defender que “seria possível modificar os crentes pelo emprego da força de *maneira indireta*, constringendo os indivíduos para considerar argumentos que eles próprios não haviam considerado, ou impedindo que certos argumentos sejam difundidos diante deles”. SPITZ, Jean-Fabien. ‘Quelques difficultés de la théorie lockienne de la tolérance’. In: Y. C. Zarka, F. Lessay e G. A. J. Rogers. *Les fondements philosophiques sur la tolérance*. Vol. 1. Paris: PUF, 2002, p. 129. Segundo Marshall, “Proast defendeu serem apenas usadas as penalidades moderadas para persuadir o povo, contrabalançando a força das paixões que era alegada até agora ter impedido sua percepção da verdade”. MARSHALL, John. *Op. Cit.*, p. 623.

⁴⁵ *LT2*, p. 83.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 94. “That the remedies of laws and penalties should be directed against the evil that is to be removed, wherever it be found”.

religião⁴⁷, o indivíduo que não cultuasse essa religião estaria pondo em risco a própria ordem social, pois todos os indivíduos que não a seguissem estariam inábeis para bem conduzir em sociedade⁴⁸.

Contra o *method* de Proast, a resposta de Locke acaba sendo direcionada para uma argumentação que defende a impossibilidade da força convencer o assentimento e a conseqüente defesa da heterodoxia em matéria de fé religiosa. Locke lança mão de seu arsenal de argumentos para combater a concepção político-religiosa do entusiasta Jonas Proast, cuja empresa consiste no próprio pano de fundo do debate com o teólogo inglês. Com efeito, Locke é obrigado a redigir resposta persuasiva, tal resposta compõe o teor argumentativo da *Segunda* e da *Terceira carta sobre a tolerância* — publicadas em 27 de maio de 1690 e 20 de Junho de 1692, respectivamente⁴⁹ —, ambas assinadas pelo pseudônimo Philanthropus.

2.2. A *Segunda carta*: “quem está no caminho errado?”

Na *Segunda Carta*, *Second letter concerning toleration*, Locke retoma os argumentos tratados na primeira *Carta*, ou seja, que o magistrado civil não está em posse do direito de decretar a verdade sobre a religião de seus súditos e que a força é inútil para convencer os homens a professarem qualquer crença religiosa, por isso a tolerância que reivindicava consistiria precisamente na “remoção dessa força”,⁵⁰ impertinente e ineficaz em matéria de religião. De acordo com Locke, perseguir indivíduos pela suposição de possuir a ortodoxia da fé apenas denotava a intenção de um governo político aumentar a audiência da Igreja nacional, neste caso, a da Inglaterra⁵¹.

Proast não aceitava as premissas toleracionistas formuladas por Locke para o poder civil, religião de Estado é problema de Estado, é o poder político que deveria levar os homens a refletir sobre a religião. Em contraposição, Locke defende, no início da *Segunda*

⁴⁷ Conforme diz Spitz, “de certa maneira, o magistrado possui a autoridade de procurar para os seus súditos todos os meios que sejam necessários para a descoberta da vida saudável, possuindo, por conseqüência, não somente o direito, mas o dever de constranger seus súditos para considerar os argumentos da religião que acredita ser verdadeira”. SPITZ, Jean-Fabien. *Op. Cit.*, p. 130.

⁴⁸ STANTON, Timothy. *Op. Cit.*, p. 88.

⁴⁹ POLIN, R. Introdução. *Op. Cit.*, p. 31.

⁵⁰ *LT2*, p. 62. “Toleration is but the removing that force”.

⁵¹ *Ibidem*, p. 65.

carta, que a religião verdadeira e salvadora deve prevalecer por si mesmo na mente do indivíduo; contra o teólogo anglicano, estabelece que uma

religião de Deus não necessita a assistência da autoridade humana para fazê-la prevalecer. Eu suponho, quando isto vem do senhor, que o senhor estreitou seus pensamentos à sua própria época e país, mas se o senhor desejar ampliá-los um pouco além dos confins da Inglaterra, não duvido que facilmente imaginará que se na Itália, Espanha, Portugal etc., a Inquisição; e na França seus Dragões da cavalaria⁵², e em outros lugares essas severidades que são usadas para manter ou forçar os homens à religião nacional, fossem eliminados e, ao invés disso, a tolerância proposta pelo autor fosse instaurada, a religião verdadeira ganharia com isso⁵³.

A verdadeira religião consiste na crença que toca profundamente o coração de uma pessoa, ou seja, que se estabelece a partir da firme convicção de um indivíduo, não podendo ser decretada como verdadeira por algo contrário a essa persuasão interior. É por essa razão que a tolerância deve ser ampla e além dos cristãos o magistrado civil, consciente de que sua função é meramente secular, deve reconhecer os direitos civis de pagãos, maometanos ou judeus⁵⁴. A religião verdadeira não requer em nenhum momento o emprego da força para ser observada entre os homens, pois ela “traça o caminho em *nosso entendimento*, por sua própria luz, e mais enfraquecesse por alguma força emprestada, que, por violência, possa lhe acrescentar algo”⁵⁵.

A difusão de modos de adoração e artigos de fé por uma determinada seita ou religião deve apenas ser defendida por argumentos pacíficos e razoáveis, jamais pelo uso de penas civis que são aplicadas para outros fins. A sinceridade na crença que professa é o único fundamento que torna possível a salvação das almas, de modo que a força ou a coerção para levar os homens à verdadeira religião é ilegal e inútil⁵⁶. Tais premissas se sustentam, em primeiro lugar, porque o magistrado não tem autoridade, por delegação de poderes, para punir os homens por assuntos religiosos, em segundo lugar, porque a força é inadequada para

⁵² De acordo com Marshall, “o argumento mais repetidamente feito por Locke na *Segunda e na Terceira carta* no ataque à defesa da imposição anglicana de Proast, desde que o anglicanismo era a ‘verdadeira religião’, foi que a defesa de que a força ditatorial legitimou Louis XIV e as dragonadas na França”. MARSHALL, John. *Op. Cit.*, p. 556.

⁵³ *LT2*, p.64. “A religion that is of God wants not the assistance of human authority to make it prevail. I guess, when this dropped from you, you had narrowed your thoughts to your own age and country: but if you will enlarge them a little beyond the confines of England, I do not doubt but you will easily imagine that if in Italy, Spain, Portugal, &c. the Inquisition; and in France their dragooning; and in other parts those severities that are used to keep or force men to the national religion, were taken away; and instead thereof the toleration proposed by the author were set up, the true religion would be a gainer by it”.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 62.

⁵⁵ *Ibidem*, p.64. “*Truth makes way into our understanding, by her own light, and is but the weaker for any borrowed force that violence can add to her*”. (Grifos nosso).

⁵⁶ *Ibidem*, pp. 66-67.

convencer interiormente um indivíduo. Os assuntos de fé não constituem um grau de conhecimento de que sua veracidade possa ser demonstrada e assim convencer os dissidentes de sua clareza e evidência, mas sim de opiniões cujo fundamento é apenas um assentimento ou um consentimento a um assunto de religião revelada. Segue-se, destarte, que o magistrado que deseja decretar uma crença por lei civil e punições exteriores está tão apto a errar nessa escolha quanto o resto da humanidade, visto que

os homens no caminho errado serão punidos, *mas a questão é quem está no caminho errado?* O senhor não tem mais razão para determiná-la contra alguém que divirja do senhor, do que esse concluir o mesmo contra o senhor, que diverge dele; não, nem mesmo se o senhor tiver a igreja nacional e o magistrado do seu lado. Pois, se difere deles por estarem no caminho errado, o senhor, que está no caminho certo na Inglaterra, estará no caminho errado na França⁵⁷.

Este argumento está em sintonia com as considerações que trabalhamos acima sobre as premissas do *Ensaio sobre o entendimento humano*. Ou seja, existem três graus de conhecimento — intuitivo, demonstrativo e sensitivo —, mas em nenhum dele pode ser enquadrada a fé, pois a fé não é um conhecimento propriamente dito, mas apenas um assentimento a proposições que aceitamos serem verdadeiras, porém sem o conhecimento do que a torna verdadeira ou não. Por sua vez, há também certa dificuldade de discernir entre o falso e o verdadeiro, para isso é preciso muito tempo para que as faculdades da mente se ocupem das longas cadeias de provas necessárias à demonstração da verdade ou falsidade de uma opinião em matéria de religião⁵⁸.

Locke chama a atenção do leitor que a punição por motivos religiosos, quando não existe nenhuma falta, “sempre será severidade, injustificável severidade, e assim será considerado pelos sofrendores e espectadores, e, dessa forma, produzirão normalmente os efeitos contrários aos propósitos a que foram usados”⁵⁹. O emprego da força só traria conformação e não convicção, ou seja, não produz a fé que é a verdadeira pedra de toque de

⁵⁷LT2, p. 89. “Men in the wrong way are to be punished: *but who are in the wrong way is the question*. You have no more reason to determine it against one who differs from you, than he has to conclude against you, who differ from him: no, not though you have the magistrate and the national church *on* your side. For, if to differ from then be to be in the wrong way, you, who are in the right way in England, will be in the wrong way in France”. (Grifos nosso).

⁵⁸ *Ibidem*, p. 78.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 71. “(...) Where there is no fault at all, will always be severity, unjustifiable severity, and will be thought so by the sufferers and bystanders; and so will usually produce the effects you have mentioned, contrary to the design they are used for”.

toda religião. Nesse sentido, a explanação de Locke tem por efeito provar que é inútil e, por esse motivo, ilegal estabelecer penalidade sobre dissidentes só para fazê-los pensar; tais penalidades são injustas porque visam apenas conformar as pessoas à religião nacional, confundindo “a adesão à religião oficial e o exame atento”⁶⁰ dos argumentos desta religião. Com uma certa ironia, Locke argumenta que se a aplicação de penas para levar as pessoas a considerar a verdadeira religião fosse justa e possível, o magistrado, levando em consideração os benefícios da adoção da filosofia verdadeira para a sociedade civil, poderia punir também um indivíduo

por não ser um cartesiano, ‘apenas para fazê-lo refletir nas razões e argumentos que são próprios e suficiente para convencê-lo’, quando é possível (1) que o senhor, estando satisfeito com a verdade de sua própria opinião filosófica, não julgue válido considerar a opinião de Descartes. (2) É possível que o senhor não seja apto a considerar e examinar todas as provas e fundamentos sobre os quais ele estabeleceu sua filosofia. (3) Que possivelmente o senhor tenha examinado e não encontrou razões e argumentos próprios e suficientes para convencê-lo⁶¹.

Com esses argumentos, Locke conduz sua idéia de tolerância a limites que possibilitam estabelecer uma ampla liberdade espiritual. O essencial, no entanto, não consiste na amplidão que a tolerância parece ganhar nesse momento, mas sim em demonstrar que para um argumento ser aceito é necessário que o indivíduo a quem se vai propor esteja apto a ouvir o argumento e a decidir sobre sua verdade ou não.

Entretanto, como saber a verdade de uma crença? Por que uma sociedade religiosa é mais católica que outra? Qual o critério que justifique a fé na liturgia ou na santíssima trindade? Ora, se há uma Igreja Verdadeira, há também uma única forma correta de adoração. No entanto, mesmo entre os cristãos, como seria possível estabelecer qual a Igreja de forma clara e evidente? Pois, “na França a missa é tão supostamente verdadeira quanto aqui é a liturgia. E seu modo de aplicar a força no máximo promoverá lá o papismo, como o protestantismo na Inglaterra”⁶². Em matéria de disputa e falta de provas como são os assuntos que envolvem os artigos de fé, nada deveria ser imposto; por isso que o caminho da

⁶⁰ SPITZ, Jean-Fabien. *Op. Cit.*, p. 131.

⁶¹ *LT2*, p. 75. “Which is just such justice, as it would be for the magistrate to punish you for not being a Cartesian, ‘only to bring you to consider such reasons and arguments as are proper and sufficient to convince you:’ when it is possible, 1. That you, being satisfied of the truth of your own opinion in philosophy, did not judge it worth while to consider that of Descartes. 2. It is possible you are not able to consider and examine all the proofs and grounds upon which he endeavours to establish his philosophy. 3. Possibly you have examined, and can find no reasons and arguments proper and sufficient to convince you”.

⁶² *Ibidem*, p. 77. “For the mass, in France, is as much supposed the truth, as the liturgy here. And your way of applying force will as much as promote popery in France, as Protestantism in England”.

verdadeira religião seria aquele que o crente segue com a simples confiança de agradar a Deus, apenas isso. Pois, todas as igrejas, como fora defendido na *Carta*, são ortodoxas para si mesmas, “e sua igreja, sem dúvida, bem como todas as outras, é ortodoxa para si mesma em todos os seus princípios”⁶³.

Dessa forma, o critério que leva um indivíduo a associar-se a uma sociedade religiosa é única e exclusivamente sua convicção, sua consciência, a certeza que determinado modo de adoração professado por dada sociedade livre e voluntária levará à salvação de sua alma na vida futura. Misturar a opinião do magistrado e a crença dos súditos é algo que não diz respeito tanto ao primeiro quanto ao segundo. O que vale para o Estado são as relações entre homens, se estão fluindo na mais perfeita ordem e paz, jamais deve permitir o estabelecimento do dogmatismo religioso, não há fundamentos filosóficos para tanto. Então, como não condenar uma política intolerante que confere ao Estado a faculdade de difusão de uma suposta religião verdadeira? Por essa razão, Locke defende a tolerância pela separação entre a preocupação com a vida terrena que é a esfera legal de atuação da *commonwealth*, enquanto que o mundo espiritual deve ser uma preocupação eminentemente individual. Não é por acaso que Locke retoma o conceito de Igreja da tradição protestante, iniciada por Lutero, como uma congregação de fiéis, livre e espontânea. Portanto, enquanto na vida terrena governa-se por decretos e pelo uso da força que são medidas de foro externo, no que diz respeito à vida futura o único critério que rege o indivíduo é o foro interior de seu entendimento, fruto da convicção interna da mente que produz aquilo que propriamente os teólogos e filósofos denominam de fé ou assentimento.

2.3. A Terceira carta: “se o cego conduz o cego, ambos cairão no fosso”

A Terceira Carta, *A third letter for toleration*, inicia retomando o argumento do *Ensaio*, segundo o qual, para bem determinar a esfera que diz respeito à religião é necessário distinguir conhecimento e fé⁶⁴. A fé é o que nos permite penetrar nos assuntos da religião revelada, cujo significado consiste em “(...) uma persuasão de nossas próprias mentes, com

⁶³ *LT2*, p. 89. “And your church, doubtless, as well as all others, is orthodox to itself in all its tenets”

⁶⁴ *LT3*, p. 144. “This is the highest nature of the thing will permit us to go in matters of revealed religion, which are therefore called matters of faith: *a persuasion of our own minds*, short of knowledge, is the last result that determines us in such truths”.

falta de conhecimento, é o último resultado que nos determina em tais verdades”⁶⁵ da religião. Entretanto, onde há fé não há conhecimento e certeza porque não existem demonstrações das proposições da crença; a seguinte citação salienta muito bem esse traço comum do pensamento de Locke sobre a tolerância:

para o senhor e eu, a religião cristã é a verdadeira e que é construída de forma a não mencionar outros artigos além de que Jesus Cristo foi morto em Jerusalém e levantou novamente da morte. Agora, o senhor ou eu conhecemos disto? Eu não pergunto com que segurança nós acreditamos nisto, pois no mais alto grau não sendo conhecimento, não é o que nós inquirimos agora (...). Pois, tudo o que não é capaz de demonstração (...), permanece a fé e não o conhecimento; a persuasão e não a certeza⁶⁶.

Para Locke, como a certeza demonstrativa não é necessária à salvação, segue-se que se for dever do magistrado usar a força para levar os homens à verdadeira religião, somente pode ser “àquela religião que ele acredita ser a verdadeira, assim, se a força for tudo que deve ser usado pelo magistrado em matéria de religião, só pode ser para promover a religião que ele acredita ser a verdadeira, ou nenhuma outra”⁶⁷.

Nesse sentido, como a crença religiosa está no patamar da opinião, não de uma demonstração incontestável⁶⁸, a orientação religiosa defendida por essa concepção de tolerância conduz à idéia de diversidade religiosa. A fé é contradistinguida do conhecimento, sendo impraticável determinar a crença verdadeira, pois “ninguém pode chegar, penso, a uma evidência maior da verdade da religião cristã, que tiveram os primeiros convertidos e os apóstolos no tempo de nosso salvador, de quem nada mais era solicitado além da crença”⁶⁹.

⁶⁶ *LT3*, p. 144. “To you and me the Christian religion is the true, and that is built, to mention no other articles of it, on this, that Jesus Christ was put to death at Jerusalem, and rose again from the dead. Now do you or I know this? I do not ask with what assurance we believe it, for that in the highest degree not being knowledge, is not what we now inquire after (...). For whatever is not capable of demonstration (...), but faith it is still, and not knowledge; persuasion, and not certainty”.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 144. “If therefore it be the magistrate's duty to use force to bring men to the true religion, it can be only to that religion which he believes to be true: so that if force be at all to be used by the magistrate in matters of religion, it can only be for the promoting that religion which he only believes to be true, or none at all”.

⁶⁸ Segundo Spitz, “a coerção pronunciada por Proast se choca então com múltiplas dificuldades práticas: como identificar a religião verdadeira? Como identificar aqueles que têm considerado seriamente? Como saber si a verdade religiosa tem efetivamente sido apresentada ‘com toda evidência requerida’, e quem julgará qual é a evidência requerida ou suficiente?”. SPITZ, Jean-Fabien. *Op. Cit.*, p. 132.

⁶⁹ *LT3*, p. 145. “Nor can any one now, I think, arrive to greater evidence of the truth of the Christian religion than the first converts in the time of our Saviour and the apostles had; of whom yet nothing more was required but to believe”.

Entre os cristãos o que sempre prevaleceu como verdade necessária à salvação está descrito apenas no *Evangelho* pelos apóstolos do Cristo, tudo a mais que venham a defender como fazendo parte da ortodoxia de uma igreja cristã são apenas coisas indiferentes; é nessa perspectiva que podemos entender a tolerância como uma defesa da heterodoxia⁷⁰. Eis então mais um motivo da impossibilidade da imposição civil de credos e cerimônias, pois quem teria facultado este poder, qual o motivo do acesso especial de um magistrado ou igreja particular às verdades dos ritos e cerimônias da religião? Se forem artigos necessários e fundamentais ao cristianismo foi Jesus quem os revelou, porém se ele não os emitiu a nenhum de seus discípulos, como é possível ser atestado por uma investigação crítica do *Evangelho*, ninguém pode querer impô-los como necessário à religião. Tais assuntos são tão intrincados e obscuros que o magistrado tende a errar como o resto da humanidade, de modo que, se lhe fosse concedido esse poder de impor novas cerimônias, deveria haver “uma autorização expressa de Deus nas *Escrituras*”⁷¹. Para Locke, Deus pôs os homens em suas vidas terrenas sem qualquer necessidade dessas coisas banais e inúteis como parte de gratidão e valiosa adoração, porque a utilidade ou não de um culto religioso se observa na conduta de seus adeptos, se é razoável ou supersticiosa, se favorece a amizade ou a discórdia entre as pessoas, se contribui ou não para uma vida moral. Quanto a outras coisas que desafiam nosso intelecto devemos respeitar e entender que estas opiniões variam de acordo com os costumes.

É na altura dessa defesa bastante heterodoxa sobre verdade, fé e religião que Locke se reporta a um diálogo atribuído a Platão, *Epínomis*. Segundo Locke,

Platão, que de todos os pagãos parece ter tido os pensamentos mais sérios sobre a religião, diz que o magistrado, ou quem quer que tenha alguma opinião geral, jamais deverá introduzir de sua própria cabeça quaisquer novos ritos em sua religião; para o que ele dá esta convincente razão: ‘pois’, diz ele, ‘ele deve saber ser impossível à natureza humana conhecer qualquer coisa com certeza sobre esses assuntos’.⁷²

⁷⁰ Essa idéia é defendida por Locke em *The reasonableness of christianity* com o objetivo de excluir, ou melhor, de limitar aquilo que é necessário, daquilo que é indiferente ao cristianismo. Dessa maneira, Locke nos diz que “foi aquilo que Nosso Salvador pregou no curso completo de seu ministério, antes de sua paixão: e nenhum outro mistério de fé foi descoberto agora por eles depois de sua ressurreição”. *RC*, § 160. São esses aspectos necessários da religião, revelados pelos sermões do Cristo, que qualquer análise cuidadosa e imparcial do *Evangelho* deveria mostrar. Cf. MITCHELL, Joshua. ‘John Locke: A Theology of Religious Liberty’, p. 148.

⁷¹ *LT3*, p. 155. “He would need some express commission from God in Scripture, (...)”

⁷² *Ibidem*, p. 157. “Plato, who of all the heathens seems to have had the most serious thoughts about religion, says that the magistrate, or whoever has any sense, will never introduce of his own head any new rites into his religion: for which he gives this convincing reason: ‘for’, says he, ‘he must know it is impossible for human nature to know any thing certainly concerning these matters’. *Epinom*, post medium”.

Diante da incerteza sobre muitos dogmas e artigos de fé religiosa o que tem efeito para a salvação e, conseqüentemente, para a paz civil é a liberdade individual de escolher a forma de adoração a Deus. O sinal da cruz no batismo, ajoelhar-se perante o sacramento ou não etc., são coisas impossíveis de se reconhecer como necessárias à salvação, por isso recebem o nome de crença e não de conhecimento. As pessoas devem ser livres para cultivar o que a persuasão de sua mente estabelece como verdade e contra isso ele não deve ser importunado, seja por seitas particulares, seja pelo próprio magistrado. A sociedade religiosa e a comunidade política são esferas opostas, ou seja, não existe uma religião oficial ou mesmo civil que deva ser promovida através do recurso à força. Na nossa atual situação de apego àquilo que acreditamos, torna o magistrado igual a seus súditos, não há uma diferença de capacidades intelectuais que faculte aos prelados de determinada seita religiosa e mesmo aos chefes do poder civil uma compreensão maior que qualquer indivíduo em particular.

Por esse motivo, Locke inverte a acusação de Proast segundo a qual a doutrina da tolerância estaria propiciando o crescimento da falsa religião e obscurecendo a verdadeira, agora é Proast o acusado de querer a conformação a uma religião sem a sincera convicção, o sistema de Proast visaria apenas a conformidade externa e não a convicção interior. Nesse sentido,

se não houver oposição entre uma adoção externa da verdadeira religião e os caprichos humanos, as penas aplicadas aos homens até se conformarem externamente não são um remédio para a doença. As punições assim aplicadas não se opõem aos caprichos humanos nem delas pode-se esperar qualquer cura. Os homens devem ser dirigidos de sua aversão à verdadeira religião por penalidades a que tenham grande aversão. É assim que a força opera. Mas, se entrando para a comunhão da igreja nacional eles possam evitar castigos e ainda manter sua corrupção natural e aversão à verdadeira religião, qual foi o remédio usado contra a doença, pelos castigos assim aplicados?⁷³

Segue-se então que esse método não tem nenhuma influência sobre o julgamento de cada indivíduo, por isso Locke denuncia que Proast tinha tão somente a intenção de promover a conformidade exterior dos indivíduos com a religião oficial. Entretanto, o que Proast não leva em conta, e Locke concebe bastante importância, é que as pessoas podem muito bem *fingir* ter

⁷³LT3, p. 169. “But if there be no opposition between an outward profession of the true religion and men’s lusts; penalties laid on men till they outwardly conform, are not a remedy laid to the disease. Punishments so applied have no opposition to men’s lusts, nor from thence can be expected any cure. Men must be driven from their aversion to the true religion by penalties they have a greater aversion to. This is all the operation of force. But if by getting into the communion of the national church they can avoid the penalties, and yet retain their natural corruption and aversion to the true religion, what remedy is there to the disease by penalties so applied”.

adotado a religião nacional simplesmente para ver-se livres das penalidades sem mudar o seu sentimento sobre a sua crença. Ainda assim, se a verdadeira e única religião salvadora é a adotada pelo magistrado, o risco do ceticismo estaria mais presente na tese da ortodoxia de Proast que na heterodoxia de Locke, pois se sabe que existem muitos magistrados no mundo, logo seria válida a questão sobre em qual deles residiria a religião verdadeira “na Turquia, Pérsia ou China?”⁷⁴. O empirismo lockeano já havia estabelecido no *Ensaio* que não há nenhuma idéia inata na mente humana, nem mesmo a idéia de Deus, seu método histórico havia ressaltado a variedade de religiões e seitas, de costumes e regras de conduta prática. Não havia, portanto, motivo para defender uma crença religiosa como universalmente verdadeira.

Para Locke, Deus não cria estados políticos, mas apenas o homem e a lei de natureza para que estes regulem sua conduta moral. A perspectiva leiga do poder civil exclui de sua fundamentação a concessão divina, a Commonwealth, poder-se-ia dizer, é uma obra do engenho humano com a finalidade de preservar as propriedades, como Locke estabelece no *Segundo tratado sobre o governo*; essa função delimita o poder civil a uma posição eminentemente secular de zelar pelo bem comum. Por sua vez, os homens possuem também uma preocupação com sua vida no outro mundo, com a salvação da sua alma no mundo espiritual e eterno, esta salvação ou perdição na vida futura é algo que compete exclusivamente ao indivíduo. Para o cuidado com a paz na vida temporal o Estado está revestido do poder das leis positivas e da coerção, quando estas leis são desobedecidas. Já as sociedades religiosas, as quais os indivíduos estão livres para associar-se àquelas que julgam a mais verdadeira, devem zelar exclusivamente pela perspectiva da salvação da alma de seus adeptos; mas a luz que leva uma pessoa a escolher uma ou outra igreja, entre a variedade existente após a Reforma Protestante, é autoridade da sua fé, é o seu julgamento interior que não pode ser alterado por intermédio da força que age apenas exteriormente.

Destarte, se Proast acredita que a religião do magistrado da Inglaterra é a verdadeira, Locke defende que o conhecimento dessa verdade não passa, nesse ponto de vista, de uma crença⁷⁵, pois as igrejas devem ser entendidas como sociedades privadas, cujos membros estão unidos por uma forma de adoração que acredita, mas ninguém se associa a uma igreja pela prova racional de sua verdade. Se fosse possível que uma crença pudesse passar por conhecimento verdadeiro seria necessário haver uma evidência suficiente a todos

⁷⁴ LT3, p. 169. “Was in Turkey, Persian, or China? (...)”

⁷⁵ *Ibidem*, p. 176.

— “*sufficient evidence*”⁷⁶. No entanto, o que acontece é o contrário, pois a falibilidade do magistrado em assuntos de religião é a mesma do súdito, ambos podem errar e pensar ter conhecimento e certeza, quando é bem provável que apenas seja opinião e crença. Nessa condição, Locke defende estarmos de certa forma como cegos a tatear no escuro,

se o cego conduz o cego, ambos cairão no fosso, diz Nosso Salvador. Se os homens, aptos a serem mal conduzidos por suas paixões e caprichos, caírem em erro pelos castigos impostos a eles por homens tão capazes de serem mal conduzidos por paixões e caprichos como eles mesmos, como estarão mais salvos de cair em erro? (...), além disso, quem deve julgar se o magistrado sabe ou não? Pois pode errar e pensar ser conhecimento e certeza, o que é somente *opinião e crença*⁷⁷.

Com efeito, poucos dogmas da fé são demonstráveis, alguns são prováveis, outros nem no âmbito da probabilidade se situam, pois estão acima da razão. Não se pode divergir sobre os dogmas demonstráveis, pois são essenciais à salvação da alma, à moralidade, quanto ao restante a divergência é natural. Até porque, segundo Locke, a obstinação é uma das variações existentes nos graus de convicção interior, que dificilmente se submeteria aos métodos de Proast para mudar sua antiga crença.

2.4. Obstínados e rebeldes

Outro argumento importante levantado por Locke contra Proast diz respeito à categoria de indivíduos que são *obstinados e rebeldes* na fé que professam, que não estão dispostos a abandonar sua igreja por qualquer imposição, por mais violenta que ela seja. Sobre essa categoria de pessoas, o que deve ser feito para levá-las à religião oficial? Qual o método a ser usado para prevalecer sobre aquelas pessoas que estão obstinadas e arraigadas nos dogmas que acreditam?

⁷⁶ *LT3*, p. 178.

⁷⁷ *Ibidem*, p.179. “If the blind lead the blind, both shall fall into the “ditch,” say our Saviour. If men apt to be misled by their passions and lusts, will guard themselves from falling into error, by punishments laid on them, by men as apt to be misled by passions and lusts as themselves, how are they safer from falling into error? (...) Besides, said he, who must be judge whether the magistrate knows or no? For he may mistake, and think it to be knowledge and certainty, when it is but *opinion and belief*”. (Grifos nosso).

O tema sobre a *obstinação*, que Locke analisa no debate com Proast, recebeu consideração importante anteriormente no *Ensaio sobre o entendimento humano*, quando Locke aborda os graus de assentimento⁷⁸. Segundo Locke, a maior parte dos homens não estabelece assentimentos a partir da análise dos pormenores que exige o assunto, confiando sempre na memória como fundamentação da opinião. Entretanto, sem essa parca certeza as pessoas deveriam ser cétricas, “ou mudar a cada momento, e se render a quem quer que, tendo estudado ultimamente a questão, lhes ofereça argumentos (...)”⁷⁹. Por essa razão, do ponto de vista da crença, é justo tolerar as antigas opiniões sobre as quais os homens estruturam as coisas, como, por exemplo, acreditar que as leis de sua igreja particular são impressões “recebidas do próprio Deus, ou de homens enviados por ele”⁸⁰. Neste tipo de convicção, a fé religiosa é compreendida como um presente dado por Deus, que não deve ser contrariada por opiniões de terceiros; por esse motivo, Locke defende no *Ensaio* que

faríamos bem em ter comisseração da nossa ignorância mútua e empenhar removê-la somente por meios suaves e íntegros de informação; e não imediatamente tratar mal os outros, como *obstinados e rebeldes*, porque eles não renunciaram às suas próprias opiniões e não receberam as nossas, ou, pelo menos, as que queríamos impor sobre eles, quando é mais provável que nós não sejamos menos obstinados em não abraçar alguma das opiniões deles⁸¹.

Segundo Marshall, Locke, ao tratar dos obstinados, tinha em mente os argumentos intolerantes lançados contra as seitas heréticas, por isso, o tema “era claro aos seus leitores contemporâneos”, e foi exaustivamente empregado em muitas páginas da “*Terceira carta sobre a tolerância*, desafiando Jonas Proast, que tinha defendido ‘penalidades moderadas’ como úteis contra aqueles que não eram ‘desesperadamente rebeldes e obstinados’, a definir quem era assim ‘desesperadamente rebelde e obstinado’(...)”⁸². De fato, a categoria dos indivíduos obstinados consiste em um argumento freqüentemente utilizado por Locke contra Proast.

⁷⁸ Cf. *EHU*, IV, XVI.

⁷⁹ *Ibidem*, IV, XVI, § 2. “Without this the greatest part of men must be either very sceptics, or change every moment, and yield themselves up to whoever, having lately studied the question, offers them arguments (...)”.

⁸⁰ *Ibidem*, IV, XVI, § 4. “impressions he has received from God himself, or from men sent by him”

⁸¹ *Id. Ibid.*, IV, XVI, § 4. “We should do well to commiserate our mutual ignorance, and endeavour to remove it in all the gentle and fair ways of information; and not instantly treat others ill, as *obstinate and perverse*, because they will not renounce their own and receive our opinions, or at least those we would force upon them, when it is more than probable, that we are no less obstinate in not embracing some of theirs”. (Grifos nosso).

⁸² MARSHALL, John. *John Locke, toleration and early enlightenment culture*, p. 659.

Na *Segunda carta* Locke defende que o método de Proast leva apenas em contra “os *obedientes e corrigíveis*, não os *rebeldes e obstinados*, contrários ao senso comum que até aqui tem feito as leis em outras situações”. Dessa forma, o método à base de punições moderadas de Proast falharia ao tentar submeter aqueles que, “embora tenham refletido ou não (pois o senhor não pode garantir)”, ainda continuam dissidentes. Sobre esse tipo de pessoa, qual o caminho a ser empregado para fazê-la aceitar os dogmas da religião oficial?⁸³. A solução de Proast para os indivíduos renitentes na fé que professam seria eliminá-los de seu sistema de conversão por meio de coerção moderada, como indivíduos incorrigíveis, em prol dos obedientes e corrigíveis, cujas proporções justas de castigos poderiam levar-lhes a examinar os assuntos de religião e abraçar a religião verdadeira⁸⁴. No entanto, questiona Locke, como conhecer sobre a *corrigibilidade* ou não de uma pessoa? Como ter certeza de que a diversidade de opinião pode ser suprimida à base de punições e perseguições? Na verdade, fora o zelo das perseguições em matéria de religião e o desconhecimento da obstinação e sinceridade da fé, causa de muitas guerras religiosas, quando os infiéis eram convertidos através da força e os obstinados arrancados de seus erros por soldados armados⁸⁵.

São essas idéias que Locke explora no IV capítulo da *Terceira carta* — Quais Níveis de Punição —, onde trata de examinar os níveis de penalidades necessários para a promoção da religião entre os indivíduos obstinados. Locke pretende advertir a seu adversário que nem todos os homens têm o mesmo grau de senso e temperamento para poderem ser submetidos aos mesmos graus de castigos. Assim, “alguns são mais submissos, outros de temperamento mais inflexível; e o que é suficiente para prevalecer em uns, não tem metade do efeito para persuadir outros, embora ambos sejam homens de senso comum”⁸⁶. Eis um ponto importante levantado contra Proast, pois a diversidade de temperamentos existente entre os homens exigiria graus de punições apoiados nos diversos tipos humanos, moldados pelo hábito e educação, para levar as pessoas a considerar e aceitar determinada religião. Seria necessário um estudo sobre essas variações para se estabelecer de modos adequados às penalidades capazes de tal feito. Deveria haver uma categoria de punição para cada tipo de indivíduo, as penas deveriam variar de acordo com os níveis de correção e conversão dessas

⁸³ *LT2*, pp. 106-7. “Wherein you proportion your punishments only to the *yielding and corrigible*, not to the *perverse and obstinate*; contrary to the common discretion which has hitherto made laws in other cases (...). Dissenters you would have brought to consider by moderate penalties. They lie under them; but whether they have considered or no, (for that you cannot tell) they still continue dissenters. What is to be done now?”. (Grifos nosso).

⁸⁴ *Ibidem*, p. 106.

⁸⁵ *LT1*, p. 9.

⁸⁶ *LT3*, p. 268. “Some are of a more yielding, some of a more stiff temper; and what is sufficient to prevail on one, is not half enough to move the other; though both men of common discretion”. (grifos nosso).

peçoas. No entanto, o efeito de tais punições não é passível de ser determinado, nunca se poderá saber se aos dissidentes refletiram ou não, se continuaram interiormente dissidentes, porque a aceitação externa de uma crença não significa certeza interior.

Em seguida, Locke analisa se *multas em dinheiro* poderiam converter a fé de um sujeito desses obstinados. As multas diárias teriam eficácia contra essa falta? Para Locke, multando por dia os culpados e aumentando a cada dia o valor da multa, mesmo assim, essas penalidades continuariam ineficazes para o fim pretendido. Isto porque,

1 shiling, 5 shiling, 10 libras, 100, 1000. Nenhuma dessas penas funcionando, mas sendo ainda constantemente arrecadada, deixando os delinqüentes sem mais condição de pagar, a prisão e outras punições corporais seguem para forçar uma obediência; até que enfim esse aumento gradual de penas e força, cada grau corrigido um pouco, chega a mais alta crueldade contra os que resistem em ficar fora⁸⁷

Por quanto tempo então, nesses casos, continuariam a existir as punições? Este é o assunto tratado no V capítulo — Por Quanto Tempo suas Punições Continuarão — da *Terceira carta*. Neste capítulo, Locke defende que apenas aquilo que tem evidência suficiente pode obter o assentimento de um homem; porém, isso não significa necessariamente que terá evidência suficiente para prevalecer sobre outro, mesmo que este reflita tanto quanto possa. É dessa maneira porque “os temperamentos das mentes humanas, os princípios ali estabelecidos pelo tempo e a educação estão além do poder do próprio homem de alterá-los”⁸⁸. Nesse sentido, importante ao defensor da tolerância religiosa é que a discordância entre os homens não seja seguida de intolerância dos que pensam que sua religião é a única verdadeira e deve propagar-se em detrimento das outras, pois jamais a concordância em relação à religião fora imposta por Deus como algo necessário à salvação. Deus não revela sistemas discordantes, mas a discordância é própria da natureza humana, de modo que, se ajoelhar perante a ceia do senhor ou a cruz no batismo são “(...) por sua própria natureza, indiferentes e mutáveis”⁸⁹. Ou seja, não sendo requisitos para a salvação, os homens podem seriamente e conscientemente

⁸⁷ *LT3*, p. 282-3. “(...) 1 shilling, 5 shilling, 10 Libras, 100, 1000. None of these penalties working, but yet by being constantly levied, leaving the delinquents no longer able to pay; imprisonment and other corporal punishments follow to enforce an obedience; till at last this gradual increase of penalties and force, each degree whereof wrought on some few, rises to tire highest severities against those who stand out”.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 297. “The tempers of men's minds; the principles settled there by time and education, beyond the power of 'the man himself to alter them”

⁸⁹ *Ibidem*, p. 229. “That the rites and ceremonies appointed to be used in divine worship, are things in their own nature indifferent and alterable”.

divergir e estar em dúvida a respeito, sem ameaçar suas almas; o importante é estar mentalmente satisfeito de não ofender a Deus nem a sociedade.

Na verdade, Locke denuncia que tal tipo de ação é ineficaz e só provoca a própria destruição da “religião verdadeira”, pela concepção de que esta se disseminaria sem o auxílio da fé, mas apenas por medidas exteriores e por penas mundanas. É por esse motivo que a tolerância é a pedra fundamental da religiosidade, pois liberta os crentes das perseguições e os deixam professar de forma sincera o que seu entendimento defende como verdade de fé. A tolerância salva, portanto, o indivíduo da hipocrisia de professar o que não acredita, mas que lhe foi imposto contra a sua vontade, levando-o a um mero conformismo exterior — *Outward conformity*⁹⁰ —, não à convicção interior, necessária à salvação. Assim, com a tolerância ganharia a sociedade civil devido à tranqüilidade pelo fim das perseguições, bem como a verdadeira religião que se desenvolveria por sua própria luz. Por conseguinte, o remédio de Proast contra a doença da heterodoxia na verdade seria uma defesa da corrupção religiosa, visto pretender promover a conformação exterior, sem a convicção interior, ou seja, sem a fé.

2.4.1. A corrupção da religião

De acordo com Locke, o poder de decretar uma religião por penalidades corresponde à corrupção da própria religião. Isto seria evidente porque se a punição for apenas para os homens refletirem esta obrigação deveria ser aplicada a todos, inclusive aos conformistas; se a punição tiver por finalidade fazer com que os homens reflitam e julguem por si mesmos, eles serão levados à sua mesma religião. Porém, se o magistrado utilizar a punição para que julguem da mesma maneira que ele, o que será sempre impossível, apenas se obterá conformidade externa⁹¹.

Nesse sentido, a conclusão da crítica de Locke ao método punitivo de Proast é grave. Locke o acusa de defender a corrupção religiosa pelo mero conformismo exterior. É por isso que Locke, na *Terceira carta sobre a tolerância*, recorre a uma fonte de autoridade da própria Igreja da Inglaterra para defender sua posição. Trata-se de uma longa citação do *Discourse concerning conscience* de um certo Dr. John Sharp, arcebispo de York, onde há um

⁹⁰ *LT3*, p.404.

⁹¹ *Ibidem*, p. 186.

elogio à consciência. Sharp defende que em matéria de religião seria mais útil à paz pública que o cuidado com a alma de cada indivíduo fosse deixado a si mesmo, pois nesse assunto os únicos juizes imparciais e verdadeiros são as próprias pessoas. Eis a citação:

quando um homem erra no seu julgamento, mesmo nesse caso é sempre um pecado agir contra isso. Embora tomaremos por dever o que é na verdade um pecado, até que estejamos persuadidos, será altamente criminosos agirmos em contradição com essa persuasão e a razão para isso é evidente, porque agindo assim contrariamos a melhor luz que no presente temos para dirigir nossas ações. Assim, quando tudo está feito, o guia imediato de nossas ações não pode ser nada além de nossas consciências, nosso julgamento e persuasão. Se um homem, por exemplo, deva de judeu tornar-se um cristão, embora em seu coração ele acredite que o Messias ainda não tenha chegado e que Nosso Senhor Jesus era um impostor; ou se um papista renuncie à comunhão da Igreja Romana e se una à nossa, embora ele ainda esteja persuadido que a Igreja Romana é a única igreja católica e que nossas igrejas reformadas sejam heréticas ou cismáticas, embora nenhum de nós negaria que os homens em ambos os casos tenham feito uma boa mudança, tendo mudado de uma religião falsa para uma verdadeira, por tudo que ousou dizer, devemos todos concordar que ambos são grandes vilões por fazerem essa mudança; porque o fizeram não por princípios honestos e pela persuasão de seu julgamento, mas em direta contradição com ambos⁹².

O objetivo de Locke ao citar John Sharp é tornar mais evidente que o princípio e a fonte de toda religião é a fé, pois qualquer sociedade religiosa que ignore esse princípio estaria indo de encontro aos fundamentos de sua própria comunidade. Do mesmo modo, os indivíduos que se associam a uma igreja com a preocupação voltada exclusivamente em obter favores temporais estão tornando-se indivíduos corrompidos, porque agem em contradição consigo mesmo.

Apenas aquelas pessoas que abraçam uma religião com plena convicção estariam no caminho correto da salvação, porque “apenas a fé e a sinceridade interna são coisas que obtêm a aceitação de Deus”⁹³. Por isso, Locke defende na *Carta* que aquilo que é feito “sem a

⁹² *LT3*, p. 147. “Where a man is mistaken in his judgment, even in that case it is always a sin to act against it. Though we should take that for a duty which is really a sin, yet so long as we are thus persuaded, it will be highly criminal in us to act in contradiction to this persuasion: and the reason of this is evident, because by so doing we willfully act the best light which at present we have for direction for our actions. So that when all is done, the immediate guide of our actions can be nothing but our conscience, our judgment, and persuasion. If a man, for instance, should of a Jew become a Christian, whilst yet in his heart he believed that the Messiah is not yet come, and that our Lord Jesus was an impostor; or if a papist should renounce the communion of the Roman church, and join with ours, whilst yet he is persuaded that the Roman church is the only catholic church and that our reformed churches are heretical or schismatical; though now there is none of us that will deny that the men in both these cases have made a good change, as having changed a false religion for a true one, yet for all that I dare say we should all agree they were both of them great villains for making that change; because they made it not upon honest principles, and in pursuance of their judgment, but in direct contradiction to both”.

⁹³ *LTI*, p. 28. “Faith only, and inward sincerity, are the things that procure acceptance with God”.

garantia da fé, nem é bom em si mesmo, nem pode ser aceitável a Deus. Impor tais coisas, portanto, sobre qualquer pessoa, contrário a seu próprio julgamento, é, de fato, forçá-la que ofenda a Deus”⁹⁴. A divergência religiosa não é crime civil, não deve ser perseguida pelo magistrado, muito menos por qualquer igreja particular; é apenas a divisão de uma determinada comunidade eclesial em virtude de diferentes interpretações sobre uma religião⁹⁵. Por isso, “não é a diversidade de opiniões, que não pode ser evitada, mas a recusa a tolerar aqueles que são de opiniões diferentes, que deveriam ter sido garantidas, que tem produzido todos os alvoroços e guerras, que tem existido no mundo cristão à conta da religião”⁹⁶. Desde que não tragam desordem à sociedade civil, todos os indivíduos podem professar obstinadamente qualquer artigo que acreditem ser verdade. Contudo, se a fé deriva do assentimento interior de nossa mente, se a falta da verdade em termos de crença possibilita uma variedade de artigos de fé e formas de culto, mesmo estes sendo entendidos como uma revelação da graça divina, como julgar a natureza dos artigos de fé que professamos? Como saber que se trata de uma revelação de Deus ou não? Ou seja, como afastar a religião do *entusiasmo*?

Quanto a essas questões, veremos que para Locke o critério deve ser a partir do julgamento exclusivo de nosso entendimento, que determinará as opiniões religiosas que devem ser aceites como razoáveis ou rejeitadas como supersticiosas. Para levar a cabo essa tarefa, nosso próximo objetivo é examinar essas questões a partir das observações de Leibniz, nos *Novos ensaios sobre o entendimento humano*, às posições sobre a religião defendidas por Locke no *Ensaio*. Ambos os filósofos marcam paradigmas diferentes sobre esse assunto. Segundo N. Jolley, eles adotam visões diferentes para resolver o problema das guerras religiosas que conturbaram a Europa do século XVII. “Leibniz acreditava que a melhor esperança para estabelecer a paz era promovendo esquemas para a reunião das igrejas (...)”. Locke, ao contrário, acreditava, “talvez mais realisticamente, que a melhor esperança para estabelecer a paz estava em aceitar o desacordo como inevitável (...)”⁹⁷. Enquanto Locke defende que a revelação deve estar calçada sobre a possibilidade de compreendermos seus

⁹⁴ *LTI*, p. 30. “Whatsoever is not done with that assurance of faith is neither well in itself, nor can it be acceptable to God. To impose such things, therefore, upon any people, contrary to their own judgment, is, in effect, to command them to offend God”.

⁹⁵ *Ibidem*, pp.55-56.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 53. “It is not the diversity of opinions, which cannot be avoided, but the refusal of toleration to those that are of different opinions, which might have been granted, that has produced all the bustles and wars, that have been in the Christian world, upon account of religion”.

⁹⁷ JOLLEY, Nicholas. “Leibniz, Locke, and the epistemology of toleration”. IN: *Leibniz and the English-speaking world*. Edited by Pauline Phemister and Stuart Brown. Dordrecht: Springer, 2007. p. 133.

fundamentos, favorecendo a tolerância ao nível epistêmico e teológico, Leibniz argumenta que a graça divina, muitas vezes, escapa à compreensão humana.

3. Locke e Leibniz, sobre fé e razão

Leibniz é um dos mais importantes críticos da epistemologia de Locke. De acordo, com Leibniz, foi a necessidade de reduzir a influência filosófica do *Ensaio* que o levou a redigir os *Novos ensaios sobre o entendimento humano* em 1704, ano em que Locke morria, mas que só foi publicado em 1765. Os *Novos ensaios* seguem a seqüência dos temas tratados por Locke no *Ensaio*, ou seja, são quatro livros divididos em capítulos, e as idéias são expostas em forma de diálogo entre dois personagens Filaleto, representante da filosofia lockeana, e seu debatedor, Teófilo, pseudônimo para Leibniz.

Na Introdução aos *Novos ensaios*, Leibniz apresenta sua filosofia e o motivo que o levou a escrever esta obra. Segundo o filósofo alemão, “sendo que o *Ensaio sobre o entendimento*, obra publicada por um ilustre inglês, constitui um dos mais belos e mais estimados livros do tempo atual, tomei a resolução de fazer-lhes observações (...)”⁹⁸. Leibniz esclarece que a grande divergência entre eles assemelhar-se-ia à diferença entre Platão e Aristóteles, estando a filosofia de Locke mais próxima da do estagirita, pois ambos defendiam ser a alma humana *tabula rasa*; enquanto sua filosofia versaria mais em torno de Platão e da existência de idéias inatas que, segundo o autor da *Monadologia*, estariam na mente como veios numa pedra de mármore cuja lapidação apenas revelaria a figura oculta de Hércules. Muitas dessas idéias inatas seriam insensíveis, como as *pequenas percepções* que Leibniz advoga contra a idéia de Locke de que a alma nem sempre está a pensar⁹⁹, bem como para defender a tese de que as impressões dos sentidos só forneceria a ocasião para o conhecimento daquilo que já estava virtualmente na alma, através da “harmonia

⁹⁸ LEIBNIZ. *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. Trad. Luiz J. Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 1996. Introdução, p. 21.

⁹⁹ O argumento de que alma nem sempre pensa é bastante importante a Locke para refutar Descartes no I Capítulo do II Livro do *Ensaio*. Quanto à relação desse argumento com a filosofia cartesiana ver nota de rodapé nº 14. Apenas queremos ressaltar aqui que Leibniz tentara demonstrar que Locke estaria enganado através da formulação da tese das *pequenas percepções*, que seriam mudanças na própria alma da qual não apercebemos, ou seja, movimentações internas que não temos consciência. LEIBNIZ. *Op. Cit.*, p. 26.

preestabelecida” entre corpo e alma¹⁰⁰. Para Leibniz, essa tese possui a vantagem de resolver todas as dificuldades filosóficas sobre o estado das almas no que diz respeito a seu modo de operar, sua conservação perpétua, imaterialidade e imortalidade.

Nesse sentido, Leibniz discorda da tese levantada por Locke no *Ensaio* de que Deus poderia conceder pensamento a uma parte organizada da matéria. Locke é levado a essa tese por sua concepção limitativa das possibilidades do entendimento humano em demonstrar a existência de uma substância pensante e imaterial; nesse tipo de assunto, defende Locke, não poderíamos nos estender além do domínio da fé e da probabilidade¹⁰¹. Esta possibilidade levantada por Locke deu margem a um intenso debate entre ele e o Bispo de Worcester, Eduard Stillingfleet, sobre questões de religião¹⁰². O aspecto fundamental desse debate consiste em saber se artigos como a imaterialidade da alma, estão ao nível da demonstração racional ou se são meras crenças. Leibniz acompanhou atentamente esse debate e, posicionando-se contra Locke, defendeu que a imaterialidade da alma, cuja importância repercute diretamente no domínio da religião e da moral¹⁰³, era passível de certeza racional. Ora, esse fato, importante tanto para Locke quanto para Leibniz, leva-nos aos seguintes questionamentos: qual a relação entre fé e razão? Até que ponto os artigos de fé são passíveis de demonstração racional?

Para responder essas questões no interior dos temas tratados por Locke e Leibniz somos levados aos últimos capítulos do *Ensaio* e dos *Novos ensaios*, que são dedicados à análise da relação entre fé e razão, onde a epistemologia dos dois filósofos pode ser confrontada com importantes questões teológicas. Com efeito, em primeiro lugar, analisaremos a posição lockeana, em seguida, as objeções levantadas por Leibniz ao *Ensaio*

¹⁰⁰ LEIBNIZ. *Op. Cit.*, p. 28.

¹⁰¹ Cf. *EHU*, II, XXIII. Neste capítulo Locke analisa as dificuldades oriundas das idéias complexas de substância, entre elas a idéia complexa de um espírito imaterial.

¹⁰² Esta possibilidade levantada por Locke deu margem a um intenso debate entre ele e o Bispo de Worcester, Edward Stillingfleet, sobre questões de fé e religião e motivou a opinião de Leibniz na Introdução dos *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. O aspecto fundamental consiste em saber se os artigos de fé, como a imaterialidade e a imortalidade da alma, estão no patamar da demonstração racional ou se são meras crenças. O debate entre Locke e o Bispo de Worcester constitui tema importante e fecundo nos escritos de Locke, visto que teve de se defender das acusações de socinianismo feitas pelo prelado da Igreja da Inglaterra. Stillingfleet atacou veementemente, em *Discourse in vindication of the Trinity*, a teoria epistemológica desenvolvida por Locke no *Ensaio* por suas conseqüências céticas no âmbito religioso, sobretudo, a concepção de Locke de que não podemos ter um conhecimento seguro sobre a natureza da substância espiritual, o que poderia ser estendido à doutrina da santíssima trindade. Com efeito, “entre Locke e ele instaurou-se então uma troca de ataques e respostas. Em 1697, foi publicada a primeira *Carta a Stillingfleet*, à qual este replicou. Locke respondeu com uma segunda *Carta*, à qual Stillingfleet também respondeu, o que lhe valeu uma terceira resposta de Locke em 1699”, época em que o religioso morrera, pondo fim à extensa controvérsia. MICHAUD, Ives. *Locke*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991, p. 14.

¹⁰³ LEIBNIZ. *Op. Cit.*, p. 39.

de Locke; ao final, esperamos tornar clara a intenção do filósofo inglês em submeter a religião ao um julgamento de razoabilidade.

3.1. A epistemologia regulativa da fé e da revelação

Na *Terceira carta sobre a tolerância*, Locke nos chama atenção que existem duas maneiras de conversão religiosa. Uma divina — revelação — e outra humana — pregação. Quanto à primeira, a revelação divina, é obra de Deus e “nos é conhecida pela revelação, que é tão pouco adequada à sabedoria humana, que os apóstolos a chamam de ‘a tolice da pregação’”¹⁰⁴. Nesse sentido, a crença religiosa seria identificada como “uma dádiva de Deus; e não devemos usar outros meios para obter esse dom para alguém, além daqueles que Deus mesmo tem prescrito”¹⁰⁵. O segundo modo de conversão, a pregação — *preaching* —, Locke define como “(...) a exortação, instrução, rogo, oração, e meios externos de persuasão em poder do homem, separados da força”¹⁰⁶. Contamos, portanto, com dois modos de conversão religiosa e difusão da fé, a saber, um interior que é a própria doação de Deus, e outra exterior, que consiste na exortação por indivíduos que se dizem inspirados a comunicar determinada doutrina religiosa através de um *diálogo* gentil, mas sem nenhum recurso à força.

No *Ensaio*, Locke defende que a fé religiosa é um assentimento que não pode ser enganado; é uma certeza para além de dúvida e hesitações. Entretanto, devemos ter certeza que esta fé “seja uma revelação divina, e que a entendemos corretamente”¹⁰⁷. Sobre esse ponto de vista, a investigação nos encaminha para seguinte questão: como podemos definir precisamente o que seja uma fé divina e quais os artigos de fé são dignos de crença? Qual o critério de julgarmos o que realmente podemos dizer que seja uma fé derivada de Deus ou não? Segundo pensamos, Locke responderia defendendo que uma revelação direta de Deus ou o testemunho de um ministro de uma seita qualquer, em ambos os casos, para haver razoabilidade em aceitar um conjunto de crenças com certo grau de confiabilidade, deve

¹⁰⁴ *LT3*, p. 493. “(...) Is known to us by revelation only; which is so little suited to human wisdom, that the apostle calls it ‘the foolishness of preaching’”.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 519. “Faith is the gift of God. And we are not to use any other means to procure this gift to any one, but what God himself has prescribed”.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 523. “(...) Exhortation, instruction, praying for; and, in fine, any outward means of persuasion in the power of man, separate from force”.

¹⁰⁷ Cf. *EHU*, IV, XVI, § 14. “Only we must be sure that it be a divine revelation, and that we understand it right (...)”.

haver, por parte daqueles que seguem essas crenças¹⁰⁸, fundamentos que possam dar crédito às suas opiniões. Examinaremos essa resposta a partir dos capítulos XVII e XVIII, do livro IV do *Ensaio sobre o entendimento humano*.

No capítulo XVII — *Of reason* — Locke define a razão como a faculdade pela qual os homens se distinguem dos animais, porque “descobre os meios e os aplica devidamente para descobrir a certeza ou a probabilidade”¹⁰⁹ através da conexão e provas da ligação de nossas idéias derivando daí, senão um conhecimento certo, ao menos provável¹¹⁰. Dessa forma, podemos entender a razão como a faculdade do discernimento. O próximo passo de Locke é estabelecer a relação entre fé e razão, de modo a distinguir o que esteja de acordo, acima, ou contra a razão. De acordo com a razão, são as proposições cuja verdade é possível ser descoberta por meio de um exame e registro de nossas idéias, cuja dedução são verdadeiras ou prováveis, como a demonstração da existência de Deus¹¹¹, ou a probabilidade da imaterialidade da alma. Em segundo lugar, há artigos de fé que estão acima da razão e da probabilidade, como a ressurreição dos mortos, ou mesmo, poderíamos dizer, a doutrina da santíssima trindade. Afora esses dois graus, existem os assuntos de fé que são contrários à razão e que consistem em “proposições inconsistentes ou irreconciliável com nossas idéias claras e distintas”¹¹² — como a crença na existência de mais de um deus. Ao final dessa distinção Locke defende que os artigos de fé que se opõem à razão não são dignos de crença, pois a religião não pode se opor à razão¹¹³.

¹⁰⁸ Está idéia do melhor, está na raiz da definição dos níveis de certeza da crença. Para Locke, se a fé é um assentimento, devemos, por sua vez, empregar nossas faculdades para reconhecer a verdade e afastar a falsidade desses assentimentos. De acordo com Wolterstorff, na vida é indispensável que tomemos certas coisas como verdadeiras sem haver certeza de que o objeto da escolha é verdadeiro. É precisamente sobre essas incertezas que o mérito consistira em fazer o melhor julgamento, “em ter crenças que se possa acreditar que existe verdade em suas proposições, e o demérito em acreditar em proposições onde existem falsidades”. WOLTERSTORFF, Nicholas. “Locke’s Philosophy of Religion”, p. 178.

¹⁰⁹ *EHU*, IV, XVII, § 2. “In both these cases, the faculty which finds out the means, and rightly applies them to discover certainty in the one, and probability in the other, is that which we call reason”.

¹¹⁰ De acordo com Locke, “o principal ato racional consiste em estabelecer o acordo ou desacordo de duas idéias uma com a outra, pela intervenção de uma terceira, do mesmo modo que um homem estabelece, por meio de uma jarda, o acordo em tamanho entre duas casas que não é possível juntar para medir a sua igualdade por justaposição”. *Ibidem*, IV, XVII, § 18. Segundo Wolterstorff, “conhecimento para Locke é a segurança de algum fato, em linguagem lockeana, consciência (*awareness*) de algum acordo ou desacordo entre entidades (*entities*). Conhecer é estar diretamente informado com algum fato, estar diretamente consciente dele, 'percebê-lo'. Por contraste, crença (assentimento, julgamento, opinião, e assim por diante) sobre a visão de Locke consiste fundamentalmente em tomar alguma proposição por verdade”. WOLTERSTORFF, Nicholas. *John Locke and the ethics of belief*, p. 13. (Grifos do autor).

¹¹¹ Cf. O capítulo X do Livro IV do *Ensaio* que é inteiramente voltado a provar a existência de Deus.

¹¹² *Ibidem*, IV, XVII, § 23. “Contrary to reason are such propositions as are inconsistent with or irreconcilable to our clear and distinct ideas”.

¹¹³ *Ibidem*, IV, XVII, § 24.

Esse é o tema que permeia o importante capítulo XVIII do IV Livro do *Ensaio: Of Faith and reason, and their distinct provinces* — Da Fé e da Razão e das suas Distintas Províncias. Neste capítulo, a relação entre fé e razão recebe de Locke um tratamento mais adequado, no sentido de estabelecer as devidas fronteiras existentes entre fé e razão. Destarte, Locke conceitua a razão — em contraste com a fé — como a descoberta da certeza ou da probabilidade adquiridas exclusivamente pelo uso das faculdades naturais. A fé, por sua vez, “é o assentimento a qualquer proposição que não é feito pelas deduções da razão, mas sobre o critério do proponente, como vindo de Deus por uma forma extraordinária de comunicação. Esta forma de descobrir verdades aos homens chamamos revelação”¹¹⁴. A *revelação* consiste no modo de difusão da fé, e é dividida em dois tipos: a *tradicional* transmitida aos homens por palavras, e cuja eficácia de assentimento está em não contradizer o prévio conhecimento individual, pois “(...) as palavras, pela sua imediata atuação sobre nós, não causam outras idéias exceto as dos sons naturais; e é pelo costume de usá-las como sinais que elas excitam e revivem nas nossas mentes idéias latentes, mas apenas as idéias que estavam aí antes”¹¹⁵. Existe também a *revelação original*, não verbal, que consiste na primeira impressão imediata que Deus faz sobre a mente de qualquer homem, porém ela também não deve contradizer a clara evidência¹¹⁶ do nosso entendimento, senão jamais “prevalecerá racionalmente em qualquer homem para admiti-la por verdade, em contradição direta com a clara evidência de seu próprio entendimento”¹¹⁷.

Ou seja, a fé não é derivada de uma investigação demonstrativa, pois, como vimos acima, ela é um dom oriundo diretamente de Deus, ou transmitida às pessoas por pregação. Porém, o essencial é que o que se poderia chamar de fé religiosa deve observar o seguinte:

¹¹⁴ *EHU*, IV, XVIII, § 2. “Faith, on the other side, is the assent to any proposition, not thus made out by the deductions of reason; but upon the credit of the proposer, as coming from God, in some extraordinary way of communication. This way of discovering truths to men we call revelation”.

¹¹⁵ *Ibidem*, IV, XVIII, § 3. “Because words, by their immediate operation on us, cause no other ideas, but of their natural sounds: And it is by the custom of using them for signs, that they excite and revive in our minds latent ideas; but yet only such ideas as were there before”.

¹¹⁶ No capítulo XX do Livro IV do *Ensaio*, § 3, Locke defende que todos os homens têm tempo o suficiente e a obrigação de pensar em sua alma e instruir-se em assuntos de religião. Segundo Wolterstorff, este dever está relacionado com o princípio da evidência necessária defendido por Locke. Segundo o comentador, esse princípio da evidência determina que “não devemos acreditar em alguma coisa até que mediatemente tenha adquirido evidência, de tal modo que cada item da evidência seja algo que conhecemos e, do mesmo modo, que a totalidade das evidências sejam satisfatórias”. WOLTERSTORFF, Nicholas. “Locke’s Philosophy of Religion”, p. 183.

¹¹⁷ *EHU*, IV, XVIII, § 5. “Rationally prevail with any man to admit it for true, in a direct contradiction to the clear evidence of his own understanding”.

embora a fé seja fundada sobre o testemunho de Deus (que não pode mentir), revelando-nos qualquer proposição; todavia, não podemos ter uma certeza da verdade se a revelação divina for maior do que o nosso próprio conhecimento. Visto que toda a força da certeza depende do nosso conhecimento que Deus a revelou (...), não podemos saber como conceber que chegou de Deus, o generoso Autor do nosso ser, algo que, se recebido por verdadeiro, aniquilará todos os princípios e fundamentos do conhecimento que Ele nos deu, invalidará todas as nossas faculdades; destruirá completamente a parte mais excelente da sua obra, o nosso entendimento, e colocará o homem numa condição em que ele terá menos luz e menos orientação que as bestas destinadas a perecer¹¹⁸.

A verdadeira revelação divina, portanto, não deve contradizer a razão. Os objetivos de Locke eram dois com essa posição. Em primeiro lugar, defender uma racionalidade para os assuntos de religião excluindo, como matéria de verdadeira fé divina, assuntos que contradigam a razão e, assim, salvando a fé do mal do *entusiasmo*¹¹⁹. Em segundo lugar, permitir a tolerância religiosa, visto que em assuntos que estão acima da possibilidade de demonstração racional ou mesmo de probabilidade é lícito se discordar, mesmo entre indivíduos da mesma fé cristã¹²⁰. Sobre esse último ponto, Locke não poderia ser mais claro do que nos dois parágrafos que abrem o capítulo XVIII do *Ensaio*, lugar onde vemos Locke defender que estabelecer fronteiras entre fé e razão é extremamente necessário, visto que a carência sobre esse assunto tem sido a causa de grandes desordens, disputas

(...) e talvez de erros no mundo. Pois até que seja resolvido, até onde vamos ser guiados pela razão, e até que ponto pela fé, disputaremos em vão, e tentaremos convencer outra pessoa em matéria de religião. Eu acho que cada seita usa a razão alegremente, até onde ela possa ajudar, e, quando lhe falha, gritam: é questão de fé e acima da razão. E não vejo como eles possam argumentar uns com os outros, ou até convencer um antagonista que faz uso da mesma defesa, sem assentar fronteiras rigorosas entre fé e razão, que

¹¹⁸ *EHU*, IV, XVIII, § 5. “Because though faith be founded on the testimony of God (who cannot lye) revealing any proposition to us; yet we cannot have an assurance of the truth of its being a divine revelation, greater than our own knowledge: Since the whole strength of the certainty depends upon our knowledge that God revealed it (...), that we cannot tell how to conceive that to come from God, the bountiful Author of our being, which, if received for true, must overturn all the principles and foundations of knowledge he has given us; render all our faculties useless; wholly destroy the most excellent part of his workmanship, our understandings; and put a man in a condition, wherein he will have less light, less conduct than the beast that perisheth”.

¹¹⁹ O tratamento de Locke sobre o Entusiasmo será amplamente analisado no próximo capítulo, onde investigaremos de maneira detalhada os casos limites, que estão isentos do direito de tolerância. Porém, o que podemos adiantar aqui é que o entusiasmo está entre esses casos limites por se tratar de um erro na fé, erro esse que causa desordens à paz civil.

¹²⁰ Conforme N. Jolley, esta seria a orientação do que poderíamos denominar: “‘*epistemologia da tolerância*’; isto é, as análises de Locke da natureza do conhecimento e da crença, e a explicação dos limites do conhecimento, estão a serviço para demonstrar que a tolerância é justificada”. JOLLEY, Nicholas. “Leibniz, Locke, and the epistemology of toleration”, p. 133.

devia ser o primeiro ponto estabelecido em todas as questões onde a fé desempenhe algum papel¹²¹.

No que diz respeito aos artigos de fé que estão acima da razão —, por exemplo, uma parte dos anjos se revoltou contra Deus e por isso perdeu a felicidade que gozava, ou que os mortos se levantarão e voltarão a viver¹²² — são matéria puramente de fé, com as quais a razão não tem diretamente nenhuma relação. Ou seja, sobre as quais se pode divergir, sobre o que se deve tolerar.

Dessa forma, fica estabelecido que os artigos de fé ou estão à altura da razão, ou acima sendo puramente uma questão de crença¹²³, os que são contrários à razão não são dignos de fé, pois são prejudiciais e dão margem ao surgimento de seitas completamente estranhas à equidade. É por isso que Locke reivindica que a razão regule a fé, pois

se os domínios da fé e da razão não se mantiverem distintos por estas fronteiras, não haverá, em assuntos de religião, nenhum lugar para a razão; e estas opiniões e cerimônias extravagantes que se encontram nas várias religiões do mundo não merecerão ser censuradas. Porque, a este exagero da fé em oposição à razão, podíamos, penso eu, em boa medida, atribuir esses absurdos que enchem quase todas as religiões que dominam e dividem a humanidade¹²⁴.

Eis então que a razão entra em cena para salvaguardar a fé da superstição, do *entusiasmo* e da *intolerância* dos que em matéria de religião cultuam crenças contrárias à razão. Podemos entender que a fé é defendida por Locke como algo eminentemente individual, que não se descobre necessariamente pela razão, porém, deve estar sempre salvaguardada por ela, cuja avaliação estabelece o bem ou o mal de um artigo de fé, visto que estes muitas vezes regulam

¹²¹ *EHU*, IV, XVIII, §§ 1 e 2. “(...), and perhaps mistakes in the world. For till it be resolved, how far we are to be guided by reason, and how far by faith, we shall in vain dispute, and endeavour to convince one another in matters of religion. I find every sect, as far as reason will help them, make use of it gladly: And where it fails them, they cry out, it is matter of faith, and above reason. And I do not see how they can argue, with any one, or ever convince a gainsayer who makes use of the same plea, without setting down strict boundaries between faith and reason; which ought to be the first point established in all questions, where faith has any thing to do”.

¹²² *Ibidem.*, IV, XVIII, § 7. De acordo com Forster, os “cristãos podem discordar com outros sobre a metafísica da alma ou a Trindade ainda que todos sejam membros da mesma fé cristã”. FORSTER, Greg. *John Locke's Politics of Moral Consensus*, p 28.

¹²³ *EHU*, IV, XVIII, § 9.

¹²⁴ *Ibidem.*, IV, XVIII, § 11. “If the provinces of faith and reason are not kept distinct by these boundaries, there will, in matters of religion, be no room for reason at all; and those extravagant opinions and ceremonies that are to be found in the several religions of the world, will not deserve to be blamed. For, to this crying up of faith, in opposition to reason, we may, I think, in good measure ascribe those absurdities that fill almost all the religions which possess and divide mankind”.

diretamente a conduta humana. Assim, Locke estabelece dois níveis possíveis de fé religiosa. O primeiro, diz respeito aos assuntos que se conformam perfeitamente à razão, pois podem ser demonstrados por ela como a existência de Deus, ou ao nível da probabilidade como a imaterialidade da alma. Segundo, os que estão acima da razão, mas não contra ela, como a doutrina da santíssima trindade. A única restrição é sobre os assuntos de fé que contradizem a razão, pois dão margem à superstição e ao barbarismo.

Veremos que quanto a essa posição de Locke, Leibniz concorda parcialmente; nos *Novos ensaios*, a recepção de Teófilo a Filaleto é positiva por reservar espaço para a razão nos assuntos de fé¹²⁵. No entanto, Leibniz possui divergências importantes. Em primeiro lugar, irá defender que a fé deve estar fundamentada exclusivamente na razão, depois estabelecerá, em oposição a Locke, que a fé produzida pela ação em foro interior da *graça* de Deus não depende da capacidade intelectual da pessoa para haver assentimento¹²⁶. Com efeito, passemos à análise leibniziana da fé e sua relação com a razão, onde enfatizaremos os pontos de concordância e divergência entre Locke e Leibniz a partir das premissas dos *Novos ensaios sobre o entendimento humano*.

3.2. Leibniz crítico de Locke

Como abordamos no início deste tópico, Leibniz entende a investigação sobre a fé e sua relação com a razão como um tema deveras importante. Definir precisamente a fé serviria para fortalecer a religião; não é à-toa que na Introdução aos *Novos ensaios* Leibniz demonstra estar preocupado com a discussão entre Locke e o Bispo de Worcester, que criticou Locke por ter defendido a possibilidade de que à matéria organizada pudesse ser anexado pensamento, sem a necessidade da existência de uma alma imaterial. Esta possibilidade Leibniz entendia como um mal à religião como voltara a admitir em sua *Primeira carta a Samuel Clarke*¹²⁷. Então, o filósofo alemão se propôs a entrar também na discussão para

¹²⁵ LODGE, Paul and CROWE, Benjamin. *Leibniz, Bayle and Locke on Faith and Reason*. p. 591.

¹²⁶ Segundo Lodge e Crowe, “em outras palavras, a fé divina para Leibniz, em contraste à correspondente lockeana, não precisa está baseada em avaliações razoáveis daquele que a possui”. *Ibidem*, p. 593.

¹²⁷ É necessário observar que esse tema era tão caro a Leibniz que no início de *Primeira carta* a Clarke ele põe em questão essa suposição de Locke: “1. parece-me que a própria religião natural se enfraquece extremamente na Inglaterra. Muitos julgam, as almas corporais, outros acham que o próprio Deus é corporal. 2. Locke e seus

salvar a pureza da fé cristã, pois em seu entender a metafísica da alma deve ser compreendida como o princípio norteador da fé cristã¹²⁸. Com efeito, pretendemos abordar aqui, a partir da resposta de Teófilo a Filaleto nos *Novos ensaios*, o tratamento que Leibniz concede aos assuntos de fé e sua relação com a razão, se são coisas distintas ou se os artigos de fé sempre corresponderão à razão.

Do mesmo modo que no *Ensaio* de Locke, o lugar para se analisar o tema da fé nos *Novos ensaios* é o Livro IV, onde Leibniz investiga as fronteiras entre conhecimento e opinião, fé e razão. Destarte, é importante nesse primeiro momento do confronto entre as posições de Leibniz e as de Locke definir como o filósofo alemão entende o conceito de conhecimento. Quanto a esse fato, Leibniz até certo ponto concorda com a definição lockeana; assim, nas palavras de Teófilo, o conhecimento tomando-o

num sentido mais restrito, isto é, como conhecimento da verdade, como fazeis aqui, digo ser verdadeiro que a verdade está sempre fundada na concordância ou discordância das idéias, porém não é em geral verdade que nosso conhecimento da verdade constitui uma percepção desta concordância ou discordância. Pois, quando só conhecemos a verdade empiricamente, isto é, por tê-la experimentado, sem conhecer a conexão das coisas e a razão existente naquilo que experimentamos, não temos percepção desta concordância ou discordância, a não ser que se diga que a sentimos confusamente, sem dar-nos conta¹²⁹.

Quanto à fé, que Locke reconhecera desde o início como sinônima de crença e opinião, Leibniz defende que está fundamentada no provável e por isso mereceria a designação de conhecimento¹³⁰, cuja possibilidade alcançaria um grau elevado de probabilidade. No entanto, como Leibniz entenderia o assentimento a determinado artigo de fé? Ora, enquanto Locke se baseava num assentimento individual sobre verdades de fé reveladas por tradição ou diretamente por Deus, para Leibniz existem duas formas de aceitação de verdade de fé. A primeira consistiria num assentimento natural que estaria no âmbito da probabilidade; a segunda, fundar-se-ia em um assentimento derivado de causa sobrenatural que consistiria no efeito da *graça divina*¹³¹.

Essa discussão, no entanto, é adiada por Leibniz ao capítulo XVIII que versa sobre fé e razão. Porém, antes de chegarmos lá é necessário observarmos o comentário de

sequazes põem em dúvida, pelo menos, se as almas não são seres materiais e perecíveis por natureza”. LEIBNIZ. *Correspondência com Clarke*. Trad. Carlos L. de Mattos. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 169.

¹²⁸ Idem. *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. Introdução, p. 39.

¹²⁹ *Ibidem*, IV, I, p. 354.

¹³⁰ *Ibidem*, IV, II, p. 369.

¹³¹ *Ibidem*, IV, XVI, p. 481.

Leibniz sobre a seção 23 do capítulo XVII do IV Livro do *Ensaio* em que Locke define os níveis em que se encontra a fé, se estaria em concordância com a razão, acima desta, ou em oposição à mesma. Nesse parágrafo, a observação de Leibniz é precisamente sobre os artigos de fé cuja veracidade não pode ser demonstrada, sendo entendidos por Locke como simplesmente prováveis e dignos de crença. De acordo com o filósofo alemão,

tenho algo a observar quanto à vossa definição daquilo que está *acima da razão*, ao menos se a referirdes ao emprego comum desta frase. Com efeito, parece-me que, conforme se entender esta definição, ela vai muito longe por um lado, e por outro não vai suficientemente longe. Se seguirmos esta definição, tudo que ignoramos e não temos capacidade de conhecer no nosso estado atual seria acima da razão, por exemplo, que esta estrela fixa é maior ou menor de que o sol, ou então, que o Vesúvio vomitará fogo no ano tal, constituem fatos cujo conhecimento nos ultrapassa, não porque estejam acima da razão, mas porque estão acima dos sentidos. Com efeito, poderíamos muito bem conhecer isto, se tivéssemos órgãos mais perfeitos e maiores informações sobre as circunstâncias. Existem igualmente dificuldades que estão acima da nossa atual capacidade, mas não acima de toda razão¹³².

Ou seja, Leibniz defende, contra Locke, que não é necessário haver artigos de fé acima da razão porque o que quer que esteja acima da razão deve ser entendido apenas no sentido de não estar ao alcance da razão humana, mas poderiam ser apreendidas pelo testemunho direto de Deus¹³³. Esta posição leibniziana entra em contraste direto com a tese levantada por Locke, segundo a qual a existência de artigos de fé que não podem ser demonstrados racionalmente, como é o caso da imaterialidade da alma ou do dogma católico da transubstanciação¹³⁴, consistiriam apenas em crenças que alcançam no máximo o nível da

¹³²LEIBNIZ. *Op. Cit.*, IV, XVII, p. 500.

¹³³*Ibidem*, IV, XVII, p. 5001. Sobre essa questão, de acordo com Christiane Frémont, “Leibniz sustenta que não há nada na razão que se possa assegurar (*tenir*) contra a fé: esta determina um campo singular, porém racional onde a razão é impotente, falta uma lógica suficientemente delicada para abraçar o detalhe infinito das coisas”. FRÉMONT, Christiane. *Singularités, individus et relations dans le système de Leibniz*. Paris: Vrin, 2003, p. 41.

¹³⁴A transubstanciação, ou transformação do pão e do vinho no corpo e no sangue de Cristo, foi criticada por Locke no capítulo XX do Livro IV do *Ensaio* (§10) — Of wrong assent, or Error —, a partir do exemplo de um católico romano convicto dos dogmas revelados pela tradição de sua congregação religiosa. A idéia de Locke é demonstrar como a subscrição de falsos princípios pode seduzir as pessoas ao assentimento de noções falsas como acreditar, sem nenhum grau de probabilidade, que o pão e o vinho transformar-se-iam em corpo e sangue. De acordo com Nicholas Jolley, a pesar de Leibniz ter lido o *Ensaio* pela tradução francesa de Pierre Coste, que altera o termo transubstanciação por consubstanciação, “esta especulação não ganha crédito apenas da defesa parcial do dogma católico em outros lugares dos *Novos ensaios*, mas também de seu bem conhecido envolvimento com o dogma da transubstanciação em outros escritos. Em sua correspondência com Des Bosses, por exemplo, Leibniz procura mostrar como este dogma pode ser acomodado pela teoria das mônadas”. JOLLEY, Nicholas. *Op. Cit.*, p. 140.

probabilidade. Para compreender está idéia, nada melhor que trazermos à discussão as próprias palavras de Locke:

na presente questão, acerca da Imaterialidade da Alma, se as nossas faculdades não podem chegar a uma certeza demonstrativa, não devemos pensar que isso é estranho. Todos os grandes fins da moral e da religião estão bastantes bem seguros, sem provas filosóficas da imaterialidade da alma (...). Quem considerar quão difícil é de conciliar, no nosso pensamento, a sensação com uma matéria extensa, ou a existência com uma coisa que não tenha extensão, confessará que está muito longe do conhecer seguramente o que sua alma é. É um ponto que me parece estar fora do alcance do nosso conhecimento¹³⁵.

Leibniz é contra esse ponto de vista, pois aquilo que suprimiria a razão humana, não seria o mesmo que estar acima da razão, como um mero assunto de opinião. Nesse sentido, a recepção positiva de Leibniz a Locke consiste apenas no fato do filósofo inglês conceder um espaço para a razão em algumas questões de fé como a existência de Deus. Porém, essa recepção positiva não vai muito longe, visto que Leibniz defende que assuntos de fé devem sempre estar fundamentados na razão¹³⁶. Para Leibniz, não existem duas verdades opostas: a da fé e a da razão, nem os assuntos da revelação tradicional estariam, de modo algum, acima da razão. Propriamente falando, a crença, para não se tornar um mero recitar e repetir de palavras, deve estar sempre assentada em fundamentos racionais. Por mais que tais verdades, como sempre ocorrem com os milagres, pareçam ir de encontro à ordem natural das coisas, na verdade fazem parte da *harmonia universal pré-estabelecida* por Deus. A única ressalva de Leibniz a esses assuntos de fé é que não sejam aceites sem estarem baseados em boas provas que demonstrem que seja realmente um testemunho próprio de Deus¹³⁷.

Até este ponto de nossa investigação podemos compreender que tanto Leibniz quanto Locke requerem que sejamos hábeis para confirmar se Deus realmente revelou alguma coisa como um verdadeiro objeto da fé. Ambos aceitam a existência da revelação tradicional, não obstante, para Locke nem sempre a razão pode provar a verdade de um artigo de fé, por isso esses assuntos estariam acima da razão. Já Leibniz defende que o conteúdo de fé deve ter

¹³⁵ *EHU*, IV, III, § 6. “And in the present question, about the immateriality of the soul, if our faculties cannot arrive at demonstrative certainty, we need not think it strange. All the great ends of morality and religion are well enough secured, without philosophical proofs of the soul's immateriality (...). He that considers how hardly sensation is, in our thoughts, reconcilable to extended matter; or existence to any thing that hath no extension at all; will confess that he is very far from certainly knowing what his soul is. It is a point which seems to me to be put out of the reach of our knowledge”.

¹³⁶ LODGE, Paul and CROWE, Benjamin. *Op. Cit.*, p. 591.

¹³⁷ LEIBNIZ. *Op. Cit.*, IV, XVII, p. 503.

um suporte racional¹³⁸. Outro ponto de contraste entre os dois filósofos está presente no capítulo XVIII do Livro IV dos *Novos ensaios*, onde Leibniz analisa detalhadamente a relação entre fé e razão. Nesse capítulo, Leibniz discorda da posição de Locke de que o assentimento a artigos de fé jamais deve exceder ou opor-se à compreensão individual¹³⁹. Para Leibniz, mais que isso: a fé pode ser produzida pela ação interior da *graça* e,

cumpre reconhecer que existem muitos julgamentos mais evidentes de que os que dependem desses motivos. Uns são mais avançados que os outros, e existe até uma infinidade de pessoas que jamais os conheceram, muito menos os pesaram, e que por conseguinte não têm sequer o que se poderia considerar um motivo de probabilidade. Entretanto, a graça interna do Espírito Santo supre imediatamente de uma forma sobrenatural, sendo isto que faz o que os teólogos denominam provavelmente uma fé divina¹⁴⁰.

Com efeito, a *fé divina* para Leibniz, em contraste com o que Locke defendia, não precisa estar fundamentada na aceitabilidade individual de uma pessoa. A natureza sobrenatural da graça é que torna possível o assentimento sobre a revelação, sendo até mais evidente que as concepções prováveis da razão humana. Por esse motivo, nos *Novos ensaios* Leibniz censura a seita dos *socinianos* por recusarem tudo o que não esteja em concordância com a ordem da natureza¹⁴¹. A graça estaria no âmbito de um mistério, que por sua vez não se encontraria em desacordo e nem acima da razão. No entanto, quanto ao fundamento dessa graça algumas questões podem ser suscitadas como, por exemplo, podemos explicar a escolha feita? Em que medida se poderia dizer que o assentimento a uma “verdade de fé” seja realmente oriundo da graça de Deus?

Para responder essas questões, pensamos ser coerente analisar o tratamento de Leibniz sobre o assunto em uma obra anterior aos *Novos ensaios*, pois no ano de 1686, em seu *Discurso sobre metafísica*, Leibniz já estava preocupado em definir o que seria a graça, e qual a sua relação com o princípio da harmonia pré-estabelecida. Segundo o filósofo alemão, Deus só teria eleito, por misteriosos desígnios, aquelas pessoas cuja “noção ou idéia contém toda

¹³⁸ LODGE, Paul and CROWE, Benjamin. *Op. Cit.*, p. 592.

¹³⁹ *EHU*, IV, XVIII, § 2.

¹⁴⁰ LEIBNIZ. *Op. Cit.*, IV, XVIII, p. 507.

¹⁴¹ *Ibidem*, IV, XVIII, p. 507. Neste ponto dos *Novos ensaios*, o debate teológico entre Filaeto e Teófilo está centrado sobre mistérios que eram entendidos por muitos como impossíveis, não sendo legítimo, aos olhos de Locke por exemplo, tais conteúdos doutrinários. Entre alguns desses mistérios encontrava-se a trindade de Deus negada pelos socinianos. Sobre a posição dos socinianos, segundo Jolley, “Leibniz acreditava que o progresso em direção à paz seria feito pela clarificação da natureza da impossibilidade no coração destas doutrinas. Deveria ser mostrado que a impossibilidade em questão era meramente física, e não lógica ou metafísica, então as dúvidas dos socinianos seriam removidas”. JOLLEY, Nicholas. *Op. Cit.*, p. 141.

esta série de graças ordinárias e todo o resto destes acontecimentos com suas circunstâncias e que, entre uma infinidade de outras pessoas igualmente possíveis, agradou a Deus escolhê-la para existir atualmente”¹⁴². Sobre esse ponto de vista, a principal objeção de Leibniz a Locke é por este entender que a fé apenas deveria ser assentida na medida do conhecimento intuitivo, o qual nenhuma revelação poderia contradizê-lo. Para Leibniz, em contraposição,

(...) não é necessário que todos que têm fé divina conheçam essas razões e muito menos que as tenham sempre diante dos olhos. Do contrário, os simples e iletrados, pelo menos os de hoje, jamais teriam a verdadeira fé, e os mais esclarecidos não a teriam quando eventualmente mais tivessem necessidade dela, pois nem sempre podem recorrer às razões de crer”¹⁴³.

Eis então a importância da graça, cuja característica faz parte da harmonia pré-estabelecida, bem como supre as dificuldades individuais da crença. Dessa forma, enquanto o autor do *Ensaio* estabelece níveis de probabilidade da fé e a necessidade da razão como julgadora final da validade ou não de um artigo revelado; Leibniz, por sua vez, observa que mesmo o critério de Locke sendo válido, a fé divina, por instituição direta de Deus, apresenta-se sem que tenhamos um acesso direto à suas razões. A aceitação dos artigos de fé está identificada como o resultado da própria fé divina, havendo razões irrevogáveis para a crença nesses artigos, quer compreendamos sua razão ou não.

Com efeito, o objetivo deste percurso nas posições defendidas por Locke e Leibniz foi demonstrar quanto o tema sobre a relação entre fé e razão são importantes para formulação lockeana da tolerância. Sobretudo, ressaltando através desse confronto que a racionalização proposta por Locke, diferentemente de Leibniz e outros pensadores como o próprio teólogo Eduard Stillingfleet, consiste em um modo de aplacar as disputas religiosas sobre assuntos que ultrapassam a possibilidade de compreensão de nossas faculdades.

4. Lei e Liberdade

O pensamento de Locke tem uma preocupação bastante peculiar com os problemas que envolvem a conduta humana. Essa orientação intercala suas principais obras: Política,

¹⁴² LEIBNIZ. *Discurso sobre metafísica*. Trad. Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1983, § 31.

¹⁴³ Idem. *Novos ensaios sobre o entendimento humano*, IV, XVIII, p. 507.

Epistemologia, Tolerância, Religião e Educação. A política tem por efeito regular a conduta humana naquilo que a lei natural não tem previsto, por isso é uma lei artificial e temporal, mas necessária ao atual estado da humanidade. A epistemologia leva em consideração que a limitação do conhecimento humano nos impede de descobrir verdades gerais de natureza física e metafísica, porém nos proporcionaria a possibilidade de compreensão das verdadeiras regras que deveriam regular nossas ações. Da mesma maneira concerne à religião porque suas doutrinas determinam a conduta moral de seus adeptos. Diz respeito à educação porque é essa ciência que fornecerá as bases do futuro cidadão, pois, as crianças nascem sem as faculdades desenvolvidas e sem nenhum conhecimento que as possa orientar na descoberta das leis da moralidade.

Por sua vez, regular um determinado tipo de conduta é a tarefa da tolerância, a saber: a condutas dos homens no que diz respeito à adoração divina, à relação entre as igrejas e religiões em geral e do poder político para com estas. Como defendemos atrás, muitos artigos de fé alcançam apenas o nível da probabilidade não da demonstração. São questões de fé, nelas há crença, mas não verdade, porque estão acima da demonstração. Um exemplo desse fato é a crença na ressurreição dos mortos à qual não se pode provar a sua verdade, são assuntos, portanto, que as igrejas, seitas e religiões podem divergir sem risco da salvação de sua alma, sem pôr em risco a ordem moral do Estado. Seguindo esse entendimento, a tolerância não versa sobre a definição de uma profissão de fé civil, que misturaria coisas diferentes como o Estado e a religião, o teológico e o político. A separação paulina-agostiniana entre o céu e a terra, as coisas de Deus e as de César, recebe de Locke uma posição mais radical, mas ao mesmo tempo pode parecer ambígua, visto que Deus permanece importante à sociedade civil, a ponto de não ser possível tolerar a opinião atéia por uma questão de teologia moral.

A importância de Deus é moral, pois sem Deus o arranjo do pensamento de Locke ruiria. Deus é o autor da lei de natureza que consiste no modo de regulamentação racional da conduta humana no estado de natureza e que deve permanecer como pano de fundo moral das leis positivas de todas as sociedades políticas. Como observamos no primeiro capítulo, as Leis dos estados são apenas um artifício da razão humana para algo que não estava previsto na lei de natureza, elas regulam uma ação moral que são as relações exteriores das pessoas, sob o pano de fundo dos direitos à vida, liberdade e bens. Assim, as leis dos Estados são simples leis temporais, estão sujeitas ao desaparecimento, bem como à diversidade. Desse modo, como as religiões não são impostas por Deus aos homens, como elas não são inatas, mas um

acontecimento histórico, pois a diversidade de modos de condutas práticas derivadas das formas de cultos religiosos demonstra esse fato; nós não temos nem mesmo a idéia inata de Deus, o que dizer de uma dada religião? Logo, como os homens nem sempre se portam da forma devida quanto à religião, como eles freqüentemente perseguem outros pelo fato de serem dissidentes da religião nacional; por essa razão, deve estar a cargo do Estado regular essa diversidade de crenças e opiniões religiosas para que a perfeita ordem, paz e felicidade, sejam observadas na sociedade civil. Ao magistrado civil caberá apenas o dever de *definir* até onde se estende a liberdade de culto religioso. Esse dever não interfere na liberdade civil dos membros do Estado porque não existe em Locke uma religião civil como em Hobbes e Rousseau, mas sim a obrigação do magistrado de zelar pela ordem temporal que envolve a relação entre seus súditos, incluindo aí questões religiosas, mas não de fé.

Como não existe liberdade sem leis, o Estado deve garantir a ordem civil fazendo uso de uma lei que regularia no seio da sociedade civil o limite do tolerável, visto que nem todas as formas de conduta prática são benéficas à sociedade civil. Ora, como a crença religiosa também se manifesta exteriormente e direciona práticas de conduta, quando estas comprometem a paz civil o Estado poderá intervir e, muitas vezes, não tolerar certas práticas. Não que com isso se esteja voltando atrás em tudo o que foi dito e defender agora que o Estado poderia usar a força e convencer os homens do erro em matéria de fé religiosa. A punição estatal em termos de adoração religiosa não está fundamentada na defesa de uma fé verdadeira, pois Locke amplia bastante o limite da tolerância estendendo-a, como veremos no próximo capítulo, não apenas às igrejas de cristãos, mas também aos maometanos, pagãos e judeus. Com o limite imposto pelo Estado o que está em jogo é a ordem terrena no que diz respeito à preservação da vida, liberdade e bens, não do estabelecimento de verdades de fé. Quanto a isso os magistrados estão na mesma posição que qualquer um de nós, sem nenhum privilégio, pois as capacidades de entendimento entre os homens são equivalentes, seja ele magistrado ou não. Nesse sentido, quando a ordem civil está ameaçada por abusos e desordens provocadas por seitas supersticiosas, ou pela perseguição de uma igreja intolerante às outras opiniões divergentes, qualquer conduta prática derivada de uma opinião religiosa que faça mal à vida temporal, deve haver uma censura positiva por parte do magistrado civil. A conduta civil, não é indiferente ao Estado, ao contrario, consiste na sua esfera obrigatória de atuação.

A lei da tolerância deve determinar a relação moral entre as igrejas, seitas e religiões. Sendo assim, a tolerância proposta por Locke consiste em uma filosofia que deverá

regrar a relação entre as opiniões religiosas em uma dada sociedade política, estabelecendo através de uma lei positiva o limite do tolerável. Caberá à lei da tolerância, portanto, definir a extensão da liberdade de opinião religiosa, regulando de forma imparcial a conduta humana no que diz respeito às manifestações exteriores de sua fé religiosa. Prescutar esse tema, de modo a definir a extensão e o limite da tolerância, consiste no objetivo do próximo capítulo.

CAPÍTULO III

A EXTENSÃO E O LIMITE DA TOLERÂNCIA

Política, religião e moral

Como defendemos nos capítulos anteriores, a tolerância em Locke está fundamentada em uma nova visão sobre a autoridade política e em uma compreensão diferente do papel e dos fundamentos da religião. A tolerância, por um lado, corresponde à não interferência do Estado em assuntos religiosos e, por outro lado, é também uma defesa de tolerância entre as próprias igrejas e seitas religiosas. Nesse sentido, a tolerância fora entendida como uma teoria que intercala argumentos de natureza política e epistemológica; ambos os argumentos, portanto, compõem o que poderíamos denominar de uma filosofia da tolerância.

Essa conexão de argumentos torna-se ainda mais evidente quando questionamos sobre até que níveis é saudável a liberdade de crença e culto religioso. Porque, se o Estado não possui outra obrigação além do cuidado com a vida, a liberdade e os demais bens civis dos indivíduos (*property*), se toda a força da religião deve estar estruturada apenas em uma persuasão interior incapaz de ser alterada por quaisquer medidas exteriores de conversão, poderíamos então supor que Locke estaria defendendo uma liberdade total de crença? Qual o papel que deve exercer o magistrado civil em torno das questões religiosas da sociedade? Segundo Locke, o Estado deve permitir uma tolerância ampla, visto que além dos cristãos, ele estende a tolerância aos judeus, aos maometanos e até mesmo aos pagãos e aos idólatras. No entanto, os princípios sobre os quais foi estabelecida a tolerância, conforme expomos nos capítulos anteriores, excluem necessariamente algumas formas exteriores de manifestação religiosa.

Com efeito, o objetivo deste capítulo é tratar da extensão e do limite da tolerância. Para tanto, iniciaremos examinando a idéia de que a tolerância deva ser estabelecida e regulamentada por uma lei secular (1). Logo depois, passamos à análise da extensão que a

tolerância alcança em Locke (2), e dos casos que estão fora do direito à tolerância, a saber, o papismo, as igrejas intolerantes ou *entusiastas*, e os ateus (3). Em seguida, investigamos a possibilidade de compreender a tolerância como parte da filosofia moral de Locke (4). Concluímos com a defesa da hipótese que a tolerância consiste no aspecto do pensamento de John Locke que intercala de forma coerente suas obras sobre política, epistemologia e religião (5).

1. A tolerância civil é uma obrigação do Estado

O processo de formação da autoridade política, como investigamos no primeiro capítulo, tem por finalidade regular as relações dos indivíduos pertencentes à sociedade civil, relações estas que envolvem interesses econômicos. Ou seja, é a segurança das propriedades que deverá ser protegida pelo Estado. Todas as demais ações que ocorram na sociedade, desde que não tragam qualquer dano às propriedades, devem ser permitidas e, por consequência, o responsável ao livre curso desse direito civil é a autoridade política. A tolerância, enquanto direito de manifestação exterior da crença religiosa, está inserida no amplo quadro dos interesses civis, conforme Locke apresenta na *Carta sobre a tolerância*: “eu chamo interesses civis a vida, a liberdade, saúde e descanso do corpo e a posse de coisas exteriores como dinheiro, terras, casas, moveis e coisas assim”¹. O livre curso da fé religiosa, enquanto atributo da liberdade humana, diz respeito às opiniões especulativas, ou *credenda*, à adoração, ou *cultus religiosus*, e aos *mores*².

A defesa da tolerância surge por uma necessidade prática de manter a paz e a concórdia na sociedade. Eis então que o Estado tolerante, ou mesmo liberal, é a autoridade legalmente capaz de mediar as relações entre as diversas igrejas e seitas religiosas, de promover a paz na sociedade e o livre curso da fé. É essa regulamentação positiva da esfera estatal na relação entre a diversidade de igrejas, seitas e religiões, com objetivo de promover a

¹ *LTI*, p. 10. “Civil interest I Call life, liberty, health, and indolency of body; and the possession of outward things, such as money, lands, houses, furniture, and the like”.

²Cf. *PK*, vol. II, p. 110. Discutimos esse assunto de maneira mais detalhada ao analisar o conceito de Igreja, seus atributos e funções, e sua relação com os assuntos indiferentes, no tópico número 3, “A Igreja e os assuntos indiferentes”, do primeiro capítulo, pp. 51-9.

pacificação e liberdade entre elas, que poderíamos denominar de aplicação prática da tolerância.

1.1. A aplicação prática da tolerância

Conforme observamos anteriormente, no primeiro capítulo, a sociedade civil tem como obrigação realizar algo que já não era mais possível no estado de natureza. Tudo se passa como se uma corrupção da espécie humana destruísse a pacífica sociedade universal de seres racionais, até então observadores da lei da razão. Segundo Locke, os conflitos se tornam cada vez mais freqüentes à medida que os homens abandonam os ensinamentos da razão sobre a relação moral entre eles. Por esse motivo, no *Segundo tratado*, onde Locke expõe seu pensamento definitivo sobre a política, a causa da corrupção crescente da sociedade natural está ligada ao aprofundamento das relações econômicas entre os homens.

A sociedade civil seria então um remédio a estes inconvenientes. Esse posicionamento de Locke nos leva a pensar que o constante aumento da complexidade das relações humanas gerava novas formas de interações práticas entre os homens, interações que não estavam previstas no quadro das leis naturais. Locke, inclusive, defende que, com a utilização da moeda, foi possível burlar a lei de natureza que condicionava a apropriação à capacidade de uso daqueles bens comuns a toda humanidade. A partir dessa maneira de entender a origem da sociedade civil e do poder político, as leis positivas são regras morais mais complexas que devem ser acrescentadas às simples leis da natureza, para regulamentar as brechas cada vez maiores devido ao aumento da complexidade do estado de natureza proporcionado pelo advento da moeda³. Dessa forma, as leis positivas regulamentarão tudo o

³ O fim da lei de natureza que impedia a apropriação ampliada além da capacidade de utilização individual, de fato, consiste num dos temas mais polêmicos do *Segundo tratado*. Ora, com a utilização da moeda os homens podem muito bem apropriar bens além do que é necessário para a sua sobrevivência. Ao que parece, a lei de natureza, que os homens descobrem com a razão, não é suficientemente necessária, ou mesmo evidente, aos homens, visto que eles podem mudar regras naturais pelo livre exercício de sua razão. Bobbio, sobre essa questão defende que “(...) Locke segue sua inclinação racionalista profunda que o leva a desvincular cada vez mais o conhecimento humano dos pressupostos teológicos. Identifica a lei natural com a razão (...) e faz da razão não só a descobridora, como também a detentora da lei natural, ou seja, em última análise, a verdadeira legisladora da humanidade”. BOBBIO, Norberto. *Locke e o direito natural*, pp. 148-49. No entanto, se no *Segundo tratado* Locke assumiria posições menos teológicas para a lei de natureza, cabe ressaltar que essa idéia é deixada de lado em 1695, quando publicou *The reasonableness of Christianity*. Nesta obra, Locke entende a corrupção do gênero humano a partir da doutrina cristã da *redenção*, e que esta corrupção se fundamentava “sobre a suposição da queda de Adão. Portanto, continua Locke, para entendermos o que foi restaurado por Jesus

que é indiferente à lei de natureza, elas surgem do pacto inicial entre os homens com a finalidade de pôr em ordem a vida cada vez mais conflituosa do estado de natureza. É este motivo que faz as leis positivas serem relativas, pois seu emprego, por estar relacionado a uma necessidade momentânea de promover a sobrevivência de um determinado grupo de homens, deve variar de território em território; as leis positivas têm, portanto, um caráter relativo, preso a certas circunstâncias. Por isso, Locke, no *Segundo tratado*, sempre enfatiza que as leis de natureza são universais e devem fundamentar as leis civis, já que estas são complementares e seculares, despidas de qualquer criação de ordem teológica⁴. As leis civis são instituídas, na verdade, pelo entendimento humano para regular aquelas relações onde a lei de natureza não alcançava. Por isso mesmo, as leis civis têm seu molde no entendimento humano e não no divino; as leis civis têm sua área de atuação restrita ao reino das coisas indiferentes à lei de natureza. Como Locke já exprimia em 1676 no artigo intitulado *Obligation of penal laws*, as leis civis não obrigam a consciência, pois são puramente laicas, são leis penais cuja obrigatoriedade apenas alcança aqueles “(...) transgressores passíveis de punição nesta vida”⁵.

Entre essas necessidades práticas está a tolerância porque Estados reformados, como a Inglaterra, passavam por guerras, chacinas e perseguições por motivo de religião⁶. A superação desse problema orbita entre duas possibilidades díspares, a saber: ou decreta-se uma religião oficial à qual todas as pessoas devem estar conformadas, ou se permite o livre curso das opiniões contrárias na sociedade, incentivando e obrigando a tolerância entre todas as igrejas e seitas cristãs, bem como às outras religiões. Como defendemos no primeiro capítulo, a primeira possibilidade foi sustentada por Locke na década de 60 do século XVII;

Cristo, devemos considerar o que a Escritura mostra que perdemos pela queda de Adão”. *RC*, § I. “(...) and consequently of the Gospel, is founded upon the supposition of Adam's fall. To understand, therefore, what we are restored to by Jesus Christ, we must consider what the Scriptures show we lost by Adam”. O que se perdeu com a queda de Adão foi a capacidade do bem agir moral, que deveria ser resgatada pela obediência à revelação do Cristo, acessível ao entendimento de todos os homens. Esse assunto será discutido de maneira mais detalhada no tópico número 4 deste capítulo.

⁴ Cf. *T2*, §§ 12 e 135.

⁵ *PK*, vol. I, p. 114. “And so no human law can lay any obligation on the conscience, and therefore all human laws are purely penal, i. e. have no other obligation but to make the transgressors liable to punishment in this life”.

⁶ Locke reitera essa idéia em seu manuscrito sobre o poder eclesiástico e o poder religioso, segundo Locke “em alguns lugares a religião da *Commonwealth*, isto é a religião publicamente estabelecida, não é reconhecida por todos os súditos da *Commonwealth*; deste modo é a religião protestante na Inglaterra, a reformada em Brandemburgo e a Lutera na Suécia (...). Em alguns lugares a religião de uma parte do povo difere da dos governantes da sociedade civil; por exemplo, os Presbiterianos, os Independentes, os Anabatistas, os Quacres e os Judeus na Inglaterra (...)”. *PK*, vol. II, p. 117.

porém, a partir de 1667 é a segunda opção que o filósofo *whig* irá defender⁷. A partir desse momento, a tolerância, argumenta Locke, deve ser empregada positivamente pelo magistrado e estimulada a todas as religiões através de uma lei civil. Esse era o objetivo de Locke ao defender a existência de uma *lei secular da tolerância* que deveria ser regulamentada com o objetivo de resolver as discórdias relativas às opiniões e manifestações exteriores da religião, pacificando a sociedade civil a partir do mútuo respeito à diversidade religiosa.

Com efeito, após estabelecermos os fundamentos da tolerância, é necessário investigar sua aplicação prática através da lei de tolerância. Esta lei, como veremos, diz respeito ao magistrado civil e às sociedades religiosas; passemos então à análise do modo como Locke trabalha essa idéia.

1.1.1. A lei de tolerância

A primeira menção de Locke sobre uma Lei que regulasse o culto religioso aparece em *The fundamental Constitutions of Carolina* escrita em 1669⁸, como diz o próprio título, para a constituição da Carolina, então colônia inglesa. Entre os artigos da *Constituição da Carolina* que tratam da religião, Locke defende o dever de culto a Deus, bem como o dever de tolerância entre igrejas cristãs e outras religiões⁹. Esta idéia de definir legalmente a esfera da religião em sua aparição exterior continuará fazendo parte do pensamento de Locke, o exemplo claro desse fato está exposto na *Carta sobre a tolerância* onde Locke defende a

⁷ Cf. Este assunto foi discutido quando trabalhamos o conceito de Locke sobre os *assuntos indiferentes* no primeiro capítulo, pp. 55-9.

⁸ A aceitação definitiva dessa *Constituição* como sendo escrita por Locke ainda está em debate entre os comentadores. Uma versão desse texto foi encontrada entre os escritos de Shaftesbury, e uma outra versão encontrada tem partes redigidas com a letra do próprio Locke. De acordo com D. Armitage, Locke estava bastante envolvido com a composição da *Constituição da Carolina*, e esse fato era evidente pelo interesse manifesto de Locke no *Segundo tratado* em relação à América. Nesse sentido, segundo o comentador, “*The fundamental constitutions of Carolina* (1669) tinha sido central para o entendimento da relação entre a teoria política de Locke e seus interesses colônias”; essa constituição teria sido “elaborada inicialmente em 1669 durante o período em que Locke atuava como secretário dos Lords proprietários da Carolina” entre os quais estava Shaftesbury. ARMITAGE, David. “John Locke, Carolina, and the Two Treatise of Government”. *Political Theory*, vol. 32, nº 5, pp. 602-627, 2004, p. 607. Para John Marshall, sobre a composição dessa *Constituição*, é provável que Locke tenha sido “autor das seções apropriadas sobre a tolerância da *Fundamental constitutions of the Carolina* (...)”. MARSHALL, John. *John Locke, toleration and early enlightenment culture*, p. 595.

⁹ Em *The fundamental constitutions of Carolina*, as seções de 94-110 tratam exclusivamente de regular a vida religiosa dos habitantes da Carolina, o nível de liberdade religiosa permitida e o que não poderia ser permitido cultural naquela colônia. Cf. FCC, § § 94-110.

necessidade da existência de uma lei que obrigasse a tolerância entre igrejas seitas religiosas e do Estado para com estas.

O pano de fundo que regulamenta a lei de tolerância, de acordo com Locke, consiste em estabelecer que o magistrado civil não poderá ter autoridade para designar qualquer forma de culto a ser adotada na sociedade, e as religiões, por sua vez, deverão estar sempre restritas às preocupações espirituais, isentas, portanto, de qualquer interesse de natureza política. Esse posicionamento, Locke declara na *Carta*, tinha por finalidade eliminar as “controvérsias entre os que realmente têm, ou pretendem ter, um profundo interesse pela salvação das almas de um lado, e, por outro, pela segurança da commonwealth”¹⁰. Para tanto, a lei de tolerância deve estabelecer um limite razoável para a liberdade religiosa que favoreça a paz civil, permitindo somente aquelas opiniões e manifestações que não trazem desordens à sociedade política, e nem solapam os valores morais e a soberania do poder político. Porém, não devem ser toleradas as ações e opiniões que vão de encontro à paz social e à liberdade de cada indivíduo cultivar a religião que ele entenda ser verdadeira.

Segundo Locke, a lei de tolerância faria ser respeitado o direito à liberdade individual de cada pessoa, ao passo que põe fim às oportunidades infundáveis de agressões e guerras entre as igrejas e seitas cristãs, e outras ordens religiosas. De acordo com esse objetivo, Locke defende que:

se a lei da tolerância não estabelecesse que todas as igrejas seriam obrigadas a ensinar e a pôr como fundamento da sua própria liberdade que os outros, ainda que divirjam de si em matéria de religião, devem tolerar-se, e que ninguém deveria ser constrangido pela lei ou pela força no campo religioso; estabelecido isto, eliminar-se-ia todo o pretexto de querelas e de tumultos em nome da consciência. E, sendo uma vez removida estas causas de descontentamento e animosidade, nada restaria nestas assembleias que não fosse mais pacífico, e menos apto a produzir perturbação no Estado, que em quaisquer outras reuniões¹¹.

¹⁰ *LTI*, p. 9. “If this be not done, there can be no end put to the controversies that will be always arising between those that have, or at least pretend to have, on the one side, a concernment for the interest of men's souls, and, on the other side, a care of the commonwealth”.

¹¹ *Ibidem*, p. 48 “These accusations would soon cease, if the law of toleration were once so settled, that all churches were obliged to lay down toleration as the foundation of their own liberty; and teach that liberty of conscience is every man's natural right, equally belonging to dissenters as to themselves; and that nobody ought to be compelled in matters of religion either by law or force. The establishment of this one thing would take away all ground of complaints and tumults upon account of conscience. And these causes of discontents and animosities being once removed, there would remain nothing in these assemblies that were not more peaceable, and less apt to produce disturbance of state, than in any other meetings whatsoever”.

A lei da tolerância deve exercer um papel mediador para resolver os conflitos entre as sociedades religiosas. Por essa razão, a religião deve fundamentar-se apenas na escolha livre e voluntária de uma pessoa, e seus dogmas, para serem permitidos, jamais devem trazer desordens à vida social. Assim, a lei da tolerância cumpriria o papel fundamental de regular a relação entre as crenças religiosas no seio da sociedade civil, pois ela é o aparato legal para fazer cessar todos os tipos de acusações e distúrbios em nome da religião.

Como enfatizamos nos capítulos anteriores, a estratégia de Locke em defesa da tolerância parte de um novo entendimento sobre a natureza da fé religiosa e dos fundamentos da religião, e, igualmente, sobre uma compreensão liberal de que o poder político está restrito ao zelo das propriedades. Ambas as perspectivas permitem a Locke defender a impossibilidade de qualquer medida exterior de conversão religiosa, separando de forma radical o Estado e a religião. No entanto, essa defesa de uma lei que positivamente deva regular a extensão da liberdade religiosa, e, ao mesmo tempo, estabelecer limites à tolerância com respeito a certas formas de adoração, não deixa de ser problemática. Afinal, não encontraríamos nessa defesa da determinação de limites e extensão à tolerância a relação entre aqueles aspectos que Locke condenara veemente como separados, a política e a religião? Ora, Locke responderia que nesses casos onde são tratados a extensão e o limite da tolerância seria quase que inevitável não existir uma relação, às vezes conflituosa, entre a autoridade política e a religião. Ele reconhece isso porque a extensão e o limite da tolerância são estabelecidos a partir de questões de conduta moral, e esse é um assunto complexo porque as ações morais pertencem ao julgamento da corte interna e externa, do governador civil e do doméstico¹². É sobre esse aspecto da tolerância proposta por Locke que se encontram as maiores dificuldades para justificá-la de maneira coerente. Este *dilema*¹³ da regulamentação das ações morais nunca cessará porque se trata de estabelecer qual o grau de liberdade religiosa deve ser permitido na sociedade, sem interferir no direito individual e, sobretudo, sem misturar o juízo positivo da política com assuntos de fé religiosa.

Nesse sentido, como podemos definir de maneira imparcial a liberdade religiosa? Como Locke poderia equacionar os casos previstos pela lei de tolerância com sua defesa da impossibilidade do magistrado alcançar um entendimento mais profundo sobre essa matéria, que aquele das pessoas comuns? Chegamos agora a um ponto bastante importante da tolerância defendida por Locke, a saber: a eficácia e a coerência de seu pensamento sobre a

¹² Cf. *LTI*, 41.

¹³ Cf. PERRY, John. "Locke's Accidental Church: The Letter Concerning Toleration and the Church's Witness to the State", p. 278-79.

tolerância deverão ser exigidas para que possamos compreender de maneira clara a razão porque alguns casos são excluídos da possibilidade de tolerância, e outros casos defendido seu direito. Com efeito, vamos passar a tratar inicialmente da extensão da tolerância tendo em vista sua defesa da distinção entre a esfera da política e da religião.

2. Uma tolerância ampla a todas as religiões

A filosofia da tolerância de Locke, conforme temos sublinhado, tem como objetivo regular a relação entre as diversas igrejas e as seitas cristãs surgidas após a Reforma protestante. Foi este objetivo que o levou a aprofundar sua compreensão sobre os dogmas e fundamentos do cristianismo. Como veremos, a tolerância defendida por Locke não pode ser compreendida como uma completa liberdade “espiritual”, porém, por mais que Locke tenha com finalidade principal a paz entre as igrejas e as seitas cristãs que partilham de diferentes opiniões e credos religiosos, essa concepção de tolerância estende-se a uma ampla variedade de cultos religiosos¹⁴. Não são apenas os cristãos que devem possuir o direito, por lei, à tolerância, mas também os mulçumanos, os judeus, os pagãos e os idólatras. Por conseguinte, vamos analisar a extensão da tolerância em Locke, onde esperamos demonstrar que todas as formas de adoração exterior que não comprometem os fundamentos do Estado e os laços morais da comunidade civil devem ter livre curso na commonwealth. Iniciaremos esse assunto através da investigação da tolerância entre os cristãos.

2.1. A Tolerância entre as igrejas cristãs

No primeiro parágrafo da *Carta sobre a tolerância*, Locke defende ser a tolerância a característica principal da verdadeira Igreja. Pois, toda sociedade religiosa é ortodoxa para si mesma, não é instituída para construir pompa exterior, nem obter o domínio eclesiástico sobre

¹⁴ Esta orientação de meio termo entre o conformismo religioso total e a liberdade absoluta já acompanhava o *Essay on toleration*, em 1667. Nesta obra, Locke defende que “na questão da liberdade de consciência, que tem sido muito debatida entre nós, uma coisa que tem principalmente confundido a questão, mantido a disputa, e aumentado a animosidade, tem sido, em minha concepção, isto que ambas as partes têm, com igual zelo e equívoco, também alargado muito suas pretensões, enquanto um lado prega a absoluta obediência, o outro reivindica liberdade universal em matéria de consciência, sem assinalar que coisas são essas que tenham título à liberdade, ou mostrar os limites da imposição e da obediência”. *Essay*, p. 135. (Grifos nosso)

a vida secular, mas para regular a vida dos homens conforme as regras da virtude e da piedade. Ou seja, o objetivo do verdadeiro cristianismo é moral: a religião cristã deve servir como um meio contra a concupiscência e os vícios, de modo que nenhum homem possa ser dignamente um cristão sem caridade e sem fé que funcionam, defende Locke, não pela força, mas apenas por uma convicção interior.

Dessa forma, Locke questiona o porquê do zelo abrasador por Deus, pela Igreja e pela salvação das almas, queimando, diz Locke, literalmente com fogo, um irmão de fé e

passando esses vícios morais e maldades, sem qualquer punição, reconhecida por todos os homens como sendo diametralmente oposta à profissão do cristianismo e dispondo todos os seus nervos à apresentação de cerimônias ou ao estabelecimento de opiniões que, para a maior parte, são assuntos bonitos e intrincados que excedem a capacidade de entendimento ordinária?¹⁵.

Para Locke, as seitas cristãs que professam uma crença sincera, jamais devem ser impedidas de cultuar Deus livre, publicamente e a seu modo, visto que rezar ajoelhado perante a cruz, ou não, é algo indiferente que não traz nenhum mal à vida temporal. Nesse sentido, o argumento de Locke é simples, todas as igrejas que não causam danos à ordem civil devem ser toleradas pelo magistrado, e, por esse motivo, a fé desses indivíduos jamais deve ser acusada de heterodoxa, de cismática ou herege, por qualquer outra sociedade religiosa. Todas aquelas coisas que são consideradas livres por lei nas ocasiões comuns da vida, devem ser permitidas e mantidas livres nas igrejas.

Aos adversários dessas idéias, Locke defende que não é a diversidade de opiniões, algo que sempre existiu¹⁶, a causadora dos distúrbios na sociedade, mas, ao contrário, a recusa em tolerar aqueles que têm diferentes opiniões é que produziu todo alvoroço e intrigas ocorridas no mundo cristão, à conta da religião¹⁷. A tolerância entre os cristãos deveria ser

¹⁵ *LTI*, p. 7. “Why then does this burning zeal for God, for the church, and for the salvation of souls; burning, I say, literally with fire and faggot; pass by those moral vices and wickedness, without any chastisement, which are acknowledged by all men to be diametrically opposite to the profession of Christianity, and bend ail its nerves either to the introducing of ceremonies, or to the establishment of opinions, which for the most part are about nice and intricate matters, that exceed the capacity of ordinary understandings ?”

¹⁶ Foi esta a idéia levada a cabo por Locke no *Ensaio* contra os defensores de princípios inatos, sejam eles especulativos ou práticos; dessa forma, a variedade de opiniões existentes atestava de maneira clara a Locke a não existência de um consenso universal entre os homens. A falta de um consenso universal, e a visível existência de uma variedade de culturas e opiniões partilhada pelos homens nos mais distantes pontos do globo, possibilitava ao filósofo inglês fundamentar seu *Empirismo* pela impossibilidade de explicar a origem do conhecimento pela concepção oposta, o inatismo. Cf. *EHU*, I, cap. II, III e IV.

¹⁷ Cf. *LTI*, p. 53.

algo benéfico e que, se estabelecida, traria paz e felicidade a todas as igrejas; por isso, aqueles indivíduos

que forem sediciosos, assassinos, ladrões, assaltantes, adúlteros, caluniadores, etc., de qualquer igreja, nacional ou não, devem ser punidos e expulsos da comunidade. Mas, aqueles cuja doutrina é pacífica e cujos modos são puros e irrepreensíveis, devem ser considerados em termos iguais aos seus concidadãos. Assim, em assembleias solenes, observações de festivais, adoração pública, sejam permitidas todos os tipos de adeptos. Todas essas coisas devem ser permitidas aos presbiterianos, independentes, anabatistas, arminianos, quacres e outros, com a mesma liberdade¹⁸.

Agir de outro modo seria confundir o espiritual é o mundano, o eterno e o temporal, comprometendo a observação da tolerância religiosa, pois a confusão entre o reino divino e o reino celeste, a mistura entre os assuntos da exterioridade e da interioridade, defende Locke, consiste no maior infortúnio à paz civil. Esse era um aspecto permanente no pensamento de Locke, visto que já em 1674 ele defendia que “pertencer a uma Igreja consiste em um ato voluntário”¹⁹. O magistrado fica, portanto, restrito ao zelo das coisas indiferentes, ao cuidado com as propriedades, ao passo que as igrejas cristãs devem estar livres para existir como sociedade livre e voluntária de indivíduos que se reúnem para cultuar a Deus conforme pensem que está correto, pois cada um é livre para cultuar aquilo que determina sua fé.

Nada impede que as igrejas tenham leis próprias que determinem as regras de conduta religiosa de seus membros, elas podem também não tolerar um membro que desobedeça continuamente essas leis. Toda Igreja, na verdade, tem o direito de excomunhão de um de seus adeptos que constantemente continua a ofender as leis da sociedade religiosa. Mas, o que todas as igrejas devem saber é que essas possíveis punições alcançam, no máximo, o poder de expulsão do indivíduo infrator do seio da sociedade religiosa. Sua não observação das leis desta sociedade como não consiste em crime para a sociedade civil, jamais deve lhe trazer qualquer sofrimento corporal e, principalmente, confiscar qualquer porção de sua propriedade²⁰. A excomunhão da Igreja não deve de forma alguma se estender a nenhum bem

¹⁸ *LTI*, p. 52. “Those that are seditious, murderers, thieves, robbers, adulterers, slanderers, &c. of whatsoever church, whether national or not, ought to be punished and suppressed. But those whose doctrine is peaceable, and whose manners are pure and blameless, ought to be upon equal terms with their fellow-subjects. Thus if solemn assemblies, observations of festivals, public worship, be permitted to any one sort of professors; all these things ought to be permitted to the presbyterians, independents, anabaptists, arminians, quakers, and others, with the same liberty”.

¹⁹ *PK*, vol. II, p. 116. “Church-membership is perfectly voluntary (...)”.

²⁰ Cf. *LTI*, p. 16.

civil, pois “nenhuma pessoa privada tem qualquer direito de qualquer maneira a prejudicar outra pessoa no seu usufruto civil por ele ser de outra Igreja ou religião”²¹. A excomunhão, portanto, consiste apenas na dissolução da relação entre uma determinada sociedade religiosa e o membro não fiel às leis eclesásticas desta sociedade; assim, não deve haver injúria civil para pessoas que foram expulsas de sua antiga comunhão.

Outro ponto importante sobre a tolerância entre as igrejas e seitas cristãs diz respeito às heresias e aos cismas, visto que este tema após a Reforma, como defende John Marshall, estava no centro “da vida intelectual européia” e era um aspecto de importantes discussões durante a revolução inglesa²². Sobre esse aspecto Locke não calou, mais dedicou a última parte da *Carta* somente a tratar deste assunto.

2.1.1. Heresias e cismas

Sobre heresias e cismas, Locke segue um caminho diferente das acusações correntes que anatemizavam as heresias e os cismas como “desvios da ‘igreja verdadeira’ e da ‘fé verdadeira’ (...) incluindo anabatistas, socinianos anti-trinitaristas, arminianos, e quacrismo”²³. Locke jamais negou que as heresias e os cismas fossem, muitas vezes, erros da fé, ou melhor, interpretações equivocadas das Escrituras com a finalidade de granjear poder, ou mesmo causar alvoroços desnecessários à religião. Entretanto, também nunca negou tolerância às ditas religiões hereges e cismáticas, até porque o que é certo ou errado no âmbito da fé e da interpretação bíblica requer cuidado e atenção. Por isso, consideramos o tratamento sobre este assunto bastante importante para compreendermos o conceito heterodoxo pelo qual Locke se refere às igrejas e seitas cristãs e suas doutrinas de fé. Destarte, após tratar de forma mais pormenorizada sobre a tolerância em geral, Locke resolveu acrescentar algo sobre as heresias e os cismas, e se as igrejas assim denominadas deveriam ter o direito de serem toleradas²⁴.

Em primeiro lugar, é necessário entender que as heresias e os cismas só ocorrem entre indivíduos da mesma religião, o que decorre que um turco não pode ser denominado de

²¹ *LTI*, p. 17. “No private person has any right in any manner to prejudice another person in his civil enjoyments, because he is of another church or religion”.

²² Cf. MARSHALL, John. *Op. Cit.*, p 224.

²³ *Id. Ibid.*, p. 224.

²⁴ *LTI*, p. 55.

herege em relação a um cristão, muito menos de cismático. Assim, Locke define a heresia como

uma separação feita numa comunidade eclesiástica entre homens da mesma religião, por algumas opiniões de nenhum modo contidas na própria regra. E segundo, que entre aqueles que nada mais reconhecem além das Sagradas Escrituras como sua regra de fé, a heresia é uma separação em sua comunhão cristã, pelas opiniões não contidas nas palavras expressas das Escrituras²⁵.

Essa separação, segundo Locke, pode ocorrer em dois níveis. No primeiro, quando a parte mais poderosa da igreja separa-se das outras partes, excluindo-as de sua comunhão por não professarem certas opiniões indiferentes, consistindo em uma divisão voluntária levada a cabo pela introdução de nomes e modos de diferenciação a partir de tais opiniões. Em segundo, “quando alguém se separa da comunidade de uma igreja, porque essa igreja não professa publicamente certas opiniões que as Sagradas Escrituras não ensina expressamente”²⁶. Locke observa, sobre esses dois níveis, que o erro daqueles que dividem as igrejas está justamente em não apresentar motivos evidentes e comprovados nas Escrituras; ou seja, eles erram nos argumentos da razão da divisão, e fazem por motivos não necessários a religião.

Quanto aos cismas, Locke não faz tantas considerações quanto às heresias. No entanto, os cismas são também separações mal fundamentadas nas comunidades eclesiásticas, porém, Locke esclarece que, se as heresias estão relacionadas com erros na fé, os cismas são erros de adoração ou disciplina. Assim, os cismas podem ser definidos como “a separação da comunhão da Igreja à conta de algo na divina adoração ou disciplina eclesiástica que não seja uma parte necessária dela”²⁷. Porém, estes indivíduos e grupos de indivíduos, hereges e cismáticos, deveriam ter o direito à tolerância? A resposta de Locke é que se deve os tolerar desde que eles mesmos se tolerem, pois,

²⁵ *LTI*, p. 56. “That heresy is a separation made in ecclesiastical communion between men of the same religion, for some opinions no way contained in the rule itself. And secondly, that amongst those who acknowledge nothing but the Holy Scriptures to be their rule of faith, heresy is a separation made in their Christian communion, for opinions not contained in the express words of Scriptures”.

²⁶ *Ibidem*, p. 56. “When any one separates himself from the communion of a church, because that church does not publicly profess some certain opinions which the Holy Scriptures do not expressly teach”.

²⁷ *Ibidem*, p. 58. “Schism then, for the same reasons that have already been alleged, is nothing else but a separation made in the communion of the church, upon account of something in divine worship, or ecclesiastical discipline, that is not any necessary part of it”.

embora possamos pensar claramente que esta ou a outra doutrina seja deduzida das Escrituras, não devemos por essa razão impô-la a outros como artigo necessário de fé, porque nós acreditamos que é agradável à regra da fé; a menos que nós estivéssemos contentes que outras doutrinas nos fossem impostas da mesma maneira, e fôssemos compelidos a receber e professar todas as opiniões diferentes e contraditórias de luteranos, calvinistas, remonstrantes, anabatistas e outras seitas, que os criadores de símbolos, sistemas e confissões estão acostumados a entregar a seus seguidores como genuínas e necessárias deduções das Sagradas Escrituras²⁸.

A partir dessas considerações podemos perceber que para Locke a “paz, igualdade e amizade devem ser mutuamente observadas pelas igrejas particulares, da mesma maneira que as pessoas privadas, sem qualquer pretensão de superioridade ou jurisdição sobre outra”²⁹. Somente quando as igrejas compreenderem que cada uma é ortodoxa para si mesma, que cada igreja particular defende ser a sua fé ortodoxa e as das outras hereges e cismáticas, haveria a possibilidade de pôr fim à controvérsia entre essas igrejas sobre a verdade de suas doutrinas e a pureza de sua adoração, que de ambos os lados é a mesma³⁰.

É por esse motivo que Locke, na *Terceira carta sobre a tolerância*, ao tratar da violência levada a cabo pela Igreja romana, lembra ao seu debatedor, Jonas Proast, que aquilo que a força e a perseguição deliberada aos supostos hereges e cismáticos produziu no “Cristianismo em várias épocas antes da Reforma, é tão conhecido que será difícil saber que utilidade terá o seu modo de questionar além do alcançado pela religião romana”³¹. Com efeito, do mesmo modo que o magistrado deve tolerar todas as igrejas que não trazem problemas à ordem social, a tolerância também deve ser observada entre as próprias sociedades religiosas. As igrejas devem relacionar-se entre elas como as *pessoas* entre si: nenhuma delas pode ter qualquer jurisdição sobre outras. Deve haver uma tolerância entre elas por razões que vão da natureza humana, incapaz de determinar infalivelmente a verdade

²⁸ *LT1*, p. 57. “This only I say, that however clearly we may think this or the other doctrine to be deduced from Scripture, we ought not therefore to impose it upon others as a necessary article of faith, because we believe it to be agreeable to the rule of faith; unless we would be content also that other doctrines should be imposed upon us in the same manner; and that we should be compelled to receive and profess all the different and contradictory opinions of Lutherans, Calvinists, remonstrants, anabaptists, and other sects, which the contrivers of symbols, systems, and confessions, are accustomed to deliver unto their followers as genuine and necessary deductions from the Holy Scripture”.

²⁹ *Ibidem*, p.18. “And therefore peace, equity, and friendship, are always mutually to be observed by particular churches, in the same manner as by private persons, without any pretence of superiority or jurisdiction over one another”.

³⁰ *Ibidem*, pp. 18-19.

³¹ *LT3*, p. 484. “And what force, in the absence of miracles, produced in Christendom several ages before the Reformation, is so well known, that it will be hard to find what service your way of arguing will do any but the Romish religion”.

da fé, e da primazia da interpretação das Sagradas Escrituras, que determina que todas as igrejas, seitas cristãs são ortodoxas para si mesmas.

Seguindo essa linha de argumentação, a tolerância defendida por Locke ganha contornos ainda maiores. Pois, a extensão do poder político ao ser retirada do âmbito da religião, da mesma maneira que a falta de uma evidência sobre os modos de adoração do cristianismo defendidos pelas igrejas dissidentes e, sobretudo, pela compreensão de que a fé é uma manifestação interior, permitem defender a obrigação de tolerância aos idólatras, aos pagãos, judeus e, até mesmo, aos mulçumanos. Com efeito, trataremos da tolerância às religiões não-cristãs iniciando pelos argumentos levantados por Locke que defendem a tolerância aos idólatras.

2.2 A Tolerância aos idólatras

Locke argumenta na *Letter concerning a toleration*, ao discutir o poder do magistrado sobre os assuntos indiferentes da religião, que em todos os assuntos da vida cotidiana as pessoas são livres; sobre isso o filósofo inglês cita como exemplo o culto de sociedades idólatras. De acordo com Locke, o fato de alguns alegarem que a idolatria é um pecado não torna a idolatria suscetível de ser punida pelas leis civis, visto que estas têm apenas medida em relação às punições no mundo temporal, não abarca a verdade ou não de uma religião qualquer.

Assim, aqueles cultos e modos de adoração que fazem sacrifícios de animais, por mais que esta prática seja condenada pelo cristianismo, Locke garante que “se qualquer pessoa congregada quiser sacrificar seus bezeros, eu nego que isto deveria ser proibido por lei”. Locke cita o exemplo de um certo Meliboeus praticante de uma religião idólatra e dono de bezeros; este homem pode legalmente matar e queimar qualquer bezerro “(...) a seu critério, por não ter ferido ninguém nem prejudicado os bens de outros”. Nesse caso, desde que o motivo de sua crença pessoal não interfira na vida comum da sociedade civil, nada contra ele deve ser feito, pois “se ele está agradando a Deus com isso ou não, cabe a ele considerar”³². A idolatria não pode ser considerada um pecado pelo magistrado porque pecado

³² LTI, p. 34. Esta nota se refere à sequência das duas citações não numeradas: “But, indeed, if any people congregated upon account of religion, should he desirous to sacrifice a calf, I deny that that ought to be

é um assunto religioso e não é a função do magistrado definir aquilo que seja ou não correto em termo de ortodoxia religiosa; sobre esse assunto o magistrado não possui nenhum acesso especial³³.

Talvez, a defesa que Locke faz da tolerância à idolatria possa parecer surpreendente a um autor que em 1695 escrevia uma obra defendendo a racionalidade da religião cristã. Porém, esta idéia de tolerância a religiões como a dos idólatras está efetivamente ligada à sua visão de poder político que vem sendo construída desde seus contatos iniciais, em 1666, com os liberais *whigs*, sob a liderança de Shaftesbury; algo que segundo John Dunn marcou profundamente sua vida intelectual³⁴. Essa orientação também pode ser confirmada pelas considerações abordadas na *Constituição da Carolina* sobre a tolerância aos nativos daquele território. No parágrafo 97 destas Constituições há o seguinte esclarecimento: “mas desde que os nativos desse lugar, que sejam parte de nossa colonização, são totalmente estranhos ao cristianismo, cuja idolatria, ignorância ou engano não nos dá o direito de expulsá-los, ou de fazer-lhes mal”³⁵. Desde que a idolatria não cause nenhum dano à paz civil não há motivo para que ela seja perseguida pelo magistrado civil. A liberdade religiosa estará garantida, pois essas práticas pagãs não constituem em crimes civis.

O tema da idolatria ainda recebe outras considerações nos escritos sobre a tolerância de Locke, e em nenhuma passagem a idolatria é compreendida como um mal ao Estado que deva ser extirpado. No entanto, o princípio basilar em que Locke fundamenta a tolerância aos idólatras é sobre o ponto de vista da legalidade, ou seja, aquilo que é legal na comunidade não pode ser proibido pelo magistrado na adoração religiosa em geral, da mesma forma que o que é proibido na sociedade civil não deve ser permitido na sociedade religiosa³⁶. Porém, se ao magistrado for concedido o poder de interferir em assuntos de religião, se ele pode banir da sociedade civil uma religião idólatra, “pela mesma razão, outro magistrado, em algum país vizinho pode oprimir a religião reformada e, na Índia, os cristãos”³⁷. Mesmo que as supostas religiões ortodoxas argumentem que a idolatria seja um pecado, Locke garante

prohibited by a law. Meliboeus, whose calf it is, may lawfully kill his calf at home, and burn any part of it that he thinks fit: for no injury is thereby done to any one, no prejudice to another man's goods. And for the same reason he may kill his calf also in a religious meeting. Whether the doing so be well-pleasing to God or no, it is their part to consider that do it”.

³³ Cf. PERRY, John. "Locke's Accidental Church: The Letter Concerning Toleration and the Church's Witness to the State", p. 272.

³⁴ Cf. DUNN, John. *Locke*, p. 18.

³⁵ FCC, § 97. “But since the natives of that place, who will be concerned in our plantation, are utterly strangers to Christianity, whose idolatry, ignorance, or mistake gives us no right to expel, or use them ill”.

³⁶ LTI, p. 34.

³⁷ *Ibidem*, p. 35.

que esse fato não quer dizer que deva ser punida pelo magistrado. A razão é “porque não são prejudiciais aos direitos de outras pessoas, nem quebram a paz pública das sociedades”³⁸.

Por sua vez, aqueles que defendem o banimento dos idólatras por estar previsto na lei de Moisés, no Antigo testamento, Locke defende que tal lei valia apenas para o povo de Israel e, portanto, não se pode reclamar a intolerância aos idólatras pela lei de Moisés, pois estas leis não são obrigatórias à Cristandade. Segundo Locke, nenhuma lei pode obrigar a qualquer pessoa, a não ser para quem ela foi dada, dessa forma, o “Ouve, Ó Israel”³⁹ restringe suficientemente a obrigação da lei de Moisés àquele povo. A lei mosaica dizia respeito apenas àquela teocracia, pois, “não havia lá ou poderia haver, qualquer diferença entre a comunidade e a igreja. As leis lá estabelecidas sobre a adoração a uma deidade invisível, eram as leis civis daquele povo e uma parte do seu governo civil, em que o próprio Deus é o legislador”⁴⁰. Em Israel, as leis religiosas faziam parte das leis civis, mas, no mundo cristão, regulado moralmente pelo Novo testamento, não há nada desse tipo, visto que, o Cristo

ensinou aos homens como, pela fé e boas obras, poderiam alcançar a vida eterna. Mas, não instituiu comunidades; Ele não prescreveu qualquer forma nova e peculiar de governo, nem colocou a espada nas mãos dos magistrados, com comissão de usá-la para forçar os homens a abandonar sua religião antiga e receber a dele⁴¹.

O tema da idolatria volta a ser tratado por Locke na *Terceira carta sobre a tolerância*. Ali, o objetivo de Locke está voltado para refutar Jonas Proast que defendia a exclusão da idolatria, do paganismo, do islamismo e do judaísmo. A tese de Proast é que se for permitido o livre curso de opiniões desse tipo haveria o perigo dos homens mudarem para essas religiões e deixarem de lado a comunhão da Igreja oficial⁴². Contra esse argumento de Proast, Locke defende que na verdade não foi a idolatria, mas sim a ambição, a vaidade ou a

³⁸ *LT1*, p. 36-37. “The reason is, because they are not prejudicial to other men’s rights, nor do they break the public peace of societies”.

³⁹ *Ibidem*, p. 37. Ver essa passagem em Jô XXXI, 26-28 (TIII, § 217).

⁴⁰ *Id. Ibid.*, p. 37. “Nor was there, or could there be, any difference between that commonwealth and the church. The laws established there concerning the worship of one invisible Deity, were the civil laws of that people, and a part of their political government, in which God himself was the legislator”. Sobre esse aspecto, Locke assegura que Deus sendo o rei dos Judeus não poderia permitir a adoração de qualquer outra deidade em sua nação, porque seria propriamente um ato de alta traição contra Si, na terra de Canaã, que era seu reino; tal revolta manifesta não poderia conviver com Seu domínio, que era perfeitamente político, naquele país. Cf. *Ibidem*, p. 38.

⁴¹ *Id. Ibid.*, p. 38. “He, indeed, hath taught men how, by faith and good works, they may attain eternal life. But he instituted no commonwealth; he prescribed unto his followers no new and peculiar form of government; nor put he the sword into ally magistrate’s hand, with commission o make use of’ it in forcing men to forsake their former religion, and receive his”.

⁴² Cf. *LT3*, pp. 468-69.

superstição dos príncipes que introduziam seus antecessores para serem adorados pelo povo, como objetivo de garantir a si mesmos a maior veneração dos seus súditos. Assim, “Amon, pela autoridade dos seus sucessores, legisladores do Egito, foi levado à honra do seu nome e memória dos seus templos e nunca os deixou até que foi elevado à condição de deus e tornado Júpiter Amon, etc., cujo hábito se seguiu com os príncipes de outros países”⁴³. Ou seja, Locke põe a causa da idolatria na ambição de poder dos reis, e não na vontade do povo em ser idólatra.

Por conseguinte, a causa da idolatria não era a corrupção da natureza humana, conforme queria Proast como propósito de usar a força para levar os homens a refletirem até adotarem credos que os livrassem da apostasia. Para Locke, estes eram argumentos que permitiam defender a tolerância aos idólatras. Vamos examinar agora sua defesa de tolerância aos pagãos, judeus e maometanos.

2.3. Tolerância aos pagãos, maometanos e judeus

Os pagãos, os maometanos e os judeus também estão entre os grupos religiosos que Locke defende o direito de serem tolerados pelo magistrado civil, e que as igrejas e seitas cristãs devem respeitar esse direito. O tratamento que Locke dá a esses três tipos de religiões é semelhante, pois, tanto os pagãos, quanto os maometanos e os judeus se enquadram no princípio de que “nenhuma pessoa privada tem qualquer direito a prejudicar outra pessoa no seu usufruto civil, por ele ser de outra igreja ou religião (...). Nenhuma violência ou injúria lhe pode ser aplicada, seja ele cristão ou pagão”⁴⁴. Para Locke, essa idéia deve ser respeitada de forma mútua, ou seja, da mesma maneira que um cristão quer ser tolerado em um país com soberano maometano ou pagão, ele deve também tolerar em sua comunidade indivíduos que professam religiões diferentes. De acordo com o filósofo inglês, a razão disso

⁴³ *LT3*, p. 476. “Thus Ham, by the authority of his successors, the rulers of Egypt, is first brought for the honour of his name and memory into their temples; and never left, till he is erected into a god, and made Jupiter Hammon, &c. which fashion took afterwards with the princes of other countries”.

⁴⁴ *LT1*, p. 17. “No private person has any right in any manner to prejudice another person in his civil enjoyments, because he is of another church or religion (...). No violence nor injury is to be offered him, whether he be Christian or pagan”.

é porque não são prejudiciais aos direitos de outras pessoas, nem quebram a paz pública das sociedades (...). E se, em outro país, para um príncipe maometano ou pagão, a religião cristã parecer falsa e ofensiva a Deus, os cristãos, pela mesma razão e da mesma forma, não seriam ali estripados?⁴⁵

Tais práticas religiosas devem ser permitidas nas sociedades políticas secularizadas, conforme defesa de Locke, pois o que está em jogo para o poder civil é apenas a boa vida exterior, a felicidade temporal dos indivíduos e o gozo das propriedades. Todas as religiões e seitas cristãs que observam esse princípio básico e fundamental do soberano temporal devem ter seus cultos exteriores e suas opiniões especulativas completamente respeitadas. Os princípios que regem essa posição de Locke são meramente seculares, não se trata de uma avaliação da religião, das verdades de seus artigos de fé e modos de adoração, mas do comportamento de seus adeptos na sociedade e no seguimento de suas leis. O que a lei civil pune não é a moralidade de uma ação individual em vistas da felicidade na vida futura, mas o crime civil deste ou daquele indivíduo, incentivado por quaisquer sociedades religiosas. Dessa maneira, se acontece algo em alguma reunião religiosa qualquer, cujas ações ocorram de maneira sediciosa e perigosa à paz pública, tal conduta deve ser punida da mesma maneira que um crime ocorrido em uma praça pública. Por isso, quando os indivíduos seguem fielmente as leis da comunidade, o culto da religião a que ele pertence deve ser respeitado, e, assim, “nem pagãos, nem maometanos, nem judeus devem ser excluídos dos direitos civis da comunidade, por sua religião”⁴⁶. Do contrário, haveria uma interferência do foro civil sobre o religioso, se confundiria interesses cuja relação que não possuem laços comuns de ligação.

A tolerância aos pagãos, maometanos e judeus volta a ser defendida por Locke na *Segunda carta sobre a tolerância*. Nesta obra, Locke, sob o pseudônimo de Philanthropus, relata o espanto de Jonas Proast sobre a amplitude da tolerância defendida na *Carta sobre a tolerância*. Proast não aceita que o magistrado tenha que tolerar “Pagãos, Mahometan, ou Judeus”⁴⁷, pois, para o teólogo, seria o mesmo que decretar a corrupção da verdadeira religião, a religião oficial da Inglaterra. Para Proast, a forma correta de ação do magistrado sobre esses tipos de comunhão religiosa não seria tolerá-las, mas sim decretar punições com o objetivo de excluí-las do seio da sociedade cristã, pois a tolerância, nesses casos, em nada

⁴⁵ *LT1*, pp. 36-37. “The reason is, because they are not prejudicial to other men's rights, nor do they break the public peace of societies (...). And what if, in another country, to a Mahometan or a pagan prince, the Christian religion seem false and offensive to God; may not the Christians, for the same reason, and after the same manner, be extirpated there?”

⁴⁶ *Ibidem*, p. 52. “(...), neither pagan, nor Mahometan, nor Jew, ought to be excluded from the civil rights of the commonwealth, because of his religion”.

⁴⁷ *LT2*, p. 62.

ajudaria à propagação da verdade⁴⁸. Essa posição de Proast, Locke trata com um certo ceticismo religioso⁴⁹, pois questiona que se o uso da força, como pretende Proast, possui alguma utilidade para ser empregada em não conformistas, “(...) por favor, me diga em que mãos está o direito na Turquia, Pérsia ou China ou em qualquer país onde cristãos de diferentes igrejas vivem sob uma soberania pagã?”⁵⁰. O que Locke enfatiza aqui, contra o posicionamento de Proast, é a possibilidade dos seguidores do anglicanismo serem retribuídos na mesma moeda em outros países em que a religião oficial não seja a nacional da Inglaterra.

Essa mesma controvérsia volta a ser tratada de forma mais ampla na *Terceira carta sobre a tolerância*. Aqui Locke deixa claro o teor cético de seu argumento ao questionar, sobre um possível princípio de infalibilidade do magistrado civil sobre assuntos de religião, “em que mãos residem esse direito (...) na Turquia, Pérsia ou China?”⁵¹, em qual soberano temporal está o direito do uso da força para salvaguardar a pureza e a verdade da religião? Locke trabalha de forma bastante arguta sobre o argumento de Proast do uso da força, pois, se assim fosse, o ceticismo não estaria na tese de Locke, mas na de Proast porque se cada magistrado usasse a força como o modo de decretar a verdade da religião, haveria tantas verdades quantas nações existissem, o que é impossível de ser concebido. Assim, não excluindo os judeus, maometanos e pagãos, que se comportam de maneira exemplar na sociedade civil, seria uma forma de aceitar a variedade de opiniões existentes e eliminar as guerras e contendas em nome da religião. Por isso, “que vivam entre nós judeus, maometanos

⁴⁸ *LT2*, pp. 63-4.

⁴⁹ O ceticismo de Locke é meramente metódico, e serve como argumento para a tolerância entre as religiões. Este ceticismo está ligado às conclusões do *Ensaio sobre o entendimento humano* sobre a impossibilidade do alcance do conhecimento verdadeiro sobre certas coisas, como, por exemplo, o conhecimento da existência de espíritos. Sobre isso, segundo John W. Yolton, “temos examinado que o domínio de Anjos e Espíritos são bastantes populares como criaturas, Seres e espíritos separados (...), desde que a reivindicação de conhecimento da natureza dos espíritos é ambiciosa, isso permite o posterior ceticismo de Locke sobre qualidades além da experiência”. YOLTON, John W. *The two intellectual worlds of John Locke*. Ithaca: Cornell University Press, 2004, pp. 90-91. Sobre esse mesmo aspecto, Aaron pontua que para Locke “(...) os homens, expandindo seus inquéritos além de suas capacidades e deixando seus pensamentos vagar dentro de profundezas onde eles não podem encontrar um chão seguro, não é um milagre que eles alcancem questões e múltiplas disputas, às quais jamais chegarão a qualquer resolução clara, é próprio apenas continuar e crescer suas dúvidas e confirmar-lhes, ao final, um ceticismo perfeito”. AARON, Richard. *John Locke*. Oxford: Oxford University Press, 1955, p. 77. Sobre o modo como o ceticismo aparece em Locke, ver também: WOLTERSTORFF, Nicholas. *John Locke and the ethics of belief*, pp. 219-20. Nesse sentido, argumentos céticos que dizem respeito às religiões, como o citado acima, desempenham papel importante, pois Locke sempre relaciona as religiões entre elas com a intenção de demonstrar a diversidade de opiniões existentes, possibilitando a tolerância através da incerteza sobre onde se encontra a verdadeira religião.

⁵⁰ *LT2*, p. 114. “(...), pray tell me in whose hands it places it in Turkey, Persia, or China, or any country where Christians of different churches live under a heathen or Mahometan sovereign?”.

⁵¹ *LT3*, 169. “To my question, in whose hands this right, we were a little above speaking of, was in Turkey, Persia, or China?”

e pagãos” sem serem perturbados⁵²; ou, como Locke declara na *Constituição da Carolina*, “que a paz civil possa ser mantida em meio à diversidade de opiniões (...); e também que Judeus, pagãos, e outros dissidentes da pureza da religião cristã não sejam aterrorizados e mantidos à distância dela (...)”⁵³. Por conseguinte, podemos perceber que Locke confere uma ampla possibilidade de liberdade de crença religiosa na sociedade civil, admitindo não apenas as igrejas e seitas cristãs, mas, também, os idólatras, os pagãos, os judeus e os islamitas. São estes os graus da extensão que sua filosofia da tolerância alcança.

No entanto, os casos particulares à tolerância também ocupam um espaço bastante importante na reflexão de Locke sobre esse tema; dessa forma, como nosso objetivo aqui é investigar a extensão e o limite da tolerância, passemos então aos casos particulares que, segundo Locke, transpõem os limites saudáveis da liberdade de opinião sobre religião e, por esse motivo, devem ser banidos da sociedade.

3. Os limites da tolerância

A tolerância em Locke, por mais ampla que possa ser entendida, não pode ser denominada de absoluta; ela está limitada ao domínio da religião. Ou seja, não é permitida nenhuma opinião especulativa que negue a importância da religiosidade para os homens, como o ateísmo⁵⁴. No entanto, entre as próprias sociedades religiosas, algumas não devem, segundo Locke, ter direito à tolerância porque comprometeriam a vida moral e o bem estar da sociedade (*entusiastas*), ou a autonomia do Estado sobre a esfera secular (*papismo*). Desse modo, os limites da tolerância só podem ser devidamente compreendidos com o recurso a outras obras em que Locke trata de questões sobre política, moral e religião. Só assim,

⁵² *LT3*, p. 229. “Let it be so. Live amongst you then Jews, Mahometans, and pagans may; but endenized they must not be”.

⁵³ *FCC*, § 97. “(...)”; that civil peace may be maintained amidst the diversity of opinions (...); and also that Jews, heathens, and other dissenters from the purity of Christian religion, may not be scaredd and kept at a distance from it (...)”.

⁵⁴ Nesse sentido, a tolerância em Locke não é simplesmente uma tolerância de orientação secular como defende R. Polin (POLIN, R. Introdução. In: LOCKE, John, *Cartas sobre a tolerância*, p. 69). Na verdade a tolerância em Locke ocorre na sociedade civil, mas, Locke deixa bem claro, ela é também uma tolerância religiosa e não apenas civil. Por essa razão, na *Terceira carta sobre a tolerância*, Philanthropus esclarece, contra Jonas Proast, que o direito de tolerância defendido por Locke seria apenas para “(...) homens de religiões diferentes ou de diferentes opiniões sobre religião”. *LT3*, p. 186. “Unless they had no religion at all, and then they come not within our author's toleration; which is a toleration only of men of different religions, or of different opinions in religion”.

podemos entender que a tolerância consiste na remoção da força em matéria de religião, deixando a fé em determinada crença agindo por si só, porém sustentando que nenhuma liberdade pode ser total, senão tornar-se-ia licenciosidade⁵⁵. Ou, estaria concedendo à tolerância contornos tão amplos quanto o que é exposto no *prefácio* de William Popple à primeira versão inglesa da *Epistola*⁵⁶ que certamente Locke não concordaria, visto propor limites à liberdade religiosa.

Ora, nossa defesa até este momento é que a compreensão dos fundamentos da tolerância desenvolvida por Locke determina sua extensão e seu limite. A partir desses fundamentos, podemos também, defender existir uma relação coerente da tolerância com outras obras de Locke, sobretudo aquelas publicadas em 1689. Dessa forma, defendemos, no primeiro capítulo, que a tolerância fundamentar-se-ia na tese contratualista de que o Estado deve legislar sobre todas as relações exteriores dos homens e, no segundo capítulo, em sua investigação sobre o assentimento religioso, levada a cabo, especialmente, no IV livro do *Ensaio*. A tolerância em Locke não consiste apenas em um posicionamento moral, ou fazendo parte do consenso moral como, pretende Greg Forster⁵⁷. Há na tolerância, segundo pensamos, uma complexidade de argumentos que necessitam do recurso constante às outras obras de Locke para serem devidamente entendidos. Assim, os fundamentos, os limites e a extensão da tolerância intercalam argumentos de suas obras sobre Política, Epistemologia, Religião, e, até mesmo de Educação⁵⁸, o que permite defendermos a tolerância como um elemento sistematizado por Locke. A tolerância é um problema político, mas seus fundamentos extrapolam, como estamos defendendo, os argumentos de natureza política, a tolerância requer uma determinação da natureza humana, e da religião. Quanto a esse fato, pensamos ser mais evidente quando analisamos os limites propostos por Locke à tolerância.

⁵⁵ Locke expressa no *Ensaio* um exemplo da forma como a moral poderia ser demonstrada racionalmente: “é uma proposição evidente que nenhum governo permite uma absoluta liberdade; sendo a idéia de governo a do estabelecimento de uma sociedade sobre certas regras ou leis que exigem a conformidade com elas, e a idéia de liberdade absoluta a de que cada um pode fazer tudo o que lhe agrada, posso estar tão certo da verdade desta proposição como de qualquer uma da matemática”. IV, III, §18.

⁵⁶ Em *To the reader*, W. Popple, primeiro tradutor da *Epistola* para o inglês em 1689, apresenta a obra de maneira extremamente radical como a defesa de uma “*liberdade absoluta, liberdade justa e verdadeira, liberdade igual e imparcial, é o que estamos precisando*”. *LTI*, p. 4. (Grifos do autor).

⁵⁷ Cf. FORSTER, Greg. *John Locke's Politics of Moral Consensus*, pp. 129 e 165. Apesar de concordarmos em partes com o comentador, entre outras discordância sobre a filosofia moral de Locke que serão tratadas mais adiante, é bastante pertinente a tese de Greg que devemos reconsiderar a conexão e coerência existente entre o *Essay*, “*The reasonableness*, os *Two treatises* e a *Letter* (...)”, que estas quatro obras podem ser entendidas conforme quatro aspectos de um todo unificado”. *Ibidem*, p. 42. Porém, segundo pensamos, esse “todo unificado” que defende o comentador não pode estar apoiado sobre a perspectiva de uma doutrina unificada da moral, como veremos em seguida.

⁵⁸ Sobre a tolerância no pensamento educacional de Locke, as seções 50, 87, 102, 136 e 146 de seus *Pensamentos sobre a educação*, dão um bom exemplo de como a tolerância é abordada por Locke nessa obra.

Entretanto, conforme defendemos ao longo desta pesquisa, um dos fortes argumentos de Locke para a tolerância é a idéia que o assentimento da mente do indivíduo na fé que professa é algo tão determinante que nada poderia, especialmente a violência exterior, abalar este grau de assentimento. Sobre isso, o leitor não teria razão de pensar que esse mesmo argumento permitiria que a tolerância fosse expandida a todas as crenças e dogmas, compondo uma tolerância absoluta? Seria possível tolerar o ateu, o supersticioso ou mesmo o intolerante? Destarte, examinar até onde Locke defende que pode haver tolerância consiste no nosso próximo objetivo. Para levar a cabo essa tarefa, devemos entender que são três os casos mais importantes que, segundo Locke, devem estar isentos do direito de serem tolerados. A saber, por um argumento de natureza política Locke exclui o catolicismo da tolerância; por um argumento moral, Locke exclui os ateus e as religiões que destroem os laços morais da sociedade; por um posicionamento epistêmico sobre a religião, não se deve conceder tolerância às religiões intolerantes ou entusiastas. Passemos então à análise distinta desses casos.

3.1. A exclusão do papismo

O principal motivo da intolerância de Locke ao catolicismo, ou papismo, é político, concerne à distinção entre religião e política. Locke entende que o magistrado correria o risco de ter sua soberania comprometida por um príncipe estrangeiro em seu próprio país, pois o catolicismo, ao misturar os interesses do céu com as coisas da terra, confere ao chefe dessa Igreja, o Papa, a possibilidade de controle sobre o domínio do Estado. Nesse sentido, tal sociedade religiosa

não pode ter o direito de ser tolerada pelo magistrado (...); que todos os que a ela se associam se entregam, *ipso facto*, à proteção e serviço de Outro Príncipe. Pois, por esse meio, o magistrado permitiria o estabelecimento de uma jurisdição estrangeira no seu próprio país, e submeteria a seu próprio povo ser alistado, como ocorre, como soldados contra seu governo⁵⁹.

⁵⁹ *LTI*, p. 46. “That church can have no light to be tolerated by the magistrate, which is constituted upon such a bottom, that all those who enter into it, do thereby, *ipso facto*, deliver themselves up to the protection and service of another prince. For by this means the magistrate would give way to the settling of a foreign jurisdiction in his own country, and suffer his own people to be listed, as it were, for soldiers against his own government”.

Tal possibilidade comprometeria a autonomia do poder secular, visto que, misturando o político e o religioso, coisas que Locke defende serem opostas, possibilitaria o estabelecimento de um regime absolutista, respaldado na própria religião. Essa visão do catolicismo não está restrita a este texto de Locke, na verdade, havia na Inglaterra, entre os defensores de um regime liberal e o equilíbrio entre a coroa e o parlamento, *Whigs*, a idéia de que o catolicismo conduz ao absolutismo monárquico⁶⁰. O grande exemplo para esses ingleses era o que ocorria na França absolutista de Luis XIV que revogou o Edito de Nantes, e que os *Whigs* tanto temiam que sucedesse algo semelhante na Inglaterra com a sucessão ao trono de Carlos II pelo duque de York, o católico Jaime II. Fora esse clima de desconfiança que motivaram os *Whigs*, liderados por Shaftesbury, a iniciar, contra a suposta conspiração papista, uma revolta de exclusão de Jaime II ao trono inglês⁶¹.

A exclusão dos católicos vem, portanto, da idéia que o catolicismo concorria para interferência do Papa nos assuntos civis, isto seria o mesmo que o estabelecimento de um príncipe com poder teológico e político sobre um território estrangeiro. Algo temido por Locke e seus amigos *whigs* porque possibilitaria a implementação de uma teocracia intolerante na Inglaterra.

3.2. O erro da fé: a condenação do *entusiasmo*

Um outro caso que Locke defende que não deve ser tolerado são as religiões intolerantes, ou, mais precisamente, o *entusiasmo* religioso. Na *Carta*, Locke defende que o maior mal que vê nos casos particulares que devem ser excluídos da tolerância é a suposta ortodoxia da crença. Ou seja, aquelas seitas e igrejas que se arrogam no direito, pela defesa de cultuar a Religião Verdadeira, de desafiar qualquer autoridade, seja política ou eclesiástica, que não esteja associada a ela. Assim,

esses que atribuem à fé, religiosidade e ortodoxia, isto é, a si mesmos, qualquer privilégio especial ou poder sobre outros mortais, quanto aos interesses civis, ou quem, sob a pretensão religiosa, desafiam qualquer

⁶⁰ Sobre os argumentos de intolerância aos católicos, além dos trabalhados aqui, consultar: MARSHALL, John. *Op. Cit.*, pp. 396-417.

⁶¹ Cf. ARSCRAFT, Richard. *La politique revolutionnaire*, pp.17-39. Segundo Peter Laslett, Locke estava intimamente envolvido com a crise de exclusão de Jaime II. LASLETT, P. "Introduction", p. 61.

autoridade que não esteja associada a eles na sua comunhão eclesiástica, digo esses não têm o direito a serem tolerados pelo magistrado, nem aqueles que não possuirão nem ensinarão o dever de tolerar todos os homens em termos de mera religião⁶².

Essa suposta ortodoxia da fé Locke denomina de entusiasmo. Entretanto, qual a causa do erro em matéria de fé? Como distinguir a fé divina do entusiasmo e da superstição? Na quarta edição do *Ensaio*, Locke adicionou um novo capítulo a esta obra (*Of enthusiasm*) com a finalidade de analisar as causas e conseqüência do entusiasmo⁶³.

No *Ensaio*, Locke defende que alguns artigos de fé e modos de adoração possuem defeitos, esse defeito chama-se *entusiasmo*. Para Locke, essa palavra pode ser compreendida pela intolerância, pelo julgamento errado em matéria de religião⁶⁴. O entusiasmo geralmente mostra-se com a atitude de alguns homens que atribuem a si mesmos a autoridade concernente à certeza da posse de um conteúdo diretamente revelado por Deus a eles. No entanto, o entusiasmo é detectado devido às formas exteriores reveladas por determinadas condutas de fé que dão margem a ações extravagantes induzidas pelo “erro tanto na crença como na conduta”⁶⁵. Para distinguir esse mal, Locke propõe a necessidade de uma razão crítica que investigasse a razoabilidade da religião revelada, com a intenção de estabelecer o que é ou não digno de fé. Pois, “o próprio São Paulo acreditou que fez bem e que foi chamado a fazer o que fez, quando perseguiu os cristãos que ele, confiantemente, julgava estarem em erro; mas era S. Paulo e não os cristãos que estavam enganado”⁶⁶.

Nesse sentido, o entusiasmo mostra-se exteriormente pelas atitudes apaixonadas e totalmente desprovidas de qualquer juízo racional sobre a verdade da fé que professa, os entusiastas são retratados por Locke como meros defensores acalorados e tumultuosos de que a verdade da salvação consiste em seguir os preceitos por eles seguidos. Por isso, no *Ensaio* Locke defende que o único modo das religiões escaparem dos juízos errôneos sobre a ortodoxia é confiar à razão ser juiz e guia em tudo, pois devemos consultar a razão e, por

⁶² *LTI*, p. 46. “These therefore, and the like, who attribute unto the faithful, religious, and orthodox, that is, in plain terms, unto themselves, any peculiar privilege or power above other mortals, in civil concerns; or who, upon pretence of religion, do challenge any manner of authority over such as are not associated with them in their ecclesiastical communion; I say these have no right to be tolerated by the magistrate; as neither those that will not own and teach the duty of tolerating all men in matters of mere religion”.

⁶³ WOLTERSTORFF, Nicholas. “Locke’s Philosophy of Religion”, p. 193.

⁶⁴ *EHU*, IV, XIX, § 1-2.

⁶⁵ *Ibidem*, IV, XIX, § 8. “(...) wrong principle, so apt to misguide them both in their belief and conduct”.

⁶⁶ *Ibidem*, IV, XIX, § 12. “St. Paul himself believed he did well, and that he had a call to it when he persecuted the Christians, whom he confidently thought in the wrong: but yet it was he, and not they, who were mistaken”.

meio dela, examinar se se trata de uma revelação de Deus ou não⁶⁷. Então, Locke estabelece que o critério para sabermos se uma determinada crença fora de fato revelada ou não por Deus ou por um enviado seu deve ser através do julgamento da razão e da evidência oriunda das Sagras Escrituras, porque, “onde a razão e as Sagradas Escrituras autorizam expressamente alguma opinião ou algum ato podemos recebê-lo como autoridade divina”⁶⁸. Em obras posteriores como *The reasonableness of christianity* de 1695, e no manuscrito publicado postumamente em 1706, e intitulado *A discourse of miracles*⁶⁹, Locke defenderá que são os *milagres* os selos comprobatórios da revelação. Locke argumentará que a diversidade dos relatos de milagres feitos por Cristo provaria que ele era realmente o filho de Deus enviado para levar aos homens a vontade de seu Pai, ou seja, os pré-requisitos da salvação moral.

Portanto, para Locke, o entusiasmo pode ser identificado pelas atitudes de alguns homens que atribuem a si mesmos a autoridade concernente à certeza da posse de um conteúdo diretamente revelado por Deus a eles. Esse tipo de crença religiosa consiste em um mal que deve ser evitado porque a manifestação exterior dos entusiastas está repleta de superstição e completamente desprovida da razão, o que possibilita, freqüentemente, ações extravagantes induzidas pelo erro tanto na crença como na conduta. Esse mal, Locke defende, deve ser devidamente extirpado da sociedade política.

3. 3. O problema do ateísmo: a fundamentação da moral

Os ateus também estão entre os grupos de indivíduos que devem ser completamente retirados da sociedade civil. Para Locke, a opinião atéia não deve ser *indiferente* ao magistrado, pois além de não ser uma opinião religiosa, e como já demonstramos, a tolerância é apenas entre as religiões, vai de encontro à própria religião e a moralidade ao negar a existência de Deus. A natureza dessa posição de Locke não deixa de ser polêmica, pois se, por um lado, Locke rejeita veemente a junção entre política e religião, por outro, ele defende que não existem laços morais para indivíduos que negam o Ser de Deus

⁶⁷ Cf. *EHU*, IV, XIX, § 14.

⁶⁸ *Ibidem*, IV, XIX, § 16. “Where reason or scripture is express for any opinion or action, we may receive it as of divine authority”.

⁶⁹ Sobre esse assunto, no ANEXO-C, localizado nas páginas 176-84, traduzimos o manuscrito de Locke sobre os milagres com a intenção de tornar mais claro para o leitor a importância que Locke concedeu a este tipo de investigação nos últimos anos de sua vida. Logo, sobre esses assuntos consultar essas fontes presentes no final da dissertação.

e desprezam a religião. No entanto, é o próprio Locke no *Ensaio*, contra Descartes e os defensores de idéias inatas, que defende a não existência da idéia inata de Deus na mente humana⁷⁰. Ou seja, há a existência de um ateísmo antropológico em Locke, de um racionalismo moral que não exclui o papel fundamental de Deus enquanto legislador das leis universais da moral⁷¹, e de um teísmo descrente das possibilidades cognitivas dos homens descobrirem por si mesmos aquelas regras que Deus instituiu para regular a vida humana, confiando então essa tarefa à revelação cristã⁷². Ambas essas questões pretendemos trabalhar ao tratar da exclusão dos ateus da tolerância.

3.3.1. A exclusão dos ateus da tolerância

Deus possui uma importância singular no pensamento de Locke, pois ocupa o papel de legislador das verdadeiras regras da moral⁷³. A natureza do homem enquanto ser livre e racional, capaz de conviver de forma pacífica com outros de sua espécie, consiste na vontade de Deus em tê-los feitos seres racionais e capazes de lei⁷⁴. Desse modo, a importância de Deus no pensamento de Locke, diferentemente do papel que desempenhara anteriormente na filosofia cartesiana, é moral⁷⁵. O Deus de Locke consiste na verdade em um grande legislador, de modo que, negar a existência de Deus seria o mesmo que negar a lei de

⁷⁰ Cf. *EHU*, I, IV.

⁷¹Essa é a posição basilar que Locke defende no *Segundo tratado* para justificar a sociabilidade do estado de natureza. Nesse sentido, o estado de natureza “é um *estado de perfeita liberdade* para regular suas ações e dispor de suas posses e pessoas do modo como julgarem acertado, dentro dos limites da lei de natureza, sem pedir licença ou depender da vontade de qualquer outro homem”. *T2*, §4.

⁷² Esse é o ponto de vista de Locke em 1695 quando publicou *The Reasonableness of Christianity*, e que provavelmente ele partilhou até o fim de sua vida. A questão proposta por Locke nessa obra é a seguinte: onde podemos encontrar, em todos os sistemas de Ética, todos os deveres da vida humana demonstrados? Sobre isso, o filósofo conclui que “quando bem considerado, este método de ensinar aos homens seus deveres, seria corretamente pensado para poucos, para aqueles que têm muito ócio (*leisure*), *entendimentos aperfeiçoados*, e usados para raciocínios abstratos: porém, a *instrução do povo* seria conduzida melhor pelos princípios e preceitos do evangelho”. *RC*, § 243.

⁷³Como defende Polin, com razão, “ao longo de toda a sua obra filosófica, Locke invoca Deus e, sem este recurso constante a Deus, toda a coerência de sua filosofia desabaria — *s’effondrerait*”. POLIN, R. *La politique morale de John Locke*, p. 3. Isso porque Deus é a fonte das regras, lei de natureza, que quer seja conhecida pela razão ou pela revelação “são propriamente e verdadeiramente as regras do bem e do mal” *Ibidem*, p. 55. Ou seja, a fonte da retidão moral.

⁷⁴ Cf. *T2*, § 58.

⁷⁵ Sobre isso, existe um manuscrito de Locke sobre a prova *ontológica* levada a cabo por Descartes para provar a existência de Deus datado de 1696 (*Deus. Descartes’s proof of a God, from the idea of necessary existence, examined*) e publicado na coleção de manuscritos de Peter King. Nesse texto, Locke critica a prova ontológica de Descartes para provar a existência de Deus (V Meditação), e argumenta que a mesma poderia ser utilizada por um ateu, algo que, em seu julgamento, em nada ajudaria a estabelecer os fundamentos da moralidade. Nós traduzimos esse manuscrito e o apresentamos no ANEXO-B desta dissertação, presente nas páginas 173-75.

natureza, regra que une a humanidade em um laço moral universal⁷⁶. A opinião atéia vai precisamente de encontro a este sólido e verdadeiro fundamento da moral; por isso, negar Deus é não acreditar na existência do legislador divino, e, por conseqüência, é retirar toda a força da lei de natureza, considerada por Locke como regra e medida do bem geral da espécie humana. O ateu seria um sujeito não comprometido com as práticas de conduta moral, e, portanto, um indivíduo perigoso à estabilidade da sociedade. Esse é o motivo da exclusão do ateu da tolerância, pois

aqueles que negam a existência não serão tolerados. Promessas, convenções e juramentos, que são os laços da sociedade humana, não são amarras sobre um ateu. A eliminação de Deus, *ainda que só em pensamento*, dissolve tudo. Além disso, aqueles que por seu ateísmo minam e destroem toda a religião, não podem ter a pretensão religiosa de desafiar o privilégio da tolerância⁷⁷.

A exclusão do ateísmo da tolerância está ligada aos fundamentos que Locke ajuizava para a moral, a saber: a existência de Deus e de uma lei que regula a vida dos homens no que diz respeito à moral. Sobre esse aspecto, concordamos com Raymond Polin quando defende que “Locke, em seu desejo de demonstração, não hesita em atribuir à lei uma conseqüência mais considerável ainda: a existência de toda sociedade humana. Contra Hobbes, com efeito, ele faz da lei de natureza a condição de toda relação social e de toda união entre os homens”⁷⁸. Deus é o autor da lei divina e as fez completamente de acordo com o entendimento humano, pois podemos compreender este quadro de leis, o direito natural, por intermédio da razão. Por isso, Locke, ao relatar a vida dos homens no estado de natureza, declara que os mesmos têm “(...) para governá-los uma lei da natureza, que a todos obriga; e a razão, em que essa lei consiste, ensina a todos aqueles que a consulte que, sendo todos iguais e independentes, ninguém deveria prejudicar a outrem em sua vida, saúde, liberdade ou

⁷⁶ De acordo com Locke no *Ensaio*, “a lei divina, na qual Deus estabeleceu para as ações dos homens (...). Ninguém é tão estúpido (*brutish*) ao ponto de negar que Deus forneceu uma regra pela qual os homens devem se governar”. *EHU*, II, XXVIII, § 8.

⁷⁷ *LTI*, p. 47. “Those are not at all to be tolerated who deny the being of God. Promises, covenants, and oaths, which are the bonds of human society, can have no hold upon an atheist. The taking away of God, though but even in thought, dissolves all. Besides also, those that by their atheism undermine and destroy all religion, can have no pretence of religion whereupon to challenge the privilege of a toleration”.

⁷⁸ POLIN, R. *Op. Cit.*, p. 98.

posses”⁷⁹. Segundo Simone Goyard-Fabre, a concepção de lei natural em Locke teve como fato determinante a leitura, em 1660-61, de *Elementa jurisprudentiae universalis* de Pufendorf. Defende a autora que Locke ficou sensível ao fato de que a ciência demonstrativa e a ética elaborada por Pufendorf correspondiam à definição da ação moral como agir voluntário do homem em sociedade, esta lei natural, medida da moral, de acordo com Goyard-Fabre, “Pufendorf reconhecia, como Locke, a expressão da vontade de Deus”⁸⁰. O estreito vínculo entre moralidade e religião vem com a concepção de lei da natureza, que é a lei divina. Portanto, estando a religião ligada à retidão moral, os que negam a existência de Deus, também, não devem ser, de modo algum, tolerados. Ao ateu, bem como às religiões cuja opinião vai de encontro às regras morais da sociedade⁸¹, não deve ser estendido o direito de ser tolerado.

Por esse motivo, Locke, ao aproximar a religião e a moral, distancia-se de Pierre Bayle, outro defensor da tolerância que no século XVII, em seus *Pensées sur la comète*, sustentou que o ateísmo não levava o indivíduo à corrupção dos costumes, porque a moralidade não provém da religião, mas de seus temperamentos, e de suas paixões⁸². Diferente de Locke, o autor francês não vê nexos entre ateísmo e imoralidade; já para Locke, desconsiderar que exista um Deus criador das regras pelas quais os homens devem guiar suas vidas é desprezar os laços de virtude entre os homens e perverter os bons costumes. Sobre esse aspecto, o ateísmo, que para Bayle não conduz à imoralidade, será criticado por Locke e mais tarde tal crítica será retomada por Montesquieu⁸³ ao se opor a Bayle justamente pelo fato

⁷⁹ T2, § 6. “The *state of nature* has a law of nature to govern it, which obliges every one: And reason, which is that law, teaches all mankind, who will but consult it, that being all *equal and independent*, no one ought to harm another in his life, health, liberty, or possessions”.

⁸⁰ GOYARD-FABRE, Simone. *John Locke et la raison raisonnable*. Paris, Vrin, 1986, p. 75.

⁸¹ Cf. *LTI*, 45.

⁸² Segundo Bayle, em seus *Pensées diverses*, “(...) não hesitarei em dizer minha conjectura a respeito de uma Sociedade de Ateus, que me parece, no tocante aos costumes e ações civis, seria muito semelhante a uma Sociedade de Pagãos. Na verdade, aí seria preciso leis muito severas e muito bem executadas para a punição dos Criminosos. Mas não é preciso para tudo?”. BAYLE, Pierre. *Pensées diverses sur la comète*. Édition critique. Paris: Librairie E. Droz, 1939. Tome II, p. 77. De acordo com Santos, “uma república de ateus, por exemplo, não é totalmente descabida, uma vez que, não acreditando na imortalidade da alma, na Providência e na recompensa após a morte, os seus membros confiariam muito mais nas leis que promulgassem, que propiciariam a condição de vida socialmente digna”. SANTOS, Antônio Carlos dos. “Pierre Bayle: ateísmo e tolerância”. In: *Variações filosóficas: entre a ética e a política*. São Cristóvão: UFS, 2004, p. 49.

⁸³ De acordo com Santos, Montesquieu se aproxima de Locke, pois, “para Montesquieu ser adepto de uma religião, e, portanto, seguidor de uma moral, de uma ética ou de alguns princípios, constitui um mal menor que não ter nenhuma, sendo o ateísmo o mal maior”. SANTOS, Antônio. *Política negada: poder e corrupção em Montesquieu*. Aracaju: UFS, 2002, p. 179.

“deste pensar uma sociedade atéia”⁸⁴, bem como por Rousseau que em seu *Contrato social* estabeleceu a crença em Deus como um elemento importante da *profissão de fé* do cidadão⁸⁵.

Sobre a questão de tolerância ao ateísmo, Locke ainda teve de se defender contra Proast que acusava sua idéia de tolerância, pela razão de valorizar a opinião individual, de conduzir as pessoas ao ateísmo, ou ao ceticismo religioso. Contra esse ataque de Proast, Locke defende-se, em terceira pessoa, que “para a tolerância às maneiras corruptas e os deboches da vida, nem nosso autor nem eu o desejamos, além de dizer que é propriamente o dever do magistrado reprimi-lo e suprimi-lo por punições”⁸⁶. Ateísmo não é religião, e a tolerância defendida por Locke diz respeito apenas às religiões, por isso, é necessário deixar as igrejas e seus membros livres para cultuar Deus do modo que sua consciência determina, porém a opinião atéia deve ser condenada.

Outra séria restrição da tolerância ao ateísmo está relacionada com um julgamento errôneo sobre a existência de Deus. Isso porque, segundo Locke, Deus consiste no único elemento do culto religioso que pode ser demonstrado a partir de provas racionais de sua existência, como o ser mais perfeito e criador de todas as coisas que existem. Assim, aqueles que negam a existência de Deus procedem por considerações contrárias à razão, e estabelecem como verdade princípios que nada têm de plausíveis e racionais, assemelhando-se às pessoas daquelas nações bárbaras e incultas que não possuem nenhuma idéia de Deus. Pois, como Locke declara no *Ensaio*, “as marcas visíveis da sabedoria e poder extraordinário são tão patentes em todas as obras da criação que qualquer criatura racional, que as considere seriamente, não pode deixar de descobrir a Divindade”⁸⁷. Com efeito, foi para excluir o mal da *crença* na não-existência de Deus que Locke, no quarto Livro do *Ensaio*, tratou de demonstrar como é possível conhecer de maneira clara e distinta a existência de Deus. Sobre isso, faremos uma investigação dos principais argumentos dessa demonstração.

⁸⁴ SANTOS, Antônio Carlos dos. *Op. Cit.*, p. 179.

⁸⁵ Os elementos desses dogmas civis, aos quais a obediência é um dever, de acordo com Rousseau, são: “a existência da divindade poderosa, inteligente, benfazeja, providente e provisor; a vida futura; a felicidade dos justos; o castigo dos maus; a santidade do contrato social e das leis”. Como dogma negativo, apenas a intolerância, cujo efeito é danoso à vida civil. Cf. ROUSSEAU. *Do contrato social*. Trad. Lourdes S. Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1987, IV, VIII, p. 144.

⁸⁶ *LT3*, p. 416. “And for the toleration of corrupt manners, and the debaucheries of life, neither our author nor I do plead for it; but say it is properly the magistrate's business by punishments to restrain and suppress them”.

⁸⁷ *EHU*, I, IV, § 9. “For the visible marks of extraordinary wisdom and power appear so plainly in all the works of the creation, that a rational creature, who will but seriously reflect on them, cannot miss the discovery of a Deity”.

3.3.2. A prova da existência de Deus

De acordo com Locke, mesmo não existindo idéias inatas na mente dos homens, temos todas as condições cognoscitivas de conhecer de maneira evidente a existência de Deus. Para tratar desse assunto, Locke redigiu o capítulo X do livro IV do *Ensaio sobre o entendimento*: “Do Nosso Conhecimento da Existência de Deus”, onde pretende fazer uma exposição sistemática da demonstração da existência de uma Divindade. Para Locke, podemos conhecer e ter certeza de sua existência através da sensação, da percepção e da razão. Estes seriam os meios pelos quais fomos providos “para descobrir e O conhecer, tal como é necessário à finalidade de nossa existência e de grande interesse para nossa felicidade”⁸⁸.

Para chegarmos ao conhecimento da existência de Deus, o ponto de partida, segundo Locke, deve ser através das deduções que podemos retirar do conhecimento intuitivo (*intuitive knowledge*) que temos de nossa própria existência, da qual não se pode pôr em dúvida. Sobre o fundamento desse conhecimento intuitivo, no capítulo IX do *Ensaio*, Locke argumenta o modo como podemos ter certeza da nossa própria existência:

penso, raciocínio, sinto prazer e dor; pode qualquer destas coisas ser mais evidente para mim do que a minha própria existência? Se duvido (...), se sei que sinto dor, é evidente que tenho uma percepção tão certa da minha existência como da existência da dor que sinto (...). Então, a experiência nos convence de que temos um *conhecimento intuitivo* da nossa própria existência e uma percepção interior, infalível de que existimos⁸⁹. Em cada

⁸⁸ *EHU*, IV, X, § 1. “Nor can we justly complain of our ignorance in this great point, since he has so plentifully provided us with the means to discover and know him, so far as is necessary to the end of our being, and the great concernment of our happiness”.

⁸⁹ Nota-se nessa passagem a semelhança com a prova cartesiana da existência do *cogito*. No entanto, há apenas uma semelhança, pois a prova lockeana é diversa à cartesiana por ser postulada a partir da *experience* dos sentidos e da reflexão. Nesse sentido, tanto as idéias oriundas dos sentidos, quanto as da reflexão partem da experiência. Esse fato demonstra um distanciamento profundo em relação a Descartes. De acordo com M. AYERS, “a proposta de Locke, aqui, está em direta oposição a um famoso argumento de Descartes de que as diversas sensações causadas por um pedaço de cera derretida requerem interpretação pelo intelecto, empregando a idéia inata e não sensorial de matéria, antes que possam constituir a experiência de um material substancial e permanecer sofrendo mudanças. Outra importante diferença em relação a Descartes está na concepção de Locke de nossa consciência das ‘operações de nossas mentes’, que ele chama ‘reflexão’. De fato para os cartesianos, é a autoconsciência reflexiva que nos permite obter um acesso explícito a idéias intelectuais inatas como as de substância, duração, pensamento e mesmo (pela reflexão sobre nossas imperfeições) à idéia positiva de perfeição, ou Deus. Para Locke, em contraste, ‘reflexão’ é simplesmente uma parte da experiência”. AYERS, Michael. *Locke: idéias e coisas*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 2000, p. 14.

ato de sensação, de raciocínio, ou de pensamento, estamos conscientes do nosso próprio ser, e sobre isto não ficamos aquém do mais alto grau⁹⁰.

Dessa forma, estando a certeza da existência humana garantida pelo nosso conhecimento intuitivo, Locke expõe o velho argumento cosmológico da existência de Deus à sua maneira. Assim, como “sabemos que há um ser real e que o nada não pode produzir um ser real, é uma demonstração evidente que desde a eternidade houve alguma coisa”⁹¹; é essa existência eterna que deve ser o princípio de todas as coisas que existem finitamente. Além disso, esse Ser deve ser o mais sábio, pois em nós mesmos encontramos percepção e conhecimento, como é possível experimentar pela constituição da nossa própria mente, então Locke pensa poder demonstrar infalivelmente a existência do “eterno, mais poderoso, e mais inteligente Ser”⁹².

Locke, por sua vez, apresenta essa prova como uma alternativa mais plausível ao argumento ontológico levado a cabo por Descartes na *V meditação*. Segundo Descartes, a existência de Deus é tão certa quanto ao fato do triângulo ser uma figura de três ângulos, pois se Deus é um ser perfeitíssimo é *necessário* que exista, já que a não existência lhe seria uma imperfeição. Ou seja, a existência é um atributo da perfeição que reconhecemos de forma clara e distinta; seria contraditório ter a idéia de um ser infinito e sumamente perfeito sem existência, lhe faltaria um atributo da perfeição. Por essa razão,

se do simples fato de que eu posso tirar de meu pensamento a idéia de alguma coisa segue-se que tudo quanto reconheço pertencer clara e distintamente a esta coisa, pertence-lhe de fato, não posso tirar disto um argumento e uma prova demonstrativa de Deus? *É certo que não encontro menos em mim sua idéia, isto é, a idéia de um ser soberanamente perfeito, do que a idéia de qualquer figura ou qualquer número que seja.* E não conheço menos claramente que uma existência atual e eterna pertence à sua natureza do que conheço que tudo quanto posso demonstrar de qualquer figura ou de qualquer número pertence verdadeiramente à natureza dessa figura ou desse número⁹³

⁹⁰ *EHU*, IV, IX, §3. “I think, I reason, I feel pleasure and pain: can any of these be more evident to me than my own existence? If I doubt (...), if I know I feel pain, it is evident I have as certain perception of my own existence, as of the existence of the pain I feel (...). Experience then convinces us that we have an intuitive knowledge of our own existence, and an internal infallible perception that we are. In every act of sensation, reasoning, or thinking, we are conscious to ourselves of our own being; and, in this matter, come not short of the highest degree of certainty”.

⁹¹ *Ibidem*, IV, X, § 3. “If therefore we know there is some real being, and that nonentity cannot produce any real being, it is an evident demonstration, that from eternity there has been something”.

⁹² *Ibidem*, IV, X, § 6. “That there is an eternal, most powerful, and most knowing being”.

⁹³ DESCARTES. *Meditações Metafísicas*, p. 173.

Para Locke, essa concepção cartesiana da idéia de um ser mais perfeito que um homem possa ter em sua mente não prova a existência de Deus⁹⁴. Devido à variedade de temperamentos existente entre os homens pode-se dizer que o argumento cartesiano é uma má via para silenciar os ateus, porque força a demonstração de um ponto tão importante sobre essa única fundação: “assegurando que os homens têm essa idéia de Deus em suas mentes (porque é evidente que alguns homens não têm nenhuma idéia de Deus, e outros pior que nenhuma, e a maior parte têm idéias muito diferentes) pela única prova da Divindade”⁹⁵. Para Locke, é através da experiência de nossa existência e os aspectos sensíveis do universo que podemos chegar de maneira clara e convincente ao entendimento da existência de Deus.

⁹⁴ Apesar de Locke não declarar expressamente a quem ele se endereça nessa crítica, podemos concluir pelo argumento ao qual ele se opõe que o seu alvo era o argumento ontológico levado a cabo por Descartes no V Livro das *Meditações*. Sobre esse aspecto, Leibniz, em seus *Novos ensaios*, também já havia ressaltado que Locke estava a falar de Descartes ao comentar essa seção do *Ensaio*. Leibniz advoga que “embora eu seja pelas idéias inatas, e particularmente pela idéia inata da existência de Deus, não acredito que as demonstrações dos Cartesianos, hauridas da idéia de Deus, sejam perfeitas”. LEIBNIZ. *Novos ensaios sobre o entendimento humano*, IV, X, p. 437. Outra questão que gostaríamos de ressaltar sobre essa crítica de Locke, é a razão do filósofo inglês declarar no início da seção que não examinará de maneira pormenorizada até que ponto o argumento da idéia de perfeição na mente humana prova ou não a existência de Deus. De fato, talvez Locke tenha feito essa declaração pensando em anexar em edições posteriores um capítulo exclusivo sobre essa refutação a Descartes. Somos levados a essa posição pelo conhecimento do manuscrito de Locke, datado por Peter King como tendo sido escrito por Locke em 1696 e intitulado: *Deus. Descartes's proof of a God, from the idea of necessary existence, examined*. Neste texto, Locke critica duramente a versão cartesiana do argumento ontológico sob a perspectiva de uma suposta querela entre um teísta cartesiano e um ateu materialista. Segundo Locke, “ainda que eu tenha ouvido freqüentemente pessoas de bom senso pôr em questão a opinião de Descartes sobre a existência de Deus, eu tinha suspenso meu julgamento a este propósito até que, recentemente, passei a examinar a questão das provas da existência de Deus; eu tenho verificado que se empregássemos sua prova, a matéria desprovida de sensibilidade poderia bem ser o ser primeiro e eterno que é a causa de todas as coisas, outro tanto que um espírito imaterial e inteligente”. PK, Vol II, p. 134. Para Locke, a suposta idéia de Deus do teísta cartesiano compreende os seguintes atributos: a imaterialidade, a eternidade, a substancialidade, a inteligência, e o poder de fazer e de produzir todas as coisas, juntando a esses atributos a existência como necessidade. Tal argumento seria insuficiente pelo fato de poder ser usado por um materialista para provar igualmente a existência eterna da substância extensa, custando-lhe somente anexar o atributo da existência. Assim, seria possível provar a existência necessária da matéria através dos atributos que “compreende a substância, a extensão, a solidez, a eternidade e o poder de fazer e produzir todas as coisas; nestas condições, a existência necessária de minha matéria é provada sobre fundamentos tão sólidos quanto daqueles que estabeleceu um Deus imaterial”. *Ibidem*, p. 135. Basta, segundo Locke, ao materialista proceder do mesmo modo que o cartesiano e juntar às idéias de perfeição e infinitude aquelas de substância, de solidez, de extensão, e deduzir a existência necessária, pois tudo aquilo que é eterno e perfeito deve forçosamente ter a existência encerrada em si mesmo. A importância desse manuscrito é compreendida melhor quando temos em mente o sentido completamente pejorativo que Locke faz sobre os ateus, ou seja, indivíduos desprovidos de responsabilidade moral, que duvidam da existência do legislador universal. Por conseguinte, a crítica de Locke enquadra-se no seu entendimento que Deus é o autor das regras da moralidade, e que o ateísmo, ao desprezar sua existência, comprometeria a observação dessas regras. Por essa razão, a crítica ao argumento cartesiano, que segundo Locke poderia ser usada para demonstrar a existência exclusiva da substância material, o que para Locke seria a mesma coisa que defender uma posição atéia, fora tão importante a um filósofo com as intenções de John Locke.

⁹⁵ EHU, IV, X, § 7. “But yet, I think, this I may say, that it is an ill way of establishing this truth, and silencing atheists, to lay the whole stress of so important a point as this upon that sole foundation; and take some men's having that idea of God in their minds (for it is evident some men have none, and some worse than none, and the most very different) for the only proof of a deity”.

Com efeito, ao demonstrar a existência de Deus utilizando o argumento cosmológico aliado ao seu empirismo, Locke passa em seguida a tratar da imaterialidade necessária de Deus. Locke inicia essa demonstração distinguindo a existência de dois tipos de seres, a saber: os puramente materiais, sem sentido e pensamento, e os seres sensíveis com percepção e pensamento tal como somos⁹⁶. Os primeiros são os *não cogitativos* e os segundo os *cogitativos*. Sobre isso, trata-se de saber a qual dessas espécies de seres podemos dizer que é o ser eterno do qual todos nós dependemos. Segundo Locke, “a esse respeito é óbvio deduzir que deve ser necessariamente um ser cogitativo. Porque é tão inconcebível admitir que alguma vez a matéria puramente não cogitativa produza um ser inteligente pensante, como o nada por si produzir matéria”⁹⁷. Fica evidente, então, que o primeiro ser eterno tem necessariamente que ser *cogitativo* e, por isso mesmo, imaterial. Eis, então, o porquê do ataque àqueles que concebem única e exclusivamente a existência da matéria, seria o mesmo que negar a existência de Deus, por isso que Locke classifica os materialistas de ateus. Com a negação de Deus, tornar-se-ia impossível, segundo Locke, a existência da razão e das regras designadas por Ele para regular a conduta moral da humanidade. Por sua vez, a consequência desse posicionamento de Locke pode ser entendida de maneira diversa, pois tem natureza moral, já que as regras da moralidade são oriundas de Deus, epistemológica, pois os homens descobrem Deus e suas leis pela razão, e política, porque a falta de leis leva os homens a um constante estado de guerra. São estes os argumentos que Locke levanta contra o ateísmo.

Como podemos perceber, essa veemência de excluir os ateus da lei que regulamenta a tolerância religiosa era um aspecto necessário a Locke e à sua permanente vontade de estabelecer os sólidos fundamentos que lhe permitissem construir uma Ética, empresa que sempre esteve em seus planos. Em obras importantes como: os *Ensaaios sobre a lei de natureza*, o *Ensaio sobre o entendimento humano*, os *Dois tratados sobre o governo*, *A racionalidade do cristianismo*, o filósofo inglês aborda possíveis fundamentos da moral, e a viabilidade de se construir uma verdadeira ciência da moral. Porém, esta mesma empresa à qual Locke faz menção em diversas obras jamais fora concluída. Locke não escreveu uma obra que tratasse definitivamente desse tema, o que existe, na verdade, são contradições entre os argumentos levantados por Locke nas diversas obras que abordou a questão da elaboração de uma Ética. No entanto, a categoria Deus permanece como aspecto

⁹⁶ *EHU*, IV, X, § 9.

⁹⁷ *Ibidem*, IV, X, § 10. And to that, it is very obvious to reason, that it must necessarily be a being. For it is as impossible to conceive that ever bare incogitative matter should produce a thinking intelligent being, as that nothing should of itself produce matter”.

fundamental dessa empresa que Locke tanto quis realizar, e suas considerações sobre a tolerância, como demonstramos até aqui, possuem essa idéia em mente ao excluir os ateus da tolerância.

A partir dos argumentos que temos considerado até aqui sobre a tolerância, podemos hipotetizar que é a tolerância o principal elemento de coerência e sistematização alcançado por Locke. No entanto, R. Polin, em 1960, e G. Forster, em 2005, defenderam uma coerência no pensamento de Locke, e esse elemento unificador era a moral. Discordamos da posição desses dois comentadores, pois, mesmo que admitíssemos que a tolerância faça parte do pensamento moral de Locke, esse mesmo pensamento moral unificado e coerente não foi alcançado. Nesse sentido, passemos então a examinar os aspectos mais importantes do percurso de Locke sobre a fundamentação da moral a partir do *Segundo tratado*, do *Ensaio sobre o entendimento* e da *Racionalidade do cristianismo*. Ao fim e ao cabo, pretendemos demonstrar que Locke não conseguiu formular de maneira coerente as premissas de construção de uma Ética, e que, por essa razão, não é na construção de uma ciência da moral que se deve buscar o elemento que unifica o pensamento de Locke, mas sim na tolerância.

4. O contra-senso da Ética lockeana

A caminhar para o final de nossa investigação, após tratar de maneira mais detalhada dos argumentos de Locke sobre a tolerância, chegou a hora de perscrutar como Locke defende que os homens devem governar seus assentimentos quando lhes faltam certeza e conhecimento⁹⁸. Esse tema é importante porque permite relacionar de maneira pertinente a tolerância, enquanto livre escolha individual, com a moral enquanto capacidade de bem conduzir em sociedade. Essa relação é necessária porque umas das partes mais importantes da religião diz respeito à *moralia*, ou “o correto direcionamento de nossa conduta em relação a

⁹⁸ Conforme Wolterstorff, “está claro para Locke que na vida é indispensável que tomemos certas coisas como verdadeiras sem que tenhamos tal visão, ou mesmo existir certeza de que são verdadeiras”. WOLTERSTORFF, Nicholas. “Locke’s Philosophy of Religion”, p.178.

nós mesmos e aos outros”⁹⁹. Pelo fato de haver uma íntima relação entre a escolha individual, a moralia da sociedade religiosa à qual esse indivíduo faz parte, e sua conduta na sociedade, torna-se, portanto, necessária a seguinte questão: como decidiremos em que crer, de modo a conduzir nosso entendimento para o correto direcionamento de nossas ações? Segundo pensamos, a resposta a essa questão nos levará a um entendimento melhor da tolerância em Locke.

Seguindo essa direção, podemos compreender a tolerância como um acordo estabelecido por uma lei secular com o objetivo de manter a paz, a caridade e a gentileza fraterna na diversidade de opiniões existentes em matéria de religião. Sobre esse aspecto, ela faria parte do pensamento moral de Locke. Esse é o ponto de vista de Greg Forster, conforme expomos na nota de rodapé nº 57 deste capítulo, e, também, de R. Polin para quem

(...) o problema da tolerância não é um problema religioso, nem mesmo um problema de consciência, para Locke, mas *exclusivamente* um problema político. É preciso de resto dar ao termo político seu sentido pleno e se guardar de esquecer aqui que Locke jamais concebeu a política de outra forma senão enquanto a expressão de uma filosofia e, tanto quanto se pode fazer, *como o esforço empreendido para prolongar e concluir uma moral*¹⁰⁰

Nesse sentido, a tolerância estabelecida por lei forneceria a defesa, tanto quanto possível, do ordenamento necessário para que os bens civis e a felicidade das pessoas não sejam lesados pela violência e perseguição religiosa; por sua vez, esta obrigação da lei não pode ser assegurada contra a negligência das pessoas, pois, como Locke defende na *Carta sobre a tolerância*, “nem o próprio Deus salvará os homens de suas vontades”¹⁰¹. Será necessário, portanto, que a responsabilidade de bem agir esteja posta exclusivamente nas mãos dos indivíduos, enquanto sujeitos morais. Seguindo esse raciocínio, a religião e a política, que recebeu de nós tantas considerações ao longo deste trabalho, possuem peso importante na fundamentação da moral. A política, por um lado, para resolver questões de ordem temporal, regulando as ações humanas não previstas pela lei de natureza, por isso Locke, no *Ensaio*, define a lei civil como a “regra fixada pela commonwealth para as ações daqueles que pertencem a ela, é outra regra pela qual os homens regulam as suas ações e julgam se as

⁹⁹ PK, vol. II, p. 110. “*Moralia, or the right management of our actions in respect of ourselves and others*”.

¹⁰⁰ POLIN, R. Introdução, p. 69. (Grifos nosso).

¹⁰¹ LTI, p. 23. “Nay, God himself we not save men against their wills”.

mesmas são criminosas ou não”¹⁰². E, por outro lado, a religião é indispensável, pois ela está fundamentada no primeiro princípio da moralidade que é Deus¹⁰³, por essa razão, também no *Ensaio*, Locke advoga que da verdade de Deus depende “toda a religião e autêntica moral”¹⁰⁴. Verdade essa que “nenhum homem está tão empenhado na procura dos meios de subsistência que não tenha tempo livre para pensar na sua alma e instruir-se em assuntos de religião”¹⁰⁵. É, precisamente, sobre essas considerações que muitos intérpretes pensam poder demonstrar um edifício harmônico, e até mesmo um *sistema*, nas obras de Locke. Assim, para aqueles que pensam dessa maneira, estaria nessa concepção de moral o laço que uniria o pensamento do filósofo inglês.

No entanto, uma leitura mais atenta da maneira como Locke pretendeu fundamentar uma ciência da moral, revela que é sobre essa empresa que filósofo está em face de seu maior dilema. Em primeiro lugar, porque a moral, como nós mostramos ao tratar da extensão e do limite da tolerância, está intimamente relacionada com a religião e com a política, duas esferas que, segundo Locke, deveriam estar separadas. Porém, quando abordamos a razão dos casos particulares à tolerância, a solução apontada por Locke tornou-se plausível. Dessa forma, os casos particulares são tratados exclusivamente em relação ao bem público, orientação que excluiria as seitas intolerantes e entusiastas, em relação à autonomia do poder político, razão da exclusão do catolicismo, e em relação à existência de Deus, pedra angular da moral e motivo da intolerância aos ateus; todos os credos restantes deveriam ser tolerados. Porém, em segundo lugar, conforme vamos explorar na seqüência, Locke encontra diversos problemas insolúveis para a fundamentação coerente de uma Ética. Quando o filósofo inglês vai construir os alicerces da moral, cujos primeiros princípios é a existência de Deus, em segundo lugar de leis e, por último, de homens capazes de compreendê-las e agirem de maneira correta, Locke falha, ou melhor, não consegue estabelecer de maneira coerente a relação entre Deus, leis e homens. Nesse sentido, percebemos que Locke faz recurso a diversas noções entre suas obras que não são coerentes entre si e nem permitem uma interpretação unificadora, por maiores que tenham sido as

¹⁰² *EHU*. II, XXVIII, § 9. “The civil law, the rule set by the commonwealth to the actions of those who belong to it, is another rule to which men refer their actions, to judge whether they be criminal or no”.

¹⁰³ Não é ao acaso que Locke em seus *Pensamentos sobre a educação* defenda a necessidade de desenvolver na mente das crianças a idéia de Deus, pois “para lhe dar um princípio de virtude, é necessário em muito boa hora imprimir na mente do infante uma noção verdadeira de Deus, lhe apresentando-o como o Ser independente e supremo, como o autor e criador de todas as coisas, que nos assegura toda a nossa felicidade, que nos ama e nos tem dado todas as coisas, e ensinar-lhe a rezar a Deus (...) como o autor de seu ser e de todos os bens que ele usufrui ou que ele possa usufruir”. *AP*, §§ 136 e 137.

¹⁰⁴ *EHU*, IV, X, § 7.

¹⁰⁵ *Ibidem*, VI, XX, § 3. “No man is so wholly taken up with the attendance on the means of living as to have no spare time at all to think of his soul, and inform himself in matters of religion”.

tentativas de resolver o problema levantado por Peter Laslett sobre a coerência do pensamento de John Locke.

Com efeito, vamos analisar essa questão no final deste trabalho com a intenção de mostrar que na verdade o que une de maneira coerente o pensamento de Locke não consiste em uma teoria completa da moral. Em nossas conclusões, é a tolerância o tema que Locke conseguiu formular de maneira mais coerente e que permite estabelecermos uma chave de leitura entre suas obras principais. Iniciaremos essa investigação tratando do modo como Locke trabalha a fundamentação da moral no *Ensaio* e nos *Dois tratados*.

4.1. A Ética como ciência demonstrável ou o conhecimento natural da moral

Em dezembro de 1689, quando Locke publicou, aos 57 anos, o *Ensaio sobre o entendimento humano*, ele declarou de maneira irrevogável a sua vontade de libertar os homens do desejo de um conhecimento universal, da perplexidade e da confusão sobre questões “para as quais nosso entendimento não está apropriado, e dos quais não podemos conceber em nossa mente quaisquer percepções claras e distintas, ou a respeito do que não temos quaisquer noções”¹⁰⁶. No entanto, tal limitação do conhecimento humano, muito pequeno comparado à grandeza de tudo que existe¹⁰⁷, não interfere naquele que, segundo Locke, é o grande dever estabelecido por Deus aos homens. Ou seja, não interfere na obrigação humana de conhecer seus deveres morais e de conduzir-se de maneira apropriada à vontade de Deus.

No *Ensaio*, Locke declara, de forma até otimista, que nosso entendimento é semelhante à sonda de um navio cujo comprimento revela, mesmo não podendo ser possível calcular toda a profundidade do oceano, o limite navegável das águas. Essa possibilidade de conhecer os limites do necessário, para Locke, não concerne às ciências naturais, mas à moral; por conseguinte,

¹⁰⁶ *EHU*, I, Introduction, § 4. “(...) out of an affectation of an universal knowledge, to raise questions, and perplex ourselves and others with disputes about things to which our understandings are not suited, and of which we cannot frame in our minds any clear or distinct perceptions, or whereof (as it has perhaps too often happened) we have not any notions at all”.

¹⁰⁷ *Ibidem*, I, Introduction, § 5.

é bastante útil ao marinheiro saber qual o comprimento da sua sonda, muito embora ela não lhe sirva para penetrar nas profundezas do oceano. Ele bem sabe que ela é longa o suficiente para pesquisar as partes mais baixas em tais lugares que são necessários para direcionar sua viagem, e advertir-lhe de evitar navegar contra baixios que podem o arruinar. *O nosso interesse, neste mundo, não é conhecer todas as coisas, mas unicamente aquelas que interessam à nossa conduta.* Se pudermos descobrir aquelas medidas pelas quais uma criatura racional, posta naquele estado que o homem está nesse mundo, possa e deva governar as opiniões e ações delas dependentes, não haverá necessidade de preocupar-se que algumas outras coisas escapam ao nosso conhecimento¹⁰⁸.

Essas medidas concernentes ao alcance de nosso entendimento são as leis de natureza, as quais Locke defendeu na Epístola ao leitor da segunda edição do *Ensaio* que, em resposta às objeções que James Lowde tinha formulado contra o *Ensaio* em seu *Discourse concerning the Nature of Man* de 1694, “Deus, pela luz que ele tem dado aos homens, lhe tem indicado ‘os deveres sobre os quais eles são obrigados a regular sua vida’¹⁰⁹. Conforme essa mesma Adição à segunda edição do *Ensaio*, citada por Goyard-Fabre, Locke ainda nos diz que o quadro de regras fundamentais e medidas das ações morais seguidas no mundo poderiam ser classificadas como “(...) ações de virtude ou vícios conforme o apreço e reputação de que gozavam, nas várias sociedades, certas classes de atos humanos”¹¹⁰. Ao que parece, sobre a idéia de um quadro de leis naturais, Locke acreditava poder classificar de maneira universal os vícios e virtudes existentes entre as sociedades no mundo. Por isso, por mais que as leis de natureza não fossem inatas, elas estavam à altura da capacidade humana de compreensão, e, mais profundamente, a relação entre as regras universais da natureza, mais os costumes dos povos e as leis positivas, poderiam compor um código moral completo.

Essa é a visão de Locke no *Ensaio* ao defender veemente a possibilidade demonstrativa da ética, para tanto, bastava anexar às leis as idéias de dor e sofrimento, prazer e felicidade, que geram nos homens uma certa inquietação (*uneasiness*) determinante da ação. Nesse sentido, “isto é o que sucessivamente determina a vontade e nos leva às ações que realizamos. A esta inquietação poderemos chamar desejo, que é uma inquietação da mente

¹⁰⁸ *EHU*, I, Introduction, § 6. “It is of great use to the sailor, to know the length of his line, though he cannot with it fathom all the depths of the ocean. It is well he knows, that it is long enough to reach the bottom, at such places as are necessary to direct his voyage, and caution him against running upon shoals that may ruin him. *Our business here is not to know all things, but those which concern our conduct.* If we can find out those measures, whereby a rational creature, put in that state in which man is in this world, may, and ought to govern his opinions, and actions depending thereon, we need not to be troubled that some other things escape our knowledge”. (Grifos nosso).

¹⁰⁹ GOYARD-FABRE, Simone. *John Locke et la raison raisonnable*, p. 95.

¹¹⁰ *EHU*, (ed. Portuguesa), p. 14.

devida à falta de um bem ausente¹¹¹”. A correta liberdade para Locke, amplamente desenvolvida no capítulo XXI do Livro II do *Ensaio*, estaria em determinar a vontade à escolha dos desejos que levem à verdadeira felicidade; por esse motivo, Locke concede total responsabilidade à pessoa moral para bem agir: “todo homem é posto sob uma necessidade, pela sua constituição como ser inteligente, para ser determinado na vontade pelo próprio pensamento e juízo acerca do que melhor fazer”¹¹². Para o melhor fazer, ou o melhor agir, é necessário apenas seguir os ditames da razão e avaliar o que seria de fato um bem e um mal presente, visto que é a razão a faculdade capaz de levar os homens ao conhecimento de suas obrigações. Ora, é essa característica estoíca¹¹³ da moral, da necessidade de agir razoavelmente em todos os assuntos da vida humana, inclusive na escolha de sua religião, que determina os homens a investigar as leis que eles devem seguir, pois consistem na medida, de acordo com seu cumprimento ou desobediência, do bem e do mal moral. Nesse sentido, com o domínio da lei de natureza, que é a lei de Deus conhecida pela razão, quando comparamos todos os outros tipos de leis que regem a conduta humana, como ressalta Wolterstorff, “estamos no domínio não da moralidade, mas da obrigação moral”¹¹⁴. É esse o motivo que leva Locke no *Segundo tratado* a defender que a lei de natureza não cessa na sociedade civil¹¹⁵, ela continua como o eterno fundamento da lei, e é esse fato que permite a Locke afirmar ser sociável o estado de natureza, em alternativa à visão hobbesiana da guerra de todos contra todos.

Assim, nos *Segundo tratado*, obra onde Locke descreve seu pensamento definitivo sobre a Política¹¹⁶, os homens descobriam as leis eternas da natureza pela razão, por isso: “nascemos livres, assim como racionais (...)”¹¹⁷. Esta obra reflete um otimismo frente às possibilidades cognitivas da espécie humana em compreender as regras da moralidade. Do mesmo modo, no *Ensaio sobre o entendimento*, Locke classificou a moral como a ciência, ao contrário da filosofia natural, mais propícia ao entendimento humano, podendo ser demonstrada pela razão a sua extensão; para isso, bastava que os nomes dos modos mistos

¹¹¹ EHU, II, XXI, § 31. “This is that which successively determines the will, and sets us upon those actions we perform. This uneasiness we may call, as it is, desire; which is an uneasiness of the mind for want of some absent good”.

¹¹² *Ibidem*, II, XXI, § 48. “And therefore every man is put under a necessity by his constitution, as an intelligent being, to be determined in willing by his own thought and judgment what is best for him to do”

¹¹³ Cf. POLIN, R. *La politique morale de John Locke*, pp. 48-60.

¹¹⁴ WOLTERSTORFF, Nicholas. “Locke’s Philosophy of Religion”, p. 181.

¹¹⁵ T2, §135.

¹¹⁶ Conforme Greg Forster, “a religião veio para dominar a vida intelectual de Locke. O único assunto político, além de seus deveres profissionais, no qual ele continuou com a mão ativa era mais distintamente um assunto político-religioso: a tolerância”. FORSTER, Greg. *Op. Cit.*, p. 128.

¹¹⁷ T2, § 61.

que designam idéias de relação moral fossem depurados dos equívocos da nomeação, tornando inteligível o sentido da significação¹¹⁸. Dessa maneira, Locke acreditava que seria possível a demonstração da Ética ao modo das matemáticas, pois,

a idéia de um Ser supremo, infinito no poder, na bondade e na sabedoria, que nos fez e de quem dependemos, bem como a idéia de nós mesmos, como criaturas inteligentes e racionais, é tão clara que, se devidamente consideradas e seguidas, nos forneceriam, eu suponho, tais fundamentos dos nossos deveres e regras de ação, que poderíamos estabelecer *a moral entre as ciências capazes de demonstração*¹¹⁹.

Esta é, sem sombra de dúvidas, uma das teses que Locke defendeu com mais vontade e a mencionou diversas vezes no *Ensaio*, inclusive para defender que a moral tem um estatuto epistemológico superior à filosofia natural, visto tratar com palavras cuja significação dizem respeito a essências reais passíveis de serem nomeadas de maneiras clara, e não com idéias de substâncias que nomeiam existências às quais a estreiteza de nosso entendimento não abarca, e, portanto, sobre a quais não possuímos um conhecimento real¹²⁰.

Desse modo, Locke interdita a possibilidade de uma ciência da substância física¹²¹, do mesmo modo que da substância espiritual, pois tanto uma quanto a outra fazem parte da filosofia natural¹²². A existência do *cogito* e da *res-extensa* dos cartesianos era impossível de ser conhecida e demonstrada à maneira dos geômetras, pois apenas alcançamos conhecimento ínfimo das espécies dos corpos e de suas propriedades, nossas faculdades não estão preparas para penetrar na estrutura interna e nas essências reais dos corpos, por isso, Locke concebe seriamente que “a filosofia natural não é susceptível de se transformar em ciência”¹²³. O que está, segundo Locke, ao alcance das faculdades humanas é, na verdade, descobrir a existência de um Deus, a certeza de nossa própria existência, e desta relação entre criatura e Criador

¹¹⁸ *EHU*, III, XI, §§ 17 e 16.

¹¹⁹ *Ibidem*, IV, III, § 18. “The idea of a Supreme Being, infinite in power, goodness; and wisdom, whose workmanship we are, and on whom we depend; and the idea of ourselves, as understanding rational beings, being such as are clear in us, would, I suppose, if duly considered and pursued, afford such foundations of our duty and rules of action, as might place *morality amongst the sciences capable of demonstration*”. (Grifos nosso).

¹²⁰ Cf. *Ibidem*, IV, IV, §12.

¹²¹ Conforme John Dunn, “na opinião de Locke, a pesquisa científica não produz conhecimento; e, portanto, não merece o nome de ciência. Mas, com certeza, capacita os homens a melhorar sua compreensão da natureza (...). A característica mais notável, talvez, dessa compreensão da ciência natural consistiu na sua explicação dos limites do conhecimento natural dos homens”. DUNN, John. *Locke*, pp. 104-05.

¹²² Cf. *EHU*, XX, XXI, § 2 e *AP*, §§ 190-94.

¹²³ *EHU*, IV, XII, § 10. “The weakness of our faculties in this state of mediocrity which we are in this world can attain to, makes me suspect that natural philosophy is not capable of being made a science”.

descobrir de maneira clara e completa o nosso dever. Devemos direcionar nossas faculdades para um objeto que lhe esteja à altura de ser alcançado, esse objeto é a moral que é “a mais perfeita e importante das ciências, a que mais interessa a humanidade e a que melhor se pode conhecer (...)”¹²⁴. A epistemologia de Locke, portanto, visa estabelecer fundamentos demonstrativos à moral, e a definição de homem dada por Locke é, nesse sentido, não as dos naturalistas¹²⁵, mas do homem moral capaz de conhecer e viver sobre leis, capaz de viver de maneira moral e ser, como Locke defende no *Segundo tratado*, naturalmente social.

Porém, estas idéias defendidas por Locke em 1689-90 ficaram inconclusas, não passaram de hipóteses, de especulações, às quais Locke não se esforçou em seguir, ou mesmo não conseguiu levar a cabo este projeto¹²⁶. De acordo com Dunn, “o *Ensaio* é interrompido no momento em que Locke descobre sua incapacidade de apresentar a moral como um sistema de virtudes, obrigatórias, inteligíveis e universais”¹²⁷. A essa posição de Dunn, podemos também relacionar as premissas otimistas do *Segundo tratado* sobre as possibilidades dos homens conhecerem a lei de natureza. Esse fato torna-se evidente com as conseqüências sobre a moral defendidas por Locke em 1695, ao publicar a *Reasonableness of christianity*.

4.2. A moral fundamentada na revelação

Em *Reasonableness of Christianity*, Locke revela que a insatisfação relativa à falta de consistência dos sistemas teológicos foi o motivo que o levou a examinar as *Sagradas Escrituras* com o objetivo de tornar claro o significado da religião cristã. O pano de fundo desse exame consiste na reinterpretação do conceito cristão de *redenção* que, segundo Locke, fundamentar-se-ia na queda de Adão do paraíso e na restauração da dignidade humana com a chegada do Cristo. Nesse sentido, “para entendermos o que nos foi restaurado por Jesus Cristo, devemos considerar o que a Escritura mostra que perdemos pela queda de Adão”¹²⁸. Para levar a cabo esse esclarecimento da doutrina cristã, segundo Locke, é necessária uma compreensão das Escrituras que demonstre a redenção cristã como uma doutrina da completa

¹²⁴ *EHU*, IV, XII, § 11. “Hence I think I may conclude, that morality is the proper science and business of mankind in general”.

¹²⁵ *Ibidem*, III, IX, § 16.

¹²⁶ Cf. DUNN, John. *La pensée politique de John Locke*, p. 193.

¹²⁷ *Idem*. *Locke*, p. 198.

¹²⁸ *RC*, § 1. “To understand, therefore, what we are restored to by Jesus Christ, we must consider what the Scriptures show we lost by Adam”.

salvação moral da humanidade. Por conseguinte, podemos perceber que a fundamentação da moral é um tema central em *Reasonableness*.

A moral é investigada nesta obra através dos opostos: pecado, culpa e morte/virtude, recompensa e vida, relacionados à concepção de uma lei proferida pelo Salvador da humanidade para resgatar a vida eterna dos homens. Então, Cristo foi enviado ao mundo por Deus como um restaurador de uma dignidade perdida¹²⁹, e aqueles que o reconhecesse como seu rei e legislador (*King and Ruler*) teriam todos os pecados, frutos da primeira desobediência, perdoados. Assim, o Cristo suprimiria os defeitos da falta de obediência a Deus através da exigência àqueles que nele acreditasse de agir com retidão e completa obediência às leis que ele revelava em seus sermões, pois a “fé sem obras, isto é, a obra sincera de obediência à lei e à vontade de Cristo, não é suficiente para nossa justificação”¹³⁰. Ou seja, aliado à lei da fé no Cristo como salvador da humanidade era requerida a leis das obras, da completa obediência aos seus mandamentos morais.

Por sua vez, é importante considerarmos que o envio do Cristo ao mundo tem como objetivo, segundo Locke, suprir a falta de um claro conhecimento dos deveres morais necessários à correta conduta da humanidade. Este problema se configurava a Locke por maneiras distintas. Em primeiro lugar, que “esta parte do conhecimento, embora cultivada com algum cuidado por alguns filósofos pagãos, todavia alcançava pequeno fundamento entre o povo”¹³¹, que ficava entregue aos sacerdotes que não estavam preocupados em ensinar-lhes virtudes, mas sim o seguimento de suas cerimônias, festas e solenidades. Em segundo lugar, e de máxima importância à nossa investigação, Locke defende que mesmo havendo uma difusão dos princípios morais elaborados pelos filósofos, estes princípios não eram claros o suficiente em seus fundamentos. Essa concepção de Locke parte da constatação, um tanto pessimista, que as deduções da razão são difíceis e requerem tempo de meditação, de modo que:

vemos como a tentativa dos filósofos foi um fracasso antes do tempo de nosso salvador. Como pouco de seus sistemas chagavam a perfeição de uma verdadeira e completa moralidade, é muito visível. E se, desde então, os filósofos cristãos têm ultrapassado-lhes, todavia, podemos observar que o

¹²⁹ *RC*, § 174.

¹³⁰ *Ibidem*, § 179. “And that faith without works, i. e. the works of sincere obedience to the law and will of Christ, is not sufficient for our justification”.

¹³¹ *Ibidem*, § 241.2. “This part of knowledge, though cultivated with some care by some of the heathen philosophers, yet got little footing among the people”.

primeiro conhecimento das verdades que eles tinham adquirido é proveniente da revelação¹³².

Ou seja, os filósofos nunca chegaram, defende Locke, por princípios inquestionáveis e por claras deduções a produzir um corpo inteiro de leis de natureza. Nesse sentido, se Locke mostra-se bastante cético em relação às descobertas das leis morais por parte dos filósofos, algo que deve chamar a atenção do leitor do *Ensaio*, o que ele diria em relação aos indivíduos comuns?¹³³

Quanto às possibilidades individuais de conhecimento das leis da moralidade, as conclusões de Locke são ainda mais pessimistas. Em *reasonableness*, Locke argumenta que o conhecimento da moralidade, pela simples luz natural, “faz progressos tão lentos, e pequeno avanço no mundo. E a razão disto não é difícil de ser encontrada nas necessidades, paixões, vícios, e interesses equivocados dos homens, os quais direcionam seus pensamentos para outros caminhos”¹³⁴. A razão humana sem qualquer tipo de auxílio falharia constantemente naquele que é o seu maior interesse neste mundo: a condução das ações individuais em virtude da moralidade. Por esse motivo, mesmo que se coletassem todas as regras morais classificadas pelos filósofos, e as difundissem entre o povo, estas regras não auxiliariam de maneira alguma “a maior parte dos ignorantes, e pescadores”¹³⁵. Segundo Locke, um corpo completo de regras morais, capaz de instruir a todos sobre os deveres da conduta correta, ninguém revelou ao mundo antes do tempo de Cristo. Portanto, não seria suficiente a

¹³² RC, § 241.2. “We see how unsuccessful in this the attempts of philosophers were before our Saviour's time. How short their several systems came of the perfection of a true and complete morality is very visible. And if, since that, the Christian philosophers have much outdone them; yet we may observe, that the first knowledge of the truths they have added is owing to revelation (...)”. (Grifos nosso).

¹³³ A resposta mais original sobre essas passagens, e não menos controversa, é dada por Macpherson. Segundo o intérprete, nessas passagens Locke estaria a tratar de uma forma dupla de racionalidade cujo objetivo era fundamentar dois tipos de classes economicamente distintas na sociedade. Assim, para o professor canadense, há os membros da classe tradicional, os governantes, indivíduos capazes de viver uma vida racional, e a classe dos trabalhadores em geral com grau de capacidade cognoscitiva inferior. Por isso, segundo Macpherson, “toda a argumentação desta obra (*The reasonableness of Christianity*) é um apelo para que o cristianismo seja restaurado em alguns artigos de fé, simples, ‘para que os trabalhadores e os analfabetos possam entender’”. MACPHERSON, C. B. *A teoria política do individualismo possessivo*, p.236. A ética simplificada que Locke remetia ao cristianismo não tinha outro objetivo que fornecer regras morais que permitissem a obediência da classe trabalhadora por meio da crença em recompensas e punições divinas. Nesse sentido, todas as considerações da ética cristã que Locke pretendia desenvolver em *Reasonableness* partiam de seu olhar “para a sua própria sociedade”, nela Locke teria percebido a existência de “duas classes com direitos diferentes e com racionalidades diferentes”. *Ibidem*, p. 241.

¹³⁴ RC, § 241.2. “Experience shows, that the knowledge of morality, by mere natural light, makes but a slow progress, and little advance in the world. And the reason of it is not hard to be found in men's necessities, passions, vices, and mistaken interests; which turn their thoughts another way (...)”.

¹³⁵ *Id. Ibid.*, § 241.2. “a college made up, for the most part, of ignorant, but inspired fishermen”.

declaração e defesa dos sábios de que seus princípios são demonstrados pela luz da razão, pois,

os incoerentes apotegmas dos filósofos, e homens sábios, embora excelentes em si mesmos, e bem intencionados por eles, jamais podiam produzir uma moralidade, a respeito da qual o mundo estivesse convencido; jamais podiam levantar a força de uma lei que a humanidade devia estar certamente dependente¹³⁶.

Os princípios defendidos pelos filósofos eram códigos e princípios que não possuíam a obrigação de uma lei, nem a evidência demonstrativa em todas as suas partes, com recompensa e punições acrescentadas. Por isso, Locke entendia que apenas com a revelação cristã o mundo alcançaria “uma completa e suficiente regra para nossa direção, e concordante (ajustada) com a razão”¹³⁷. Esta dificuldade em relação à descoberta das verdadeiras regras da moralidade que pudessem ser conhecidas de maneira clara pela humanidade, de acordo com Locke, foi o motivo da corrupção generalizada de maneiras e princípios que prevaleceu por todas as idades.

O posicionamento de Locke em *Reasonableness* faz do conhecimento da moral algo bastante complicado, pois, por um lado, muitas das crenças dos antigos sacerdotes eram propostas sem um entendimento devido da virtude e, por outro lado, os filósofos e seu desejo de demonstrar as leis da Ética não alcançaram êxito nas fundações dessa ciência. Além desses dois fatos, Locke defende que a maior parte dos homens vive sem lazer ou capacidade para as demonstrações, não podem seguir em suas mentes uma seqüência de provas requeridas ao entendimento da moralidade¹³⁸. Com efeito, o que acontecera com o homem racional, social, capaz conhecer as leis da natureza e agir moralmente ainda em sua fase primitiva no estado de natureza, conforme retrata Locke no *Segundo tratado*? Este tipo humano que corrompeu o estado de natureza pela racionalização, ou melhor, pela artificialização completa de seu meio natural, através do crescimento de suas relações de troca permitido pelo uso da moeda. Agora dá lugar a homens corrompidos, não por suas atividades econômicas, mas pela concepção de

¹³⁶ RC, § 242. “But these incoherent apophthegms of philosophers, and wise men, however excellent in themselves, and well intended by them; could never make a morality, whereof the world could be convinced; could never rise to the force of a law, that mankind could with certainty depend on”.

¹³⁷ *Ibidem*, § 242. “We have from him a full and sufficient rule for our direction, and conformable to that of reason”.

¹³⁸ *Ibidem*, § 243.

um pecado originário retirado de uma tradição religiosa que remonta a fatos bem anteriores às primeiras sociedades humanas.

Essa dessemelhança, ou incoerência, entre a *Reasonableness* e as posições de Locke no *Ensaio* e nos *Dois tratados* é evidente e compromete a defesa de que existiria uma coerência ou filosofia geral no pensamento de Locke através de suas declarações sobre a moral. Segundo pensamos, a *Reasonableness* marca um corte decisivo sobre esse tema, que demonstra o aprofundamento do pessimismo epistemológico que penetra fortemente na moral, semelhante às considerações que haviam sido feitas anteriormente no *Ensaio* sobre a filosofia natural. Agora, Locke pensa que é a religião, e mais precisamente a revelação cristã, a maneira universal de fundação de uma moral que, além de verdadeira, é simples e inteligível ao entendimento de todos. Locke abandona a idéia de moral demonstrável, pois, este procedimento costumava levar ao erro pela diversidade de sistemas e discordância entre seus propositores, bem como pela dificuldade cognitiva que ultrapassava as condições epistemológicas da humanidade.

O John Locke Pós-Revolução Gloriosa parece ter desacreditado, ou ao menos abandonado, esse projeto inicial de demonstrar as regras da moralidade. O Locke dos últimos anos do séc. XVII e início do XVIII, filósofo que já gozava de bastante respeito em toda Europa, cada vez mais mergulha nas controvérsias sobre a Tolerância, na defesa de suas obras da acusação de socinianismo, e na tentativa de depuração das superstições do cristianismo. Há de certa forma um giro metodológico em Locke para o aprofundamento das questões sobre religião, sem, no entanto, jamais abandonar sua vontade de estabelecer solidamente a moral. Porém, seus fundamentos agora devem ser buscados na revelação cristã e não mais na demonstração dos filósofos. O abandono da moral demonstrada pela razão à moral revelada por Cristo, revela uma estratégia metodológica seguida por Locke cujo resultado, proposital ou não, impossibilita a compreensão de uma possível filosofia geral a partir do que ele pensava sobre a moral. Com efeito, podemos concluir que se existe um aspecto do pensamento de Locke capaz de unificar de maneira coerente seu pensamento é a tolerância e não uma ciência da moral, que ele jamais alcançou uma visão definitiva.

5. A tolerância como elemento de ligação

Nossa hipótese inicial para investigar a tolerância consistia em defender que os fundamentos que lhe davam suporte possuíam duas frentes diversas, a saber: uma de natureza política e outra de origem epistemológica. Nossa hipótese também defendia que a tolerância era uma teoria que mesclava elementos do pensamento de político de Locke, bem como de sua epistemologia e que, por essa razão, poderia ser compreendida como uma disciplina singular que relacionava de maneira coerentes elementos de obras diversas. Entendíamos também que a tolerância fazia parte de seu pensamento moral, e que este mesmo pensamento unificava a doutrina da tolerância com a política, a epistemologia e os escritos de Locke sobre a religião, compondo toda uma gama de escritos que poderiam ser denominados de sua filosofia geral sobre o pano de fundo da moral.

Entretanto, com o desenvolvimento de nossas leituras sobre os textos de Locke percebemos que esta idéia de trabalhar a coerência de seu pensamento sobre o ponto de vista da moral era problemática, visto que Locke nunca chegou a desenvolver um pensamento único sobre essa questão. Locke, na verdade, lançou diversas teses e hipóteses sobre o assunto, que remontam dos seus primeiros *Ensaio sobre a lei de natureza* a seus últimos escritos sobre a religião cristã, porém sem tratar desse tema uma única vez de maneira que pudéssemos estabelecer uma firme coerência entre essas obras. Nesse sentido, a conclusão retirada da incoerência no tratamento de Locke sobre a moral nos deu pistas importantes para nossa investigação da tolerância. Percebíamos cada vez mais que a tolerância se tornava melhor compreendida por recursos constantes às outras obras do filósofo inglês.

De fato, desde o primeiro manuscrito que Locke redigiu sobre a tolerância, *Essay on toleration* de 1667, esse tema jamais deixou de receber menções por parte de Locke em suas obras posteriores. Na verdade, a tolerância é o tema que possui o maior número de páginas escritas, entre obras publicadas e manuscritos. Em vida, Locke publicou três *Cartas* sobre este assunto, às quais pode ser somado um grande número de manuscritos, alguns bastantes importantes como o *Essay on toleration* e o manuscrito inconcluso da *Quarta carta sobre a tolerância*, que começaram a aparecer no século XIX nas coletâneas de Peter King e Fox Bourne. Dessa forma, é possível defender, pelas datas em que os textos que defendem a tolerância começam a ser redigidos até os últimos textos escritos sobre o assunto, que Locke refletiu sobre o assunto ao longo de muitos anos de maneira incessante. Assim, de 1667, quando Locke redigiu o *Essay*, até 1704 quando estava imbuído na redação de uma *Quarta*

carta em resposta a Jonas Proast, que ficou inconclusa por ocasião de sua morte, Locke teve tempo suficiente de amadurecer suas idéias e aprofundar sua compreensão sobre os aspectos centrais que envolvem a tolerância. Por esses fatos, a tolerância já merece uma atenção especial no que diz respeito ao conjunto das obras de Locke; no entanto, ao relacionarmos os principais argumentos da tolerância com outras obras suas, é possível perceber de maneira clara que a tolerância de alguma forma, direta ou indiretamente, sempre recebeu considerações importantes que em nada contradizia o que Locke havia escrito nas obras que tratavam especificamente do assunto. Nesse sentido, dentre as obras trabalhadas aqui podemos perceber que os temas tratados nas *Cartas* podem e devem ser relacionados aos *Dois tratados*, ao *Ensaio* e a *Reasonableness*.

Destarte, pensamos ter demonstrado que a tolerância pode ser estudada a partir das idéias de Locke sobre o poder político desenvolvidas nos *Dois tratados sobre o governo*, através dos conceitos de poder político, lei e propriedade. Esses conceitos, segundo pensamos, permitem compreender melhor o sentido da posição de Locke, na *Carta sobre a tolerância*, em defender a distinção total entre Estado e religião, a exclusão do papismo da tolerância e a própria tolerância do magistrado para com as seitas e religiões que não trazem nenhum problema à paz pública. Outros assuntos também tratados nas *Cartas* podem ser estudados ao longo do *Ensaio sobre o entendimento humano*. Em primeiro lugar, porque a epistemologia de Locke é por si mesma uma epistemologia da tolerância em geral, visto que estabelece que a maior parte de nossos juízos, nos casos ordinários da vida, são questões de crença das quais não temos o menor conhecimento demonstrativo. Também é de suma importância para a tolerância o conceito de entendimento, de fé religiosa, das causas que direcionam nosso assentimento, da possibilidade da demonstração da existência de Deus, que torna mais inteligível a condenação do ateísmo, bem como da crítica mordaz aos entusiastas ou intolerantes. Além de que, o modo como esses conceitos são tratados no *Ensaio* não contradizem em momento alguma as posições levadas a cabo nas *Cartas sobre a tolerância*. Uma outra obra em que o tema da tolerância reaparece de forma direta é *The reasonableness of Christianity*. Sendo essa obra uma investigação teológica da religião cristã, podemos argumentar que essa investigação conduz à tolerância entre as seitas cristãs, no que diz respeito a tudo o que não é passível de ser demonstrado com necessário a essa religião a partir do Novo Testamento. Nesse sentido, temas como: assuntos indiferentes e necessários, revelação, fé, modos de adoração, interpretação das *Escrituras*, pertencem tanto às obras que tratam da tolerância, quanto faz parte das reflexões da *Reasonableness*.

Dessa forma, podemos entender que a tolerância consiste num elemento extremamente importante de ligação entre as diversas obras de Locke. A tolerância é o único elemento de seu pensamento que pode ser estudado de forma coerente em suas obras, ela é a chave de leitura unificadora de seu pensamento, visto que nenhum outro elemento alcançou, como demonstramos acima, tal grau de coerência. Entretanto, com essa posição, não queremos dizer que podemos, a partir do pensamento de Locke sobre a tolerância, defender a existência de um sistema teórico completamente fechado. Na verdade, queremos ressaltar que é necessário ultrapassar os limites conceituais tratados nas *Cartas sobre a tolerância* e pesquisar o modo como esses conceitos são trabalhados em outras obras. Com efeito, chamamos a atenção dos intérpretes que desejam entender o pensamento de Locke de maneira mais sistemática, a voltarem os olhos para esse tema, pois perceberão que há uma íntima conexão não-contraditória dos conceitos tratados nas obras sobre a tolerância com os *Dois tratados*, o *Ensaio* e com a *Reasonableness*.

CONCLUSÃO

A hipótese inicial levada a cabo para investigar a tolerância em Locke consistia em defender que os fundamentos que davam suporte à tolerância eram de natureza política, e de uma certa epistemologia da religião. Por essa razão, nossa hipótese também defendia que a tolerância consistia em uma teoria que mesclava elementos do pensamento político de Locke, bem como de sua epistemologia, e que, por isso, poderia ser compreendida como um pensamento que relacionava de maneira coerentes elementos de outras obras de Locke, especialmente aquelas publicadas em 1689.

O primeiro passo em direção aos fundamentos da tolerância foi o de investigar a perspectiva secularizada do poder civil, entendido como obra do artifício humano para a preservação das propriedades individuais, cuja especificidade concerne exclusivamente ao zelo das coisas exteriores. Esta é a definição dada por Locke no parágrafo terceiro do *Segundo tratado sobre o governo civil*¹, que permite delimitarmos a função do poder político ao governo exterior, distinto do domínio da interioridade, como ocorre em questões de fé, crença ou assentimento. A autoridade competente de zelar pelo bem comum, pela segurança da fruição das propriedades é o Estado. Este nome designa uma forma, particularmente moderna, de entender a organização do poder político sobre uma comunidade; o Estado, com todos os seus poderes constituídos, legislativo, executivo e federativo, consiste no aparelho burocrático com a autoridade legal sobre os assuntos temporais. Surge então a idéia de soberania do político ao religioso, de modo que a religião passa a ser entendida como uma esfera de atuação diversa daquela exigida dos príncipes temporais. Assim, para o cuidado da vida exterior dos homens, o Estado será revestido do poder de decretar leis positivas e de coagir os indivíduos que não as obedeça. Já a Igreja, deverá zelar pela perspectiva da vida humana num outro mundo, nas formas de adoração com vistas à salvação da alma do indivíduo; por essa razão, a escolha da verdadeira doutrina que leva à salvação eterna é individual. Cada indivíduo une-se àquela igreja que acredita ser a verdadeira, sendo livre para isso; desde que sua forma de adoração não cause nenhum mal à vida ordinária das pessoas, o poder estatal deve permitir que tais crenças sejam professadas livremente pelas sociedades religiosas. Este

¹ Cf. T2, §3.

seria o argumento de defesa de uma tolerância civil, que nada mais é que o direito positivo, por conseguinte legal, de liberdade de culto religioso na sociedade civil.

Entretanto, a tolerância em Locke não é apenas civil, mas religiosa também. Dessa maneira, a tolerância deve ser um princípio que todas as igrejas, seitas e religiões devem seguir; ou seja, a tolerância consiste também na defesa da heterodoxia religiosa. Essa possibilidade é evidente quando Locke defende na *Carta* que no domínio da fé todos são ortodoxos para si mesmos, e que a crença, ou a convicção de algo sem demonstração da verdade do mesmo, é o fundamento de toda religião². Seguindo esse direcionamento, tornou-se necessário definir a tolerância à medida do *foro interior* da fé e dos graus de certeza e probabilidade que a crença alcança na mente de cada indivíduo. Assim, ninguém poderia ser obrigado por medidas exteriores, como o uso da força, porque tais medidas não têm nenhuma influência no julgamento interior das pessoas; por isso, Locke estava constantemente a denunciar que uso da força e de perseguições intolerantes tinha por finalidade apenas a conformidade externa, mas não a pureza da fé religiosa. Por essa razão, Locke argumenta contra Proast que qualquer um pode fingir ter adotado a religião imposta, simplesmente para se livrar das penalidades sem, no entanto, mudar o seu sentimento sobre qual seria a verdadeira doutrina religiosa. Na verdade, a compreensão de Locke era que as disputas freqüentes em nome da religião eram apenas sobre aspectos não necessários, indiferentes, ao culto religioso; podendo, sobre esses artigos, haver discordância sem nenhum problema à verdade da religião. Essa orientação está presente tanto nas obras propriamente ditas sobre a tolerância, como no simples método histórico do *Ensaio*³ que havia ressaltado a existência de uma variedade de religiões e seitas com costumes e regras de conduta prática diversas. Não havia porque defender uma religião nacional como forma de culto universalmente verdadeiro, porque essa defesa comprometia a natureza da diversidade de opiniões que existem entre os homens. Estes seriam argumentos que permitiam defender a tolerância entre as próprias religiões; esta tolerância seria a aceitação dos pressupostos epistemológicos levados a cabo por Locke na análise sobre o que consiste a fé e quais os graus de certeza ela alcança; tema este tratado na IV parte do *Ensaio*.

Com esses pressupostos, nossa pesquisa norteou-se pelo exame da tolerância enquanto uma orientação, ou um elemento da vida moral que estabeleceria o limite e a

² Cf. *LTI*, p. 5. Esta defesa consiste na assunção da heterodoxia religiosa, pelo nivelamento da maioria dos dogmas religiosos à esfera da crença e da opinião. Sobre essa idéia, consultar a primeira parte do segundo capítulo desta dissertação que tem por objetivo analisar o significado da defesa de Locke de que no âmbito da fé todos são ortodoxos para si mesmos.

³ Cf. *EHU*. Introduction, § 2.

extensão do tolerável. Sobre esse aspecto, as conclusões que esta pesquisa chegou são que a moral, enquanto objeto, não alcançou um entendimento definitivo por parte de Locke. Este fato é claro pela disjunção de idéias presentes no *Segundo tratado*, no *Ensaio* e numa das últimas obras de Locke *Reasonableness of christianity*, publicada em 1695. Nesse sentido, o Locke que via na moral uma orientação capaz de ligar uma investigação política e epistemológica sobre a defesa da capacidade humana de conhecer racionalmente as regras morais⁴, abandonou essa perspectiva por uma concepção de moral fundamentada na revelação cristã, digna ao entendimento limitado da maior parte dos homens de conhecerem as regras morais pela razão. Inviabilizando a moral como um aspecto sistematizado por Locke, chegamos ao discernimento de que a tolerância, e não a moral, deveria ser compreendida como o aspecto mais coerente do pensamento do filósofo inglês, pois, além de poder ser relacionadas com as obras de 1689, a tolerância continuou sendo um elemento de destaque sobretudo em *Reasonableness*. Incapazes de conhecerem pela revelação natural as regras morais, é a religião que assume o papel da guia máximo da conduta das pessoas. Porém, a própria religião está assolada em problemas de disputas e conflitos sobre dogmas incertos e indiferentes, o que determina os ensinamentos morais das sociedades religiosas serem coisas diversas e discordantes. Eis então que a tolerância torna-se uma questão fundamental a Locke, pois se a religião, que deve ensinar a justa medida da conduta, está ela mesma envolta em incertezas e conflitos, o grande ensinamento moral será a tolerância e o mútuo respeito à diversidade. Nesse sentido, a tolerância não seria parte de um pensamento moral, mas a própria síntese da moral em John Locke, que parte de aspectos religiosos e teológicos para fundamentar o respeito aos dogmas diversos de cada sociedade religiosa.

Com efeito, a partir das obras analisadas nesta pesquisa, podemos compreender a tolerância como um tema ao qual Locke dedicou bastante atenção e que esse tema possui fundamentos que estão relacionados à política, à epistemologia da religião e à moral. Por esse motivo, ao final da investigação podemos defender uma sistematização de Locke sobre o tema da tolerância, e que essa sistematização poderia ser denominada de *filosofia lockeana da tolerância*. Destarte, podemos concluir esta pesquisa a partir de três aspectos: em primeiro lugar, que a tolerância diz respeito à sociedade políticas secularizadas, em segundo lugar, que

⁴ Política e epistemologia porque ambos os aspectos do pensamento de Locke dependiam da moral para serem coerentes em si mesmos. Assim, para Locke derivar a natureza social do homem e fazer da posse de propriedades um direito natural fora necessário assumir e defender o homem como um ser naturalmente moral e capaz de compreender regras universais de conduta, ou leis de natureza. Cf. *T2*, §§ 4-15. Já no *Ensaio* é a moral que Locke defende ser o objeto mais adequado ao entendimento humano, e sobre a qual os homens estariam mais aptos a fazer ciência. Cf. *EHU*. Introduction, § 6.

a tolerância deve adentrar entre as igrejas e seitas cristã, entre outras religiões, e, em terceiro lugar, que a tolerância pode ser entendida como um elemento de ligação das obras de Locke publicadas em 1689, e que possui importância ímpar nas investigações sobre a fé cristã em *Reasonableness of christianity* de 1695.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Fontes primárias de Locke

LOCKE, John. *Four letters concerning toleration: the works of John Locke, vol. VI.* London: Tegg, 1823. Reproduzida em fac-simile por Scientia Verlag, Aalen, 1963.

_____. *An Essay concerning human understanding.* London: G. Routledge and Sons Limited, 1948.

_____. *Two treatises of government*, ed. P. Laslett. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

_____. *The reasonableness of Christianity*, ed. I. T. Ramsey. Stanford CA: Stanford University Press, 1958.

_____. *The fundamental constitutions of Carolina.* London: Penguin Books, 1993.

_____. *Political essays*, edited by Mark Goldie. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

KING, Peter. *The life of John Locke, with extracts from His Correspondence, Journals, and Common-Place Book.* 2 vol., 2ª ed. Londres: Colburn & Bentley, 1830.

2. Fontes complementares de Locke

LOCKE, John. *The works of John Locke, vol. X.* London: Tegg, 1823. Reproduzida em fac-simile por Scientia Verlag, Aalen, 1963.

_____. *Quelques pensées sur l'éducation.* Traduit de l'anglais par G. Compayré, Paris: Vrin, 1966.

_____. *Lettre sur la tolérance et autres textes.* Paris: Flammarion, 1992.

_____. *Ensaio sobre o entendimento humano.* Trad. Eduardo A. De Soveral. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005. Edição em dois volumes.

_____. *Cartas sobre a tolerância.* Trad. Jeane B. Duarte Rangel. São Paulo: Ícone, 2004.

_____. *Dois tratados sobre o governo*, edição crítica de Peter Laslett. Trad. Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

3. Fontes primárias de outros filósofos

ARISTÓTELES. *Política.* Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo, Martins Fontes, 1991.

BAYLE, Pierre. *Pensées diverses sur la comète.* Édition critique. Paris: Librairie E. Droz, 1939.

DESCARTES. *Meditações metafísicas.* Trad. J. Guinsburg e B. Prado Júnior. São Paulo: Bertrand Brasil, 1994.

- FILMER. *Patriarcha, or the Natural Power of Kings*. London: Ric. Chiswell, 1680.
- HOBBS, T. *Leviatã*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz N. da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- LEIBNIZ. *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. Trad. Luiz J. Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- _____. *Discurso sobre metafísica*. Trad. Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- _____. *Correspondência com Clarke*. Trad. Carlos L. de Mattos. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- LUTERO. *Sobre a autoridade secular*. Trad. Hélio de Marco L. de Barros e Carlos Eduardo S. Matos. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. Trad. Antônio D'elia. São Paulo: Cultrix, 1999.
- ROUSSEAU. *Do contrato social*. Trad. Lourdes S. Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

4. Interpretações e comentários

- AARON, Richard. *John Locke*. Oxford: Oxford University Press, 1955.
- ASHCRAFT, R. *La politique révolutionnaire et les Deux traités du gouvernement de Locke*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.
- AYERS, Michael. *Locke: idéias e coisas*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 2000.
- BIGNOTTO, Newton. *As origens do republicanismo moderno*. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2001.
- BOBBIO, Norberto. *Locke e o direito natural*. Trad. Sérgio Bath. Brasília: UNB, 1997.
- DUNN, John. *Locke*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- _____. *La pensée politique de John Locke*. Traduit de l'anglais par Jean-François Baillon. Paris: PUF, 1991.
- FORSTER, Greg. *John Locke's Politics of Moral Consensus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- FRÉMONT, Christiane. *Singularités, individus et relations dans le système de Leibniz*. Paris: Vrin, 2003.
- GOUGH, J.W. 'A teoria de Locke sobre a propriedade'. In: QUIRINO, Célia e SOUZA, Maria Tereza. *O pensamento político clássico*. Rio de Janeiro: T.A. Queiroz, 1980.
- GOYARD-FABRE, Simone. *John Locke et la raison raisonnable*. Paris: Vrin, 1986.
- HARRIS, I. C. 'Tolérance, Église et État chez Locke'. In: Y. C. Zarka, F. Lessay e G. A. J. Rogers. *Les fondements philosophiques sur la tolérance*. Vol. 1. Paris: PUF, 2002.
- JOLLEY, Nicholas. 'Leibniz, Locke, and the epistemology of toleration'. IN: *Leibniz and the English-speaking world*. Edited by Pauline Phemister and Stuart Brown. Dordrecht: Springer, 2007.

- JORGE FILHO, Edgar José. *Moral e história em John Locke*. São Paulo: Loyola, 1992.
- KENDALL, Willmoore. *John Locke and the Doctrine of majority rule*. Urbana: University of Illinois Press, 1941.
- LASLETT, Peter. Introduction. In: LOCKE, John. *Two treatises of government*, ed. P. Laslett. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- MACPHERSON, C. B. *A teoria política do individualismo possessivo*. Trad. Nelson Dantas. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- MARRAMAIO, Giacomo. *Céu e terra*. Trad. Guilherme Alberto Gomez de Andrade. São Paulo: Unesp, 1994.
- MARSHALL, John. *John Locke, toleration and early enlightenment culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- MICHAUD, Ives. *Locke*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.
- MITCHELL, Joshua. 'John Locke: A Theology of Religious Liberty'. In: *Religious liberty in Western thought*. Edited by Noel B. Reynolds and W. Cole Durham, Jr. Atlanta, 1996.
- NODARI, Paulo César. *A emergência do individualismo moderno no pensamento de John Locke*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.
- POLIN, R. *La politique morale de John Locke*. Paris: PUF, 1960.
- _____. Introdução. In: LOCKE, John, *Cartas sobre a tolerância*. Trad. Jeane B. Duarte Rangel. São Paulo: Ícone, 2004.
- SANTOS, Antônio Carlos dos. "Pierre Bayle: ateísmo e tolerância". In: *Variações filosóficas: entre a ética e a política*. São Cristóvão: EDUFS, 2004.
- _____. *Política negada: poder e corrupção em Montesquieu*. São Cristóvão: EDUFS, 2002.
- _____. *A via de mão dupla: Tolerância e política em Montesquieu*. São Cristóvão/Ijuí: EDUFS/EDUNIJUÍ, 2006.
- SCHNEEWIND, J. B. "Bayle, Locke, and Concept of Toleration". In: *Philosophy, Religion, and the question of intolerance*. Albany: State University of New York Press, 1997.
- SKINNER, Q. *As fundações do pensamento político moderno*. Trad. Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- SPITZ, Jean-Fabien. *John Locke et les fondements de la liberté moderne*.
- _____. "Quelques difficultés de la théorie lockienne de la tolérance". In: Y. C. Zarka, F. Lessay e G. A. J. Rogers. *Les fondements philosophiques sur la tolérance*. Vol. 1. Paris: PUF, 2002.
- STRAUSS, Leo. *Natural right and history*. Chicago: University of Chicago Press: 1953.
- WHITMORE, J.S. "Bayle's criticism of Locke". In: DIBON, Paul. *Pierre Bayle, le philosophe de Rotterdam*. Paris: Vrin, 1959.
- WOLTERSTORFF, Nicholas. *John Locke and the ethics of belief*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- _____. "Locke's Philosophy of Religion." In: *The Cambridge Companion to Locke*, ed. Vere Chappell, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- TULLY, J. *A discourse on property*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

YOLTON, John W. *Dicionário Locke*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

_____. *The two intellectual worlds of John Locke*. Ithaca: Cornell University Press, 2004.

5. Artigos em revista

ARMITAGE, David. “John Locke, Carolina, and the Two Treatise of Government”. *Political Theory*, vol. 32, nº 5, pp. 602-627, 2004.

KRAYNAK, Robert P. “John Locke: From Absolutism to Toleration”. *The American Political Review*, Vol. 74, Nº 1, pp. 53-69, 1980.

LODGE, Paul and CROWE, Benjamin. “Leibniz, Bayle and Locke on Faith and Reason”. *American Catholic Philosophical Quarterly*, Dallas, nº 76, pp. 575-600, 2002.

MACLEAR, J. F. “Restoration puritanism and the Idea of liberty: the case of Edward Bagshaw”. *The journal of religious history*, vol. 16, nº 1, pp. 1-17, 1990.

OSTRENSKY, Eunice. “John Locke entre o céu e o inferno”. *Integração*, São Judas Tadeu, nº 47, pp. 369-376, 2006.

PAGANINI, Gianni. “Hobbes et Gassendi: la psychologie dans le projet mécaniste”. *Kriterion*, Belo Horizonte, vol. XLIII, nº 106, pp. 20-41, 2002.

PERRY, john. “Locke's Accidental Church: The Letter Concerning Toleration and the Church's Witness to the State”. *Journal of Church and State*, vol. 47, nº 2, pp. 269-288, 2005.

ROSE, Jacqueline. “John Locke, ‘matters indifferent’, and the restoration of the Church of England”. *Historical journal*, 48, 3, pp. 601-621, 2005.

SCHWOERER, Lois G. “Locke, Lockean ideas, and the Glorious Revolution”. *Journal of the History of Ideas*, vol. 51, nº 4, pp. 531-548, 1990.

STANTON, Timothy. “Locke and the Politics and Theology of Toleration”. *Political Studies*, nº54, pp. 84-102, 2006.

VAUGHN, Karen I. “John Locke’s Theory of Property: Problems of Interpretation”. IN: *Literature of Liberty*, Spring 1980.

ANEXO A – Sobre a diferença entre poder civil e poder eclesiástico*

(John Locke, 1673-4)

A sociedade é dupla, e quase todos os homens no mundo são membros de duas sociedades, em razão dessa dupla preocupação eles alcançam duas formas de felicidade, a saber: a que pertence a este mundo e aquela que diz respeito ao outro mundo. É em consequência disso que se originam as duas sociedades seguintes, a saber: a religiosa e a civil.

A sociedade civil ou o Estado

1. A finalidade da sociedade civil é a paz e a prosperidade, ou ainda a preservação da sociedade e de todos os seus membros, no que concerne ao livre e pacífico gozo de todas as boas coisas que lhes pertencem nesta vida; mas além das preocupações desta vida, esta sociedade não tem absolutamente nenhum papel a desempenhar.
2. Os termos de comunhão com os quais nos tornamos membros desta sociedade é a promessa de obedecer as suas leis.
3. O objeto próprio, *circa quam*, das leis desta sociedade, são todas as coisas que conduzem à finalidade acima mencionada, isto é, a felicidade civil; como quase todas essas coisas, trata-se de coisas morais e indiferentes; não são, portanto, o objeto próprio das leis da sociedade até que o cumprimento ou a omissão de alguns deles resulte em algum efeito sobre o fim acima mencionado.
4. Os meios necessários para fazer com que as leis desta sociedade sejam obedecidas, e, por consequência, que esta sociedade seja preservada, é a força ou punição; isto é, por certo, a redução de alguma parte das coisas boas deste mundo que a sociedade permite alcançar, e às vezes uma privação completa, como nas punições capitais. E isto, eu penso, é todo o fim, a extensão e a liberdade de ação (*latitude*) da sociedade e do poder civil.

* Tradução de Saulo Henrique Souza a partir do segundo volume da edição de Peter King dos manuscritos de Locke publicada em Londres, 1827, pp. 108-119.

A sociedade religiosa ou a Igreja

1. A finalidade da sociedade religiosa é alcançar a felicidade após esta vida, em um outro mundo.
2. Os termos da comunhão ou a condição de tornar-se membro desta sociedade é a promessa de obedecer as suas leis.
3. O objeto próprio das leis desta sociedade diz respeito a todas as coisas que permitem alcançar a beatitude (*bliss*) futura, e elas são de três tipos:
 1. *Credenda*, ou os objetos de fé e opinião que terminam em entendimento.
 2. *Cultus religiosus*, que encerra completamente as formas pelas quais expressamos nossa honra e adoração a Deus, bem como a maneira pela qual nós nos endereçamos a Ele para obter qualquer bem.
 3. *Moralia*, ou o correto direcionamento de nossa conduta em relação a nós mesmos e aos outros.
4. Os meios necessários para fazer com que as leis desta sociedade sejam obedecidas são a esperança e o temor da felicidade e da miséria em um outro mundo. Como as leis desta sociedade são feitas para alcançar a felicidade em um outro mundo, por consequência, as penalidades que estão anexadas a essas leis são também de um outro mundo. No entanto, esta sociedade inicia neste mundo e, para continuar existindo aqui, há alguns meios que são necessários para a preservação desta sociedade aqui; em particular, a expulsão dos membros que não obedecem a suas leis, ou que causem distúrbio à sua ordem. E isto, eu penso, é todo o fim, a extensão e a liberdade de ação (*latitude*) do poder eclesiástico e da sociedade religiosa.

Estas são, conforme eu admito, as fronteiras que distinguem a Igreja do Estado, passemos então a compará-las conjuntamente.

O Paralelo

- | | |
|---|--|
| <ol style="list-style-type: none"> 1. A finalidade da sociedade civil é o gozo presente de tudo aquilo que nos oferece este mundo. | <ol style="list-style-type: none"> 1. A finalidade da comunhão eclesiástica é a expectativa futura do que podemos possuir no outro mundo. |
|---|--|

2. Um outro fim da sociedade civil é a preservação da sociedade e do governo para seu próprio bem.

3. Os termos da comunhão devem ser os mesmos em todas as sociedades.

4. As leis da *Commonwealth* são mutáveis, porque elas são feitas pela própria sociedade, por uma autoridade que não lhe é distinta, nem lhe exterior.

5. Os meios adequados para fazer com que as leis da sociedade civil sejam obedecidas e, conseqüentemente, alcancem seu fim, a felicidade civil, são a força e as punições.

a). Estes meios são adequados para a preservação da sociedade, e a felicidade civil é a conseqüência imediata e natural da execução das leis.

2. A preservação da sociedade de comunhão religiosa não visa outra coisa que formulação e a difusão das leis e das verdades que concernem ao nosso bem-estar em um outro mundo.

4. As leis da sociedade religiosa, excetuando aquelas que servem apenas para a manutenção da ordem necessária, são imutáveis, não estão sujeitas a qualquer autoridade da sociedade; elas somente são proposta no interior desta e por ela, mas feitas por um legislador que está fora da sociedade e que lhe é superior.

5. Os meios adequados para garantir a obediência às leis da religião são as penas e as recompensas no outro mundo; porém, as punições civis não são os meios adequados para este assunto.

a). Porque eles não são eficazes para este propósito; pois a punição nunca é suficiente para manter a obediência dos homens a qualquer lei quando o mal que ela infringe não é seguramente maior que o bem que se pode obter ou esperar da desobediência; e, portanto, nenhuma punição temporal e mundana pode ser suficiente para persuadir um homem a um caminho que não seja o que ele crê conduzir à felicidade ou à miséria eterna.

b). Eles são justos, pois a violação das leis é sempre prejudicial e diminuí o direito de outro homem; ela tende sempre para a dissolução da sociedade, visto que o direito particular de cada um está compreendido na preservação desta própria sociedade; nesse sentido, é justo que aquele que prejudique o bem de outrem sofra uma diminuição de seu próprio bem.

c). Esse é o poder da sociedade que pode exercer suas forças contra os culpados, a espada fora posta nas mãos do magistrado para este propósito. Porém, a sociedade civil não possui nada além do seu próprio limite, que consiste na felicidade civil.

6. Pertencer a uma Igreja consiste em um ato perfeitamente voluntário; esta relação pode ser finalizada quando agrade a cada um sem qualquer prejuízo para si; mas na sociedade civil não ocorre desse modo.

b). Porque é injusto, em consideração a *Credenda* e ao *Cultus*, eu ser despojado das boas coisas deste mundo, desde que eu não cause nenhuma desordem ao usufruto dos outros; pois nem minha fé, nem a maneira que eu adoro Deus causa algum dano a outro homem em algo que lhe concerne; e quanto à transgressão moral, que é a terceira e a parte mais real da religião, a sociedade religiosa não pode punir, porque, nesse caso, invade a sociedade civil, e retira do magistrado a espada que lhe pertence. Na sociedade civil, o bem de um homem está envolvido e intricado com os dos outros, porém, na sociedade religiosa o que concerne a cada homem são coisas distintas, e as infrações de um não causam nenhum dano a outro que a possibilidade de alguém as imitar, quanto a este ponto se eles erram, são seus os riscos e perigos; por conseguinte, eu penso que nenhuma punição externa, isto é, a diminuição ou privação dos bens desta vida, pertence à Igreja. Simplesmente porque a propagação da verdade (e cada sociedade crê que é a sua a religião verdadeira), se é justa, removeria aqueles dois males que impediam sua propagação: (1) O distúrbio interior, isto é a contradição ou a desobediência de suas doutrinas ou disciplina por alguns de seus membros; (2) A infâmia exterior, que é a vida escandalosa ou a profissão de fé não autorizada de algum de seus membros; a maneira adequada para isto, e que está em seu poder, é excluir e não admitir tais membros viciosos.

Mas, pela razão que as sociedades humanas são de dois tipos, que diferem consideravelmente pelas circunstâncias onde elas existem, o exercício de seu poder é também muito diferente. Se for considerado que toda a humanidade (com tão pouca exceção ou quase nenhuma) está reunida dentro de sociedades civis de diversas formas, conforme a força, a eventualidade, o consentimento, ou outros acidentes que têm contribuído para sua origem, há também um número muito pequeno daqueles que não têm alguma religião e, por conseqüência, muitos poucos homens não são ao mesmo tempo membros de alguma Igreja e de alguma *Commonwealth*; isto faz com que:

1°. Em certos lugares, a sociedade religiosa e a sociedade civil sejam co-existent, isto quer dizer que ambos, o magistrado e os súditos, são membros do mesmo Estado e também membros da mesma Igreja. Assim é em Moscou, onde todos têm as mesmas leis civis e as mesmas opiniões e adoração religiosas.

2°. Em alguns lugares, ainda que a *Commonwealth* conheça apenas uma religião, ela só forma, entretanto, partes de uma Igreja ou de uma sociedade religiosa mais ampla, que é tratada e reconhecida como constituindo uma única sociedade; assim é na Espanha e em principados italianos.

3°. Em alguns lugares, a religião da *Commonwealth*, isto é, a religião publicamente estabelecida, não é reconhecida por todos os súditos da *Commonwealth*; deste modo é a religião protestante na Inglaterra, a reformada em Brandemburgo e a luterana na Suécia.

4° Em alguns lugares, a religião de uma parte do povo difere da dos governantes da sociedade civil; por exemplo, os Presbiterianos, os Independentes, os Anabatistas, os Quacres e os Judeus na Inglaterra, os Luteranos e os Papistas em Cleve, etc. Nos dois últimos casos, a sociedade religiosa está inclusa na sociedade civil.

Há também três coisas a ser consideradas em cada religião conforme a matéria de sua comunhão:

1. As opiniões ou especulações, *Credenda*.
2. O culto religioso, *Cultus religiosus*.
3. *Mores*.

É necessário considerar todos os três ao analisar o exercício do poder da Igreja que, eu concebo, não deve ir além da excomunhão (*excommunication*), que está destinada a remover um membro escandaloso ou turbulento.

No primeiro caso, não é necessário proceder a excomunhão por imoralidade, porque a lei civil já provê, ou pode suficientemente fazer por leis penais que são suficientes para a suprimir, pois o magistrado civil tem sob o domínio de sua espada as ações morais, e,

conseqüentemente, não é provável que o magistrado expulse de seu país um de seus súditos por uma falta que ele pode o constranger a corrigir. Porém, se alguém difere da Igreja *in fide aut cultu*, eu penso, em primeiro lugar, que o magistrado civil pode puni-lo desde que esteja completamente convencido que tal dissidente ocasionará distúrbios à paz civil, do contrário não pode punir. Mas, a sociedade religiosa certamente pode lhe excomungar e, graças a esta medida, a paz desta sociedade poderá ser preservada; entretanto, nenhum outro mal deve seguir a esta excomunhão, a única exceção são os assuntos relacionados à paz pública.

No segundo caso, eu penso que a Igreja pode excomungar por faltas contra a fé e a adoração, porém não por aquelas faltas relacionadas à boa conduta, as quais o magistrado tem anexado penalidade para a preservação e felicidade da sociedade civil. Eu penso que a mesma regra se aplica também no terceiro caso.

No quarto caso, eu penso que a Igreja tem o poder de excomungar por matérias de fé, a adoração, ou a conduta moral, ainda que o magistrado puna com sua espada esta mesma falta cometida contra a moral; no caso contrário, a Igreja não poderia remover o escândalo, cuja supressão é necessária para a preservação e a propagação de suas doutrinas. Quando o magistrado permite a existência de uma sociedade religiosa sobre seu território, ele não pode lhe recusar a autoridade de julgar quem pode fazer parte da Igreja. Tal era a situação da Igreja até Constantino. Mas, em nenhum destes casos a excomunhão pode ser declarada por uma Igreja contra os membros de uma outra Igreja, pois é um absurdo separa alguém que não faz parte da nossa comunhão; quando a excomunhão é declarada, o magistrado civil não deve infligir alguma punição por esse motivo, ele deve punir ou perdoar os atos cometidos levando em conta apenas o interesse de preservação da paz civil e da prosperidade da *Commonwealth* (aos quais seu poder está confinado), sem com essa medida considerar qualquer excomunhão.

ANEXO B — Deus: a prova cartesiana da existência de Deus a partir da idéia de existência necessária examinada*

(John Locke, 1696)

Embora eu tenha ouvido freqüentemente a opinião de Descartes concernente à existência de Deus ser questionada por homens sóbrios, e não por inimigos de seu nome, ainda assim, eu havia suspenso meu julgamento a este propósito até que, recentemente, eu passei a examinar sua prova da existência de Deus; eu tenho descoberto que se empregássemos sua prova, a matéria desprovida de sensibilidade poderia bem ser o ser primeiro e eterno que é a causa de todas as coisas, outro tanto que um espírito imaterial e inteligente; isto, junto à sua rejeição de toda consideração das causas finais fora de sua filosofia, e de sua tentativa para excluir todas as outras provas da existência de Deus fora da sua, me fez inevitavelmente considerar um homem com suposições.

Eis como me parecia falaciosa esta pretendida grande prova da existência de uma divindade. A querela que separa os ateus dos teístas se resume a isso: a questão não é saber se há um ser que existe por toda eternidade, mas sim se este ser eterno, que tem criado e mantido todas as coisas em ordem, beleza e harmonia onde nós vemos que elas estão presentemente, é uma substância imaterial e inteligente, ou se é uma substância material despida de sensibilidade; pois que haja alguma coisa eterna, eu penso que nenhuma pessoa duvida.

A idéia que se fundamenta os teístas deste ser eterno, é aquela de uma substância imaterial que tem feito e que mantém todas as coisas do universo na ordem onde elas estão hoje preservadas. A idéia que se fundamenta os ateus deste ser eterno, é aquela de uma matéria desprovida de sentido. A querela que os opõe parte então sobre a questão de saber qual destas duas coisas é realmente este ser eterno que tem sempre existido. Ora, eu afirmo que ainda que faça uso da idéia de existência necessária para provar Deus, isto quer dizer um espírito imaterial eterno e inteligente, não terá mais argumento em favor de tal ser a partir da idéia de existência necessária que o ateu para provar a existência de sua matéria eterna e despida de sentido, que teria criado tudo. A idéia complexa de Deus, diz o teísta, compreende a imaterialidade, a eternidade, a substancialidade, a inteligência, e o poder de fazer e de produzir todas as coisas. Eu admito, diz o ateu, mas como provais que existe um ser real correspondente à idéia complexa à qual todas estas idéias simples estão reunidas? Por uma

* Tradução de Saulo Henrique Souza a partir do segundo volume da edição de Peter King dos manuscritos de Locke publicada em Londres, 1827, pp. 133-9.

outra idéia, responde o teísta cartesiano, que eu incluo em minha idéia complexa de Deus, a saber, a idéia de existência necessária. Se isto basta, diz então o ateu, eu posso igualmente provar a existência eterna de minha matéria, pois a esta me custa somente juntar a idéia de existência necessária à idéia que eu já possuo dela, e que compreende a substância, a extensão, a solidez, a eternidade e o poder de fazer e produzir todas as coisas; nestas condições, a existência necessária de minha matéria é provada sobre fundamentos tão sólidos quantos aqueles que estabeleceram um Deus imaterial, pois tudo aquilo que é eterno deve forçosamente ter a existência necessária encerrada em si. Quem agora possui a vantagem de poder provar alguma coisa ligando em seu espírito a idéia de existência necessária à idéia que ele faz do ser primeiro? A verdade é que neste gênero de argumento, isto que ele precisaria provar, a saber, a existência, é suposta; de modo que, dos dois lados, se supõe a questão como resolvida.

Eu junto em uma idéia complexa as idéias de substância, de solidez e de extensão, e lhe dou o nome de matéria. É isto que prova que ela existe? Não! Como Descartes, eu adiciono ainda a esta idéia de matéria a idéia de uma massa tão grande quanto o próprio espaço; é esta aquela prova que uma tal massa de matéria existe? Não! Eu adiciono ainda a esta idéia complexa a idéia de eternidade; é esta aquela prova que a matéria é eterna? Não! Eu adiciono ainda a esta idéia a de existência necessária; esta é aquela prova que a matéria existe necessariamente? Não! Podeis fazer a experiência no espírito, e ele será exatamente o mesmo! A razão é que o fato de sempre juntar ou de separar idéias, de incluir em uma idéia complexa, ou ao contrário, de excluir uma ou várias idéias em minha cabeça não pode ter nenhuma influência sobre as coisas fora de mim: a maneira pela qual eu junto ou separo sempre as idéias em minha mente não pode as fazer existir.

Mas, seria dito que a idéia de Deus encerra a idéia de existência necessária, e então Deus tem uma existência necessária.

Eu respondo: a idéia de Deus, na medida onde a palavra “Deus” é tomada pela causa primeira e eterna, encerra efetivamente a idéia de existência necessária.

Até aí, o ateu e o teísta, também concordam, porque não existe nenhum ateu que negue o ser primeiro e eterno incluindo a existência necessária. Aquilo que faz a diferença entre o ateu e o teísta é isto: o teísta afirma que este ser eterno, que possuí, a existência necessária é um ser inteligente; o ateu diz que é uma matéria cega e despida de pensamento; se quisermos resolver esta questão, o fato de juntar a idéia de existência necessária àquela do ser primeiro e eterno não serve para nada. Quer esse ser primeiro, eterno e dotado de uma existência necessária seja material ou imaterial, pensante ou não pensante, deve ser provado

de uma outra maneira, e quando Deus é assim provado, a existência necessária será incluída na idéia de Deus, e não até então. Pois este ser eterno e existente necessariamente, material e desprovido de inteligência, não é o Deus do teísta. De modo que, a existência real está verdadeiramente suposta dos dois lados, e o fato de juntar em pensamento a idéia de existência necessária em uma idéia de substância material desprovida de pensamento, ou na idéia de um espírito imaterial e inteligente, não faz existir nem uma nem outra, nem modifica em nada a realidade de sua existência, porque nossas idéias não modificam em nada a realidade das coisas. O ateu deseja incluir a idéia de existência necessária em sua idéia da matéria; ele pode fazer aquilo que lhe agrada, mas ele não terá provado desta forma a existência de qualquer coisa que corresponda à sua idéia. Ele deve primeiro provar, recorrendo a outros meios que a esta idéia, a existência de uma matéria eterna que a tudo criou, e só então ele terá demonstrado que sua idéia é uma idéia verdadeira. Até aí, esta não é mais que uma idéia incerta, fabricada por prazer, e ela não prova nenhuma existência real, pela razão que nós havíamos mencionado acima, a saber, que nossas idéias não fundamentam nem modificam em nada a existência real das coisas; e nenhuma coisa existe realmente na natureza que corresponderia a nossa idéia, sob o pretexto que nós somos capazes de formar uma idéia complexa em nosso espírito. Graças às idéias no espírito, nós discernimos a conformidade ou ausência de conformidade entre idéias que têm uma existência ideal no espírito, mas nós não podemos ir mais longe, nem provar por esta idéia nenhuma existência, pois as verdades que nós conhecemos desta maneira não são mais que sobre nossas idéias, e não são aplicáveis às coisas na medida onde nós supomos que elas existem conformemente a estas idéias. Mas nenhuma idéia, simples ou complexa, não pode, pelo simples fato de estar em nossas mentes, servir de prova à existência real de qualquer coisa fora de nossas mentes que corresponderia a esta idéia. A existência real só pode ser provada pela existência real; e, por conseguinte, a existência real de Deus só pode ser provada pela existência real de certas outras coisas. A existência destas outras coisas fora de nós só pode ser provada por nossos sentidos; mas, nossa própria existência nos é conhecida por uma certeza maior que aquela que nossos sentidos podem nos dar da existência de outras coisas, e esta certeza consiste numa percepção interna, uma consciência de si, ou uma intuição; por conseguinte, é a partir daí que pode ser retirada, por um encadeamento de idéias, a prova mais segura e a mais incontestável da existência de Deus.

ANEXO C—Discurso sobre os milagres*

(John Locke, 1702)

Discursar sobre os milagres sem definir o que a palavra milagre significa, é fazer uma exposição, mas sem dizer nada ao final.

Considero, então, que um milagre é uma operação sensível que, estando acima da compreensão do espectador, e em sua opinião contrária ao curso estabelecido da natureza, é aceita por ele como divina¹.

O espectador é aquele que está presente durante a ação. Aquele que acredita na história dos fatos põe a si mesmo no lugar de um espectador.

Esta definição, é provável, não escapará a estas duas exceções.

1. Por meio desta definição, o que produz um milagre é algo bastante incerto, pois, dependendo da opinião do espectador, aquilo que será um milagre para um, não será para outro.

Em resposta, é suficiente dizer que esta objeção não tem força, a menos que não pudesse produzir uma definição de milagre não sujeita à mesma exceção, o que eu penso não ser fácil de fazer; pois, estando de acordo que um milagre deve ser aquilo que supera a força estabelecida da natureza e as leis permanentes de causas e efeitos, nada pode ser tomado por um milagre que não seja aquilo que é julgado estar acima destas mesmas leis. Como cada um está hábil para julgar essas leis exclusivamente por seu próprio conhecimento da natureza e noções de sua força (algo que difere bastante entre os homens) é inevitável que aquilo que deva ser um milagre para um, não é para outro.

* Tradução de Saulo Henrique Souza Silva a partir da edição de I. T. Ramsey, publicada integralmente nos Estados Unidos da América pela Stanford University Press em 1958, pp. 79-87.

¹ Nesta passagem, Locke define milagres como operações sensíveis e extraordinárias ao entendimento de um espectador; esta forma de proceder confere deveras importância à relação entre a ocorrência de um evento sobrenatural e a opinião daquele que observa o fato. Esta relação, no entanto, tem sérias conseqüências epistemológicas que remetem à discussão sobre a idéia de *poder* tratada por Locke no capítulo XXI do Segundo Livro do *Ensaio sobre o entendimento humano*. Ao que parece, por ser algo que ocorre sensivelmente, o milagre deve causar idéias simples de sensação no espectador, o evento miraculoso deve suprir sua mente a partir das *qualidades* sensíveis que geram uma certa idéia de poder (*EHU*, II, XXI, § 1). Mas, como o próprio Locke reconhece na continuação do *Discurso sobre os milagres*, essa definição não deixa de ser problemática, porque a idéia gerada pela observação de um evento extraordinário relaciona experiência sensível e reflexão individual; porém, “(...) temos apenas uma idéia pouco clara acerca do que é o poder ativo a partir da observação das ações dos corpos pelos nossos sentidos” (*Ibidem*, II, XXI, § 4). Dessa forma, a definição de milagre, assentada na noção de um evento miraculoso que causa na mente do espectador a idéia de um poder extraordinário exequível somente por Deus, é problemática, pois nunca podemos conhecer de fato o que seria esse poder, sua magnitude, e o modo como é produzido. Locke, consciente dessa dificuldade, formulara na seqüência deste *Discurso* certos testes e critérios para a assunção correta de um evento incomum como um verdadeiro milagre.

2. A segunda objeção para esta definição, é que a noção de milagre, assim alargada, pode às vezes fundamentar como um milagre operações que nada têm de extraordinário e sobrenatural, e, por conseguinte, invalidar o uso dos milagres para confirmar alguma revelação divina.

A esta objeção eu respondo, nem todo testemunho de revelação divina que se recebe dos milagres fora considerado corretamente.

Para ter certeza que alguma revelação provém de Deus é necessário saber se o mensageiro que a anuncia é enviado por Deus, e isto só poder ser conhecido por alguma credencial dada pelo próprio Deus. Por conseguinte, vamos analisar se os milagres, no sentido que dou a esta palavra, não são tais credencias capazes de nos conduzir infalivelmente na pesquisa da revelação divina.

É preciso ser considerado que o testemunho da revelação divina não seja recebido por nenhum outro milagre que os feitos para testemunhar a missão daquele que Deus enviou para anunciar a revelação. Todos os outros milagres que ocorrem no mundo, por mais numerosos e grandiosos que eles sejam não dizem respeito a qualquer revelação. Os casos onde têm existido, ou pode ser necessário milagres para confirmar a revelação, são mais raros do que se imagina. O mundo pagão, que admitia um número infinito de divindades, fábulas e cultos, não tinha necessidade de nenhuma atestação divina a favor de qualquer divindade e em prejuízo das outras. Possuidores de muitos deuses eles eram livres em seu culto; nenhuma dentre suas divindades pretendia ser o único Deus verdadeiro, nem era admitido no esquema pagão fazer uso de milagres para estabelecer seu culto exclusivo, ou abolir um outro; muito menos ainda fazer uso de milagres para confirmar quaisquer artigos de fé, desde que nenhuma delas tinham nada a propor como necessário para ser aceite pelos seus adoradores. E, por conseguinte, eu não lembro de nenhum milagre registrado pelos escritores gregos ou romanos feitos para confirmar a missão ou doutrina de alguém. É por este motivo que encontramos São Paulo, I Cor. 22, informando que os judeus, na verdade, requeriam milagres, mas que os gregos buscavam por coisas diferentes; eles não sabiam qual necessidade ou uso teriam os milagres para lhes fazer abraçar uma religião. De fato, é uma marca admirável de como o Deus deste mundo cegou a mente dos homens, se considerarmos que o mundo pagão recebeu e aceitou uma religião que não derivava da razão, nem tinha uma fundamentação segura na revelação. Eles não conheciam sua origem, nem seus criadores, nem pareciam estar decididos a saber de onde ela provinha, ou por qual autoridade fora proferida; e assim não havia menção ou uso de milagres para sua confirmação. Pois, embora houvesse aqui e ali algumas pretensas revelações, todavia não havia muitas com pretensos milagres para atestá-la.

Se conduzirmos nossos pensamentos por aquilo que tem sido, devemos concluir que os milagres, como as credenciais de um mensageiro que anuncia uma religião divina, só têm sentido sobre a suposição de um único Deus verdadeiro; e esse fato concerne tanto à natureza das coisas que não poderia ser de outra maneira, conforme eu mostrarei na seqüência deste discurso. Nesse sentido, temos apenas três exemplos claros na história de pessoas que vieram em nome de um Deus único e verdadeiro, professando trazer leis vindas dele, a saber: Moisés, Jesus e Maomé. Porque aquilo que os persas dizem de seu Zoroastro, ou os indianos de seu Brahma (para não mencionar todas as lendas incultas das religiões mais orientais), é tão obscuro e manifestadamente fabuloso, que nenhuma consideração pode ser feita disto. Agora, retornando aos três supracitados, Maomé não produziu nenhum milagre para comprovar sua missão; assim, as únicas revelações que vieram atestadas por milagres foram somente as de Moisés e do Cristo. E estas duas revelações se confirmavam mutuamente que sobre a questão dos milagres, assegurada como matéria de fato, não há quaisquer dificuldades; e eu penso que nem o mais escrupuloso ou cético possa em ocasião dos milagres levantar a menor dúvida contra a revelação divina do Evangelho.

Porém, desde que os doutos e especulativos sempre estarão pondo casos onde nunca houve, e pode ser presumido que nunca haverá; desde que os estudiosos e contestadores estarão sempre levantando questões onde não há, e entrar em disputas onde não é preciso; permita-me dizer, que aquele que pretende revelar alguma mensagem de Deus aos homens não pode ter sua crença recusada se sua missão for comprovada por um milagre, porque sua credencial lhe confere esse direito. Pois, todo o homem que pensa racionalmente deve chegar à mesma conclusão de Nicodemos quando ele diz: “sabemos que tu és um professor provindo de Deus, pois nenhum homem pode fazer aqueles sinais que tu fizeste, exceto quando Deus está com ele”.

Por exemplo, Jesus de Nazaré professa a si mesmo como enviado por Deus: ele acalma com uma única palavra uma tempestade no mar. Aquele que considera este fato como um milagre, conseqüentemente, não pode mais deixar de receber sua doutrina. Outro julga que isto possa ser efeito do acaso, ou do conhecimento do tempo e não de milagre, e conserva-se incrédulo. Mas, posteriormente, vendo-o caminhar sobre as águas, reconheceu tal feito como milagre e passou a ter fé; fato que, todavia, não teve a menor força sobre um terceiro, que suspeita da possibilidade de ter sido realizado pela assistência de um espírito. Porém, a mesma pessoa, vendo mais tarde Nosso Salvador curar com uma palavra um parálítico inveterado, admite isso como um milagre, e torna-se um convertido. Uma quarta pessoa, negligenciando esta ocasião, constata depois um milagre em sua doação de visão para

alguém que nasceu cego, ou levantando o morto, ou mesmo ressuscitando a si próprio da morte, e então recebe sua doutrina como uma revelação provinda de Deus. Por tudo isso, fica claro que quando o milagre é admitido a doutrina não pode ser rejeitada; ela chega com a segurança de uma atestação divina conferida pelo milagre, e desde então sua verdade não pode ser questionada².

A próxima coisa então é: o que seria uma persuasão suficiente para assegurar como milagre alguma operação extraordinária, isto é, uma operação feita por Deus para atestar uma revelação provinda dele?

A isto eu respondo, o que porta as marcas de um poder superior a tudo que lhe aparece em oposição, deve ser considerado um milagre. Pois:

1. Primeiro, isto remove a principal dificuldade, e elimina qualquer dúvida sobre o assunto, quando operações extraordinárias e sobrenaturais são trazidas para sustentar missões opostas, sobre as quais me parece mais poeira levantada por homens de lazer que uma elucidação sobre o preciso assunto. Porque o poder de Deus é superior a tudo, e nada em oposição pode ser feito contra ele com uma força igual a sua; e, desde então, sua honra e bondade jamais poderiam admitir que seu mensageiro e sua verdade sejam desconsiderados pela aparência de um poder maior ao lado de um impostor, e em favor de uma mentira. Onde quer que haja uma oposição e um desacordo entre dois pretensos enviados do céu, os sinais, que levam consigo as marcas evidentes de um poder superior, sempre serão uma evidência certa e inquestionável de que a verdade e a missão divina estão do lado em que eles aparecem. Pois, embora a descoberta de como os falsos prodígios são ou podem ser produzidos está além da capacidade do espectador ignorante e, muitas vezes, além da compreensão do mais instruído, forçando-os então a conceber em sua apreensão que tais eventos estão acima da força natural de causas e feitos; todavia, é possível saber que tais sinais não são enviados por Deus para atestar sua verdade, desde que eles são contrariados por milagres que portam as marcas evidentes de um poder superior, e que põem a autoridade do ministro ao abrigo de todo equívoco. Deus nunca pode admitir que uma mentira, erguida em oposição a uma verdade provinda dele, esteja apoiada com um poder maior que aquele empregado para a

² Locke, nestes três últimos parágrafos, estabelece os primeiros critérios para a confirmação de um milagre. Assim, não é qualquer maravilha que pode ser aceita como milagre, pois o conhecimento da complexidade da ordem natural escapa ao entendimento dos homens. Nesse sentido, um evento extraordinário só pode ser aceito como milagre quando diz respeito à mensagem de um Deus único e verdadeiro que mostra a força de seu poder superior com a realização do milagre. Em seguida, e isto consiste no aspecto mais importante conferido por Locke a esse assunto, os milagres que ocorrem no mundo devem acompanhar um enviado de Deus como as credências que atestam a verdade de sua missão. Os milagres são, portanto, provas de uma missão divina, por isso, os milagres feitos pelo Cristo e repetidos na frente das pessoas tinham por finalidade comprovar sua missão a todos os que permaneciam incrédulos aos seus sermões.

confirmação e propagação de uma doutrina que ele tem revelado, com a finalidade que possa ser acreditada. As serpentes, sangue e rãs que os feiticeiros egípcios e Moisés produziram, não poderiam deixar de parecer aos espectadores como feitos igualmente miraculosos, então qual dos dois pretendentes tinha sua missão provinda de Deus? O lado onde se encontrava a verdade não teria sido determinado se o assunto findasse neste ponto. Mas quando a serpente de Moisés engoliu as outras, quando os piolhos que ele produziu os egípcios não puderam imitar, a decisão ficou fácil. Estava claro que Janes e Jambres procederam por um poder inferior, e suas operações, ainda que fossem maravilhosas e extraordinárias, nada poderiam atentar contra a missão de Moisés; essa se manteve firme por esta oposição, e permaneceu mais inquestionável depois disto, do que se nenhum sinal tivesse sido levantado contra ela³.

Do mesmo modo, o número, a variedade e a grandeza dos milagres feitos para a confirmação da doutrina proferida por Jesus Cristo, trazem consigo marcas tão fortes de um poder extraordinário e divino, que a verdade de sua missão permanecerá firme e inquestionável, até que alguém se levante em oposição a ela e faça milagres mais grandiosos que os feitos por Jesus Cristo e por seus apóstolos. Pois, nada menor terá peso na escala da opinião de qualquer um, seja de entendimento inferior ou mais elevado. Esta é uma daquelas verdades palpáveis e testáveis, da qual todos os homens são juizes; e neste assunto, nenhuma assistência da erudição, nem de um pensamento profundo, são necessários para se chegar a sua certeza. Deus tem tomado tal cuidado para que nenhuma falsa revelação tenha força em competir com aquilo que é verdadeiramente divino, de modo a não precisarmos mais que abrir nossos olhos para ver e ter segurança daquilo que provem dele. As marcas de seu poder supremo acompanham sempre a revelação; e, por conseguinte, desde o dia que a encontramos, onde quer que o Evangelho chegue, ela prevalecerá em derrotar as fortalezas de Satanás, destruindo seu Império de Escuridão, afugentando-o com todos os seus falsos prodígios; aquilo que é um verdadeiro milagre traz consigo o testemunho de superioridade.

³ Estão presentes neste parágrafo três aspectos importantes que devem ser examinados para uma melhor compreensão da forma como Locke trata a questão da veracidade dos milagres. Em primeiro lugar, há uma certa crença, ou melhor hipótese, na existência de outros seres (espíritos, anjos e demônios) que possuem poderes diversos daqueles observados nos humanos. Esta hipótese, em segundo lugar, está relacionada com a concepção limitativa que Locke tem do entendimento humano para poder determinar na escala dos seres seus poderes constitutivos e grau de existência. Assim, no *Ensaio* Locke revela que: “se estamos em prejuízo a respeito dos poderes e operações dos corpos, penso que é fácil concluir que estamos mais às escuras no que se refere ao conhecimento dos espíritos (...), e talvez inumeráveis espécies de seres mais nobres, e quão ficam aquém das qualidades e perfeições dos querubins, dos serafins, e das infinitas espécies de espíritos que estão acima de nós (...)” (*EHU*, IV, III, § 17). Por isso, em terceiro lugar, conforme o atributo de Ser poderosíssimo que Locke confere a Deus (Cf. *Ibidem*, IV, X), um milagre verdadeiro só pode ser atestado pelas marcas de um poder superior a qualquer outro. Algo que Locke pensa ser demonstrado pelas passagens bíblicas que informam as realizações miraculosas de Moisés e pela variedade e grandeza dos milagres realizados pelo Cristo e relatados no Novo Testamento.

Qual é a extensão do poder de agentes naturais ou seres criados, mesmo os homens de grandes capacidades não podem descobrir, mas que ele não é igual a onipotência de Deus é óbvio para o entendimento de todos; de forma que o poder superior é um guia fácil e seguro da revelação divina, atestado pelos milagres que são levados a cabo como credências para uma missão provinda de Deus.

E assim, sobre os mesmos fundamentos da superioridade do poder, a revelação incontestada também estava.

Para uma idéia mais exata disto, é preciso observar⁴:

1. Que nenhuma missão que anuncia alguma coisa derogando a honra da unidade, verdade e invisibilidade de Deus, ou inconsistente com religião natural e as regras da moralidade, pode ser considerada como divina, porque Deus tendo tornado possível aos homens descobrir a unidade e majestade de sua Divindade eterna, e as verdades da religião natural e da moralidade pela luz da razão, não pode admitir que o contrário prevalecesse através da revelação; pois, isto destruiria a evidência e a utilidade da razão, sem a qual os homens não podem estar hábeis para distinguir a revelação divina do embuste diabólico.

2. Que não se pode esperar que Deus envie alguém ao mundo com o propósito de instruir os homens sobre coisas indiferentes, e de pequena importância, ou que sejam passíveis de serem conhecidas pelo uso de suas faculdades naturais. Isto seria diminuir a dignidade de sua majestade em favor da nossa indolência, e em prejuízo de nossa razão.

3. Nesse sentido, o único caso onde uma missão celeste pode ser conciliada com a altura e a veneração que o pensamento dos homens devem ter da divindade consiste na revelação de algumas verdades sobrenaturais relatando a glória de Deus, e alguns ensinamentos de grande interesse à humanidade. Operações sobrenaturais atestando uma revelação dessa natureza podem, com razão, ser entendidas como milagres, conforme portem as marcas de um poder superior e sem igual, contanto que nenhuma outra revelação acompanhada com marcas de um poder maior apareça contra ela. Tais sinais sobrenaturais podem merecidamente serem bem assegurados e recebidos por divinos, isto é, feitos por um

⁴ Na seqüência destes três parágrafos numerados, Locke segue estabelecendo critérios que permitem distinguir os milagres divinos das falsas maravilhas. Em primeiro lugar, o conteúdo de uma revelação atestada por um suposto milagre não pode contradizer a razão e tudo aquilo que se fundamenta em princípios racionais como a existência de um Deus único e verdadeiro, as premissas da religião natural e da moralidade. Em segundo lugar, Locke dá atenção a um aspecto importante à tolerância religiosa que são os assuntos indiferentes; assim, a revelação, conforme relata a vontade de Deus, não diz respeito a assuntos de pequena importância, que mudam com tempo e são motivos de disputas entre as religiões. Deus só nós revela coisas necessárias à vida humana e à religião, e isso que Deus revela, como Locke defende em *Reasonableness of christianity*, pode ser conhecido por uma leitura sóbria das fontes bíblicas; tudo o mais é fruto da invenção dos homens e, portanto, não são necessários. O terceiro aspecto é uma conclusão dos dois primeiros, ou seja, a revelação divina deve estar à altura da razão humana, e seu conteúdo deve anunciar apenas as questões de máxima importância para humanidade.

poder superior a tudo, até que uma missão atestada por operações de força ainda maior os conteste, porque não pode ser concebido que a prerrogativa de Deus possa ser usurpada por algum ser inferior, para permitir que alguma criatura, dependente dele, possa fixar seus sinais, as marcas de sua autoridade divina, como uma missão provinda de sua parte. Pois, estes sinais sobrenaturais são os únicos meios concebidos por Deus para poder satisfazer os homens, conforme são criaturas racionais, da certeza de alguma coisa que ele queira nos revelar, e ele não pode jamais consentir que os mesmos fossem retirados de suas mãos para servir aos fins e ao estabelecimento da autoridade de um agente inferior que o contraria. Seu poder supremo e sem igual o põe sempre em estado de manter as verdades que ele revela, e de triunfar sobre todos aqueles que lhe opõem. De modo que, as marcas do poder superior que acompanham as verdades da revelação, sempre foram, e sempre serão, um guia seguro e infalível da revelação divina; pela qual os homens podem conduzir a si mesmos no exame da religião revelada, e se satisfazerem com aquilo que eles devem receber como enviado por Deus. Embora, eles não possuam meios para determinar de forma precisa aquilo que está ou não está acima das forças de algum ser criado; ou quais operações só podem ser realizadas por um poder divino, e necessitam da intervenção imediata da mão do Todo Poderoso. Assim, vemos isto pelo modo como Nosso Salvador julgou a grande descrença dos judeus, João XV. 24, dizendo, “se eu não tivesse feito entre eles tais obras, quais nenhum outro fez, não teriam culpa, mas agora viram-nas, e, contudo aborreceram-me a mim e a meu pai”; isto é, eles não podiam deixar de observar o poder e a presença de Deus em todos aqueles milagres que ele fez, cuja grandeza jamais outro homem poderia igualar. Quando Deus enviou Moisés aos israelenses para lhes anunciar que cumpriria sua promessa de livrá-los da escravidão no Egito, ele o munuiu com os sinais e credencias de sua missão; sobre isto, é muito notável o que o próprio Deus disse daqueles sinais, Êxodo, IV. 8, “e se chegastes, e em te não acreditarem, nem ouvirem a voz do primeiro prodígio” (que era de transformar sua vara em uma serpente) “acreditarão nas palavras do segundo prodígio” (que era de tornar sua mão leprosa ao pôr em seu peito); Deus mais tarde acrescenta, ver. 9, “e se nem ainda acreditarem nestes dois prodígios, e não ouvirem a tua voz, toma água do rio, e derrama-a por terra, e toda a água que tirares do rio se converterá em sangue sobre a terra”. Eu creio ser difícil para qualquer homem, e muito menos para um pobre oleiro, determinar quais dessas operações estavam ou não estavam acima da força de todos os seres criados; e, por esta razão, o crédito e a certeza na recepção da missão não fora anexada por nenhum desses sinais, mas o sucesso de seu testemunho progrediu pelo crescimento de seu número; duas operações sobrenaturais mostravam mais poder que apenas uma, e três mais que duas. Deus permitiu como algo natural que as marcas de poder superior

tivessem uma maior impressão sobre as mentes e a crença dos espectadores. Conformemente, após os judeus julgarem os milagres de Nosso Salvador, nos relata um evangelista, João, VII, 31, que: “e muitos do povo creram nele, e diziam: quando vier o Cristo, fará ele maior número de prodígios que os que este tem feito?” Esta, talvez, seja a forma mais simples, e também a mais segura, para preservar a testemunha dos milagres na força devida para todos os tipos e categorias de pessoas. Pois, os milagres são os princípios sobre os quais a missão divina é sempre estabelecida, e, conseqüentemente, o fundamento sobre o qual os crentes em alguma revelação divina devem no final das contas apoiar sua fé. Este uso deles estaria perdido, senão para todo o gênero humano, ao menos para os simples e iletrados (onde se encontra a maior parte da humanidade) se os milagres fossem definidos por nada mais que operações divinas que em si mesmas superam o poder de todos os seres criados, ou pelo menos operações contrárias às leis fixas e estabelecidas da natureza. Pois, conforme a última destas definições, quais são as leis fixas e estabelecidas da natureza, apenas os filósofos pretendem determiná-las. Por outro lado, se os milagres são operações exequíveis apenas pelo poder divino, eu duvido se algum homem, douto ou ignorante, pode na maior parte dos casos estar hábil para dizer se qualquer operação particular que possa cair sob seus sentidos, é sem sombra de dúvidas um milagre. Antes que ele chegue a esta certeza, ele deve saber que nenhum ser criado tem um poder para realizá-lo. Nós sabemos que os anjos bons e os maus têm qualidades e habilidades excessivamente além das nossas pobres possibilidades e estreitas compreensões. No entanto, definir qual é a extensão máxima de poder que eles possuem consiste em uma empresa tão difícil para um homem que vive na escuridão, que decreta ao acaso, e que põe fundamentos em coisas que estão em uma distância infinita de seu padrão e compreensão⁵.

Destarte, tais definições de milagres, embora especiosas em teoria e discurso, são insuficientes e não têm utilidade quando as aplicamos em casos particulares.

⁵ No final deste longo parágrafo Locke esclarece que os milagres são os verdadeiros fundamentos da religião, pois tem apelo direto ao entendimento de todos. Assim, um milagre não é simplesmente uma maravilha, visto que ele deve confirmar uma mensagem divina sobre assuntos de grande interesse à humanidade e, por outro lado, um milagre não é simplesmente um evento que supera as leis da natureza, as quais, para Locke, apenas os filósofos pretendem estabelecer, ainda que jamais obtenham resultados expressivos nesse assunto. Os milagres não superam as leis da natureza porque a totalidade destas leis é desconhecida ao entendimento humano, na verdade os milagres são eventos que trazem consigo as marcas de um poder extraordinário suscetível de serem compreendidas por todos, sem requerer sabedoria e conhecimento, mas apenas observação e atenção. Com efeito, esta idéia demonstra que Locke seguiu até o fim de sua vida o giro metodológico que fora iniciado com a publicação da *Reasonableness of christianity*, a saber: fundamentar em uma religião simples e acessível ao entendimento de todos, especialmente à parte da humanidade que não tem condições de examinar profundamente os fundamentos da religião e da conduta moral, as verdadeiras regras da moralidade.

Estes pensamentos sobre os milagres foram ocasionados pela minha leitura do *Essay on Miracles* de Mr. Fleetwood, e da Carta escrita para ele sobre o mesmo assunto. O primeiro deles definindo um milagre como uma operação extraordinária executável somente por Deus, ao passo que a Carta fala de milagres sem a menor definição do que seja.