

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Daniela Amaral dos Reis

A tolerância em John Locke e os limites do poder civil

**São Paulo
2007**

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

A TOLERÂNCIA EM JOHN LOCKE E OS LIMITES DO PODER CIVIL

Daniela Amaral dos Reis

Dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Rolf Kuntz

**São Paulo
2007**

A Deus.
Aos meus pais,
pelo estímulo,
carinho e compreensão

Agradecimentos

Muitos foram os que contribuíram para este trabalho. Em especial, gostaria de agradecer:

Ao meu orientador, professor Rolf Kuntz, pela paciência e pelas discussões que contribuíram para a minha formação;

Aos professores Alberto de Barros e Milton Meira pelas observações importantes no exame de qualificação;

Aos meus grandes amigos e incentivadores Pedro e Elaine pelo apoio e ajuda nos momentos mais difíceis;

Aos meus grupos de estudo pela base filosófica;

Ao Lejandre pela força e pelo carinho;

A todos os meus amigos;

À Cecília, à Amélia e ao Binho pela ajuda;

Aos funcionários da USP;

À CAPES.

Resumo

REIS, Daniela Amaral dos. **A tolerância em John Locke e os limites do poder civil**. 2007. 82 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

A liberdade religiosa foi uma das questões mais debatidas no século 17 na Inglaterra. Esse problema estava intimamente relacionado com o do alcance da jurisdição civil ou, ainda, da relação entre o poder civil e o poder eclesiástico. John Locke participou ativamente das discussões da época e dedicou vários escritos ao tema, incluídos os *Two Tracts on Government*, o *Essay concerning Toleration* e as *Letters concerning Toleration*. Mas foi somente nestas últimas que o filósofo deu a forma final aos argumentos em defesa da tolerância que influenciaram toda a modernidade. Nelas encontramos a separação da Igreja e do Estado, pela diferenciação entre a finalidade, o objeto e os instrumentos comunidade política e da comunidade eclesiástica. Além disso, nelas identificamos a argumentação relativa à ineficácia da força para persuadir e à impossibilidade de se mostrar publicamente o conhecimento da verdadeira religião, que contribuem para excluir de uma vez por todas o direito do magistrado de impor uma religião oficial. O objetivo principal desta dissertação é expor e analisar esses argumentos, desde sua gênese até sua elaboração final, para mostrar as bases racionais e o alcance prático da doutrina lockiana da tolerância.

Palavras-Chave: liberdade religiosa; tolerância; poder político e poder eclesiástico; Igreja e Estado.

Abstract

REIS, Daniela Amaral dos. **The lockean doctrine of toleration and the limits of the civil power.** 2007. 82 f. Thesis (Máster Degree) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

Religious freedom was one of the most controversial issues in the seventeenth century in England. Such matter was closely related to the extension problem of the civil jurisdiction or, yet, to the relation between civil power and the ecclesiastic power. John Locke actively participated in debates of the time and dedicated numerous pieces of writing to the theme. We can point out, among them, *Two Tracts on Government*, *Essay concerning Toleration*, *Letters concerning Toleration*. But it was only in the latter the philosopher gave the final form to the arguments in defense of the toleration, therefore, influencing modernity as a whole. Separation of Church and Estate can then be found in those letters due to the political and ecclesiastic communities differences in aims, objects and instruments. Besides, the arguments for inefficiency of power to persuade as well as for the impossibility of showing publicly the knowledge of the true religion can be identified in such letters, what contributes to the radical exclusion of the magistrate right to impose an official religion. The main objective of this essay is to expose and to analyze those arguments, from their geneses to their final elaboration, to show the rational bases and the practical reach of the lockean doctrine of toleration.

Key-Words: liberty of religion; toleration; political power and ecclesiastical power; Church and Estate.

Sumário

Introdução.....	08
I – A primazia da ordem civil.....	11
II – O poder limitado pelo direito.....	27
III – Igreja e Estado, ordens distintas.....	44
Seção 1.....	45
Seção 1.2.....	49
Seção 1.3.....	55
Seção 2.....	58
Seção 3.....	64
Conclusão.....	75
Bibliografia.....	78

Introdução

A separação entre Igreja e Estado é um dado das atuais democracias. Ela é, sem dúvida, uma das condições mais importantes para que haja tolerância religiosa em uma comunidade política.

A possibilidade da separação dessas duas comunidades foi um dos objetos de maior discussão do século 17. John Locke (1632-1704) participou ativamente dessa polêmica. Ele produziu algumas obras que foram essenciais para a sustentação de que a sociedade política e a sociedade eclesiástica não se confundem, sendo a mais conhecida a *Carta sobre Tolerância* (1689). Vários panfletos também trataram do tema na época. De fato, muitos homens cultos pensavam que o magistrado agia injustamente, quando impunha uma uniformidade religiosa. Mas o que diferencia Locke desses homens cultos? Com certeza não é só o teor de seus argumentos. Na realidade, alguns deles não são nada inovadores, como a afirmação da distinção entre Igreja e Estado. O que torna essencial sua obra sobre a tolerância, inclusive nos dias de hoje, é o alicerce que sustenta todo o seu sistema, baseado em regras gerais que se fundam na natureza humana.

Como um jusnaturalista, ele parte da natureza humana como um ponto fixo para entender o poder político, no *Segundo Tratado*. Com isso, ele não só é capaz de mostrar que tal poder não se confunde com o poder paterno, bem como dá conta de explicar racionalmente o seu fundamento em um pacto social e os seus limites. Ao mostrar que os indivíduos são dotados de direitos pré-políticos que têm um caráter meramente secular, a saber, o direito de se preservar e de garantir a preservação da humanidade, o poder supremo a ser instituído pelos homens já nasce condicionado a respeitar esses direitos. Desse modo, a comunidade política tem por fim exclusivo a garantia dos interesses temporais dos homens: a vida, a liberdade, a propriedade etc.

A natureza do homem não só é o ponto de partida para se conceber o que é público e restringi-lo a uma esfera secular, mas também para desenhar o que pertence ao âmbito privado, do qual o Estado está excluído. Locke mostra que o cuidado com a salvação das almas é algo que compete apenas aos particulares. A salvação, segundo ele, só pode ser alcançada se houver fé sincera na prática da religião. Esta última pressupõe a persuasão interior do entendimento, sobre a

qual nenhuma força exterior tem poder, nem a da vontade, nem a do magistrado. Se o indivíduo é um ser absoluto no cuidado da sua alma, então a decisão de participar de uma sociedade religiosa cabe a cada um. É assim que a Igreja aparece como uma comunidade livre e voluntária, que tem por fim auxiliar seus membros na busca de sua salvação, o que faz dela algo totalmente distinto do Estado.

Embora os argumentos de maturidade do autor sobre a avaliação da extensão do poder do magistrado em matéria religiosa impliquem a separação Igreja-Estado, nem todo texto lockiano que trata do tema pressupõe essa distinção. É o caso dos escritos descobertos no século passado e editados por Abrams com o título de *Two Tracts on Government* (1660-1662). Neles encontramos um Locke conservador que defende um poder civil muito mais extenso do que aquele afirmado no *Segundo Tratado*, que inclui em sua esfera de competência as matérias religiosas, sob pena de não cumprir sua finalidade fundamental: a garantia da paz civil. Já em seu próximo texto, *Essay concerning Toleration* (1667), constatamos uma tendência a restringir o poder civil às questões seculares por meio da adesão a uma teoria contratualista da origem do poder supremo terreno. No entanto, nessa fase, ainda está ausente uma separação estrita entre a Igreja e o Estado, que vem a ser um ponto fundamental na defesa da tolerância religiosa para Locke.

O presente estudo tem por fim analisar as concepções-base que permitem ao filósofo sustentar a liberdade de religião. Para tanto, dividimos esta dissertação em três capítulos. No primeiro deles vamos expor qual a concepção inicial que o autor tem do poder supremo, de sua extensão, da relação política entre soberano e súdito, do dever de obediência, da liberdade, e mostrar como isso é determinante para que esteja ausente de seus escritos de juventude uma defesa da tolerância. No segundo capítulo, pretendemos mostrar que a primeira tentativa do filósofo de defender a tolerância já está intimamente ligada com a necessidade de limitar o poder civil. Nessa parte, vamos analisar qual o argumento preponderante para que tal delimitação seja possível e como ela é essencial para estabelecer os limites da obrigação de obediência civil e da liberdade individual, incluindo a liberdade das manifestações religiosas no Estado. No terceiro capítulo, tentaremos explicar como a formulação de uma doutrina de direito da origem do poder civil foi essencial para excluir da jurisdição estatal qualquer matéria religiosa, concebendo o Estado como uma comunidade secular. Além disso, vamos ver como o recurso à natureza humana, no que diz respeito ao entendimento dos indivíduos, funcionou como um argumento

para afastar de uma vez por todas do poder do magistrado o direito de impor uma uniformidade religiosa. Vamos expor também como o argumento da natureza do entendimento foi a base para que Locke construísse a sua idéia de Igreja e a distinguísse do Estado. Enfim, pretendemos mostrar que o recurso à natureza dos homens é um ponto essencial na sustentação dos argumentos lockianos em prol da tolerância, principalmente no que concerne à distinção entre o Estado (âmbito público) e a Igreja (âmbito privado).

I

A primazia da ordem civil

A liberdade religiosa foi um dos grandes temas políticos da Inglaterra no século 17¹. Nos anos 1660, debateu-se intensamente a relação entre o poder civil e o direito de culto. Especialmente importante foi a discussão sobre a interferência do magistrado nas chamadas matérias indiferentes. Poderia a autoridade civil ditar ou proibir, por exemplo, práticas não indicadas nas Escrituras como indispensáveis, isto é, como impostas por Deus? O assunto esteve presente nas polêmicas universitárias e nas controvérsias entre as seitas. John Locke dedicou vários trabalhos ao tema. As opiniões defendidas em seus escritos variaram com o tempo, tornando-se mais favoráveis à limitação do poder político. Essa transformação reflete – e seria estranho se a história fosse diferente – o amadurecimento de concepções que seriam sustentadas no *Segundo Tratado sobre o Governo Civil*.

No ano de 1660 houve a restauração da monarquia inglesa e da Igreja oficial. Esse acontecimento gerou, como lembra Ian Harris, inúmeras discussões sobre a forma que deveria assumir a Igreja na Inglaterra. Presbiterianos e anglicanos eram os grupos com maior participação nessas controvérsias. Estavam de acordo em que deveria haver uma *unidade* religiosa, garantida pelo rei, mas divergiam acerca da *uniformidade*. Os primeiros, ao contrário dos segundos, não aceitavam que o magistrado pudesse impor certas regras do culto religioso, que acreditavam ser meras convenções humanas, tais como o sinal da cruz no batismo, a necessidade de se curvar diante do pronunciamento do nome de Jesus, etc.²

¹ Para saber mais sobre o assunto, vide OSTRENSKY, Eunice. *As revoluções do poder*. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2006.

²HARRIS, Ian. *The mind of John Locke*. Great Britain: Cambridge, 1998, p. 65.

A tentativa de retirar da jurisdição do magistrado civil algumas matérias indiferentes também foi apresentada num panfleto publicado em 1660. Esse tinha por título: *The great question concerning things indifferent in religious worship* (A grande questão acerca das coisas indiferentes no culto religioso) e havia sido composto por Edward Bagshawe, um colega de Locke da Christ Church. Neste ambiente calvinista de Oxford, esse autor afirmava que o magistrado civil não tinha poder de estabelecer coisas indiferentes em matéria de religião.³ Seu objetivo era deixar à livre disposição dos indivíduos aquelas práticas eclesiásticas que Deus não determinou expressamente nas Escrituras, isto é, as referentes ao culto. Bagshawe baseava-se na idéia de que a marca essencial da religião Cristã era o culto livre.⁴ Este só podia se realizar se externado segundo os ditames da consciência do indivíduo, sem imposição exterior. Desse modo, devia haver um limite ao poder de legislar do magistrado na esfera indiferente, o qual não podia se exercer quanto às práticas do culto. Foi contra esse panfleto que John Locke escreveu o *First Tract on Government*.

Esse texto, juntamente com o subsequente, *Second Tract on Government*, tornou-se conhecido nos meios acadêmicos da Christ Church.⁵ Apesar do incentivo de Towerson para que houvesse sua publicação, o filósofo nunca chegou a fazê-lo. Na verdade, esses manuscritos foram descobertos apenas em 1947.⁶ Em 1967, eles foram editados como *Two Tracts on Government*, por Phillip Abrams.⁷ O primeiro deles, escrito em inglês, é do ano de 1660, enquanto o segundo, escrito em latim, é de 1662.⁸ Ambos enfrentaram a questão de ser lícito ao magistrado civil impor e determinar o uso das coisas indiferentes em matéria de culto religioso, para a qual o filósofo deu uma resposta afirmativa.⁹

Nos *Tracts*, a finalidade primeira de Locke é defender o poder do magistrado de legislar sobre as coisas indiferentes seculares e eclesiásticas. No entanto, antes de apresentar seus

³MARSHALL, John. *John Locke: resistance, religion and responsibility*. Great Britain: Cambridge, 1994, p. 12.

⁴Ibidem, p. 12.

⁵MARSHALL, John. *John Locke, resistance, religion and responsibility*. Great Britain: Cambridge, 1994, p.12-13.

⁶KRAYNAK, Robert. *John Locke: from absolutism to toleration*. The American Political Science Review, Vol. 74, Nº. 1 (Mar., 1980), p.53.

⁷Ibidem., p. 53.

⁸WOOTON, David. *Political writings of John Locke*. London: Mentor Books, 1993, p. 141 e 152.

⁹O primeiro deles tem por título: “Whether the civil may lawfully impose and determine the use of indifferent things in reference to religious worship. Answer: Yes,” enquanto o segundo tem por título: “Can the civil magistrate specify indifferent things to be included within the order of divine worship, and impose them upon the people?.” Ibidem, p. 141 e 152.

argumentos que sustentam tal poder, o autor procura “explicar [...] e definir os termos do debate: [...] ‘coisas indiferentes’, ‘culto religioso’ e ‘magistrado’”.¹⁰

Para Locke, as coisas são ditas indiferentes quando comparadas com o bem e o mal moral. Assim, coisas moralmente indiferentes são aquelas que não são nem boas nem más.¹¹ A fim de determiná-las, o autor procurou explicitar o critério pelo qual podemos reconhecer o que é o bem e o mal moral. Com efeito, as ações morais pressupõem tal critério. Sem ele todas as condutas humanas se equivaleriam. De acordo com o filósofo, “o eterno fundamento do bem e do mal moral”, pelo qual devemos julgar nossas ações, é a lei divina.¹² Esta é a “grande medida da justiça e da retidão”¹³, conferida aos homens por Deus. A lei divina divide-se em duas: lei natural e lei divina positiva. Ambas versam sobre o mesmo assunto; diferenciam-se apenas quanto ao modo como se tornam conhecidas. A primeira delas é conhecida pela razão; enquanto a segunda é declarada pela revelação sobrenatural. Deus, como autor da lei divina, “tem uma autoridade que o coloca acima das leis e dos sujeitos para quem Ele legisla”.¹⁴ Desse modo, tudo o que for ordenado ou proibido por Ele é obrigatório aos homens, ou seja, é necessário. Tudo o mais é indiferente, isto é, foi deixado à livre escolha humana.

As leis dos homens podem versar tanto sobre as coisas indiferentes quanto sobre as necessárias. Todavia, quanto às últimas cabe aos legisladores somente reproduzir os seus conteúdos. Os seres humanos não têm poder de modificá-los, já que derivam de uma autoridade superior. Ademais, a lei divina obriga por força própria e não por ser comandada por uma autoridade humana.¹⁵ Assim, somente no âmbito das coisas indiferentes é que os homens gozam de liberdade de legislar de acordo com o que lhes for conveniente.

Quanto à expressão “culto religioso”, o filósofo distingue dois usos do termo. Em primeiro lugar, ele se refere “a todas as ações da virtude interior das quais Deus é o objeto, tais como o amor, a reverência, o temor, a confiança em Deus, etc.”¹⁶ Trata-se do culto interno, que

¹⁰ LOCKE, John. Second tract on government In: WOOTON, David (Org.). *Political writings of John Locke*. London: Mentor Books, 1993, p. 153-154, tradução nossa.

¹¹ *Ibidem.*, p. 160.

¹² *Ibid.*, p. 161.

¹³ *Ibid.*, p. 161.

¹⁴ *Ibid.*, p. 161.

¹⁵ *Ibid.*, p.164 e 166.

¹⁶ *Ibid.*, p. 155.

Deus impôs como necessário a todos os indivíduos.¹⁷ Ele se realiza longe dos olhos dos homens, numa esfera secreta individual. Desse modo, não pode ser objeto das leis humanas. Somente Deus pode conhecer o que se passa na mente e no coração dos homens e julgá-los. Em segundo lugar, a expressão culto religioso significa “as ações exteriores da religião”.¹⁸ Da mesma maneira que o culto interno, o culto externo é obrigatório. De acordo com Locke, “somos obrigados pela Bíblia a realizá-lo.”¹⁹ Então, uma vez que ele é necessário, não compete ao poder civil desautorizá-lo, “já que os decretos divinos só podem ser alterados por Deus.”²⁰ Este tipo de culto tem uma peculiaridade. Sua concretização vem sempre acompanhada “de certas circunstâncias de tempo, lugar, comportamento, aparência e assim por diante”²¹ Esse conjunto de circunstâncias, também conhecido por ritual, não foi estipulado por Deus²². Era sobre esta parte indiferente do culto que disputavam Locke e Bagshaw, na época. Em oposição a este último, o filósofo dos *Tracts* afirmará que compete ao poder civil regulamentar as circunstâncias das cerimônias religiosas.

Por fim, o termo magistrado refere-se ao o rei ou uma assembléia “a quem é delegado o direito de fazer e de rejeitar leis.”²³ E, ainda, magistrado é aquele “que tem a autoridade última sobre os súditos”²⁴ Segundo Locke, tal autoridade está associada ao exercício do poder legislativo. Este é o poder supremo de um Estado²⁵, que confere a posição de supremacia a uma pessoa diante das outras. É por meio dele que alguém “comanda os outros e dirige os negócios da sociedade para o bem público.”²⁶

¹⁷“This is why the God of the New Testament is unique in insisting, as he does so frequently, that the heart and spirit must be devoted to him.” LOCKE, John. Second tract on government In: WOOTON, David (Org.). *Political writings of John Locke*. London: Mentor Books, 1993, p. 155.

¹⁸ Ibid., p. 155.

¹⁹ Ibid., p. 156.

²⁰ Ibid., p. 156.

²¹ Ibid., p. 156.

²² “These ceremonies, these circumstances in which actions are performed, differ so greatly one from another, and vary so much between peoples, that you would look in vain if you to find common standard of propriety, and you would search through the Gospel to no purpose if that was your aim.” LOCKE, John. Second tract on government In: WOOTON, David (Org.). *Political writings of John Locke*. London: Mentor Books, 1993, p. 157-158.

²³ LOCKE, John. Second tract on government In: WOOTON, David (Org.). *Political writings of John Locke*. London: Mentor Books, 1993, p. 154, tradução nossa.

²⁴ Ibidem., p. 154.

²⁵ “For it is always the legislative which is supreme”. LOCKE, John. Second tract on government In: WOOTON, David (Org.). *Political writings of John Locke*. London: Mentor Books, 1993, p. 169.

²⁶ Ibidem., p. 154.

É interessante notar que a concepção lockiana da supremacia do poder legislativo, existente em sua obra política de maturidade, *Segundo Tratado sobre o Governo Civil*²⁷, está presente nos *Tracts*. Neste texto de juventude, a superioridade do legislativo já está relacionada com o seu encargo e sua competência de orientar a sociedade, por meio das leis, ao bem comum.

Se John Locke havia composto os *Tracts* com intuito de defender a jurisdição do magistrado sobre todas as coisas indiferentes, inclusive aquelas concernentes ao culto religioso, ele precisava especificar que tipo de poder extenso era esse atribuído ao magistrado civil e por que ele era legítimo.

No prefácio ao *First Tract*, Locke é contundente: “o magistrado supremo de cada nação, qualquer que seja o modo de sua instituição, deve ter necessariamente um poder absoluto e arbitrário sobre todas as ações indiferentes de seu povo.”²⁸ A afirmação de um poder absoluto do magistrado pelo filósofo fez que alguns de seus comentadores o caracterizassem como um absolutista. Um deles é Robert Kraynak. Em seu artigo *John Locke: From Absolutism to Toleration*, ele afirma: “em 1660, [Locke] escreveu os *Two Tracts* e defendeu uma imposição absolutista como o melhor meio para alcançar a paz civil.”²⁹ Esse tipo de interpretação só é possível quando se têm em conta algumas afirmações lockianas, como a acima transcrita, isoladamente. Todavia, se as analisarmos tendo em vista o conjunto dos argumentos, presentes nos *Tracts*, percebemos que esse entendimento não procede.

É possível apresentar trechos, tanto do prefácio ao *First Tract* quanto do *Second Tract*, nos quais Locke claramente explicita o que ele pretende sustentar ao dizer que o magistrado tem um poder absoluto:

[...] Enquanto houver sociedade, governo, e ordem no mundo, os soberanos ainda devem ter o poder sobre todas as coisas indiferentes, o qual eu espero (Leitor) você achará evidente nas páginas que se seguem [...]³⁰

[...] Em toda república, contudo, deve haver uma autoridade suprema, sem a qual uma república não pode existir. Esta autoridade suprema é em cada estado do

²⁷“Esse legislativo é não apenas o poder supremo da sociedade política, como também é sagrado e inalterável nas mãos em que a comunidade o tenha antes depositado.” LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p.503.

²⁸LOCKE, John. Preface to the first tract on government. In: WOOTON, David (Org.). *Political writings of John Locke* London: Mentor Books, 1993, p. 151, tradução nossa.

²⁹KRAYNAK, Robert. *John Locke: From Absolutism to Toleration*. The American Political Science Review, vol. 74, nº 1 (Mar., 1980), p. 55, tradução nossa.

³⁰LOCKE, John. Preface to the first tract on government . In: WOOTON, David (Org.). *Political writings of John Locke*. London: Mentor Books, 1993, p. 151.

mesmo tipo, pois é sempre o legislativo que é supremo. Como nós mostramos acima, o assunto da autoridade legislativa são todas as coisas indiferentes. Deixe-me repetir: ou o magistrado supremo tem poder sobre isso, ou ele não tem poder nenhum.³¹

O poder absoluto que Locke afirma significa o poder supremo que tem de ter o legislativo numa comunidade política. Sem esse poder não há uma autoridade superior diante dos homens. Se cada um tiver a liberdade de seguir sua consciência em detrimento das leis civis, então cada um será seu próprio legislador. Não haverá nem ordem, nem governo, nem sociedade.³² O autor está tratando, portanto, “das marcas particulares da soberania”³³ ou de seus direitos. “Entre eles [...] estão o direito de julgamento final em casos legais, dar a sentença de morte, declarar guerra e paz [...], todos eles derivam indiscutivelmente do direito de legislar”³⁴ Isto é, o filósofo ocupa-se aqui de uma questão diversa do problema da fonte do poder civil e de uma teoria que visasse sustentar o absolutismo.

Na verdade, Locke chega a discorrer sobre possíveis doutrinas concernentes à fonte da autoridade civil. Ele examina tanto a tese que defende a origem paternalista do poder político e, conseqüentemente, um absolutismo, quanto outras que reconhecem que a fonte do poder é o consentimento ou, até mesmo, Deus³⁵. Todavia, o filósofo deixa claro que não pretende “defender qualquer uma dessas abordagens, não sendo também relevante para nossa presente controvérsia estabelecer qual delas é verdadeira.”³⁶ Ademais, mesmo as teorias baseadas no

³¹ LOCKE, John. Second tract on government. In: WOOTON, David (Org.). *Political writings of John Locke*. London: Mentor Books, 1993, p. 169, tradução nossa.

³² “[...] Nor can a subject’s vow or private error of conscience nullify a magistrate’s edict. Otherwise order could nowhere exist, all laws would disappear, and there would disappear from the earth all authority. [...] Each individual would become his own law-giver, and his own God.” LOCKE, John. Second tract on government. In: WOOTON, David (Org.). *Political writings of John Locke*. London: Mentor Books, 1993, p. 165.

³³ Ao contrário do que ocorre em suas obras de maturidade, Locke utiliza-se do termo soberania ao tratar das características do poder supremo: “there is no need to list here all the particular marks of *sovereignty*, or to enumerate prerogative rights.” LOCKE, John. Second tract on government. In: *Political writings of John Locke*. WOOTON, David (Org.). London: Mentor Books, 1993, p. 154. Vemos aqui a influência de Bodin e de Hobbes. Bodin dedica o capítulo X, do Livro I, dos Seis Livros da República à questão das marcas da soberania. Nele ele afirma: “or afin qu’on puisse connaître celui qui est tel, c’est à dire Prince souverain, il faut savoir ses marques, qui ne soient pas communes aux autres sujets, car si elles étoient communes, il n’y aurait point de Prince souverain.” BODIN, Jean. *Les six livres de la république*. Paris: Le Livre de poche, 1993, p. 151. Hobbes trata das marcas da soberania na Parte II, Capítulo XVIII, do *Leviatã*. Nele ele afirma: “são estes os direitos que constituem a essência da soberania, e são as marcas pelas quais se pode distinguir em que homem, ou assembleia de homens, se localiza e reside o poder soberano.” HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 155.

³⁴ LOCKE, John. Second tract on government. In: WOOTON, David (Org.). *Political writings of John Locke*. London: Mentor Books, 1993, p. 154, tradução nossa.

³⁵ *Ibidem.*, p. 167-169.

³⁶ *Ibidem.*, p. 169, tradução nossa.

consentimento pressupõem que a autoridade constituída pelos indivíduos tem de ter um poder supremo, uma vez que “nenhuma república jamais existiu ou poderia existir sem leis humanas, e leis podem apenas obrigar se elas são impostas por uma autoridade suprema, pois quem pode impor uma lei sobre seus superiores, ou mesmo sobre aqueles que são seus iguais em liberdade?”³⁷ Assim sendo, é condição para a existência de um Estado a presença em seu interior de uma esfera de poder absoluto – mais precisamente supremo –, isto é, que não esteja sujeito a uma autoridade superior na Terra.³⁸

O poder supremo terreno é extenso. Além de envolver a faculdade de positivar as leis naturais, abrange o direito de legislar sobre todas as coisas indiferentes, seculares e espirituais.³⁹ Para que fossem excluídas certas matérias da jurisdição do magistrado, seria preciso que Deus tivesse expressamente determinado⁴⁰. Ele seria o único que teria poder para isso, já que o magistrado não encontra nenhuma autoridade superior à sua na Terra. Todavia, Locke afirma que não há nas Sagradas Escrituras nenhuma menção de limitação do poder civil. Pelo contrário, ele ressalta que Cristo sempre evitou discutir sobre assuntos civis. Além disso, ele se apóia em Coríntios I, cap. 7, no qual o apóstolo Paulo teria ensinado que “pela religião Cristã e pela liberdade Cristã a condição secular do homem não é de modo algum alterada, mas que escravos, mesmo quando se tornam seguidores de Cristo, permanecem escravos diante da lei, e ainda devem a mesma obediência que antes aos seus mestres.”⁴¹ Segundo o filósofo, a mesma lógica presente nesse trecho aplica-se à relação entre os príncipes e seus súditos e confirma o dever de obediência destes àqueles. Esse dever também está presente na Epístola de São Pedro, capítulo 2, versículo 13: “portanto, submetam-se a todas as ordens do homem ou do rei como legislador

³⁷Ibidem., p. 168, tradução nossa.

³⁸ É essa também a interpretação de Polin: “Dans sa définition du Magistrat, il insiste sur le fait que , quel que soit le regime, l’autorité demeure absolue. [...] Nul ne conserve d’ailleurs une plus grande part de as liberte primitive in a purê *Commonwealth* que dans une monarchie absloue, l’Assemblée disposant du meme pouvoir absolu que le monarque. Dans l’Assemblée, c’est d’ailleurs la majorité qui est elle-même le monarque.” POLIN, Raymond. *La politique morale de John Locke*. Paris: Presses Unoversitaires de France, 1960, p. 243.

³⁹“All things which are indifferent are so for the same reason; and in both secular and spiritual indifferent matters the logic is the same [...]. It follows that the magistrate’s authority must embrace both categories of indifferent things...” LOCKE, John. Second tract on government. In: WOOTON, David (Org.). *Political writings of John Locke*. London: Mentor Books, 1993, p. 167.

⁴⁰ “It follows that the magistrate’s authority must embrace both categories of indifferent things, unless God has somewhere decreed that the magistrate’s authority should be restricted within narrow limits, and has refused to allow places of worship to be included within the civil jurisdiction.” Ibidem, p. 167.

⁴¹Ibidem, p. 171.

supremo, por causa do Senhor” (“therefore be subject to every ordinance of man, or of the king as supreme ruler, on account of the Lord.”).⁴²

A defesa de um poder civil extenso não significa a afirmação de um poder ilimitado. A limitação do legislativo pelo fim ao qual é constituído, presente em sua obra de maturidade, *Segundo Tratado sobre o Governo Civil*⁴³, já aparece como idéia central nos *Tracts*. Segundo Locke, a finalidade do poder civil é bem determinada, uma vez que ele é o grande “conservator pacis”⁴⁴ da comunidade política. “Deus fez o magistrado responsável pelo bem-estar da sociedade”⁴⁵. E, acrescenta, “a extensão do poder do magistrado é uma função de seu propósito e intenção.”⁴⁶ Então, se o poder do magistrado se constitui em vista de um certo fim, que é a garantia da paz social, segue-se disso que ele se encontra limitado por este mesmo fim. Nesse sentido, ele pode legislar sobre toda a matéria indiferente, mas somente na medida em que for necessário para promover a “segurança da república.”⁴⁷ É o que lemos no trecho seguinte do filósofo:

Não é legítimo a ele [magistrado civil] determinar comandos com respeito a cada coisa e a tudo que é livre e indiferente, encerrando tudo em obrigações legais e não deixando ao povo liberdade de ação, pois o magistrado está acima do povo e o governa apenas na medida em que ele deve buscar o bem público e o bem-estar comum.⁴⁸

É importante ressaltar que dessa restrição atribuída ao poder civil não resulta um direito de julgamento de suas ações, por parte dos súditos. Só a ele compete julgar se é ou não essencial para o bem comum impor regras em certos casos. É o que podemos ler neste trecho: “o magistrado pode impor o que quer que ele pense ser propício para a salvaguarda da república...”⁴⁹

⁴²Ibidem., p. 166, tradução nossa.

⁴³“O poder do legislativo, em seus limites extremos, limita-se ao bem público da sociedade. Trata-se de um poder desprovido de qualquer outro fim senão a preservação e, portanto, jamais pode conter algum direito de destruir, escravizar ou empobrecer deliberadamente os súditos”. LOCKE, John. *Dois tratados obre o governo*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 505.

⁴⁴LOCKE, John. First tract on government. In: WOOTON, David (Org.). *Political writings of John Locke*. London: Mentor Books, 1993, p. 145

⁴⁵ LOCKE, John. Second tract on government. In: WOOTON, David (Org.). *Political writings of John Locke*. London: Mentor Books, 1993, p. 162, tradução nossa.

⁴⁶ “The extent of the legislator’s power is a function of his purpose and intention.” Ibidem, p. 159.

⁴⁷ LOCKE, John. Second tract on government. In: WOOTON, David (Org.). *Political writings of John Locke*. London: Mentor Books, 1993, p. 159, tradução nossa.

⁴⁸ Ibidem, p. 159, tradução nossa.

⁴⁹ Ibidem p. 159, tradução nossa.

Na realidade, é nisso que consiste seu poder arbitrário afirmado por Locke, no prefácio ao *First Tract*: “o magistrado de cada nação [...] deve necessariamente ter um poder absoluto e arbitrário sobre todas as coisas indiferentes...”⁵⁰ Caso o detentor do poder legislativo imponha leis em excesso aos cidadãos ou perca de vista seu fim, ao legislar, mesmo assim os súditos devem obediência absoluta.⁵¹ A única consequência de tal ação do magistrado é que ele pratica um pecado diante de Deus. Nos *Tracts*, não há direito de resistência. É importante ressaltar que essa posição lockiana diverge daquela estabelecida pelo autor no *Segundo Tratado*, no qual ele prevê a possibilidade de o povo resistir ao abuso do poder pelo magistrado⁵².

Apesar de o filósofo assinalar certos limites ao poder civil, ainda assim sua jurisdição é abrangente. Como foi dito, ela envolve não só a faculdade de recapitular os conteúdos das leis divinas e de reforçar o seu cumprimento por meio do estabelecimento de sanções civis, mas também a competência de legislar no âmbito de todas as coisas indiferentes, inclusive as concernentes ao culto religioso.

Deus em sua sabedoria e infalível beneficência entregou estes aspectos cerimoniais do culto religioso à discricção do magistrado, e confiou-os à discricção daquele que possui o poder e tem o direito de governar a Igreja, então ele pode modificar, abolir, renovar ou de qualquer outro modo impor rituais como as circunstâncias de tempo, os costumes da nação, e as necessidades da Igreja possam exigir.⁵³

Segundo Locke, o magistrado tem, portanto, o direito de determinar e de impor as práticas religiosas, e os súditos têm, por sua vez, o dever de obedecer às suas leis. Então, os indivíduos não gozam de liberdade para cultivar externamente a Deus de um modo diverso daquele estabelecido pelo poder civil. Não compete às seitas decidir as circunstâncias e os modos segundo

⁵⁰ LOCKE, John. Preface to the first tract on government. In: WOOTON, David (Org.). *Political writings of John Locke*. London: Mentor Books, 1993, p. 151, tradução nossa.

⁵¹ LOCKE, John. Second tract on government. In: WOOTON, David (Org.). *Political writings of John Locke*. London: Mentor Books, 1993, p. 159.

⁵² John Locke prevê a possibilidade de os súditos resistirem ao poder civil: “Onde termina a lei começa a tirania [...] E todo aquele que, investido de autoridade, exceda o poder que lhe é conferido por lei e faça uso da força sob seu comando para impor ao súdito o que a lei não permite, deixa, com isso, de ser magistrado e, agindo sem autoridade, pode ser combatido [...] É apenas essa força que põe quem a usa em estado de guerra e torna legítimo resistir-lhe.” LOCKE, John. *Dois tratados obre o governo*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 563 e 567.

⁵³ LOCKE, John. Second tract on government. In: WOOTON, David (Org.). *Political writings of John Locke*. London: Mentor Books, 1993, p. 156, tradução nossa.

os quais as manifestações religiosas devem acontecer. Tudo isso cabe apenas ao poder supremo do Estado.

É importante ressaltar que essa posição lockiana frustrava as reivindicações dos partidários da liberdade de consciência. Eles afirmavam que cada indivíduo deveria poder cultuar externamente a Deus conforme sua consciência. Foi em nome dessa liberdade que Bagshaw escreveu o seu panfleto em 1660. Ele procurou excluir a competência do magistrado no âmbito eclesiástico indiferente para que restasse aos súditos uma margem livre de ação, na qual cada um poderia praticar o seu culto externo de acordo com os ditames de sua consciência. Nas palavras de Bagshaw: “que ninguém pode impor o que nosso Salvador em Sua Infinita Sabedoria não pensou necessário e, por conseguinte, deixou Livre.”⁵⁴ Segundo este autor, portanto, na esfera indiferente religiosa, a lei da consciência prevalecia sobre a lei civil.

Em oposição a ele, Locke não aceita a superioridade da lei da consciência frente à lei civil em nenhum caso. A posição lockiana tem relação direta com o problema das guerras de religião da época.

O filósofo argumenta, ao longo dos *Tracts*, que “a liberdade para consciências brandas foi a primeira abertura a todas aquelas confusões e opiniões extraordinárias e destrutivas que cobriram esta nação.”⁵⁵ O apelo aos direitos da consciência serviu, portanto, para legitimar as ações radicais dos sectários. Com efeito, as práticas religiosas que divergiam das suas eram caracterizadas como idólatras e, conseqüentemente, como condenadas por Deus. Desse modo, arrogavam-se a autoridade de executar tal condenação e “por meio de ações de máxima crueldade aplaudiam-se como bons Cristãos e pensavam, com Paulo, que prestavam um bom serviço a Deus.”⁵⁶ Sob a alegação de “suprimir os defeitos ou corrigir os erros da religião”⁵⁷, os radicais justificavam as perseguições religiosas. Esse quadro traçado pelo filósofo explica como a liberdade das manifestações religiosas, no âmbito das coisas indiferentes, pôde gerar o desrespeito às leis civis e a desordem. É o que ele afirma no trecho a seguir transcrito:

E deve confessar-se um estranho à Inglaterra aquele que pensa que alimentos e hábitos, lugares e horários do culto etc. não seriam ocasiões suficientes de ódio e

⁵⁴ BAGSHAW apud HARRIS, *The mind of John Locke*. Great Britain: Cambridge, 1998, p. 65-66, tradução nossa.

⁵⁵ LOCKE, John. From the first tract on government. In: WOOTON, David (Org.). *Political writings of John Locke*. London: Mentor Books, 1993, p. 144., tradução nossa.

⁵⁶ Ibidem., p. 145, tradução nossa.

⁵⁷ Ibidem., p. 144., tradução nossa.

de disputas entre nós, [...] e as diferenças são capazes de nos manter sempre distantes e avidamente prontos para a violência e a crueldade sempre que os mestres alertem as consciências de seus zelosos partidários e os dirija contra o partido adversário.⁵⁸

Então, se o apelo aos direitos da consciência ocasionou as revoluções trágicas da época, era necessário mostrar que a lei da consciência era inferior à lei civil. Para tanto, Locke lançou mão, mais uma vez, da hierarquia de leis descrita nos *Tracts*⁵⁹. Segundo o autor, “o método de distinção das leis depende primeiramente de identificar seus autores.”⁶⁰ Desse modo, há a lei divina, que tem Deus como seu autor, e a lei humana, que deriva de um homem em posição de autoridade. Apesar das diferentes origens, esses dois tipos de leis têm algo em comum, a saber, provém de uma pessoa em condição de autoridade, o que a coloca acima das leis que ela mesma promulga e acima dos indivíduos para quem legisla. Assim, em geral, denomina-se lei humana “qualquer instrução dada por um superior a um inferior, sobre quem aquele exerça uma autoridade legítima”⁶¹, tais como os comandos dos pais para os filhos, do mestre para os servos do detentor do poder civil para os súditos, etc. No entanto, Locke procura determinar um uso específico do termo. Em sentido estrito, apenas as regras oriundas do magistrado, ou seja, as leis civis, são chamadas leis humanas, pois elas advêm do poder supremo terreno, capaz de modificar qualquer instrução particular. Abaixo da lei divina e da lei humana, temos a lei fraterna ou da caridade. Embora esta tenha Deus como autor, ela é hierarquicamente inferior àquelas, porque sua obrigatoriedade não se funda na superioridade de quem ordena, mas “na relação com um companheiro Cristão que é nosso igual ou mesmo inferior”⁶². Em último lugar, temos a lei privada ou individual, pela qual alguém se impõe uma obrigação. Quanto ao seu enunciado, “esta lei admite duas formas: pode ser imposta pela consciência ou por um acordo.”⁶³ A primeira delas depende do juízo individual; enquanto a segunda depende da vontade do indivíduo. Quanto a este último tipo de lei, a que tem importância para a discussão entre Locke e Bagshaw é a lei da consciência. Locke define-a: “lei da consciência é o que chamamos o julgamento final do

⁵⁸ LOCKE, John. Preface to the first tract In: WOOTON, David (Org.). *Political writings of John Locke*. London: Mentor Books, 1993, p. 149, tradução nossa.

⁵⁹ LOCKE, John. Second tract on government . In: WOOTON, David (Org.). *Political writings of John Locke*. London: Mentor Books, 1993, p. 160-163.

⁶⁰ Ibidem, p. 160, tradução nossa.

⁶¹ Ibidem, p. 161 tradução nossa.

⁶² Ibidem, p. 161 tradução nossa.

⁶³ Ibidem, p. 163, tradução nossa

intelecto prático quanto à verdade de qualquer proposição moral com respeito a uma ação possível.”⁶⁴ Ela é uma luz natural que Deus infundiu em suas criaturas. O filósofo entende-a como um legislador privado, cujos “editos é incorreto transgredir”.⁶⁵ Desse modo, mesmo na ausência de uma determinação do magistrado, o indivíduo não está plenamente livre para dispor das coisas indiferentes segundo seu arbítrio. Mesmo nesse caso, ele está submetido à lei da consciência. Todavia, a obrigação de seguir tal regra é inferior àquela imposta pela lei civil. A subordinação dessas leis entre si “é tal que uma inferior não pode de modo algum remover ou diminuir a autoridade ou obrigação de uma superior.”⁶⁶ Se isso ocorresse, ressalta o filósofo, toda a ordem das coisas seria invertida⁶⁷. Consequentemente, não haveria mais autoridade e, muito menos, governo. Conclui-se que a lei da consciência é inferior à lei divina e à lei civil, que tira sua força vinculante da lei divina.⁶⁸ Portanto, no âmbito das coisas indiferentes, a lei da consciência só pode ser regra da ação no silêncio da lei civil.

Apesar de Locke enfatizar a autoridade da lei civil e o dever de obediência dos súditos aos seus magistrados, isso não significa que ele seja contrário à liberdade. No prefácio ao *First Tract*, ele afirma: “além da submissão que tenho à autoridade, eu tenho um amor não menor à liberdade.”⁶⁹ Para ele, a liberdade é o que diferencia os homens dos animais, o que lhes confere um status superior no mundo. No entanto, o que ele defende não é uma liberdade geral, nem “uma liberdade pela ambição de pôr abaixo constituições bem organizadas [...]; nem uma liberdade para ser Cristãos a fim de não ser súditos; nem tamanha liberdade como a que nos envolve numa perpétua dissensão e desordem.”⁷⁰ De acordo com o autor, a experiência inglesa de concessão de uma certa liberdade religiosa aos cidadãos⁷¹ foi suficiente para provar que uma liberdade geral não passa “de uma liberdade para disputa, censura e perseguição”, que nos deixa à

⁶⁴ Ibidem., p. 163, tradução nossa

⁶⁵ Ibidem., p. 163, tradução nossa.

⁶⁶ LOCKE, John . Second tract on government . In: WOOTON, David (Org.). *Political writings of John Locke*. London: Mentor Books, 1993, p. 164, tradução nossa.

⁶⁷ Ibidem., p. 165.

⁶⁸ De acordo com Locke, todas as leis, mesmo as que não provém diretamente de Deus, são, com respeito à sua obrigatoriedade, inteiramente divinas. Nenhuma lei vincula por força própria, “mas em virtude do preceito divino no qual ela se fundamenta.” Assim se dá com a lei do magistrado. Ela obriga na medida em que Deus comandou: “‘every soul must be subjected to the higher powers’, and ‘it is necessary to be under command, not only out of fear, but also for reason of conscience’ [Romans 12. I, 5]”. Ibidem, 1993, p. 164.

⁶⁹ LOCKE, John. Preface to the first tract on government . In: WOOTON, David (Org.). *Political writings of John Locke*. London: Mentor Books, 1993, p. 148, tradução nossa.

⁷⁰ Ibidem., p. 148-149, tradução nossa.

⁷¹ Para saber mais sobre a época em que reinou uma certa liberdade religiosa e quais foram suas conseqüências na ordem civil, vide HILL, Christopher . *O mundo de ponta-cabeça* . São Paulo: Editora Scwarcz, 1987, especialmente capítulo 2 e 6.

mercê da tirania de uma vingança religiosa⁷². É esse tipo de liberdade, portanto, que permite que uns submetam os outros às suas vontades arbitrárias, enquanto forem capazes de mantê-los em tal situação. É ela que gera escravos e senhores e faz daqueles seres tão inferiores quanto as bestas. A escravidão acarreta, pois, a perda da condição humana. ⁷³ Por meio desses trechos, é possível perceber que o filósofo identifica essa liberdade geral com aquela reivindicada pelos radicais, a qual pôs em xeque a ordem social.

Em contrapartida, a liberdade defendida por Locke é aquela que encontra limites legais⁷⁴ e, por conta disso, não leva à anarquia ou ao prejuízo da dignidade do homem. No prefácio ao *First Tract*, ele ressalta: “toda a liberdade que eu posso desejar para mim e para o meu país é gozar da proteção daquelas leis que a prudência e a providência de nossos antepassados estabeleceram e o retorno feliz de sua Majestade restaurou.”⁷⁵ O autor enaltece aqui as leis oriundas do sistema político inglês retomado por Carlos II. Este resgatou um governo misto, no qual há a associação do rei e do Parlamento⁷⁶, que teve origem desde os tempos da Magna Carta de 1215. Nesse trecho está claro que o filósofo concebe a liberdade como o direito de fazer o que as leis permitem. Somente num sistema em que a supremacia das leis civis é garantida, não há razão para temer os outros e, muito menos, empecilhos para a liberdade. É possível perceber que a idéia de liberdade tem uma conexão íntima com a idéia de segurança. É por isso que o autor festeja o retorno de Carlos II ao poder, o governante que trouxe consigo a ordem e a paz ao reino.⁷⁷

⁷²LOCKE, John. Preface to the first tract on government. In: WOOTON, David (Org.). *Political writings of John Locke*. London: Mentor Books, 1993, p.149, tradução nossa.

⁷³Ibidem., p. 149.

⁷⁴Já nos escritos de juventude a liberdade para o autor não é licenciosidade, mas uma possibilidade de agir segundo leis. Comparar com a idéia de liberdade presente no Segundo Tratado sobre o Governo Civil, no qual ele afirma: “... devemos considerar o estado em que os homens naturalmente estão, o qual 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 da natureza, sem pedir licença ou depender da vontade de qualquer outro homem.” LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 382.

⁷⁵LOCKE, John . Preface to the first tract . In: WOOTON, David (Org.). *Political writings of John Locke*. London: Mentor Books, 1993, p. 149- 150, tradução nossa.

⁷⁶ASHCRAFT, Richard. *La politique révolutionnaire et les deux traités du gouvernement* . Paris: Presses Universitaires de France, p. 87 et seq.

⁷⁷LOCKE, John. Preface to the first tract . In: WOOTON, David (Org.). *Political writings of John Locke*. London: Mentor Books, 1993, p. 148.

O apreço que o autor demonstrou pela liberdade e o elogio feito ao governo moderado recém restaurado⁷⁸, no início de 1660, corroboram a tese de que a doutrina lockiana, presente nos *Tracts*, não condiz com um absolutismo.⁷⁹

Ao longo desse texto, Locke ressaltou que a autoridade das leis do magistrado devia regular as condições do culto religioso na república. A consequência disso é a restrição da liberdade de culto externo dos súditos. Porém, isso não significa que não haja liberdade religiosa. Com efeito, cada indivíduo pode escolher a sua religião e crer naquilo que achar verdadeiro. Há, portanto, uma esfera individual secreta na qual cada um pode honrar a Deus sem a interferência de ninguém. Nas palavras de Champion: “O culto privado é livre quando realizado em segredo”.⁸⁰ Mesmo que o magistrado quisesse modificar o culto interno dos cidadãos, isso não seria possível, pois “o entendimento não poderia ser positivamente influenciado pela coerção”.⁸¹ A força, que é o instrumento do magistrado para impor uma uniformidade religiosa, só tem influência, portanto, sobre a vontade e não sobre o juízo dos súditos. “As leis do magistrado sobre religião obrigam os homens ‘a agir mas não a julgar’”.⁸² Uma lei civil que estabeleça uma determinada circunstância do culto, por exemplo, requer apenas que os súditos amoldem sua ação àquela descrita na norma, sem que haja necessidade da adesão do juízo. Então, uma vez que a “liberdade de consciência consistia apenas na liberdade do juízo e não de agir, do entendimento e não da vontade”⁸³, Locke foi capaz de “combinar a obrigação de obediência [civil] com a liberdade da consciência.”⁸⁴

É claro que essa conciliação só foi possível porque o autor entende a liberdade de consciência como mera liberdade de julgar. Já os adeptos da liberdade de consciência, da época,

⁷⁸ Em outras partes dos *Tracts*, é possível encontrar menção a um governo moderado, que tem a participação do parlamento na criação de leis: “only give me leave first to say that it would be a strange thing if anyone amongst us should question the obligation of those laws which are not ratified nor imposed on him but by his own consent in Parliament.”, LOCKE, John. Preface to the first tract. In: WOOTON, David (Org.). *Political writings of John Locke*. London: Mentor Books, 1993 p. 151.

⁷⁹ Fox Bourne baseia-se no mesmo trecho dos *Tracts*, citado no primeiro parágrafo desta folha, para afirmar que Locke sempre foi favorável “a uma monarquia constitucional, a qual deveria ter poder para restringir o entusiasmo eclesiástico e não simplesmente as crenças religiosas das pessoas...” BOURNE, Fox. *Life of John Locke*. New York: Kessinger Publisher, 2006, 1876, Part 1, p. 156.

⁸⁰ Esse é o título de um artigo de Justin Champion, *Le cult privé est libre quand il est rendu au secret*. In: *Les fondements philosophique de la tolérance* Paris: Presses Universitaires de France, 2002, p. 221, tradução nossa.

⁸¹ MARSHALL, John. *John Locke, resistance, religion and responsibility*. Great Britain: Cambridge University Press, 1994, p. 16, tradução nossa.

⁸² *Ibidem.*, p. 16, tradução nossa.

⁸³ *Ibidem.*, p. 16-17, tradução nossa.

⁸⁴ LOCKE, John. Second tract on government. In: WOOTON, David (Org.). *Political writings of John Locke* London: Mentor Books, 1993, p. 176, tradução nossa.

não reivindicavam apenas o direito de julgar livremente, mas de cultuar externamente a Deus segundo suas consciências.

Nos *Tracts*, Locke traçou certos limites toleráveis às manifestações religiosas, restringindo a liberdade de culto a uma esfera interior individual, e conferiu um poder extenso ao magistrado, garantindo-lhe a supremacia de legislar sobre as coisas indiferentes seculares e religiosas. No entanto, não é correto interpretá-lo como um adversário da tolerância religiosa, em seus escritos de juventude. Numa carta endereçada a Henry Stubbe, datada de 1659, o filósofo elogia o empenho do amigo em apresentar argumentos favoráveis a uma possível união de várias seitas religiosas num mesmo Estado. Todavia, ele se mostra ainda cético quanto à possibilidade de que isso seja praticável.⁸⁵ O grande empecilho ainda é conciliar o livre exercício religioso de certas seitas com a finalidade do poder civil, a saber, a paz. É o que se evidencia no trecho seguinte:

A única dúvida que eu tenho é como a liberdade que você confere aos Papistas pode harmonizar-se com a segurança da nação (o fim do governo), uma vez que eu não posso ver como eles podem obedecer duas autoridades diferentes que sustentam interesses contrários.⁸⁶

A experiência inglesa das rebeliões religiosas parecia não deixar margem de dúvida que o exercício ilimitado da religião geraria os conflitos sectários:

Deixe as pessoas uma vez livres e ilimitadas no exercício de sua religião, e aonde elas vão parar, [...] e não seria religião destruir todos que não são de sua profissão? E elas não pensariam que fazem um bom serviço a Deus ao vingar-se daqueles que elegeram como seus inimigos?⁸⁷

⁸⁵ “To this I must add that I am sorry that you continued not your history of toleration down to this times [...] So when you have added to the authority of antiquity the testimony of daily experience that men of different professions may quietly unite under the same government and unanimously carry the same civil interest, and hand in hand march to the same end of peace and mutual society, though they take different ways towards heaven, you will add no small strength to your case, and be very convincing to those to whom what you have already said hath left nothing to doubt but whether it be now practicable. But this I expect from the promise of a second edition.” LOCKE, John. Letter to S. H. [Henry Stubbe]. In: WOOTON, David (Org.). *Political writings of John Locke* London: Mentor Books, 1993, p. 138, tradução nossa.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 138, tradução nossa.

⁸⁷ LOCKE, John. From the first tract on government In: WOOTON, David (Org.). *Political writings of John Locke* London: Mentor Books, 1993, p. 143, tradução nossa.

O que o filósofo procura fazer ao longo dos *Tracts* é, portanto, conciliar a ordem pública e a liberdade dos homens. É verdade que um Estado opressor prejudicaria a dignidade humana, isto é, a liberdade. É por isso que Locke traça um limite ao poder civil: “não é legítimo a ele [magistrado civil] determinar comandos com respeito a cada coisa e a tudo que é livre e indiferente [...] não deixando ao povo liberdade de ação”⁸⁸ No entanto, conferir aos homens uma liberdade ilimitada põe em xeque a coesão social. E, uma vez que a experiência inglesa mostrou que a liberdade de culto externo ocasionou as guerras sectárias, foi necessário mostrar a legitimidade de o magistrado civil impor uma uniformidade de manifestação religiosa para a garantia da paz. Porém, é importante ressaltar que essa preocupação com a ordem não revela um Locke autoritário, em seus escritos de juventude. Na realidade, ela está intimamente ligada com o seu interesse de garantir a realização da natureza humana. Sem as leis civis, as paixões reinam livremente e as relações entre os seres humanos são marcadas pela força. Nesse caso, alguns indivíduos terão sua liberdade prejudicada. O que o filósofo pretende assegurar é a maior realização possível da liberdade humana. Então, se o magistrado deve ter um poder amplo, que se estende sobre todas as coisas indiferentes, é porque este foi o único modo encontrado pelo autor de conter as rebeliões e garantir a paz civil, que era a condição para a verdadeira liberdade.

⁸⁸LOCKE, John. Second tract on government. In: WOOTON, David (Org.). *Political writings of John Locke* London: Mentor Books, 1993, p. 159, tradução nossa.

II

O poder limitado pelo direito

No ano de 1667, Locke redige o *Essay Concerning Toleration*. O conteúdo deste manuscrito revela uma mudança profunda no pensamento do autor, que apresenta uma nova concepção de tolerância religiosa. Enquanto nos *Tracts* o filósofo havia sustentado o poder do magistrado de regular toda a matéria indiferente, inclusive o culto religioso, no *Essay* ele se mostra convencido de que o Estado não deve ter nenhum papel na determinação das práticas religiosas dos súditos. Essa considerável transformação no ponto de vista lockiano intrigou seus estudiosos. Vários comentadores procuraram, então, apontar as causas dessa reorientação no pensamento do autor.

Fox Bourne foi um deles. Em sua obra *Life of John Locke Part I (Vida de John Locke Parte I)*, ele viu na convivência do filósofo com um novo amigo, Lord Ashley – deputado do Parlamento inglês, defensor da tolerância religiosa e adversário do alto clero e do papismo –, um fator importante em sua vida que teria concorrido para Locke compor o *Essay concerning Toleration*:

O novo amigo de Locke, Lord Ashley, era o mais honesto paladino da liberdade religiosa; e, provavelmente, foi em parte pela sua instigação, ou por sua direção, que Locke expôs suas posições sobre o tema [da tolerância religiosa] em seu *Essay concerning Toleration*.⁸⁹

Bourne justifica sua posição citando trechos de uma carta do neto de Ashley, na qual ele afirma que seu avô contribuíra para que Locke se aprofundasse nos estudos relativos às questões

⁸⁹BOURNE, Fox. *Life of John Locke part I*. New York: Harper and Brothers Publishers, 1876, p. 172, tradução nossa.

religiosas e civis da nação⁹⁰, o que incluía evidentemente o tema da tolerância. O intuito de Lord Ashley, futuro conde de Shaftesbury, era que Locke se instrísse para auxiliá-lo a encontrar argumentos que pudessem sustentar a realização de uma liberdade de religião na Inglaterra.

Assim como esse comentador, Ashcraft também vê na associação de Locke e de Shaftesbury um fator importante na reorientação do pensamento do filósofo. É o que ele afirma no trecho abaixo transcrito:

No entanto, Locke não é simplesmente o amigo de Shaftesbury ou um membro da família. Ele é também seu secretário e seu conselheiro político [...] O neto de Shaftesbury, que é também o aluno de Locke, escreve que seu avô confiava a Locke ‘suas negociações mais secretas e fazia apelo à sua assistência com relação aos temas que diziam respeito ao Estado e que convinha tornar públicos a fim de fazer nascer no país o espírito necessário para lutar contra o partido papista dominante.’⁹¹

Ao lado disso, Ashcraft indica, também, como possível causa da revisão da posição inicial do filósofo a admissão por ele de uma nova concepção de fé. Da análise dos manuscritos compostos entre os *Tracts* e o *Essay*, o comentador constata “que a fé [para Locke] deve se traduzir em boas obras: ela não é o que ele concebia em seus primeiros escritos, um simples ‘assentimento interior’ do espírito.”⁹² A manifestação exterior de adoração a Deus passa, portanto, a ser essencial para o exercício da fé.⁹³ Assim, Locke tem um novo desafio: encontrar argumentos que sustentem suas idéias recém adquiridas, pois a garantia de uma mera liberdade de culto interno, apresentada nos *Tracts*, era insuficiente.

Marshall, grande estudioso de Locke, não deixa de ver na convivência do filósofo com Shaftesbury um elemento importante para que o autor compusesse o *Essay*⁹⁴. Além disso, ele

⁹⁰ “Mr. Locke grew so much in esteem with my grandfather [...] He [Ashley] put him [Locke] upon the study of the religious and civil affairs of the nation, with whatsoever related to the business of a minister of state, in which he was so successful that my grandfather soon began to use him as a friend, and consult with him on all occasions of that kind.” BOURNE, Fox. *Life of John Locke part 1*. New York: Harper and Brothers Publishers, 1876, p. 198.

⁹¹ ASHCRAFT, Richard. *La politique révolutionnaire de Locke*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995, p. 91, tradução nossa.

⁹² Ibidem, p. 101, tradução nossa.

⁹³ “Par conséquent, quand un individu veut prouver sa foi, il faut qu’il dispose de cette liberté d’action qui lui permet d’exprimer sa croyance à travers des manifestations “extérieures” de son adoration de Dieu. Sans une telle liberté, sa foi s’éteindrait et ‘une foi éteinte n’est pas une foi’ du tout.” Ibidem, p. 101.

⁹⁴ “The dating of the ‘Essay’ [...] and the form of the ‘Essay’ together make it seem much more likely that in fact the crucial initial impetus for composition of the ‘Essay’ came from encouragement or commission by Ashley, long a proponent of religious toleration [...] Locke’s difficulties in constructing a consistent argument seem very likely to indicate that Locke was initially engaged in an attempt to defend toleration at Ashley’s request when he himself was

aponta a missão diplomática do filósofo em Clèves, no ano de 1665, como um fator relevante para que Locke deixasse de conceber uma rígida uniformidade religiosa como necessária para a manutenção da ordem, o que teria levado o autor a conceber a tolerância como algo viável.⁹⁵

Assim, os estudiosos de Locke apontam, geralmente, várias causas para explicar a reorientação do pensamento do autor, cada uma delas com sua razão de ser. Embora a mudança de posição do filósofo pareça resultar de vários fatores, a experiência que o autor teve em Clèves parece ter tido um peso especial nisso.

Quando lemos a carta redigida por Locke no ano de 1659 e endereçada a S. H., a maior preocupação do filósofo em aceitar a liberdade de manifestação religiosa é conceber como ela pode ser praticável. Isto é, como é possível que ela, uma vez admitida, não ponha em xeque a segurança do reino. De sua parte não há uma oposição de princípios frente à tolerância, mas uma dificuldade de encontrar uma prova empírica recente que ateste como é possível fazê-la coexistir com a paz civil.

A isso eu quero acrescentar que eu sinto muito por você não ter continuado sua história da tolerância até os tempos atuais e ter feito um relato da Holanda, França, Polônia, etc., uma vez que os exemplos mais próximos têm uma maior influência [...] Então quando você tiver adicionado à autoridade da antiguidade o testemunho da experiência diária de que homens de diferentes confissões possam unir-se tranquilamente sob o mesmo governo e unanimemente manter o mesmo interesse civil e juntos marcharem para o mesmo fim da paz e da sociedade comum, embora eles tomem diferentes caminhos para o céu, você terá acrescentado uma força não menor ao seu argumento e muito convincente àqueles a quem o que você já disse não deixou nada a desejar senão se isso agora seria praticável.⁹⁶

Em sua viagem a Clèves, Locke tem a prova empírica de que a liberdade religiosa é realizável. Numa carta escrita a Boyle, ele parece constatar que a uniformidade religiosa não é necessária para a garantia da paz, como ele havia concebido em seus primeiros escritos. Esse teria sido um grande passo para que o pensamento do filósofo tomasse um novo rumo. É o que parece comprovar o trecho abaixo transcrito:

still not convinced of its viability...” MARSHALL, John. *John Locke: resistance, religion and responsibility*. Great Britain: Cambridge University Press, 1996, p. 69.

⁹⁵ “Locke reported to Boyle that in Clèves [...] uniformity was nor necessary to peace...” Ibidem, p. 46.

⁹⁶ LOCKE, John. Letter to S. H., In: WOOTON, David (Org.). *Political writings of John Locke* London: Mentor Books, 1993, p. 138.

...Também não há uma maior uniformidade na religião deles, três confissões são publicamente permitidas: os Calvinistas são em maior número do que os Luteranos, e os Católicos do que ambos (mas nenhum papista presta culto), além disso, há alguns poucos Anabatistas, que não são publicamente tolerados. Mas, ainda, esta distância em suas Igrejas não alcança seus lares. Eles permitem tranqüilamente uns aos outros escolherem seus caminhos para o céu; pois eu não posso observar quaisquer querelas ou animosidades entre eles por conta da religião.⁹⁷

No *Essay*, podemos encontrar outro indício que indica por que o filósofo teria abandonado sua posição inicial favorável à estipulação de um culto pelo magistrado civil. Trata-se de um trecho do texto no qual ele demonstra ter mudado de idéia com relação aos efeitos da força para garantir a paz civil. Ele está persuadido de que a imposição de uma religião oficial e a conseqüente perseguição dos não-conformistas não contribui para a segurança do reino:

Embora a força não possa governar as opiniões que os homens têm, nem plantar novas em seu íntimo, a polidez, a amizade e um costume indulgente podem [...] A força é o meio incorreto para dissuadir os dissidentes [...] Se você os persegue e os une-os em um único partido e um único interesse contra você, incita-os a sacudir o jugo e a arriscar um novo governo [...] assim [a perseguição] não asseguraria mas ameaçaria o governo e faria o perigo muito maior como quando se tem um inimigo falso, secreto [...] ao invés de um adversário aberto e autêntico⁹⁸ ...

Após ter tratado das possíveis razões pelas quais Locke teria adotado uma posição diversa daquela presente nos *Tracts*, é preciso voltar nosso foco para o objetivo principal desta seção. O que nos interessa aqui é destacar a presença de dois pontos centrais na argumentação lockiana do *Essay* para, em seguida, analisá-los. Ambos estão relacionados com o intuito do autor de limitar o poder civil. O primeiro deles é um argumento político, que consiste em estabelecer a finalidade do poder civil; o segundo compreende certas considerações epistemológicas essenciais.

A finalidade primordial de Locke no *Essay concerning Toleration* é sustentar a tolerância religiosa. Esta abrange não só a liberdade de culto interno, mas também a liberdade de culto exterior. A livre manifestação religiosa defendida pelo filósofo depende da ausência de restrições

⁹⁷ LOCKE, John. Letter to Robert Boyle. In: WOOTON, David (Org.). *Political writings of John Locke* London: Mentor Books, 1993 p. 184.

⁹⁸ LOCKE, John. An essay concerning toleration. In: WOOTON, David (Org.). *Political writings of John Locke* London: Mentor Books, 1993, p. 206-207, tradução nossa.

às ações dos indivíduos por parte do poder público. É por isso que a primeira providência do autor, no referido texto, é traçar limites políticos ao poder civil. É o que verificamos nos parágrafos que se seguem:

Para abrir caminho [...] eu devo estabelecer isto como fundamento, que eu penso que não será questionado ou negado: que a total confiança, poder e autoridade do magistrado estão nele investidos por nenhuma outra causa senão para o bem, para a preservação e para a paz do homem na sociedade em que ele se estabelece e que, portanto, somente isto é e deve ser o padrão e a medida de acordo com os quais ele deve ajustar e proporcionar suas leis, conformar e ordenar seu governo.⁹⁹

Assim como nos *Tracts* a finalidade do governo civil, a saber, a garantia da paz, é a medida da ação do magistrado. Este tem o dever de criar suas leis e dirigir suas ações para alcançar esse fim e somente para isso. Tudo o que dele se desviar está fora de sua margem de atribuição.

No mesmo parágrafo, ele continua: o poder civil é instituído “apenas para preservar os homens neste mundo da fraude e da violência uns dos outros” e que “este é o fim de se instituir um governo”, bem como “a medida de sua conduta”¹⁰⁰. Essas afirmações indicam que o autor visa excluir da esfera de competência do magistrado tudo o que não disser respeito ao interesse terreno dos indivíduos. Isto é, ele pretende restringir a jurisdição do Estado às questões civis, excluindo dela os interesses eternos dos indivíduos ou tudo o que for de ordem religiosa. Essa intenção de Locke, anunciada neste trecho, se confirma ao longo do *Essay*.

A premissa admitida como incontestável pelo filósofo, a saber, “que o magistrado não deve fazer ou se ocupar com nada senão em vista de assegurar a paz civil e a propriedade dos seus súditos”¹⁰¹ não resulta, na interpretação de Harris, de uma investigação acerca da fonte do poder político. De acordo com ele, a finalidade secular do Estado é, no *Essay*, muito mais afirmada do que justificada por Locke.¹⁰²

O entendimento de Ian Harris, no entanto, parece não levar em conta todos os argumentos de Locke. O problema de se encontrar uma doutrina que dê conta da questão da extensão do

⁹⁹ Ibidem, p. 186, tradução nossa.

¹⁰⁰ Ibidem, p. 168, tradução nossa.

¹⁰¹ Ibidem, p. 169, tradução nossa.

¹⁰² “Il faudrait cependant mettre en évidence que son *Essai sur la tolérance* a affirmé plutôt que justifié cette conclusion séculière [la finalité séculière de l’État]. Locke lui-même declara seulement qu’il la considérait comme une ‘prémisse’ et qu’il voulait ‘la poser comme un fondement’”. HARRIS, Ian. *The mind of John Locke*. Ed. rev. New York: Cambridge University Press, 1998, p. 182.

poder civil não foi ignorado pelo filósofo. Há, portanto, a adesão do autor a determinada teoria, que legitima a afirmação da limitação da jurisdição civil.

Embora esteja ausente a formulação de uma teoria da origem do poder civil no *Essay*, Locke aceita o consentimento como o único fundamento de uma jurisdição civil restrita. De acordo com ele, o que justifica a existência de um poder supremo terreno é a sua finalidade. Levando em conta a dificuldade dos homens para viverem juntos de modo pacífico e harmônico sem participarem de uma comunidade política, a necessidade de se constituir um governo “para preservar o homem neste mundo da fraude e da violência de outro homem” se impõe¹⁰³.

Ao tratar das possíveis doutrinas do fundamento do poder estatal, a única que parece se sustentar racionalmente é a do consentimento. Nesta doutrina está pressuposta a idéia de que os indivíduos somente consentiriam em se submeter a um poder supremo se este fosse usado no interesse deles, isto é, se exercesse o papel que os indivíduos sozinhos não são capazes de desempenhar. Desse modo, a única finalidade racional para o poder civil seria a preservação dos homens neste mundo e nada além disso¹⁰⁴. Já a teoria do direito divino dos reis e a que defende uma monarquia *iure divino* limitada não se sustentam, segundo o filósofo. A primeira delas não seria aplicável à realidade inglesa e seus defensores deveriam aceitar esse dado – mas estariam dispostos a isso? Por essa teoria, a Magna Carta seria uma heresia.¹⁰⁵ Quanto à segunda, a inconveniência está em encontrar-se um argumento, inexistente até o momento, que demonstre ser da vontade de Deus estipular algum limite ao poder do magistrado¹⁰⁶.

A finalidade do poder civil tem um papel fundamental na argumentação do *Essay*. Por meio dela é possível estabelecer a esfera de competência do magistrado, isto é, o âmbito em que ele pode exigir obediência dos súditos. Do mesmo modo, é ela que delimita a esfera de liberdade dos súditos, porque esta corresponde a tudo que excede ou não interfere na jurisdição do

¹⁰³ “For if men could live peaceably quietly together without uniting under certain laws and entering into a commonwealth, there would be no need at all of magistrates or polities, which are only made to preserve men in this world from the fraud and violence of one another.” LOCKE, John. *An essay concerning toleration*. In: WOOTON, David. *Political writings of John Locke* London: Mentor Books, 1993, p. 186.

¹⁰⁴ “There are others who affirm that all the power and authority the magistrate hath is derived from the grant and consent of the people, and to those I say it cannot be supposed the people should give any one more of their fellow men an authority over them for any other purpose than their own preservation or extend the limits of their jurisdiction beyond the limits of this life.” *Ibidem*, p. 187.

¹⁰⁵ “There are some who tel us that monarchy is *iure divino* ... ’tis to be suspected they have forgot what country they are born in, under what laws they live, and certainly cannot but be obliged to declare Magna Carta to be downright heresy.” *Ibidem*, p. 186.

¹⁰⁶ “If they mean by monarchy *iure divino* not an absolute but limited monarchy ... they ought to show us this charter from heaven, and let us see where God hath given the magistrate a power to do anything but barely in order to the preservation and welfare of his subjects in this life...” *Ibidem*, p. 186-187.

magistrado. É por intermédio dela, portanto, que é possível estabelecer os limites da obrigação de obediência e da liberdade individual. Ora, no início do texto, o filósofo atribui às reivindicações extremadas, tanto dos defensores da autoridade do magistrado quanto dos partidários da liberdade de consciência, a razão de se manter a controvérsia sobre a liberdade de consciência¹⁰⁷, que se traduz na impossibilidade da realização da tolerância. Diante desse impasse, Locke precisa encontrar um equilíbrio entre o dever de obediência dos súditos e a liberdade individual, isto é, traçar seus limites. Então, para saber quais ações e opiniões podem ser livremente praticadas, ou seja, que têm direito à tolerância e sobre quais delas o magistrado pode intervir, exigindo obediência, o autor usa a finalidade do poder civil como critério.

Locke classifica as ações e as opiniões humanas em três tipos, conforme sua potencialidade de atingir a vida civil, que é a esfera de competência do Estado. Assim, temos, em primeiro lugar, as opiniões especulativas e o culto divino; em segundo lugar, as opiniões práticas e as ações em matéria de indiferença; e, por fim, as opiniões e as ações que são boas ou más em sua natureza, isto é, as virtudes morais e os vícios.

As opiniões especulativas, como a crença na Trindade, no purgatório, na transubstanciação, no reino pessoal de Cristo na Terra,¹⁰⁸ etc, são as únicas que gozam de um direito de tolerância ilimitado.¹⁰⁹ Segundo o filósofo, elas não têm influência nas ações dos indivíduos enquanto membros da comunidade política. Por isso, não podem causar danos aos bens terrenos e, muito menos, perturbar a paz. Em razão disso, estão excluídas da jurisdição do magistrado, que fica impedido de proibi-las ou regulamentá-las. É dessa limitação ao poder civil que resulta uma esfera de ação sem restrições para os indivíduos, que gozam, portanto, de uma liberdade absoluta de crer e veicular suas opiniões especulativas.

Locke ressalta que entre as opiniões especulativas não se inclui a crença na divindade, uma vez que Deus é o fundamento de toda moralidade.¹¹⁰ Desde os *Tracts* ele aceita uma teoria voluntarista da lei natural, que vai se confirmar nos *Essays on the Law of Nature*, escritos em

¹⁰⁷ “In the question of liberty of conscience, which has for some years been so much bandied amongst us, one thing that hath chiefly perplexed the question, kept up the dispute, and increased the animosity hath been, I conceive, this: that both parties have with equal zeal and mistake too much enlarged their pretensions, whilst one side preach up absolute obedience, and other claim universal liberty in matters of conscience, without assigning what those things are which have a title to liberty, or showing the boundaries of imposition and obedience.” LOCKE, John. An essay concerning toleration. In: WOOTON, David (Org.). *Political writings of John Locke* London: Mentor Books, 1993, p. 186.

¹⁰⁸ Ibidem, p. 187.

¹⁰⁹ Ibidem, p. 187.

¹¹⁰ Ibidem, p. 188.

1664. Nesta obra ele afirma: “esta lei da natureza pode ser descrita como sendo o decreto da vontade divina discernível pela luz da natureza e indicando o que está e o que não está em conformidade com a natureza racional, e por esta mesma razão comandando e proibindo.”¹¹¹ A importância da lei natural para a vida social é constantemente assinalada pelo autor ao longo dos *Essays*. No capítulo primeiro, ele ressalta que, sem a lei natural, as bases da sociedade humana, a saber, a constituição do Estado e a forma de governo, bem como o cumprimento dos pactos, são aniquiladas.¹¹² Do mesmo modo, as leis positivas e a autoridade do magistrado tiram sua força da lei natural, que ordena obediência aos superiores e a manutenção da paz pública.¹¹³ Portanto, sem Deus não há lei natural, e sem lei não há sociedade. Assim sendo, a crença na divindade é essencial para o reconhecimento das obrigações civis e, por conseguinte, de tudo o que garante a ordem social.

Não são apenas certas crenças que têm direito à tolerância. Uma das grandes novidades do *Essay* frente aos *Tracts* é a liberdade total que o autor confere ao culto religioso. Não só o culto interior como o culto exterior são beneficiários dessa garantia. Ambos estão incluídos junto das opiniões especulativas.

Em oposição ao seu pensamento anterior, Locke procura mostrar que as cerimônias religiosas e suas circunstâncias de realização não podem causar danos à ordem civil:

Sendo o culto religioso aquela homenagem que eu presto àquele Deus que eu adoro de um modo que eu julgo aceitável a ele, e sendo então uma ação ou um negócio que se passa apenas entre mim e Deus, não tem em sua própria natureza nenhuma referência ao meu governo ou ao meu vizinho e, desse modo, não produz necessariamente nenhuma ação que perturbe a comunidade¹¹⁴

O ato de prestar culto à divindade tem como sujeito ativo um indivíduo ou um conjunto deles e como sujeito passivo Deus. Desse modo, é algo que se passa meramente entre Deus e os homens, não interferindo nas ações dos indivíduos enquanto membros da sociedade. Por meio do

¹¹¹ LOCKE, John. *Essays on the law of nature*. Great Britain: Oxford, 1954., p. 111, tradução nossa.

¹¹² “The fourth argument is taken from human society, since without this law men can have no social intercourse or union among themselves. Indeed there are two factors on which human society appears to rest, i. e. firstly, a definitive constitution of the state and form of government, and, secondly, the fulfillment of pacts.” Ibidem, p. 119.

¹¹³ “Nor indeed would the condition of the rulers be better than that of the subjects, if there were no natural law, for without it the people could not be restrained by the laws of the state. Certainly, positive civil law are not binding by their own nature or force or in any other way than in virtue of the law of nature, which orders obedience to superiors and the keeping of the public peace.” Ibidem, p. 119.

¹¹⁴ LOCKE, John. An essay concerning toleration. In: WOOTON, David (Org.). *Political writings of John Locke* London: Mentor Books, 1993, p. 189, tradução nossa.

culto, portanto, os homens não interferem nos negócios uns dos outros e não têm como prejudicar a fruição dos bens dos seus concidadãos ou desestabilizar a vida social.

Não só a impossibilidade de prejudicar a paz afasta o culto exterior da competência do magistrado. Locke procura evidenciar que por meio do culto os indivíduos buscam alcançar um bem privado, a saber, a salvação da alma. Inexiste qualquer conexão entre as circunstâncias das cerimônias religiosas e o interesse público. Uma vez que a autoridade do Estado alcança somente o que tem relevância para a coletividade, as manifestações religiosas não estão por ela abrangidas. Assim, não cabe ao poder civil estipular as formas das celebrações religiosas e nem coibir as que forem contrárias à Igreja oficial.

É importante ressaltar que a tolerância das diversas formas de culto no Estado não implica a ausência de uma Igreja estatal. Locke ainda não vê perigo na associação entre o Estado e a Igreja para a efetivação da liberdade religiosa. É por isso que ele não dá nenhum tratamento específico à natureza da Igreja, no *Essay*, distinguindo-a da comunidade política. Na realidade, ele concebe uma Igreja estatal não como um instrumento de perseguição ou de imposição de uma única doutrina. Pelo contrário, de acordo com seu pensamento é possível a coexistência pacífica entre a Igreja Anglicana e outras seitas protestantes.¹¹⁵

O segundo tipo de opiniões e ações que o autor examina são os denominados princípios práticos e ações em matéria de indiferença. Eles abrangem as regras segundo as quais “os homens pensam dever regular suas ações uns com os outros, tais como a forma pela qual devem criar seus filhos, se o divórcio ou a poligamia são lícitos ou ilícitos, etc.”¹¹⁶ Trata-se de opiniões práticas indiferentes¹¹⁷, isto é, daquelas que têm conseqüências nas ações dos homens entre si, mas que não são boas nem más por si mesmas. Por terem a potencialidade de causar danos à ordem civil, gozam do benefício da tolerância com ressalvas. Isto quer dizer que as pessoas têm a liberdade de crer e de orientar suas ações de acordo com esses princípios, desde que, com isso, não prejudiquem os bens terrenos de seus concidadãos. Caso contrário, compete ao Estado “proibir a publicação de qualquer uma dessas opiniões.”¹¹⁸

¹¹⁵“The differing parties will soon unite in a common friendship with us when they find we really separate from and set ourselves against the common enemy; both to our Church and all Protestants professions ...” Ibidem, p. 204.

¹¹⁶ Ibidem, p. 191.

¹¹⁷ “For I will not doubt here to call all these practical opinions in respect of the law-maker indifferent.” LOCKE, John. An essay concerning toleration. In: WOOTON, David (Org.). *Political writings of John Locke* London: Mentor Books, 1993, p. 191.

¹¹⁸ Ibidem, p. 192, tradução nossa.

As ações que resultam dessas opiniões, assim como tudo o que for indiferente, estão sob a jurisdição do magistrado. Locke procura reafirmar a competência do poder público sobre o âmbito das coisas indiferentes.¹¹⁹ No entanto, seu poder de regulamentá-las não é indeterminado, pois está limitado pela finalidade do poder civil. Apesar de o magistrado ser o juiz das ações de seus súditos, cabendo somente a ele decidir quando deve interferir nas ações e opiniões práticas do povo, ele não pode fazê-lo se não for para garantir a paz e a segurança do Estado. De acordo com o filósofo, esta restrição deve ser levada a sério pela autoridade civil, principalmente pelo fato de que ela não é responsável perante qualquer tribunal terreno.¹²⁰

A preocupação do autor em encontrar um equilíbrio entre a liberdade de consciência e o direito de legislar do poder civil é uma questão recorrente no *Essay*. Em um dos trechos ele afirma:

Sendo a liberdade de consciência o grande privilégio do homem, assim como o direito de impor a grande prerrogativa do magistrado, esses devem ser minuciosamente observados para que não iludam nem o magistrado nem o homem, devido aos princípios justos que possuem.¹²¹

Se, por um lado, os indivíduos não podem se valer dos direitos de suas consciências para ter condutas que prejudiquem o bem público, por outro, o magistrado não pode coibir a prática de ações que não lesem a paz. Não obstante, pode ocorrer de a autoridade civil abusar do poder que recebeu, impondo ou proibindo certas opiniões práticas, quando tal ato não corresponder a uma necessidade pública. Nesse caso, Locke entende ser permitida a desobediência passiva.¹²² Assim, o súdito que sofrer essa ação do magistrado pode descumprir a sua ordem, a fim de salvaguardar a sinceridade de sua consciência e cumprir, à vista disso, sua aliança com Deus. Todavia, ele só pode desobedecer à lei caso se submeta à sanção nela prevista, pois deve honrar suas obrigações

¹¹⁹ “That any actions flowing from any of these opinions, as also in other indifferent things, the magistrate has a power to command or forbid so far as they tend to the peace, safety or security of his people, whereof though he be judge, yet he ought still to have a great care that no such laws be made, no such restraints established for any other reason but because the necessity of the state and the welfare of the people called for them.” Ibidem, p. 193.

¹²⁰ Ibidem, p. 193.

¹²¹ Ibidem, p. 194, tradução nossa.

¹²² “That if the magistrate in these opinions or actions, by laws and impositions, endeavour to restrain or compel men contrary to the sincere persuasions of their own consciences require of them, as far as without violence they can; but withal are bound at the same quietly to submit to the penalty the law inflicts on such disobedience, for by this means they secure to themselves their grand concernment in another world...” LOCKE, John. An essay concerning toleration. In: WOOTON, David (Org.). *Political writings of John Locke* London: Mentor Books, 1993, p. 193-194.

com o Estado. Desse modo, o filósofo é capaz de conciliar a liberdade de consciência com a garantia da ordem estatal.

A intenção de limitar o poder do magistrado a uma finalidade secular também é reforçada pelo autor quando ele analisa o último tipo de ações, a saber, as ações práticas necessárias. Elas compreendem os deveres da segunda tábua, as virtudes e os vícios morais. Neste trecho ele afirma:

E ainda deixe-me dizer, embora isto possa parecer estranho, que o magistrado não tem nada que ver com as virtudes morais e com os vícios, nem deve impor os deveres da segunda tábua senão meramente quando eles forem úteis ao bem e à preservação da humanidade sob um governo.¹²³

Em tese, esse terceiro tipo de ações está sob a jurisdição do poder civil, uma vez que elas têm efeitos nas relações dos indivíduos em comunidade. Não obstante, Locke ressalta que a competência do magistrado de regulá-las está restrita ao que for necessário para alcançar a paz e a segurança da república.

E isto é ainda mais evidente: que o magistrado comanda a prática das virtudes não porque elas são virtudes e obrigam a consciência ou são os deveres dos homens com relação a Deus e o caminho para sua benevolência e misericórdia, mas porque são as vantagens dos homens entre si, e a maioria delas o vínculo e o liame da sociedade.¹²⁴

Locke não nega, portanto, que os deveres da segunda tábua e as virtudes sejam importantes para a coesão social – é, por isso, que o magistrado não pode “estabelecer o vício pela lei ou proibir a prática da virtude”.¹²⁵ O que ele faz, como ressalta Harris, é mostrar que o propósito do Estado não é “defender a doutrina Cristã com suas leis e sua força.”¹²⁶ Se o poder civil passasse a promover o cumprimento das virtudes cristãs por serem princípios necessários diante de Deus, ele estaria ultrapassando sua esfera de jurisdição legítima, visto que estaria cuidando da salvação da alma dos súditos. Dessa restrição ao domínio da autoridade suprema

¹²³ Ibidem, p. 194-195, tradução nossa.

¹²⁴ Ibidem, p. 195, tradução nossa.

¹²⁵ Ibidem, p. 194, tradução nossa.

¹²⁶ HARRIS, Ian. *The mind of John Locke*. Great Britain: Cambridge University Press, 1998, p. 115, tradução nossa.

resulta um campo de liberdade aos indivíduos para agir. Assim sendo, o magistrado pode tolerar alguns vícios, desde que não lesem os bens terrenos dos súditos.¹²⁷

A tolerância religiosa resulta, no *Essay*, da exclusão do direito do Estado de impor certas opiniões, bem como de determinar as práticas do culto religioso. A limitação ao poder do magistrado, por sua vez, não se fundamenta apenas em um argumento político: a finalidade do poder civil. Locke lança mão, também, de algumas considerações epistemológicas para alcançar esse fim.

Em um dos trechos dessa obra, ele afirma: “a força não pode governar as opiniões que os homens têm, nem plantar novas em seu íntimo...”¹²⁸ A força é o recurso de que se vale o poder civil para impor uma religião aos dissidentes da Igreja oficial. No entanto, o filósofo procura mostrar que tal instrumento é incapaz de modificar as crenças dos indivíduos e, por isso mesmo, inútil para converter os súditos à religião do magistrado.

O ponto de apoio do filósofo é a experiência humana.¹²⁹ Ao aplicarmos nossas faculdades cognitivas sobre os objetos constatamos que não podemos apreendê-los de um modo diverso daquele que nos é dado.¹³⁰ Por exemplo, não podemos querer ver verde aquilo que se nos mostra amarelo. Do mesmo modo se dá com nossas opiniões. Elas são produto de nossa persuasão, que se funda nas representações existentes na mente, as quais são produzidas pelos objetos. Desse modo, nossas crenças baseiam-se em algo exterior à nossa vontade. Mesmo que um não-conformista queira aderir à crença do magistrado, por medo de sofrer a pena prevista na lei, ele não pode: “um homem não pode comandar seu entendimento, ou positivamente determinar qual opinião ele terá amanhã...”¹³¹ Nada exterior ao entendimento, seja a faculdade da vontade, seja a força do magistrado, pode determinar as opiniões dos homens. Essa constatação, fundamentada na natureza do entendimento humano, permite a Locke traçar uma esfera de autonomia do indivíduo, na qual o poder do magistrado não pode interferir.

É baseado nisso, também, que o filósofo exclui o pretense poder do magistrado de impor as práticas religiosas. No *Essay*, ele afirma:

¹²⁷ “That he [magistrate] is not bound to punish all; i.e. he may tolerate some vices, for I would fain know what government in the world doth not.” LOCKE, John. An essay concerning toleration. In: WOOTON, David (Org.). *Political writings of John Locke* London: Mentor Books, 1993, p. 196.

¹²⁸ Ibidem, p. 206, tradução nossa.

¹²⁹ “...that a man can not command his own understanding, or positively determine today what opinion he will be tomorrow, is evident from experience and the nature of the understanding.” Ibidem, p. 188.

¹³⁰ Ibidem, p.188.

¹³¹ LOCKE, John. An essay concerning toleration. In: WOOTON, David (Org.). *Political writings of John Locke* London: Mentor Books, 1993, p. 188, tradução nossa.

...A isso eu respondo que no culto religioso nada é indiferente, sendo ele o uso daqueles hábitos, gestos, etc. os quais eu creio aceitáveis a Deus ao cultuá-lo, apesar de serem perfeitamente indiferentes em sua natureza, ainda assim, quando eu estou cultuando meu Deus de um modo que eu penso que ele tenha prescrito e irá aprovar, eu não posso alterar, omitir ou adicionar qualquer circunstância a qual eu penso ser o verdadeiro modo do culto.¹³²

Segundo Locke, o que importa no culto é a sinceridade com a qual a pessoa o pratica, ou seja, que ele seja realizado de acordo com “o melhor de seu conhecimento e de sua persuasão”.¹³³ Pela própria natureza do entendimento – que não pode “apreender coisas de outro modo daquela que elas aparecem”¹³⁴, o indivíduo não tem como modificar sua crença de que determinado tipo de culto é o verdadeiro. Ele não pode aderir a outra forma de manifestação religiosa diversa daquela que ele crê ser agradável a Deus. Nem sua vontade, nem a coerção são competentes para mudar sua persuasão. O próprio indivíduo e até mesmo seus superiores não têm poder sobre o entendimento humano. É em razão disso que Locke afirma que o culto tem o status de necessário, deixando de figurar como mera coisa indiferente. Sendo assim, a esfera de competência do magistrado não abrange a determinação do culto religioso, porquanto a força é incapaz de mudar as opiniões humanas.

Outro argumento utilizado pelo autor para afastar a pretensão do governo civil de impor uma uniformidade de práticas religiosas é o de que o magistrado não tem um conhecimento “mais infalível do caminho para atingir isto [a salvação da alma] do que eu mesmo.”¹³⁵ O cargo que a autoridade civil ocupa não lhe confere uma competência superior à dos súditos para conhecer melhor o que Deus quer dos homens.¹³⁶ A cada um é mais certo seguir aquilo que seu entendimento está persuadido ser a forma agradável de cultuar o Senhor.

É importante ressaltar que nesta fase do pensamento de Locke ele não apresenta uma teoria das operações do entendimento humano que sirva como base para justificar seu argumento de que o magistrado não tem um conhecimento religioso infalível. A ausência dessa doutrina

¹³²Ibidem, p. 190, tradução nossa.

¹³³Ibidem, p. 191, tradução nossa.

¹³⁴Ibidem, p. 188, tradução nossa.

¹³⁵Ibidem, p. 188, tradução nossa.

¹³⁶“For not being [the magistrate] made infallible in reference to others by being made a governor over them...”
LOCKE, John. An essay concerning toleration. In: WOOTON, David (Org.). *Political writings of John Locke*
London: Mentor Books, 1993, p. 192.

também deixa seu argumento, de que a força não pode gerar crença, sem uma sustentação filosófica mais consistente. Não obstante, ressalta Rogers, a presença desses argumentos – quatro anos antes dos primeiros esboços do *Essay concerning Human Understanding* –, indica que Locke “considera que a tolerância compreende suposições que levantam considerações epistemológicas centrais.”¹³⁷

Locke procura ressaltar que a tolerância religiosa defendida no *Essay* não se funda nos direitos da consciência:

...Mas também tais opiniões não têm qualquer direito à tolerância em razão disto, por ser uma questão de consciência e por alguns homens estarem persuadidos de que algo seja um pecado ou um dever, porque a consciência ou a persuasão do súdito não pode ser a medida pela qual o magistrado pode ou deve basear suas leis, as quais devem ser apropriadas para o bem de todos os súditos..¹³⁸

Desde os *Tracts*, o filósofo concebe a consciência como uma mera “opinião acerca da verdade de qualquer posição prática.”¹³⁹ Ela não é fonte de certeza moral e nem goza de uma natureza divina, pela qual seria legítimo ao indivíduo negar obediência a qualquer lei que lhe fosse exterior, como a do magistrado. Nem é em razão de uma suposta condição sagrada da consciência que o magistrado está impedido de impor opiniões e práticas religiosas aos súditos. A liberdade de que devem gozar algumas opiniões e ações, inclusive o culto externo, baseia-se, em última instância, no argumento político da finalidade do poder civil e em constatações fundadas na natureza do entendimento humano de que a força não gera crença.

Ademais, se a consciência é simples opinião, ela não passa de um juízo particular individual, do qual não se pode extrair um princípio geral. Sendo o fim do poder civil alcançar o bem de *toda* a coletividade, as opiniões individuais, que são tão contrárias entre si, não podem ser “a medida sobre a qual o magistrado pode ou deve basear suas leis.”¹⁴⁰

Apesar de Locke ser favorável à liberdade religiosa no *Essay concerning Toleration*, é importante frisar que, para ele, nem todas as seitas devem ser beneficiárias da tolerância. O

¹³⁷ ROGRES, John. Locke, Stillingfleet et la tolérance . In: CHARLES ZARKA, Yves (Org.). *Les fondements philosophiques de la tolérance*. Paris: Presses Universitaires de France, 2002, p. 100, tradução nossa.

¹³⁸ Ibidem, p. 191, tradução nossa.

¹³⁹ LOCKE, John. The first tract on government. In: ABRAMS, Philip (Org.). *Two tracts on government*. London: Cambridge University Press, 1967, p. 138, tradução nossa.

¹⁴⁰ LOCKE, John. An essay concerning toleration. In: WOOTON, David (Org.). *Political writings of John Locke*. London: Mentor Books, 1993, p. 191, tradução nossa.

critério para privar algumas delas de tal benefício é político. Tudo o que tiver uma tendência destrutiva à sociedade deve ser eliminado.

Entre as seitas excluídas estão a dos quacres. O filósofo argumenta que o crescimento em abundância de uma seita pode torná-la perigosa para o governo civil, pois a ameaça à ordem é visível.¹⁴¹ Uma vez que os quacres “eram numerosos o suficiente para se tornarem perigosos ao Estado”¹⁴², cabia ao poder civil lançar mão da força para suprimir esse partido. A supressão dos quacres não tinha nenhuma relação com o tipo de culto que praticavam e, muito menos, com as opiniões religiosas de que eram adeptos, mas apenas com o número de seus membros, que representava um perigo à paz.¹⁴³

Os ateus também não podem ser tolerados. Como já foi dito nesta seção, a crença em Deus é um elemento essencial para a sustentação da moralidade e, por conseguinte, condição da existência da vida social. Os que não aceitam a existência da divindade não podem reconhecer como obrigatórias as leis morais, que são o liame social. Sem a crença em Deus e sem a aceitação das leis morais, Locke afirma, o homem é considerado um ser inferior¹⁴⁴, incapaz de viver em sociedade¹⁴⁵ e por isso uma ameaça à coexistência pacífica na comunidade política.

Embora o filósofo se valha, no *Essay*, de uma justificativa de caráter moral para excluir os que não crêem na divindade do direito à tolerância, é duvidoso que este seja seu argumento mais forte sobre os ateus. Na *Epistola de Tolerantia (1685)*, Locke adere a um argumento de ordem técnica. O problema está na ausência de força vinculante do juramento de um ateu. Se ele não crê em Deus, seu juramento em nome da divindade como garantia do cumprimento do contrato com a parte contrária não tem validade. É nesse sentido que Locke afirma na *Epistola*: “a palavra, o contrato e o juramento de um ateu não podem constituir algo de estável e de sagrado, pois são os

¹⁴¹ Ibidem, p. 198.

¹⁴² Ibidem, p. 199, tradução nossa.

¹⁴³ “So that they [quakers] are not restrained because of this or that opinion or worship, but because such a number, of any opinion whatsoever who dissented would be dangerous”. Ibidem, 199.

¹⁴⁴ A condição de inferioridade dos ateus frente aos homens que crêem em Deus reaparece na elaboração feita pelo autor da Constituição da Carolina. O filósofo atribui uma condição inferior àqueles cidadãos que não admitem a existência da divindade, pois não podem ser proprietários. É o que podemos ver neste trecho: “no man shall be permitted to be a freeman of Carolina, or to have any state or habitation within it, that doth not acknowledge a God; and that God is publicly and solemnly to be worshipped.” LOCKE, John. *The fundamental constitutions of Carolina*. In: WOOTON, David (Org.). *Political writings of John Locke*. London: Mentor Books, 1993, p 228.

¹⁴⁵ “I must only remark before I leave this head of speculative opinions that the belief of a deity is not to be reckoned amongst purely speculative opinions, for it being the foundation of all morality, and that which influence the whole life and actions of men, without which a man is to be considered no other than one of the most dangerous sorts of wild beasts, and so incapable of all society.” LOCKE, John. *An essay concerning toleration*. In: WOOTON, David (Org.). *Political writings of John Locke* London: Mentor Books, 1993, p. 188.

vínculos da sociedade humana, a tal ponto que, suprimida a crença em Deus, tudo se desmorona.”¹⁴⁶

Por fim, o filósofo trata dos católicos. A hostilidade frente aos papistas é, acima de tudo, política. Segundo Locke, não há garantia de que sejam fiéis às leis do Estado do qual fazem parte, uma vez que devem obediência suprema a um príncipe estrangeiro, a saber, o Papa. Este tem a “chave de suas consciências”¹⁴⁷ e pode até desobrigá-los de suas promessas feitas na condição de cidadãos. O possível não-comprometimento dos católicos com suas obrigações sociais pode ter conseqüências funestas na vida civil. Por conta disso, o autor argumenta que devem ser impedidos de propagar sua doutrina e proibidos de praticar seu culto.¹⁴⁸

Quanto aos outros dissidentes, que são geralmente denominados fanáticos, Locke entende que sua presença no Estado não é prejudicial à paz e, em razão disso, eles gozam do direito à tolerância.

Apesar de excluir algumas seitas do benefício da tolerância, Locke conseguiu encontrar argumentos suficientes para afastar da competência do magistrado a imposição das práticas do culto religioso e das opiniões que não fossem contrárias à paz civil. Enfim, ele foi capaz de estabelecer um equilíbrio entre a liberdade dos súditos e o direito de mando do magistrado – utilizado para assegurar a preservação da comunidade política.

Essa construção feita no *Essay* é, segundo Ashcraft, uma espécie de oposição feita contra a política persecutória anglicana contra os dissidentes. Para ele isso se evidencia pelo fato de que as ações e opiniões especulativas citadas nessa obra e as práticas do culto, que gozam de um direito absoluto de tolerância para o autor, como ajoelhar ou sentar no sacramento, ser rebatizado, usar um manto ou um sobrepeliz na igreja, são as que a Lei de Uniformidade (*Act of Uniformity*), de 1662, e a Lei das Assembléias Religiosas (*Conventicle Act*) procuravam proibir ou regulamentar.¹⁴⁹

Marshall também vê uma conexão entre o *Essay* e as discussões concretas do final da década de 1660. De acordo com ele, no ano de 1666, o bispo Edward Reynolds apresenta um discurso no Parlamento pedindo a realização de uma compreensão religiosa na Inglaterra, o qual é seguido de outros pedidos de tolerância religiosa. Do mesmo modo, Carlos II procura consultar

¹⁴⁶ LOCKE, John. Carta sobre tolerância. Lisboa: Edições 70, 1965, p. 118.

¹⁴⁷ LOCKE, John. An essay concerning toleration. In: WOOTON, David (Org.). *Political writings of John Locke* London: Mentor Books, 1993 p. 202, tradução nossa.

¹⁴⁸ Ibidem, p. 202 e 203.

¹⁴⁹ ASHCRAFT, Richard. *La politique révolutionnaire*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995, p. 104.

seus assessores no intuito de encontrar argumentos para sustentar um eventual Ato de Indulgência. Levando em consideração o comprometimento de Shaftesbury com a defesa da tolerância e sua ligação direta com o rei, o comentador acredita que o *Essay concerning Toleration* tenha sido composto a pedido do Conde para ser lido pelo rei.¹⁵⁰

Qualquer que tenha sido a verdadeira razão de Locke escrever o *Essay*, o que é certo é que nessa obra já aparece uma preocupação de restringir o poder do magistrado por critérios políticos e epistemológicos, que são os argumentos mais importantes utilizados pelo autor para a defesa da tolerância religiosa em suas obras de maturidade.

¹⁵⁰ MARSHALL, John.. *John Locke, resistance, religion and responsibility*. Great Britain: Cambridge, 1996, p. 49.

III

Igreja e Estado, ordens distintas

Nas Cartas sobre Tolerância, Locke lança mão de uma multiplicidade de argumentos de níveis lógico e teórico distintos para sustentar a tolerância religiosa. Alguns deles são essenciais, outros secundários. Estes reforçam aqueles, mas não ocupam um lugar imprescindível na argumentação, ora porque se dirigem às paixões humanas, ora porque se destinam a um público restrito, tal como se dá com a afirmação do dever cristão de se abster da prática de perseguições de toda natureza, inclusive as religiosas.¹⁵¹ Em contrapartida, os argumentos essenciais são gerais e têm valor racional. Sem eles as obras perdem sua fundamentação filosófica. É, por isso, que, nas seções deste capítulo, vamos analisar apenas os argumentos mais relevantes das Cartas, a saber, a distinção Igreja e Estado, a ineficácia da força para persuadir e a impossibilidade da certeza racional sobre qual seja a verdadeira religião.

Antes disso, é importante ressaltar que esses três argumentos estão intimamente ligados com a questão da limitação do poder civil e que, embora figurem entre os mais importantes, eles têm pesos diferentes na argumentação das Cartas. É o que pretendemos mostrar ao longo das seções que se seguem.

¹⁵¹ “Quem exige para a comunidade eclesiástica o que Cristo não exigiu para a vida eterna, talvez constitua uma sociedade conforme às suas opiniões e ao seu interesse próprio; mas como pode se chamar a essa igreja, igreja de Cristo, se está fundada noutras instituições que não as suas e dela estão excluídos os que um dia Cristo receberá no reino dos céus? [...] Não me lembro de alguma vez ter lido no Novo Testamento que a verdadeira igreja de Cristo deve perseguir os outros, ou atormentá-los, ou obrigá-los a abraçar a fé e os seus dogmas pela força, pela espada e pelas chamas.” LOCKE, John. *Carta sobre tolerância*. Lisboa: Edições 70, 1965, p. 96.

Seção 1

No início da *Letter concerning Toleration* ou, mais corretamente, da *Epistola de Tolerantia* – uma vez que sua primeira versão foi escrita em latim – Locke expõe uma noção que sintetiza os seus argumentos mais importantes em defesa da tolerância religiosa: a distinção entre Estado e Igreja. Nela ele escreve:

Mas, para que ninguém refira como pretexto para uma perseguição e uma crueldade pouco cristãs a preocupação do Estado e o respeito pelas leis; para que, em contrapartida, outros, em nome da religião, não busquem a licença dos costumes e a impunidade dos seus crimes; para que, digo eu, ninguém, quer como súbdito fiel do príncipe, quer como crente sincero, imponha a si ou aos outros, julgo que é preciso, antes de mais nada, distinguir entre os assuntos da cidade e os da religião e definir os limites exactos entre a Igreja e o Estado.¹⁵²

A preocupação de distinguir a comunidade política da eclesiástica já havia aparecido em textos anteriores do autor. Um deles é datado de 1676. Nele o filósofo escreve:

Para estabelecer a paz dos locais onde há diferentes opiniões religiosas, duas coisas devem ser perfeitamente distinguidas: religião e governo, e suas espécies de oficiais, magistrados e ministros, e suas províncias [...]; o magistrado deve apenas visar a paz e segurança do Estado, os ministros devem estar apenas preocupados com a salvação da alma, e se estes últimos fossem proibidos de se intrometer com a composição e execução das leis em sua prédica, provavelmente nós estaríamos muito mais tranqüilos.¹⁵³

A necessidade de fazer a distinção entre Igreja e Estado tornou-se mais evidente a partir dos atos intolerantes, praticados na década de 1670, na Inglaterra. Nesse mesmo ano, o “Parlamento aprovou um novo *Conventicle Act* mais rigoroso que o precedente contra os não-conformistas”.¹⁵⁴ Do mesmo modo, após a tentativa frustrada de Carlos II de instituir uma certa tolerância religiosa, através da *Declaration of Indulgence*, de 1672, foi imposto o *Test Act*, “que obrigou daí por diante a todos os detentores de ofícios o uso dos sacramentos segundo os ritos

¹⁵²LOCKE, John. *Carta sobre a tolerância*. Lisboa: Edições 70, 1965, p. 92.

¹⁵³LOCKE, John. Faith and reason. In: _____ *Essays on the law of nature*. Great Britain: Oxford, 1954, p. 275, tradução nossa.

¹⁵⁴POLIN, Raymond. Introdução In: *Cartas sobre tolerância*. São Paulo: Ícone, 2004, p. 64, tradução nossa.

anglicanos, a denúncia do dogma da transubstanciação à moda católica e um sermão de consolação.”¹⁵⁵ Esses eventos indicam que o maior obstáculo à realização da tolerância era “o exercício da força contra os dissidentes pelo Estado por meio do comando dos bispos.”¹⁵⁶

Desde a composição do *Essay concerning Toleration*, Locke procurou afastar da jurisdição do magistrado as coisas de ordem religiosa. Para tanto, ele limitou o poder do magistrado ao âmbito das coisas civis: o poder civil é instituído “apenas para preservar os homens neste mundo da fraude e da violência uns dos outros” e “este é o fim de se instituir um governo”.¹⁵⁷ No entanto, este fim secular do Estado, exposto pelo filósofo como fundamental na argumentação do *Essay* e como indiscutível¹⁵⁸, ao contrário do que pretendia o autor, não era incontestável e, muito menos, óbvio no século 17.

Na época, aceitava-se, com freqüência, a idéia de que o magistrado tinha o dever de cuidar do bem estar espiritual dos súditos. É o que lemos na citação feita por Harris do pensamento de Richard Baxter: “ele [Baxter] considera que uma parte ‘elevada’ do trabalho do magistrado consiste ‘em promover o serviço de Deus e a salvação dos homens, e também que isto é um fim de sua magistratura mais importante que o mero bem comum corporal.”¹⁵⁹

A obrigação de o Estado promover a religião antes mesmo dos interesses terrenos já estava presente na obra de Richard Hooker:

...E que, sendo a alma a parte mais valiosa do homem, as sociedades humanas devem se preocupar mais com o que afeta a alma do que com coisas temporais que a vida possa necessitar. Nenhuma outra prova se faz necessária para mostrar que o homem deva primeiro almejar o reino de Deus: portanto de tudo oferecido pelas comunidades o espiritual deve prevalecer sobre as coisas temporais. E de todas as coisas espirituais, a religião é a principal.¹⁶⁰

¹⁵⁵Ibidem, p. 65, tradução nossa.

¹⁵⁶HARRIS, Ian. *The mind of John Locke*. Great Britain: Cambridge University Press, 1998, p. 163, tradução nossa.

¹⁵⁷LOCKE, John., *An essay concerning toleration*. In: *Political writings of John Locke*. London: Mentor Books, 1993, p. 186, tradução nossa.

¹⁵⁸“To clear the way to this I shall lay down this for a foundation which I think will not be questioned or denied [...] That the whole trust, power, and authority of the magistrate is vested in him for no other purpose but to be made use of for the good, preservation, and peace of men in that society over which he is set...” Ibidem, p. 186.

¹⁵⁹BAXTER, 1659, apud HARRIS, Ian. *Tolérance, église et état chez Locke*. In: *Les fondements philosophiques de la tolerance*. Paris: Presses Universitaires de France, 2002, p. 187-188.

¹⁶⁰HOOKE, Richard. *Of the laws of ecclesiastical polity*. Great Britain: Cambridge University Press, 1997, p. 132.

Embora Hooker admita que Igreja e Estado¹⁶¹ sejam entes distintos tendo, por conta disso, diferentes definições¹⁶², ainda assim eles guardam uma relação estreita entre si¹⁶³. É, por isso, que, na vida concreta, eles não podem ser separados com rigidez. Essa unidade se dá quando uma sociedade de homens unidos em uma forma pública de governo exerce o cristianismo¹⁶⁴. Segundo Hooker, uma Igreja, em sentido estrito, é aquela que professa a verdadeira religião, ou seja, a religião Cristã¹⁶⁵. Uma vez que o Estado “é condição para que o homem alcance sua perfeição e, como esta perfeição culmina no sobrenatural,”¹⁶⁶ então cabe a ele sustentar a verdadeira religião,¹⁶⁷ que é fonte de justiça e de harmonia¹⁶⁸.

Baseando-se nessa idéia é que a Igreja Anglicana exigia que o Estado inglês promovesse o anglicanismo e proibisse as religiões dissidentes. A Igreja da Inglaterra concebia-se como a verdadeira Igreja, uma instituição de linhagem divina, eleita por Deus e mantida por Ele, através de sua graça.¹⁶⁹ “A graça operava em particular para unir os membros da igreja em um todo sob a supremacia de Cristo.”¹⁷⁰ Se Jesus era o cabeça desse corpo, a organização episcopal, bem como os ritos da Igreja, tinham caráter divino, isto é, indiscutível.¹⁷¹ Todos aqueles que se distanciavam

¹⁶¹ “A commonwealth we name it simply in regard of some regiment or policy under which men live; a church for the truth of the religion which they profess...” HOOKER, Richard. *Of the laws of ecclesiastical polity*. Great Britain: Cambridge University Press, 1997, p. 135.

¹⁶² “A church and a commonwealth we grant are things in nature the one distinguished from the other. A commonwealth is one way, and a church another way, defined.” Ibidem, p.129.

¹⁶³ “The difference therefore either of affaires or offices ecclesiastical from secular, is no argument that the Church and the commonwealth are always separate and independent the one on the other...” Ibidem, p. 133..

¹⁶⁴ “The Church and the commonwealth therefore are in this case personally one society, which society being termed a commonwealth as it liveth under whatsoever form of secular law and regiment, a church as it hath the spiritual law of Jesus Christ.” Ibidem, p. 133.

¹⁶⁵ “Truth of religion is that proper difference whereby a church is distinguished from other politic societies of men [...] With us therefore the name of a church importeth only a society of men, first united into some public form of regiment, and secondly distinguished from other societies by the exercise of Christian religion.” Ibidem, p. 130.

¹⁶⁶ FORRESTER, Duncan. Richard Hooker, In : STRAUSS, Leo; CROPSEY, Joseph (Org.). *Historia de la filosofía política*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 348.

¹⁶⁷ “... Only the commonwealth of Israel, which had the truth of religion, was in that respect the Church of God [...] as a politic society it doth maintain religion; as a church, that religion which God hath revealed by Jesus Christ.” Ibidem, p. 130.

¹⁶⁸ FORRESTER, Duncan. Richard Hooker, In : STRAUSS, Leo; CROPSEY, Joseph (Org.). *Historia de la filosofía política*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 347.

¹⁶⁹ “Indeed the ecclesia Anglicana was not only a true church, but in an important sense *the* true church. It embodied a direct lineage from God [...] The Anglican case rested on the view that the church was the vessel of God’s grace.” HARRIS, Ian. *The mind of John Locke*. , Ed. rev. New York: Cambridge University Press, 1998 p. 165-166.

¹⁷⁰ Ibidem, p. 165.

¹⁷¹ “Christ was the ‘head’ because according to the thought of the day the head was understood to be that which gives the body life and because Christ was the conduit of divine authority to the Church. Under His influence Christian’s made a unity [...] In the more prosaic style of Bishop Overall’s convocation book [Christ] was also to be the Head ruling the church visibly by means of the bishops, priests and ministers. He appointed Episcopacy, in its turn, represented Him and it could be said that the bishop was ‘apt [...] to signifie a Principle of Unity, and to represent God and Christ under the notion of a Head’”. Ibidem, p. 165.

dela não se afastavam meramente de um corpo construído por homens, mas do próprio Deus. Nesse sentido, a força para reconduzir os não-conformistas rumo ao caminho divino e, por conseguinte, ao caminho da salvação, parecia algo legítimo.

A unidade Igreja e Estado, tão comumente afirmada no século 17¹⁷², torna impossível a existência da tolerância religiosa. Uma vez que o projeto de Locke, na *Epistola de Tolerantia*, é defender a liberdade de religião, o autor se propõe a distinguir essas duas sociedades quanto às suas finalidades, origens, os seus objetos e instrumentos¹⁷³ para que nenhuma delas usurpe o poder da outra. Seu primeiro passo nessa empreitada é limitar o poder político à esfera dos interesses civis. É o que podemos ler neste trecho: “o Estado é uma sociedade de homens constituída unicamente com o fim de conservar e promover os seus bens civis.”¹⁷⁴

O fim secular do Estado já havia sido afirmado no *Essay concerning Toleration*. No entanto, na *Epistola* esse argumento goza de um status superior, uma vez que é fruto de uma investigação acerca da fonte *de direito* do poder civil. Locke não se apóia, portanto, nem na tradição, nem numa descrição histórica – que têm sempre um valor relativo – para afastar as questões religiosas e tudo o que não for essencial para manter a paz civil do poder do magistrado, mas em um argumento racional, que é desenvolvido no *Segundo Tratado sobre o Governo Civil*. E é isso que faz da distinção entre Estado e Igreja da *Epistola* um argumento filosófico e não uma mera defesa circunstancial da limitação do poder civil e da tolerância.

No *Segundo Tratado* podemos encontrar, portanto, a explicação de como a comunidade política pode ser entendida como uma organização secular, isto é, sem nenhum poder sobre a religião, quando seu exercício não afetar a ordem civil. É, por isso, que vamos recorrer aos capítulos dessa obra para reconstruir a idéia de poder civil limitado, presente na *Epistola*. Esse recurso também se justifica pelo fato de que os *Dois Tratados* “foram escritos por volta de 1679-1680, e depois retomados e modificados por ocasião da segunda revolução inglesa.”¹⁷⁵ – embora

¹⁷² “‘A religião é o único alicerce firme para todo o poder’, dissera Carlos I. ‘A Igreja e o Estado apóiam-se e assistem-se mutuamente’, escreveu o bispo Goodman. ‘O Estado paga o clero, e assim este depende do Estado’, afirmou, com mais cruzeza, Hugh Peter.” HILL, Christopher. *O mundo de ponta-cabeça*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 110.

¹⁷³ “‘Quem confunde duas sociedades tão diferentes pela sua origem, pelo seu fim, pelo seu objeto, mistura as coisas mais diametralmente opostas, o céu e a terra.’” LOCKE, John. *Carta sobre a tolerância*. Tradução de João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1965, p. 100.

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 92.

¹⁷⁵ MICHAUD, Yves. *Locke*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, 1991, p. 33.

tenham sido publicados apenas em 1690 –, enquanto a *Epistola* foi composta somente em 1685-1686¹⁷⁶ e publicada em 1689.

Seção 1.2

No capítulo I do *Segundo Tratado*, Locke conceitua o poder político:

O poder político é o direito de editar leis com pena de morte e, conseqüentemente, todas as penas menores, com vistas a regular e a preservar a propriedade, e de empregar a força do Estado na execução de tais leis e na defesa da sociedade política contra os danos externos, observando tão-somente o bem público.¹⁷⁷

Neste trecho, o filósofo declara que a finalidade do poder civil é assegurar a propriedade dos súditos e sempre em vista do bem público. Por propriedade aqui ele entende “a vida, a liberdade e os bens”¹⁷⁸ dos seres humanos. O fim secular do Estado é resultado da investigação feita pelo autor acerca da origem de direito do poder estatal. Para melhor investigá-la, ressalta Locke, é preciso “considerar o estado em que todos os homens naturalmente estão.”¹⁷⁹

Segundo o filósofo, todos os seres humanos nascem livres e iguais. A liberdade consiste na faculdade que os indivíduos têm de “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.”¹⁸⁰ Apesar de o estado de natureza ser marcado pela liberdade humana, ele não é uma condição de licenciosidade,¹⁸¹ uma vez que as ações humanas se encontram limitadas pela lei natural, que é obrigatória e efetiva.¹⁸² E esta lei, que é a

¹⁷⁶RAYMOND, Polin. Introdução. In: *Cartas sobre tolerância*. São Paulo: Ícone, 2004, p. 29.

¹⁷⁷LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo civil*. In: _____. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 381.

¹⁷⁸Ibidem, p. 458.

¹⁷⁹Ibidem, p. 382.

¹⁸⁰Ibidem, p. 382.

¹⁸¹Ibidem, p. 384.

¹⁸²“O estado de natureza tem para governá-lo uma lei de natureza, que a todos obriga [...] E para que todos os homens sejam impedidos de invadir direitos alheios e de prejudicar uns aos outros, e para que seja observada a lei de natureza, que quer a paz e a conservação de toda a humanidade, a responsabilidade pela execução da lei de natureza é, nesse estado, depositada nas mãos de cada homem, pelo que cada um tem o direito de punir os transgressores da dita lei em tal grau que impeça sua violação.” (Ibidem, p. 384 e 385).

razão, “ensina a todos aqueles que a consultem que, sendo todos iguais e independentes, ninguém deveria prejudicar a outrem em sua vida, saúde, liberdade ou posses.”¹⁸³

Do mesmo modo, por natureza, há igualdade entre os indivíduos. Essa consiste na reciprocidade de “todo poder e jurisdição, não tendo ninguém mais que outro qualquer”.¹⁸⁴ Isso significa que nenhuma pessoa nasce subordinada ao poder de outrem. Esses atributos da natureza humana são, portanto, essenciais para entendermos em que se funda o poder civil. Se os homens são livres e iguais, a instituição de uma autoridade entre eles só pode ser legítima se baseada no consentimento dos subordinados.¹⁸⁵

Realmente, afirma Locke, “o que inicia e de fato constitui qualquer sociedade política não passa do consentimento de qualquer número de homens livres capazes de uma maioria no sentido de se unirem e incorporarem a uma tal sociedade.”¹⁸⁶ Então, é no acordo entre um certo número de indivíduos que se funda a criação de um corpo único, que passa a ter o poder de agir em nome da totalidade de seus membros.¹⁸⁷ Isto é, através desse pacto nasce uma instância de poder superior entre os indivíduos, ao qual todos os pactuantes devem obediência. Todavia, essa autoridade que a comunidade tem sobre os seus súditos não é ilimitada. Pelo contrário, ela sofre limites e estes não resultam pura e simplesmente da idéia de consentimento,¹⁸⁸ mas da existência de uma moralidade objetiva na condição natural.

Um exemplo de que essa idéia por si só não dá conta de restringir o poder estatal é a teoria política de Hobbes. No *Leviatã*, o poder civil tem origem num pacto social¹⁸⁹. Não obstante, o poder que dele resulta é absoluto¹⁹⁰. Em contrapartida, para Locke, o poder supremo do Estado, que é o legislativo,¹⁹¹ no *Segundo Tratado sobre o governo Civil*, não é absoluto e nem arbitrário.

¹⁸³ Ibidem, p. 384.

¹⁸⁴ Ibidem, p. 382.

¹⁸⁵ “Sendo todos os homens, como já foi dito, naturalmente livres, iguais e independentes, ninguém pode ser privado dessa condição nem colocado sob o poder político de outrem sem seu próprio consentimento.” Ibidem, p. 468.

¹⁸⁶ LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo civil*. In: _____. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 472.

¹⁸⁷ Ibidem, p. 469.

¹⁸⁸ É o que afirma Polin: “La véritable limite du pouvoir suprême ne suit donc pas du fait d’un consentement en tant que tel, si irrévocable soit-il, mais du cadre et, pour ainsi dire, de l’ordre du monde au sein duquel il a été accordé et que lui est imposé, sous la forme d’une obligation, par la loi de nature.” POLIN, Raymond. *La politique morale de John Locke*. Paris: Presses Universitaires de France, 1960, p. 210.

¹⁸⁹ “Considera-se que uma república tenha sido *instituída* quando uma *multidão* de homens concorda e *pactua* ...” HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 148.

¹⁹⁰ “Pois graças a esta autoridade que lhe é dada [à República] por cada indivíduo na república, é-lhe conferido o uso de tamanho poder e força que o terror assim inspirado o torna capaz de conformar as vontades de todos eles, no sentido da paz no seu próprio país, e da ajuda mútua contra os inimigos estrangeiros [...] Mas poderia aqui objetar-se

No estado de natureza, ninguém tem um poder irrestrito sobre si ou sobre outrem. A lei natural ordena que todos se preservem, assim como a todo o resto da humanidade, quando sua preservação não estiver em jogo.¹⁹² Desse modo, ela garante a cada um o direito de se conservar e de promover a conservação de seus semelhantes, e torna defeso todo ato lesivo contra esse direito. Levando em consideração que o poder da sociedade política é a soma dos poderes restritos dos indivíduos transferidos no pacto social, então o poder da comunidade ou do governo civil limita-se a assegurar a preservação dos homens. Ele não pode ser instituído para prejudicar a fruição dos bens dos súditos. É o que afirma Locke: “trata-se de um poder [o poder do legislativo] desprovido de qualquer outro fim senão a preservação e, portanto, jamais pode conter algum direito de destruir, escravizar ou empobrecer deliberadamente os súditos.”¹⁹³

Além disso, mesmo que os homens pudessem entregar um poder absoluto e arbitrário ao magistrado, seria irracional fazê-lo. Neste caso, eles estariam trocando sua condição natural de liberdade e igualdade por uma condição muito pior, na qual estariam desarmados contra os abusos de uma vontade arbitrária superior¹⁹⁴.

Apesar de o homem ter por natureza direito à vida, à propriedade, à liberdade,¹⁹⁵ o estado de natureza apresenta alguns inconvenientes que tornam incerto o gozo desses direitos. Segundo o filósofo, as desvantagens dessa condição pré-política são: a ausência “de uma lei estabelecida, fixa e conhecida [...], medida comum para solucionar todas as controvérsias entre eles”; falta de um “juiz conhecido e imparcial”; e inexistência “de um poder para apoiar e sustentar a sentença quando justa e dar a ela a devida execução.”¹⁹⁶ Em razão da condição de insegurança do estado natural, os homens almejam “unir-se em sociedade com os outros que já se encontram reunidos [...] para a mútua conservação de suas vidas, liberdades e bens, aos quais atribuo o termo genérico de propriedade.”¹⁹⁷. Isso quer dizer que Locke explica a necessidade da sociedade

que a condição de súdito é muito miserável, pois se encontra sujeita à lascívia [...] daqueles que detêm nas suas mãos poder tão ilimitado.” Ibidem, p. 147 e p. 157.

¹⁹¹ LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo civil*. In: _____. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 501.

¹⁹² Ibidem, p. 385.

¹⁹³ LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo civil*. In: _____. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 505.

¹⁹⁴ Ibidem, p. 508.

¹⁹⁵ Ibidem, p. 494.

¹⁹⁶ Ibidem, p. 496-497.

¹⁹⁷ Ibidem, p. 495.

política e do “governo em função de exigências terrenas”.¹⁹⁸ Com isso, ele justifica a existência da autoridade civil “em termos desprovidos de conotação espiritual.”¹⁹⁹

A comunidade política nasce, portanto, para a preservação da propriedade dos homens, relacionada exclusivamente com os *bens deste mundo*. Se os indivíduos entregam à comunidade o poder de governá-los para a realização de certo fim, então se conclui que esse poder está limitado por esse mesmo fim²⁰⁰. Locke trata aqui do limite funcional do poder político. É o que ele afirma no seguinte trecho: “posto isto, é fácil compreender em vista de que fins se rege a prerrogativa que o magistrado tem de legislar: é o bem público terrestre, isto é, temporal, que é ao mesmo tempo a única razão de formar uma sociedade e o único fim da constituição do Estado...”²⁰¹

Para “assegurar a todo o povo e a cada súbdito em particular, mediante leis impostas igualmente a todos, a boa preservação e a posse de todas as coisas que se relacionam com esta vida”²⁰², o governo civil é munido do poder coercitivo. Este resulta da transferência de cada indivíduo do poder natural de punir as transgressões da lei natural.²⁰³ O uso da força da comunidade é entregue ao magistrado para fazer valer “os comandos da lei de natureza, que têm um teor secular, a saber, a conservação de si e dos outros”²⁰⁴. Isto significa que a matéria de competência da autoridade civil restringe-se aos negócios terrenos, excluindo-se dela as questões espirituais.

Assim sendo, os indivíduos confiam uma determinada função ao poder supremo, que pode estar nas mãos de quem quer que a comunidade tenha escolhido. Estando esse poder na condição de fiduciário²⁰⁵, ele não pode se furtar de cumprir sua obrigação e nem agir além de seu direito. Caso isso ocorra, Locke ressalta, cabe à sociedade retirar o poder concedido àquele que o

¹⁹⁸HARRIS, Ian. Tolérance, église et état chez Locke. In: *Les fondements philosophiques de la tolerance*. Paris: Presses Universitaires de France, 2002, p. 201, tradução nossa.

¹⁹⁹Ibidem p. 201.

²⁰⁰LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo civil*. In: _____. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 518.

²⁰¹LOCKE, John. *Carta sobre a tolerância*. Lisboa: Edições 70, 1965, p. 115.

²⁰²Ibidem, p. 92.

²⁰³LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo civil*. In: _____. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 458.

²⁰⁴HARRIS, Ian. Tolérance, église et état chez Locke. In: *Les fondements philosophiques de la tolerance*. Paris: Presses Universitaires de France, 2002, p. 204.

²⁰⁵Locke usa esse termo no *Segundo Tratado*: “Sendo ele [o poder supremo] apenas um poder fiduciário...” LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo civil*. In: _____. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 518.

usurpou, retomá-lo e entregá-lo a outro órgão, capaz de cumprir com seu encargo. Nas palavras do filósofo:

A sociedade política conserva perpetuamente um poder supremo de salvaguardar-se das tentativas e propósitos de qualquer pessoa, mesmo de seus próprios legisladores, sempre que estes sejam tolos ou perversos o bastante para conceber e levar a cabo planos contrários às liberdades e propriedades dos súditos²⁰⁶.

Ao contrário de suas obras de juventude, o *Segundo Tratado sobre o Governo Civil* contempla o direito de resistência. O poder legislativo só é supremo sob a condição de garantir a propriedade dos súditos. Quando por corrupção ou ambição o governo atenta contra esse direito ou contra a liberdade (inclusive a de religião) dos indivíduos, perde sua supremacia e, com isso, o direito de legislar sobre eles. Ao usar da força sem autoridade, coloca-se em estado de guerra²⁰⁷ com eles. E, como afirma Locke, “em todos os estados e condições, o verdadeiro remédio para a força sem autoridade é opor-lhe a força.”²⁰⁸ Nesse caso, o *pactum subjectionis* é rompido e, com isso, o direito de legislar do magistrado e o dever de obedecer dos súditos se desfazem. Os indivíduos não estão mais obrigados à obediência, podendo contrapor-se às leis civis do mesmo modo que se opõem à vontade privada de alguém que pretende ferir ou colocar em risco seus direitos. É o que lemos a seguir:

Mas, se a lei é sobre os assuntos situados fora do domínio do magistrado, por exemplo, obrigar o povo, ou uma parte dele, a abraçar uma religião estrangeira ou a mudar de ritos, os que pensam de modo diverso não estão obrigados por esta lei, já que a sociedade política foi fundada apenas para conservar cada particular na posse dos bens desta vida, e não para outro fim.²⁰⁹

Apesar de prever o apelo à força contra o governo, o autor ressalta que esse recurso não é arbitrário. Em primeiro lugar, ele só se justifica contra a “força injusta e ilegítima”²¹⁰ do magistrado. Caso contrário, Locke estaria fazendo apologia à rebelião e não uma defesa do

²⁰⁶ Ibidem, p. 518-519.

²⁰⁷ Ibidem, p. 523.

²⁰⁸ Ibidem, p. 523.

²⁰⁹ LOCKE, John. *Carta sobre a tolerância*. Lisboa: Edições 70, 1965, p. 115.

²¹⁰ LOCKE, John. Segundo tratado sobre o governo civil. In: _____. Dois tratados sobre o governo. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 565.

direito de resistência. Se assim fosse, todos os governos estariam em perigo constante e a anarquia seria a regra nas comunidades, impedindo que o homem pudesse realizar, da melhor maneira possível, seu dever de se preservar. Em segundo lugar, é preciso que o ato ilegal do poder supremo atinja a maioria do povo ou, se envolver apenas uma parcela dele, que tenha conseqüências funestas para a comunidade em geral. É o que o filósofo afirma neste trecho:

Se, porém, qualquer desses atos ilegais se estender à maioria do povo, ou se o malefício e a opressão recaírem apenas sobre uns quantos, mas em casos tais que os precedentes e as conseqüências pareçam ameaçar a todos e estes se convençam de que suas leis, e com elas seus haveres, liberdades e vidas, correm perigo, e talvez até sua religião, não sei dizer como poderiam ser impedidos de resistir à força ilegal usada contra eles.²¹¹

Além disso, a resistência só é legítima quando o propósito de abusar do poder por parte do magistrado for visível. E isso, ressalta Locke, só pode ser verificado “quando uma longa série de abusos, prevaricações e ardis”²¹² tenderem numa mesma direção, a saber, a violação da liberdade e da propriedade dos súditos.

Assim sendo, quando o magistrado age sem autoridade pode ser combatido. No entanto, o direito de julgar se os atos do governo não corresponderam ao seu encargo, cabe à sociedade e não meramente aos indivíduos, enquanto particulares. Ao agir como um tirano, o magistrado perde seu poder que retorna às mãos da sociedade, pois foi a ela que os indivíduos entregaram os poderes que a lei natural lhes concedeu²¹³. Isso quer dizer que a dissolução do governo não implica necessariamente a dissolução da sociedade²¹⁴. Esta permanece intacta e a ela compete confiar o poder supremo a quem julgue capaz de cumprir a incumbência de garantir a propriedade dos súditos²¹⁵.

²¹¹Ibidem, p. 569.

²¹²LOCKE, John Segundo tratado sobre o governo civil. In: _____. Dois tratados sobre o governo. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 583.

²¹³ “O poder que cada indivíduo deu à sociedade quando nela ingressou não pode jamais retornar aos indivíduos enquanto durar essa sociedade, permanecendo-se para sempre na comunidade. Pois, sem isso, não poderá haver comunidade nem sociedade política, o que é contrário ao acordo original.” Ibidem, p. 600-601.

²¹⁴ A diferença entre a dissolução do governo e a da sociedade está explícita no capítulo XIX, do *Segundo Tratado sobre o Governo Civil*.

²¹⁵LOCKE, John Segundo tratado sobre o governo civil. In: _____. Dois tratados sobre o governo. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 601.

Seção 1.3

No início da *Epistola*, Locke deixa claro que uma das condições para que haja tolerância religiosa é distinguir Igreja e Estado e definir seus exatos limites.²¹⁶ É por isso que o autor se propõe a explicitar a origem, a finalidade, o objeto e o instrumento não só da comunidade política como da comunidade eclesiástica.

Em um texto não publicado durante sua vida, intitulado *Ecclesia*²¹⁷, Locke observa que Hooker já havia formulado a idéia, apresentada na *Epistola*, de que a Igreja é uma “sociedade livre e voluntária.”²¹⁸ Nesta última obra, Locke procura mostrar que não corresponde a nenhuma obrigação natural participar de uma comunidade religiosa.²¹⁹ Quanto à sua salvação eterna, o homem é um ser absoluto, solitário.²²⁰ Isso porque a condição principal para alcançar a salvação da sua alma encontra-se no próprio indivíduo. Segundo o autor, “é na fé que consiste a força e a eficácia da religião verdadeira e salvífica.”²²¹ Isto é, sem essa virtude interior qualquer atuação religiosa perde seu valor. Mesmo a prática do culto religioso em uma Igreja só contribui para a bem-aventurança se quem o realiza acreditar sinceramente que essa ação agrada a Deus.²²² Caso contrário, o homem age como um hipócrita diante do Senhor, incitando Sua ira contra ele.

A idéia de que na fé o homem não é, por natureza, social já estava pressuposta no texto *Ecclesia*. Neste, o filósofo afirma discordar da concepção de Hooker de que a origem da Igreja corresponde a uma inclinação social humana²²³. É verdade que ela se apóia no consentimento dos indivíduos, mas para cumprir o dever de cultuar a Deus publicamente, que pode ser descoberto pela razão²²⁴.

²¹⁶LOCKE, John. *Carta sobre a tolerância*. Lisboa: Edições 70, 1965, p. 92.

²¹⁷LOCKE, John. *Ecclesia*. In: KING, Peter. *Life and correspondence of Locke, vol. 2*. London: Routledge, 2002, p. 99. Neste texto ele afirma: “Hooker’s description of the Church, l. 1. parágrafo 15 amounts to this, that it is a supernatural but voluntary society, wherein a man associates himself to God, angels, and holy men...”

²¹⁸LOCKE, John. *Carta sobre a tolerância*. Lisboa: Edições 70, 1965, p. 94.

²¹⁹Ibidem, p. 94.

²²⁰POLIN, Raymond. Introdução. In: *Cartas sobre tolerância*. São Paulo: Ícone, 2004.

²²¹LOCKE, John. *Carta sobre a tolerância*. Lisboa: Edições 70, 1965, p. 92.

²²²Ibidem, p. 106.

²²³LOCKE, John. *Ecclesia*. In: *Life and correspondence of Locke, vol 2*. London: Routledge, 2002, p. 100-101.

Neste texto ele afirma: “I imagine that the original of the society is not from our inclination, as he [Hooker] says, to a sociable life, for that may be fully satisfied in other societies, but from the obligation man, by the light of reason, finds himself under, to own and worship God publicly in the world.”

²²⁴ Ibidem, p. 101.

Ao atribuir a origem da Igreja ao consentimento, Locke faz dela uma sociedade natural. Ela é obra dos seres humanos e não uma construção que dependa de algo transcendente. Esse argumento é essencial para quebrar a idéia de instituição divina da Igreja anglicana, pela qual o episcopado exigia que o Estado impusesse a todos os súditos o dever de compor sua organização.

A participação em uma comunidade religiosa também deve ser deixada à livre decisão individual porque que não há *a verdadeira Igreja*, da qual seja necessário fazer parte. Locke procura mostrar que não existem critérios objetivamente válidos para que uma comunidade eclesiástica possa se pretender a ortodoxa. Em nenhuma parte das Sagradas Escrituras, afirma ele, podemos encontrar um édito de Cristo estabelecendo que a verdadeira Igreja deva ser somente aquela que tiver “uma autoridade derivada por sucessão contínua e ininterrupta dos próprios Apóstolos.”²²⁵ Pelo contrário, ressalta o filósofo, Cristo sugere que basta a reunião de uma assembléia em seu nome para que nela ele esteja presente: ““onde dois ou três estiverem reunidos em meu nome, aí estarei eu no meio deles.””²²⁶ Assim, é suficiente para que uma comunidade eclesiástica seja uma verdadeira Igreja de Cristo que conserve o que é necessário, ou seja, “o que em termos claros e explícitos o Espírito Santo ensinou na Sagrada Escritura”²²⁷. Com esse argumento, Locke é capaz de afastar a pretensão da Igreja Anglicana de se valer de ritos e interpretações restritas da palavra divina para se arrogar a única Igreja verdadeira de Cristo.

Para Locke, todos os ritos, circunstâncias do culto e dogmas, que diferenciam as religiões cristãs entre si, não passam de invenções humanas, que, pela tradição, adquirem um caráter sagrado. Isso quer dizer que nenhuma Igreja pode pretender superioridade frente às outras, baseando-se nessas questões indiferentes. É, por isso, que Locke afirma que “quando se trata da verdade dos dogmas ou da norma do culto, a disputa é igual de parte a parte e nenhuma sentença pode ser emitida por algum juiz, nem em Constantinopla, nem em toda terra. A decisão sobre tal questão pertence unicamente ao juiz supremo de todos os homens...”²²⁸

Assim sendo, as Igrejas encontram-se todas na mesma condição de igualdade que as pessoas particulares entre si.²²⁹ Nenhuma delas pode pretender supremacia frente às outras, nem mesmo as que se consideram ortodoxas. Qualquer tipo de imposição religiosa lhes é vedada. Na realidade, Locke afirma “que qualquer igreja é ortodoxa para si própria, errada ou herética para as

²²⁵ LOCKE, John . *Carta sobre a tolerância* . Lisboa: Edições 70, 1965, p. 95.

²²⁶ Ibidem, p. 95.

²²⁷ LOCKE, John . *Carta sobre a tolerância* . Lisboa: Edições 70, 1965, p. 95.

²²⁸ Ibidem, p. 98.

²²⁹ Ibidem, p. 97.

outras.”²³⁰ Toda comunidade religiosa julga ser o receptáculo da vontade genuína de Deus, a concededora do caminho que conduz à salvação.

Se não podemos identificar uma única instituição como sendo a ortodoxa, o cuidado das almas não é atribuição da Igreja, mas da pessoa individual. É o que afirma Locke: “assim, se o cuidado da sua própria alma está nas mãos de cada um, há que deixá-lo a cada um”.²³¹ Desse modo, cabe ao indivíduo escolher a Igreja da qual quer fazer parte, a qual julga “que [...] pratica a verdadeira religião e um culto agradável a Deus.”²³² Nas palavras do filósofo: “assim, para nós ambos está salva a liberdade eclesiástica (que exigis): e cada um de nós terá apenas o legislador que para si escolheu.”²³³

Como dissemos, os homens unem-se a uma comunidade eclesiástica para cultuar publicamente a Deus, segundo o que ordena a lei da natureza. Assim sendo, a finalidade pela qual se institui uma Igreja é, nas palavras do autor: “o culto público de Deus e, por meio dele, a obtenção da vida eterna.”²³⁴ É esse mesmo fim que delimita o poder dessa comunidade e o objeto sobre o qual se exerce. A Igreja só pode agir em vista de promover a salvação da alma de seus integrantes. A ela não cabe tratar dos bens civis dos homens, nem sob pretexto religioso. Estes competem apenas ao magistrado, na medida em que for de interesse público.

Enquanto sociedades, as Igrejas, assim como o Estado, são regidas por leis. Essas são o laço pelo qual seus integrantes compõem um todo. Se a sua manutenção depende delas, então é preciso que sejam acompanhadas de sanções que garantam sua execução²³⁵. Todavia, essas penas diferem daquelas que o Estado pode estipular. A Igreja não pode se valer da coerção para exigir o cumprimento de suas regras, uma vez que esta é inadequada à sua finalidade. A força só gera uma conformidade exterior na ação; no entanto, a salvação da alma só é possível se o agente cumpre seu dever tendo aderido sinceramente ao mandamento. Do contrário, esse fim não é alcançado.

Segundo Locke, os instrumentos adequados à comunidade religiosa são “as exortações, as admoestações, os conselhos.”²³⁶ Somente eles podem ter influência sobre os homens, levando-os a aderir a determinada crença. Todavia, eles não são infalíveis. Pode ser que apesar deles um membro de certa Igreja não queira seguir suas regras. Nesse caso, assevera o autor, a comunidade

²³⁰ Ibidem, p. 98.

²³¹ Ibidem, p. 101.

²³² Ibidem, p. 94.

²³³ Ibidem, p. 95.

²³⁴ LOCKE, John . *Carta sobre a tolerância* . Lisboa: Edições 70, 1965, p. 96.

²³⁵ Ibidem, p. 96.

²³⁶ Ibidem, p. 96.

religiosa não é obrigada a manter essa pessoa em sua instituição²³⁷. Ela pode se valer da excomunhão como pena máxima pela desobediência. Esta sanção consiste em excluir os membros obstinados e vacilantes da comunidade.²³⁸ No entanto, ressalta o filósofo, essa pena se resume a quebrar o laço entre um membro e a sociedade, não podendo ter conseqüências nos bens civis dos infratores. Nas palavras de Locke: “apesar de tudo, há que acautelar-se em não acrescentar ao decreto da excomunhão, nem palavras injuriosas, nem violências, quer contra o corpo quer contra os bens de quem é expulso.”²³⁹ O uso da violência é restrito ao poder civil. Qualquer tentativa da Igreja de lançar mão da coerção contra os indivíduos implica abuso de poder e deve, por isso, ser combatida.

Ao mostrar que na fé o homem é um indivíduo solitário e na política um indivíduo social, Locke foi capaz de garantir, ao mesmo tempo, a necessidade de o homem participar da comunidade política e, por conseguinte, de obedecer às suas leis e a liberdade de escolher participar ou não de uma comunidade religiosa. Com isso, foi possível conceber a Igreja como sociedade voluntária e natural em oposição à idéia, até então vigente, de sobrenaturalidade da Igreja, na qual certas comunidades eclesíásticas se apoiavam para usar da força contra os dissidentes e exigir a defesa da sua religião pelo Estado.

Seção 2

No início da *Segunda Carta*, Locke afirma que a salvaguarda da tolerância implica limitar o poder civil. Nas palavras do filósofo: “o propósito dessa carta é claramente defender a tolerância, fora de qualquer força, especialmente a força civil, ou a força do magistrado.”²⁴⁰ Isso quer dizer que o filósofo não parte dos direitos da consciência para excluir o poder de o magistrado determinar a religião dos súditos. Pelo contrário, seu ponto de partida envolve a avaliação da extensão do direito de legislar do poder civil.

²³⁷ Ibidem, p. 97.

²³⁸ Ibidem, p. 96.

²³⁹ Ibidem, p. 97.

²⁴⁰ LOCKE, John. Uma segunda carta sobre tolerância . In: _____. *Cartas sobre tolerância*. São Paulo: Ícone, 2004, p. 121.

Neste capítulo, vamos analisar o segundo argumento pelo qual o filósofo procura excluir o poder de o magistrado impor uma religião oficial, a saber o da ineficácia da força para persuadir os indivíduos. Por meio dele, o autor avalia “as funções possíveis do governo, a fim de mostrar que o constrangimento das consciências não deve fazer parte delas, porque é materialmente impossível que o faça.”²⁴¹

Locke não recorreu somente à distinção Igreja e Estado para limitar o poder civil. As circunstâncias indicavam que essa idéia por si só não bastava para excluir da competência civil a religião. Na obra *Discourse of Ecclesiastical Polity (Discurso da Política Eclesiástica)*, de Samuel Parker, na qual se inspiraram os organizadores da campanha de repressão contra os dissidentes, nos anos seguintes a 1669,²⁴² o fim do poder civil é a garantia da paz, mas isso não exclui o direito de o magistrado “exercer seu poder sobre a consciência dos homens em matéria de religião.”²⁴³ Isto é, o uso da força para levar os não-conformistas a aderir à religião oficial era legítimo. Esse argumento também inspirou a política persecutória de Luiz XIV, que revogou o Edito de Nantes, em 1685 (ano em que Locke iniciou a composição da *Epistola*, segundo Polin)²⁴⁴. Na realidade, essa idéia é antiga e parece ter sido inventada por Santo Agostinho.²⁴⁵

Na carta 185, do ano de 415, redigida por Agostinho ao conde Bonifácio, o autor procura justificar o uso da força civil contra os dissidentes para conduzi-los à verdadeira Igreja, isto é, à Igreja Católica²⁴⁶. O autor lança mão de trechos bíblicos para mostrar que os homens que

²⁴¹SPITZ, Jean-Fabien. Quelques difficultés de la théorie lockienne de la tolérance. In: ZARKA, Charles et al. *Les fondements philosophiques de la tolérance*. Paris: Presses Universitaires de France, 2002, p. 114.

²⁴²ASHCRAFT, Richard. *La politique révolutionnaire de Locke*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995, p. 112-113.

²⁴³“Locke commence par citer l’affirmation de Parker que ‘le magistrat civil doit avoir en son pouvoir tout ce qui peut concerner la fin de gouvernement, c’est à dire la paix.’ Locke lui-même accepte évidemment cette assertion dans son *Essai sur la tolérance* mais, la lisant dans le contexte de la thèse de Parker, il y voit l’affirmation que le magistrat devrait exercer son pouvoir sur la conscience des hommes en matière de religion...” Ibidem, p. 113.

²⁴⁴POLIN, Raymond. Introdução. In: *Cartas sobre tolerância*. São Paulo: Ícone, 2004, p. 29.

²⁴⁵SPITZ, Jean-Fabien. Tolérance, église et état chez Locke. In: ZARKA, Charles. *Les fondements philosophiques de la tolérance*. Paris: Presses Universitaires de France, 2002, p. 194.

²⁴⁶É o que afirma o filósofo, citando a bíblia: “Pendant que nos en avons le temps, dit l’Apôtre, faisons du bien à tous sans nous lasser jamais’. Le bien peut se faire de deux manières avec nos frères égarés: par les discours des prédicateurs catholiques, par les lois des princês catholiques; que tous aillent au salut, que tous soient retire de la perdition, les uns par le ministère de ceux qui obéissent aux préceptes divins, les autres par le ministère de ceux qui obéissent aux ordres impériaux.” ... “Dans le même psaume: ‘maintenant, ô rois, comprenez: instruisez-vous, juges de la terre. Servez le Seigneur avec crainte, et réjouissez-vous en lui avec tremblement.’ Comment donc les rois servent-ils le Seigneur avec crainte, si ce n’est en empêchant ou en punissant, par une sévérité religieuse, ce qui se fait contre les commandements du Seigneur?”... “Il leur est donc fait une grande miséricorde lorsqu’à l’aide des lois impériales on les tire de cette secte ou les démons menteurs leur ont enseigné tant de mal, pour les faire passer dans l’Eglise catholique ou ils sont guéris par des bonnes prescriptions et de bonnes moeurs.” AGOSTINHO. *Du*

abandonaram a Igreja de Roma só podem ser reconduzidos à verdade por meio da coerção. É o que lemos nesta parte: “ ‘não é por meio das palavras que o mau servidor será corrigido; pois [...] ele não obedecerá de forma alguma’ [...] os melhores são os que conduzimos por meio do sentimento, mas é o medo que corrige a grande maioria.”²⁴⁷ Além disso, acrescenta o autor, “a experiência nos provou, e ainda nos prova que o medo e a dor foram úteis a muitos para se fazer instruir ou para praticar o que eles já haviam aprendido.”²⁴⁸ Assim sendo, o uso da força é capaz de afastar os dissidentes do erro e de fazê-los aderir à verdade, que é condição para a salvação de suas almas. Nas palavras do autor: “Que vejais a dor da maioria dentre eles ao se lembrar de seu erro passado e sua felicidade de conhecer a verdade!”²⁴⁹

Na obra *Sobre o Governo Civil*, de Calvino, a ordem civil também deve apoiar “uma forma pública de religião entre os cristãos e de humanidade entre os homens.”²⁵⁰ Ele admite haver distinção entre o governo civil e o reino espiritual de Cristo, referindo-se à comunidade política como uma organização secular. É o que o autor afirma:

Nós mostramos que existem dois governos aos quais a humanidade está submetida e já dissemos o suficiente sobre o primeiro deles, que rege a alma ou o interior do homem e diz respeito à vida eterna. Agora, nossa ordem de apresentação exige que digamos alguma coisa sobre o segundo, cujo âmbito é o estabelecimento de uma justiça meramente civil e externa, uma justiça na conduta.²⁵¹

Embora ele estabeleça essa diferença, disso não resulta que a magistratura civil não tenha nada a ver com a religião. É o que lemos nesta passagem:

A finalidade do governo secular, porém, enquanto permanecermos neste mundo, consiste em [1559:] favorecer e proteger o culto exterior a Deus, defender a pura doutrina (VF: e a religião) e a boa condição da Igreja, harmonizar-se nossa maneira de viver à [exigência da] sociedade humana, [1536:] moldar nossa conduta à justiça civil, reconciliar-nos uns com os outros e sustentar e defender a paz e a tranquilidade gerais.²⁵²

chatiment des donatistes, p. 3, 7 e 5. Disponível em: < www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/lettres/s003/1185.htm >. Acesso em: 16/07/2007.

²⁴⁷ *Ibidem*, p. 8. Disponível em: < www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/lettres/s003/1185.htm >. Acesso em: 16/07/2007.

²⁴⁸ *Ibidem*, p. 8.

²⁴⁹ *Ibidem*, p. 12.

²⁵⁰ CALVINO, João. Sobre o governo civil. In: HÖPFL, Harro (Org.). *Sobre a autoridade secular*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 76.

²⁵¹ *Ibidem*, p. 71-72.

²⁵² *Ibidem*, p. 74-75.

Podemos ver que tanto no texto de Calvino – apesar da distinção entre o governo civil e o espiritual –, quanto no de Agostinho, está pressuposta a idéia de que a força do magistrado estimula a atenção dos indivíduos à verdade ou faz que eles a aceitem. Essa idéia recebida na Inglaterra, no século 17,²⁵³ reforçava a legitimidade de o magistrado usar a coerção contra os dissidentes para levá-los à religião oficial, tida como verdadeira.

Se, como afirma o filósofo, “a tolerância é a remoção dessa força”²⁵⁴, então Locke precisa mostrar que “a força [...] é imprópria para converter os homens a qualquer religião.”²⁵⁵

Na primeira seção deste capítulo, vimos que o instrumento próprio do Estado é a força. Sem ela suas leis são vãs, não passam de meras recomendações, comuns a todos os homens. Assim, quando o magistrado, “sob o pretexto de salvar a alma dos seus súditos, [...] os obriga a aderir à sua própria religião”²⁵⁶, ele o faz por meio de editos e não por conselhos, nem exortações. O que Locke põe em xeque é a possibilidade de a coerção imprimir na alma humana fé sincera, condição necessária para a salvação dos homens.

Segundo o filósofo, a coação não é um instrumento hábil para gerar crença. Ela não tem poder sobre o entendimento, pois “a natureza do entendimento é de tal ordem que não pode ser constrangido por nenhuma força exterior.”²⁵⁷ Para que alguém abandone sua opinião e adira a de outrem “é necessária uma luz”²⁵⁸, que não pode ser produzida pelo sofrimento gerado pelas penas civis.²⁵⁹

No *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, o autor mostra que a fé se baseia em argumentos. Nada além disso é capaz de gerá-la. Nessa obra ele a conceitua: a fé consiste na “admissão ou recepção de qualquer Proposição por verdadeira, sob argumentos ou provas que logram persuadir-nos de recebê-la por verdadeira, sem um conhecimento certo que o seja.”²⁶⁰ De acordo com o autor, estes argumentos sob os quais se fundam nossa fé são dois: “a conformidade de qualquer coisa com o nosso Conhecimento, Observação e Experiência; [...] e o Testemunho de

²⁵³ Outro exemplo da aceitação dessa idéia na Inglaterra, no século XVII, é a paráfrase das palavras de Agostinho feita pelo arcebispo Sandys e citada por Harris: “Celui qui est contraint est conduit là où il n’irait pas volontairement: mais quand on le fait entrer par contrainte, alors il se nourrit avec bonne volonté.” HARRIS, Ian. *The mind of John Locke*. Ed. rev. New York: Cambridge University Press, 1998., p. 194.

²⁵⁴ LOCKE, John. Uma segunda carta sobre tolerância. In: _____. *Cartas sobre tolerância*. São Paulo: Ícone, 2004, p. 118.

²⁵⁵ Ibidem, p. 118.

²⁵⁶ LOCKE, John. *Carta sobre a tolerância*. Lisboa: Edições 70, 1965, p. 105.

²⁵⁷ Ibidem, p. 93.

²⁵⁸ Ibidem, p. 93.

²⁵⁹ Ibidem, p. 93.

²⁶⁰ LOCKE, John. *An essay concerning human understanding*. New York: Oxford, 1975, p. 655. Tradução nossa.

outros, assegurado pela sua Observação e Experiência.”²⁶¹ Desse modo, só podemos crer em algo se estivermos persuadidos de sua veracidade, do contrário não há adesão do espírito. Para isso, ressalta Locke, é preciso que a verdade arrebate o entendimento pela sua luz²⁶², e não por nenhuma força exterior.

Nem mesmo a faculdade da vontade tem influência sobre o entendimento. Mesmo que um indivíduo queira crer na religião imposta pelo poder civil, com medo de sofrer a pena, isso não basta para gerar fé. Nas palavras do autor: “...ninguém, ainda que quisesse, pode crer sob prescrição de outrem.”²⁶³ O que é voluntário é a aplicação das faculdades humanas a algo.²⁶⁴ Por exemplo, um dissidente pode decidir fixar sua atenção sobre os dogmas da religião oficial, pode examiná-los como nunca havia feito antes. Todavia, esse ato não basta para que ele abandone sua fé e assinta a outra crença. Não é a vontade que persuade a mente, mas a luz dos argumentos. Isso significa que um homem pode considerar outra religião e nunca aderir a ela. É por isso que o filósofo afirma que “ninguém pode deixar de lado o cuidado da sua salvação eterna a ponto de deixar a outrem, seja príncipe ou súbdito, o cuidado de lhe prescrever um culto ou lhe impor necessariamente uma fé.”²⁶⁵

É verdade que a força civil pode ser aplicada à faculdade da vontade, levando os não-conformistas a adotar “credos e cerimônias, isto é se conformarem externamente à doutrina e forma de adoração da [...] igreja [nacional].”²⁶⁶ Por meio da coação, portanto, o Estado pode moldar a conduta dos homens²⁶⁷. No entanto, trata-se apenas de uma conformidade religiosa exterior, a qual não corresponde a uma adesão interior da alma. Desse modo, o efeito direto da coerção é, no máximo, a simulação da aceitação de uma crença pelos dissidentes, nunca a adesão sincera a uma religião, ou seja, a fé. Todavia, ressalta Locke, “é na fé que consiste a força e a eficácia da religião verdadeira e salvífica.”²⁶⁸ E acrescenta:

Seja o que for que professeis apenas como lábios, seja qual for o culto exterior que pratiqueis, se não estiverdes persuadidos, do fundo do coração, de que essa é a

²⁶¹ Ibidem, p. 656.

²⁶² LOCKE, John. *Carta sobre a tolerância*. Lisboa: Edições 70, 1965, p. 113.

²⁶³ Ibidem, p. 92.

²⁶⁴ LOCKE, John. *An essay concerning human understanding*. New York: Oxford, 1975, p. 650.

²⁶⁵ LOCKE, John. *Carta sobre a tolerância*. Lisboa: Edições 70, 1965, p. 92.

²⁶⁶ LOCKE, John. Uma terceira carta sobre tolerância. In: _____. *Cartas sobre tolerância*. São Paulo: Ícone, 2004, p. 305.

²⁶⁷ WALDROM apud WOOTON, David. *Political writings of John Locke*. London: Mentor Books, 1993, p. 98.

²⁶⁸ LOCKE, John. *Carta sobre a tolerância*. Lisboa: Edições 70, 1965, p. 92.

verdade que agrada a Deus, isso não só não contribui para a salvação, mas, pelo contrário, constitui um obstáculo.²⁶⁹

A fé sincera é, portanto, a condição necessária para alguém alcançar a bem-aventurança. A mera profissão externa de um rito, de um dogma não serve para salvar ninguém se a ela não corresponder uma persuasão interior. Caso contrário, o indivíduo age como hipócrita diante de Deus, provocando Sua ira. Locke parece aceitar a idéia de ser mais provável um crente sincero de uma religião falsa ser salvo do que um adepto fingido da verdadeira religião.

Se sem a fé sincera ninguém pode ser salvo e se a força não gera fé, logo a coerção é um instrumento inadequado para levar os homens à salvação de suas almas. Levando em conta que o magistrado usa a força para impor uma religião com o objetivo de salvar os súditos e que esse meio é ineficaz para esse fim, então é irracional usar a força para isso²⁷⁰. Assim sendo, o uso da coerção em matéria eclesiástica não pode fazer parte dos atributos do Estado. Como afirma Jean-Fabien Spitz: “O constrangimento das consciências não deve fazer parte [das funções possíveis do Estado] porque é materialmente impossível que o faça.”²⁷¹

É importante ressaltar, como faz Jean-Fabien Spitz,²⁷² que é indiferente para esse argumento de Locke se a religião que o magistrado impõe é verdadeira ou não. É certo que o filósofo afirma em vários trechos haver apenas uma única religião verdadeira. Nas palavras do autor: “concordo consigo que só haja uma verdadeira religião. Concordo também que essa única verdadeira religião é a mantida e professada na igreja da Inglaterra.”²⁷³ No entanto, o argumento central do autor não é discutir a legitimidade da religião imposta. Como afirma Jean-Fabien Spitz: “a substância da crença conta com efeito menos que o modo da adesão.”²⁷⁴ A grande questão é mostrar que a adesão sincera a uma religião, necessária para a salvação, não pode ser obtida pela violência e, com isso, excluir o constrangimento da consciência dos súditos para professar a religião oficial.

²⁶⁹ Ibidem, p. 92-93.

²⁷⁰ SPITZ, Jean-Fabien, Quelques difficultés de la théorie lockienne de la tolérance. In: ZARKA, Charles Yves. *Les fondements philosophiques de la tolérance*. Paris: Presses Universitaires de France, 2002, p. 118

²⁷¹ Ibidem, p. 114.

²⁷² Ibidem, p. 118.

²⁷³ LOCKE, John. Uma terceira carta sobre tolerância. In: ____ *Cartas sobre tolerância*. São Paulo: Ícone, 2004, p. 311.

²⁷⁴ “...la substance de la croyance compte en effet moins que le mode d’adhésion...” SPITZ, Jean-Fabien, Quelques difficultés de la théorie lockienne de la tolérance. In: ZARKA, Charles Yves. *Les fondements philosophiques de la tolérance*. Paris: Presses Universitaires de France, 2002, p. 118.

É verdade que essa constatação lockiana baseia-se em uma investigação *de direito* do entendimento, empreendida na obra *An Essay concerning Human Understanding*, na qual ele expõe a estrutura íntima da racionalidade humana. Somente por meio dela o filósofo pôde constatar que nada além de argumentos ou provas é capaz de dar ensejo à fé. Todavia, o argumento explorado nesta seção, pelo qual o filósofo afasta da competência do poder civil o uso da força em matéria de religião, é de ordem técnica. Isto é, há uma inadequação entre meio e fim, a saber, entre a força, que é o instrumento civil, e o fim, que é a persuasão dos homens à verdadeira religião, essencial para a salvação de suas almas. Nesse caso, Locke está preocupado, portanto, “com o que é eficaz, não com o que é legítimo”²⁷⁵ ou, ainda, “com o que é uma conduta racional da parte do governo.”²⁷⁶

Então, se a coerção não pode produzir o efeito desejado, promover a violência contra os dissidentes para fim nenhum, não é razoável. Não tem cabimento que o Estado aja para alcançar algo impossível ou nenhum fim. A força só é legal quando necessária. Como ela é inadequada e, por isso, desnecessária para fazer os homens crer sinceramente, então o magistrado não pode legalmente utilizá-la para obrigá-los a aderir à religião oficial sob o pretexto de salvá-los.

Seção 3

O argumento lockiano favorável à tolerância que pretendemos explorar nesta seção só aparece bem desenvolvido na *Terceira Carta sobre a Tolerância* (1692). Essa obra, assim como a *Segunda Carta sobre a Tolerância* (1690) e a *Quarta Carta sobre a Tolerância* (1704), foi composta pelo filósofo em resposta aos ataques de Jonas Proast. Proast era um teólogo de All Souls, Oxford, cujas obras “exprimiam os argumentos do grupo conservador da Igreja Anglicana contra a tolerância religiosa”.²⁷⁷

²⁷⁵ “His argument is concerned with what is rational behaviour on the part of a government, not with what is right for citizens; with what is effective, not with what is legitimate.” WOOTON, David. *Political Writings of John Locke*. USA: Penguin Books, 1993, p. 99.

²⁷⁶ Vide nota anterior.

²⁷⁷ MARSHALL, John. *John Locke: resistance, religion and responsibility*. Great Britain: Cambridge University Press, 1994, p. 370.

Jonas Proast, bem como a maioria dos adeptos do direito de o magistrado impor uma religião oficial, admite que o uso da força civil só é legítimo para levar os súditos à verdadeira religião²⁷⁸, pois somente ela é capaz de conduzi-los à via da salvação²⁷⁹. Na *Terceira Carta*, Locke resume o argumento de seu oponente: “o senhor nos diz que ‘pela lei da natureza, o magistrado é investido de poder coercitivo e obrigado a usá-lo para todos os bons propósitos a que possa servir e para os quais se deva entender necessário, mesmo para restringir religião falsa e corrupta...’”²⁸⁰ O teólogo, segundo Locke, também põe a questão do seguinte modo: “‘se o magistrado tem qualquer direito a usar a força para levar os homens à verdadeira religião’”²⁸¹ e, quanto a isso, sua resposta é afirmativa.

O nosso objeto de análise aqui é o argumento concebido pelo filósofo para invalidar a alegação supracitada de Proast. Na *Terceira Carta*, Locke afirma que “qualquer coisa atribuída ao magistrado como um dever é, de um modo ou de outro, praticável.”²⁸² Assim sendo, só pode ser atribuído ao magistrado um poder de fazer aquilo que ele é capaz de realizar. Então, para que o magistrado possa cumprir o dever, atribuído pelo teólogo, de conduzir os homens à verdadeira religião ou de refrear as falsas crenças, é preciso que ele saiba qual é a religião verdadeira. Do contrário, ele poderia promover “promíscua e indiferentemente qualquer religião”²⁸³, conduzindo seus súditos inclusive a aderir a uma falsa crença, o que não é admitido por Proast.

O que Locke pretende mostrar é que “é impossível saber se a religião do magistrado é a verdadeira”,²⁸⁴ o que torna irrealizável o suposto dever de restringir religião corrupta e falsa, atribuído por Proast ao magistrado. Seu argumento para limitar o poder civil aqui não é o da

²⁷⁸ Nesta parte da *Terceira Carta sobre a Tolerância*, Locke discute com Proast e cita um trecho de sua obra, no qual fica claro que o uso da força só se justifica para impor a verdadeira religião: “Mas, uma vez que o senhor teve a chance de me responsabilizar por acusá-lo do absurdo de atribuir aos magistrados o poder de punir homens para levá-los à sua religião, enquanto aqui o senhor nos diz que eles têm o direito de usar a força ‘só para levar os homens à verdade.’” LOCKE, John. Uma terceira carta sobre a tolerância. In: ____ *Cartas sobre tolerância*. Tradução de Jeane B. Duarte e Fernando Dias Andrade. São Paulo: Ícone, 2004, p. 176.

²⁷⁹ Em um trecho da *Terceira Carta*, Locke resume os argumentos de Proast para a salvação da alma humana: “However therefore you tell us, ‘That convenient force, used to bring men to the true religion, is all that you contend for, and all that you allow.’ That it is for ‘promoting true religion’. [...] ‘To bring men to embrace the truth that must save them’”. LOCKE, John. A third letter for toleration: to the author of the third letter concerning toleration. In: *The works of John Locke*. Germany: Scientae Verlag Aalen, 1963., p. 331.

²⁸⁰ LOCKE, John. A third letter for toleration. In: _____. *The works of John Locke*. London: Scientia Verlag Aalen, 1963, p. 143. V. 6. (Tradução nossa).

²⁸¹ Ibidem, p. 142.

²⁸² LOCKE, John. A third letter for toleration. In: _____. *The works of John Locke*. London: Scientia Verlag Aalen, 1963, p. 143.

²⁸³ Ibidem, p. 143.

²⁸⁴ SPITZ, Jean-Fabien. Quelques difficultés de la théorie lockienne de la tolérance. In: ZARKA, Yves. *Les fondements philosophiques de la tolérance*. Paris: Presses Universitaires de France, 2002, p. 140.

ineficácia do meio utilizado pelo representante do poder estatal para alcançar certo fim, mas outro argumento de ordem técnica, a saber, o da inépcia de o magistrado impor somente a verdadeira religião e, com isso, promover a salvação da alma dos súditos.

O argumento da inépcia do magistrado depende da constatação de que ele não pode obter certeza racional acerca da verdadeira religião, isto é, conhecimento, mas apenas um saber provável sobre ela, ou seja, opinião, crença ou fé (que é uma espécie de crença em geral)²⁸⁵. Essa constatação, por sua vez, funda-se em uma investigação *de direito* da estrutura e dos limites do entendimento humano, feita por Locke no *Ensaio sobre o Entendimento Humano*.

Na Introdução do *Ensaio*, o filósofo afirma que um de seus objetivos “é investigar os *Limites* entre a Opinião e o Conhecimento e examinar em que medida devemos regular nosso Assentimento e moderar nossa Persuasão quando se trata de coisas das quais não temos um Conhecimento certo.”²⁸⁶ Mais adiante, em outro trecho, ele mostra a importância prática da constatação de nossa ignorância na maior parte das coisas das quais pretendemos ter conhecimento infalível – quando, na verdade, o que possuímos é uma mera crença, isto é, um saber falível –, e a sua contribuição para a tolerância. A afirmação dessa ignorância é um convite aos homens a abdicar do uso da força para impor suas opiniões aos outros que delas discordam:

A necessidade de crer sem conhecer e, ainda, de crer sob fundamentos muito precários, neste estado passageiro de ação e de cegueira em que estamos, deveria nos fazer [...] manter a paz e os deveres comuns da humanidade e da amizade, em meio à diversidade de opiniões [...]

Nós deveríamos nos compadecer de nossa mútua ignorância e tentar removê-la através de todos os meios pacíficos e lícitos de informação, e não maltratar instantaneamente os outros como sendo obstinados e perversos, porque eles não renunciarão às suas opiniões para aderir às nossas [...] Pois onde está o homem que tem incontestável evidência da verdade de tudo o que admite ou da falsidade de tudo o que condena ...?²⁸⁷

A importância do *Ensaio* para a defesa da tolerância também se confirma em um trecho dessa obra. Na Epístola ao Leitor, Locke nos conta que a idéia de escrever o *Ensaio* surgiu em uma conversa entre ele e cinco ou seis amigos sobre um assunto bem remoto daquele que

²⁸⁵ JOLLEY, Nicholas. Locke on faith and reason. In: NEWMAN, Lex. *The Cambridge companion to Locke's "essay concerning human understanding"*. New York: Cambridge University Press, 2007, p. 438.

²⁸⁶ LOCKE, John. *An essay concerning human understanding*. New York: Oxford, 1975, p. 44.

²⁸⁷ *Ibidem*, p. 660 e 659.

indicava o título da obra que apresentava²⁸⁸. E foi James Tyrrel, um dos participantes desse encontro, que revelou que o objeto da conversa eram os princípios da moralidade e da religião revelada²⁸⁹. A questão da religião revelada diz respeito exatamente ao problema muito discutido na época, a saber, “se alguém pode pretender com justiça ter um conhecimento infalível da correta interpretação [das Sagradas Escrituras].”²⁹⁰ A posse de um conhecimento desse tipo estava pressuposta no discurso de Proast, quando afirmava que existe somente uma religião verdadeira²⁹¹ e que “essa religião verdadeira deve ser conhecida pelos que a professam”²⁹². Era com base nesse conhecimento, isto é, em um saber certo por parte do magistrado em matéria de religião, que fazia sentido que o teólogo atribuísse o poder ao magistrado de impor somente a verdadeira religião. No intuito de excluir esse suposto poder, Locke terá de mostrar que em matéria de fé não podemos obter um saber dotado de certeza. Mas, para que possa fazer isso, terá antes de tudo de distinguir conhecimento de crença.

Tendo mostrado que há uma conexão entre a distinção lockiana de conhecimento e opinião ou crença e a questão da tolerância, passemos aos argumentos do filósofo, presentes no *Ensaio*, que tornam possível essa diferenciação.

No livro IV, capítulo I, do *Ensaio*, nosso filósofo conceitua o conhecimento da seguinte maneira: “parece-me, pois, que o conhecimento nada mais é que a *percepção da conexão e acordo, ou desacordo e repugnância de quaisquer de nossas idéias.*”²⁹³ Então, se o conhecimento não é nada além dessa percepção, sua clareza depende da nitidez que essa percepção se dá²⁹⁴. Ora, de acordo com Locke, a percepção pode ser imediata ou mediata²⁹⁵. A

²⁸⁸ LOCKE, John. *An essay concerning human understanding*. New York: Oxford, 1975, p. 7.

²⁸⁹ “‘I remember being myself one of those that met there’, wrote Tyrrel, ‘when the discourse began about the principles of morality and revealed religion.’” TYRREL, apud BOURNE, Fox. *Life of John Locke*. New York: Kessinger Publisher, 2006, p. 248-249..

²⁹⁰ ROGERS, John. Locke and the latitude-men. In: KROLL, Richard. *Philosophy, science and religion in england 1640-1700*. United Kingdom: Cambridge, 1999, p. 243.

²⁹¹ “‘Há uma e tão-somente uma religião verdadeira’”. (PROAST apud LOCKE, John. Uma Terceira carta sobre tolerância. In: _____. *Cartas sobre tolerância*. São Paulo: Ícone, 2004, p. 382.

²⁹² PROAST apud LOCKE, John. Uma Terceira carta sobre tolerância. In: _____. *Cartas sobre tolerância*. São Paulo: Ícone, 2004, p. 383.

²⁹³ LOCKE, John. *An essay concerning human understanding*. New York: Oxford, 1975, p. 525.

²⁹⁴ “... For our knowledge consisting in the perception of the agreement, or disagreement of any two ideas, its clearness or obscurity, consists in the clearness or obscurity of that perception...” Ibidem, p. 538.

²⁹⁵ LOCKE, John. *An essay concerning human understanding*. New York: Oxford, 1975, p. 528 e 529.

primeira dá origem a um grau de conhecimento denominado intuitivo; a segunda, ao conhecimento chamado demonstrativo²⁹⁶.

O conhecimento intuitivo é o mais alto grau de clareza que a mente humana pode alcançar, uma vez que o entendimento percebe imediatamente a conexão ou repugnância de certas idéias, sem que intervenha qualquer outra idéia. “Essa parte do conhecimento é irresistível e, como a brilhante luminosidade do sol, se impõe imediatamente à percepção, tão logo a mente se dirija a ela.”²⁹⁷ Segundo Locke, é dessa intuição que depende a certeza de nosso conhecimento²⁹⁸, pois a luz que joga na mente é tão intensa que não permite margem para dúvidas ou erros.

Já, quanto ao conhecimento demonstrativo, por lhe faltar imediatez, o sujeito passa por uma fase de dúvida, antes mesmo da demonstração efetiva, que só será suprida por meio da intervenção de idéias intermediárias. No capítulo II, do Livro IV, ele afirma: “o grau seguinte de conhecimento é aquele em que a mente percebe o acordo ou desacordo entre as idéias, mas não de forma imediata”²⁹⁹ Isto é, a mente precisa de idéias intermediárias para perceber o acordo ou desacordo entre as idéias que pretende conhecer. Embora haja a mediação de outras idéias na demonstração, isso não quer dizer que o conhecimento por meio dela obtido não seja certo. Isso porque há conhecimento intuitivo acerca do acordo ou desacordo entre as idéias intermediárias,³⁰⁰ que servem para mostrar a conexão ou repugnância entre as idéias objeto de nossa investigação. Isso basta para assegurar a certeza do conhecimento demonstrativo, uma vez que a certeza e a evidência de todo nosso conhecimento se funda na intuição.

Apesar de o nosso entendimento ser capaz de alcançar conhecimento, Locke adverte-nos que a esfera em que ele é possível é muito restrita.³⁰¹ Isto é, não podemos ter certeza sobre a veracidade da maioria das proposições sobre as quais fundamos nossos discursos, pensamentos

²⁹⁶ “For if we will reflect on our own ways of thinking, we shall find, that sometimes the mind perceives the agreement or disagreement of two *ideas* immediately by themselves, without the intervention of any other: and this I think, we may call *intuitive knowledge*. [...] The next degree of knowledge is, where the mind perceives the agreement or disagreement of any *ideas*, but not immediately. [...] And where the agreement or disagreement is by this means [...] perceived, it is called *demonstration*.” Ibidem, p. 530-532.

²⁹⁷ Ibidem, p. 529.

²⁹⁸ “‘Tis on this intuition, that depends all the certainty and evidence of all our knowledge, which certainty every one finds to be so great, that he cannot imagine, and therefore not require a greater...” Ibidem, 1975, p. 531.

²⁹⁹ LOCKE, John. *An essay concerning human understanding*. New York: Oxford, 1975, p. 531.

³⁰⁰ “Now, in every step reason makes in demonstrative knowledge, there is an intuitive knowledge of that agreement or disagreement, it seeks, with the next intermediate idea, which it uses as a proof...” Ibidem, p. 533..

³⁰¹ “For that [true knowledge] being very short and scanty, as we have seen, he would be often utterly in the dark, and in most of the Actions of his life, perfectly at a stand, had he nothing to guide him in the absence of clear and certain knowledge.” Ibidem, p. 652.

etc.³⁰² Em vista de suprir essa falta, temos diante de nós a probabilidade, que vem a ser a aparência do acordo de duas idéias, sobre provas falíveis.³⁰³ Assim, na ausência de uma conexão constante e imutável de idéias intermediárias e diante de uma conexão meramente regular, nossa mente toma as proposições prováveis como verdadeiras. Essa admissão pode ser denominada crença, assentimento ou opinião³⁰⁴, as quais são conseqüências de nossa persuasão acerca da veracidade de algo, a qual se funda em provas falíveis.

Desse modo, estar persuadido da verdade de algo não corresponde a estar certo sobre sua veracidade. No primeiro caso, há probabilidade de que algo seja verdadeiro, uma vez que a recepção de uma proposição pela mente se faz com base em idéias falíveis; enquanto que, no segundo, estamos seguros quanto à veracidade da proposição, já que nos apoiamos numa prova infalível. Com relação às proposições prováveis podemos ter fé, ao passo que as proposições certas podem ser conhecidas. Assim, na busca da verdade, a mente pode perceber com certeza o acordo ou desacordo de idéias tendo, por isso, obtido conhecimento ou não vir a perceber esse acordo seguro, o que lhe faz presumi-lo, quando presentes provas suficientes, gerando certa crença ou fé no âmbito do entendimento. É o que lemos no trecho a seguir transcrito:

Encontra-se aqui a diferença entre Probabilidade e Certeza, Fé e Conhecimento, que em todas as partes do conhecimento, há intuição; cada idéia imediata, cada passo tem sua conexão certa e visível; na crença não. O que me faz acreditar é algo extrínseco a coisa na qual eu acredito; algo que não tem ambos os lados claramente ligados e não revela a conformidade ou desconformidade com as idéias sendo consideradas.³⁰⁵

Uma vez feita a conexão entre a persuasão e a probabilidade de um lado, e o conhecimento e a certeza de outro, voltemos nossa atenção para a *Terceira Carta sobre Tolerância*. Nessa obra, Locke põe como questão fundamental saber o que guia o magistrado na busca da verdadeira religião, a persuasão ou o conhecimento. Caso seja a primeira, o saber que o magistrado pode alcançar é meramente provável, sendo, por conta disso, impossível saber com certeza que está diante da verdadeira religião; se for o conhecimento que o guia nessa busca,

³⁰² Ibidem, p. 654-655.

³⁰³ “Probability is likeliness to be true.” Ibidem, p. 655.

³⁰⁴ “The entertainment the mind gives this sort of proposition for true, 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.” Ibidem, p. 655.

³⁰⁵ Ibidem, p. 655.

então ele será capaz de garantir que a crença que impõe aos súditos é a verdadeira. É o que podemos ler no seguinte trecho:

Se, portanto, o guia do magistrado é seu conhecimento ou sua persuasão que deva mantê-lo dentro dos limites de seu dever; se os magistrados do mundo não têm certeza qual religião deva ser a verdadeira, então que seja aquela cuja natureza exercite sua fé; (pois onde houver visão, conhecimento e certeza, a fé será colocada de lado) sendo assim a decisão final será determinada por sua própria crença, sua própria persuasão.³⁰⁶

Locke quer mostrar que o que indica ao magistrado a religião que vai impor pela força é a sua opinião e não o seu conhecimento.

As religiões distinguem-se entre si principalmente por possuírem diferentes doutrinas ou distintos artigos de fé, que “são cada um dos pontos da doutrina que pertencem à revelação.” Segundo Harris, a verdadeira Igreja e, por conseguinte, a verdadeira religião se identificava, entre outras coisas, pela pureza da doutrina.³⁰⁷ De acordo com Locke, esses artigos, assim como os fatos remotos em que se baseiam, não são capazes de produzir conhecimento, uma vez que não são objeto de demonstração, mas apenas de fé. A fé é, então, nas palavras do filósofo, “o assentimento que damos a qualquer proposição que não esteja fundada em dedução racional, mas no crédito do proponente, como vinda de Deus por algum modo extraordinário de comunicação.”³⁰⁸

Se os artigos das Igrejas e suas doutrinas são matéria de fé, então é impossível que o magistrado demonstre os artigos da sua religião, mesmo se tratando da religião cristã, que era tida por Proast como a verdadeira. É o que lemos no trecho a seguir transcrito:

Algum magistrado pode demonstrar para si e se ele o pode, ele não pode fazê-lo mal a outros, não apenas todos os artigos de sua igreja, mas os artigos fundamentais da igreja cristã? Pois o que ele não for capaz de demonstrar, como na verdade os fatos remotos não o são, embora auto-evidentes, capazes de produzir conhecimento, como são bem fundamentados e grande a certeza da fé

³⁰⁶ LOCKE, John. A third letter for toleration. In: _____. *The works of John Locke*. Germany: Scientia Verlag Aalen, 1963, p. 143.

³⁰⁷ HARRIS, Ian. Tólerance, église et état chez Locke. In: ZARKA, Charles et al. *Les fondements philosophiques de la tolérance*. Paris: Presses Universitaires de France, 2002, p. 196.

³⁰⁸ LOCKE, John. *An essay concerning human understanding*. New York: Oxford, 1965, p.689.

pode ser amplamente recebida, mas a fé permanece e não o conhecimento; a persuasão e não a certeza.³⁰⁹

O convencimento de um homem de estar diante da verdadeira religião baseia-se, portanto, na “confiabilidade do testemunho de matérias de fato”³¹⁰, isto é, em provas falíveis, e não “em certezas dedutivas”. Como vimos, na ausência de provas infalíveis é impossível haver conhecimento. Sendo assim, o saber que o magistrado pode alcançar sobre a verdadeira religião é meramente provável e não dotado de certeza. É nesse sentido que Locke conclui:

Esta é a mais alta natureza da coisa que nos permite penetrar assuntos da religião revelada, que portanto, são chamados de assuntos de fé: uma persuasão de nossas próprias mentes, com pouco conhecimento é o último resultado que nos determina tais verdades.³¹¹

Em outro trecho, o filósofo afirma: “se, então, for dever do magistrado usar a força para levar os homens à verdadeira religião, pode ser apenas àquela religião que ele crê ser verdadeira...”³¹² Uma vez que essa crença não lhe garante que esteja diante da verdadeira religião, há a possibilidade de o magistrado se enganar e impor aos súditos uma religião falsa. A impossibilidade de obter certeza de estar diante da verdadeira religião, torna-o inapto a cumprir com o dever a ele atribuído por Proast de impor somente a verdadeira religião, ou seja, de “usar a força ‘só para levar os homens à verdade.’”³¹³ e, conseqüentemente, de conduzi-los `a salvação³¹⁴. Segundo Spitz, “essa hipótese deve ser considerada e ela deve levar a uma abstenção de todo recurso à coerção em matéria religiosa, uma vez que aquele que a ela recorre não pode estar certo que faz o bem àqueles contra quem a utiliza.”³¹⁵

³⁰⁹ LOCKE, John. Uma terceira carta sobre a tolerância. In: _____. *Cartas sobre tolerância*. São Paulo: Ícone, 2004, p. 177.

³¹⁰ WOOTON, David. *Political writings of John Locke*. London: Penguin Books, 1993, p. 102.

³¹¹ Ibidem, p. 177.

³¹² LOCKE, John. A third letter for toleration. In: _____. *The works of John Locke*. Germany: Scientia Verlag Aalen, 1963, p. 145. Vol. VI.

³¹³ Ibidem, p. 142.

³¹⁴ “However therefore you tell us, ‘That convenient force, used to bring men to the true religion, is all that you contend for, and all that you allow.’ That it is for ‘promoting true religion’. [...] ‘To bring men to embrace the truth that must save them’”. PROAST, apud LOCKE, John. A third letter for toleration. In: _____. *The works of John Locke*. Germany: Scientia Verlag Aalen, 1963, p. 331.

³¹⁵ SPITZ, Jean-Fabien. Quelques difficultés de la théorie lockienne de la tolérance. In: ZARKA, Charles. *Les fondements philosophiques de la tolérance*. Paris: Presses Universitaires de France, 2002, p. 140.

Em matéria de fé, portanto, cada um “deve ser juiz da verdade por si mesmo”.³¹⁶ Todo aquele que procura impor sua opinião aos outros homens se coloca em uma posição ilegítima de juiz da verdade pelos outros³¹⁷, quando, na realidade, todos estão na mesma condição de igualdade na busca da verdadeira religião. E essa igualdade “aqui em questão, não depende da verdade da opinião adotada, mas de que a luz e a persuasão que um homem tenha no momento seja o guia que ele deve seguir e que seja o julgamento da verdade cujo governo não pode evitar.”³¹⁸

Assim sendo, em matéria de religião, o magistrado não tem um conhecimento privilegiado do que vem a ser verdadeiro, como pretendiam Proast e os defensores do direito de o representante do poder civil determinar uma religião oficial. Em oposição a essa pretensão, Locke afirma, na *Epístola*: “os príncipes nascem maiores pelo poder, mas iguais por natureza ao resto dos mortais; o direito ou a arte de governar não trazem consigo o conhecimento certo das restantes coisas e, sobretudo, da verdadeira religião...”³¹⁹

O reconhecimento da impossibilidade de o magistrado, assim como todos os homens, alcançar certeza na esfera da religião foi primordial para excluir a sua pretensão de impor uma religião oficial. No entanto, é importante ressaltar que Locke não foi o primeiro a afirmar a falibilidade do entendimento humano em matéria de fé em vista de promover uma atitude mais tolerante entre os homens. Isso já havia sido feito pelos adeptos da concepção filosófica do movimento dos Platônicos de Cambridge³²⁰, desde meados do século 17. Todavia, os membros desse movimento eram em grande parte adeptos da permanência de uma Igreja oficial³²¹, sem que fossem favoráveis a uma política de perseguição religiosa, nos moldes defendidos pelo alto

³¹⁶ Ibidem, p. 140.

³¹⁷ Ibidem, p. 140.

³¹⁸ LOCKE, John. Uma terceira carta sobre a tolerância. In: _____. *Cartas sobre tolerância*. São Paulo: Ícone, 2004, p. 316-317.

³¹⁹ LOCKE, John. *Carta sobre tolerância*. Lisboa: Edições 70, 1965, p. 103.

³²⁰ Apóio-me em Rogers que destaca vários trechos da obra dos platônicos de Cambridge para comprovar a relação entre seus argumentos sobre a falibilidade do entendimento e a defesa de uma atitude tolerante. Rogers afirma: “undoubtedly a major reason for the tolerance urged by the Cambridge Platonists was irenic. [...] But there was also argument that many questions were not capable of final knowledge by mortals.” Ele cita vários autores para sustentar essa tese. Um exemplo disso é a citação de um trecho da obra de Whichcote: “ ‘our fallibility and the shortness of our knowledge should make us peaceable and gentle: because I may be mistaken, I must not be dogmatical and confident, peremptory and imperious. I will not break the certain laws of charity, for a doubtful doctrine or uncertain truth.’ ”. ROGERS, John. Locke and the latitude-men: ignorance as a ground of toleration. In: KROLL, Richard et al. *Philosophy, science and religion in England 1640-1700*. United Kingdom: Cambridge, 1999, p. 236.

³²¹ Sobre os platônicos de Cambridge, Rogers afirma: “ ‘they loved the constitution of the church, and the liturgy, and could live under them; but they did not think it unlawful to live under another form. They wished that things might have been carried with more moderation, and they continued to keep a good correspondence with those who had differed from them.’ ” (Ibidem, p. 236).

clero anglicano. O que eles defendiam não era a livre existência de várias seitas religiosas no Estado, mas uma compreensão religiosa, isto é, uma maior abertura na Igreja oficial para acomodar alguns dissidentes em seu seio.

Assim como os platônicos de Cambridge, Locke também se vale dos argumentos da limitação do entendimento humano para sustentar uma maior liberdade religiosa. No entanto, seu objetivo é defender a tolerância e não uma mera compreensão religiosa. Sua defesa da tolerância implica não só a separação absoluta entre Igreja e Estado, como a exclusão do poder do magistrado de impor uma religião oficial. Seu argumento epistemológico da ausência de certeza em matéria de fé é usado, portanto, para limitar o poder civil e tornar possível a coexistência pacífica de várias seitas em um mesmo Estado.

É importante ressaltar que a sua defesa da liberdade religiosa não ampara qualquer seita religiosa. Assim como em seu escrito de 1667, *Essay on toleration*, ele mantém várias crenças excluídas desse benefício. Entre elas estão todas as que pregam dogmas contrários à ordem social,³²² por tornarem impossível a coexistência pacífica em sociedade. Também estão excluídos os intolerantes, por se arrogarem privilégios contrários ao direito civil, como o direito de não cumprir a palavra com os heréticos.³²³

Do mesmo modo, não gozarão do benefício da tolerância os membros das Igrejas que estejam sob a autoridade de um príncipe estrangeiro. A oposição feita pelo filósofo aqui é de cunho político e não religioso, uma vez que os participantes dessas seitas podem “passar *ipso facto* para a obediência de outro príncipe”³²⁴, quando lhes for exigido pela autoridade de sua Igreja. Ao contrário do que faz no *Essay on Toleration*, Locke não dá o exemplo dos católicos, embora essa regra lhes seja aplicável, mas dos muçulmanos.

Por fim, não serão tolerados os ateus. O argumento principal do filósofo para justificar a exclusão desse grupo de pessoas do direito à tolerância, na *Epistola*, é de ordem técnica. Para que haja ordem e harmonia na vida social é preciso que os indivíduos tenham certa previsibilidade de que os pactos que celebram entre si serão cumpridos. Caso contrário, os vínculos sociais não se mantêm. Todavia, o juramento e a palavra dados por um ateu na celebração de um contrato não têm a mesma força vinculante que a de um homem que crê em Deus. Como pode um ateu jurar por algo que ele não crê? De que modo a outra parte contratante poderá assegurar-se do

³²² LOCKE, John. *Carta sobre a tolerância*. Lisboa: Edições 70, 1965, p. 116.

³²³ *Ibidem*, p. 117.

³²⁴ *Ibidem*, p. 117.

cumprimento do pacto? É nesse sentido que Locke afirma: “a palavra, o contrato e o juramento de um ateu não podem constituir algo de estável e de sagrado, pois são os vínculos da sociedade humana, a tal ponto que, suprimida a crença em Deus, tudo se desmorona.”³²⁵

³²⁵ LOCKE, John. *Carta sobre a tolerância*. Lisboa: Edições 70, 1965, p. 118.

Conclusão

Na Introdução da obra *La Tolérance*, Julie Saada-Gendron lembra que há vários modos de se fundamentar a tolerância religiosa³²⁶. Dentre eles, dois merecem destaque aqui: o que se apóia na distinção entre público e privado e o que se funda na concepção dos direitos ou da liberdade de consciência. O primeiro deles é caracterizado, pela autora, como uma legitimação política e o segundo como sendo uma legitimação jurídica da tolerância³²⁷. Levando em conta essa divisão, podemos afirmar que a fundamentação lockiana da tolerância é de ordem política.

Em suas obras, constatamos que Locke se nega a fundar a tolerância nos direitos da consciência, como alguns pensadores fizeram na época. Desde seus escritos de juventude, conhecidos como *Two Tracts on Government*, ele concebe a consciência como mera opinião.³²⁸ Ela não é fonte de certeza moral e nem goza de uma natureza divina. Pelo contrário, o filósofo constata que as reivindicações de liberdade de consciência foram utilizadas como subterfúgio para a desobediência civil e para a perseguição religiosa. Em razão da íntima relação entre a consciência e o entusiasmo, ela enseja um subjetivismo que impede que o autor a utilize como critério objetivo para avaliar os limites da intervenção do poder político nas manifestações religiosas dos súditos.

De fato, o problema da liberdade religiosa, tal como se apresenta no século 17, na Inglaterra, é um tema político. Os conflitos concretos da época entre o poder civil constituído – que pretendia impor uma uniformidade religiosa aos súditos – e os indivíduos – que reivindicavam o direito de seguir suas consciências no culto exterior – traziam à tona o problema da extensão da jurisdição civil ou, ainda, da relação entre o poder civil e o poder eclesiástico.

Se Locke foi capaz de retirar da competência do poder civil toda matéria eclesiástica para assegurar a tolerância religiosa, isso se deve sem dúvida à distinção que faz entre a esfera do público e a do privado.

Em primeiro lugar, ele seculariza o Estado. Essa tendência começou a aparecer em seus escritos intitulados *Essay concerning Toleration*, nos quais o autor aderiu à teoria do

³²⁶ SAADA-GENDRON, Julie. *La tolérance*. Paris: Flammarion, 1999, p. 11.

³²⁷ Ibidem, p. 12.

³²⁸ LOCKE, John. *The first tract on government*. London: Cambridge University Press, 1967, p. 138.

consentimento para justificar uma finalidade meramente secular ao poder civil. No entanto, o mero recurso a essa doutrina mostrou-se insuficiente para quebrar com a tradição até então aceita de que Igreja e Estado se identificam.

Somente no *Segundo Tratado* o filósofo apresentou argumentos suficientes para dar conta da natureza da organização estatal, distinguindo-a de qualquer outra. Sem dúvida, a formulação da teoria do contrato e da afirmação de direitos naturais aos homens tiveram um papel decisivo nessa empreitada. Por meio delas foi possível que o autor desse uma base de direito para restringir a competência estatal à garantia do mero bem-estar temporal dos indivíduos. Isso foi possível pela demonstração da existência de direitos individuais pré-políticos que tinham um caráter meramente temporal e que condicionavam o nascimento de qualquer esfera suprema de poder a seu respeito. A comunidade política aparece, portanto, como uma sociedade de homens limitada a preservar os bens civis dos cidadãos: a vida, a liberdade, a propriedade etc.

A busca pela secularização do Estado se completa pelo argumento da impossibilidade de que fins de ordem eclesiástica fizessem parte da competência civil. Em primeiro lugar, o Estado não pode impor uma religião aos súditos pela incompatibilidade entre seu instrumento de ação, a força, e a natureza do entendimento humano. A coerção não gera persuasão e por isso não é capaz de levar os indivíduos a aderirem à religião oficial. Desse modo, seria irracional que figurasse entre as finalidades estatais algo impossível de ser alcançado. Em segundo lugar, não pode caber ao magistrado o dever de promover a salvação dos cidadãos. A salvação humana só é possível no caso da adesão à verdadeira religião. Como Locke mostra que é impossível a qualquer ser humano, inclusive ao magistrado, saber em sentido estrito qual a verdadeira religião, o detentor do poder civil não teria como cumprir essa obrigação.

Se Locke foi capaz de defender a liberdade de religião, seu êxito se deve também à transferência do culto religioso ao âmbito privado. Ele deixa de ser uma questão de ordem pública, como era concebido nos *Tracts*, para se tornar um assunto de competência individual. Segundo o autor, o valor do culto diante de Deus não está no modo de sua exteriorização, mas na sinceridade com que é praticado. Esta última pressupõe a persuasão individual. Ao condicionar a salvação da alma a um ato interior da pessoa, sobre o qual nenhuma força exterior tem poder, Locke restringe a competência de cuidar da alma humana a cada indivíduo.

A idéia de que a eficácia da religião salvífica e verdadeira consiste na fé, também teve um papel importante na determinação da natureza da Igreja e na sua distinção com o Estado.

Segundo o filósofo, as pessoas participam de uma comunidade religiosa a fim de se salvarem. Como a salvação humana pressupõe a persuasão da veracidade do que se professa, cabe a cada indivíduo julgar de que comunidade religiosa deseja fazer parte. A Igreja é concebida, portanto, como uma comunidade livre e voluntária por Locke, na qual só faz sentido permanecer se existe uma identificação entre o que crê seu membro e a fé por ela professada. Por isso, a ela não compete o uso da força para compelir alguém a se conformar com suas regras. Assim, as sociedades eclesásticas diferenciam-se do Estado não só pela sua finalidade, mas também pelo fato de não poderem recorrer à força contra seus membros, mas apenas à exortação e à excomunhão.

Ao fazer da Igreja e do Estado duas organizações distintas, Locke foi capaz de mostrar que o poder civil e o eclesiástico não se confundem. Cada um deles tem sua esfera de atuação própria. Todavia, na vida concreta, é possível que haja invasão de um poder no âmbito de competência do outro. No *Segundo Tratado*, os atos do magistrado que põem em perigo não só a vida, mas a religião³²⁹ da maioria do povo, podem ser objeto de resistência dos governados. O direito de resistir à opressão não se confunde com o direito de rebelião. Esse direito só deve ser usado, lembra o filósofo, em casos extremos em que o governante demonstra sua intenção de ferir a ordem jurídica, colocando-se em estado de guerra com os súditos. Do mesmo modo, quando as manifestações religiosas põem em risco a ordem pública e o gozo dos direitos individuais dos cidadãos, cabe ao poder civil reprimi-las.

A liberdade religiosa defendida por Locke não é liberdade de não sei quê. Desde os *Tracts*, até suas obras de maturidade, ele a distingue da licenciosidade. A liberdade é e sempre foi para o filósofo um direito de agir segundo as leis que tornam possível a coexistência pacífica em sociedade e, por conseguinte, a realização da natureza humana social. Tudo o que põe em xeque o liame social não deve ser tolerado. Daí a exclusão das seitas que pregam dogmas contrários à ordem pública, dos intolerantes, dos católicos e dos ateus. É nesse sentido, portanto, que se diz que a tolerância, com Locke, tem o sentido de tolerância civil.

³²⁹ “ Se, porém, qualquer desses atos ilegais se estender à maioria do povo, ou se o malefício e a opressão recaírem apenas sobre uns quantos, mas em casos tais que os precedentes e as conseqüências pareçam ameaçar a todos e estes se convençam de que suas leis, e com elas seus haveres, liberdades e vidas, correm perigo, e talvez até sua religião, não sei dizer como seriam impedidos de resistir à força ilegal usada contra eles.” LOCKE, John. Segundo tratado sobre o governo civil. In: _____. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p.569.

Bibliografia

1. Obras do Autor

LOCKE, John. A letter concerning toleration. In: *The works of John Locke*. Germany: Scientae Verlag Aalen, 1963. P. 1-58.

..... A second letter concerning toleration. In: *The works of John Locke*. Germany: Scientae Verlag Aalen, 1963. P. 59-138.

.....A third letter for toleration: to the author of the third letter concerning toleration. In: *The works of John Locke*. Germany: Scientae Verlag Aalen, 1963. P. 139-546.

.....A fourth letter for toleration. In: *The works of John Locke*. Germany: Scientae Verlag Aalen, 1963. P. 547-573.

.....*An essay concerning human understanding*. Org. Peter H. Nidditch. New York: Oxford, 1975. 748 p.

.....An essay concerning toleration. In: WOOTON, David (org.). *Political Writings of John Locke*. USA: Penguin Books, 1993

.....*Cartas sobre tolerância*. Tradução de Jeane B. Duarte e Fernando Dias Andrade. São Paulo: Ícone, 2004. 496 p. Original inglês.

..... *Carta sobre a tolerância*. Tradução de João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1965. Original latim.

.....*Dois tratados sobre o governo*. Tradução de Julio Fisher. São Paulo: Martins Fontes, 2001. 639 p. Original inglês

..... *Essays on the law of nature*. Great Britain: Oxford, 1954. 292 p.

..... *Ensaio sobre el entendimiento humano*. Tradução de Edmundo O’Gorman. 2. ed. Colômbia: Fondo de Cultura Econômica, 2000. 753 p. Original inglês.

..... First tract on government. In: WOOTON, David (org.). *Political Writings of John Locke*. USA: Penguin Books, 1993.

..... *Two tracts on government*. Great Britain: Cambridge University Press, 1967.

..... Second tract on government. In: WOOTON, David (org.). *Political Writings of John Locke*. USA: Penguin Books, 1993.

2. Obras de Apoio

AGOSTINHO. *Du chatiment des donatistes*. Disponível em: < www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/lettres/s003/1185.htm >. Acesso em: 16/07/2007.

AQUINO, Tomás. A lei natural. In: _____. *Suma teológica*. São Paulo: Edições Loyola, 2005. V. 4.

ASHCRAFT, Richard. *La politique révolutionnaire et les deux traités du gouvernement de John Locke*. Tradução de Jean-François Baillon. Paris: Presses Universitaires de France, 1995. 651 p. Original inglês.

BARROS, Alberto Ribeiro de. Poder soberano. In: *A teoria da soberania de Jean Bodin*. São Paulo: Unimarco, 2001, p. 231-245.

BOBBIO, Norberto. *Locke e o direito natural*. Tradução de Sérgio Bath. 2. ed. Brasília: UNB, 1997. 254 p. Original italiano.

BODIN, Jean. *Les six livres de la république*. Paris: Le Livre de Poche, 1993. 607p.

BOURNE, Fox. *Life of John Locke*. New York: Kessinger Publisher, 2006. 2 v.

CALVINO, João. Sobre o governo civil. In: HÖPFL, Harro (Org.). *Sobre a autoridade secular*. Tradução de Hélio de Marco Leite de Barros e Eduardo Silveira Matos. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 71-134. Versão inglesa de: Von Weltlicher Oberkeit. Original em alemão.

CHAPPEL, Vere (org.) et al. *The cambridge companion to Locke*. 10th ed. New York: Cambridge University Press, 2006. 329 p.

CHARLES ZARKA, Yves (Org.); LESSAY, Franck (Org.); ROGERS, John (Org.) et. al. *Les fondements philosophiques de la tolérance*. Paris: Presses Universitaires de France, 2002. (Fondements de la politique, 1).

DUNN, John. *The political thought of John Locke: an historical account of the argument of the "two treatises of government"*. Great Britain: Cambridge, 1969. 290 p.

FORRESTER, Duncan. Richard Hooker. In: STRAUSS, Leo; CROPSEY, Joseph. *Historia de la filosofía política*. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.

FORRESTER, Duncan. Martín Lutero y Juan Calvino. In: STRAUSS, Leo; CROPSEY, Joseph. *Historia de la filosofía política*. México: Fondo de Cultura Económica, 2004

G. WILHELM, Anthony. Good fences and good neighbors: John Locke's positive doctrine of toleration. *Political Research Quarterly*. Vol. 52, n. 1, mar., 1999, p. 145-166. Disponível em: <www.jstor.org>. Acesso em: 9 agosto 2005.

GOLDIE, Mark. John Locke, Jonas Proast and religious toleration 1688-1692. In: WALSH, John; HAYDON, Colin; TAYLOR, Stephen (Orgs). *The church of England c. 1689-c. 1833: from toleration to Tractarianism*. United Kingdom: Cambridge, 2002. P. 143-171.

GOYARD-FABRE, Simone. *John Locke et la raison raisonnable*. Paris: J. Vrin, 1986. 193 p.

HAAKONSSSEN, Knud. *Natural law and moral philosophy*. Cambridge University Press.

HARRIS, Ian. *The mind of John Locke*. Ed. rev. New York: Cambridge University Press, 1998. 429 p.

HILL, Christopher. *O eleito de Deus*. Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. 279 p. Original inglês.

..... *O mundo de ponta-cabeça*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. 480 p. Original inglês.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003. Original inglês.

HOOKER, Richard. *Of the laws of ecclesiastical polity*. Great Britain: Cambridge University Press, 1997.

JOLLEY, Nicholas. Locke on faith and reason. In: ROGERS, G. et al. *The Cambridge companion to Locke's "essay concerning human understanding"*. Org. Lex Newman. United States of America: Cambridge University Press, 2007, p. 436-455.

KING, Peter. *Life and correspondence of Locke*. London: Routledge, 2002. 2 v.

KRAYNACK, Robert . John Locke: from absolutism to toleration. *The American Political Science Review*. Vol. 74, n.1, mar., 1980, p. 53-69. Disponível em: <www.jstor.org>. Acesso em: 9 agosto 2005.

KROLL, Richard; ASHCRAFT, Richard; ZAGORIN, Perez. *Philosophy, science and religion in england 1640-1700*. Cambridge University Press, 1999.

KUNTZ, Rolf. Locke, liberdade, igualdade e propriedade. In: Santos, C. N. G. Q. ; Vouga, C. J. ; Brandão, G. M. B. (org). *Clássicos do Pensamento Político*. São Paulo: Edusp, 1998. P. 91-119.

LUTERO, Martinho. *Da Liberdade do cristão*. Tradução de Erlon José Paschoal. São Paulo: Unesp, 1998. 129 p. Original alemão.

MARSHALL, John. *John Locke: resistance, religion and responsibility*. Great Britain: Cambridge University Press, 1996. 486 p.

MICHAUD, Yves. *Locke*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991. 172 p. Original francês.

OSTRENSKY, Eunice. *As revoluções do poder*. São Paulo: Alameda, 2006.

POLIN, Raymond. *La politique morale de John Locke*. Paris: Presses Unoversitaires de France, 1960. 313 p.

POPKIN, Richard. *História do ceticismo de Erasmo a Spinoza*. Tradução de Danilo Marcondes. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000. Original inglês.

SAADA-GENDRON, Julie. *La tolérance*. Paris: Flammarion, 1999. 229 p.

SIMMONS, John. *The lockean theory of rights*. New Jersey: Princeton, 1992. 381 p.

TULLY, James. *A discourse on property*. Great Britain: Cambridge University Press, 1982. 180 p.

WILHELM, Anthony. *Good fences and good neighbors: John Locke's positive doctrine of toleration*. Political Research Quarterly, vol. 52, n1 (Mar., 1999), p. 145-166.

WOOTON, David. *Political Writings of John Locke*. USA: Penguin Books, 1993.

W. YOLTON, John. *Dicionário Locke*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996. 306 p. Original inglês.