



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA – UFPB
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES – CCHLA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – PPGF

MÁRCIO VICTOR DE SENA DINIZ

O CONCEITO DE TOLERÂNCIA EM JOHN LOCKE:
A TOLERÂNCIA UNIVERSAL E OS SEUS LIMITES

João Pessoa

2011

MÁRCIO VICTOR DE SENA DINIZ

O CONCEITO DE TOLERÂNCIA EM JOHN LOCKE:
A TOLERÂNCIA UNIVERSAL E OS SEUS LIMITES

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGF) da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), como requisito parcial, em cumprimento às exigências curriculares, para a obtenção do Diploma de Mestre em Filosofia.

ORIENTADOR: Prof. Dr. Giuseppe Tosi

João Pessoa

2011

D585e Diniz, Márcio Victor de Sena.

O conceito de tolerância em John Locke: a tolerância universal e os seus limites / Márcio Victor de Sena Diniz. – João Pessoa, 2011. 138p.

Orientador: Giuseppe Tosi.

Dissertação (Mestrado) – UFPB/CCHLA

1. John Locke. 2. Filosofia. 3. Reforma Protestante.
4. Tolerância religiosa. 5. Estado x Igreja.

UFPB/BC

CDU: 1(043)

MÁRCIO VICTOR DE SENA DINIZ

O CONCEITO DE TOLERÂNCIA EM JOHN LOCKE:
A TOLERÂNCIA UNIVERSAL E OS SEUS LIMITES

Dissertação aprovada em: ____ / ____ / ____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Giuseppe Tosi – Orientador (UFPB)

Prof. Dr. Marco Antonio Mondaini de Souza – Membro Externo (UFPE)

Prof. Dr. Sérgio Persch – Membro Interno (UFPB)

AGRADECIMENTOS

À família (pai, mãe, irmãos, noiva, sobrinho, cunhadas);

À minha irmã Christiane Maria de Sena Diniz, pela tradução do Resumo para o italiano;

Aos colegas e amigos do curso de Filosofia;

Aos membros do GT de Teoria e História dos Direitos Humanos, do Núcleo de Cidadania e Direitos Humanos da UFPB;

Ao meu orientador, prof. Giuseppe Tosi;

Aos professores Marconi José Pimentel Pequeno e Narbal de Marsillac Fontes, membros da banca para o exame de Qualificação;

Aos professores Marco Antonio Mondaini de Souza e Sérgio Persch, membros da banca para a defesa final da Dissertação;

A todos os professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPB;

À instituição UFPB.

Se a verdade (única coisa a que viso)
não padecer por causa desta edição,
estarei muito seguro quanto a tudo o mais.

(John Locke, *Primeiro Opúsculo sobre o Governo*, p. 5)

RESUMO

John Locke (1632-1704) é um importante filósofo da Época Moderna. As suas investigações mais relevantes giram em torno da epistemologia, da teologia, da ética e da filosofia política. Dentre os temas mais examinados por Locke, encontra-se o problema da tolerância religiosa, sobre o qual o filósofo se dedicou por mais de quatro décadas, entre 1660 e 1704. Ao longo desse período, podemos caracterizar pelo menos duas posições distintas adotadas por Locke sobre a relação entre o campo político e o campo religioso. A primeira posição corresponde aos primeiros escritos lockeanos a respeito da tolerância: *Two tracts on Government* (1660-62). Neste período, Locke defende que o magistrado civil tem legitimidade para impor leis sobre alguns aspectos da religião, isto é, sobre as “coisas indiferentes”. A alegação mais forte do filósofo é a de que, somente através da uniformidade religiosa no que tange às “coisas indiferentes”, é que o magistrado poderia assegurar a ordem no seio da comunidade civil, impedindo que a paz fosse perturbada por disputas religiosas. Já a segunda posição lockeana corresponde principalmente a *Epistola de tolerantia* (1689). Neste período, Locke muda a sua argumentação e passa a defender a tolerância religiosa partindo exatamente da separação entre Estado e Igreja e estabelecendo funções diferentes para cada uma dessas instituições, assim como poderes próprios para a realização de suas devidas funções. O objetivo do presente trabalho é investigar as diferentes concepções de tolerância apresentada nas três obras acima. Defenderemos duas hipóteses sobre a tolerância lockeana. **1.** Primeiramente, argumentaremos que, apesar da mudança na posição de Locke sobre a relação entre Estado e igreja, o filósofo mantém um elemento inalterável ao longo dos seus escritos sobre a tolerância, a saber, a sua “concepção teológica”; e sustentaremos que essa “concepção teológica” é essencial para a compreensão do conceito lockeano de tolerância. **2.** Defenderemos ainda que a concepção de tolerância apresentada na *Carta* de 1689 consegue elucidar os problemas político-religiosos nascidos no contexto da Reforma Protestante e das guerras religiosas ocorridas na Europa, durante os séculos XVI e XVII.

PALAVRAS-CHAVE: John Locke; Tolerância Religiosa; Reforma Protestante; Estado x Igreja.

ABSTRACT

John Locke (1632-1704) is an important philosopher of Modern Age. His most important researches focus on the epistemology, theology, ethics and political philosophy. Among the themes investigated by Locke, it is present the problem of religious tolerance, on which the philosopher devoted more than four decades, between 1660 and 1704. During this period, we can characterize at least two different positions adopted by Locke on the relationship between the political and religious fields. The first position corresponds to the earliest writings about the Lockean tolerance: *Two Tracts on Government* (1660-62). In this period, Locke defends that the civil magistrate is entitled to impose laws on some religious aspects, that is, about the "indifferent things". The strongest allegation of the philosopher is that only through religious uniformity in terms of "indifferent things", is that the magistrate could ensure order within the civil community, preventing the peace from been disturbed by religious disputes. The second Lockean position corresponds mainly to *Epistola de tolerantia* (1689). In this time, Locke changes his argument and begins to defend religious tolerance, basing exactly on the separation of the State and Church and setting different functions for each of these institutions, as well as their own powers to perform their proper functions. The objective of this study is to investigate the different concepts of tolerance in the three works presented above. We will defend two hypotheses about the Lockean tolerance. **1.** First, we will support that, despite of the change in Locke's position on the relationship between the State and Church, the philosopher remains an element unchanged over his writings on tolerance, namely, his "theological conception", and we will claim that this "theological conception" is essential to understand the Lockean concept of tolerance. **2.** We will defend that the concept of tolerance presented in *Epistola* of 1689 can elucidate the political and religious problems encountered in the context of the Protestant Reform and religious wars occurred in Europe during the sixteenth and seventeenth centuries.

KEYWORDS: John Locke, Religious Tolerance; Protestant Reformation; State x Church.

RIASSUNTO

John Locke (1632-1704) è un importante filosofo dall'epoca moderna. Le sue ricerche più importanti si rivolgono all'epistemologia, teologia e all'etica e filosofia politica. Tra i temi più esaminati da Locke, c'è il problema della tolleranza religiosa, alla quale il filosofo dedicò più di quattro decenni di ricerche, tra il 1660 e 1704. Durante questo periodo, possiamo caratterizzare due argomenti diversi presi da Locke sulla relazione tra il campo politico e il campo religioso. Il primo argomento corrisponde ai primi scritti lockeani che riguardano la tolleranza: i *Two tracts on Government* (1660-62). In questo periodo, Locke difende che il magistrato civile ha legittimità per sancire le leggi su alcuni aspetti della religione, cioè, sulle "cose indifferenti". L'allegazione più consistente del filosofo è quella che, soltanto attraverso l'uniformità religiosa che riguarda le "cose indifferenti", è che il magistrato potrebbe assicurare l'ordine dentro il seno della comunità civile, non permettendo che la pace venisse disturbata da confronti religiosi. Dall'altra parte il secondo argomento lockeano corrisponde soprattutto alla *Epistola de tolerantia* (1689). In questo periodo, Locke cambia la sua prospettiva e comincia a difendere la tolleranza religiosa partendo precisamente dalla separazione tra lo Stato e la Chiesa e fissando funzioni diverse per ciascuna di queste istituzioni, così come poteri propri per la realizzazione delle loro rispettive funzioni. L'obiettivo di questo lavoro è di analizzare il concetto di tolleranza presente nelle tre opere sopranominate. Difenderemo poi due ipotesi sulla tolleranza lockeana. **1.** Innanzitutto, difenderemo che, nonostante il cambiamento negli argomenti di Locke sulla relazione tra Stato e Chiesa, il filosofo mantiene un punto inalterabile in tutti i suoi scritti sulla tolleranza, cioè la sua "concezione teologica"; e affermeremo che questa concezione teologica è risolutivo per lo stesso svolgimento del concetto lockeano di tolleranza. **2.** Difenderemo anche che il concetto di tolleranza presentato nella Lettera di 1689 è sufficiente per spiegare i problemi politici e religiosi nati nel contesto della Riforma Protestante e alle guerre religiose avvenute durante il Cinquecento e il Seicento in Europa.

PAROLE CHIAVE: John Locke; Tolleranza Religiosa; Riforma Protestante; Stato x Chiesa.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
 CAPÍTULO I – A QUESTÃO RELIGIOSA NA INGLATERRA: O CONTEXTO SÓCIO- HISTÓRICO INGLÊS ENTRE OS SÉCULOS XVI E XVII	17
1.1 O REINADO DE HENRIQUE VIII (1509-1547)	18
1.2 O REINADO DE EDUARDO VI (1547-1553)	20
1.3 O REINADO DE MARIA I (1553-1558)	22
1.4 O REINADO DE ELIZABETH I (1558-1603)	23
1.5 O REINADO DE JAIME I (1603-1625)	25
1.6 O REINADO DE CARLOS I (1625-1649) E A GUERRA CIVIL (1642-1649)	27
1.7 O PERÍODO REPUBLICANO E O PROTETORADO DE CROMWELL (1649-1660)	28
1.8 O REINADO DE CARLOS II (1660-1685)	30
1.9 O REINADO DE JAIME II E A REVOLUÇÃO GLORIOSA (1685-1689)	33
1.10 CONCLUSÕES SOBRE O CONTEXTO HISTÓRICO	35
 CAPÍTULO II – OS PRIMEIROS ESCRITOS DE LOCKE SOBRE A QUESTÃO RELIGIOSA	40
2.1 O PRIMEIRO OPÚSCULO SOBRE O GOVERNO (1660)	40
2.1.1 Os princípios da posição de Locke: a liberdade legítima e a autoridade legítima	43
2.1.2 As premissas e a tese principal da obra	48
2.1.3 As críticas de Locke aos argumentos de Edward Bagshaw	53
2.2 O SEGUNDO OPÚSCULO SOBRE O GOVERNO (1662)	56
2.2.1 A definição do magistrado civil	57
2.2.2 O culto religioso e as suas três acepções	59
2.2.3 O poder do magistrado, os deveres dos súditos e os diferentes tipos de leis	61
2.2.4 A caracterização de autoridade civil e a demonstração da causa adiaforista	64
 CAPÍTULO III – A REVIRAVOLTA NA POSIÇÃO LOCKEANA: A CARTA ACERTA DA TOLERÂNCIA	66
3.1 A CARTA ACERCA DA TOLERÂNCIA (1689)	66
3.1.1 A primeira tese: “a religião cristã deve necessariamente ser uma religião de tolerância”	68
3.1.2 A principal tese da obra: “toda religião deve pregar a tolerância a respeito de questões religiosas”	71
3.1.3 A proposta de separação entre Estado e Igreja	74
3.1.3.1 A Comunidade Civil: sua função, seu poder e os limites do seu poder	75
3.1.3.2 A Igreja: sua função, seu poder e os limites do seu poder	77

3.1.3.3 A Igreja e os seus deveres para com a tolerância	81
3.1.3.4 Os indivíduos e os seus deveres para com a tolerância	82
3.1.3.5 Os chefes de igreja e os seus deveres para com a tolerância	85
3.1.3.6 O magistrado civil e os seus deveres para com a tolerância: a distinção entre artigos de fé especulativos e práticos	86
3.1.4 Os limites da tolerância: os grupos que não podem ser tolerados	91
3.1.5 Comentários finais sobre a <i>Carta</i>	94

CAPÍTULO IV – A CARACTERIZAÇÃO DA CONCEPÇÃO LOCKEANA DE TOLERÂNCIA UNIVERSAL

98

4.1 A CONCEPÇÃO TEOLÓGICA LOCKEANA	98
4.1.1 Os três conceitos-chave para a caracterização da tolerância lockeana	99
4.1.2 Os três princípios da concepção teológica lockeana	100
4.1.3 A importância da concepção teológica lockeana para a compreensão do conceito lockeano de tolerância	101
4.2 A CAPACIDADE ELUCIDATIVA DA T.T.L.	102
4.2.1 As categorias-conceituais e as dimensões do problema da intolerância religiosa ...	102
4.2.2 A definição da expressão “capacidade elucidativa”	103
4.2.3 A T.T.L. e a “intolerância moderna” enquanto problemática político-religiosa	104
4.2.4 Observações subseqüentes sobre as Hipótese 1 e 2	105
4.3 A AMPLITUDE DA TOLERÂNCIA DEFENDIDA POR LOCKE: A TESE DA TOLERÂNCIA UNIVERSAL	106
4.3.1 Tolerância universal X Tolerância absoluta	107
4.3.2 A demonstração da tese da tolerância universal	109
4.3.2.1 A primeira demonstração	109
4.3.2.2 A segunda demonstração	111
4.3.2.3 A terceira demonstração	112
4.3.3 Observações sobre a T.T.L. enquanto uma concepção de tolerância universal	114
4.4 OUTRAS CARACTERÍSTICAS DA TOLERÂNCIA LOCKEANA DE 1689	115
4.4.1 A T.T.L. não está estabelecida sobre o princípio de indiferença	115
4.4.2 A tolerância lockeana não está restrita ao âmbito protestante	119
4.4.3 A T.T.L. como “método universal de convivência civil”: a finalidade prática da <i>Carta</i> de 1689	122

CONSIDERAÇÕES FINAIS

127

REFERÊNCIAS

135

INTRODUÇÃO

O tema da tolerância passou a ser discutido com frequência nos debates filosóficos a partir da época moderna. Inúmeras obras que tratavam desta questão foram publicadas durante os séculos XVII e XVIII. Só para se ter uma idéia do quanto a questão da tolerância interessou os filósofos da Modernidade, podemos destacar quatro importantes obras, que apareceram em um espaço de tempo de apenas seis anos, na penúltima década do século XVII. São elas: *Da tolerância das religiões*, do francês Henri Besnage, publicada em 1684; *Comentários filosóficos*, do também francês Pierre Bayle, publicada em 1686; *Da tolerância na religião ou da liberdade de consciência*, de Jean Crell, publicada em 1687; e a *Carta acerca da tolerância*, de John Locke, publicada em 1689¹.

É claro que o debate acerca da tolerância não se restringiu à época da Filosofia Moderna. Na Filosofia Contemporânea, a questão da tolerância continuou a despertar o interesse de vários filósofos que, por sua vez, empreenderam as mais variadas investigações sobre o tema. Citando somente quatro dessas investigações, temos: *A sociedade aberta e seus inimigos* (1946) de Karl Popper; *Tolerância repressiva* (1965) de Herbert Marcuse; *As razões da tolerância* (1992) de Norberto Bobbio; e *Da tolerância* (1997) de Michael Walzer.

Levando em conta a importância que o tema da tolerância passou a adquirir a partir da filosofia moderna, iremos examinar algumas obras de um dos principais teóricos modernos que se ocupou da questão da tolerância religiosa: John Locke. Podemos formular o objetivo da presente Dissertação da seguinte maneira: fazer uma investigação sobre o conceito lockeano de tolerância, visando apresentar o desenvolvimento do pensamento do autor sobre essa questão e as características que marcam as fases desse desenvolvimento. Apresentado o nosso objetivo principal, somos levados a tecer algumas considerações sobre os estudos acadêmicos a respeito da filosofia lockeana.

Até a metade do século XX, quando se falava no pensamento filosófico de John Locke, geralmente se pensava apenas nas suas três obras mais famosas: a *Carta acerca da tolerância* (1689); os *Dois tratados sobre o governo* (1689-90); e o *Ensaio sobre o entendimento humano* (1690). Sem dúvida, essas foram as obras que fizeram o filósofo inglês ganhar um espaço de destaque na história da filosofia moderna, particularmente nas áreas de

¹ No livro de MARSHALL (2006), há uma bibliografia indicando onde essas obras podem ser encontradas. Nesta vasta bibliografia, além das obras citadas, há a indicação de vários textos sobre a tolerância pertencentes a esse período histórico.

ética, filosofia política e teoria do conhecimento. E é exatamente em torno das três obras acima que girava a totalidade dos escritos acadêmicos sobre o pensamento de Locke até a década de 50 do século XX. De fato, não se pode negar a importância dessas três obras na história da filosofia, nem se pode negar que, para obter uma visão completa da filosofia lockeana, é preciso considerar o estudo delas.

A partir da década de 60 do referido século, quando são publicados vários escritos inéditos de Locke², temos uma nova guinada e uma renovação nos estudos acadêmicos sobre o pensamento do autor inglês. Neste momento, as pesquisas passam, não mais a considerar apenas as três obras clássicas de Locke, mas a dar ênfase também aos textos recém-descobertos. Deste período, são os estudos de Carlo Viano³, cujo foco central são os textos de Locke sobre a questão da tolerância; assim como as pesquisas de John Dunn e Ian Harris⁴, que investigam a gênese do pensamento político lockeano partindo dos *Dois opúsculos sobre o governo* (1660-62), passando pelos *Ensaio sobre a lei da natureza* (1663-64), até chegar aos *Dois tratados sobre o governo* (1689-90). Os exemplos poderiam se prolongar, mas os citados acima já são suficientes para caracterizar a nova perspectiva que se abriu para o estudo do pensamento filosófico de Locke: uma vez em posse dos textos escritos pelo autor ao longo de pelo menos três décadas (isto é, entre 1660 e 1690), tornou-se possível investigar a gênese do seu pensamento, tanto no âmbito da teoria do conhecimento quanto no âmbito da ética e da filosofia política, para identificar as possíveis mudanças nas posições filosóficas do autor.

No Brasil, nas últimas décadas, tem sido comum o surgimento de pesquisas acadêmicas que refletem essa nova perspectiva de estudo, isto é, que investigam as diferentes fases dos escritos lockeanos, procurando determinar a relação entre os diversos períodos do pensamento do autor inglês. É o caso, por exemplo, do livro de Edgar José Jorge Filho, intitulado *Moral e história em John Locke* (1992), que discute uma filosofia da história em Locke e a articula com o conceito lockeano de moralidade. Com relação aos trabalhos puramente acadêmicos, podemos citar a Dissertação de Daniela Amaral dos Santos Reis, intitulada *A tolerância em John Locke e os limites do poder civil* (2007) e a Dissertação de Saulo Henrique Souza Silva, intitulada *A exterioridade do político e a interioridade da fé: os*

² Dentre as obras mais importantes de Locke que foram publicadas pela primeira vez nesse período, destacam-se: os *Dois opúsculos sobre o governo* (1660-62), o *Ensaio sobre a lei de natureza* (1663) e *As constituições fundamentais da Carolina* (1669). Além dessas obras, também passaram a ser publicadas diversas notas (aforismos) e as correspondências de Locke, nas quais ele discute sobre uma variedade de temas. Os textos citados anteriormente podem ser encontrados em WOOTTON (2003) e GOLDIE (2007).

³ Carlo Viano foi um dos primeiros estudiosos europeus a chamar a atenção para alguns dos textos recém-descobertos de Locke. Ele inclusive foi o editor responsável pela primeira coletânea que publicou os *Dois Opúsculos sobre o governo*. Para maiores detalhes, ver VIANO (1961).

⁴ Para mais informações, ver DUNN (1969) e HARRIS (2004).

fundamentos da tolerância em Locke (2008). Estes dois trabalhos são dedicados exclusivamente ao exame da concepção lockeana de tolerância.

O nosso trabalho também está inserido nesta nova perspectiva de estudo das obras de Locke. Como dissemos acima, na presente pesquisa, nos propomos a fazer um exame do conceito lockeano de tolerância, visando apresentar o desenvolvimento do pensamento do filósofo inglês sobre a questão da tolerância religiosa e, em seguida, caracterizar as fases desse desenvolvimento. Podemos destacar dois momentos cruciais no pensamento de Locke no que concerne às suas discussões sobre esse tema.

O primeiro momento data do período entre 1660 e 1662, quando o filósofo escreve os seus dois primeiros textos sobre o assunto. São eles: *Primeiro opúsculo sobre o governo* (1660) e *Segundo opúsculo sobre o governo* (1662). Sabemos que Locke decidiu não publicar esses dois textos, que só vieram a ser conhecidos pelo grande público na metade do século XX, ou seja, mais de dois séculos após a morte do autor. Nos *Dois Opúsculos*, Locke trata da discussão a respeito de o Magistrado Civil ter ou não poder legítimo para legislar sobre coisas indiferentes em matéria de religião (como, por exemplo, o local e o horário para a realização dos cultos) e defende “o direito do Magistrado de impor uma religião uniforme a seu povo” (GOLDIE, 2007, p. 13).

Assim como muitos comentadores afirmam, é evidente a influência hobbesiana nesse primeiro momento do pensamento de Locke. O autor do *Leviatã* considerava que, para haver paz dentro do Estado e, conseqüentemente, garantir a vida dos súditos, seria preciso, entre outras coisas, assegurar-se para não haver possibilidade de sedições por motivos de religião. Desta forma, Hobbes defenderá a subordinação do campo religioso ao campo político, ou seja, a subordinação das igrejas ao poder do Magistrado Civil. Como bem nota Ives Michaud (1991), nessa primeira fase do seu pensamento, Locke avalia de modo negativo os perigos possíveis da liberdade e do não-conformismo religioso; e contrapõe, ao efeito destruidor das paixões individuais, a única barreira que considerava efetiva: o poder do Magistrado. É por isso que Locke sustentava em 1660-62: “o Magistrado pode legitimamente determinar o uso de coisas indiferentes relativas à religião”, pois, “é lícito ao Magistrado ordenar tudo o que é lícito a qualquer súdito fazer” (LOCKE, 2007b, p. 14).

O segundo momento do pensamento de Locke inicia-se quando é publicada a *Carta acerca da tolerância*, em 1689⁵, e se estende até o ano de morte de Locke, em 1704. Durante

⁵ O *Ensaio sobre a tolerância* (1667) já antecipa algumas idéias que serão desenvolvidas na *Carta* de 1689, como o estabelecimento da finalidade primordial do magistrado e a caracterização do poder político, estritamente ligada a essa finalidade. Contudo, resolvemos considerar a *Carta* de 1689 como o momento preciso de mudança

este período, o filósofo escreveu outras três cartas sobre a questão da tolerância, todas elas reafirmando a posição defendida na *Carta* de 1689. Neste segundo momento, temos um Locke que chegou à sua maturidade intelectual e, conseqüentemente, capaz de nos apresentar o acabamento de suas idéias referentes à tolerância. Segundo Michaud (1991, p. 49), nesta última fase do pensamento de Locke, “a tranquilidade pública não é mais assegurada pela autoridade do magistrado [...]. Pelo contrário, é deixando os indivíduos agirem à sua vontade que [o magistrado] minimiza os motivos de sedição e discórdia”. Ou seja, para o Locke da época da *Carta* de 1689, “a repressão não é mais a garantia da ordem, mas da desordem” (MICHAUD, 1991, p. 49).

Através da realização desta pesquisa, tentaremos demonstrar que, ao longo dos dois períodos citados acima, embora Locke mude a sua posição a respeito da relação entre Estado e Igreja, o filósofo vai conservar, na base da sua concepção madura de tolerância religiosa, alguns princípios teóricos que eram defendidos nos *Dois Opúsculos*. Estes princípios, pertencentes a um contexto essencialmente teológico, correspondem ao que podemos chamar de **concepção teológica lockeana**. E eles demonstram que, sob certa ótica, o Locke da *Carta* de 1689 se mantém completamente fiel ao Locke dos *Dois Opúsculos*. Esta é a nossa primeira hipótese de trabalho, que tentaremos verificar nos capítulos seguintes. Podemos formulá-la da seguinte maneira: **a concepção teológica de Locke, que permanece inalterada nos seus diversos escritos sobre a tolerância, é essencial para o desenvolvimento do conceito de tolerância do filósofo inglês** (Hipótese 1). Além dessa, defenderemos uma segunda hipótese sobre a tolerância lockeana, a saber: a de que **a teoria toleracionista apresentada na *Carta acerca da tolerância* fornece uma elucidação para os problemas político-religiosos que se configuraram durante o período histórico da Reforma Protestante**, isto é, o período das guerras religiosas ocorridas na Europa a partir do século XVI (Hipótese 2). Por motivos de economia, a partir de agora, designaremos a “teoria toleracionista lockeana” defendida na *Carta* de 1689 através da abreviação da expressão anterior, isto é, **T.T.L.**

O nosso trabalho ficará dividido em quatro capítulos. No primeiro, faremos uma contextualização do momento histórico vivido pela Inglaterra entre os anos de 1509 e 1689, pois, assim como Tomás Várnagy, consideramos “indispensável conhecer o contexto político e social da Inglaterra para situar os teóricos políticos como Thomas Hobbes e John Locke” (VÁRNAGY, 2006, p. 47). Começamos a partir do ano de 1509 porque é nele que tem início

do pensamento lockeano relativo à questão da tolerância, pois julgamos que o *Ensaio* de 1667 pode ser considerado somente uma obra de transição entre as duas posições de Locke, mas não uma obra em que já está estabelecida a sua posição madura.

o reinado de Henrique VIII, que durou até o ano de 1547. Foi durante esse reinado, mais precisamente em 1534, que ocorreu a fundação da Igreja Nacional da Inglaterra, a Igreja Anglicana, e, devido a esse fato, iniciou-se uma longa série de conflitos religiosos dentro dos limites do território inglês. Esses conflitos religiosos cessaram apenas no ano de 1689, no episódio histórico conhecido como A Revolução Gloriosa (*The Glorious Revolution*), quando o então Rei da Inglaterra, Jaime II, foi deposto e o trono da Inglaterra foi entregue ao genro e à filha de Jaime II: Guilherme de Orange, príncipe da Holanda, e Maria II, sua esposa.

Nos dois capítulos seguintes, nos deteremos na análise das obras de Locke. No Capítulo 2, analisaremos os *Dois opúsculos sobre o governo*, que correspondem à primeira fase do pensamento lockeano. Já no Capítulo 3, nos deteremos na análise da *Carta acerca da tolerância*, que corresponde à fase madura do filósofo. Através das análises que realizaremos nesses dois capítulos, procuraremos apresentar com clareza os elementos que caracterizam o desenvolvimento do pensamento de Locke concernente às discussões acerca da tolerância para, com isso, poder identificar os elementos que nos permitirão, no capítulo posterior da Dissertação, verificar as nossas duas hipóteses de trabalho.

No Capítulo 4, vamos examinar propriamente as concepções de tolerância desenvolvidas por Locke nas três obras a serem analisadas nos capítulos 2 e 3. Nesta parte, iremos investigar os elementos que variam e os elementos que permanecem inalterados ao longo do desenvolvimento do pensamento lockeano, no que concerne à tolerância religiosa. Em seguida, examinaremos as duas hipóteses de trabalho: a da concepção teológica lockeana (Hipótese 1) e a da capacidade elucidativa da T.T.L. (Hipótese 2). Por último, abordaremos outras características relevantes do conceito lockeano de tolerância, tais como: a) a T.T.L. implicar uma tolerância religiosa universal, isto é, uma teoria que pode ser aplicada a todos os indivíduos; b) a T.T.L. ser incompatível com o conceito de tolerância enquanto indiferença; e c) a finalidade prática da *Carta* de 1689.

Talvez seja oportuno mencionar que, através do presente trabalho, estamos dando prosseguimento às atividades iniciadas em nossa Monografia da Graduação. Na ocasião, realizamos um estudo sobre a *Carta acerca da tolerância*, examinando os principais argumentos em defesa da tolerância apresentados por Locke na referida obra. Agora, pretendemos fornecer uma abordagem mais ampla de estudo para a *Carta* de 1689, que consiste em acompanhar o desenvolvimento das idéias lockeanas desde os seus primeiros escritos sobre a tolerância. É por isso que começaremos com os *Dois opúsculos sobre o governo*, que correspondem aos dois primeiros textos de Locke a respeito do tema

“tolerância”, e concluiremos com a *Carta*, que corresponde ao momento em que o filósofo chega à sua maturidade intelectual e apresenta suas idéias definitivas sobre a questão referida.

Antes de iniciarmos o Capítulo 1, devemos fazer uma necessária observação quanto ao uso que faremos de algumas expressões quando estivermos analisando os textos de Locke. As expressões a que nos referimos são as seguintes: a) **utilizadas no Capítulo 2**: “autoridade legítima”, “liberdade legítima” e “leis legítimas”; b) **utilizadas no Capítulo 3**: a tese de que “a religião cristã deve necessariamente ser uma religião de tolerância” e a tese de que “toda religião deve pregar a tolerância”; c) **utilizadas no Capítulo 4**: “conceitos-chave”, “capacidade elucidativa”, “intolerância moderna”, “tolerância universal”, “situação claramente intolerável”, “religiões puras” e “criminosos em potencial”.

A observação que pretendemos fazer torna-se necessária exatamente porque as expressões mencionadas não aparecem nos textos de Locke do modo como foram formuladas acima. Ora, em um trabalho filosófico sério, ou que pelo menos almeje esse título, é imprescindível seguir algumas regras. Uma delas é a de que, quando se objetiva realizar uma pesquisa de análise conceitual sobre o pensamento de determinado autor, como é o caso da nossa proposta, não devemos acrescentar termos que não foram usados expressamente por ele para caracterizar o seu pensamento, pois a adoção de tais expressões poderia acabar por descaracterizar o tratamento dado pelo autor aos temas que ele discute, assim como poderia desfigurar os seus argumentos e idéias principais.

Entretanto, gostaríamos aqui de fazer uma ponderação. A regra citada acima, a qual preconiza que não devem ser usados termos estranhos ao pensamento de determinado filósofo para caracterizá-lo, é sem dúvida uma regra a qual estamos de acordo e que, portanto, será seguida fielmente por nós ao longo deste trabalho. Contudo, vale salientar que essa mesma regra também possui uma pequena ressalva, que pode ser considerada sob três aspectos. Em outras palavras, aquela regra pode, assim, ser formulada mais precisamente da seguinte maneira: ao apresentar o pensamento de determinado autor, é recomendado, para bem caracterizá-lo, não utilizar “termos estranhos” a esse pensamento, a menos a) que haja boas razões para se fazê-lo; b) que tais “termos estranhos” sejam devidamente definidos; c) e que se assegure de que o seu uso não venha de algum modo a descaracterizar o pensamento do filósofo ao qual se propõe examinar.

Portanto, procuraremos nos assegurar para que a utilização, em nossas análises, das expressões apresentadas acima não descaracterize as idéias de Locke. Por sua vez, quando as utilizarmos, iremos apresentar as suas devidas definições, isto é, as definiremos sempre dentro do contexto argumentativo estabelecido pelo autor, de modo que não se estabeleça qualquer

inconsistência entre as nossas expressões e os demais conceitos lockeanos. Finalmente, sustentamos que todo esse procedimento que iremos adotar tem a única meta de auxiliar a compreensão dos textos lockeanos a serem analisados. Se esta meta for cumprida, então, ela seria, sem dúvida, uma boa razão para justificar a utilização daquelas expressões.

Para finalizar as nossas considerações iniciais, uma última advertência⁶. Uma leitura atenta do nosso texto pode identificar algumas repetições, por vezes desnecessárias e exaustivas, cometidas durante o desenvolvimento da nossa argumentação. De fato, não cansamos de repetir aquilo que havíamos feito nas linhas anteriores e aquilo que iríamos fazer nas linhas seguintes. Contudo, gostaríamos de nos justificar. A nossa maior preocupação ao longo do trabalho foi nos assegurar para sermos bem compreendidos. Ora, não há meio mais seguro de garantir isso do que expondo de forma clara e ordenada as idéias. Sendo assim, as “nossas repetições” visavam unicamente à satisfação dos nobres princípios de clareza expositiva e de exposição lógica das idéias. Acreditamos que a simples menção a esse fato pode servir de justificativa e, talvez, de desculpa para o nosso estilo de argumentação.

⁶ Esta nota foi acrescentada após o término da pesquisa, pois consideramos que seria útil advertirmos o leitor a respeito do nosso método e estilo de argumentação.

CAPÍTULO I

A QUESTÃO RELIGIOSA NA INGLATERRA: O CONTEXTO SÓCIO-HISTÓRICO INGLÊS ENTRE OS SÉCULOS XVI E XVII

Ao longo deste capítulo, percorreremos todos os reinados ingleses compreendidos pelos séculos XVI e XVII, a fim de examinar os diversos âmbitos em torno do qual girava a questão religiosa na Inglaterra durante os primeiros séculos da época moderna. Desta maneira, investigaremos os reinados da dinastia dos Tudors (Henrique VIII, Eduardo VI, Maria I e Elizabeth I, na ordem cronológica) e os reinados da dinastia dos Stuarts (Jaime I, Carlos I, Carlos II e Jaime II, também cronologicamente); investigaremos também o breve período republicano pelo qual passou a Inglaterra entre os reinados de Carlos I e Carlos II. Este capítulo ficará subdividido em dez tópicos: oito deles correspondendo a um dos oito reinados citados acima; um correspondendo ao período republicano; e um último empreendendo as considerações finais sobre o contexto histórico inglês.

Nas Considerações Iniciais, afirmamos que começaremos a nossa investigação histórica pelo reinado de Henrique VIII, baseando-nos na alegação de que foi durante esse reinado que ocorreu a fundação da Igreja Anglicana e o rompimento das relações entre a Monarquia inglesa e Roma. Entretanto, agora, precisamos explicar o que essa questão histórica tem a ver com o estudo dos escritos lockeanos a respeito da tolerância religiosa e, por conseguinte, com a análise da visão lockeana sobre a relação entre Estado e Igreja e sobre a relação entre religião e política (que é o objeto de estudo do nosso trabalho). Em outras palavras, devemos, antes de tudo, justificar a necessidade do desenvolvimento do presente capítulo em nossa pesquisa.

Podemos alegar que os escritos de ética e de filosofia política muitas vezes devem ser lidos e estudados dentro do contexto histórico no qual estão inseridos, pois, se isso não for feito, uma grande parte da argumentação desses escritos filosóficos ficará incompreendida, já que muitos elementos pertencentes ao contexto histórico específico são abordados direta ou indiretamente ao longo do texto⁷. Sendo assim, como os escritos de filosofia prática nascem e

⁷ Este princípio (o de que “os textos de filosofia prática muitas vezes devem ser lidos dentro do seu contexto histórico específico”), embora não seja uma regra geral para todas as pesquisas de ética e filosofia política, possui boas razões para ser aceito em nosso trabalho. Fazendo uma analogia para justificar a importância no nosso Capítulo 1, podemos considerar a relação intrínseca que há, por exemplo, entre a *Política* de Aristóteles e o contexto histórico da pólis grega; entre o *Espírito das leis* (1748) de Montesquieu e o contexto histórico dos regimes absolutistas europeus dos séculos XVII e XVIII; ou ainda entre os *Manuscritos econômico-filosóficos*

se desenvolvem dentro de um contexto histórico bem definido, eles devem ser lidos e estudados atentamente sob a ótica de tal contexto. Com relação especificamente à nossa pesquisa, podemos dizer que “resulta indispensável conhecer o contexto político e social da Inglaterra para situar os teóricos políticos como Thomas Hobbes e John Locke” (VÁRNAGY, 2006, p. 47). Por conseguinte, a investigação histórica que desenvolveremos no Capítulo 1 deve ser entendida como sendo necessária para a compreensão das obras filosóficas que examinaremos nos capítulos posteriores, já que, sem essa investigação, a argumentação e as idéias lockeanas sobre a questão da tolerância possivelmente ficariam incompreendidas.

Devemos observar que a nossa investigação se restringirá essencialmente ao exame da questão religiosa na Inglaterra durante os séculos XVI e XVII, pois, se quiséssemos investigar, além dos aspectos religiosos, outros importantes acontecimentos ocorridos nesse país durante os séculos em questão, enfatizando todos os seus aspectos **políticos, econômicos e sociais**, precisaríamos empreender uma investigação bastante ampla, que implicaria a elaboração de uma quantidade consideravelmente grande de páginas. Contudo, a elaboração dessa enorme quantidade de páginas seria completamente desnecessária para atingir a nossa meta principal, que consiste na investigação das idéias de Locke sobre a tolerância religiosa, relacionando-as ao contexto sócio-histórico no qual tais idéias nasceram, isto é, o contexto de disputas envolvendo o Estado e as igrejas da Inglaterra nos séculos XVI e XVII. Portanto, para simplificar o nosso trabalho e, assim, evitar uma perda desnecessária de tempo, nos deteremos, no Capítulo 1, no exame histórico da questão religiosa inglesa. Evidentemente, quando a ocasião exigir, iremos relacionar a temática religiosa com os três aspectos citados acima.

1.1 O REINADO DE HENRIQUE VIII (1509-1547)

Henrique VIII assumiu o trono inglês em 1509, após a morte do seu pai e, até então, rei da Inglaterra, Henrique VII, que havia dado início à dinastia Tudor. O rei Henrique VIII permaneceu no trono até o ano de 1547. Portanto, Henrique VIII governou a Inglaterra por um período de 38 anos. Como veremos a seguir, esse período é importantíssimo na história da Inglaterra devido a vários conflitos políticos e sociais, originados por algumas causas religiosas.

(1844) e o *Manifesto comunista* (1848) de Marx e o contexto histórico de meados do século XIX, correspondente à Segunda Revolução Industrial. Deste modo, escolhemos analisar os escritos de Locke sobre a tolerância fazendo uma relação com o contexto histórico no qual esses textos foram concebidos, a saber: o contexto que envolve a fundação da Igreja Anglicana e as disputas em torno da religião oficial da Inglaterra.

Durante as duas primeiras décadas de seu reinado, Henrique VIII manteve boas relações com o pontificado do Vaticano. Tanto é que, em 1521, o rei inglês escreveu um livro intitulado *Defesa dos 7 sacramentos*, no qual defendia os sete sacramentos do catolicismo e combatia as críticas feitas por Martinho Lutero⁸. Devido a esse livro, o Papa Leão X concedeu-lhe o título de Defensor da Fé. Porém, após essas duas décadas de boa relação entre Inglaterra e Roma, alguns fatores políticos e econômicos levaram Henrique VIII a romper com a Igreja católica e a fundar uma Igreja nacional, a saber, a Igreja Anglicana. Dentre esses fatores, podemos destacar: a decisão do rei de fortalecer a monarquia e reduzir a influência do papa dentro da Inglaterra; e a intenção da nobreza inglesa, motivada por questões econômicas, de apossar-se das terras da Igreja católica em solo inglês. Além dos já citados, devemos mencionar o fator que envolvia uma questão particular ao rei Henrique VIII: a recusa do Papa Clemente VII ao pedido de divórcio do rei. Sobre esse último, falaremos a seguir com mais detalhes.

Henrique VIII casou-se com Catarina de Aragão em 1509. Deste casamento, nasce apenas uma filha: Maria Tudor. Como o rei Henrique estava insatisfeito com o seu casamento, entre outras coisas, porque desejava um herdeiro do sexo masculino, e também devido a sua relação amorosa com Ana Bolena, o rei procurou a dissolução do seu matrimônio junto ao Papa Clemente VII. Mas este último se recusou a anular o casamento do rei. Mesmo diante da recusa do Papa, o rei Henrique VIII decide ignorar a lei canônica, que o impedia de se unir a outra mulher, e se casa com Ana Bolena. Diante dessa atitude de afronta à Igreja Católica, o Papa Clemente VII declara a excomunhão do rei Henrique VIII em 1533. Em reação à atitude do Papa, Henrique VIII rompe com a Igreja Católica Romana; em seguida, funda a Igreja Nacional da Inglaterra (ou Igreja Anglicana) em 1534; declara a dissolução dos mosteiros e toma várias terras que antes pertenciam à Igreja Católica.

Ainda no ano de fundação da Igreja Anglicana, é decretado o Ato de Supremacia (*Act of Supremacy*), através do qual o rei da Inglaterra, no caso, Henrique VIII, passaria a ser considerado o chefe supremo do Estado inglês e também o chefe supremo da Igreja Nacional

⁸ Lutero pode ser considerado como o grande teórico da Reforma Protestante. Em 1517, ele escreveu as 95 *Teses*, nas quais critica a atitude da Igreja católica perante a venda de indulgências. A partir de 1518, segue-se um intenso debate entre Roma e Lutero sobre as idéias defendidas pelo último. Finalmente, em 1521, Lutero é excomungado pelo Vaticano. Dentre as principais idéias de Lutero, podemos destacar as três seguintes, que correspondem ao núcleo ideológico da Reforma Protestante: a) todo homem de fé é capaz de contatar Deus sem a necessidade de um intermediário; b) somente a Bíblia devia ser considerada como fonte de fé, sendo desconsiderados todos os decretos legados pela tradição católica; c) qualquer pessoa é capaz de interpretar a Bíblia corretamente. É evidente que estas três idéias se chocam diretamente contra a hierárquica eclesiástica católica e, conseqüentemente, põem em cheque a legitimidade da autoridade da igreja romana. Para mais informações sobre as idéias luteranas, ver a obra *Da liberdade do cristão* (1520), escrita durante o período conflituoso entre Lutero e a Igreja Católica.

da Inglaterra. De acordo com o referido Ato, todos os ingleses deveriam, sob juramento, submeter-se a essa supremacia política e religiosa, caso contrário, se tornavam inimigos do estado inglês e poderiam ser excomungados e perseguidos pela justiça real. Foi o que aconteceu com o filósofo Thomas More e com o bispo católico John Fisher, que preferiram “morrer como ‘traidores’ a reconhecer a supremacia de Henrique sobre a Igreja” (ZIERER, 1978, p. 52).

Somente compreendendo bem o ano de 1534 na história da Inglaterra é que podemos compreender todas as conseqüências sociais e políticas acarretadas pela fundação da Igreja Anglicana nos reinados ingleses posteriores. Essa é, sem dúvida, a principal razão que nos levou a começar nossa investigação histórica pelo reinado de Henrique VIII, porque foi durante esse reinado que, pela primeira vez na história da Inglaterra, a chefia do estado e a chefia da igreja seriam ocupadas pela mesma pessoa. Após a criação da Igreja Anglicana, tiveram início, com os sucessores de Henrique VIII (Eduardo VI, Maria I e Elizabeth I – todos eles filhos do rei Henrique), vários conflitos relacionados à questão religiosa.

1.2 O REINADO DE EDUARDO VI (1547-1553)

Com a morte de Henrique VIII, sobe ao trono inglês o único descendente de Henrique do sexo masculino: Eduardo Tudor, que adotou o título de Eduardo VI. Nas disposições testamentárias de Henrique VIII, dizia-se claramente que, se o seu descendente apto a subir ao trono fosse menor de idade, ele deveria ser assessorado por um conselho regente. Como em 1547, quando assume o trono, Eduardo VI possuía apenas 10 anos de idade, o tio dele, Eduardo Seymour, Duque de Somerset, foi designado para governar ao lado do sobrinho na qualidade de Lorde Protetor do Rei e do Reino.

Rapidamente, o Duque de Somerset se tornou o verdadeiro governante da Inglaterra. Eduardo Seymour deu início ao desenvolvimento da igreja Anglicana no país e foi substituindo, ao poucos, os ritos católicos por novos. Porém, mesmo tentando expandir e desenvolver o anglicanismo na Inglaterra, conta-se que, no período em que o Duque de Somerset atuou como Protetor do rei da Inglaterra, não houve uma perseguição tão acirrada aos católicos. Em 1549, Thomas Cranmer, arcebispo da Cantuária e amigo de Eduardo Seymour, publicou o primeiro Livro de Oração Comum (*Book of Common Prayer*), que correspondia a uma espécie de roteiro para a realização dos cultos anglicanos. Este livro estabelecia passo a passo o procedimento a ser realizado durante o culto e defendia também que a língua inglesa deveria ser adotada como língua oficial desses cultos, que ainda eram

realizados em latim. No mesmo ano, o Lorde Seymour faz ser aprovada um Ato de Uniformidade (*Act of Uniformity*), estabelecendo que somente os ritos que estivessem em acordo com o Livro de Oração Comum seriam considerados legais.

Ainda no ano de 1549, uma revolta popular, causada por questões de ordem política e econômica, mostrou o grau de impopularidade de Eduardo Seymour, que logo foi substituído por John Dudley, o Conde de Warwick. Com John Dudley como Protetor do rei, o reinado de Eduardo VI se tornou bastante violento. Os acontecimentos de maior destaque são os seguintes: os bispos fiéis a Roma foram substituídos por protestantes; uma edição da Bíblia com anotações anti-católicas foi editada; e as perseguições religiosas e execuções na fogueira tiveram início. Além disso, alguns anos mais tarde, em 1552, o novo Protetor, endurecendo sua luta contra os católicos, fez o Parlamento aprovar o segundo Ato de Uniformidade, que condenava à prisão perpétua todos os culpados de adoração religiosa ilegal, no caso, todos os praticantes do catolicismo.

Embora a Igreja Anglicana só viesse a se consolidar definitivamente no reinado de Elizabeth I, até a época de Eduardo VI, ela conseguiu dar passos importantes em direção a essa consolidação. A consequência disso é que muitas autoridades anglicanas passaram também a ocupar uma posição política importante na Inglaterra, o que deixava os campos político e religioso, isto é, o Estado e a Igreja, cada vez mais misturados. Sobre isso, podemos observar o relato de um historiador a respeito da Igreja Anglicana e da influência exercida por ela na política inglesa da época:

A Igreja também era proprietária de enormes extensões de terra, e seus dirigentes, os bispos e arcebispos, tinham acento na Câmara dos Lordes e desempenhavam papel de destaque na política e no governo [...]. A paróquia correspondia à menor unidade administrativa do país, utilizada para uma série de finalidades seculares. O próprio edifício da Igreja era um local de encontro importante, onde os homens faziam seus negócios. (THOMAS, 1991, p. 135-136).

No curto espaço de tempo que durou o reinado de Eduardo VI (apenas seis anos), podemos destacar, com relação a questões religiosas, além do que já foi dito, a tentativa de implantação do calvinismo na Inglaterra. O grande idealizador do projeto de implantação do calvinismo foi John Dudley, no período em que este se tornou o Lorde Protetor de Eduardo VI. Com essa tentativa de implantar o calvinismo como religião oficial, a situação dos católicos ficou bem mais complicada do que no reinado anterior, o de Henrique VIII, pois

Dudley possuía uma enorme aversão pelo catolicismo. Basta observar as principais medidas tomadas por ele assim que assumiu o controle do governo de Eduardo VI.

1.3 O REINADO DE MARIA I (1553-1558)

Em 1553, o rei Eduardo, com apenas 16 anos de idade, ficou extremamente doente e acabou morrendo. Após a sua morte, alguns líderes do parlamento, influenciados por Dudley, na tentativa de dar prosseguimento às reformas protestantes iniciadas no reinado de Henrique VIII, fazem subir ao trono da Inglaterra a protestante Joana Grey, uma bisneta de Henrique VII, avô de Eduardo VI. Entretanto, Joana Grey fica no poder por apenas nove dias, sendo substituída pela meia-irmã de Eduardo VI, Maria Tudor, que assumiu o trono com o título de Maria I.

Maria I era uma católica fervorosa e, por isso, já assumiu o trono com uma grande impopularidade, pois, em sua época, a maior parte dos ingleses já havia aderido a alguma vertente do protestantismo, no caso, anglicanismo ou calvinismo. É claro que a grande maioria dos protestantes ingleses pertencia ao anglicanismo; os demais, que eram calvinistas, na Inglaterra também passaram a ser chamados presbiterianos e, mais tarde, de puritanos.

Sob a perspectiva da questão religiosa, a característica principal do reinado de Maria I foi a tentativa de restabelecer o catolicismo como religião oficial da Inglaterra, pois, desde 1534, com a fundação da Igreja Anglicana, a religião oficial inglesa havia passado a ser o anglicanismo. É por isso que tal período foi denominado por alguns historiadores como a Reação Católica. A reação operada por Maria I ao subir ao trono deu-se através de muito sangue derramado, principalmente, o sangue de seus opositores. A respeito disso, vejamos o relato a seguir:

Os adeptos das novas idéias [os protestantes, é claro], ou, como a rainha os apelidava, os “corruptos e indecentes”, estavam no poder. Maria anulou os estatutos de Eduardo VI e reviveu as antigas cerimônias. Renovou também as leis que puniam a heresia e aplicou-as a Cranmer, a Ridley e outros [ou seja, aos praticantes do protestantismo]. (WOODWARD, 1964, p. 99).

De acordo com o texto acima, Maria I anulou os estatutos criados durante o reinado do seu irmão. Dentre eles, podemos destacar os seguintes: ela revogou o Ato de Supremacia de 1534, que havia estabelecido a criação da Igreja anglicana, e anulou o Livro de Oração Comum. Um ano após subir ao trono, a rainha inglesa se casa com Filipe II, herdeiro do trono

da Espanha. Para se ter uma idéia do quanto esse casamento repercutiu negativamente entre os ingleses e contribuiu para diminuir ainda mais a popularidade da rainha, basta ter em mente que a Espanha, inteiramente católica, era, em meados do século XVI, talvez o país europeu mais poderoso econômica e militarmente, o que deixou os súditos ingleses receosos quanto às futuras intenções do trono espanhol nos territórios da Inglaterra.

Após o seu casamento, Maria I dedicou-se integralmente ao seu projeto de restabelecimento do catolicismo como religião oficial do país. Para lhe auxiliar, nomeou o cardeal católico Reginald Pole como conselheiro pessoal. Juntos, Maria e Pole aboliram as demais reformas religiosas iniciadas nos dois reinados anteriores por Henrique VIII e Eduardo VI. Mas, acima de tudo, como já mencionamos, eles empreenderam uma violenta campanha recheada de perseguições religiosas contra todos os protestantes. Estima-se que, entre os anos de 1555 e 1558, os quatro últimos anos que Maria I ocupou o trono inglês, trezentas pessoas foram queimadas na fogueira, acusadas de heresia. Foi por causa dessa política de perseguição religiosa que a rainha inglesa recebeu a alcunha de *Bloody Mary* (ou seja, Maria, a sanguinária).

No campo da política externa, Maria I, influenciada pelo seu marido Filipe II, no momento em que ele já era rei da Espanha, fez a Inglaterra entrar em guerra contra a França. Entretanto, nessa guerra, as tropas inglesas foram derrotadas e a Inglaterra perdeu a posse de Calais, um importante território que estava há duzentos anos sob domínio inglês. Isso foi o que faltava para a popularidade da rainha tornar-se quase nula. Em 1558, a tão impopular Maria I morre e o trono inglês será ocupado, então, por outra mulher.

1.4 O REINADO DE ELIZABETH I (1558-1603)

É Elizabeth I, também filha de Henrique VIII, que sucede Maria I na ocupação do trono da Inglaterra. O reinado de Elizabeth destaca-se por ter sido um período de grande ascensão econômica e militar e por ter cultivado uma crescente produção artística, principalmente na literatura, que rendeu nomes como William Shakespeare e Christopher Marlowe. Por essas razões, o período elisabetano recebeu a denominação de Era Dourada (*The Golden Age*).

No campo religioso, que é o que nos interessa investigar, a principal característica do período elisabetano foi a consolidação do anglicanismo. Para tanto, a rainha precisou reativar o Ato de Supremacia; e, além disso, ela também reformulou o Livro de Oração Comum. Com relação ao estabelecimento definitivo da religião oficial do Estado inglês, disse o historiador

Otto Zierer, “a Elizabeth e também a seus hábeis ministros, coube a tarefa de resolver a questão religiosa de uma vez por todas” (ZIERER, 1978, p. 55), referindo-se ao fato de, no reinado de Elizabeth, a Igreja Anglicana não apenas ter se consolidado como a religião oficial do país, mas também de, até os dias de hoje, essa igreja manter-se praticamente com as principais características que foram estabelecidas durante o período elisabetano da segunda metade do século XVI. Com Elizabeth I e a consolidação da Igreja Anglicana, o poder político e o poder religioso ficam visivelmente unificados. Desta maneira, qualquer recusa em seguir a religião anglicana era vista como uma afronta direta à autoridade política do reino. A respeito disso, vejamos o relato a seguir:

Supunha-se que toda criança seria trazida até ela [a Igreja Anglicana] ao nascer. Esperava-se que fosse batizada pelo clérigo local e enviada pelos pais ou pelo patrão para ser catequizada nos rudimentos da fé. Se a pessoa não fosse à igreja aos domingos, isso constituía um delito criminoso. (THOMAS, 1991, p.135).

Apesar do reinado de Elizabeth I corresponder à já citada Era de Ouro, devido à grande ascensão econômica, militar e cultural pela qual passou o país, os dois fatos que apresentaremos a seguir revelam que, mesmo em uma nação desenvolvida, a unificação entre Estado e Igreja é problemática. Vejamos quais são esses fatos.

Primeiramente, em 1569, a rainha Elizabeth enfrentou uma rebelião popular (cujos participantes eram em sua maioria católicos), que ficou conhecida como a Rebelião do Norte. O Papa Pio V apoiou a rebelião, excomungando Elizabeth e declarando-a déspota em uma bula papal. Após esse ato do Papa, Elizabeth que, até então, havia governado a Inglaterra com uma relativa paz no campo religioso, passou a perseguir seus inimigos religiosos.

Em segundo lugar, no campo da política externa, o reinado de Elizabeth I se caracteriza pelos constantes conflitos envolvendo a protestante Inglaterra e a católica Espanha, governada pelo antigo aliado dos ingleses, Filipe II, ex-cunhado de Elizabeth I, que fora casado com Maria I, irmã de Elizabeth e também sua antecessora no trono. Alguns dos motivos que explicam a maior parte desses conflitos estão apresentados no trecho a seguir. Observe-se que, entre eles, ganha destaque a questão religiosa:

Com Filipe II, a Espanha tornara-se a ponta-de-lança da Contra-Reforma, enquanto a Inglaterra era o país mais fortemente protestante. O conflito originou-se nos Países Baixos, país de importância vital para o comércio e a segurança dos ingleses, onde os holandeses [também protestantes] se insurgiram contra o domínio espanhol. Mas a área principal do conflito

anglo-espanhol era o Novo mundo. Os ingleses nunca aceitaram a presunçosa divisão do mundo em dois hemisférios: o espanhol e o português, que fora sancionada por Roma no Tratado de Tordesilhas (1494). (ZIERER, 1978, p. 58).

Os fatos ilustrados acima, tanto a Rebelião do Norte quanto os conflitos contra a Espanha, mostram que, quando os poderes políticos e religiosos estão misturados, a possibilidade de haver conflitos é bem maior, não somente no campo interno, isto é, na relação entre os cidadãos de um mesmo país, mas também no campo externo, isto é, no relacionamento entre dois Estados. Em 1603, morre Elizabeth e, com ela, termina a dinastia dos Tudors.

1.5 O REINADO DE JAIME I (1603-1625)

Após a morte de Elizabeth I, que não havia deixado descendentes, o então rei da Escócia, Jaime VI, um bisneto de Henrique VII, era a pessoa mais indicada para substituir Elizabeth devido ao direito de sucessão monárquica. Deste modo, ele herda os tronos da Inglaterra e da Irlanda e unifica os três países sob uma mesma coroa, tornando-se assim o primeiro rei da Grã-Bretanha ou Reino Unido (*The United Kingdom*). Ele recebe, então, a denominação de Jaime I e dá início à dinastia dos Stuarts.

Uma característica marcante do reinado de Jaime I, como também do de seu filho e sucessor, Carlos I, é a crescente tensão entre o rei e o Parlamento inglês. Tensão esta que eclodirá na Guerra Civil inglesa, em 1642. A principal causa dessa tensão estava relacionada à intenção do Parlamento de aumentar cada vez mais os seus poderes e, conseqüentemente, diminuir os do rei. Mas é interessante observar que essa não foi a única razão da referida tensão, pois houve outras de considerável importância, das quais uma em especial falaremos nas próximas linhas, a saber: o conflito ideológico-religioso entre os partidários do rei e os partidários do Parlamento.

Dentre as causas desse conflito ideológico-religioso, aquela que levou aos primeiros choques entre essas duas instâncias políticas está relacionada à divergência quanto aos ritos da Igreja oficial da Inglaterra: os puritanos (protestantes ingleses de tendência calvinista), que compunham uma grande parcela do Parlamento naquela época, queriam radicalizar ainda mais com relação às diferenças entre a religião nacional e o catolicismo aos moldes de Roma; enquanto que os anglicanos, principalmente a partir do reinado de Elizabeth I, quando a Igreja Anglicana se consolidou de fato no país, preferiam adotar uma posição intermediária entre as

reformas pretendidas por Lutero e a religião católica romana. Nesse aspecto, podemos afirmar que os anglicanos eram moderados, enquanto que os puritanos eram radicais com relação à edificação da Igreja nacional da Inglaterra. Além disso, sabe-se que Jaime I possuía certa aversão pelo teor radical das reformas pretendidas pelos puritanos e que o rei dera claramente seu assentimento ao tom moderado através do qual a Igreja anglicana havia se consolidado na época de sua antecessora.

Mas numa época em que política e religião eram a mesma coisa, ou pelo menos, eram tratadas como se assim o fossem, caso alguns súditos “começassem a agitar-se no parlamento, exigindo modificações na religião, não poderiam evitar atacar também a posição do soberano” (WOODWARD, 1964, p. 115). Posto isso, fica evidente que, se os puritanos presentes no Parlamento propusessem uma reforma muito radical na Igreja nacional, o rei Jaime I, sendo a maior autoridade religiosa da Inglaterra⁹ e, além disso, defendendo uma posição religiosa moderada, possivelmente iria ver-se obrigado a confrontar a posição radical dos parlamentares puritanos. Ainda sobre essa questão, vejamos:

A solução de Elizabeth para os problemas religiosos não satisfizera os puritanos ingleses, cujo representante no Parlamento expressava seu descontentamento com o ritual romano mantido pela Igreja anglicana. Pediam mais sermão, condenavam o uso de ornamentos e exigiam a eliminação dos bispos. (ZIERER, 1978. p. 63).

Como já dissemos, é exatamente devido a essa divergência religiosa, constatada durante todo o reinado de Jaime I, que podemos identificar uma das razões para explicar o conflito envolvendo as duas grandes forças político-religiosas da Inglaterra no início do século XVII. É claro que vários aspectos políticos, sociais e econômicos atuaram decisivamente no surgimento e agravamento desse conflito; entretanto, não se pode negar também a influência das querelas religiosas. Quanto às forças que se enfrentavam, podemos agrupá-las da seguinte maneira: de um lado, temos o rei, a alta nobreza e o clero anglicano; e do outro, temos uma boa parcela da população e os setores mais baixo da nobreza inglesa, todos eles liderados economicamente pela nova classe burguesa em ascensão, que se identificava, do ponto de vista político-religioso, com os radicais puritanos presentes no Parlamento.

⁹ Devemos lembrar que o Ato Institucional de 1534, o qual conferia o poder supremo da Igreja nacional àquele que ocupasse o trono inglês, havia sido reativado no reinado de Elizabeth I. Por isso, Jaime I era o soberano do poder político e do poder religioso.

1.6 O REINADO DE CARLOS I (1625-1649) E A GUERRA CIVIL (1642-1649)

No ano de 1625, o rei Jaime I morre. O seu lugar passa a ser ocupado pelo seu filho Carlos I, que assumiu o trono em março daquele ano e, assim como seu pai, se tornou ao mesmo tempo rei da Inglaterra, da Escócia e da Irlanda. No reinado de Carlos I, as tensões entre a coroa inglesa e o Parlamento também foram constantes, de modo que podemos caracterizá-lo essencialmente, como não poderia deixar de ser, pelo clima de instabilidade política. Este clima instável foi crescendo até eclodir na Guerra Civil, como veremos mais adiante.

Primeiramente, deve-se observar que, além da grande instabilidade política, surgiram simultaneamente vários conflitos ligados a assuntos religiosos. Carlos I, aconselhado pelo arcebispo William Laud, defende a idéia de que a Igreja da Inglaterra deveria adotar uma forma de culto mais pomposa e cerimoniosa. Porém, essa atitude desagradou os puritanos, que acusaram o rei e o arcebispo de tentar reintroduzir o catolicismo no país. Frente a essas críticas, William Laud manda prender e torturar os seus opositores. Mas isso acaba gerando uma enorme insatisfação popular contra o rei. Desta maneira, podemos dizer que o clima de instabilidade política e religiosa, que foi se estendendo pela Inglaterra ao longo dos anos, termina por dar início também a um clima de instabilidade social.

Devemos observar, por outro lado, que o Parlamento inglês, até aquela época, consistia apenas em uma assembléia temporária e conselheira, cujo principal objetivo era arrecadar impostos para o rei. Além disso, uma das prerrogativas do rei era a de que ele poderia, a qualquer momento, ordenar a dissolução do Parlamento. E foi precisamente isso que Carlos I fez diversas vezes. Ainda sobre as tensões entre a coroa e o Parlamento inglês ocorridas durante o reinado do segundo Stuart, podemos mencionar que “depois de confrontações irritantes e improdutivas com o Parlamento, Carlos resolveu, em 1629, governar sem ele, o que conseguiu durante onze anos” (ZIERER, 1978, p. 65). Entretanto, por causa de uma rebelião na Escócia, em 1640, “Carlos foi obrigado a convocar o Parlamento para obter fundos para a luta contra os escoceses” (ZIERER, 1978, p. 65). Contudo, essa convocação resultou em uma arma que veio a ser usada contra o próprio rei:

Carlos não estava em condições de resistir às exigências do que ficou conhecido como o Grande Parlamento, que [...] homologou uma série de leis destinadas a impossibilitá-lo de voltar a governar sem o Parlamento. O Parlamento parecia ter vencido a partida sem luta, pois, Carlos não tinha nenhum apoio. (ZIERER, 1978, p. 65-66).

Se num primeiro momento o rei parecia não ter apoio algum, logo que os puritanos, que a esta altura passaram a dominar o Parlamento, mostraram as suas intenções de reforma (isto é, por um lado, reformar a Igreja nacional, aproximando-a do calvinismo, por outro, reformar a política inglesa, diminuindo assim os poderes da coroa), “um partido conservador começou a se reunir à volta do rei” (ZIERER, 1978, p. 66), pois, tal plano de reforma era “excessivo para os moderados anglicanos, que não queriam a ‘pretendida reforma’ e que tentavam apenas evitar o abuso, não o exercício tradicional dos direitos reais” (WOODWARD, 1964, p. 123). Com isto, todos os elementos para um conflito civil generalizado são postos no palco; e nada mais impedirá esse conflito de eclodir.

Por fim, em 1642, tem início a Guerra Civil Inglesa. Resumindo-a em poucas palavras, podemos dizer que, nela, lutaram os partidários do rei, a maioria composta por anglicanos, contra os puritanos, que defendiam um Parlamento mais atuante e uma diminuição dos poderes reais. Estes últimos foram liderados por Oliver Cromwell. A Guerra Civil acaba em 1649, com a prisão, o julgamento, a condenação à morte e a execução do rei Carlos I¹⁰. O filho do rei e herdeiro direto do trono, Carlos II, que deveria assumir o trono inglês, devido ao princípio de sucessão monárquica, foi exilado e, com isso, terminava provisoriamente o período da Monarquia na Inglaterra, iniciando-se um curto período republicano, o único da longa história inglesa.

1.7 O PERÍODO REPUBLICANO E O PROTETORADO DE CROMWELL (1649-1660)

Com o término da Guerra Civil, é decretada a República na Inglaterra e Oliver Cromwell, que havia se destacado como um dos principais comandantes das forças contrárias ao rei, assume o posto máximo do governo inglês. Algumas das medidas tomadas por Cromwell ao assumir o poder foram: confiscar uma parte das terras pertencentes à Igreja anglicana e entregá-las à nascente burguesia inglesa; promulgar o Ato de Navegação, que impulsionou um grande salto na economia da Inglaterra; e estimular bastante à indústria naval.

¹⁰ Os reflexos da Guerra Civil, seja a lembrança do clima de instabilidade social, seja o impacto da imagem da execução do rei, ecoaram ainda por alguns anos na mente dos ingleses. Esses reflexos podem ser identificados nos textos de alguns filósofos que escreveram durante ou alguns anos após esse período. É o caso de Hobbes, no *Leviatã* (1651), e o caso de Locke, nos *Dois Opúsculos sobre o Governo* (1660-62). No capítulo 2, tentaremos demonstrar a influência desse período turbulento sobre as primeiras idéias de Locke a respeito da problemática religiosa.

Cromwell e os seus aliados puritanos combateram os anglicanos durante a Guerra Civil e reagiram de forma violenta contra os seus adversários políticos. Ele também agia de maneira semelhante contra os civis que se revoltavam perante as injustiças sofridas. Este foi, por exemplo, o caso do massacre na cidade irlandesa de Drogheda (que, como a maioria das cidades irlandesas, era uma cidade cuja população era de grande maioria católica), em 1649, onde centenas de pessoas foram mortas pelas forças de Cromwell. Apesar desse rigor aplicado contra os adversários políticos, muitos historiadores sustentam que o período em que Cromwell ocupou a chefia do Estado inglês caracterizou-se, entre outras coisas, por ser um período de paz no campo religioso, no qual imperava uma relativa tolerância em benefício da maioria das religiões existentes na época¹¹.

Dois desses historiadores, que demonstram ter uma boa impressão do período de governo de Cromwell, afirmam que “Cromwell acreditava em tolerância e não confiava no uso da força como método de govêrno” (WOODWARD, 1964, p. 130); além disso, afirmam também que “a imagem de Cromwell como um puritano de espírito tacanho não retrata a realidade”, e prosseguem dizendo que, “pelos padrões do século XVII, Cromwell era um espírito aberto e tolerante” (ZIERER, 1978, p. 69). Se Cromwell possuía um temperamento tão tolerante quanto os dois autores acima descreveram, não podemos afirmar com exatidão. Contudo, sabe-se que, durante o seu governo, os judeus puderam retornar à Inglaterra pela primeira vez, desde que foram expulsos do país no reinado de Eduardo I, em 1290. Fale-se ainda que Cromwell não se importava com a religião dos seus soldados. Dizem até que são de autoria dele as seguintes palavras: o Estado, quando escolhe homens para seu serviço, não deve se ocupar com as suas opiniões; se estiverem prontos a servi-lo fielmente, isto já basta. Entretanto, podemos contrabalancear essa última afirmação, que se alega ser de Cromwell, observando unicamente que não se consta, entre os homens escolhidos para lhe servir na defesa do Estado, nenhum católico. E aqui não adianta alegar que os católicos continuavam sendo traidores da pátria. Portanto, se Cromwell era “tolerante”, essa tolerância deve ser compreendida sob a ótica de sua violenta época, e nada mais.

Devido a problemas internos, como revoltas populares, e a problemas externos, como a guerra contra a Holanda, Cromwell decide tomar uma decisão: centralizar cada vez mais o poder em suas mãos. Então, no ano de 1653, uma nova Constituição dá a Cromwell o título de Lorde Protetor da Inglaterra (*Lord Protector of England*). É a partir desse momento que

¹¹ Devemos observar, contudo, que alguns movimentos religiosos foram combatidos de forma brutal, sobretudo os católicos, que eram acusados de serem traidores da pátria, pois se supunha que eles juravam obediência a um chefe de Estado estrangeiro, no caso, o Papa. Além dos católicos, os pacifistas quacres frequentemente eram reprimidos pelas forças inglesas, pois eles recusavam-se a se alistar no exército de Cromwell.

começa o regime de protetorado, ou da ditadura, segundo alguns historiadores, que dura até o ano de 1658. Nesse regime, Cromwell assume poderes semelhantes aos que possuía um rei no período monárquico da Inglaterra. E entre esses poderes, está o de indicar o seu sucessor.

Em 1658, Cromwell morre. Com a morte do Lorde Protetor, o seu filho, Richard Cromwell, assume o lugar do pai. Entretanto, como ele não possuía a mesma habilidade política do pai, a Inglaterra torna a vivenciar um clima de instabilidade política e social. Temendo que o país entrasse em uma nova guerra civil, o Parlamento restaura a Monarquia e coloca o filho do antigo rei Carlos I no trono, que assume com o título de Carlos II. O processo descrito acima se deu assim:

Um nôvo parlamento, eleito em abril de 1660, proclamou que, “segundo as antigas e fundamentais leis do reino, o govêrno deve ser exercido, e tem de ser, pelo rei, lordes e comuns”, e que Carlos II sucedera ao trono, pela morte de seu pai. (WOODWARD, 1964, p. 131).

E foi dessa forma que a Inglaterra iniciou e findou a sua experiência republicana. Mas será que, ao restaurar a Monarquia, o país conseguiu resolver os problemas sociais, políticos e, principalmente, os problemas religiosos que possuía antes de ter sido instaurada a República? Ou será que os problemas, além de persistirem, se agravaram e deram origem a novos tumultos e sedições? É o que veremos nos próximos dois tópicos.

1.8 O REINADO DE CARLOS II (1660-1685)

Uma forte característica do início do reinado de Carlos II foi o equilíbrio que passou a existir entre os poderes da coroa e os poderes do Parlamento, possibilitando assim uma relativa paz no campo político, pelo menos nos primeiros anos de governo de Carlos. Vejamos o que diz um historiador da Inglaterra sobre as conseqüências desse equilíbrio de poderes que se deu após a Restauração monárquica, ocorrida em 1660:

[...] seu mérito supremo foi o de acabar com o período revolucionário cromwelliano com um mínimo de derramamento de sangue e de represálias, e restaurar o rei, o Parlamento e o governo da lei no lugar das forças armadas. [...] o apaziguamento temporário dos partidos e a restauração do domínio da lei foram conseguidos [...] pelo estabelecimento de um equilíbrio entre a Coroa e o Parlamento [...]. (TREVELYAN, 1982, p. 11).

Quanto às razões desse equilíbrio, é bem possível que o rei Carlos II, temendo seguir o mesmo caminho de seu pai Carlos I (que, após uma série de lutas contra o Parlamento inglês, acabou preso e executado como traidor), evitou entrar em conflitos graves contra os parlamentares, os quais haviam tirado o rei do seu exílio na França e o colocado no trono em 1660. Mas, mais que uma tentativa de apenas evitar a inimizade do Parlamento, Carlos II tentou ganhar de fato a sua simpatia, logo no começo do seu reinado. Foi por isso que, em 1660, na Declaração de Breda, o monarca reconheceu a liberdade de consciência para todos os que não perturbassem a ordem pública. Porém, essa flexibilidade religiosa, como era de se esperar, beneficiou apenas os protestantes, principalmente os anglicanos (que neste período já possuíam maioria no Parlamento), não sendo estendida aos demais grupos religiosos.

O rei Carlos II continuou a criar leis que beneficiavam os adeptos do anglicanismo em detrimento dos adeptos das outras religiões existentes no país. Mais do que isso, ele passou a decretar várias leis cujo objetivo era perseguir aqueles que não se conformavam¹² com os caminhos que vieram a ser seguidos pela Igreja Oficial da Inglaterra¹³. Entre essas leis destacam-se: o *Corporation Act* (Ato Corporativo) de 1661, que excluía dos órgãos governamentais todos aqueles que se recusassem a receber os sacramentos segundo os ritos da Igreja Anglicana; o *Act of Uniformity* (Ato de Uniformidade) de 1662, através do qual se tentou estabelecer uma padronização religiosa a partir do Anglicanismo e todos os que não eram anglicanos foram obrigados a se conformar aos fundamentos teológicos e ritos da religião oficial ou, então, eram excluídos dos seus ofícios religiosos; o *Conventicle Act* (Ato dos Conventilhos) de 1664, através do qual foi proibida a reunião de mais de 5 pessoas em uma assembléia religiosa que não estivesse em conformidade com os ritos da Igreja Anglicana, ou seja, na prática, tornou o culto dos não-conformistas ilegal; e o *Five-Miles Act* (Ato de Cinco Milhas), que proibiu os ministros não-conformistas de pregar, morar ou até mesmo visitar habitações que ficassem a menos de cinco milhas de distância dos lugares onde eles já haviam pregado. Esse conjunto de leis ficou conhecido como o *Clarendon Code* (o

¹² Neste momento, nasce a figura dos conformistas e a dos não-conformistas (ou dissidentes). Os primeiros foram assim chamados porque concordaram em aceitar a doutrina anglicana tal qual foi formulada pela Igreja da Inglaterra durante o governo de Carlos II. Já os últimos discordavam das políticas do Rei referentes aos ritos do culto da Igreja Anglicana, pois julgavam que tais medidas levariam a igreja oficial a se assemelhar novamente à igreja romana. Como um exemplo dos debates travados entre os conformistas e os dissidentes, podemos citar o seguinte acontecimento: os dissidentes criticavam a sobrepeliz anglicana, pois julgavam que esta se assemelhava as vestimentas dos padres católicos; em contrapartida, eles defendiam a toga negra usada em Genebra pelos calvinistas.

¹³ Apesar de algumas divergências serem sobre temas completamente irrelevantes, como o exemplo citado no final da nota acima, o período que corresponde aos anos de 1650 a 1670 é um momento importante nas discussões sobre a questão da tolerância travadas na Inglaterra, pois muitas obras são escritas nesse período, isto é, no contexto da Restauração Monárquica, tanto por anglicanos, que defendiam as medidas tomadas pelo rei, quanto pelos dissidentes, que criticavam tais medidas.

Código de Clarendon), sendo assim chamado devido à influência de Edward Hyde, o Conde de Clarendon, na sua elaboração. Além do *Clarendon Code*, nesse mesmo período, foi decretado o *Quaker's Act* (Ato Quacre) em 1663, o qual punia severamente o exercício do culto praticado pelos membros da Sociedade dos Amigos.

Se, nos primeiros anos do reinado de Carlos II, os assuntos puramente políticos eram tratados em um clima de calma, com o passar do tempo, a boa relação entre o rei e o Parlamento anglicano foi se desgastando, pois, “o equilíbrio entre Coroa e Parlamento, precioso por uns poucos anos de trabalho de restauração, não poderia ser um acordo permanente” (TREVELYAN, 1982, p.11). O principal motivo que contribuiu para desgastar aquela relação foi o fato de tanto o Rei quanto o Parlamento quererem aumentar seus poderes e influência no campo político e, proporcionalmente, diminuir os poderes do outro (no final das contas, era a velha questão discutida nos reinados de Jaime I e Carlos I). Como, agora, o rei e o Parlamento anglicano estavam em lados opostos, seria preciso que Carlos II saísse em busca de novos aliados para vencer a disputa por uma posição política mais favorável, isto é, por uma concentração maior de poderes em suas mãos. O rei tenta, primeiramente, conquistar o apoio dos católicos, concedendo-lhes vários privilégios. Entretanto, sabendo que “não lhe seria permitido proteger os católicos, a menos que ele também protegesse os protestantes dissidentes” (TREVELYAN, 1982, p. 13), este último grupo sendo composto acima de tudo por puritanos (pois, um favorecimento dando prioridade unicamente aos católicos seria visto com maus olhos por todos os grupos protestantes), o rei Carlos II tenta, então, conquistar também o apoio dos últimos. E como os puritanos viam com maus olhos a tentativa do Parlamento de aproximar cada vez mais a Igreja Nacional da Inglaterra da doutrina anglicana, eles aceitaram se aliar ao rei.

Tendo, agora, o apoio dos puritanos, Carlos II partiu em busca do apoio definitivo dos católicos. Com relação aos privilégios concedidos pelo rei na tentativa de obter aliados católicos, Carlos II resolveu proclamar, em 1671, a Declaração de Indulgência (*Declaration of Indulgence*), através da qual suspendia o efeito das leis penais contra os católicos. Porém, o Parlamento anglicano, contando com o apoio da opinião pública inglesa, assustada com a simpatia do rei pelo catolicismo e temendo uma tentativa de imposição do catolicismo como religião oficial do Estado (tal como acontecera cerca de 120 anos atrás, no reinado de Maria I), provocou a anulação da Declaração. Logo em seguida, o Parlamento impôs a Lei do Teste (*Test Act*, ou ainda Ato de Prova), uma curiosa lei que obrigava todos os detentores de cargos governamentais a se submeterem a testes religiosos para provar sua fé anglicana. Esses testes consistiam em interrogatórios através de perguntas sobre a doutrina religiosa e a forma de

culto anglicana. Caso o interrogado não passasse no teste, ele perderia o seu cargo no governo. Ao Ato de Prova seguiu-se a Lei da Habilitação, aprovada em 1673, através da qual tornou-se ilegal a ocupação de um cargo civil ou militar por uma pessoa que não tivesse recebido os sacramentos de acordo com os ritos da Igreja Anglicana. Sobre essa lei, vejamos:

A lei da Habilitação tornou ilegal qualquer um ocupar um cargo, civil ou militar, a menos que ele tivesse primeiro recebido o sacramento de acordo com os ritos da Igreja da Inglaterra. Este método de empregar um rito religioso como um teste político, alta e propriamente detestável segundo as nações modernas, foi adotado porque ele era considerado como o único meio perfeitamente efetivo de manter os católicos romanos fora dos cargos. (TREVELYAN, 1982, p. 14).

Após vários conflitos com o Parlamento anglicano, Carlos II, cansado de lutar e “necessitando de dinheiro e paz, cedeu terreno aos Comuns [os anglicanos no Parlamento] e retratou-se, considerando a Declaração de Indulgência ilegal” (TREVELYAN, 1982, p. 14). Em 1685, Carlos II morre. Com a subida ao trono do monarca seguinte, uma série de acontecimentos importantes levará a uma mudança profunda e definitiva na história sócio-política da Inglaterra.

1.9 O REINADO DE JAIME II E A REVOLUÇÃO GLORIOSA (1685-1689)

Com a morte de Carlos II, sobe ao trono o seu irmão Jaime II. Jaime havia se convertido e se tornado um praticante fervoroso do catolicismo. Por causa disso, durante o seu breve reinado de aproximadamente quatro anos, o Parlamento viu com suspeitas qualquer reforma do rei em relação a questões religiosas. O Parlamento inglês, naquela época, estava dividido entre dois grandes partidos: os *Tories* e os *Whigs*. Estes dois eram rivais também em termos religiosos, pois os primeiros eram anglicanos e os últimos eram, em sua maioria, puritanos. Sobre essa divergência, vejamos:

Os dois partidos foram realmente separados [...] pela religião. Os *tories* eram “altos clérigos” anglicanos, que procuraram desanimar os dissidentes protestantes pela aplicação do Código de Clarendon, e com isso extirpar o puritanismo assim como o catolicismo de uma ilha que deveria ser inteiramente anglicana. Os *whigs* eram uma combinação de latitudinários¹⁴ do “baixo clero” com dissidentes protestantes [principalmente puritanos]

¹⁴ Os latitudinários correspondem a um grupo de anglicanos do século XVII e XVIII que contestava alguns pontos do anglicanismo oficial. Dentre os pontos contestados, estão a oposição a qualquer forma de dogmatismo religioso e a defesa do princípio da razão como critério último para a interpretação da Bíblia.

para defender as facções de não-conformistas contra a perseguição, e possivelmente algum dia virar a mesa de novo, desta vez contra a igreja anglicana. (TREVELYAN, 1982, p. 15).

Mas, apesar de suas divergências religiosas, os dois partidos concordavam em termos políticos. Para eles, era preciso aumentar os poderes do Parlamento e limitar os poderes da coroa. Além disso, tanto os *Tories* quanto os *Whigs* consideravam o catolicismo romano uma traição à pátria (sempre alegando a mesma tese surgida no reinado de Henrique VIII: os católicos eram traidores porque juravam obediência ao Papa acima das próprias leis do país). Neste contexto, é óbvio que, se o rei começasse a dar sinais de favorecimento ao catolicismo dentro do reino, os dois partidos se uniriam contra a coroa. E isso foi exatamente o que ocorreu na Inglaterra. Vamos considerar, a seguir, o desenrolar desses acontecimentos.

As primeiras atitudes tomadas por Jaime II, no que diz respeito a matérias religiosas, foram as seguintes: suspender o *Test Act*, que havia sido promulgado pelo Parlamento anos antes, e defender a tolerância religiosa para aqueles que professassem o catolicismo. Em reação a essas atitudes do rei em favor dos católicos, a insatisfação popular, no governo de Jaime II, começa a aumentar e atinge, agora, não só os membros do Parlamento, mas também vários ingleses, os quais eram, em sua grande maioria, protestantes.

Algo digno de ser notado é o fato de ainda existirem católicos na Inglaterra após as perseguições iniciadas no reinado de Henrique VIII. Mas esse fenômeno, que à primeira vista parece extraordinário, pode ser explicado de forma simples: com o início das perseguições, os católicos que optaram por não fugir da Inglaterra tiveram que se camuflar para não serem descobertos; e foi assim que muitos católicos conseguiram sobreviver durante os reinados seguintes. Com a subida ao trono de Jaime II, que, como dissemos, havia se convertido ao catolicismo, os católicos ingleses tiveram a oportunidade de sair das sombras sem o medo de serem perseguidos como antigamente. Contudo, essa “simpatia” pelo catolicismo não durou muito tempo no solo inglês.

Devido a todas as tentativas do rei visando favorecer os católicos, além das divergências políticas entre a coroa e o parlamento, os *Whigs* e os *Tories* resolvem se unir e, em seguida, depõem o rei Jaime II, entregando o trono da Inglaterra à filha e ao genro de Jaime: Maria II e Guilherme de Orange, ambos protestantes. Esse episódio ocorreu entre o final de 1688 e o início de 1689 e ficou conhecido como A Revolução Gloriosa, através da qual o poder monárquico foi severamente limitado e cedeu a maior parte de suas prerrogativas ao Parlamento. Em consequência desse fato, a Inglaterra tornou-se uma Monarquia Constitucional controlada pelo Parlamento, instalando-se assim o regime parlamentarista

inglês (e primeiro regime parlamentarista mundial), tal qual nós o conhecemos hoje. Com a Revolução Gloriosa, Guilherme e Maria assinam a Declaração de Direitos (*Bill of Rights*) em 1689. Uma das conquistas que essa Declaração trouxe para a vida dos ingleses no campo religioso pode ser compreendida com o relato a seguir:

[...] a característica básica do Acordo da Revolução foi a liberdade pessoal sob a lei, tanto religiosa quanto política. [...] No campo do pensamento da religião, **a liberdade individual foi assegurada pelo abandono da idéia [...] de que todos os assuntos de Estado devam também fazer parte do Estado-Igreja.** A lei de Tolerância Religiosa de 1689 permitiu o direito de devoção religiosa [...]; e era tão forte o amplo e tolerante espírito da época, conduzido pela Revolução, que estes privilégios foram logo aumentando na prática [...]. (TREVELYAN, 1982, p. 5, grifo nosso).

De acordo com o que foi dito acima, já é possível perceber que a Declaração de Direitos de 1689 correspondeu, entre outras coisas, a uma satisfatória conquista no campo dos direitos individuais, mais precisamente quanto à questão da liberdade de consciência e à questão da tolerância religiosa. Após essa Declaração, Guilherme e Maria assinam também outro importante documento jurídico, o Ato de Tolerância (*Toleration Act*), através do qual se torna legitimada uma boa parte dos cultos das diversas denominações protestantes. Podemos concluir, então, que, com a Revolução Gloriosa, a Inglaterra deu seus primeiros passos em direção ao estabelecimento das fronteiras entre as instituições políticas e as instituições religiosas.

1.10 CONCLUSÕES SOBRE O CONTEXTO HISTÓRICO

Se a nossa investigação sobre a Inglaterra ao longo dos séculos XVI e XVII foi produtiva, então, pudemos visualizar algumas das conseqüências de um dos maiores problemas históricos pertencentes à Idade Moderna, a saber: a mistura entre os poderes políticos e religiosos, que ocorreu devido à mistura ou à unificação entre Estado e Igreja em muitos países europeus. No caso inglês, a unificação de fato e de direito entre essas duas instituições ocorreu em 1534, através do Ato de Supremacia. Nas páginas anteriores, apresentamos os principais inconvenientes suscitados pela mistura entre os dois campos. A seguir, vamos resumir tais inconvenientes em três categorias, de modo a perceber todas as dimensões desse problema histórico. E, depois, explicaremos por que a formulação dessas três categorias é relevante para a discussão sobre o pensamento lockeano que travaremos no Capítulo 4, especificamente no tópico 4.2.

Primeiramente, deve-se levar em conta que, devido à unificação entre o Estado e a Igreja, tivemos, de acordo com as mudanças no trono da coroa, uma série consecutiva de mudanças na religião oficial da Inglaterra¹⁵: Henrique VIII rompeu com o catolicismo e fundou o anglicanismo; Eduardo VI e John Dudley, na seqüência, tentaram implantar o calvinismo; Maria I, em seguida, anulou os decretos do seu pai e do seu irmão e tentou reimplantar o catolicismo no país; finalmente, Elizabeth I tornou a anular os decretos de Maria e estabeleceu definitivamente o anglicanismo na Inglaterra. Tudo isso é digno de nota, principalmente se levarmos em conta que esses quatro reis eram de uma mesma família: os três últimos eram filhos de Henrique. Daí, podemos concluir que a religião oficial de um Estado, no qual os poderes político e religioso estão unificados, permanecerá sendo válida até o momento em que um rei de uma religião diferente subir ao trono e obrigar todos os súditos a se converterem à nova religião oficial. Este seria um exemplo da primeira categoria, que vamos chamar de: **a) a influência negativa da Igreja sobre o Estado**, ou ainda, a influência negativa dos assuntos religiosos sobre os assuntos políticos.

Em segundo lugar, atentemos para a seguinte questão: sendo o rei, além de chefe do poder político, também chefe do poder religioso, ele terá uma arma a mais para manusear e utilizar, seja quando quiser conquistar novos aliados (vide os exemplos de Carlos II e de Jaime II), seja quando quiser combater os seus adversários políticos (vide o exemplo de todos os reis ingleses citados acima). A arma do rei consistiria em decretar leis religiosas tanto para conquistar simpatizantes políticos quanto para perseguir seus opositores. Este novo aspecto se enquadraria na segunda categoria, que podemos chamar de: **b) a influência negativa do Estado sobre a Igreja**, ou ainda, a influência negativa dos assuntos políticos sobre os assuntos religiosos.

E em terceiro lugar, podemos afirmar que a dificuldade em distinguir o que é assunto propriamente do Estado e o que pertence propriamente à Igreja (o que só ocorre quando se misturam os poderes políticos e os poderes religiosos) explicaria também muitas das tensões

¹⁵ Por um lado, pode-se dizer que ao longo dos séculos XVI e XVII não houve mudanças na religião oficial da Inglaterra, pois o país continuou sempre com a mesma religião oficial, o cristianismo, já que o catolicismo, o anglicanismo e o calvinismo podem ser entendidos como variações do cristianismo. Nesta perspectiva, somente esta última seria uma religião propriamente dita, enquanto as outras três não poderiam ser consideradas como religiões de fato; seriam, antes, três diferentes denominações de uma mesma religião. Contudo, em nossa pesquisa, assumiremos uma definição do termo “religião” que implica considerar as três variações de cristianismo citadas anteriormente como três religiões distintas. Designaremos por “religião”, um sistema de crenças caracterizado por uma **doutrina**, que por sua vez se divide em **artigos de fé** e **ritos do culto**. Se, entre dois sistemas de crenças, existirem divergências quantos aos artigos de fé e/ou aos ritos do culto, então, teremos duas doutrinas diferentes; por conseguinte, estamos legitimados a nos referir a esses dois sistemas de crenças como sendo duas religiões diferentes. É o caso do catolicismo, do anglicanismo e do calvinismo que, segundo a nossa definição, podem ser considerados como três diferentes religiões, já que diferem quanto à sua doutrina.

entre a coroa e o Parlamento ocorridas ao longo dos reinados de Jaime I e Carlos I e que vieram a desencadear a Guerra Civil de 1642-49, pois, como vimos, uma das principais causas dessas tensões estava relacionada com algumas divergências frente à questão religiosa e quem deveria possuir soberania para decidir, se o rei ou o Parlamento. Este seria, então, um exemplo da terceira categoria, que chamaremos de: **c) a influência negativa da mistura entre Estado e Igreja sobre a sociedade.** O problema referido por essa terceira categoria é uma consequência lógica dos dois problemas referidos pelas duas categorias anteriores, de modo que podemos dizer que a primeira e a segunda categoria implicam a terceira.

É preciso fazer um pequeno esclarecimento sobre as três categorias citadas acima. Com a nossa classificação anterior, **não estamos afirmando que a política e a religião são extremos opostos**, de modo que qualquer assunto religioso seria uma influência negativa para o Estado ou *vice-versa*. É evidente que a tese acima pode ser refutada facilmente. Por exemplo, dois preceitos comuns em muitas religiões são o de “não roubar” e o de “não matar o seu semelhante”; por sua vez, esses dois preceitos também são normas jurídicas que tipificam os crimes de furto e de homicídio. Portanto, esta aí um contra-exemplo para derrubar a tese de que “política e a religião são extremos opostos”. Assim como esses, vários exemplos poderiam ser citados com a mesma finalidade. O que realmente pretendemos abordar em nossa classificação é o fato de existirem muitas situações nas quais a “política” e a “religião” podem representar um entrave uma para a outra. Contudo, em todas essas situações determinadas, **há um termo causador do problema:** a mistura entre as instituições encarregadas de exercer os poderes políticos e religiosos; no caso em questão, nos referimos **à mistura ou à unificação entre Estado e Igreja.** Deste modo, iremos sustentar que somente quando não há uma clara separação entre Estado e Igreja é que haverá os inconvenientes classificados em nossas três categorias.

Podemos, agora, explicar a importância da formulação dessas três categorias para o desenvolvimento argumentativo da nossa Dissertação. Uma das hipóteses sobre a tolerância lockeana que defenderemos no Capítulo 4 é a de que a teoria toleracionista apresentada na *Carta acerca da tolerância* pode ser considerada suficiente para elucidar todas as dimensões da problemática político-religiosa que se configurou durante o período histórico que estamos investigando, isto é, o período de quase três séculos que se seguiu à Reforma Protestante. Isso significa que, para podermos verificar essa hipótese, teremos de demonstrar que a T.T.L. consegue elucidar todos os âmbitos do problema da intolerância religiosa vivenciado pela Europa entre os séculos XVI-XVIII.

Há dois modos de empreender a proposta anterior: no primeiro modo, pode-se realizar o exame de cada caso particular e mostrar como a teoria de Locke consegue elucidá-lo; já no segundo modo, pode-se partir da formulação de categorias que englobem todos os casos particulares e, em seguida, mostrar como a teoria lockeana pode elucidar os problemas relacionados a essas categorias, mas sem precisar recorrer individualmente a todos os casos particulares relativos a tais categorias. É evidente que o primeiro modo é o menos recomendado, pois o tempo empreendido para a consideração de todos os casos particulares seria incontável; além disso, seria bastante difícil fazer uma enumeração completa de todos os casos particulares, de modo que não fosse negligenciado nenhum caso específico. Sendo assim, o segundo modo, que, como vimos, é o mais recomendado, será o que adotaremos aqui. Dito isto, fica evidenciada a importância da formulação das três categorias feita neste tópico para o desenvolvimento da nossa Dissertação.

Para encerrar esta primeira parte, faremos uma pequena consideração. Devemos, por um lado, reconhecer a importância da Revolução Gloriosa. Com a Declaração de Direitos e o Ato de Tolerância, não há como negar o avanço dado pela Inglaterra em direção à conquista do princípio de liberdade religiosa, pois, estes dois documentos jurídicos, de certa forma, passam a defender o “abandono da idéia [...] de que todos os assuntos de Estado devam também fazer parte do Estado-Igreja” (TREVELYAN, 1982, p.5); ou seja, esse conjunto de leis vislumbra, pela primeira vez na história moderna inglesa, a possibilidade da separação entre os poderes políticos e religiosos.

Por outro lado, devemos observar que, neste momento, a separação entre Estado e Igreja ainda não era concebida na sua totalidade, pois o Ato de Supremacia de 1534 não havia sido sequer questionando. Isto significa que o soberano da Inglaterra continuou sendo também o chefe supremo da Igreja nacional, com todas as prerrogativas estabelecidas no Ato de 1534¹⁶. Foi por isso mesmo que os católicos continuaram excluídos dos benefícios dessa “liberdade religiosa”, pois continuavam sendo vistos como traidores da pátria e possíveis ameaças à segurança da comunidade civil. Além dos católicos, outros movimentos protestantes também não foram incluídos no grupo dos que passaram a gozar do direito à tolerância, tornado legal após a Revolução de 1688-89. Através do Ato de Tolerância – que defendia a liberdade religiosa, mas apenas para alguns –, o parlamento manteve “a exclusão

¹⁶ O Ato de Supremacia ainda hoje é vigente na Inglaterra. Contudo, há dois fatores histórico-culturais que modificaram o impacto desse Ato no ordenamento jurídico inglês: a adoção do regime de monarquia parlamentarista e a adoção do princípio de liberdade religiosa. Desta forma, a atual Rainha da Inglaterra Elizabeth II continua sendo a chefe máxima da Igreja Anglicana, porém, ela não corresponde mais à autoridade máxima da política inglesa e os ingleses não estão mais obrigados a jurar obediência a Elizabeth como autoridade suprema da religião nacional.

dos não-conformistas fora dos assuntos públicos” (POLIN, 2007, p. 68) e concedeu, somente para os que aceitavam o dogma da Trindade, o direito à realização de um culto aberto. Ou seja, mesmo após a “grande” Revolução, muitos daqueles que discordavam dos ritos do culto da Igreja Anglicana (por exemplo, os quacres¹⁷) continuaram impedidos de exercer um cargo público e todos aqueles não aceitavam a doutrina da trindade divina (por exemplo, os socinianos¹⁸) estavam proibidos de realizar seu culto de forma legal. Em poucas palavras, a religião ainda era usada como critério de discriminação civil.

Tudo isso demonstra que, mesmo a Inglaterra tendo dado passos largos em direção ao estabelecimento da separação entre Estado e Igreja e em direção à aceitação prática do princípio de liberdade religiosa, ela ainda teria muito a caminhar até atingir a efetivação de um verdadeiro Estado de tolerância religiosa. Acreditamos que conhecendo as origens históricas do grande problema que examinamos ao longo deste capítulo, assim como muitos dos seus inconvenientes, podemos, nos dias de hoje, compreender e valorizar a solução que foi proposta para a resolução definitiva dessa questão: a criação do Estado laico. Se atentarmos para o fato de que todas as obras de John Locke sobre a tolerância discutem, no final das contas, a relação entre o poder político e o poder religioso, então, teremos boas razões para, nos próximos capítulos, tentar identificar a influência exercida pelo pensamento do filósofo¹⁹ no desenvolvimento desse conceito tão prezado nas democracias modernas (o laicismo).

¹⁷ Os quacres, também designados como membros da Sociedade Religiosa dos Amigos (*Religious Society of Friends*), correspondem a um dos grupos religiosos surgidos no contexto da Reforma Protestante. As duas personalidades mais importantes do quacrismo são: George Fox, que começou a divulgar as idéias quacres na Inglaterra em meados do século XVII; e Willian Penn, que foi o responsável, algumas décadas mais tarde, por levar as idéias quacres para as colônias inglesas da América do Norte, onde fundou a cidade da Pensilvânia, hoje localizada no estado americano da Filadélfia, que possui a maior comunidade quacre do mundo. Dentre as principais idéias pertencentes ao seu sistema de crenças, estão o pacifismo total, que os levou a ter problemas com Cromwell quando eles se recusaram a servir ao exército inglês; e a pregação da igualdade entre todos os seres humanos, que implica não haver qualquer hierarquia eclesiástica entre eles.

¹⁸ Os socinianos correspondem a um grupo protestante surgido no século XVI. O teórico mais proeminente do socinianismo é o teólogo italiano Fausto Paolo Sozzini (ou Fausto Socino). Uma das características essenciais dos socinianos é a tentativa de desenvolver uma teologia racional. Por isso, eles negam o dogma da trindade divina, o dogma da divindade de Cristo e a doutrina do pecado original, e adotam uma noção particular de “milagres”, sem relacioná-los com mistérios sobrenaturais. Para eles, os milagres não são coisas contrárias à natureza e à razão, pois tudo o que é contrário à natureza e à razão é oposto à vontade divina. Desta forma, os milagres corresponderiam unicamente ao que não pode ser compreendido pela mente humana, mas não algo sobrenatural e irracional.

¹⁹ Quando afirmamos que o pensamento lockeano sobre a questão da tolerância influenciou o conceito moderno de Estado laico, nos referimos essencialmente às idéias de Locke apresentadas na *Carta acerca da tolerância* (1689), pois, como veremos mais adiante, não são todos os escritos lockeanos sobre a tolerância que se relacionam com as idéias contemporâneas de democracia. Por exemplo, nos *Dois opúsculos sobre o governo* (1660-62), Locke defende a posição adiaforista, que é contrária ao laicismo.

CAPÍTULO II

OS PRIMEIROS ESCRITOS DE LOCKE SOBRE A QUESTÃO RELIGIOSA

Neste capítulo, vamos analisar os primeiros textos em que Locke discute a problemática da tolerância religiosa e analisa a questão da relação entre Estado e Igreja. São eles: o *Primeiro Opúsculo sobre o Governo*, escrito em 1660, e o *Segundo Opúsculo sobre o Governo*, escrito em 1662. O objetivo desta parte é mostrar a primeira posição lockeana sobre a relação entre política e religião. Somente após ter sido caracterizada corretamente a posição que Locke adota nos seus escritos iniciais, é que poderemos compará-la com a posição adotada pelo filósofo na *Carta acerca da tolerância* (1689) e, assim, verificar se houve ou não mudanças significativas entre as duas posições.

No intento de auxiliar e garantir a correta compreensão da investigação que faremos sobre o *Primeiro* e o *Segundo Opúsculo*, quando estivermos analisando essas duas obras, iremos dividir as diversas partes da nossa análise em tópicos para, com isso, podermos visualizar melhor, não apenas a estrutura da argumentação de Locke, mas também os principais temas discutidos ao longo de cada obra.

2.1 O PRIMEIRO OPÚSCULO SOBRE O GOVERNO (1660)

Como vimos anteriormente (tópico 1.8), a principal característica dos primeiros anos do reinado de Carlos II, que subiu ao trono em 1660, no episódio que ficou conhecido como a restauração monárquica inglesa, foi o clima de paz entre a Monarquia e o Parlamento inglês. Este clima de paz fica evidente quando consideramos o fato de que a restauração monárquica ocorreu sem o auxílio de qualquer meio coercitivo. Contrastando com essa relativa harmonia no campo político, tem início uma série de violentas discussões sobre qual deveria ser a forma adequada de culto da igreja oficial da Inglaterra. Deste modo, se os assuntos políticos indicavam certa estabilidade e paz no campo político inglês dos primeiros anos da década de 1660, podemos dizer que os debates religiosos indicavam um verdadeiro clima de guerra no campo religioso. Isso fica claro se prestarmos atenção nas palavras do próprio Locke nas primeiras linhas do prefácio do *Primeiro Opúsculo*. O filósofo diz que, ao dar início a essa obra, ele sem dúvida irá se “envolver numa querela e discutir uma questão que seria melhor esquecer por completo e que já se debateu demasiado ruidosamente” (LOCKE, 2007a, p. 6).

A razão para tanto alarde deve-se ao fato de que, até o final do período republicano, ainda não havia sido definido com exatidão os ritos do culto da igreja anglicana.

Neste contexto de acirrados debates sobre questões religiosas, ganha destaque as discussões acerca das “coisas indiferentes” (*adiáphora*²⁰). Por “coisas indiferentes” em matéria de religião, podemos entender os aspectos das diversas religiões, relativos tanto ao culto quanto aos artigos de fé²¹, que os seus seguidores consideram não terem sido prescritos pela divindade a qual prestam fé. As “coisas indiferentes” de uma religião contrastam com as “coisas necessárias”, as quais, além de se considerar terem sido prescritas por Deus, são consideradas imprescindíveis para alcançar a salvação e, por este motivo, devem ser observadas rigorosamente por todos os que professam tal religião. Como exemplo de uma coisa indiferente em matéria de religião, podemos citar o horário e a duração do culto: a maioria dos fiéis das diversas religiões existentes no mundo, salvo pouquíssimas exceções, não consideram que o horário no qual vai ser iniciado o culto ou ainda a duração mesma do culto são coisas imprescindíveis para alcançar a salvação; sendo assim, para eles, se o culto for realizado pela manhã, pela tarde ou pela noite, ou ainda se durar uma hora ou cinco horas, não será isso algo que virá a ser levado em conta rigorosamente por Deus, por exemplo, no dia do julgamento final, nem será isso que garantirá a salvação da alma daquele que se presta a observar tal preceito; por conseguinte, podemos considerar o horário de início e a duração do culto como “coisas indiferentes”. A mesma coisa pode ser dita sobre as vestimentas a serem utilizados pelos fiéis durante o culto.

A obra *Das leis da política eclesiástica* (*Of the laws of ecclesiastical polity*, 1593), de Richard Hooker, é aquela que marca o início dos debates sobre a questão das “coisas indiferentes”. Hooker, em seu livro, inicia uma tradição que viria a ser chamada de tradição adiaforista. Segundo ela, em toda religião há as coisas que foram prescritas expressamente por Deus (e, por isso, devem ser necessariamente observadas pelos fiéis) e há as coisas não-prescritivas (as quais não devem ser consideradas como coisas necessárias à salvação). Por exemplo, mesmo admitindo que Deus deva ser cultuado – e, portanto, considerando o culto a Deus como uma coisa necessária à salvação –, Hooker defende que Ele não foi

²⁰ Os estóicos, na Grécia Antiga, criaram uma categoria e a introduziram no seu sistema de ética: as ἀδιάφορα, que correspondem àquelas coisas que não são essencialmente boas nem más, isto é, são completamente indiferentes para os homens. Na Época Moderna, essa categoria é introduzida nos debates religiosos entre católicos e protestantes, mas não com a mesma acepção estóica, que a relacionava estritamente com a ética.

²¹ As doutrinas das religiões podem ser divididas em duas partes: o aspecto interno (isto é, os artigos de fé) e o aspecto externo (isto é, tudo o que diz respeito ao culto e aos seus ritos). Embora tenhamos definido acima as “coisas indiferentes” como podendo fazer parte tanto do aspecto interno quanto do externo, a maioria delas diz respeito aos aspectos externos, ou seja, aos ritos do culto. No caso de Locke, o filósofo, em todas as suas obras sobre a tolerância, fala delas como pertencentes apenas ao culto.

essencialmente prescritivo sobre o modo como isso deveria ser feito; deste modo, alguns aspectos dos ritos do culto não teriam sido ordenados necessariamente por Deus. Sendo assim, Hooker sustenta que é ao magistrado civil que cabe o dever de determinar e impor as “coisas indiferentes” relativas ao culto externo, visando sempre a ordem social e o bem civil. Essa é, em linhas gerais, a posição adiaforista de Hooker, que, como veremos mais adiante, será assumida por Locke nos *Dois opúsculos sobre o governo*.

A título de ilustração, podemos observar que as “coisas indiferentes” legitimam certa diversidade entre as diferentes igrejas que pertencem a uma mesma congregação religiosa. Por exemplo, cinco igrejas anglicanas podem começar sempre em horários distintos os seus cultos, sendo que cada um deles pode possuir uma duração diferente da duração dos demais, sem prejuízo para os membros das igrejas em questão, pois não será isso que deixará alguém mais perto ou mais longe da salvação. Ou seja, mesmo essas igrejas concordando quanto aos aspectos fundamentais do culto e dos artigos de fé, ainda assim elas podem se diferenciar das demais, no que diz respeito às “coisas indiferentes”.

Mesmo havendo coisas indiferentes nas diversas religiões, ainda assim essas coisas devem ser bem determinadas e cumpridas nas diversas igrejas, pois, se não for determinado, por exemplo, o horário de início e o local do culto, torna-se impossível conceber a possibilidade de realização desse culto. Desta maneira, pode-se dizer que as coisas indiferentes, mesmo não sendo imprescindíveis para a salvação da alma, possuem uma utilidade fundamental no ordenamento das diversas atividades eclesiais. Ora, se há de fato coisas indiferentes nas diversas religiões (que, como vimos, são consideradas como preceitos que não foram prescritos por Deus) e se tais coisas devem ser bem determinadas para o bom ordenamento das próprias atividades eclesiais, então, restam duas hipóteses: a) **cada igreja**, não apenas aquelas que pertençam a religiões diferentes, mas também aquelas que pertencem a uma mesma congregação religiosa, deve possuir autoridade total para determinar tudo o que estiver relacionado com as “coisas indiferentes”; ou b) **um poder maior**, isto é, **o magistrado civil**, é que deve possuir o direito de determinar e impor essas “coisas indiferentes” para todas as igrejas localizadas nos limites do seu território. Os que defendem a segunda hipótese correspondem aos defensores da causa adiaforista, isto é, aqueles que defendem a determinação das “coisas indiferentes” por parte do Magistrado Civil; já os defensores da primeira hipótese correspondem aos opositores da causa adiaforista, isto é, os que defendem que tal determinação deve ser feita livremente por cada igreja.

Foi precisamente sobre essa última questão, a da legitimidade na determinação das “coisas indiferentes”, que proliferaram diversos e importantes escritos a respeito da questão

religiosa na Inglaterra no período que corresponde à restauração monárquica²². Citando somente algumas dessas obras, podemos destacar *A vindication of uniformity* de Henry Hammond, *A treatise concerning indifferency* de Henry Jeanes e *Treatise of civil power in ecclesiastical causes* de John Milton, todas de 1659; e ainda *De obligatione conscientiae* de Robert Sanderson, *Irenicum* de Edward Stillingfleet e *The great question concerning things indifferent in religious worship* de Edward Bagshaw, estas três últimas de 1660²³.

O *Primeiro Opúsculo* de Locke pode ser considerado uma espécie de réplica ao livro de Edward Bagshaw citado acima. Nessa obra, Bagshaw se opõe à causa adiaforista e defende que cada igreja tem legitimidade para estabelecer os ritos do seu culto externo, assim como tudo aquilo que diga respeito às “coisas indiferentes”. Podemos citar as quatro teses mais importantes defendidas por Bagshaw. São elas: a) se os magistrados cristãos não podem impor nenhuma parte de sua religião aos judeus e aos mulçumanos, então, pelas mesmas razões, não podem impor as coisas indiferentes em religião aos cristãos; b) qualquer imposição religiosa é contrária aos preceitos do Evangelho; c) as imposições religiosas são contrárias às práticas de Cristo e dos apóstolos; e d) toda imposição religiosa corresponde a uma imprudência política. Estas quatro teses de Bagshaw serão criticadas por Locke ao longo do *Primeiro Opúsculo*.

Tomando como critério a dinâmica da argumentação de Locke, essa obra pode ser dividida em três partes. Na primeira, são abordados alguns princípios da posição assumida por Locke na fase pertencente aos seus primeiros escritos de filosofia política. Na segunda parte, o autor apresenta as premissas da sua argumentação e a tese principal da obra. Já na última parte, subdividida em quatro tópicos, Locke examina e tenta refutar as quatro teses defendidas por Edward Bagshaw, sendo cada tópico referente à crítica a uma dessas teses.

2.1.1 Os princípios da posição de Locke: a liberdade legítima e a autoridade legítima

Nas primeiras páginas do texto, Locke afirma que os dois “mais mordazes flagelos capazes de incidir sobre a humanidade” são a tirania e a anarquia (LOCKE, 2007a, p. 7). O filósofo sustenta ainda que são as alegações de **autoridade** por parte do governo, de um lado, e as alegações de **liberdade** por parte dos súditos, do outro, que geralmente conduzem

²² Essas discussões se estenderam durante toda a década de 1660, mesmo após ter sido decretado o Ato de Uniformidade (*Act of Uniformity*), através do qual o governo inglês tentou implantar uma padronização religiosa a partir do Anglicanismo, isto é, da Igreja Oficial da Inglaterra. Deste modo, todos os protestantes não-anglicanos tiveram que se submeter aos ritos da religião oficial; os que se recusaram, foram denominados de não-conformistas ou dissidentes.

²³ Para maiores informações sobre essas obras, ver a bibliografia de MARSHALL (2006).

àqueles dois flagelos. Daí, poderia se concluir, em uma leitura apressada, que o autor do *Opúsculo* irá combater tanto a autoridade quanto a liberdade. Entretanto, o inglês observa que a sua obra não deve ser considerada como uma inimiga nem da primeira nem da segunda. Diz ele: “além da submissão que tenho para com a autoridade, não tenho menos amor à liberdade, sem a qual o homem se achará menos feliz do que um animal” (LOCKE, 2007a, p. 8). Portanto, se levarmos em conta às palavras do próprio Locke, devemos concluir que o seu objetivo ao longo da obra não é de modo algum criticar a autoridade civil e a liberdade dos súditos, mas, ao contrário, defendê-las, pelo menos o que podemos chamar de “autoridade legítima” e de “liberdade legítima”²⁴. É precisamente tanto a concepção de **autoridade legítima** quanto a concepção de **liberdade legítima** que correspondem a dois dos princípios fundamentais da posição lockeana. Vamos, aqui, nos deter um pouco mais sobre essa questão, pois ela é importantíssima para a compreensão correta do texto.

Quanto à questão da liberdade, o autor inglês afirma expressamente que o seu objetivo não é defender uma liberdade irrestrita em todos os sentidos, pois tal liberdade corresponderia ao que ele considera como uma “liberdade ilegítima”. Sobre isso, Locke afirma “considerar que a liberdade geral [*general freedom*] seja apenas um cativeiro geral, que os defensores populares da liberdade pública sejam também seus maiores atravessadores” (LOCKE, 2007a, p. 8). E é sob esta ótica, que o filósofo defenderá a causa adiaforista, isto é, a opinião de que o magistrado deve determinar e impor as coisas indiferentes em matéria de religião, pois, nesse primeiro momento, ele acredita que se for concedida uma liberdade ampla o suficiente para cada igreja escolher os seus ritos específicos do culto externo, teríamos um caos generalizado devido à grande diversidade de opiniões que nasceriam dessa liberdade irrestrita. Nas palavras de Locke:

[...] não sei se a experiência [...] não nos daria alguma razão para pensar que, a tolerar-se ordinariamente na Inglaterra essa parte da liberdade aqui disputada por nosso autor [aqui, leia-se Bagshaw], ela não viria a se revelar apenas uma liberdade para contendas, censuras e perseguição, e não nos deixaria expostos à tirania da ira religiosa [...] (LOCKE, 2007a, p. 8).

Em seguida, Locke afirma categoricamente:

²⁴ Locke não utiliza as expressões “liberdade legítima” e “autoridade legítima” no *Primeiro Opúsculo*. Contudo, é possível utilizá-las em nossa análise para facilitar a compreensão da argumentação de Locke, sem o perigo de descaracterizar o seu pensamento. Deste modo, vamos utilizar a expressão “liberdade legítima” para contrapor ao que Locke chama de anarquia (isto é, a “liberdade ilegítima”) e a expressão “autoridade legítima” para contrapor ao que o autor chama de tirania (ou “autoridade ilegítima”).

Não tenho, portanto, as mesmas concepções de liberdade que vejo alguns cultivarem. Nem penso que os benefícios dela consistam na liberdade de que os homens a seu bel-prazer se tomem como filhos de Deus e daí assumam um título à herança aqui e se proclamem herdeiros do mundo; nem uma liberdade para a ambição derrubar constituições bem estruturadas, [...]; nem uma liberdade para serem cristãos de modo que não sejam súditos; nem a liberdade que provavelmente nos envolverá em perpétua dissensão e desordem. (LOCKE, 2007a, p. 9).

De acordo com os dois trechos acima, podemos sustentar que, nos seus escritos de juventude, Locke avalia negativamente os perigos de uma liberdade muito ampla, de modo que chega a negar a extensão da liberdade (no caso, a liberdade legítima) dos súditos à questão das coisas indiferentes em matéria de religião. Sendo assim, as igrejas não poderiam utilizar o princípio de liberdade para sustentar o direito de decidir sobre as questões indiferentes relativas a seus cultos.

O filósofo afirma ainda que “toda a liberdade que possa desejar a meu país ou a mim consiste em desfrutar a proteção das leis que a prudência e a providência de nossos ancestrais instituíram e que o feliz regresso de Sua Majestade restaurou” (LOCKE, 2007a, p. 9). Deste modo, podemos agora definir com precisão os conceitos de “liberdade legítima” e de “liberdade ilegítima”, na acepção que Locke os toma. A primeira corresponderia à liberdade de gozar dos benefícios trazidos pela observação e cumprimento das leis do Estado²⁵. Já a segunda corresponderia à liberdade irrestrita em todos os aspectos, a qual, nas palavras do filósofo, representaria uma ameaça para a paz e a segurança da comunidade civil. São precisamente as alegações a respeito dessa “liberdade ilegítima” que conduzem os estados à situação de anarquia.

Quanto à questão da autoridade, o autor do *Opúsculo* afirma o seguinte: é unicamente “em defesa da autoridade dessas leis [as leis do Estado] que, contrariamente a inúmeras razões, sou levado a aparecer em público²⁶, sendo a preservação delas a única segurança que ainda encontro no **acordo desta nação** pelo qual me julgo afetado” (LOCKE, 2007a, p. 10, grifo nosso). Esta passagem revela a visão otimista e eufórica com que Locke observa o clima político inglês logo após a restauração monárquica. Devemos lembrar que essa restauração se deu em comum **acordo** entre o coroa e o parlamento inglês, sem que fosse

²⁵ Note-se que essa caracterização de liberdade legítima é muito precária. Dizer que a legítima liberdade “corresponde à liberdade de gozar dos benefícios trazidos pela observação e cumprimento das leis civis” é o mesmo que dizer que a liberdade se limita a cumprir rigorosamente a lei. Mas isso não explica o que deve ser feito diante de uma lei ilegítima, pois sustentar que, mesmo sendo ilegítima, a lei deve ser cumprida estritamente não é uma resposta satisfatória. No *Segundo Opúsculo*, Locke volta a discutir o problema da liberdade legítima e a sua relação com as leis civis ilegítimas.

²⁶ Embora Locke faça essa afirmação, isto é, a sua intenção de vir a público, o *Primeiro Opúsculo*, assim como o *Segundo*, nunca foram publicados durante a vida do autor. Porém, essa passagem deixa evidenciado que o filósofo considerou seriamente a possibilidade de publicar, pelo menos esse primeiro texto.

necessário o levantamento de armas ou o uso da força. É nesse clima de euforia que o filósofo se posiciona positivamente sobre as leis e as autoridades políticas inglesas, sustentando que as duas, atuando em conjunto, poderiam garantir por um longo tempo o clima de paz e segurança na Inglaterra²⁷.

Podemos, então, definir os conceitos de “autoridade política legítima” e de “autoridade política ilegítima”. A primeira corresponderia à autoridade cuja função primordial é a de assegurar o bem-estar social, isto é, a vida dos súditos, a preservação dos demais bens civis e a liberdade legítima. Já a “autoridade ilegítima” corresponderia às situações em que o magistrado alega ter autoridade, mas age para além da função essencial da autoridade política legítima, que é a de garantir a segurança e a harmonia da comunidade civil e, deste modo, compromete o bem-estar social, tornando-se um tirano. Como exemplo desse tipo de autoridade ilegítima, podemos citar aquelas leis criadas pelos magistrados que visam a satisfação de interesses particulares. São exatamente as alegações a respeito da “autoridade ilegítima” que, segundo Locke, conduzem os governos ao estado de tirania.

Antes de apresentar as premissas da sua argumentação, o filósofo inglês faz uma breve referência à questão da origem da autoridade política. Mas deixa bem claro que o seu objetivo, nesse primeiro texto, não é resolver essa questão²⁸. Sobre isso, ele diz: “não que eu pretenda intervir na questão de saber se a coroa do magistrado cai em sua cabeça imediatamente do céu ou é aí colocada pelas mãos dos súditos” (LOCKE, 2007a, p. 11). Portanto, fica claro que não é um dos objetivos de Locke, ao longo do *Opúsculo*, defender nem a tese da origem divina nem a tese do contrato social.

Entretanto, mesmo desconsiderando a relevância da discussão sobre a origem do poder político para a resolução da problemática referente à questão das “coisas indiferentes”, Locke, como opção teórico-argumentativa, escolhe partir da suposição de que o poder político só é legítimo na medida em que deriva do povo; ou seja, neste caso, a autoridade política derivaria do consentimento dos súditos. Diz ele:

²⁷ É interessante notar que, enquanto Locke mantém uma visão negativa e pessimista sobre a liberdade dos súditos, ele apresenta uma visão extremamente otimista sobre a autoridade política. A relação entre essas duas visões tão diversas sobre a liberdade e a autoridade civil pode ser utilizada para demonstrar, por um lado, a influência hobbesiana nas primeiras idéias políticas de Locke e, por outro, a influência do período caótico vivido pela Inglaterra durante a Guerra Civil, que possivelmente contribuiu para Locke se opor às idéias de limitar o poder civil e proporcionalmente ampliar a liberdade dos súditos perante as “coisas indiferentes”. De acordo com o Locke dos *Dois Opúsculos*, foram gritos de liberdade como esses que quase levaram a Inglaterra à beira do precipício.

²⁸ Neste *Primeiro Opúsculo*, Locke cita apenas de passagem a questão da origem da autoridade política, mas não a considera importante para a resolução da problemática principal da obra, isto é, a questão da legitimidade ou não da causa adiaforista. Somente alguns anos mais tarde, nos *Dois tratados sobre o governo civil* (1689-90), é que o autor inglês investigará detalhadamente essa questão, quando ele se opõe à origem divina do poder político e defende a tese do contrato social.

Preferi retirar uma grande parte de meu discurso da suposição segundo a qual o poder do magistrado deriva do consentimento do povo ou lhe foi transmitido por ele, já que esse é o modo mais conveniente aos patronos da liberdade e provavelmente o que mais prevenirá suas objeções [...]. (LOCKE, 2007a, p. 10-11).

Essa opção teórico-argumentativa tem uma importância crucial para o desenvolvimento da argumentação do autor. Por isso, vamos explicá-la detalhadamente. Quando falamos da questão da origem do poder político, nos colocamos diante de duas posições possíveis, já referidas acima: a hipótese da origem divina e a hipótese do contrato social²⁹. Na hipótese da origem divina do poder político, seria mais fácil fundamentar, por exemplo, a teoria política do absolutismo, a qual defende que aquele que representa a autoridade política legítima possui poderes absolutos tanto no estabelecimento das leis quanto na exigência do seu cumprimento. Conseqüentemente, ainda nessa hipótese, seria possível, como observa Locke, demonstrar com maior facilidade a legitimidade da causa adiaforista. Por outro lado, na hipótese do contrato social, quando a autoridade política tem a sua origem no consentimento do povo, é necessário um maior cuidado e esforço para defender a posição adiaforista, já que o povo “nunca se prontifica a se desfazer de sua liberdade além do exigido pelo necessário” (LOCKE, 2007a, p. 11). Deste modo, para apresentar uma argumentação ‘irrefutável’ (ou pelo menos que possa ser considerada forte) para defender a legitimidade do Estado em determinar e impor as “coisas indiferentes”, é recomendado partir da suposição mais desfavorável, no caso, a segunda hipótese. É essa a razão da opção teórico-argumentativa adotada por Locke.

O filósofo afirma que, partindo da hipótese referida acima demonstrará que “o supremo magistrado de toda nação, não importa o modo com foi instituído”, deverá deter “necessariamente um poder absoluto e arbitrário sobre todas as ações indiferentes de seu povo” (LOCKE, 2007a, p. 11). De fato, se o filósofo, mesmo partindo da suposição de que a autoridade do magistrado está fundada no consentimento dos súditos, conseguir demonstrar que, “enquanto houver sociedade, governo e ordem no mundo, os mandatários ainda deverão ter o poder de todas as coisas indiferentes” (LOCKE, 2007a, p. 11), então, ele poderá também demonstrar a legitimidade do Estado em determinar e impor as coisas indiferentes em matéria

²⁹ Há uma terceira possibilidade, pertencente à tradição medieval, que tenta conciliar as duas teses. De acordo com esta terceira via, a autoridade política é oriunda de Deus, mas a designação da pessoa encarregada de exercer esse poder é feita pelo povo. É interessante notar que, embora Locke omita essa terceira via no *Primeiro Opúsculo*, ele faz referência a ela no *Segundo Opúsculo*. Ver: LOCKE, John. **Segundo opúsculo sobre o governo**, p. 88.

de religião. Por conseguinte, o autor terá conseguido demonstrar a legitimidade da causa adiaforista e ainda se prevenido contras as “objeções dos patronos da liberdade”, expressão utilizada por Locke para se referir pejorativamente aos opositores da causa adiaforista.

2.1.2 As premissas e a tese principal da obra

O passo seguinte de Locke é apresentar cinco premissas e, partindo delas, derivar a sua tese adiaforista. Vamos, então, para o exame de cada uma dessas premissas. A primeira delas é a seguinte: **Premissa 1: As coisas são necessárias se estiverem sob o âmbito de uma lei legítima.** Desta premissa, pode-se inferir que, se não houvesse nenhuma lei, então, não haveria bem ou mal moral³⁰ e, por conseguinte, só haveria coisas puramente indiferentes, pois aquilo que não está sob a obrigação de alguma lei é naturalmente indiferente.

A argumentação acima pode ser disposta da seguinte forma: a) tudo aquilo que não está sob a obrigação de uma lei é, por natureza, indiferente, pois, se fosse essencialmente uma coisa necessária, de acordo com a premissa 1, teria que estar regulada por alguma lei; b) ora, partindo da suposição de que não há lei, segue-se que não se poderia encontrar nada no mundo que não fosse puramente indiferente; c) disso, Locke infere que, não havendo nada que não seja indiferente (podemos ainda dizer, não havendo bem e mal moral), conseqüentemente todos os homens estariam abandonados a uma liberdade completa em todas as suas ações, pois, nessa situação, estariam sob a ausência completa de leis. Por outro lado, como conseqüência dessa mesma premissa, podemos inferir que havendo leis legítimas³¹ (isto é, leis constituídas por uma autoridade legítima), tudo aquilo que pertence ao âmbito dessas leis não pode ser considerado indiferente; ao contrário, deverá ser rigorosamente uma coisa necessária.

A segunda premissa pode ser formulada como se segue: **Premissa 2: “ninguém tem um poder natural originário e dispõe dessa liberdade do homem, exceto o próprio Deus, de cuja autoridade todas as leis derivam fundamentalmente sua obrigatoriedade”** (LOCKE, 2007a, p. 12, grifo nosso).

³⁰ Há um problema cometido nesse raciocínio lockeano: a inversão axiológica. Quando o autor afirma que a lei estabelece o bem e o mal moral, ele está afirmando que as leis precedem os valores. Mas se isto for assim, então, não há mais espaço para se falar em “leis injustas”, pois não haveria critérios anteriores às leis (os princípios valorativos) para que estas pudessem ser avaliadas em justas ou injustas. Isto implica que toda lei decretada seria legítima. Essa inversão axiológica operada por Locke terá uma importância substancial no desenvolvimento da argumentação do *Primeiro Opúsculo*.

³¹ Locke também não utiliza a expressão “leis legítimas”. Mas resolvemos utilizá-las para tornar mais claras as idéias que ele defende no texto. Neste caso, as “leis legítimas” podem ser definidas como qualquer lei decretada por uma autoridade legítima.

A posição de Locke apresentada nessa segunda premissa não é tão estranha se levarmos em conta o século em que ele viveu e examinarmos a visão teológica do seu tempo. Durante a Idade Média e estendendo-se até mesmo ao longo do século do Iluminismo, o século XVIII, Deus era considerado, por muitos pensadores³², como o fundamento último da moralidade. Nesta perspectiva, todas as leis e os alicerces básicos da vida humana dentro de um grupo social politicamente organizado eram considerados como sendo derivados da vontade direta de Deus. Por isso, podemos compreender bem as palavras do filósofo iluminista Voltaire, na *Épître sur Newton (Carta sobre Newton, 1736)*, quando ele diz que “se Deus não existisse, seria preciso inventá-lo”, pois o conceito de um mundo sem Deus seria o conceito de um mundo sem leis ou demais preceitos morais.

Ainda neste sentido, podemos compreender também o motivo dos ateus serem tão mal-vistos e encarados com grande desconfiança por parte de todos (das pessoas comuns aos grandes pensadores, como os próprios Voltaire e Locke), pois pensava-se que, se alguém negava a existência de Deus, então, não se poderia conceber de que maneira essa pessoa se sentiria obrigada a obedecer as leis do Estado ou a cumprir as promessas e os pactos feitos por ela. Neste contexto histórico, como a possibilidade de “manter as promessas [era] certamente a grande e inesgotável regra da moralidade” (WOOLHOUSE, 2007, p. 227, tradução nossa), então, era bastante razoável, até mesmo para alguns dos mais firmes defensores da tolerância, sustentar que os ateus não deveriam ser tolerados³³, uma vez que estes eram encarados como uma ameaça à paz e segurança da Comunidade Civil³⁴.

As leis existentes e legitimamente constituídas, uma vez que corresponderiam à vontade direta de Deus ou a “alguma autoridade derivada Dele” (LOCKE, 2007a, 12), teriam que ser observadas atentamente por todos. No caso, o critério para verificar a legitimidade ou não das leis consistiria em demonstrar se tais leis mantinham ou não alguma relação com a vontade divina, respectivamente. É neste aspecto que podemos compreender o conceito de

³² Exceção feita aos deístas, que mesmo concedendo a existência de Deus, sustentavam que as coisas deste mundo não possuíam relação direta com Sua vontade. Como contraponto, podemos citar também outros dois filósofos iluministas que tentaram fundar a moral em bases não-religiosas: David Hume e Diderot. Entretanto, mesmo entre os iluministas, havia os que tentavam ainda fundamentar de alguma maneira a moralidade em Deus. É o caso, por exemplo, de Voltaire, que no *Tratado sobre a tolerância (1763)*, exclui os ateus da tolerância, alegando que eles solapavam os alicerces da vida em sociedade.

³³ Um dos primeiros pensadores a combater a idéia discriminatória que se tinha contra os ateus foi o filósofo francês Pierre Bayle, que passou a levantar a bandeira de que a tolerância também deveria ser estendida a esse grupo de pessoas. No texto *Pensées diverses sur la comete* (Pensamentos diversos sobre o cometa, 1683), obra na qual ele discute temas que alega serem superstições – como a idéia de que os cometas são sinais da ira divina –, Bayle argumenta que não há relação necessária entre ateísmo e imoralidade; ao contrário, ele defende que um ateu pode agir moralmente, assim como qualquer crente.

³⁴ No Capítulo 4, examinaremos detalhadamente a questão da negação do direito à tolerância aos ateus e as implicações dessa posição para o conceito lockeano de tolerância.

obrigatoriedade das leis, a que Locke faz referência na segunda premissa, pois essa obrigatoriedade na observação e no cumprimento das leis legítimas está fundamentada na necessidade da vontade divina. E o filósofo observa ainda que, independente da origem da autoridade política, pois, tanto na hipótese da origem divina quanto na hipótese do contrato social, as leis legítimas – no caso, as leis civis – estão fundadas em última instância na vontade divina (isto é, na vontade de Deus de ver todos os homens observarem o cumprimento das leis) e, por isso, são necessariamente obrigatórias.

Já a terceira premissa é a seguinte: **Premissa 3:** caso “Deus tenha tornado conhecida Sua vontade por meio das descobertas da razão, comumente chamadas de ‘lei da natureza’ [*law of nature*], ou pelas revelações de Sua palavra, a) nada resta ao homem a não ser a submissão e a obediência”; além disso, b) **“todas as leis dentro do alcance dessa lei [a lei da natureza] são necessária e indispensavelmente boas ou más”** (LOCKE, 2007a, p. 12, grifo nosso).

Esta terceira premissa é uma consequência das duas premissas anteriores. Mas antes de examiná-la, é preciso primeiramente compreender o que Locke chama de lei da natureza. Esta corresponderia àquela parte da vontade divina que pode ser conhecida pelos homens. Desde os medievais³⁵, quando o mundo passou a ser encarado como sendo fundado sobre leis estabelecidas pelo próprio Deus, foi fixada uma divisão entre essas leis: havia aquelas que estavam ao acesso do conhecimento humano e havia aquelas que ultrapassavam os limites da compreensão humana. A lei da natureza correspondia ao primeiro grupo e somente ela bastaria para fundar as bases da sociedade humana, isto é, estabelecer as leis civis legítimas, de modo que não seria preciso se desesperar devido ao fato de os homens não poderem conhecer e compreender a totalidade da vontade divina³⁶. Uma das grandes discussões a respeito da lei da natureza era identificar o modo através do qual ela poderia ser conhecida pelos homens. Para uns, como o caso do próprio Locke³⁷, ela poderia ser conhecida pelos homens unicamente através da sua “luz natural”, isto é, através da razão; para outros, ela seria conhecida somente por meio de uma revelação direta (no caso, uma inspiração divina) ou ainda de uma revelação indireta (por exemplo, através das Sagradas Escrituras).

Como sustenta Locke, a lei da natureza – ou seja, a parte da vontade divina que os homens podem conhecer e através da qual devem fundamentar as leis civis legítimas

³⁵ As concepções de lei da natureza e de lei divina adotadas por Locke remontam à tradição medieval, que tem como principais representantes Agostinho e Tomás de Aquino. Nos *Dois Opúsculos*, filósofo inglês não traz inovações a essa discussão, apenas segue os pontos já estabelecidos nesse debate.

³⁶ Este trecho deixa evidenciado novamente que Locke estava “preso” à compreensão teológica de sua época.

³⁷ Para mais informações sobre as discussões lockeanas a respeito da lei da natureza, ver o texto *Ensaio sobre a lei de natureza* (1663-64).

(independentemente de ser conhecida por meio da razão humana ou por meio da revelação) – deve versar essencialmente sobre coisas necessárias, pois, sendo ela inteiramente baseada na vontade divina, não pode por natureza versar sobre coisas indiferentes (referência à premissa 1). Por sua vez, essa mesma lei da natureza, uma vez que está baseada na vontade de Deus, exige uma obediência universalmente obrigatória (aqui, está a referência à obrigatoriedade no cumprimento das leis legítimas – premissa 2).

A quarta premissa pode ser formulada do seguinte modo: **Premissa 4:** a) “todas as coisas não-compreendidas nessa lei [na lei da natureza] são perfeitamente indiferentes e em relação a elas o homem é naturalmente livre”; b) além disso, todo homem é livre e senhor de sua própria liberdade em face das coisas indiferentes, a tal ponto “que **ele pode, mediante pacto** [*he may by compact*], transmiti-la a outro e investi-lo de poder sobre suas ações, não havendo nenhuma lei de Deus que proíba um homem de dispor de sua liberdade e obedecer a outrem”; e, finalmente, c) “havendo uma lei de Deus que exija a fidelidade e a verdade em todos os contratos legítimos, obriga-o, depois de tal renúncia e acordo, a se submeter” (LOCKE, 2007a, p. 12-13, grifo nosso).

A quarta premissa pode ser dividida em três partes. Primeiramente, tudo aquilo que não diz respeito à lei da natureza deve ser considerado essencialmente indiferente, pois, se fosse algo necessário, a sua observância deveria corresponder a uma vontade de Deus, o que significa que rigorosamente faria parte da lei da natureza (de acordo com as premissas 1 e 3).

Em segundo lugar, como essas coisas indiferentes não exigem uma obediência obrigatória (pois somente as coisas necessárias é que exigem), então, os homens são completamente livres em relação àquelas; ora, sendo completamente livres em relação às coisas indiferentes, os homens podem, **mediante um pacto** (aqui está a novidade trazida pela quarta premissa), transmitir sua liberdade perante as coisas indiferentes a outro, sem qualquer receio de violar a lei da natureza. Devemos observar que, ao introduzir o referido pacto na presente discussão, Locke objetiva fazer referência a hipótese do contrato social, que ele escolheu como hipótese de trabalho.

Em terceiro lugar, uma vez estabelecido tal pacto, sendo este um acordo legítimo, todos os seus participantes tornam-se obrigados ao seu cumprimento fiel; por exemplo, uma vez que escolhem entregar a sua liberdade (perante as coisas indiferentes) a outra pessoa ou grupo de pessoas (aos quais investiram de poder sobre suas ações), então, aqueles que realizaram “tal doação” devem agir como se não mais fossem os senhores da sua liberdade. Devemos observar ainda que, ao trazer a noção de um pacto através do qual os homens podem abdicar da sua liberdade relativa a coisas indiferentes, Locke objetiva fornecer, para as leis

sobre coisas indiferentes, um patamar semelhante ao das leis sobre coisas necessárias. Em outras palavras, essa noção de pacto permite ao filósofo sustentar que todas as possíveis leis civis referentes às coisas indiferentes – abdicadas através do pacto – deverão possuir também uma obrigatoriedade universal no seu cumprimento, assim como possuem as leis fundadas diretamente na vontade divina.

A quinta e última premissa é a seguinte: **Premissa 5:** mesmo se supormos que o homem seja “naturalmente dono de uma completa liberdade, e a tal ponto senhor de si que não deva nenhuma sujeição a outro”, ainda assim é uma **“condição inalterável da sociedade e do governo que todo particular deva inevitavelmente desfazer-se desse direito à sua liberdade [em coisas indiferentes]** e confiar ao magistrado um poder tão pleno sobre as suas ações como ele mesmo tem” (LOCKE, 2007a, p. 13, grifo nosso).

Após a introdução (na premissa 4) da hipótese de um pacto legítimo no qual os seus participantes se obrigam necessariamente a cumprir o estabelecido nesse pacto, Locke, nesta quinta premissa, estabelece finalmente um paralelo direto entre esse pacto e o contrato social, que funda a autoridade política na vontade soberana do povo. Ora, através desse contrato, isto é, ao passar a fazer parte de um estado de direito legítimo, todos os homens, nas palavras do autor, se põem voluntariamente em uma situação na qual estão obrigados a se desfazer do direito à liberdade perante todas as coisas indiferentes e a confiar ao magistrado o **pleno poder** sobre as suas ações referentes às coisas indiferentes, pois, de modo contrário (isto é, se a abdicação em face das coisas indiferentes não fosse total), seria impossível conceber que alguém possa se sujeitar aos comandos de outro, quando ainda considera permanecer detendo a livre disposição de si mesmo e sendo senhor de uma liberdade igual à da situação anterior ao estabelecimento do pacto, de modo que, neste caso, as leis civis não teriam qualquer utilidade³⁸. Locke observa ainda que “seria estranho se alguém [...] questionasse o caráter obrigatório das leis que só são ratificadas e lhe são impostas mediante seu próprio consentimento no Parlamento” (LOCKE, 2007a p. 12).

Partindo dessas cinco premissas, o filósofo inglês tentará demonstrar a tese que, segundo ele, será “suficiente para [demonstrar] que o magistrado pode legitimamente determinar o uso de coisas indiferentes relativas à religião” (LOCKE, 2007a, p. 14). Essa tese

³⁸ É importante notar que, nessa concepção de contrato social, Locke defende a entrega total da liberdade dos cidadãos (pelo menos a liberdade relativa às coisas indiferentes) à autoridade política legitimamente constituída. Esta posição, bem semelhante à posição hobbesiana do *Leviatã* (1651), pertence essencialmente à primeira fase do pensamento político de Locke. Já na sua fase madura, quando ele escreve os *Dois tratados sobre o governo* (1689-90), o filósofo sustentará que, ao longo do contrato social, os homens entregam somente uma parcela da sua liberdade, sendo vedado ao Estado legislar sobre a outra parcela.

é a seguinte: “**é lícito ao magistrado ordenar tudo o que é lícito a qualquer súdito fazer**”³⁹ (LOCKE, 2007a, p. 14, grifo nosso).

O raciocínio lockeano pode ser disposto como a seguir: 1) sabemos que, com relação a tudo aquilo que um homem tem a liberdade de fazer por si mesmo (nesse caso, tudo o que diz respeito às coisas essencialmente indiferentes), esse mesmo homem tem legitimidade para pactuar e consentir que outro lhe ordene (premissa 4, parte B); 2) ora, se a autoridade política suprema (isto é, a autoridade política legitimamente constituída) e o poder de fazer leis são conferidos ao magistrado pelo consentimento do povo (lembrando que estamos considerando a nossa hipótese inicial, a do contrato social), então, é necessário admitir que o povo entrega a sua liberdade de ação perante as coisas indiferentes ao dispor do magistrado (premissa 5); 3) mas uma vez entregue, através de um pacto, a liberdade em coisas indiferentes, os súditos tornam-se obrigados a obedecer a todas as decisões do magistrado em face de tais coisas (premissa 4, parte C), pois todas essas decisões corresponderiam, em última instância, aos votos do próprio povo; 4) daí se segue que os decretos e as imposições do magistrado relativos a coisas indiferentes em religião não podem ser criticados através da alegação de ilegitimidade⁴⁰.

Desta maneira, fica demonstrado o modo através do qual Locke parte daquelas cinco premissas para conseguir derivar a sua tese (tudo o que é lícito a qualquer súdito fazer – referindo-se à liberdade dos súditos perante as ações indiferentes – é lícito ao magistrado ordenar mediante suas leis civis) e, finalmente, poder sustentar que, com relação às “coisas indiferentes”, o magistrado possui legitimidade para determinar e impor leis eclesiásticas às diversas igrejas. Fica evidente também que se esse raciocínio do filósofo estiver correto, então, fica assegurada a legitimidade da posição adiaforista.

2.1.3 As críticas de Locke aos argumentos de Edward Bagshaw

Após a exposição das cinco premissas examinadas anteriormente e a demonstração da tese adiaforista, Locke começa a investigar e refutar quatro argumentos de Bagshaw apresentados na obra citada algumas páginas acima (*The great question concerning things indifferent in religious worship*, 1660). Em outras palavras, o autor do *Opúsculo* tentará

³⁹ “It is lawful for the magistrate to command whatever it is lawful for any subject to do.” (LOCKE, 2006a, 12).

⁴⁰ Esse argumento de Locke está em conexão direta com a inversão axiológica operada por ele na Premissa 1. Ou seja, se a lei antecede e estabelece os valores, como na concepção lockeana, então, todas as leis que venham a ser decretadas pelo magistrado serão legítimas, não havendo possibilidade de alegação de ilegitimidade. Neste ponto, poderia-se acusar Locke de não ter observado a distinção entre legalidade e legitimidade.

sustentar a sua posição defendendo-se das críticas que Bagshaw faz à causa adiaforista. Como essa discussão travada com Bagshaw não é essencial para a compreensão da defesa que Locke faz da causa adiaforista (pois o que falamos até aqui pode ser considerado suficiente), iremos considerar apenas os pontos da discussão que consideramos relevantes.

Uma das teses defendidas por Bagshaw é a de que, se “um magistrado cristão não pode forçar sua religião a um judeu ou a um mulçumano”, então, haverá menos razões para “ele constranger seus semelhantes cristãos em coisas de menor relevância [isto é, em coisas indiferentes em religião]”. (BARGSHAW apud LOCKE, 2007, p. 15). Locke irá criticar esse argumento sustentando que a conclusão de modo algum se segue da premissa, pois, nas suas palavras, mesmo que um magistrado cristão não possa impor sua religião aos que professam outras crenças, ainda assim, sustenta Locke, isso não significa que pode-se usar as mesmas razões para alegar que o magistrado não possa determinar e impor leis relacionadas a coisas indiferentes aos indivíduos que pertençam à mesma religião do magistrado.

O filósofo inglês observa duas questões. **Primeiro**, que a nossa liberdade sobre as ações externas e indiferentes, como estabelecido na premissa 5, “deve e tem de ser, em todas as sociedades, entregue livremente às mãos do magistrado”, pois não é possível haver um poder supremo (neste caso, o filósofo se refere ao poder legislativo⁴¹) “que não possua a plena e ilimitada disposição de todas as coisas indiferentes” (LOCKE, 2007a, p. 18). Sendo assim, apesar do magistrado não possuir qualquer autoridade perante as coisas necessárias em matéria de religião (já que essas coisas estão exclusivamente sob a autoridade divina), ainda assim o magistrado “tem um mando absoluto sobre todas as ações [indiferentes] dos homens” (LOCKE, 2007a, p. 18), de modo que ele pode legitimamente criar leis que tratem das coisas indiferentes em religião. **Segundo**, Locke afirma que, apesar do rigor da coação externa não ser “capaz de produzir a persuasão interna [*cannot work an internal persuasion*]⁴²” (e, neste modo, o magistrado cristão não conseguiria impor a sua religião a súditos não-cristãos, como acertadamente sustenta Bagshaw), ainda assim o rigor da coação externa pode produzir “a conformidade exterior” (LOCKE, 2007a, p. 16) e, portanto, as leis civis que visam atingir as coisas indiferentes em religião (que na sua maioria dizem respeito a aspectos exteriores, como muitos aspectos do culto), se forem corretamente aplicadas, podem vir a obter êxito.

⁴¹ Para mais informações, ver a seção 2.2.2, sobre o *Segundo Opúsculo*, onde o filósofo faz uma caracterização mais completa do magistrado civil e defende que o poder legislativo é superior aos poderes executivo e judiciário.

⁴² Este é o mesmo argumento (a convicção interna do entendimento não pode ser convertida por uma força externa) utilizado por Locke, no *Ensaio* de 1667 e na *Carta* de 1689. Só que, nessas últimas obras, o filósofo utiliza o argumento com uma finalidade diversa da utilizada no *Primeiro Opúsculo*. Após 1667, Locke vai se apoiar na natureza do entendimento para defender a ilegitimidade do magistrado impor qualquer decreto a respeito das crenças religiosas e, com isso, o filósofo tentará sustentar a tolerância religiosa.

Levando em conta o que foi posto acima, Locke conclui que, embora o magistrado não tenha autoridade para criar leis civis que tratem das coisas necessárias em religião, ele tem sim autoridade, através do contrato social, para impor e determinar as coisas indiferentes. O que significa que, referindo-se à primeira tese de Bagshaw, as mesmas razões que impedem um magistrado cristão de impor sua religião aos súditos não-cristãos (alegando-se a inutilidade ou a ilegitimidade de leis com essa finalidade) não podem ser usadas para alegar que também não é possível a esse mesmo magistrado determinar e impor coisas indiferentes aos súditos que pertencem a sua religião, pois, como visto anteriormente, além do fato de as leis relacionadas às “coisas indiferentes” serem legitimadas através do contrato social, é possível ainda obter êxito no correto cumprimento delas.

Outra tese defendida por Bagshaw é a de que a imposição em coisas indiferentes corresponde a uma imprudência política e social, na medida em que só é capaz de trazer inconveniências para o povo. Uma dessas inconveniências estaria relacionada com a “impossibilidade de fixar um ponto final para quem impõe”; em outras palavras, afirma Bagshaw, “concedamos uma só vez que o magistrado possui o poder de impor e, então ficaremos à sua mercê até quando ele quiser” (BAGSHAW apud LOCKE, 2007a, p. 48).

Quanto a essa tese sustentada por Bagshaw, Locke diz que ela é tão fora de propósito que poderia ser usada tanto “contra a jurisdição civil como contra a eclesiástica” (LOCKE, 2007a, p. 48). O autor do *Opúsculo* afirma que se alguém quiser sustentar o que Bagshaw alega, então, deverá também dar seu consentimento ao seguinte raciocínio: “concedamos uma única vez ao magistrado o poder de impor tributos e então ficaremos à sua mercê quer ele nos deixe algo ou não”; ou ainda, “concedamo-lhe o poder de prender alguém, e não poderemos mais estar seguros de nenhuma liberdade” (LOCKE, 2007a, p.48). Após ironizar Bagshaw, Locke diz que evidentemente essa alegação aplicada contra a autoridade eclesiástica é tão fora de propósito quanto seria se fosse aplicada também contra a autoridade civil.

Mas Locke não se restringe a criticar as supostas inconveniências alegadas por Bagshaw. Ele próprio se encarrega de apresentar algumas conveniências particulares advindas do fato de existir um magistrado, mesmo que seja um com uma autoridade suprema perante as ações indiferentes de seus súditos. Ele diz que, mesmo se as inconveniências citadas por Bagshaw forem alegadas justamente, no entanto, todas elas devem ser consideradas muito “menores do que as encontradas em sua ausência [a do governo], tal como [...] **a inexistência de paz, de segurança, de divertimentos, a inimizade com todos os homens, a posse segura**

de nada, e os lancinantes enxames de desgraças que sobrevêm à anarquia⁴³” (LOCKE, 2007a, p. 47, grifo nosso). Ou seja, o que Locke faz é conceder que possa haver inconvenientes devido à instalação de um governo com poderes ilimitados sobre as ações indiferentes, mas logo em seguida ele contrabalança essas inconveniências apresentando aquelas que supostamente surgiriam em uma situação de inexistência completa de uma autoridade política legítima⁴⁴. Em outras palavras, poderíamos dizer que esse argumento lockeano consistiria em sustentar que, entre os possíveis males, é melhor escolher o menor.

Locke finaliza o texto sustentando que não há mais motivos para questionar a legitimidade das leis civis sobre “coisas indiferentes” nem sustentar que alguém está isento do cumprimento dessas leis, pois todos estão tão obrigados a cumprir as leis feitas pelo magistrado quanto estão obrigados a obedecer às leis que acreditam terem sido criadas pela divindade a qual prestam fé e através das quais alcançarão a salvação. Neste ponto, Locke volta a fazer uma equivalência entre a obrigatoriedade no cumprimento das coisas necessárias em religião (isto é, os preceitos oriundos diretamente de Deus) e a obrigatoriedade no cumprimento das coisas indiferentes (isto é, as leis eclesiásticas decretadas pelo magistrado). Com isso, finalizamos a análise do *Primeiro Opúsculo*.

2.2 O SEGUNDO OPÚSCULO SOBRE O GOVERNO (1662)

Um dos acontecimentos mais marcantes na Inglaterra durante o ano de 1662 foi a decretação do Ato de Uniformidade. Entretanto, podemos destacar outros acontecimentos importantes ligados à religião e ocorridos nos primeiros anos dessa década. Nos referimos à decretação dos seguintes atos pelo governo inglês: o Ato Corporativo (1661), o Ato dos Conventilhos (1664) e o Ato de Cinco Milhas (1665). Estes quatro atos pertenceram ao conjunto de leis conhecido como o Código de Clarendon. Mas o que nos interessa é perceber que essas leis estavam em completo acordo com a corrente de pensamento que, neste período, dominava o Parlamento inglês, isto é, os anglicanos defensores da causa adiaforista. Deste modo, esses parlamentares e a população a qual eles representavam não só defendiam que o

⁴³ “No peace, no security, no enjoyments, enmity with all men and safe possession of nothing, and those stinging swarms of misery that attend anarchy and rebellion.” (LOCKE, 2006a, p. 37).

⁴⁴ Note-se que essa caracterização feita por Locke de uma sociedade sem governo é bastante semelhante à caracterização hobbesiana do estado de natureza feita no *Leviatã*. O que revela novamente a influência de Hobbes sobre Locke nessa primeira fase. O conceito lockeano de estado da natureza e outros conceitos da teoria política lockeana, como a lei da natureza, foram utilizados por Leo Strauss para defender a influência hobbesiana no desenvolvimento do pensamento político de Locke. O trabalho de Strauss corresponde à primeira pesquisa que relaciona a filosofia dos dois pensadores ingleses. Contrapondo-se a Strauss, aparece John Yolton, Para mais informações, consultar STRAUSS (1953) e YOLTON (1969).

governo determinasse as questões referentes às coisas indiferentes nas diversas igrejas cristãs, mas que essas determinações tivessem como critério os ritos do culto anglicano. A consequência disso foi a perseguição executada contra os dissidentes (ou não-conformistas).

É neste contexto que Locke escreve o *Segundo Opúsculo*. Embora essa obra tenha sido concluída no final de 1662 e, deste modo, Locke não tenha acompanhado todo o desfecho da questão referente ao Código de Clarendon, cuja última lei é de 1665, podemos afirmar, entretanto, que o filósofo acompanhou o início dessa discussão (pois, até o final de 1662, duas leis já haviam sido decretadas) e, portanto, ele, enquanto escrevia o *Segundo Opúsculo*, conheceu perfeitamente a posição das autoridades inglesas (referente à questão religiosa) nos primeiros anos do reinado de Carlos II. Como veremos adiante, nesse opúsculo, Locke prossegue em sua defesa da causa adiaforista. Deste modo, podemos afirmar que esta obra corresponde a uma continuidade do *Primeiro Opúsculo*; até porque, na segunda obra, o autor retoma a discussão dos principais temas que havia iniciado na primeira. Porém, diferentemente do *Primeiro Opúsculo*, o filósofo agora não toma como preocupação essencial discutir e refutar detalhadamente os argumentos contrários à posição adiaforista, mas se ocupa em apresentar sistematicamente a própria posição adiaforista.

Adotando como critério a importância dos temas discutidos por Locke, vamos dividir a obra em quatro partes. Na primeira, veremos o autor definir o magistrado civil, caracterizando-o como o detentor dos poderes executivo, legislativo e judiciário, e examinar a relação entre esses três poderes. Na segunda, são investigadas as três acepções do “culto religioso”. Na terceira, o filósofo investiga o poder legítimo do magistrado e os deveres dos súditos, e faz uma classificação das leis em três tipos: a lei divina, a lei humana e a lei particular. E na quarta parte, Locke tenta demonstrar a causa adiaforista através da caracterização do poder civil feita por ele nas três partes anteriores.

2.2.1 A definição do magistrado civil

Locke define o magistrado da seguinte maneira: “por ‘magistrado’ entendo aqui alguém que se responsabilize pelo cuidado da comunidade, que **detenha poder supremo** sobre todos os outros e a quem, por fim, se delegue o poder de constituir e revogar leis” (LOCKE, 2007b, p. 71, grifo nosso). De acordo com essa definição, o magistrado fica

caracterizado como representando o conjunto completo da autoridade política. Dessa maneira, na figura do magistrado, estão concentrados os poderes executivo, judiciário e legislativo⁴⁵.

Em seguida, o autor, ao falar especificamente sobre o poder legislativo, afirma que esse “é o direito essencial de mando em que reside o poder do magistrado, pelo qual ele governa e constrange outros homens e, **a seu critério e por quaisquer meios**”, ordena os assuntos civis e deles dispõe para preservar o bem público e manter o povo em paz” (LOCKE, 2007b, p. 71). Com isso, podemos identificar dois pontos importantes na caracterização lockeana de poder civil. Primeiro, o filósofo sustenta que o poder legislativo deve subordinar os poderes executivo e judiciário, já que todas as funções do magistrado “são anexas ao poder de fazer lei e podem ser prescritas com base na autoridade desse poder de maneiras diversas” (LOCKE, 2007b, p. 71); sendo assim, podemos afirmar que, para Locke, o poder legislativo corresponde ao poder supremo, já que não existe outro poder político que lhe seja superior. Segundo, o autor estabelece um critério para caracterizar a autoridade política legítima. O critério de legitimidade é a observância na preservação do bem público e na manutenção da paz, de modo que um governo se tornaria ilegítimo somente quando deixa de legislar em função desse critério⁴⁷.

Por fim, o autor observa, a respeito da discussão que tratará nas páginas seguintes, que “não é necessário, neste contexto, passar em revista as formas de governo ou prescrever o número de governantes”, pois “é suficiente ao nosso propósito estabelecer [...] que se pode intitular de ‘magistrado’ a [instituição] que, **legitimamente**”, pode impor leis aos súditos e sancioná-las, quer seja um magistrado [...] ou um monarca” (LOCKE, 2007b, p. 71). Ou seja, para resolver a questão sobre as “coisas indiferentes”, basta caracterizar corretamente a autoridade política legítima e, a partir daí, investigar se, dentro dessa sua legitimidade, está ou não o direito de legislar sobre coisas indiferentes em matéria de religião; mas questões

⁴⁵ Note-se que, no século XVII, não se considerava ainda a proposta de separação entre os três poderes, tal qual a formulada por Montesquieu, no *Do Espírito das Leis* (1748). Portanto, não há nenhuma estranheza na caracterização de autoridade política feita por Locke, unificando as três funções (executiva, legislativa e judiciária) em uma figura só: o magistrado.

⁴⁶ “This is that essential right of command in which alone resides that power of magistrate by which he rules and restrains other men and, **at will and by any means**, orders and disposes civil affairs to preserve the public good and keep people in peace.” (LOCKE, 2006b, p. 56).

⁴⁷ É interessante observar que, também no *Segundo Opúsculo*, Locke não se aprofunda, como faz nos *Dois tratados sobre o governo* (1689-90), na questão sobre o que fazer diante de uma autoridade ilegítima, isto é, um governo que cria leis em desacordo com o critério mencionado acima (bem público e manutenção da paz). Ele se restringe a sustentar que, mesmo diante de um magistrado que decreta leis ilegítimas, todos os súditos estão obrigados a obedecer. Veremos essa questão mais adiante, na seção 2.2.4.

⁴⁸ “It is sufficient for our purpose, in effect, and we may take it as settled that that [institution] may be called ‘magistrate’ which can, **of its own right**, impose laws on subjects and sanction them.” (LOCKE, 2006b, p. 57).

específicas, como a relacionada à melhor forma de governo ou se esta forma pode ser utilizada em todas as nações indistintamente, podem ser desconsideradas.

2.2.2 O culto religioso e as suas três acepções

O passo seguinte de Locke é caracterizar as diversas acepções do “culto religioso”, para identificar quais são exatamente os aspectos do culto que se relacionam com a discussão sobre as “coisas indiferentes”. Das acepções discutidas, apenas três são relevantes. Vamos examiná-las a seguir.

Na primeira acepção, Locke admite que se possa conceber o culto religioso como “o culto interno do coração que Deus exige”, afirmando que “nele consiste a essência e a alma da religião” (LOCKE, 2007b, p. 72). Essa primeira acepção entende o culto como se relacionando aos artigos de fé, que exigem uma conformação interior do espírito, isto é, o assentimento dado pelo entendimento. O filósofo afirma ainda que “esse culto, inteiramente silencioso e secreto como é, completamente escondido dos olhos e da observação dos homens, nem se sujeita às leis humanas, nem de fato é suscetível de tal sujeição” (LOCKE, 2007b, p. 72). A razão alegada pelo autor para afirmar que os artigos de fé (entendidos como o culto interno) não podem ser objeto de decreto do magistrado é simples: o entendimento humano não pode ser obrigado por uma força exterior, como as leis civis, mas depende exclusivamente da convicção interna do espírito. Este é o mesmo argumento utilizado no *Primeiro Opúsculo*, como vimos anteriormente.

Acontece que muitos “atos exteriores de religião também são chamados de ‘culto divino’” (LOCKE, 2007b, p. 72); dito isto, somos levados à segunda acepção de culto religioso: “esse é o culto [...] externo que em toda parte é ordenado por Deus em Sua lei e que, em virtude da Sagrada Escritura, somos obrigados a cumprir” (LOCKE, 2007b, p. 73). Esta segunda acepção engloba os aspectos do culto externo que são considerados necessários à salvação. Para Locke, o magistrado também não possui “nenhum direito sobre esse culto, que não pode ser alterado por ninguém senão pelo próprio Legislador [Deus]” (LOCKE, 2007b, p. 73). Ou seja, o magistrado não pode legislar sobre os aspectos necessários do culto externo porque somente Deus tem autoridade para decretar algo sobre as coisas necessárias em religião.

Vimos até aqui, duas acepções do culto: o culto entendido como “culto interno” e como “culto externo referente a coisas necessárias”. Vimos ainda que, segundo Locke, o magistrado não possui legitimidade para decretar leis referentes a esses dois aspectos do culto.

Contudo, sustenta o filósofo inglês, o magistrado tem legitimidade para legislar no âmbito do terceiro aspecto do culto: “o culto externo referente a coisas indiferentes”.

É neste momento que o autor apresenta expressamente no texto a tese adiaforista e, nas linhas seguintes, ele se ocupará exclusivamente da fundamentação dessa tese. Mas há algo interessante relativo ao *Segundo Opúsculo* e que não consta no *Primeiro*. Agora, Locke precisará demonstrar, antes de tudo, a plausibilidade da causa adiaforista, isto é, será necessário demonstrar que existem coisas indiferentes em religião. Por isso, ele vai ocupar algumas linhas tentando demonstrar o fundamento das coisas indiferentes⁴⁹. Diz o autor: “como não existem ações sem uma hoste de circunstâncias que sempre as acompanham, tais como tempo, espaço, aparência, postura etc., nem mesmo o culto divino fica livre dessa ocorrência [*attendance*]” (LOCKE, 2007b, p. 73). Ele prossegue dizendo que, “enquanto a substância da religião estiver segura [ou seja, as coisas necessárias], Deus concederá tudo o mais às próprias igrejas, isto é, a seus governantes” (LOCKE, 2007b, p. 74). E a razão disso é que “costumes diferentes prevalecem em lugares diferentes” e é evidente que “não se estipularam, na lei divina, regra e padrão constantes capazes de esclarecer o que seria ou não apropriado às várias nações” (LOCKE, 2007b, p. 74).

Dito isso, Locke conclui sustentando que “Deus, tolerando a fraqueza da humanidade, deixou [uma parte] de Seu culto indeterminada, para que fosse adornada de cerimônias conforme o julgamento dos homens determinasse à luz do costume” (LOCKE, 2007b, p. 74-75). Ou seja, para Locke, o fundamento das “coisas indiferentes” é a variedade dos hábitos e costumes dos diversos povos (a diversidade cultural), que deveria ser observada e respeitada na formulação dos ritos do culto pelas diversas igrejas⁵⁰.

Demonstrada a existência de “coisas indiferentes”, Locke poderá apresentar as razões que, segundo ele, legitimam o magistrado a poder decretar e impor tais coisas na religião dos súditos.

⁴⁹ Essa também é a primeira preocupação de Richard Hooker, o pensador que iniciou a tradição adiaforista, quando ele escreve *Of the laws of ecclesiastical polity* (1593). A razão dessa opção metodológica é bastante lógica: se só houver coisas necessárias em religião, então, é evidente que o magistrado não terá legitimidade para decretar qualquer lei sobre questões religiosas, pois somente Deus pode legislar sobre as coisas necessárias. É por isso que muitos opositores da causa adiaforista sustentavam que não existiam coisas indiferentes em religião; e faziam isso justamente para não conceder o direito ao magistrado de legislar sobre religião.

⁵⁰ Neste ponto, é possível notar uma aparente contradição na argumentação do *Segundo Opúsculo*: se o fundamento das “coisas indiferentes” é a diversidade cultural, segundo diz Locke – que, nas palavras dele mesmo, Deus gostaria que fosse observada e respeitada –, então, o próprio Locke não poderia defender a imposição do magistrado em “coisas indiferentes”, pois essa imposição representa a não observância e o desrespeito perante a diversidade cultural, que serviu de premissa para sustentar a existência das “coisas indiferentes”.

2.2.3 O poder do magistrado, os deveres dos súditos e os diferentes tipos de leis

Vamos começar examinando os tipos de leis e a relação entre elas, pois isso é necessário para a compreensão da caracterização feita por Locke do poder do magistrado e dos deveres dos súditos. O autor classifica as leis em três tipos⁵¹: a lei divina (*divine law*)⁵²; a lei humana (*human law*) e a lei particular (*private law*).

A lei divina “é a lei que, sendo proferida aos homens por Deus, constitui regra e padrão de vida para os homens” (LOCKE, 2007b, p. 79). Locke afirma que a lei divina consiste na “grande regra de direito e de justiça, fundação eterna de todo o bem e mal moral” (LOCKE, 2007b, p. 79). Ele sustenta ainda que, por um lado, “tudo quanto essa lei alcança, seja por proibição ou ordem, é sempre e em todos os lugares necessariamente bom ou mau”; por outro lado, “todas as coisas que não se confinam nos limites dessa lei são indiferentes por natureza” (LOCKE, 2007b, p. 79). Essa passagem deixa claro que, para Locke, Deus era considerado o fundamento último da moralidade e a sua vontade deveria ser entendida como a grande regra de direito e de justiça.⁵³

Já a lei humana ou lei política é aquela que “sanciona qualquer detentor da lei [...] sobre quem ele detém poder legítimo” (LOCKE, 2007b, p. 79-80); no caso, as leis que o magistrado decreta sobre seus súditos correspondem a esse tipo de lei. As matérias próprias das leis humanas são “as coisas indiferentes que não estão compreendidas nos limites de uma lei mais elevada, ou seja, divina” (LOCKE, 2007b, p. 80). Embora as leis humanas versem sobre coisas indiferentes, essas leis tornam tais coisas “necessárias e obrigam a consciência dos súditos” (LOCKE, 2007b, p. 80). Em outras palavras, Locke está defendendo que a obrigatoriedade no cumprimento das leis civis (isto é, as leis humanas que versam sobre coisas indiferentes) é equivalente à obrigatoriedade no cumprimento da lei divina (que versa sobre coisas necessárias). Essa mesma equivalência já havia sido defendida no *Primeiro Opúsculo*.

Temos ainda a lei particular, que consiste naquelas leis que “um homem impõe a si mesmo e em virtude de uma obrigação nova e sobreposta torna necessárias [isto é, obrigatórias] coisas até então indiferentes e não vinculadas mediante leis prévias” (LOCKE,

⁵¹ Na realidade, o autor apresenta ainda um quarto tipo de lei: a lei fraterna (*fraternal law*) ou lei de caridade (*law of charity*), que é colocada entre a lei humana e a lei particular. Como a consideração dessa lei não é relevante para o desenvolvimento desse tópico, resolvemos omiti-la.

⁵² A lei divina é dividida por Locke em dois tipos: a lei da natureza (*natural law*), que pode ser conhecida pelos homens através da razão; e a lei positiva (*positive law*), que é revelada aos homens por Deus. Ver LOCKE (2006b, p. 63).

⁵³ “The Divine law [...] is the great rule of right and justice.” (LOCKE, 2006b, p. 63).

2007b, p. 81). O filósofo subdivide essa lei em duas: a lei da consciência, que se origina no juízo e consiste precisamente no “juízo fundamental do intelecto prático a respeito de qualquer possível verdade de uma proposição sobre coisas a fazer nessa vida” (LOCKE, 2007b, p. 81-82); e a lei do contrato, que “deriva da vontade e assume a forma de um pacto, que celebramos com [...] nosso semelhante” (LOCKE, 2007b, p. 82).

Dito isto, podemos utilizar quatro critérios para caracterizar as três leis acima. Os critérios são: a) o conteúdo da lei; b) a autoria da lei; c) a extensão da lei; d) e a obrigatoriedade da lei.

1 – A lei divina: a) versa unicamente sobre coisas necessárias; b) o autor da lei é Deus, que é considerado superior a sua lei; c) essa lei se aplica a todos os homens; d) o cumprimento dessa lei é universalmente obrigatório.

2 – A lei humana: a) só pode versar sobre coisas indiferentes; b) a autoria dessa lei pertence aos homens legalmente constituídos, isto é, ao magistrado, que também é visto como superior às leis que cria; c) se aplica aos súditos, mas não ao magistrado; d) sua obrigatoriedade é equivalente à da lei divina.

3 – A lei particular: a) só pode tratar de coisas indiferentes que não estão sob o âmbito das leis humanas, decretadas pelo magistrado; b) tem como autor o próprio indivíduo sobre o qual a lei se aplica; c) se estende apenas para esse indivíduo, que não é considerado superior à sua lei; d) depois de estabelecida pelo indivíduo, o seu cumprimento se torna obrigatório, sendo esta obrigatoriedade do mesmo patamar da obrigatoriedade da lei divina e das leis humanas.

Por fim, Locke vai apresentar a hierarquia das leis e diz que “a subordinação dessas leis umas às outras é tal que uma lei inferior não pode, de modo algum, suprimir ou repelir a obrigatoriedade e autoridade de uma lei superior” (LOCKE, 2007b, p. 83). Deste modo, o autor sustenta que a lei divina deve subordinar as outras duas leis e que as leis humanas devem subordinar a lei particular, pois “a autoridade do magistrado começa onde a lei divina fixa limites à própria ação, e tudo o que seja classificado como indeterminado e indiferente por essa lei subordina-se ao poder civil”; mas apenas quando “faltarem os editos da república [...] é que se observam os comandos da consciência” (LOCKE, 2007b, p. 84).

Feita esta caracterização das leis, consideremos agora o poder do magistrado e, depois, os deveres dos súditos. Examinando o poder do magistrado, podemos considerá-lo sob dois aspectos: o material (*material power*) e o normativo (*preceptive power*). O aspecto material está relacionando com o conteúdo da lei, aquilo sobre o que ela versa; já o aspecto normativo

diz respeito à própria lei enquanto norma de conduta. Dessa maneira, podemos afirmar que as leis civis podem ser consideradas legítimas em dois aspectos: a) são legítimas com relação ao aspecto material apenas quando o magistrado legisla sobre coisas indiferentes, pois as coisas necessárias estão sob o âmbito da autoridade divina; b) são legítimas com relação ao aspecto normativo apenas quando as leis do magistrado são decretadas visando “prover o bem comum e a prosperidade geral” (LOCKE, 2007b, p. 77). Relembremos que este último é o mesmo critério apresentado por Locke, no início da obra, para definir a autoridade política legítima e a ilegítima.

Após isso, o autor inglês examina os deveres dos súditos e afirma que tais deveres também podem ser considerados sob dois aspectos: a obediência ativa (*active obedience*) e a obediência passiva (*passive obedience*). A obediência ativa consiste no ato de agir ou se abster de acordo com o que é decretado pelas leis civis; já a obediência passiva consiste no ato de sofrer uma sanção (punição) decretada pelo magistrado, mas somente quando alguma lei civil é violada. Postas estas definições, Locke argumentará que:

1) Se uma lei é legítima no seu aspecto material e normativo, então, o magistrado tem legitimidade para “sancioná-la e o súdito está obrigado a executar a obediência em todas as suas formas, ativa ou passiva” (LOCKE, 2007b, p. 77).

2) Se uma lei é legítima no seu aspecto material, mas é ilegítima no seu aspecto normativo (no caso, quando a intenção do magistrado não é legislar em vista do bem público), ainda assim, os súditos estão obrigados a uma obediência ativa, pois, quando a matéria da lei pertence ao poder legítimo do magistrado, “o padrão de obediência [para os súditos] não é a intenção do legislador, que não pode ser conhecida, mas sua vontade expressa, a qual institui a obrigação” (LOCKE, 2007b, p. 78). O filósofo sustenta que, “embora tal lei certamente torne o magistrado culpado e passível de punição perante o tribunal divino, ainda assim a lei obriga o súdito mesmo a uma obediência ativa” (LOCKE, 2007b, p. 77-78). Por detrás dessa justificativa de Locke, está a caracterização das leis apresentada acima e a relação hierárquica entre elas: os súditos estão necessariamente subordinados à autoridade das leis civis e o magistrado, autor dessas leis e superior a elas, só está subordinado à lei divina.

3) Se uma lei é ilegítima tanto no aspecto material quanto no normativo, ainda assim os súditos “estão obrigados a uma obediência passiva”, pois um cidadão particular (*a private citizen*) não pode, “seja com que fundamento for, opor-se aos decretos do magistrado pela força das armas” (LOCKE, 2007b, p. 77). A razão dessa posição lockeana é a mesma acima: a lei particular (que inclui a lei da consciência) deve estar subordinada às leis civis, de modo

que nenhuma pessoa tem legitimidade (podendo usar o argumento que quiser) para se opor às leis decretadas pelo magistrado⁵⁴.

2.2.4 A caracterização de autoridade civil e a demonstração da causa adiaforista

O autor inglês, assim como havia feito no *Primeiro Opúsculo*, novamente faz menção ao debate sobre a origem do poder civil. Só que agora, ao lado da tese do contrato social e a da origem divina, ele cita a terceira tese, oriunda dos medievais: “a essas talvez se possa acrescentar um terceiro modo de constituir o poder civil: aquele no qual se sustenta que toda a autoridade provém de Deus, mas julga-se que a nomeação e designação da pessoa que exerce esse poder tenha sido feita pelo povo” (LOCKE, 2007b, p. 88). De modo diferente do que fez anteriormente, agora, Locke não irá adotar a tese do contrato social como opção teórico-argumentativa para demonstrar a causa adiaforista, pois ele vai sustentar que não é relevante “para nossa presente controvérsia se uma ou outra delas é a verdadeira” (LOCKE, 2007b, p. 88). O que pode ser relevante de fato para resolver a questão é examinar as características essenciais da autoridade civil, tal como foi feito nas linhas anteriores, pois somente assim será possível decidir se, dentro do âmbito do poder legítimo do magistrado, está inserido ou não o direito de legislar sobre coisas indiferentes em matéria de religião. Por isso, o filósofo desconsidera questões específicas, como aquelas relacionadas às fontes do poder civil ou aquelas relacionadas às formas de governo, que haviam sido descartadas logo no início do texto.

Neste momento, podemos apresentar os dois argumentos que Locke propõe para demonstrar a legitimidade da causa adiaforista. O primeiro, iremos chamar de **argumento do poder supremo**; já o segundo pode ser chamado de **argumento da hierarquia das leis**.

O primeiro argumento está apoiado em três premissas: **1º)** o poder legislativo tem que ser o poder supremo em qualquer governo, isto é, os demais poderes a ele devem se subordinar (vimos isso na seção 2.2.2); **2º)** O poder do magistrado, sobretudo o legislativo, diz respeito essencialmente às coisas indiferentes (como visto na seção 2.2.4); **3º)** Existem coisas indiferentes em religião (visto na seção 2.2.3). Dessas três premissas, Locke deduz que o magistrado pode decretar leis sobre “coisas indiferentes”, pois, se ele detém um poder

⁵⁴ Como observamos acima, Locke não se aprofunda na questão sobre os governos ilegítimos. Ele apenas cria o artifício de hierarquização das leis e sustenta que não há qualquer motivo justo para uma pessoa se rebelar contra a autoridade política, mesmo diante de leis ilegítimas, pois qualquer decreto da consciência particular tem que se submeter às leis civis. Diferentemente da obra que estamos analisando agora, Locke vai defender, nos *Dois tratados* (1689-90), o direito de resistência perante autoridades políticas ilegítimas.

supremo sobre todas as coisas indiferentes; então, ele pode legitimamente criar leis sobre um grupo específico dessas coisas: as coisas indiferentes em religião.

O segundo argumento está apoiado na classificação das leis feitas por Locke e na natureza da relação que ele estabelece entre elas (seção 2.2.4). Aqui, também são necessárias três premissas: **1º)** tudo o que está fora da jurisdição da lei divina pertence à jurisdição das leis humanas; **2º)** o magistrado é o autor das leis humanas; **3º)** O magistrado está subordinado somente à lei divina, o que significa que qualquer outra lei deve estar subordinada a ele. Partindo dessas três premissas, é possível deduzir que o magistrado tem legitimidade para decretar leis sobre “coisas indiferentes” e exigir que tais leis sejam observadas por todos os súditos, pois, por um lado, as “coisas indiferentes” estão fora da jurisdição divina (que só diz respeito às “coisas necessárias”), caindo assim no âmbito das leis humanas, das quais o magistrado é o autor legítimo; e, por outro lado, qualquer decreto oriundo de uma consciência particular, sobre qualquer que seja a matéria, não pode se sobrepor ao poder civil, de modo que todos os súditos estão obrigados a obedecer as leis decretadas pelo magistrado em matéria de “coisas indiferentes”.

CAPÍTULO III

A REVIRAVOLTA NA POSIÇÃO LOCKEANA: A CARTA ACERCA DA TOLERÂNCIA

O objetivo desta terceira parte do trabalho é analisar a *Carta acerca da tolerância*, publicada em 1689. Esta análise consistirá em dois procedimentos essenciais: primeiro, identificar o movimento argumentativo do autor, isto é, o caminho que a sua argumentação tomará, no sentido de apresentar as teses a serem trabalhadas pelo filósofo, assim como a importância das referidas teses no contexto subsequente da argumentação; e, por último, investigar o modo através do qual o autor estabelece a fundamentação das teses apresentadas. Como fizemos no capítulo anterior, iremos dividir a nossa análise em tópicos para facilitar a compreensão dos principais temas discutidos por Locke na obra em questão.

3.1 A CARTA ACERCA DA TOLERÂNCIA (1689)

Muitos estudiosos do pensamento de Locke consideram que a *Carta acerca da tolerância* foi escrita durante o período em que o filósofo inglês esteve exilado na Holanda, período este que durou de 1683 até 1689. É o caso, por exemplo, de Raymond Klibanski:

A *Epistola* [*Epistola de tolerantia*, título original da *Carta acerca da tolerância*] foi escrita depois do começo de novembro de 1685, durante o inverno de 1685-1686, enquanto Locke vivia em Amsterdã sob um falso nome [...], hóspede clandestino do doutor Egbert Veen, deão do Collegium medicum da cidade. (KLIBANSKI, 2004, p. 8).

A respeito dos motivos que levaram ao exílio do filósofo, podemos dizer o seguinte. Locke era amigo de Anthony Ashley Cooper, o conde de Shaftesbury. Este, no início da década de 1680, era um dos principais líderes do Parlamento inglês, que cada vez mais se opunha aos esforços do rei Carlos II para fortalecer o absolutismo monárquico. Nesse clima de descontentamento com o governo de Carlos II, o conde de Shaftesbury e seus aliados planejaram uma revolta contra o Rei. Porém, seus planos foram descobertos, e ele e seus amigos, inclusive o próprio Locke, que alguns sustentam ter participação ativa nos planos do Lorde Ashley, passaram a ser vigiados de perto pelas forças reais. No final de 1682, as forças

do rei, dizendo ter provas evidentes contra Shaftesbury, tentam prendê-lo. Ele é julgado e absolvido das acusações, mas, mesmo assim, resolve fugir para a Holanda⁵⁵.

Quanto ao nosso filósofo, ele continuou sob vigilância. Em 1683, a Corte inglesa envia uma carta ao reitor do *Christ Church College*, em Oxford, onde Locke possuía uma bolsa de estudos, dizendo que este havia, em várias ocasiões, se comportado de modo faccioso e desobediente com o governo. Locke, mesmo apresentando sua defesa, decide deixar o país, indo para a Holanda. O fato é que, em 1684, é entregue uma lista ao governo holandês contendo o nome de 84 traidores que estavam sendo procurados pelo governo de Carlos II. Frente a isso, Locke passa a adotar outro nome, sendo, a partir daí, designado como Dr. Van der Linden. Somente com a Revolução Gloriosa, ocorrida na Inglaterra entre 1688 e 1689, Locke pôde retornar a sua terra natal.

Mas antes de retornar do seu exílio, no início de 1689, o filósofo, ainda na Holanda, publica anonimamente a sua *Carta*. Somente um amigo de Locke, que o ajudou na publicação da obra, sabia que o filósofo inglês era o autor dessa *Carta*. Este amigo é o professor de teologia holandês Phillipe von Limborch e é a ele que Locke se refere na primeira linha da obra, quando usa a expressão “Prezado Senhor”⁵⁶.

Logo que é publicada, a *Carta* adquire bastante sucesso e, conseqüentemente, desperta várias controvérsias. Um dos maiores críticos da obra é Jonas Proast, um teólogo de Oxford. Rebatendo as críticas de Proast, Locke publica, em 1690, aquilo que veio a ser chamado de *Segunda carta sobre a tolerância*. O debate entre Locke e Proast persiste e Locke escreve ainda outros dois textos oriundos desse debate: a *Terceira carta sobre a tolerância* de 1692; e a *Quarta carta sobre a tolerância* de 1704, que ficou inacabada devido à morte do autor. De fato, as três cartas que se seguem à *Carta* de 1689 não acrescentam nada de fundamental à concepção de tolerância apresentada na primeira *Carta*. Por isso, neste trabalho, iremos desconsiderar qualquer consideração mais aprofundada sobre elas.

Na *Carta acerca da tolerância*, veremos Locke fundamentar a sua concepção de tolerância através da separação entre os poderes e funções da Comunidade civil (*Commonwealth*) e os poderes e funções da Igreja, pois, para Locke, política e religião ocupam campos bem distintos e definidos, de maneira que não podem de modo algum ser confundidos e misturados. Também é importante observar que o filósofo, na referida obra,

⁵⁵ Nessa época, a Holanda abrigou muitas pessoas que estavam fugindo da perseguição religiosa em seus respectivos países. Isso se deve ao fato de que as leis holandesas permitiam certa tolerância religiosa, principalmente para as diversas denominações protestantes.

⁵⁶ Ver: Locke, ***Carta acerca da tolerância***, p. 3.

trata da tolerância apenas enquanto tolerância religiosa. Feitas essas considerações introdutórias, podemos dar início à análise da *Carta*.

3.1.1 A primeira tese: “a religião cristã deve necessariamente ser uma religião de tolerância”

Nas primeiras linhas da obra, Locke já apresenta a primeira tese a ser trabalhada. Para uma compreensão mais didática da argumentação do autor, porém, tomando o devido cuidado para nos mantermos fiéis ao seu pensamento, iremos formular a referida tese nos seguintes termos: “a religião cristã deve necessariamente ser uma religião de tolerância”⁵⁷. Através dessa tese, o filósofo tentará mostrar que o cristianismo e a tolerância são mutuamente consistentes e que não é possível valer-se da religião cristã para a prática de perseguições religiosas ou mesmo tentar a propagação do cristianismo através de quaisquer meios violentos. Vejamos, então, como o autor inicia a obra e apresenta a sua **Tese 1**:

Prezado Senhor, desde que pergunta minha opinião acerca da mútua tolerância entre os cristãos [em suas diferentes profissões religiosas], respondo-lhe, com brevidade, que **a considero como o sinal principal e distintivo da verdadeira igreja**. Porquanto, seja o que for que certas pessoas alardeiam da antiguidade de lugares e de nomes, ou do esplendor de seu ritual; outras, da reforma de sua doutrina; e todos, da ortodoxia de sua fé [...]; tais alegações, e outras semelhantes, revelam mais propriamente a luta de homens para alcançar o poder e o domínio do que sinais da igreja de Cristo. (LOCKE, 1978, p. 3, grifo nosso).

Após a apresentação da sua primeira tese, o passo seguinte de Locke é apresentar a definição do termo “cristão”. Tendo em mãos essa definição, o autor vai, então, demonstrar a tese que acabamos de nos referir. Eis como Locke define um cristão:

Se um homem possui todas aquelas coisas, mas se lhe faltar caridade, brandura e boa vontade para com todos os homens, mesmo para com os que não forem cristãos, ele não corresponde ao que é um cristão [...]. Quem quer que se aliste sob a bandeira de Cristo deve, antes de tudo, combater seus próprios vícios, seu próprio orgulho e luxúria; por outro lado, sem santidade de vida, pureza de conduta, benignidade e brandura do espírito, será em vão que almejará a denominação de cristão. (LOCKE, 1978, p. 3).

⁵⁷ Esta tese não aparece, na *Carta*, exatamente nesta formulação. Porém, é possível formulá-la assim, pois o seu sentido é muito próximo ao que Locke defende.

De acordo com o trecho anterior, um cristão, para Locke, deve possuir as seguintes qualidades: caridade, brandura de espírito, santidade de vida, pureza de conduta e boa vontade para com todos os homens, até mesmo para com os que não forem cristãos. Estabelecida a definição de “cristão”, o autor inicia a demonstração da sua primeira tese:

Quem for descuidado com sua própria salvação dificilmente persuadirá o público de que está extremamente preocupado com a de outrem. Ninguém pode sinceramente lutar com toda a sua força para tornar outras pessoas cristãs, se não tiver realmente abraçado a religião cristã em seu próprio coração. Se se acredita no Evangelho e nos apóstolos, ninguém pode ser cristão sem caridade, e sem a fé que age, não pela força, mas pelo amor. (LOCKE, 1978, p. 3).

Ser cristão é possuir aquelas cinco qualidades enumeradas anteriormente: caridade, brandura de espírito, santidade de vida, pureza de conduta e boa vontade para com todos os homens, até mesmo para com os que não forem cristãos. Mas, ainda há outra característica que Locke considera pertencer ao cristão: o amor. Ora, se é assim, então, fica claro que um cristão não pode valer-se da sua religião para a prática de perseguições religiosas nem pode tentar propagar o cristianismo através de qualquer meio violento, pois, se isto fosse feito, ele violaria a própria definição de cristão e, com isso, deixaria de ser um cristão; o que resultaria no absurdo de ele tentar propagar o cristianismo sem ser ele próprio um cristão. Mas, como observou Locke (1978, p. 3), “ninguém pode sinceramente lutar com toda a sua força para tornar outras pessoas cristãs, se não tiver realmente abraçado a religião cristã em seu próprio coração”. É desta forma que o filósofo demonstra sua **Tese 1**.

Esta tese de Locke, de certa forma, já havia sido defendida antes dele e baseava-se também na própria definição do termo “cristão”. Porém, na Inglaterra dos séculos XVI e XVII, todos aqueles que praticaram a perseguição religiosa (sejam os católicos perseguindo os protestantes, sejam os protestantes perseguindo os católicos) usavam o princípio cristão de caridade para legitimar a sua fúria contra os que discordavam deles em assuntos religiosos. Diziam tais perseguidores: “o princípio de caridade nos obriga a lutar pela salvação de todos os homens; o que por sua vez só poderá ser conseguido quando aqueles se converterem ao cristianismo, mesmo que seja preciso obrigá-los a isso”. Este argumento, se aplicado à tese de Locke, supostamente poderia derrubá-la. Tendo isso em mente, o nosso filósofo, se quiser sustentar a força da sua tese, terá que apresentar uma contra-argumentação. E é exatamente o que o autor faz, dando prosseguimento a sua exposição.

Locke vai, primeiro, examinar o argumento oposto à sua tese e, em seguida, lhe apresentar uma contra-argumentação. O argumento oposto à **Tese 1** da *Carta* pode ser disposto da seguinte maneira: é exatamente porque somos cristãos, isto é, porque somos caridosos e amamos os homens, que devemos propagar o cristianismo a todo custo, até mesmo recorrendo ao uso da violência, pois, é somente através do cristianismo que as pessoas podem obter a salvação; e, além do mais, o dever de um cristão é, entre outras coisas, ajudar os outros homens a se salvarem. De fato, tal como foi posto, o argumento anterior parece derrubar a tese de Locke, pois, legitima as perseguições religiosas e o uso da violência para converter outros em cristãos, uma vez que sustenta, como o objetivo máximo de tais perseguições, a salvação dos chamados “infiéis”, isto é, dos não-cristãos.

Porém, o filósofo contra-argumenta e diz: concedo que o cristianismo possa ser propagado através de meios violentes, contanto que essa mesma violência seja infligida aos familiares, aos amigos e aos membros da comunidade religiosa dos que sustentam tal argumento, quando aqueles claramente pecarem contra os preceitos do Evangelho. Esta contra-argumentação de Locke lhe permite derrubar o argumento contrário à sua tese. Vejamos, no texto, o momento em que o autor apresenta a sua contra-argumentação:

Assim sendo, apelo à consciência dos que perseguem, atormentam, destroem e matam outros homens em nome da religião, se o fazem por amizade e bondade. E, então, certamente, **e unicamente então, acreditarei que o fazem, quando vir tais fanáticos castigarem de modo semelhante seus amigos e familiares, que claramente pecaram contra os preceitos do Evangelho;** quando os vir perseguir a ferro e fogo membros de sua comunidade religiosa, que estão corrompidos pelos vícios [...]; e quando os vir manifestar a ânsia e o amor de salvarem suas próprias almas mediante a infligência de todos os tipos de tormentos e crueldades. **Visto que é por caridade, como pretendem,** e zelo pelas almas humanas, que os despojam de sua propriedade, mutilam seus corpos, os torturam em prisões infectas e afinal até os matam, a fim de convertê-los em crentes e obterem sua salvação [...]. (LOCKE, 1978, p. 3, grifo nosso).

Como dissemos, Locke concede, hipoteticamente, o seu assentimento ao argumento que visa derrubar a sua primeira tese, mas, considera que a mesma violência que possivelmente viria a ser empregada na propagação do cristianismo também deveria ser infligida aos familiares, aos amigos e aos membros da comunidade religiosa dos que sustentam tal posição, quando aqueles claramente pecarem contra os preceitos do Evangelho, pois, só assim os que discordam da **Tese 1** poderiam demonstrar que realmente estão interessados na salvação dos homens. Mas, não é isto o que ocorre, pois os que se opõem à

tese de Locke não estão interessados nem comprometidos em assumir as conseqüências de defender que todos os que não são cristãos (ou que pecaram contra os preceitos cristãos) devem ser convertidos (ou punidos) até mesmo mediante o uso da violência, uma vez que os primeiros nunca punem, ou mesmo se esforçam para punir, os seus amigos e familiares, quando estes últimos claramente violam os preceitos do cristianismo.

Sendo assim, o filósofo conclui que o verdadeiro interesse dos que querem propagar o cristianismo a todo custo, incluindo aí o uso de meios violentos, não é de modo algum a salvação dos homens, mas, sim, uma coisa muito obscura. É por causa disso que Locke diz, a respeito dessas pessoas, em um trecho já citado anteriormente, que suas “alegações, e outras semelhantes, revelam mais propriamente a luta de homens para alcançar o poder e o domínio do que sinais da Igreja de Cristo” (LOCKE, 1978, p. 3). E, dessa forma, Locke refuta o argumento que visava derrubar a **Tese 1** e, conseqüentemente, a sua tese continua a ter força. Após toda a sua argumentação, o autor chega à conclusão seguinte:

Embora as divisões sectárias em muito obstruam a salvação das almas, ainda assim o adultério, a fornicção, a impureza, a voluptuosidade, etc., são obras da carne, a respeito das quais o apóstolo declara expressamente: Os que as praticam não herdarão o reino de Deus (Gál, 5). Portanto, **quem quer que esteja sinceramente ansioso pelo reino de Deus, e pensa que tem o dever de lutar para o seu engrandecimento, deve aplicar-se com não menos cuidado e esforço a extirpar tais vícios do que a destruir as seitas. Mas se alguém age contraditoriamente** – pois enquanto é cruel e implacável para com os que discordam de sua opinião, tolera os pecados e vícios morais que não condizem com a denominação de cristão –, **não obstante toda a sua tagarelice acerca da Igreja, demonstra claramente que seu objetivo é outro reino, e não o reino de Deus.** (LOCKE, 1978, p. 4, grifo nosso).

O próximo passo de Locke é universalizar a tese de que “a religião cristã deve necessariamente ser uma religião de tolerância”. Mas, antes, vamos considerar as razões que levam o nosso filósofo a empreender essa universalização.

3.1.2 A principal tese da obra: “toda religião deve pregar a tolerância a respeito de questões religiosas”.

Já ficou claro que a primeira tese defendida pelo filósofo diz respeito aos adeptos da religião cristã. É exatamente por isso que o autor parte da definição de “cristão” para fundamentá-la. Contudo, o cristianismo não é a única religião existente no mundo. E não é a

única existente nem mesmo na Inglaterra de Locke, a do século XVII. Naquela época, além dos cristãos, havia, pelo menos, um bom número de judeus que, durante o governo de Cromwell, em meados do século XVII, puderam retornar à Inglaterra pela primeira vez desde que foram expulsos por Eduardo I em 1290.

Levando em conta a amplitude da tese inicial proposta por Locke, consideremos a seguinte situação: caso alguém alegue não ser cristão e, conseqüentemente, não estar obrigado a seguir os preceitos cristãos de caridade, amor e boa vontade para com todos os homens, identificaríamos aí um primeiro ponto fraco da tese lockeana, pois, tal como foi formulada, ela necessariamente não se aplica aos que não são cristãos. Desta forma, se Locke quisesse desenvolver uma concepção ampla de tolerância religiosa, isto é, uma concepção que englobasse, não apenas os adeptos do cristianismo, mas também os adeptos das diversas religiões existentes na Inglaterra e no restante do mundo, ele teria que apresentar outra tese, uma que fosse mais universal.

Além disto, o termo “cristão”, que é utilizado para designar os adeptos do cristianismo, é um termo que pode levar a enganos. O motivo disso é explicado a seguir. O que caracteriza qualquer religião é a sua doutrina. Esta, por sua vez, consiste em dois aspectos: o **aspecto interno**, que diz respeito aos artigos de fé, e o **aspecto externo**, que diz respeito aos ritos do culto. Desta forma, duas pessoas só pertencerão à mesma religião, se acreditarem nos mesmos artigos de fé e praticarem os mesmos ritos em seus cultos. Numa palavra, só pertencerão à mesma religião, se seguirem a mesma doutrina. Este é um posicionamento que Locke aceita nas últimas linhas da *Carta*, quando está tratando da heresia e do cisma. Levando em conta isso, pode-se afirmar que, rigorosamente, os católicos, os anglicanos e os puritanos não pertencem à mesma religião, pois divergem quanto à sua doutrina. É claro que, em outro sentido, um menos rigoroso, como até o próprio Locke reconhece, os católicos, os anglicanos e os puritanos “são obviamente cristãos, pois professam fé em nome de Cristo” (LOCKE, 1978, p. 28).

De acordo com o que vimos, fica claro que o conceito de “cristão” não é um conceito preciso, pois engloba adeptos de religiões que possuem as mais diversas doutrinas. Além das três religiões citadas acima, há ainda outros três grupos religiosos, que também são designados como religiões cristãs, e que servem para mostrar que, entre os cristãos, há uma variedade enorme de segmentos religiosos. São eles: os membros da Sociedade dos Amigos, designados pejorativamente de quacres; os socinianos; e os arminianos⁵⁸. Ora, apenas essas

⁵⁸ Os arminianos correspondem a outro grupo religioso surgido no contexto da Reforma Protestante. O principal teólogo arminiano é o holandês Jacobus Arminius (ou Jacob Harmensen). Os arminianos ficaram bastante

três religiões, somadas às outras três anteriores, todas elas podendo ser designadas como cristãs porque os seus adeptos professam fé em nome de Cristo, são uma prova de que o termo “cristão” não possui um conceito preciso. Desta forma, se Locke quisesse elaborar uma concepção sólida de tolerância, ele teria que se apoiar em uma nova tese, uma que pudesse estar baseada em um fundamento mais sólido do que o impreciso sentido do termo “cristão”.

São as duas razões citadas anteriormente (isto é, a impossibilidade de fundamentar uma concepção sólida de tolerância no impreciso significado do termo “cristão”; e o objetivo de elaborar uma concepção ampla a ponto de englobar todas as religiões existentes) que levam o nosso filósofo a universalizar a **Tese 1**. Com essa universalização, o autor tentará demonstrar que, não apenas a religião cristã deve ser tolerante quando se trata de questões religiosas, mas qualquer outra religião também tem a mesma obrigação. Vejamos o momento em que o filósofo opera esse novo passo:

A tolerância para os defensores de opiniões opostas acerca de temas religiosos está tão de acordo com o Evangelho e com a razão⁵⁹ que parece monstruoso que os homens sejam cegos diante de uma luz tão clara. (LOCKE, 1978, p. 4, grifo nosso).

É a partir daí que o autor se ocupará em demonstrar que, além do cristão (seja ele católico, anglicano, puritano, quacre, sociniano ou arminiano), também o judeu, o islâmico, o xintoísta, o budista ou o seguidor de qualquer outra religião, todos eles também têm obrigações para com a tolerância quando se trata de respeitar opiniões ligadas à religião, por mais diversas que elas sejam. Em outras palavras, todos os adeptos de qualquer que seja a religião têm obrigações para com a tolerância religiosa, a tal ponto que não lhes é permitido perseguir ou atormentar qualquer pessoa por motivos religiosos. Após a sua universalização, a **Tese 1** se tornará uma nova tese. Podemos, então, formulá-la nos seguintes termos: **toda religião deve pregar a tolerância a respeito de questões religiosas**⁶⁰, que chamaremos de **Tese 2 da Carta**.

conhecidos devido à controvérsia que travaram com os calvinistas. Enquanto estes últimos defendem a predestinação absoluta e sustentam que a graça divina é irresistível, os sucessores de Arminius defendem que a predestinação é condicionada pela fé e sustentam que, sem a fé, até mesmo aquele que obtiver a graça divina pode perdê-la

⁵⁹ “The toleration of those that differ from others in matters of religion is so agreeable to the Gospel of Jesus Christ, and to the genuine reason of mankind [...]” (LOCKE, 2003, p. 392).

⁶⁰ Esta tese também não aparece, na *Carta*, exatamente nesta formulação. Mas como o seu sentido é muito próximo ao que é defendido pelo autor, podemos formulá-la nesses termos.

Com essa nova tese⁶¹, Locke quer acabar definitivamente com todas as perseguições e todos os conflitos que tenham, como causa, a religião. E é na tentativa de demonstrar essa tese, a mais importante da obra, pois, sua fundamentação contém a essência da concepção de tolerância apresentada na *Carta* de 1689, que Locke dedicará toda a argumentação do restante do texto.

3.1.3 A proposta de separação entre Estado e Igreja

Antes de dar início à fundamentação da sua nova tese, Locke apresentará um problema que, de acordo com ele, representa um entrave para a aplicação da sua concepção de tolerância. Segundo o filósofo, esse entrave era o fato de haver muita confusão entre os domínios do Estado e os da Igreja. De um lado, muitas pessoas usavam o Estado para perseguir os que discordavam de suas opiniões religiosas; de outro, muitos eram os casos em que o Estado usava questões ligadas à religião para perseguir os que, por exemplo, se opunham ao governo estabelecido. O autor vai, então, propor uma alternativa para resolver esse problema, isto é, tentará remover o entrave para a aplicação efetiva da sua concepção de tolerância.

Sendo assim, Locke irá demarcar as fronteiras entre a Comunidade civil e a Igreja, ou seja, entre os domínios da política e os domínios da religião. Feito isso, o filósofo passa a ter em mãos uma base sólida para fundamentar a sua concepção de tolerância. O trecho em que o autor identifica o problema referido acima e propõe um meio para solucioná-lo é o seguinte:

[Algumas pessoas] não podem camuflar sua perseguição e crueldade não cristãs com o pretexto de zelar pela comunidade e pela obediência às leis; e que outros, em nome da religião, não devem solicitar permissão para a sua imoralidade e impunidade de seus delitos; numa palavra, ninguém pode impor-se a si mesmo ou aos outros, quer como obediente súdito de seu príncipe, quer como sincero venerador de Deus: considero isso necessário sobretudo para distinguir entre as funções do governo civil e da religião, e para demarcar as verdadeiras fronteiras entre a Igreja e a comunidade. **Se isso não for feito, não se pode pôr um fim às controvérsias entre os que realmente têm, ou pretendem ter, um profundo interesse pela salvação das almas de um lado, e, por outro, pela segurança da comunidade.** (LOCKE, 1978, p. 5, grifo nosso).

⁶¹ É importante sublinhar que o que permite Locke fazer essa universalização é a referência principalmente à razão, sendo esta o elemento compartilhado igualmente por todos os homens. Esta é uma tese que será desenvolvida por alguns iluministas, um século depois de Locke.

Locke, primeiramente, irá trabalhar com a noção de Comunidade Civil (*Commonwealth*) e, em seguida, trabalhará com a noção de Igreja, caracterizando essas duas instituições, estabelecendo a função de ambas e examinando os limites do seu poder.

3.1.3.1 A Comunidade Civil: sua função, seu poder e os limites do seu poder

Vejamos, então, como o autor apresenta a definição de Comunidade Civil, a sua função e o seu poder:

Parece-me que a comunidade é uma sociedade de homens constituída apenas para a preservação e melhoria dos bens civis de seus membros. Denomino de bens civis a vida, a liberdade, a saúde física e a libertação da dor, e a posse de coisas externas, tais como terras, dinheiro, móveis, etc.⁶² É dever do magistrado civil, determinando imparcialmente leis uniformes, preservar e assegurar para o povo em geral e para cada súdito em particular a posse justa dessas coisas que pertencem a esta vida. (LOCKE, 1978, p. 5).

De acordo com o trecho acima, a função do magistrado civil, para Locke, é a preservação e a melhoria dos bens civis de seus súditos. É importante observar que o filósofo mesmo alargando a noção de bens civis, pois inclui entre eles a posse de coisas externas, como terras, dinheiro e móveis, e também a posse de coisas internas, como a liberdade, a saúde e a libertação da dor, ainda assim, não faz qualquer menção sobre a questão de o Magistrado ter o direito de legislar em matéria de religião. E a razão para o filósofo não conceder o direito do magistrado legislar em matéria de religião, como veremos mais na frente, dá-se devido ao fato de os assuntos religiosos encontrarem-se fora do campo dos bens civis e, portanto, necessariamente fora da jurisdição civil.

Para realizar a sua função, o magistrado tem o poder de criar leis, imparciais e uniformes, e obrigar todos os indivíduos a obedecer tais leis. Portanto, esta instituição tem poder coercitivo, que podemos caracterizar como o poder fundado sobre a força. Mas o autor logo impõe limites ao poder do magistrado:

[...] toda a jurisdição do magistrado diz respeito somente a esses bens civis; [...] todo o direito e o domínio do poder civil se limitam unicamente a fiscalizar e melhorar esses bens civis, e [o poder civil] **não deve e não**

⁶² “The commonwealth seems to me to be a society of men constituted only for the procuring, preserving, and advancing of their own civil interests. ‘Civil interests’ I call life, liberty, health, and indolency of body; and the possession of outward things, such as money, lands, houses, furniture, and the like.” (LOCKE, 2003, p. 393).

pode ser de modo algum estendido à salvação das almas [...]. (LOCKE, 1978, p. 5, grifo nosso).

Ao afirmar que o poder civil não deve e não pode se estender à salvação das almas, o filósofo estabelece limites para o poder civil. O autor irá, então, apresentar três argumentos, tentando fundamentar essa sua afirmação. Mas desses três, consideramos apenas dois deles importantes. E são estes dois que trataremos a seguir.

Primeiro argumento: é a fé (a convicção interior) que “dá força e eficácia à verdadeira religião⁶³” (LOCKE, 1978, p. 5) e, portanto, somente esta convicção interior é que pode levar à salvação da alma; sendo assim, caso o magistrado resolva obrigar os homens a crer em determinado artigo de fé e a praticar determinado culto, estas duas atividades serão prejudiciais, pois, se elas não estiverem acompanhadas da “profunda convicção de que um [o artigo de fé] é verdadeiro e o outro [o culto] agradável a Deus, em lugar de auxiliarem, constituem obstáculos à salvação” (LOCKE, 1978, p. 5), uma vez que, nesse caso, em vez de a pessoa expiar “os pecados pelo exercício da religião, oferecendo a Deus Todo-Poderoso um culto que acredita ser de Seu agrado, acrescenta ao número de seus pecados os da hipocrisia e desrespeito à Divina Majestade” (LOCKE, 1978, p. 5).

Segundo argumento: mesmo que a imposição, feita pelo magistrado, sobre a doutrina religiosa dos súditos não seja prejudicial, ainda assim, ela será inútil, pois, a religião verdadeira, isto é, aquela capaz de levar à salvação, consiste, como já vimos, na convicção interior do espírito; mas esse, por sua vez, “não pode ser obrigado por nenhuma força externa” (LOCKE, 1978, p.5-6). É por isso que o autor diz que mesmo que o magistrado “confisque os bens dos homens, aprisione e torture seu corpo: tais castigos serão em vão, se se espera que eles o façam mudar seus julgamentos internos acerca das coisas” (LOCKE, 1978, p. 6).

É interessante observar que, neste momento do texto, Locke faz entrar em cena aquilo que ele chama de “religião verdadeira (*true religion*)”, definindo-a como aquela capaz de levar à salvação. O importante aqui é perceber que o filósofo não toma partido a favor de nenhuma religião específica, ou seja, ele não identifica esta ou aquela religião como sendo a verdadeira⁶⁴. E mais: Locke não pode tomar partido de uma religião específica porque o que

⁶³ “All the life and power of true religion consists in the inward and full persuasion of the mind.” (LOCKE, 2003, p. 394)

⁶⁴ Uma dos temas mais discutidos e também mais controversos sobre o pensamento político lockeano é a questão de saber se as convicções religiosas de Locke têm influência determinante na elaboração das suas idéias políticas. Dunn (1969) foi um dos primeiros a defender a existência dessa influência. Ligada a essa questão, há a discussão sobre qual seria exatamente a religião de Locke. Uns dizem que ele era puritano (calvinista); outros dizem que ele era simpático ao anglicanismo; há ainda quem diga que Locke era sociniano. Esta última questão não tem relevância para o desenvolvimento da nossa proposta de trabalho. Por isso, não nos deteremos nela agora. Mais abaixo, na nota 99, tornaremos a discuti-la.

ele está buscando é desenvolver uma concepção de tolerância que abranja todas as religiões existentes, ou seja, uma concepção que imponha, aos adeptos de qualquer religião, deveres para com a tolerância. Sendo assim, para compreendermos bem a argumentação do autor, ao lermos a expressão “a verdadeira religião” no texto, devemos imediatamente acrescentar-lhe: seja ela qual for. Assim, nos resguardaremos de cometer equívocos.

Desta forma, fica claro que, para Locke, o magistrado não deve e não pode, de maneira alguma, interferir em assuntos religiosos, pois, já que todo o seu poder restringe-se a assuntos relacionados aos bens civis dos súditos (que, por sua vez, são ‘bens terrenos’), então, o poder civil “está confinado para cuidar das coisas deste mundo, e absolutamente nada tem a ver com o outro mundo” (LOCKE, 1978, p. 6). Este é o limite do “poder estatal”.

3.1.3.2 A Igreja: sua função, seu poder e os limites do seu poder

Após tratar da esfera civil (ou seja, do campo político), o autor irá trabalhar os domínios da Igreja, ou seja, investigará o campo religioso. O filósofo vai, então, apresentar a definição de Igreja, a sua função, o seu poder e os limites a que tal poder está sujeito. Vamos observar isso através dos seguintes trechos da obra. O primeiro deles é:

Consideremos, agora, o que é a Igreja. Parece-me que uma **igreja é uma sociedade livre de homens, reunidos entre si por iniciativa própria para o culto público de Deus, de tal modo que acreditam que será aceitável pela Divindade para a salvação de suas almas**⁶⁵. Considero-a como uma sociedade livre e voluntária. [...] Ninguém está subordinado por natureza a nenhuma igreja ou designado a qualquer seita, mas une-se voluntariamente à sociedade na qual acredita ter encontrado a verdadeira religião e a forma de culto aceitável por Deus [...]. A Igreja é, portanto, sociedade de membros que se unem voluntariamente [...]. (LOCKE, 1978, p. 6-7, grifo nosso).

O importante é notar a caracterização que o filósofo faz da Igreja. Segundo ele, a Igreja é uma sociedade livre e voluntária. Para demonstrar que a Igreja é uma sociedade livre, Locke começa argumentando da seguinte forma: ninguém nasce membro de uma igreja (esta é a tese de Locke)⁶⁶; entretanto, vamos supor que as pessoas já nasçam fazendo parte de uma

⁶⁵ “A Church, then, I take to be a voluntary society of men, joining themselves together of their own accord in order to the public worshipping of God, in such a manner as they judge acceptable to him, and effectual to the salvation of their souls” (LOCKE, 2003, p. 396).

⁶⁶ Devemos observar que esta é uma tese de Lutero, endereçada exatamente contra a Igreja Católica (ver nota abaixo). Como Locke está argumentando para um público protestante, em sua maioria, ele pode (em um contexto

igreja; neste caso, a religião das pessoas, como acontece com suas propriedades, deveria ser passada, devido à lei de herança, de pai para filho; em consequência disso, as pessoas deveriam sua religião e fé à sua ascendência; ora, mas “não se pode imaginar coisa mais absurda” (LOCKE, 1978, p. 6); o que, por sua vez, pode ser usado como argumento para provar que ninguém nasce membro de uma igreja.⁶⁷ Locke continua: se ninguém nasce membro de uma igreja, então, nenhuma pessoa está subordinada por natureza a qualquer igreja ou religião; o que, por sua vez, implica que os homens que compõem uma igreja são necessariamente homens livres com relação a essa igreja. E, desta forma, o autor argumenta que a Igreja só pode ser uma sociedade livre, no sentido de que é uma sociedade composta exclusivamente por homens livres, ou seja, sem qualquer vínculo necessário com essa sociedade.

O passo seguinte de Locke é demonstrar que a Igreja é também uma sociedade voluntária. Se os homens não possuem qualquer vínculo necessário com determinada igreja, então, por que eles se reúnem em semelhante sociedade e passam a seguir suas regras? Responde Locke: é porque eles acreditam ter encontrado nela a verdadeira religião e uma forma de culto que agradará o próprio Deus. Mas que fique bem claro: eles se unem voluntariamente, assim como também voluntariamente resolvem permanecer unidos a essa sociedade devido aos dois motivos alegados acima. Dito de outra forma, não há qualquer força externa que obrigue ou deva obrigar os homens a continuar acreditando que a religião de sua igreja é verdadeira; ora, é tão somente e nada além da sua vontade que os faz se unirem a tal sociedade e lá permanecer. Desta forma, Locke argumenta que a Igreja é também uma sociedade voluntária.

É interessante notar que qualquer igreja, sendo uma sociedade livre e voluntária, não pode obrigar qualquer de seus membros a permanecer nela, quando sua vontade é não mais continuar lá. Pois, se uma igreja tentasse obrigar alguém a continuar nela, quando aquele decidiu abandoná-la, essa igreja perderia a sua característica principal, que é ser uma sociedade livre e voluntária, e, conseqüentemente, deixaria de ser uma sociedade religiosa.

Levando em conta o que foi dito, Locke sustenta, como um direito de todos os membros de qualquer que seja a igreja, o seguinte:

retórico) assumir essa premissa sem maiores problemas. Contudo, é evidente que o público católico negaria o consentimento a essa premissa.

⁶⁷ Durante a Idade Média, esta idéia (nascer já sendo membro de uma igreja) era a justificação da preservação da unidade religiosa de um povo, pois, uma vez que se entendia que os homens já nasciam com determinada religião, sendo esta herdada de pai para filho, então, não seria possível abjurar dessa religião senão perdendo a própria condição de membro de um Estado. Isso significava que ser súdito de um Estado e ser cristão eram a mesma coisa. Deste modo, o argumento utilizado por Locke não tem muita eficácia se for direcionado para um público católico, que começaria negando a premissa inicial.

A esperança de salvação que [qualquer membro] lá encontra, como se fosse a única causa do seu ingresso em certa igreja, pode igualmente ser a única razão para que lá permaneça. Se mais tarde descobre alguma coisa errônea na doutrina ou incongruente no culto, **deve sempre ter a liberdade de sair como a teve para entrar [...]**. (LOCKE, 1978, p. 6-7, grifo nosso).

Na tentativa de demonstrar que a Igreja é uma sociedade livre e voluntária, como vimos acima, o filósofo também apresenta o que considera a função dela, a saber: reunir homens “para o culto público de Deus, de tal modo que acreditam que será aceitável pela Divindade para a salvação de suas almas” (LOCKE, 1978, p. 6). Definir essa função é importante porque é ela que permitirá a Locke estabelecer os poderes da Igreja e, em seguida, lhe impor certos limites.

Após a caracterização da Igreja como uma sociedade livre e voluntária, apresentada nos trechos anteriores, onde o autor também estabeleceu a função primordial dessa sociedade, veremos, nos trechos seguintes, o que Locke diz a respeito do “poder religioso”, isto é, qual a sua legitimidade e os seus limites:

Desde que nenhuma sociedade pode manter-se unida, por mais livre que seja, ou por mais que seja superficial o motivo de sua organização, quer uma sociedade de homens de letras filosóficas, de mercadores do comércio, quer de homens ociosos para a mútua conversação e comunicação; **se estiver completamente sem leis se dissolverá imediatamente e morrerá. De modo que uma igreja deve também ter suas leis**⁶⁸, para estabelecer o número e lugar das reuniões, para prescrever condições com o fim de admitir ou excluir membros, para regulamentar a diversidade de funções, a conduta ordenada de seus negócios, e assim por diante. (LOCKE, 1978, p. 7, grifo nosso).

Locke sustenta que toda igreja possui um poder legítimo para criar determinadas leis. E essa legitimidade segue-se do fato de que a Igreja, sendo uma sociedade que abriga um grande número de indivíduos, deve estabelecer algumas regras para o seu funcionamento interno, pois, sem tais regras, essa sociedade não teria condições de concretizar a sua função enquanto sociedade religiosa.

De acordo com tudo o que foi visto acima, podemos afirmar que, para Locke, a função da Igreja é reunir homens, que possuam um conjunto de crenças semelhantes, para o culto público de Deus, de modo que julgam ser eficaz para a salvação das suas almas. E já que a

⁶⁸ “[...] no Church or company, I say, can in the least subsist and hold together, but will presently dissolve and break to pieces, unless it b regulated by some laws.” (LOCKE, 2003, p. 397).

Igreja é uma sociedade constituída por diversas pessoas e executa diversas atividades, essa sociedade tem poder para criar determinadas leis, uma vez que, sem tais leis, ela própria acabaria por se dissolver e morrer. Mas, o autor logo impõe limites ao poder da Igreja:

Já afirmei que a finalidade de uma sociedade religiosa consiste no culto público de Deus [...]. Portanto, toda disciplina deve orientar-se para esse objetivo e todas as leis eclesiásticas a ele têm de confinar-se. **Em tal sociedade não se deve nem se pode fazer algo para obter bens civis ou terrenos; e, não importa por que motivo, não se deve nela recorrer à força, [pois] a força cabe unicamente ao magistrado civil**⁶⁹, sendo a posse e o uso de bens exteriores funções de sua jurisdição. (LOCKE, 1978, p. 8, grifo nosso).

Desta forma, o poder da Igreja restringe-se à criação de leis para regular o bom funcionamento de suas atividades internas, mas, de modo algum, pode abranger assuntos ligados à obtenção de bens civis ou lhe é permitido recorrer ao uso da força, uma vez que estas duas últimas atividades fazem parte da jurisdição do magistrado. E esses são, para Locke, os limites do “poder religioso”.

Mas o nosso filósofo não se restringe ao que já foi dito e, com isso, resolver determinar mais claramente quais são os poderes da Igreja:

[...] as armas, mediante as quais os membros de certa sociedade podem ser confinados aos seus deveres, são exortações, admoestações e conselhos. **Se tais medidas, porém, não reformarem os transgressores, levando os transviados a retornar ao caminho reto, nada mais resta a fazer, exceto impor aos obstinados e teimosos, que oferecem obstáculos para sua própria reforma, a separação e a exclusão da sociedade**⁷⁰. Consiste nisso a força máxima e última da autoridade eclesiástica. Portanto, o único castigo que ela pode infligir implica interromper a relação entre o corpo e o membro desgarrado, fazendo com que a pessoa condenada deixe de pertencer à determinada igreja. (LOCKE, 1978, p. 8, grifo nosso).

Ou seja, além de poder criar leis para o bom funcionamento das suas atividades internas, uma vez que toda lei só possui utilidade se também impõe restrições para quem a infringe, a Igreja tem o direito de adotar alguns procedimentos para garantir a observância de suas leis. Estes procedimentos devem começar com exortações, admoestações e conselhos. Se

⁶⁹ “Nothing ought nor can be transacted in this society relating to the possession of civil and worldly goods. No force is here to be made use of, upon any occasion whatsoever. For force belongs wholly to the civil magistrate [...]” (LOCKE, 2003, p. 399).

⁷⁰ “If by these means the offenders will not be reclaimed, and the erroneous convinced, there remains nothing further to be done, but that such stubborn and obstinate persons, who give no ground to hope for their reformation, should be cast out and separated from the society.” (LOCKE, 2003, p. 399).

por acaso, as leis da Igreja continuarem a ser desrespeitadas, mesmo após a aplicação dos procedimentos acima, então, essa sociedade tem ainda o poder de aplicar uma sanção: excluir definitivamente o membro que se recuse a obedecer as regras internas da sociedade religiosa da qual faça parte. Esta sanção, como diz Locke, corresponde ao poder máximo da Igreja. É por causa disso também que, na relação entre a igreja e os indivíduos que a compõem, nenhuma sociedade religiosa pode de modo algum recorrer ao uso da força contra os seus membros, pois o uso da força excede os limites do poder máximo daquela sociedade, que é a excomunhão.

Através da separação entre a esfera civil e a esfera religiosa, o filósofo limpa o terreno para a fundamentação da **Tese 2**. Tudo o que se segue no texto de Locke é uma inferência dessa separação. Portanto, deve-se compreendê-la bem para podermos avançar no texto.

3.1.3.3 A Igreja e os seus deveres para com a tolerância

O passo seguinte dado por Locke (1978, p. 8) é investigar “qual é o dever de cada um com respeito à tolerância” e até onde esse dever se estende. O autor tratará, então, de quatro grupos e de suas obrigações no que tange à questão da tolerância. Os quatro grupos são os seguintes: o primeiro deles corresponde às igrejas; o segundo, aos indivíduos; o terceiro, aos chefes de igreja; e o quarto grupo compreende o magistrado civil.

Neste primeiro momento, ao tratar dos deveres da Igreja com relação à tolerância, Locke se deterá em investigar a relação existente entre as igrejas e os seus membros. Em outras palavras, o autor investigará de que maneira as igrejas devem se comportar na relação com os seus membros de acordo com o princípio da tolerância, e até onde esse princípio se estende nessa relação. Já vimos que a Igreja, cuja característica principal é ser uma sociedade livre e voluntária, tem o dever de permitir que qualquer um de seus membros, ao decidir abandonar tal sociedade, possa realizar a sua vontade, pois, ele “deve sempre ter a liberdade de sair como teve para entrar” (LOCKE, 1978, p. 7). Porém, os deveres da Igreja para com a tolerância também possuem um limite. Vejamos o que diz o nosso filósofo sobre isso:

Primeiro, afirmo que **nenhuma igreja se acha obrigada, pelo dever de tolerância, a conservar em seu seio uma pessoa que, mesmo depois de admoestada, continua obstinadamente a transgredir as leis estabelecidas por essa sociedade**⁷¹. Pois, se forem infringidas com

⁷¹ “[...] no Church is bound by the duty of toleration to retain any such person in her bosom as, after admonition, continues obstinately to offend against the laws of the society.” (LOCKE, 2003, p. 399).

impunidade, a sociedade se dissolverá, desde que elas compreendem tanto as condições da comunhão como também o único laço que une entre si a comunidade. (LOCKE, 1978, p. 8, grifo nosso)

Já vimos que toda igreja tem legitimidade para estabelecer determinadas leis. Estas leis necessariamente só podem dizer respeito ao funcionamento interno da sociedade religiosa. Além das já mencionadas leis, toda igreja tem o direito de estabelecer um procedimento “sancional” – começando com exortações, admoestações e conselhos até chegar na sanção de fato, a excomunhão – para os que violam suas leis internas, uma vez que toda lei só possui eficácia se também impõe sanções para quem a infringe. Locke, com isso, tratará especificamente da excomunhão e dos seus limites:

A excomunhão não despoja nem pode despojar o excomungado de quaisquer de seus bens civis ou de suas posses. São fatores referentes à situação de [membro de uma sociedade civil], e sujeitos à proteção do magistrado. **A força total da excomunhão consiste apenas nisto: sendo declarada a resolução da sociedade, fica dissolvida a união entre o corpo e certo membro⁷²**; e, cessando esta relação, certas questões que a sociedade comunicava a seus membros, e sobre as quais ninguém tem qualquer direito civil, deixam também de existir. (LOCKE, 1978, p. 8, grifo nosso).

A excomunhão é um poder da Igreja; esta, por sua vez, tem o seu poder restrito aos assuntos relacionados a “certa expectativa de vida eterna” (LOCKE, 1978, p. 7) e não pode interferir nos assuntos relacionados aos bens civis, pois, esta última função já pertence unicamente à Comunidade Civil. Sendo assim, a excomunhão, enquanto uma sanção legítima da Igreja, não pode violar ou ofender os bens civis dos membros desta sociedade. E mais: o rigor máximo da excomunhão consiste em declarar a dissolução da união entre o corpo (a igreja) e determinado membro (aquele que continuou a violar as regras internas da igreja). Desta forma, ficam estabelecidos os deveres da Igreja para com a tolerância e até onde tais deveres se estendem.

3.1.3.4 Os indivíduos e os seus deveres para com a tolerância

Em seguida, Locke tratará da tolerância sob a ótica dos indivíduos. Nesta ótica, a questão da tolerância é abordada sobre dois aspectos: o primeiro aspecto se dá na relação de

⁷² “The whole force of excommunication consists only in this, that the resolution of the society in that respect being declared, the union that was between the body and the some members comes thereby to be dissolved.” (LOCKE, 2003, p. 400).

indivíduos (isto é, sujeitos particulares) para com outros indivíduos; e o segundo aspecto se dá na relação de uma igreja (considerada enquanto indivíduo, ou enquanto sociedade individual) para com as outras igrejas. Seguindo a argumentação do autor, veremos, primeiramente, os deveres de tolerância na relação entre os indivíduos; e, depois, os deveres de tolerância na relação entre as diversas igrejas. O autor considera os deveres de tolerância que cada indivíduo tem que respeitar na relação com os outros indivíduos da seguinte maneira:

[...] nenhum indivíduo deve atacar ou prejudicar de qualquer maneira a outrem nos seus bens civis porque professa outra religião ou forma de culto⁷³. Todos os direitos que lhe pertencem como indivíduo ou como *[denizen]*⁷⁴, são invioláveis e devem ser-lhe preservados. Estas não são as funções da religião. Deve-se evitar toda violência e injúria, seja ele cristão ou pagão. (LOCKE, 1978, p. 9, grifo nosso).

Os súditos estão aptos a possuir bens civis (a vida, a liberdade, propriedades, dinheiro), como também têm o dever de respeitar as leis criadas pela Comunidade para a salvaguarda de tais bens. Esses bens civis, por sua vez, estão sob a jurisdição exclusiva do magistrado, cuja única finalidade, segundo Locke, é a preservação e a melhoria dos bens civis de seus súditos. Já os indivíduos, enquanto membros de uma sociedade religiosa, possuem direitos e deveres para com essa sociedade (seja o direito de abandonar a sociedade quando considerá-la incompatível com suas crenças religiosas, seja o dever de respeitar as regras internas da igreja a que pertence). Entretanto, nenhum desses direitos e deveres pode dizer respeito a assuntos relacionados com os bens civis, pois a única finalidade de uma igreja é reunir pessoas que professam a mesma fé para empreender o culto público de Deus e garantir a salvação de suas almas.

De acordo com o que foi apresentado acima, fica claro que há uma barreira intransponível entre o campo político e o campo religioso. Daí segue-se que nenhum indivíduo possui qualquer título justificável para atacar ou prejudicar os bens civis de outros indivíduos por causa de questões religiosas. Em outras palavras, ninguém tem qualquer poder legítimo para perseguir pessoas que professam religiões diferentes das suas, pois, se isto for feito, o poder religioso ultrapassará as fronteiras do seu campo de atuação e violará, desta forma, as fronteiras do campo político.

⁷³ “[...] no private person has any right, in any manner, to prejudice another person in his civil enjoyments because he is of another Church or religion.” (LOCKE, 2003, p. 400).

⁷⁴ *Denizen* é um termo inglês, utilizado antigamente para designar aquele que habita determinado território ou região e que possui os mesmos direitos que os demais habitantes do lugar possuem.

No trecho citado anteriormente, é importante observar que a amplitude da concepção de tolerância proposta por Locke, ao defender a **Tese 2**, está expressa claramente pela primeira vez no texto. O filósofo sustenta que, independentemente de ser cristã ou pagã, nenhuma pessoa pode ser atacada ou prejudicada em seus bens civis por professar outra religião ou forma de culto.

Vistos os deveres de tolerância que se esperam dos indivíduos na relação com outros indivíduos, consideraremos, agora, as obrigações de tolerância que as igrejas – como já dissemos, consideradas individualmente, isto é, enquanto uma sociedade individual – devem possuir entre si. Vejamos o que diz Locke:

O que ficou dito acerca da tolerância mútua de pessoas que divergem entre si em assuntos religiosos vale igualmente para as diferentes igrejas que devem se relacionar entre si do mesmo modo que as pessoas: nenhuma delas tem qualquer jurisdição sobre a outra. (LOCKE, 1978, p. 9).

Nenhuma igreja possui qualquer jurisdição sobre outras igrejas ou sobre os bens civis dos membros de outras igrejas porque o poder que aquela sociedade possui, enquanto sociedade religiosa, não pode de modo algum ultrapassar os limites impostos pela sua finalidade, que é a reunião de pessoas com crenças religiosas semelhantes para empreender o culto público de Deus e, assim, buscarem a salvação de suas almas. Portanto, o que acontece externamente a determinada igreja, ou seja, o que as outras igrejas fazem, isto é, quais os seus artigos de fé e os ritos de seus cultos, não dizem respeito àquela igreja, que deve restringir-se a cuidar de seus assuntos internos.

Há ainda outra razão forte para uma igreja não poder ter qualquer jurisdição sobre as outras. Essa razão deve-se à característica principal da Igreja, a saber: ser uma sociedade livre e voluntária. Ora, se toda igreja é uma sociedade livre, então, ela necessariamente possui independência com relação às outras igrejas; já que todas as igrejas são autônomas, nenhuma delas pode ter qualquer jurisdição sobre as outras; e, portanto, nenhuma sociedade religiosa pode perseguir ou atacar as demais porque divergem dela em assuntos religiosos. Estes são os deveres de tolerância que uma igreja possui para com as outras. E, desta forma, ficam estabelecidos os deveres de tolerância que os indivíduos possuem para com os outros indivíduos, sejam eles sujeitos particulares ou igrejas consideradas enquanto uma sociedade individual.

3.1.3.5 Os chefes de igreja e os seus deveres para com a tolerância

Em seguida, o autor investigará os deveres que os chefes das igrejas possuem para com a tolerância. Locke considera como chefe de igreja todos aqueles cujos membros de uma sociedade religiosa decidiram colocar no comando dessa sociedade. Ora, a Igreja, sendo uma sociedade livre e voluntária, possui o direito de indicar uma pessoa ou certo grupo de pessoas para decidir sobre a criação e a execução de suas leis internas. Portanto, o cargo de chefe de igreja é um cargo legítimo. Vejamos, então, o que o pensador inglês diz sobre os deveres de tolerância pertencentes a esse grupo de pessoas:

Em terceiro lugar, vejamos que dever de tolerância se exige dos que se distinguem do resto dos homens, isto é, dos leigos, como lhes agrada nos denominar, por certas categorias eclesiásticas e ofício divino, tais como os bispos, padres, presbíteros, ministros e outros designados de forma diversa. [...] Afirmo, contudo, que **não importa a fonte da qual brota sua autoridade, sendo porém eclesiástica, deve confinar-se aos limites da Igreja, não podendo de modo algum abarcar assuntos civis**⁷⁵, porque a própria Igreja esta totalmente apartada e diversificada da comunidade e dos negócios civis. Os limites de parte a parte são fixos e imutáveis. (LOCKE, 1978, p. 10, grifo nosso).

Já está estabelecido que os campos político e religioso não podem de modo algum se misturar. Desta forma, os chefes de igreja, mesmo tendo uma autoridade legítima com relação às suas sociedades religiosas, ainda assim não possuem qualquer legitimidade para ultrapassar as fronteiras do seu poder. Em outras palavras, os chefes de igreja devem confinar-se aos limites da igreja a que pertençam, pois, se a característica primordial da sua autoridade é o poder eclesiástico, então, eles possuem jurisdição unicamente sobre os assuntos ligados ao funcionamento interno de suas respectivas sociedades religiosas. Conseqüentemente, nenhum chefe de igreja possui qualquer direito para tratar de questões ligadas aos bens civis, seja os bens civis dos membros que pertencem a sua igreja, seja os bens civis daqueles que pertencem a outra sociedade religiosa.

Mas, os deveres dos chefes de igreja para com a tolerância decorrem ainda dos deveres que a própria sociedade religiosa como um todo possui. Pois o que é um dever da igreja como um todo é também um dever de cada um de seus membros e, principalmente, daqueles que foram escolhidos como os seus representantes. A respeito disso, Locke diz:

⁷⁵ “[...] whencesoever their authority be sprung, since it is ecclesiastical, it ought to be confined within the bounds of the Church, nor can it in any manner be extended to civil affairs [...]” (LOCKE, 2003, p. 403).

Ninguém, portanto, não importa o ofício eclesiástico que o dignifica, baseado na religião pode destituir outro homem que não pertença à sua igreja ou à sua fé, de sua vida, liberdade ou de qualquer porção de seus bens terrenos, pois **o que não é legal para toda a Igreja não pode ser, mediante qualquer decreto eclesiástico, legal para um de seus membros**⁷⁶. (LOCKE, 1978, p. 10, grifo nosso).

Sendo assim, se a Igreja tem o dever de permitir que qualquer um de seus membros, ao decidir abandonar tal sociedade, possa realizar a sua vontade, da mesma forma os chefes de igreja possuem uma obrigação semelhante. E ainda, se nenhuma igreja possui qualquer jurisdição sobre outras igrejas ou sobre os bens civis dos membros de outras igrejas, já que o poder que aquela sociedade possui, enquanto sociedade religiosa, não pode de modo algum ultrapassar os limites impostos pela sua finalidade, então, os chefes de igreja também não possuem tal direito e, conseqüentemente, não podem, baseados na religião, “destituir outro homem que não pertença à sua igreja ou à sua fé, de sua vida, liberdade ou de qualquer porção de seus bens terrenos” (LOCKE, 1978, p. 10). Com isso, ficam estabelecidos os deveres que os chefes de igreja possuem para com a tolerância.

3.1.3.6 O magistrado civil e os seus deveres para com a tolerância: a distinção entre artigos de fé especulativos e práticos

Finalmente, Locke irá investigar os deveres que o magistrado civil possui para com a tolerância. Primeiramente, tratará dos deveres de tolerância do magistrado na relação com os indivíduos. Depois, tratará dos deveres do magistrado na relação com as igrejas. Por fim, tratará dos limites até onde se estendem os deveres do magistrado para com a tolerância, apresentando, com isso, quatro grupos compostos por aquelas pessoas que o magistrado não deve tolerar, ou seja, que não estão sujeitas ao resguardo da doutrina da tolerância. O autor começa dizendo:

Em quarto e último lugar, consideremos quais os deveres do magistrado com respeito à tolerância, que, certamente, são importantes. Já provamos que o cuidado das almas não pertence ao magistrado. Não é cuidado magistrático, quero dizer (se posso assim denominá-lo), o qual consiste em prescrever por meio de leis e obrigar por meio de castigos [...]. (LOCKE, 1978, p. 11).

⁷⁶ “[...] whatsoever is not lawful to the whole Church cannot, by any ecclesiastical right, become lawful to any of its members.” (LOCKE, 2003, p. 403-404).

Sobre a relação entre o magistrado e os súditos, e os deveres de tolerância que o primeiro possui para com os segundos, o autor já havia discutido anteriormente no seu texto. Naquele momento, Locke sustentava que o cuidado das almas, isto é, a opinião dos súditos a respeito de questões religiosas, não poderia e nem deveria pertencer ao poder civil porque, se o magistrado tentasse obrigá-los a seguir determinada religião (que não acreditam ser verdadeira), isto seria tanto inútil quanto prejudicial para os que, por ventura, viessem a professar uma religião contra a sua vontade. Desta forma, o filósofo reafirma o que já havia dito:

Seja qual for a religião discutida, é certo, porém, que nenhuma religião pode ser útil e verdadeira se não se acredita nela como verdadeira. Será, pois, em vão que o magistrado obrigará seus súditos a pertencerem a certa igreja com o pretexto de salvar suas almas. Se eles acreditam, virão por sua livre vontade; se não acreditam, de nada lhes valerá comparecer. Por conseguinte, por maior que seja o pretexto de boa vontade e caridade, e a preocupação de salvar a alma dos homens, [estes] não podem ser forçados a se salvar. (LOCKE, 1978, p. 14).

Estabelecidos os deveres de tolerância do magistrado na relação com os súditos, o próximo passo do nosso autor é investigar os deveres de tolerância do magistrado na relação com as diversas igrejas. Como toda religião possui dois aspectos fundamentais, os artigos de fé (*articles of faith*) e os ritos do culto (*rites of worship*), Locke tratará separadamente de cada um desses dois aspectos na tentativa de fixar os deveres de tolerância para com as sociedades religiosas. Vejamos como ele põe a questão:

Denomino igrejas essas sociedades religiosas e acho que devem ser toleradas pelo magistrado, pois as pessoas reunidas nessas assembléias estão apenas preocupadas com o que é legal e apropriado aos indivíduos separadamente, a saber, a salvação de suas almas: com respeito a isso não há nenhuma diferença entre a igreja nacional e as outras dela discordantes. Mas como em todas existem dois aspectos fundamentais que devem ser considerados – a forma externa e os ritos do culto, e as doutrinas e os artigos de fé –, os quais, abordados separadamente, permitem entender claramente toda a questão da tolerância. (LOCKE, 1978, p. 15).

O autor sustenta que o “magistrado não pode revigorar mediante lei civil em sua própria igreja (muito menos na de outrem) o uso de quaisquer ritos ou não importa que cerimônias para cultuar Deus” (LOCKE, 1978, p. 15). São duas as razões para Locke afirmar a impossibilidade do magistrado, mediante lei civil, interferir nos cultos das igrejas. Primeiro, as igrejas são sociedades livres e, portanto, podem dispor do seu culto da forma que bem

entenderem, contanto que, nesses cultos, não interfiram na jurisdição civil, que tem a ver com os bens civis dos súditos. Segundo, o culto de qualquer igreja é realizado no intuito dos membros daquela sociedade religiosa agradarem a Deus da forma que consideram ser aceitável pela Divindade para a salvação de suas almas; ora, se o magistrado impõe determinada forma de culto, ou seja, obriga os membros de determinada igreja a praticarem um culto que não acreditam ser agradável a Deus, então, tal culto seria praticado inutilmente e, por conseguinte, o objetivo máximo da igreja, que é a salvação das almas de seus membros, não seria atingido. Desta forma, o magistrado não pode criar leis para interferir nos ritos do culto de qualquer que seja a igreja.

Entretanto, Locke pondera que, a respeito de “coisas indiferentes”, o magistrado possui um campo de atuação no qual pode legislar. Diz o filósofo: “Admito que as coisas indiferentes, e, talvez, nenhuma exceto estas, estão sujeitas ao poder legislativo” (LOCKE, 1978, p. 15). Porém, mesmo concedendo que o magistrado possa legislar a respeito das coisas indiferentes em matéria de religião⁷⁷, o autor afirma que “isso não implica que o magistrado pode decretar tudo o que for de seu agrado acerca de qualquer coisa que lhe é indiferente” (LOCKE, 1978, p. 15). Sendo assim, Locke estabelecerá uma regra para regular o poder do magistrado para legislar a respeito de coisas indiferentes em matéria de religião. Esta regra é o bem público. Sobre isso, diz o nosso filósofo: “o bem público consiste na norma e na medida do legislador. Se alguma coisa não for útil à comunidade, por mais indiferente que seja, não pode em razão disso ser estabelecida pela lei”⁷⁸ (LOCKE, 1978, p. 15).

Continuando a tratar dos deveres de tolerância do magistrado para com ritos do culto das igrejas, o pensador inglês diz: assim como o magistrado não pode impor determinado rito ao culto de uma igreja, ele também “não pode proibir que esses ritos ou cerimônias sejam usados nas assembléias religiosas tais como foram estabelecidos por certa igreja, porque destruiria a própria igreja, cujo objetivo consiste no culto de Deus por ela livremente formulado” (LOCKE, 1978, p. 17).

⁷⁷ Pode-se pensar que o que Locke vai defender aqui está em conformidade com os *Dois Opúsculos*, que também sustentam o direito do magistrado legislar sobre “coisas indiferentes”. Contudo, isso não está completamente correto. Na *Carta* de 1689, Locke faz uma modificação bastante relevante no conceito de “coisas indiferentes”, que terá implicações bem distintas das idéias defendidas por ele na década de 1660. Em 1689, ele vai sustentar que as “coisas indiferentes” não são indiferentes para quem não as julga assim; isso significa, então, que não há mais um critério objetivo para distinguir o que é necessário e o que é indiferente em religião (esse critério objetivo era pressuposto nos *Dois Opúsculos*); deste modo, ao tornar relativo o critério para a classificação das “coisas indiferentes”, a consequência disso é a redução ainda maior do campo de atuação do poder civil no âmbito da religião. Este é outro ponto que demonstra as diferentes perspectivas adotadas por Locke entre os *Dois Opúsculos* e a *Carta* de 1689.

⁷⁸ “The public good is the rule and measure of all law-making. If a thing be not useful to the commonwealth, though it be never so indifferent, it may not presently be established by law.” (LOCKE, 2003, p. 411).

De acordo com o que vimos até aqui, podemos afirmar que, segundo Locke, os deveres de tolerância do magistrado para com os ritos do culto das igrejas são: a) não pode impor nenhuma forma de culto a qualquer igreja; b) nem pode proibir esta última de praticar um culto que foi livremente escolhido por ela. Mas o magistrado pode legislar a respeito de coisas indiferentes em matéria religiosa, isto é, coisas que não acrescentam e nem diminuem nada de fundamental às doutrinas de certa religião. Devendo-se observar que a legitimidade do magistrado para decretar leis civis sobre coisas indiferentes tem, como norma reguladora, a promoção do bem público. Finalmente, o autor estabelece a seguinte regra sobre os deveres de tolerância do magistrado para com os cultos das igrejas: “o que quer que seja legal na comunidade, não pode ser proibido pelo magistrado na Igreja”⁷⁹, e, da mesma forma, tudo aquilo que é proibido, ou seja, “as coisas que em si mesmas são prejudiciais à comunidade, e que são proibidas na vida ordinária mediante leis decretadas para o bem geral, não podem ser permitidas para o uso sagrado na Igreja nem passíveis de impunidade”⁸⁰ (LOCKE, 1978, p. 17).

Em seguida, o filósofo investigará os deveres do magistrado para com os artigos de fé das sociedades religiosas. Vejamos, antes, a separação que Locke faz entre **os artigos de fé práticos** (*practical articles of faith*) e **os artigos de fé especulativos** (*speculative articles of faith*):

Os artigos de religião são em parte práticos e em parte especulativos. Embora ambos condigam com o conhecimento da verdade, estes terminam simplesmente no entendimento, enquanto aqueles influenciam de algum modo a vontade e os costumes. (LOCKE, 1978, p. 20).

Todos os artigos de fé dizem respeito à convicção interior do indivíduo, à medida que este aceita os primeiros como sendo verdadeiros. Mas os artigos de fé especulativos terminam no entendimento, ou seja, não influenciam os hábitos ou ações dos indivíduos. Já os artigos de fé práticos, como diz Locke, influenciam de algum modo a vontade e os costumes.

Quanto aos artigos de fé especulativos, como a sua natureza exige apenas que os indivíduos creiam neles, então, “de nenhum modo podem ser impostos a qualquer igreja pela lei civil” (LOCKE, 1978, p. 20). Já sabemos que a característica principal do poder civil é a coerção, ou seja, obrigar através da força; por outro lado, sabemos que nenhuma força externa

⁷⁹ “Whatsoever is lawful in the commonwealth cannot be prohibited by magistrate in the Church.” (LOCKE, 2003, p. 415).

⁸⁰ “[...] those things that are prejudicial to the commonweal of a people in their ordinary use, and are therefore forbidden by laws, those things ought not to be permitted to Churches in their sacred rites” (LOCKE, 2003, p. 415).

pode levar à convicção interior do espírito; desta forma, mesmo que o magistrado tentasse através de leis civis obrigar os homens a aceitar determinados artigos de fé, ele estaria legislando inutilmente se esperasse que tais leis fizessem os homens mudar “seus julgamentos internos acerca das coisas” (LOCKE, 1978, p. 6). Portanto, nenhum artigo de fé especulativo deve ser imposto pela lei civil a qualquer igreja.

Assim como o magistrado não pode impor esses artigos de fé a qualquer igreja, ele também não pode proibir que uma igreja específica mantenha determinado artigo de fé especulativo entre suas doutrinas. Diz o autor: “o magistrado não deve proibir que se mantenha ou se professem quaisquer opiniões especulativas em qualquer igreja porque [elas] não dizem respeito aos direitos civis de seus súditos” (LOCKE, 1978, p. 20), e, portanto, não estão sob a jurisdição do magistrado, cuja função se restringe à proteção daqueles direitos civis e não possui qualquer relação com os assuntos religiosos⁸¹.

O passo seguinte do filósofo é investigar os deveres de tolerância do magistrado para com os artigos de fé práticos das igrejas, que, como já vimos, são aqueles que influenciam de algum modo os costumes dos indivíduos. Diz ele sobre essa questão:

A integridade da conduta, que não consiste num aspecto desprezível da religião [...], diz respeito também à vida civil, e nela repousa a salvação tanto da alma como da comunidade. **As ações morais pertencem portanto [...] aos domínios do governo civil e do doméstico; vale dizer, do magistrado e da consciência.**⁸² (LOCKE, 1978, p. 20, grifo nosso).

Este é um ponto delicado na concepção lockeana de tolerância, por isso, precisamos investigá-lo cuidadosamente. Os artigos de fé de uma igreja, de modo geral, dizem respeito unicamente a esta sociedade, que, sendo uma sociedade livre, possui autonomia para tratar de questões religiosas da forma que bem entender, sem precisar prestar contas a qualquer poder externo a ela, seja ao poder civil ou às outras igrejas. Por sua vez, as ações dos indivíduos, enquanto membros de uma comunidade civil, devem ser reguladas pelas leis desta comunidade. Estabelecido isto, como proceder particularmente com relação aos artigos de fé práticos, isto é, aqueles que exercem influência sobre os costumes e as ações dos indivíduos? Pois, por sua própria natureza, eles parecem figurar tanto no campo de jurisdição da igreja (já que são artigos de fé) quanto no campo de jurisdição do Estado (já que exercem influência sobre as ações dos homens).

⁸¹ É importante notar que Locke se recusa a considerar a crença em Deus como um artigo de fé especulativo. As implicações dessa posição serão examinadas mais abaixo.

⁸² “Moral actions belong therefore to the jurisdiction [...] both of the civil and domestic governor; I mean, both of the magistrate and conscience.” (LOCKE, 2003, p. 420).

Mais ainda: se isto realmente é assim, então, a concepção lockeana de tolerância não pode se aplicar aos artigos de fé práticos, pois, aquela concepção está fundamentada exatamente na separação entre os campos político e religioso. Locke tem completa consciência dos problemas que os artigos de fé práticos podem trazer para a sua concepção de tolerância. É por isso que ele admite: “Neste ponto, portanto, existe o perigo de que um desses [magistrado ou Igreja] pode infringir o direito do outro, fazendo nascer a discórdia entre os guardiões da paz e da alma” (LOCKE, 1978, p. 20). Mas, o filósofo sustenta que a sua concepção de tolerância, exatamente por estabelecer limites fixos e distintos entre o magistrado e a igreja, é capaz de resolver a questão da jurisdição dos artigos de fé práticos e diz: “se for, porém, rigorosamente observado o que afirmei acima acerca dos limites [entre esses dois] governos, tais obstáculos serão removidos com facilidade nesse assunto” (LOCKE, 1978, p. 20). Ou seja, Locke sustenta que se os membros da igreja se detiverem em cuidar dos assuntos relacionados ao culto de Deus, no intuito de conseguir a salvação de suas almas, e por outro lado, se o magistrado se restringir ao cuidado dos bens civis dos súditos, então, a questão da jurisdição sobre os artigos de fé práticos não fará nascer nenhum tipo de controvérsia e, conseqüentemente, a concepção de tolerância do filósofo estaria resguardada⁸³.

3.1.4 Os limites da tolerância: os grupos que não podem ser tolerados

Após tratar dos deveres de tolerância do magistrado, tanto para com os indivíduos quanto para com as igrejas, Locke, finalmente, tratará dos limites até onde se estendem tais deveres. Agora, ele apresentará quatro grupos de pessoas que não devem ser toleradas pelo poder civil, explicando os motivos para sustentar tal posicionamento.

O **primeiro grupo** abrange aquelas **pessoas que seguem doutrinas incompatíveis com as leis da Comunidade Civil**. A respeito disso, diz Locke: “não devem ser toleradas pelo magistrado quaisquer doutrinas incompatíveis com a sociedade humana e contrárias aos

⁸³ É evidente que a solução proposta por Locke está longe de resolver o grande problema com o qual nos deparamos: se os campos político e religioso foram corretamente separados pelo filósofo, então, não há espaço para a existência do fenômeno dos artigos de fé práticos (que figuram simultaneamente nos dois âmbitos), pois a dimensão política e a dimensão religiosa estariam essencialmente separadas, inviabilizando assim a aparecimento desse fenômeno no contexto da teoria lockeana; contudo, se existirem os artigos de fé práticos, como de fato existem, então, a teoria de Locke não seria capaz de resolver as situações-problema (quando há oposição entre as esferas política e religiosa), pois, mesmo nesse caso específico, responder que uma das esferas (o Estado ou a igreja) deve ter supremacia sobre a outra consistiriam em contradizer o fundamento da tolerância lockeana, isto é, a separação completa entre as dimensões política e religiosa. Sendo assim, podemos denominar os artigos de fé práticos de uma “antinomia” na concepção lockeana de tolerância.

bons costumes que são necessários para a preservação da sociedade civil”⁸⁴ (LOCKE, 1978, p. 22). É evidente que uma doutrina religiosa que viola as leis da comunidade civil ultrapassa os limites do seu poder legítimo, isto é, ultrapassa as barreiras do campo religioso; desta forma, só resta ao magistrado civil, cuja função é defender a própria comunidade civil, entrar em ação e punir os que seguem tal doutrina e, por conseguinte, ameaçam a paz e os bens civis dos demais indivíduos.

O **segundo grupo** de pessoas que, de acordo com o autor, não estão sujeitas aos benefícios da tolerância corresponde a todos os que não aceitam a separação entre o poder civil e o poder religioso e, além disso, atribuem a si mesmos o direito de ser intolerantes com os que discordam deles em matéria de religião. Podemos chamar esse grupo de **intolerantes**. Vejamos o que Locke diz a respeito deste grupo:

Aqueles, portanto, e outros semelhantes, que atribuem para si mesmos a crença, a religião e a ortodoxia, e em assuntos civis se atribuem qualquer privilégio ou poder acima de outros mortais, ou que sob pretexto da religião reivindicam qualquer espécie de autoridade sobre os homens que não pertence à sua comunidade eclesiástica, ou os que de certo modo estão separados dela, a estes, digo, **não cabe qualquer direito a ser tolerados pelo magistrado**⁸⁵, nem tampouco aqueles que recusam ensinar que os dissidentes de sua própria religião devem ser tolerados. (LOCKE, 1978, p. 23, grifo nosso).

Ora, a doutrina da tolerância defendida por Locke está fundada exatamente na separação entre o campo político e o campo religioso. Todos aqueles que se recusam a aceitar essa separação sustentam, conseqüentemente, que o poder civil e a igreja podem caminhar de mãos dadas. Mas esse é exatamente o problema que Locke tenta solucionar ao escrever a sua obra, pois, para o filósofo, quando a política e a religião estão misturadas, não há lugar para a tolerância. É por isso que o filósofo defende que todos os que não aceitam a separação entre o poder civil e o poder religioso não podem ser tolerados, pois, ao se negar a aceitar aquela separação, acabam por se tornar intolerantes.

O **terceiro grupo** compreende os que professam o **catolicismo romano**, que, na Inglaterra da época, também foram chamados de papistas, por considerarem o papa como autoridade máxima, seja em religião, seja em política. Segundo Locke, os membros dessa

⁸⁴ “[...] no opinions contrary to human society, or to those moral rules which are necessary to the preservation of human society, are to be tolerated by the magistrate.” (LOCKE, 2003, p. 424).

⁸⁵ “These, therefore, and the like, who attribute unto the faithful, religious, and orthodox, that is, in plain terms, unto themselves, any peculiar privilege or power above other mortals, in civil concerns, [...] these have no right to be tolerated by the magistrate.” (LOCKE, 2003, p. 425).

religião também representam uma ameaça para a comunidade civil. Eis como o filósofo põe-se sobre essa questão:

Não cabe a esta igreja o direito de ser tolerada pelo magistrado, pois constitui-se de tal modo que todos os seus membros *ipso facto* se transformam em súditos e serviços de outro príncipe⁸⁶. Uma vez que o magistrado permitiria uma jurisdição estrangeira em seu próprio território e cidades, como ainda que seu próprio povo se alistasse como soldado contra seu próprio soberano. (LOCKE, 1978, p. 23).

É preciso recordar que na Inglaterra, durante os séculos XVI e XVII, “quando o papado ainda dominava varias partes da Itália, tendo a feição de um chefe de Estado com exércitos à sua disposição” (BRITO, 2007, p. 16), havia motivos para os católicos serem vistos como uma ameaça em potencial para o magistrado, já que estavam subordinados a um chefe de estado estrangeiro. Uma vez que os católicos romanos reconhecem o papa como autoridade máxima em assuntos políticos e sustentam que, entre o soberano de seu país e Roma, preferem seguir as ordens desta última, então, todos os adeptos dessa religião tornam-se um perigo em potencial para a comunidade civil. Além disso, os membros dessa religião, diz Locke, também não reconhecem a separação entre o campo político e o campo religioso. Sendo assim, resta ao magistrado entrar em ação e punir essas pessoas da mesma forma que deve punir todos os outros que ameaçam a paz da comunidade.

Neste ponto, uma observação é importante. Locke sustenta que os católicos romanos devem ser punidos pelo magistrado, não por professarem determinada religião, mas por representarem uma ameaça à comunidade, uma vez que se tornam súditos de um chefe de estado estrangeiro. Como nota John Marshall, muitos teóricos da tolerância, como Locke, que negaram o direito à tolerância aos católicos, procuraram “distinguir a negação da tolerância por motivos políticos a alguns católicos [isto é, aos romanos] da intolerância religiosa a todos os católicos” (MARSHALL, 2006, p. 680, tradução nossa). É importante ter isso em mente para compreender bem os limites dos deveres do magistrado para com a doutrina da tolerância defendida por Locke.

O **quarto grupo** compreende todos aqueles que **negam a existência de Deus**, os ateus. Vejamos, então, o que diz o autor sobre aqueles que pertencem a este grupo:

⁸⁶ “[...] that Church can have no right to be tolerated by the magistrate which is constituted upon such a bottom that all those who enter into it do thereby, *ipso facto*, deliver themselves up to the protection and service of another prince.” (LOCKE, 2003, p. 426).

[...] os que negam a existência de Deus não devem ser de modo algum tolerados⁸⁷. As promessas, os pactos e os juramentos, que são os vínculos da sociedade humana, para um ateu não podem ter segurança ou santidade, pois a supressão de Deus, ainda que apenas em pensamento, dissolve tudo. Além disso, uma pessoa que solapa e destrói por seu ateísmo toda religião não pode, baseado na religião, reivindicar para si mesma o privilégio de tolerância. (LOCKE, 1978, p. 23-24, grifo nosso).

É importante, primeiro, compreender a concepção teológica de Locke, pois, só depois, poderemos entender como o filósofo julga todos os que negam a existência de Deus. Para Locke, Deus representa o fundamento último da moralidade e, por conseguinte, é o sustentáculo das leis e da comunidade civil, as quais devem estar fundadas sob princípios morais. Se Deus é o fundamento da moral, então, todos os que negam a sua existência, destroem os vínculos necessários para manter unida a sociedade humana, na medida em que se sentem desobrigados a respeitar as suas leis; ora, se isto é assim, significa que essas pessoas também podem representar uma ameaça para a comunidade civil e, por conseguinte, devem ser punidas pelo magistrado.

Locke apresenta também outro argumento para deixar os ateus de fora dos benefícios da tolerância. O argumento é o seguinte: negar Deus é também negar toda a religião; desta forma, o ateu não pode valer-se da religião, uma vez que ela já fora negada por ele, para reivindicar para si mesmo o direito de tolerância que, por sua vez, está fundado sobre um conceito positivo de religião. Sendo assim, negar Deus e, conseqüentemente, a religião, é o mesmo que negar a doutrina da tolerância e, portanto, não há qualquer legitimidade em reivindicá-la para si. Este é o segundo argumento de Locke contrário a conceder a tolerância aos ateus.

Portanto, ficam estabelecidos a) os deveres de tolerância do magistrado para com os indivíduos e para com as igrejas, b) até onde esses deveres se estendem e c) quais são os grupos que não tem direito à tolerância.

3.1.5 Comentários finais sobre a *Carta*

Nas últimas páginas da *Carta*, o autor apresenta suas considerações finais sobre a obra. Diz expressamente quais eram os seus objetivos ao escrevê-la (defender a tolerância e o direito de autodeterminação religiosa) e a quem esta obra é endereçada (principalmente aos

⁸⁷ “[...] those are not at all to be tolerated who deny the being of God.” (LOCKE, 2003, p. 426).

chefes de igreja e ao magistrado civil). Com relação aos objetivos do filósofo ao desenvolver a concepção de tolerância apresentada na *Carta*, ele diz:

Enfim, para concluirmos, **o que visamos são os mesmos direitos concedidos aos outros [homens]**⁸⁸. É permitido cultuar Deus pela forma romana? Que seja também permitido fazê-lo pela maneira de Gênova. [...]. É legítimo para qualquer pessoa em sua própria casa ajoelhar, ficar de pé, sentar-se ou fazer estes ou outros movimentos, vestir-se de branco ou preto, de roupas curtas ou compridas? Que não seja ilegal comer pão, beber vinho ou lavar-se com água na igreja; **em suma, tudo o que a lei permite na vida diária deve ser permitido a qualquer igreja no culto divino**⁸⁹. Que por esses motivos nada sofram a vida, o corpo, a casa ou a propriedade de quem quer que seja. (LOCKE, 1978, p. 26, grifo nosso).

Está claro, de acordo com o trecho acima, que o objetivo de Locke é defender a liberdade dos indivíduos para cuidar das questões religiosas da forma que possam considerar mais adequada. Essa liberdade, por sua vez, não é uma liberdade irrestrita, pois ela possui limites. Estes limites são a preservação dos bens civis dos indivíduos e a segurança da comunidade civil (*Commonwealth*). É por isso que Locke estabelece uma norma de ação para regular a atuação do magistrado em assuntos religiosos quando for necessário que assim seja. Essa norma está formulada nos seguintes termos: “o que quer que seja legal na comunidade, não pode ser proibido pelo magistrado na Igreja”, e, por outro lado, “as coisas que em si mesmas são prejudiciais à comunidade, e que são proibidas na vida ordinária mediante leis decretadas para o bem geral, não podem ser permitidas para o uso sagrado na Igreja nem passíveis de impunidade” (LOCKE, 1978, p. 17). Como a concepção de tolerância desenvolvida por Locke nasce da separação entre Estado e Igreja, isto é, entre o campo político e o campo religioso, então, podemos afirmar que é essa separação que fornece a base de sustentação para o filósofo fundamentar a tese principal da *Carta*.

Isso significa que as igrejas, em qualquer lugar, correspondem sempre ao mesmo tipo de instituição, isto é, uma comunidade eclesiástica. Ou seja, eles têm a única finalidade de reunir pessoas com crenças semelhantes para o culto público de Deus da forma que consideram ser aceitável, por Ele, para a salvação de suas almas. Desta forma, “administrada por uma ou por várias pessoas, a autoridade eclesiástica é a mesma por toda parte, [não] tem qualquer jurisdição sobre os bens civis, nem poder algum de compulsão, nem se referem ao

⁸⁸ “The sum of all we drive at is that every man may enjoy the same rights that are granted to others”. (LOCKE, 2003, p. 430).

⁸⁹ “[...] in a word, whatsoever things are left free by law in the common occasions of life, let them remain free onto every Church in divine worship.” (LOCKE, 2003, p. 430).

governo da igreja as riquezas e as rendas anuais” (LOCKE, 1978, p. 26). Ora, se as igrejas são a mesma coisa em qualquer lugar do mundo, então, todas elas devem ser tratadas igualmente, isto é, devem ser permitidas pelo poder civil independentemente da religião que professem. Por outro lado, nenhuma igreja, em qualquer lugar do mundo, possui legitimidade para tratar de questões referentes aos bens civis, nem os dos seus membros, nem muito menos os bens de pessoas exteriores a essa sociedade religiosa.

Já o poder civil, que também é o mesmo em toda parte, não deve nunca interferir em assuntos que só digam respeito à religião. Entretanto, quando se trata de questões ligadas aos bens civis, o magistrado tem o direito e o dever de agir, punindo os infratores da lei, não importa a que religião tais pessoas pertençam. Ou seja, “se alguma conspiração contra a paz pública é tramada numa reunião religiosa, deve ser reprimida do mesmo modo e não diversamente, como se tivesse ocorrido numa feira”; da mesma forma, “se um sermão numa igreja contém algo sedicioso, deve ser punido da mesma maneira como se tivesse sido pregado na praça do mercado” (LOCKE, 1978, p. 26).

De acordo com o que foi dito acima, fica claro que, para Locke, se os indivíduos e as igrejas se mantiverem exclusivamente preocupados com assuntos religiosos, eles necessariamente terão todo o direito de ser respeitados pelo magistrado. Porém, se eles tentarem ultrapassar as barreiras do campo religioso e, com isso, violarem as leis civis ou passarem a ameaçar os bens civis dos outros indivíduos e a paz e segurança da própria comunidade civil, então, o magistrado tem o dever de agir. Desta forma, o nosso filósofo diz:

Devem ser punidos e suprimidos os homens que são sediciosos, assassinos, ladrões [...], não importam a que igreja pertençam, nacional ou não. Mas **aqueles cuja doutrina é pacífica e cujas condutas são puras e impolutas devem estar em termos de igualdade com os seus concidadãos**⁹⁰. Se se permitirem a alguns assembleias, reuniões solenes, celebrações de dias festivos, sermões e culto público, tudo isso deve ser igualmente permitido aos presbiterianos, independentes, arminianos, anabatistas, quacres e outros. (LOCKE, 1978, p. 26).

Sendo assim, fica claro também que, para Locke, todas as pessoas que devem ser punidas pelo magistrado, serão punidas enquanto infratores, ou seja, enquanto pessoas que violaram as leis civis ou possam representar alguma ameaça para a segurança da comunidade, mas não enquanto adeptos de alguma religião.

⁹⁰ “[...] those whose doctrine is peaceful, and whose manners are pure and blameless, ought to be upon equal terms with their fellow-subjects.” (LOCKE, 2003, p. 430).

Com relação aos destinatários da *Carta*, Locke diz expressamente que a sua obra se dirige principalmente aos chefes de estado e aos chefes de igreja, pois, para o filósofo, se “cada um deles se confinasse dentro de suas fronteiras – um cuidando apenas do bem-estar material da comunidade, o outro da salvação das almas – possivelmente não haveria entre eles nenhuma discórdia” (LOCKE, 1978, p. 27).

O filósofo inglês defende-se ainda das críticas à sua concepção de tolerância, que diziam que a amplitude da tolerância proposta por Locke só poderia levar a mais tumultos dentro da comunidade civil, uma vez que permitiriam a proliferação de opiniões religiosas diferentes em uma mesma localidade (esta é uma das objeções levantadas por Hobbes no *Leviatã* contra a pluralidade religiosa). Para Locke, “não é a diversidade de opiniões (o que não pode ser evitado), mas a recusa de tolerância para com os que têm opinião diversa [...] que deu origem à maioria das disputas e guerras que se têm manifestado no mundo cristão por causa de religião” (LOCKE, 1978, p. 27). Desta forma, para o autor, uma difusão ampla da tolerância para os que discordam em assuntos religiosos só contribuiria para trazer mais paz para a comunidade, pois, “há apenas uma coisa que reúne os homens para a sedição [...]: a opressão” (Locke, 1978, p. 25).

Nas últimas linhas da obra, Locke investiga algumas questões relacionadas à heresia e ao cisma. Diz: “talvez não seja fora de propósito acrescentar algumas palavras acerca da heresia e do cisma” (LOCKE, 1978, p. 28). Como a essência da argumentação apresentada por Locke nas páginas anteriores da obra não sofre qualquer influência do que é tratado nestas últimas linhas, então, resolvemos nos restringir ao que já foi dito. Com isso, encerramos a análise da *Carta acerca da tolerância*. Está na hora, portanto, de examinar a concepção de tolerância desenvolvida por Locke nessa obra e compará-la com as idéias defendidas nos *Dois Opúsculos*, para que possamos, com isso, verificar as duas hipóteses que propusemos na Introdução do trabalho.

CAPÍTULO IV

A CARACTERIZAÇÃO DA CONCEPÇÃO LOCKEANA DE TOLERÂNCIA UNIVERSAL

Nesta parte do trabalho, iremos examinar as duas hipóteses apresentadas na Introdução, a saber: a hipótese da concepção teológica lockeana (Hipótese 1) e a hipótese da capacidade elucidativa da T.T.L. (Hipótese 2). Após o exame dessas hipóteses, nos deteremos particularmente na concepção de tolerância apresentada na *Carta* de 1689, no intento de apresentar algumas características importantes dessa concepção. Sustentaremos que: a) na *Carta* de 1689, a tolerância defendida por Locke corresponde a uma tolerância universal; b) e que essa concepção lockeana não está relacionada com o conceito de tolerância enquanto indiferença. Além disso, c) defenderemos que a T.T.L. não é uma tolerância exclusivista; d) e tentaremos demonstrar a finalidade prática da tolerância lockeana, apresentando-a como um “método universal de convivência civil”.

4.1 A CONCEPÇÃO TEOLÓGICA LOCKEANA

Nesta primeira seção, mostraremos que, nas três obras de Locke analisadas anteriormente, o filósofo sustenta a mesma concepção teológica. Além disso, argumentaremos que essa concepção teológica é essencial para a compreensão do seu conceito de tolerância. Essa investigação consiste exatamente na nossa primeira hipótese.

Quanto à estrutura da presente seção, procederemos da seguinte maneira. Primeiro, vamos apresentar três conceitos básicos desenvolvidos nos textos lockeanos que analisamos acima para, posteriormente, podermos caracterizar a concepção teológica do filósofo inglês. Todos os três conceitos aparecem nas três obras, embora cada um deles ganhe ênfase em uma delas. Os conceitos são: a) **a obrigatoriedade no cumprimento das leis civis**, que, segundo Locke, se fundamenta na obrigatoriedade que todos os homens têm de obedecer à lei divina (conceito desenvolvido, sobretudo, no *Primeiro Opúsculo*); b) **a hierarquia das leis**, através da qual o autor sustenta que as leis civis devem estar subordinadas à lei divina (conceito desenvolvido, sobretudo, no *Segundo Opúsculo*); c) e **Deus como fundamento da moralidade**, que implica excluir a crença em Deus como um artigo de fé especulativo e, conseqüentemente, vai permitir a Locke negar o direito à tolerância aos ateus (conceito este

que é desenvolvido, sobretudo, na *Carta* de 1689). Em seguida, mostraremos que aqueles conceitos estão apoiados em três princípios, que constituem o “núcleo central” da concepção teológica lockeana, e que estes princípios são fundamentais para a compreensão do próprio conceito lockeano de tolerância religiosa.

4.1.1 Os três conceitos-chave para a caracterização da tolerância lockeana

O primeiro conceito (o de obrigatoriedade no cumprimento das leis civis) é apresentado por Locke, na segunda premissa do *Primeiro Opúsculo*, quando o autor está estabelecendo as bases para fundamentar a tese adiaforista. O segundo conceito (o de hierarquia das leis) é desenvolvido pelo autor, no *Segundo Opúsculo*, quando o filósofo vai examinar os diferentes tipos de lei para, com isso, caracterizar o poder do magistrado e os deveres dos súditos. Já o terceiro conceito (o de Deus como fundamento da moral) é examinado pelo filósofo inglês principalmente na *Carta acerca da tolerância*, exatamente no momento em que ele examina os limites da tolerância e destaca os grupos que não devem ser tolerados. A seguir, vamos explicar por que chamamos esses três conceitos de **conceitos-chave** das obras lockeanas analisadas nos capítulos anteriores.

Em primeiro lugar, a tese adiaforista, tal como é defendida no *Primeiro Opúsculo*, depende da noção de que as leis civis (inclusive aquelas relacionadas à religião) são obrigatórias e legítimas. Portanto, fica clara a exigência do **conceito 1** para a compreensão do *Opúsculo* de 1660. Em segundo lugar, a tese adiaforista, tal como é defendida no *Segundo Opúsculo*, depende da noção de hierarquia das leis, de acordo com a qual as leis civis que tratam de temas religiosos também devem ser cumpridas, mesmo quando a consciência particular dos indivíduos julgue que tais leis são injustas. Aqui, é evidente a exigência do **conceito 2** para compreendermos a argumentação do *Opúsculo* de 1662. E em terceiro lugar, na *Carta* de 1689, a noção de Deus como fundamento da moralidade é fundamental: a) para o estabelecimento dos limites da tolerância, particularmente, a negação da tolerância aos ateus; b) e para a própria concepção de tolerância religiosa que Locke defende na *Carta*, pois ele afirma que a sua doutrina da tolerância está estabelecida sobre um **conceito positivo de religião**, isto é, a noção de que Deus existe e a noção de que os homens devem cultuá-lo (ambas as noções estão explicitadas na definição de Igreja e na caracterização do campo religioso estabelecidas por Locke). Isto significa que a exigência do **conceito 3** para se compreender as teses da *Carta* de 1689 é imprescindível.

Deste modo, está explicado por que os três conceitos apresentados neste tópico podem ser chamados de **conceitos-chave** das obras do filósofo inglês que analisamos, pois eles são conceitos essenciais para a compreensão da argumentação e das idéias desenvolvidas nessas obras, isto é, consistem na chave para se entender corretamente os textos de Locke sobre a tolerância.

4.1.2 Os três princípios da concepção teológica lockeana

O exame dos três conceitos apresentados acima vai nos revelar outros três princípios fundamentais para a caracterização da **concepção teológica lockeana**. Estes princípios podem ser formulados da seguinte forma. **Princípio 1:** Deus existe; **Princípio 2:** Todos os homens devem agir em conformidade com a vontade divina; **Princípio 3:** Respeitar as leis decretadas por uma autoridade legítima é agir em conformidade com a vontade divina.

Os princípios mencionados correspondem ao que podemos chamar de “núcleo central” da concepção teológica de Locke. Chamamos estes três princípios de “núcleo central” da teologia lockeana porque os demais conceitos relacionados a essa concepção teológica podem ser deduzidos a partir deles. É evidente que a tese da “obrigatoriedade no cumprimento das leis civis”, o conceito de “hierarquia das leis” e o de “Deus como fundamento da moral” dependem da aceitação daqueles três princípios, isto é, dependem da concessão de que existe uma Divindade (princípio 1), de que os homens devem observar os mandamentos dessa Divindade (princípio 2) e de que eles assim o fazem quando agem em conformidade com as leis civis (princípio 3).

De acordo com a investigação realizada até aqui, já é possível perceber duas importantes implicações dessa concepção teológica no pensamento do filósofo inglês: com relação à tolerância lockeana, ela está fundada em uma base fortemente teísta (derivação do princípio 1); com relação à concepção de moralidade **desenvolvida nos escritos sobre a tolerância**⁹¹, podemos afirmar que o sujeito moral em Locke consistiria em um sujeito essencialmente religioso (derivação dos princípios 2 e 3).

⁹¹ Enfatizamos os textos sobre a tolerância por duas razões: primeiramente, porque apenas essas obras foram o nosso objeto de estudo, ou seja, na presente pesquisa, não investigamos outras obras de Locke, de modo que não temos legitimidade para deduzir implicações gerais sobre o seu pensamento filosófico; em segundo lugar, nas outras obras do filósofo, como o *Ensaio sobre o entendimento humano* e os *Dois tratados sobre o governo*, o conceito de moral não é definido de modo exatamente igual ao conceito que aparece nas obras acerca da tolerância. Por essas duas razões, só podemos limitar as nossas deduções aos textos que analisamos neste trabalho. Para mais informações sobre as diferentes abordagens de Locke ao conceito de moral, ver Laslett (1988).

Além dos três conceitos-chave analisados acima, outros conceitos complementares estão diretamente relacionados aos 3 princípios do “núcleo central” da teologia lockeana: como os conceitos de “vontade divina”, de “lei da natureza”, de “autoridade legítima”, entre outros. Deste modo, podemos, agora, caracterizar a “concepção teológica geral” do filósofo inglês como sendo composta: a) pelos três princípios centrais; b) pelos três conceitos-chave da tolerância lockeana; c) e pelos conceitos complementares, como “vontade divina”, “lei da natureza”, “moral”. A relação entre todos esses conceitos forma uma espécie de “sistema”, que podemos chamar de “concepção teológica geral” desenvolvida nos escritos lockeanos sobre a tolerância⁹².

4.1.3 A importância da concepção teológica lockeana para a compreensão do conceito lockeano de tolerância

Para concluirmos o exame da nossa Hipótese 1, falta mostrarmos, fazendo uma concatenação lógica com o que já foi estabelecido, a importância da concepção teológica de Locke para a compreensão do seu conceito de tolerância. Após a apresentação dos três conceitos-chave da tolerância lockeana e a demonstração de que esses conceitos-chave estão apoiados em três princípios teológicos pertencentes ao pensamento do autor inglês, aos quais chamamos de **núcleo central da concepção teológica lockeana**, podemos afirmar que, se a concepção teológica lockeana implica os três conceitos-chave desenvolvidos nos *Dois Opúsculos* e na *Carta*, e se estes três conceitos são a chave para a compreensão da argumentação de Locke (no caso específico, do seu conceito de tolerância), então, é evidente também a importância dessa concepção teológica para a compreensão do **conceito lockeano de tolerância** e das diferentes fases que marcam a mudança de posição de Locke relacionada à problemática religiosa, como vimos mais acima.

Deste modo, fica verificada a nossa primeira hipótese, já que conseguimos demonstrar: a) a existência de uma **concepção teológica** desenvolvida nos escritos lockeanos sobre a tolerância; b) e que essa concepção teológica é essencial para a compreensão das diferentes fases do conceito de tolerância desenvolvido nesses textos.

⁹² Devemos observar que, ao chamar essa concepção teológica de “sistema”, não estamos nos comprometendo com o debate sobre a sistematicidade ou não do pensamento filosófico lockeano. A razão disso já foi explicada na nota anterior: como estamos trabalhando apenas com os escritos sobre a tolerância, não há legitimidade para enunciar proposições gerais sobre todo o conjunto da filosofia lockeana. Podemos sustentar posições compatíveis apenas com as premissas que estabelecemos na nossa pesquisa; e todas essas premissas estão situadas apenas no âmbito dos textos lockeanos acerca da tolerância. Abordaremos melhor a questão a respeito da sistematicidade da filosofia lockeana nas Considerações Finais e discutiremos a relação entre esse debate e a nossa proposta de trabalho.

4.2 A CAPACIDADE ELUCIDATIVA DA T.T.L.

Nesta segunda seção, nos ocuparemos em mostrar que a concepção de tolerância defendida na *Carta* de 1689 (que chamamos anteriormente de teoria toleracionista lockeana, ou abreviadamente T.T.L.) é capaz de fornecer uma elucidação possível⁹³ da problemática da intolerância, que surge no contexto da Reforma Protestante e se estende por quase três séculos na Europa, ou seja, ao longo de toda a Idade Moderna. Esse objetivo consiste precisamente na nossa segunda hipótese de trabalho.

Quanto à estrutura desta seção, iremos proceder da seguinte maneira. Primeiro, vamos examinar as dimensões do fenômeno da intolerância e a sua relação com as três categorias apresentadas na seção 1.10, pois, agora, elas serão essenciais para o desenvolvimento da nossa argumentação. Em seguida, caracterizaremos melhor a expressão “elucidar problemas” e mostraremos por que a T.T.L. consegue elucidar os diversos âmbitos do problema da “intolerância moderna”, expressão que utilizaremos, a partir de agora, para nos referir ao fenômeno da intolerância religiosa surgido no contexto histórico europeu da Reforma Protestante e praticado nos países católicos e protestantes da época.

4.2.1 As categorias-conceituais e as dimensões do problema da “intolerância moderna”

As três categorias que estabelecemos no final do Capítulo 1 têm a finalidade de fornecer um aparato conceitual, através do qual poderemos classificar as diversas dimensões do problema da “intolerância moderna” e verificar os inconvenientes originados pela mistura entre as esferas política e religiosa. As nossas categorias-conceituais foram formuladas da seguinte forma. **Primeira categoria:** a influência negativa da Igreja sobre o Estado; **Segunda categoria:** a influência negativa do Estado sobre a Igreja; **Terceira categoria:** a influência negativa da mistura entre Estado e Igreja sobre a sociedade.

As três categorias apresentadas acima permitem visualizar todos os âmbitos do problema da mistura entre o poder político e o poder religioso. Se o chefe político de um Estado é também o chefe da religião oficial, então, como é possível impedir que as suas convicções religiosas influenciem as suas decisões políticas? (primeira dimensão do

⁹³ A nossa segunda hipótese de trabalho não se propõe a apresentar uma interpretação definitiva do problema da intolerância moderna. Ao contrário, reconhecemos que há limitações consideráveis na proposta de Locke, que de certa maneira está restrita ao contexto do Estado liberal. Deste modo, vamos sustentar que a T.T.L. é apenas uma dentre as possíveis teorias capazes de fornecer uma elucidação do problema da intolerância, mas sem negligenciar que existem outras teorias que procuram atingir o mesmo objetivo.

problema). Na mesma perspectiva, como é possível impedir também que as convicções e os interesses políticos do Rei influenciem as suas decisões referentes aos assuntos que supostamente só deveriam dizer respeito à religião? (segunda dimensão do problema). Por fim, como na prática não há maneira de dividir o mesmo ser humano em dois, se este encontra-se na situação de chefe máximo da política e da religião simultaneamente, então, não sobraria outra alternativa a não ser esperar pelas consequências negativas dessa miscelânea sobre a própria sociedade (terceira dimensão do problema).

Com relação ao último caso, temos um exemplo que pode ser usado como ilustração da terceira categoria-conceitual: os membros de um Estado serem levados a uma guerra contra uma nação estrangeira, guerra esta que teria, como uma das principais causas, o fato de o rei nacional possuir uma religião diferente da do rei estrangeiro. Como vimos no tópico 1.4, a anglicana Elizabeth I travou vários conflitos contra a Espanha, do católico Filipe II, durante as últimas décadas do século XVI, não apenas por causa de disputas territoriais e econômicas, mas também por evidentes causas religiosas que impulsionaram muitos desses conflitos.

4.2.2 A definição da expressão “capacidade elucidativa”

Para verificarmos a Hipótese 2, é necessário, primeiramente, explicar o que estivemos chamando de “capacidade elucidativa”. Podemos definir o termo “elucidar” da seguinte maneira: “elucidar” é o mesmo que tornar compreensível alguma coisa, ou ainda explicar ou esclarecer algo. Quando aplicamos a termo “elucidar” a determinada questão ou problema, podemos dizer que, para fornecer a elucidação de um problema, é necessário fornecer para o mesmo uma explicação plausível, torná-lo compreensível e também esclarecer as suas diversas perspectivas. Neste caso, quando a explicação de um problema consegue ser plausível, consegue torná-lo compreensível e esclarecer as suas diversas perspectivas, podemos afirmar que tal explicação possui uma “capacidade elucidativa” diante do problema em questão.

Sendo assim, a “capacidade elucidativa” da T.T.L. implicaria considerar a amplitude do problema da “intolerância moderna” de modo a ser capaz de explicar toda a extensão desse fenômeno. Por sua vez, fornecer a explicação do fenômeno da intolerância consiste em:

- 1º critério:** definir com precisão o que ele é, caracterizando a essência do problema;
- 2º critério:** identificar as suas causas;
- 3º critério:** descrever as suas consequências;

4º critério: apresentar as possíveis soluções para o problema.

Deste maneira, a teoria toleracionista apresentada na *Carta* de 1689 poderá ser chamada de “elucidativa” se necessariamente satisfizer os quatro critérios acima.

4.2.3 A T.T.L. e a “intolerância moderna” enquanto problemática político-religiosa

Vamos, agora, demonstrar de que forma a T.T.L. consegue satisfazer aqueles critérios, mostrando assim o poder explicativo dessa teoria e a sua “capacidade elucidativa” diante do problema da “intolerância moderna”.

Com relação ao primeiro critério, Locke caracteriza com precisão o fenômeno da “intolerância moderna” ao considerá-lo como um problema essencialmente político-religioso, mas que correspondia também a um **fenômeno multicausal e pluriforme**. Para Locke, a intolerância consistia em um problema essencialmente político-religioso porque todas as dimensões desse fenômeno estavam relacionadas com a problemática em torno da relação entre Estado e Igreja.

No que tange ao segundo critério, o filósofo inglês identifica com exatidão as causas desse fenômeno. A tomada de consciência de que a confusão entre os campos político e religioso acarretavam um entrave para a prática da tolerância releva que Locke identificou a causa maior da “intolerância moderna”, a saber: a mistura entre o Estado e a Igreja. Além disso, o filósofo identifica outras causas complementares, pois, ao afirmar que todas as elegações em favor da intolerância e da perseguição religiosa “revelam mais propriamente a luta de homens para alcançar o poder e o domínio do que sinais da [religião]” (LOCKE, 1978, p. 3), ele percebe que, somada à causa político-religiosa, também havia uma feroz luta social, econômica e ideológica para a ascensão e manutenção do poder. Deste modo, o problema da “intolerância moderna” deveria ser considerado sob uma perspectiva multicausal.

Com relação ao terceiro critério, o autor descreve também as conseqüências desse fenômeno, ao examinar os diversos exemplos relacionados com uma das três categorias-conceituais apresentadas na seção 1.10 e na seção 4.2.1. Para Locke, a intolerância apresentava-se de forma variada: a) na anulação de leis civis que se chocavam contra a doutrina da religião oficial, o que, por sua vez, revelava a influência negativa de aspectos religiosos na política (aspecto ilustrado na primeira categoria-conceitual); b) na decretação de leis civis intolerantes para combater inimigos políticos do Estado e na discriminação e proibição de determinados artigos de fé e cultos, o que, por sua vez, revelava a influência negativa de questões políticas nos assuntos religiosos (aspecto ilustrado na segunda categoria-conceitual); c) e nos diversos

aspectos da vida social, como na censura às artes e às ciências baseando-se em argumentos fundamentalistas, o que, por sua vez, revelava a influência negativa da mistura entre política e religião sobre a sociedade (aspecto ilustrado na terceira categoria-conceitual). É por isso que Locke entende que a “intolerância moderna” seria um fenômeno pluriforme, já que se manifestava através de diversas formas.

Por último, no que diz respeito ao quarto critério, Locke, ao elaborar a separação completa entre Estado e Igreja na *Carta acerca da tolerância*, consegue propor uma possível solução para o problema da intolerância. Como as variadas causas e conseqüências da “intolerância moderna” possuíam uma relação em comum, já que todas elas assentavam-se na problemática mistura entre as dimensões política e religiosa, então, estabelecendo a separação entre as fronteiras do Estado e da Igreja e distinguindo as funções e os poderes de cada um, seria possível eliminar as causas do problema da intolerância e, por conseguinte, impedir a propagação das conseqüências danosas desse fenômeno. Deste modo, podemos sustentar que a solução proposta pelo autor da *Carta* era ao menos plausível, se considerada dentro daquele contexto histórico analisado no Capítulo 1.

Com isso, fica verificada também a nossa segunda hipótese de trabalho, pois mostramos que a T.T.L. satisfaz todos os critérios para podermos sustentar o seu poder elucidativo diante do problema da “intolerância moderna”.

4.2.4 Observações subseqüentes sobre as Hipóteses 1 e 2

Neste momento, precisamos prestar alguns esclarecimentos sobre as nossas duas hipóteses de trabalho. Será um esclarecimento apenas em linhas gerais, pois, adiante, teremos a oportunidade de debatê-los mais detalhadamente.

Em primeiro lugar, o fato de defendermos a existência de uma concepção teológica nos escritos lockeanos sobre a tolerância não implica assumir a idéia de que é possível, através do exame desses textos, determinar com precisão qual é a religião de Locke e quais são as principais crenças religiosas que o “homem” Locke professava. Esta última proposta, que corresponde a uma abordagem de leitura interpretativa dos textos com o intuito de identificar a religião e as convicções pessoais de Locke, é levada a cabo por muitos interpretes do pensamento do autor inglês. Contudo, temos algumas ressalvas quanto à viabilidade dessa proposta⁹⁴. Por isso, é importante compreender que a proposta deste trabalho (particularmente

⁹⁴ Para mais informações sobre este debate e a nossa posição frente a ele, consultar a nota 103.

o que concerne à nossa primeira hipótese) possui diferenças essenciais em relação à proposta de leitura interpretativa mencionada.

Em segundo lugar, a Hipótese 1 não necessita assumir a controversa tese da sistematicidade do pensamento lockeano. O que assumimos, no máximo, foi uma “sistematicidade” nos textos sobre a tolerância. Mas isso não é o cerne da discussão sobre a possibilidade de um sistema filosófico no pensamento do nosso autor, pois, nesta última abordagem, se defende uma tese mais geral, isto é, a possibilidade de ser estabelecida uma relação mais abrangente, englobando as diversas obras lockeanas, a saber, de epistemologia, ética, filosofia política, teologia, etc. Como dissemos na nota 91, voltaremos a abordar as discussões em torno da “tese da sistematicidade” e as suas implicações para a nossa pesquisa nas Considerações Finais do trabalho.

Finalmente, precisamos observar que a verificação da segunda hipótese de trabalho dá origem a algumas perguntas necessárias, que devem ser analisadas nas páginas seguintes. Por exemplo, como explicar a consistência da nossa Hipótese 2 frente aos limites da tolerância estabelecidos por Locke? Em outras palavras, como podemos sustentar que o filósofo inglês apresenta uma solução plausível para o problema da “intolerância moderna”, se ele nega o direito à tolerância aos católicos e aos ateus? Como pode-se notar através dos questionamentos acima, a verificação da segunda hipótese traz, como consequência lógica, a discussão sobre a “suposta inconsistência dos limites da tolerância na teoria toleracionista lockeana” e o debate a respeito da “finalidade prática da T.T.L.”.

4.3 A AMPLITUDE DA TOLERÂNCIA DEFENDIDA POR LOCKE: A TESE DA TOLERÂNCIA UNIVERSAL

A partir de agora, nos deteremos exclusivamente na concepção lockeana de tolerância apresentada na *Carta acerca da tolerância*, isto é, a T.T.L. Nesta seção, examinaremos especificamente a problemática relação entre a amplitude da tolerância proposta por Locke e os limites que o filósofo impõe à tolerância.

Sob certa ótica, é possível afirmar que a argumentação de Locke em defesa da tolerância vai implicar também a defesa de uma liberdade religiosa completa. De acordo com essa argumentação, Locke sustenta que todos têm o direito de professar e praticar a religião de sua vontade, pois, “o cuidado da alma de cada homem pertence a ele próprio, tem-se de deixar a ele próprio” (LOCKE, 1978, p. 12). Mais do que isso, tal como está disposta a argumentação do autor, a liberdade religiosa defendida por ele deveria, em uma

interpretação mais apressada dos seus argumentos, implicar a concessão do direito, não apenas de professar e praticar qualquer religião, mas também de se abster dessa profissão e dessa prática. Entretanto, o filósofo declara expressamente que os ateus e os católicos romanos não estão sob a proteção da sua doutrina da tolerância. Como isso é possível? Será que há, nesse ponto, uma inconsistência na argumentação de Locke? Ou, então, será que o filósofo apresenta razões sólidas (de acordo com a perspectiva de sua argumentação) para negar o benefício da tolerância aos ateus e aos católicos sem, contudo, contradizer as premissas das quais partiu? São essas as questões que envolvem a problemática relação entre a amplitude da tolerância proposta por Locke e os limites que o filósofo impõe à tolerância. Iremos discutir essas questões, tentando demonstrar a seguinte tese: **apesar dos limites impostos à tolerância na Carta de 1689, a T.T.L. implica uma concepção de tolerância universal**. Podemos chamar essa tese de “tese da tolerância universal”.

4.3.1 Tolerância universal X Tolerância absoluta

Antes de tudo, precisamos fazer um esclarecimento quanto à tese acima. Não pretendemos, com essa tese, sustentar que a tolerância defendida por Locke é uma tolerância absoluta. Na nossa opinião, uma tolerância absoluta resultaria em uma anulação da própria tolerância. Para a compreensão dessa afirmação, iremos investigar a seguinte **situação hipotética**: começaremos partindo do princípio de que a tolerância é absoluta, isto é, deve ser concedida indistintamente a todas as pessoas e em todas as ocasiões (sem exceção), e, assim, vamos considerar a situação representada por uma pessoa intolerante que, agindo de maneira intolerante, acaba criando uma **situação claramente intolerável**, conceito esse que examinaremos abaixo.

Utilizaremos três critérios fundamentais para caracterizar o que chamamos de “situação claramente intolerável”: a) a existência de uma pessoa ou grupo com crenças intolerantes; b) a existência de uma ação intolerante praticada por essa pessoa ou grupo; e c) a existência de uma relação entre a ação intolerante e as crenças intolerantes da pessoa ou grupo que pratica a ação. Esses três critérios devem ser observados rigorosamente, pois, sem um deles, não poderemos considerar nenhuma situação como sendo uma “situação claramente intolerável”. Os três exemplos a seguir irão ilustrar a importância dos três critérios adotados.

Primeiro exemplo. Supondo uma pessoa intolerante (no caso, um católico que despreze um islâmico por motivos religiosos, ou *vice-versa*), podemos afirmar que, enquanto essa pessoa não praticar uma ação intolerante contra aquele que ela despreza, não estamos

autorizados a assumir que o seu simples desprezo pela outra religião já constitui uma situação claramente intolerável, pois falta a prática do ato intolerante (critério 2) e, por conseguinte, a relação entre uma ação intolerante e as crenças intolerantes (critério 3).

Segundo exemplo. Supondo uma ação que pode ser considerada como uma ação intolerante (no caso, um policial, no estrito cumprimento do dever, que atira e mata um extremista religioso prestes a cometer um atentado terrorista), não podemos assumir que o assassinato do extremista corresponde a uma situação claramente intolerável, pois, nessa situação, estão ausentes as crenças religiosas intolerantes do policial (critério 1) e, portanto, a relação entre a ação e as crenças (critério 3).

Terceiro exemplo. Supondo que, na situação ilustrada no segundo exemplo, o policial alguma vez já tivesse manifestado publicamente crenças intolerantes contra a religião do extremista assassinado, existindo, portanto, o critério 1 e o critério 2, ainda assim a morte do extremista não corresponde a uma situação claramente intolerável, pois, tendo o policial atirado no estrito cumprimento do dever, não há a relação entre o ato praticado (atirar no extremista) e as crenças do policial, ou seja, neste exemplo, fica faltando o critério 3.

Deste modo, fica evidente a importância dos três critérios que estabelecemos para caracterizar o que chamamos de “situação claramente intolerável” e para distingui-la dos outros tipos de situações. Podemos retomar o raciocínio relacionado com a situação hipotética referente a uma situação claramente intolerável, num contexto em que admitimos que a tolerância deve ser absoluta. Neste caso, uma vez que partimos do princípio de que a tolerância é absoluta, então, seria necessário conceder que uma pessoa intolerante deveria ser tolerada, assim como seria preciso tolerar o seu comportamento e suas ações intolerantes e, finalmente, também tolerar a situação claramente intolerável criada por ela. Em outras palavras, supor que a tolerância deve ser absoluta isto é, completamente irrestrita, implica que deve-se tolerar até mesmo a intolerância e o que é claramente intolerável; o que, por sua vez, levaria a tolerância a uma negação de si mesma⁹⁵.

Portanto, é necessário que fique bem claro que a nossa tese, de modo algum, sustentará que a tolerância lockeana corresponde a uma tolerância absoluta. O que sustentamos é que a tolerância lockeana corresponde a uma **tolerância universal**. Por

⁹⁵ Essa antinomia derivada do conceito de tolerância absoluta foi apresentada, pela primeira vez, por Karl Popper, no obra *A sociedade aberta e seus inimigos* (1946). Neste texto, Popper examina o que podemos designar como um dos paradoxos da tolerância: a tolerância deve ser absoluta ou relativa; se a tolerância for absoluta, então, seria preciso tolerar o intolerável; se a tolerância for relativa, então, significa que ela deve possuir limites, isto é, existirão coisas, pessoas ou situações que não poderão ser toleradas; nas duas hipóteses, a tolerância deve conviver com a intolerância, portanto, o conceito de tolerância seria um conceito intrinsecamente paradoxal.

“tolerância universal”, entendemos o princípio que garante o direito a todos os indivíduos de professar e praticar qualquer que seja a religião, contanto que não violem as leis civis nem ameacem a paz e a segurança da Comunidade. Desta forma, sustentamos que a tolerância religiosa defendida por Locke será universal se preencher os dois requisitos seguintes: 1) ser concedida a todas as **religiões puras**; 2) e ser concedida a todos os adeptos de tais religiões, exceto quando estes alegarem algum preceito de fé para justificar a prática de condutas criminosas.

Utilizamos, aqui, a expressão “religiões puras” para designar as religiões que estão restritas essencialmente ao âmbito religioso e, portanto, não **interferindo** nas esferas não-religiosas, como, por exemplo, nas leis civis. Por “interferir”, entendemos “ser contrário ou oposto a algo”. Deste modo, qualquer religião, tanto em seus artigos de fé práticos e especulativos quanto em seus ritos do culto, que não interfira (no sentido de “não ser contrária”) nas leis civis pode ser considerada uma religião pura, pois, neste caso, não ultrapassaria os limites da dimensão religiosa⁹⁶.

4.3.2 A demonstração da tese da tolerância universal

Para fins de exame da nossa tese, decidimos realizar ao todo três demonstrações diferentes. O objetivo dessa opção argumentativa é mostrar que, mesmo sob diversas perspectivas, podemos afirmar que a teoria toleracionista lockeana (T.T.L.) consiste em uma tolerância universal, no sentido explicado acima.

4.3.2.1 A primeira demonstração

Como vimos anteriormente (seção 3.1.5), Locke impõe restrições à sua concepção de tolerância. Ele apresenta quatro grupos como sendo os únicos que não devem ser tolerados pelo Estado. Segundo ele, tanto os que professam doutrinas contrárias às leis do Estado e os intolerantes quanto os católicos romanos e os ateus, todos eles representam uma ameaça para

⁹⁶ Poderia-se criticar a nossa definição alegando não haver religião pura, já que todas as religiões têm, em seus preceitos, regras morais para regular as ações exteriores dos seus adeptos e, portanto, nenhuma religião se restringiria essencialmente ao campo religioso. Contudo, essa crítica não nos é corretamente atribuída. O fato de existirem regras morais no sistema de crenças das diferentes religiões não implica que essas religiões ultrapassem os limites do âmbito religioso, pois não estabelecemos oposição entre religião e moral; a oposição estabelecida por nós foi entre religião e política. Deste modo, somente quando os preceitos morais de uma religião passam a interferir na esfera político-jurídica (por exemplo, quando aqueles se opõem às leis civis) é que teremos uma religião não-pura. Se esta última consideração estiver ausente, então, podemos falar na existência de “religiões puras” sem problema algum.

a paz e a segurança da Comunidade. Essa é a verdadeira razão para Locke afirmar que a doutrina da tolerância não deve ser aplicada a esses indivíduos.

É bem nítido o esforço de Locke para demonstrar que o verdadeiro motivo para ele negar o benefício da tolerância a esses indivíduos não é religioso, mas jurídico. Em outras palavras, o filósofo se esforça para mostrar que todos aqueles que ele considera não terem direitos com relação à tolerância encontram-se nessa situação, não por motivos religiosos, como, por exemplo, por professarem uma religião específica, mas por violarem ou mesmo por ameaçarem as leis da Comunidade Civil (*Commonwealth*). Notemos que todos os indivíduos componentes dos quatro grupos classificados por Locke poderiam ser agrupados em outros dois grupos distintos: o primeiro grupo (composto por aqueles que violam as leis civis baseados nos preceitos de sua religião) corresponderia ao que podemos chamar de “criminosos de fato”; já o segundo grupo (composto por aqueles que apenas representam ameaça às leis civis) corresponderia a um grupo potencialmente perigoso de indivíduos, que podemos chamar de “criminosos em potencial”. Sendo assim, os “criminosos de fato” e os “criminosos em potencial” não teriam direito à tolerância⁹⁷.

Há uma falha grave nesse raciocínio lockeano: a idéia de “criminosos em potencial” é juridicamente inconsistente, pois, se ela for aceita, então, todos os seres humanos seriam criminosos, já que todos podem, em algum momento da vida, praticar um ato criminoso. Ora, é evidente que o que vai caracterizar alguém como criminoso é a ação praticada (o ato criminoso) e não a simples possibilidade de praticar a ação criminosa. Isso significa que Locke não pode sustentar que um católico e um ateu são criminosos, antes de praticarem de fato uma ação criminosa. Por conseguinte, nessa perspectiva teórica, não há razão para a negação jurídica do direito à tolerância aos católicos e aos ateus⁹⁸.

Levando em conta o que dissemos acima, pode-se afirmar que a concepção de tolerância de Locke, pelo menos na perspectiva adotada pelo filósofo, possui amplitude “universal”, no sentido de que todos os indivíduos possuem o direito de professar qualquer religião, contanto que, para isso, eles não violem as leis civis nem ameacem a paz e a segurança da *Commonwealth*, ou seja, não se configurem na situação de criminosos, de fato

⁹⁷ Na *Carta* de 1689, Locke não utiliza as expressões “criminosos de fato” e “criminosos em potencial”. Mas a lógica dos seus argumentos permite que nós as utilizemos, sem correr o risco de interpretarmos arbitrariamente o seu pensamento.

⁹⁸ Mais recentemente, Herbert Marcuse (1970) utilizou um conceito semelhante ao de “criminoso em potencial” para desenvolver o seu conceito de tolerância repressiva. Marcuse argumenta que a tolerância deve ser limitada aos grupos que simplesmente apresentem um caráter demonstravelmente agressivo ou destrutivo, pois, segundo ele, não é necessário esperar que tais grupos passem do campo da palavra à ação para que já se constituam em ameaças diante das perspectivas da paz, justiça e liberdade de todos. Deste modo, os grupos de “caráter agressivo ou destrutivo” devem ser reprimidos antes mesmo da prática de suas ações.

ou em potencial. Essa corresponde à primeira demonstração de que a doutrina lockeana da tolerância, apesar das insuficiências teóricas já assinaladas, tem a pretensão de ser universal.

4.3.2.2 A segunda demonstração

Devemos observar que estamos utilizando o termo “tolerância universal” para significar o mesmo que uma liberdade religiosa completa. A seguir, destacaremos quatro proposições presentes na argumentação da *Carta* e as utilizaremos como premissas de um argumento que concluirá com a defesa dessa liberdade religiosa completa. Uma vez feito isso, teremos demonstrado, de modo diverso ao da demonstração acima, que a argumentação em favor da tolerância desenvolvida por Locke vai implicar exatamente a defesa de uma tolerância universal. As premissas são as seguintes:

- 1) **Somente a fé sincera é capaz de levar à salvação.** Em outras palavras, “nenhuma religião pode ser útil e verdadeira se não se acredita nela como verdadeira” (LOCKE, 1978, p. 14);
- 2) **O entendimento humano** possui uma natureza tal “que **não pode ser obrigado por nenhuma força externa [a crer]**” (LOCKE, 1978, p. 5-6, grifo nosso);
- 3) **Ninguém está mais interessado na sua salvação do que o próprio indivíduo**, já que qualquer outro homem “certamente deve estar menos preocupado do que eu com minha própria salvação” (LOCKE, 1978, p. 13);
- 4) **A danação eterna de alguém não prejudica a salvação dos demais.** Em outras palavras, tanto a “sua perdição não prejudica a ascensão dos outros” como também ninguém “prejudica a outros homens por não querer participar de suas corretas opiniões religiosas” (LOCKE, 1978, p. 21).

Primeira inferência. De acordo com a primeira premissa, somente os que possuem uma fé sincera em sua religião, ou seja, os que possuem a convicção interna de que sua religião é verdadeira, é que podem obter a salvação. Desta forma, uma questão pode ser formulada: se algumas pessoas, convictas internamente da verdade de sua religião, acreditam que apenas ela é verdadeira e, por isso, consideram todas as outras religiões falsas, essas pessoas por acaso teriam legitimidade para obrigar os outros homens a professar a sua religião, que consideram a única capaz de levar à salvação?

Segunda inferência. A resposta para a pergunta acima é: **NÃO**, porque, de acordo com a segunda premissa, o entendimento humano possui uma natureza tal que não pode ser coagido a crer por nenhuma força externa e, dessa forma, se alguns homens tentarem obrigar os outros a acreditar em sua religião, isto será inútil, já que a força externa não é capaz de

mudar o juízo interno dos homens. Sendo assim, ninguém possui legitimidade para obrigar os outros a mudar de religião.

Terceira inferência. Além do mais, de acordo com a terceira premissa, ninguém está mais interessado na sua salvação do que o próprio indivíduo; o que implica em anular o argumento daqueles que têm o objetivo de converter os outros através da força para supostamente auxiliar a salvação dos últimos, pois, há vários indícios para se acreditar que qualquer outro homem certamente deve estar menos preocupado do que eu com minha própria salvação. E se o próprio indivíduo está mais interessado do que qualquer outro em sua própria salvação, a ele deve ser deixado procurá-la da forma que considera mais adequada. Em outras palavras, “cuidar de sua própria salvação é exclusivo a cada pessoa” (LOCKE, 1978, p. 21).

Quarta inferência. Há ainda uma última pergunta: supondo que determinado indivíduo abdique completamente da sua salvação, ou seja, renuncie expressamente a todos os meios que poderiam levá-lo a se salvar; neste caso, caberia a algum homem obrigá-lo, não a seguir determinada religião, mas ao menos buscar um caminho para tentar obter a sua salvação? A resposta para essa pergunta também é **NÃO**, pois, em matéria de religião, ninguém deve ser forçado a nada. E de acordo com a quarta premissa, a danação eterna de alguém não prejudica a salvação do demais; desta forma, mesmo se alguém renuncia à sua salvação, já que a sua perdição não prejudica a ascensão dos outros, então, não cabe a ninguém obrigá-lo, em assuntos religiosos, a fazer algo contra a sua vontade.

Conclusão. Desta forma, fica evidente que, para Locke, todos têm o direito de professar e praticar a religião que quiserem, contanto, é claro, que não violem as leis civis, sendo, portanto, permitido a “cada um [...] fazer o que acredita agradar a Deus, em cuja vontade se baseia a salvação dos homens” (LOCKE, 1978, p. 21). Em outras palavras, todos os indivíduos possuem direitos e deveres para com a tolerância religiosa, uma vez que todos eles devem tolerar os que professam uma religião diferente da sua, assim como todos os que não violem nem ameacem as leis da Comunidade têm o direito de ser tolerados pelos outros indivíduos e, acima de tudo, pelo Estado. Ora, a consequência do que foi estabelecido acima é exatamente uma liberdade religiosa completa. Sendo assim, fica concluída a nossa segunda demonstração.

4.3.2.3 A terceira demonstração

Esta demonstração está baseada na separação entre Estado e Igreja. Lembremos que o Estado tem como função a proteção e o desenvolvimento dos bens civis de seus súditos; além

disso, a característica do seu poder é a coerção. Por sua vez, a Igreja é uma associação livre e voluntária que tem como função reunir pessoas para o culto público de Deus da forma que consideram aceitável para a salvação de suas almas.

Embora qualquer igreja tenha poder para criar leis para regular o seu funcionamento interno, ainda assim nenhuma dessas leis possui natureza coercitiva, ou seja, nenhuma lei criada por uma igreja para regular o seu funcionamento interno pode ser aplicada mediante o uso da força. Já que o Estado e a Igreja possuem funções diferentes, e já que os poderes dessas duas instituições são opostos, pois, enquanto um caracteriza-se pela coerção, o outro caracteriza-se pela completa ausência de qualquer natureza coercitiva, então, segue-se:

- 1) De um lado, o Estado não pode tratar de assuntos relacionados a questões religiosas, pois, a sua finalidade o impede de fazer isso. E mesmo se o Estado (lembrando que seu poder possui natureza coercitiva) tentasse tratar de questões religiosas, como, por exemplo, impor aos súditos determinada religião, tal tentativa seria inútil, pois, a verdadeira religião (aquela capaz de levar à salvação) só tem eficácia se estiver apoiada na fé, isto é, na convicção interior do espírito, e esta convicção, por sua vez, não pode ser originada através de uma força externa, como, por exemplo, através das leis civis. O que significa que tanto a natureza do poder do Estado quanto a sua função o impedem de se impor sobre a religião dos súditos. Em outras palavras, a religião está fora da esfera de atuação legítima do Estado.
- 2) Do outro lado, a Igreja não pode interferir nos bens civis de seus membros ou de membros de igrejas diversas, pois, a função dessa sociedade religiosa a impede de fazer isso. E também, devido à característica do seu poder, livre de qualquer natureza coercitiva, nenhuma igreja pode impor, através da força, determinado artigo de fé ou rito do culto, nem aos seus membros nem aos que seguem uma religião diferente da sua. Sendo assim, tanto a natureza do poder da Igreja quanto a sua função a impedem de, em uma única expressão, praticar perseguições religiosas. Finalmente, podemos dizer que as leis civis e a prerrogativa da coerção civil estão fora da esfera de ação legítima da Igreja.

A consequência do que foi estabelecido acima também corresponde a uma tolerância religiosa universal, já que o Estado não possuiria legitimidade para interferir nos assuntos religiosos das diversas igrejas, assim como nenhuma igreja possuiria legitimidade para

interferir nos assuntos religiosos das demais. Desta forma, a argumentação anterior, baseada na separação entre Estado e Igreja desenvolvida por Locke ao longo da *Carta* de 1689, nos serve como a terceira e última demonstração da nossa “tese da tolerância universal”.

4.3.3 Observações sobre a T.T.L. enquanto uma concepção de tolerância universal

Nas linhas acima, procuramos demonstrar que a concepção lockeana de tolerância satisfaz os seguintes critérios: é concedida a todas as “religiões puras”, expressão que utilizamos para designar aquelas religiões que não ultrapassam os limites do campo religioso; e é concedida a todos os adeptos dessas religiões, exceto quando estes se valem da sua religião para a prática de algum crime. Uma vez que esses dois critérios são satisfeitos, temos razões para sustentar que a concepção lockeana de tolerância (T.T.L.) implica uma tolerância universal. Mas, antes de encerrarmos essa questão, é preciso prestar um esclarecimento.

Ao longo deste tópico do trabalho, não pretendemos de modo algum defender os limites impostos por Locke à tolerância. Isto é, não compartilhamos da opinião do filósofo a respeito de se considerar os ateus e os católicos como ameaças às leis civis e, conseqüentemente, sustentar que lhes deva ser negado o direito à tolerância. O que afirmamos, aqui, é que essas restrições feitas por Locke revelam unicamente os limites históricos do pensamento do autor, sendo por isso mesmo “pouco aceitáveis para o leitor de hoje” (KLIBANSKI, 2004, p. 24). Hoje, os critérios para definir quem é ou não intolerante são diferentes porque o contexto histórico mudou e as premissas também não são as mesmas. Primeiramente, não se acredita mais que Deus é o fundamento da moral; sendo assim, não há razões para se negar a tolerância aos ateus, simplesmente por que negam a existência de Deus. Em segundo lugar, o Papa não possui mais aquele extenso poder político que possuía na Idade Média e Moderna, assim como, hoje em dia, os católicos não estão obrigados a reconhecê-lo também como autoridade máxima em política; desta maneira, não há por que sustentar a intolerância contra os católicos em países protestantes. Portanto, temos razões para afirmar que essa parte específica da *Carta* de 1689 não está em conexão com as recentes discussões sobre a tolerância e seus limites⁹⁹.

Mas mesmo que aquelas restrições sejam questionáveis do ponto de vista dos atuais sistemas jurídicos dos Estados democráticos de direito, ainda assim sustentamos que elas são

⁹⁹ Nas Considerações Finais, apresentaremos uma proposta de trabalho para o aprofundamento desse ponto específico da tolerância lockeana (a questão dos limites) e como relacionar os argumentos de Locke com as discussões mais atuais sobre essa problemática.

compatíveis com a argumentação da *Carta* e, por isso, defendemos que, com relação aos limites impostos por Locke, não há inconsistência alguma entre eles e as premissas das quais o filósofo inglês partiu para fundamentar a sua doutrina da tolerância. Como diz Polin (2004, p. 43): “pretendia-se erradamente que essa [...] discriminação e essa [...] exclusão causam danos à sua doutrina da tolerância”. Entretanto, Locke “continua perfeitamente coerente consigo mesmo; a tolerância, tal como a concebe, não é a tolerância de não importa o quê. Ela se aplica ao exercício da liberdade, que não é a licença de fazer tudo o que se deseja” (POLIN, 2004, p. 43). Isto significa que “tal liberdade só pode ser garantida e salvaguardada no quadro do estado civil. É nesse quadro que a tolerância deve [...] necessariamente ser exercida”; por conseguinte, “tudo o que causa danos à existência da comunidade política e da paz civil deve ser excluído” (POLIN, 2004, p. 43). Ou seja, de acordo com o contexto histórico vivido por Locke, é possível sustentar a *plausibilidade* dos limites que ele impõe à tolerância¹⁰⁰.

4.4 OUTRAS CARACTERÍSTICAS DA TOLERÂNCIA LOCKEANA DE 1689

Nesta seção, examinaremos outras três características importantes da T.T.L.: mostraremos que a T.T.L. não corresponde a uma “tolerância indiferente”; em seguida, veremos também que Locke não defende uma concepção exclusivista de tolerância; por último, investigaremos a visão de Norberto Bobbio sobre a tolerância lockeana, analisando o que o autor italiano chama de “método universal de convivência civil”, para, com isso, mostrar que a *Carta* de 1689 foi escrita claramente com uma finalidade prática.

4.4.1 A T.T.L. não está estabelecida sobre o princípio de indiferença

Algumas das críticas feitas aos teóricos toleracionistas e às diversas concepções de tolerância que eles defendem consistem em sustentar que tais concepções baseiam-se na idéia de indiferença para com o outro, isto é, em uma indiferença de quem tolera para com quem é

¹⁰⁰ As conclusões sobre as idéias de Locke que fornecemos neste trabalho estão diretamente relacionadas com o nosso princípio metodológico de leitura dos textos lockeanos: privilegiamos o método de análise lógica dos argumentos do filósofo em detrimento da abordagem histórica que privilegiaria o exame do caráter ideológico das idéias lockeanas. Nas Considerações Finais, voltaremos a discutir essa questão. Contudo, vale salientar que, se fosse assumido o método de abordagem ideológica, poderíamos abrir um campo imenso de possibilidades para a interpretação do pensamento do filósofo inglês. Por exemplo, levando em conta a questão dos limites da tolerância, poderia-se sustentar que Locke seria um ideólogo do liberalismo burguês calvinista e que a exclusão dos católicos da tolerância seria uma expressão do sentimento calvinista contra os séculos de supremacia da Igreja Católica sobre a política e a economia européia.

tolerado. De acordo com estas críticas, a tolerância consistiria no seguinte: eu tolero algo e alguém porque estes não possuiriam qualquer importância para mim, ou seja, porque eles me são completamente indiferentes, ou mesmo insignificantes. Nessa perspectiva crítica, o autor italiano Benedetto Croce afirma que, entre os defensores da tolerância, “nem sempre estiveram os espíritos mais nobres e heróicos. Com frequência, estiveram entre eles os retóricos e os indiferentes” (CROCE apud BOBBIO, 1992, p. 205). Esta é uma acusação muito grave e revela que, às vezes, aquela tolerância defendida por alguns teóricos não corresponde exatamente a um valor nobre, pois não é possível conceder que a **tolerância baseada na idéia de indiferença perante aquilo que é tolerado** corresponde a uma virtude, que deveria ser universalmente aceita e praticada. Quando falamos da tolerância lockeana, esta questão da indiferença também pode vir à tona, já que os críticos poderiam sustentar que as idéias toleracionistas defendidas por Locke estão apoiadas no princípio da indiferença e, portanto, não haveria nada de virtuoso na concepção de tolerância do filósofo inglês. Aqui, tentaremos mostrar que a T.T.L. é completamente oposta à idéia de indiferença.

O pesquisador Marcelo Souza, que trabalha com a relação entre a tolerância e as práticas educativas, investiga a questão da relação entre tolerância e indiferença. Ele defende que a concepção lockeana de tolerância encontra-se bem longe da idéia de indiferença. Diz ele, a respeito da *Carta*:

Primeiro, tolerância não significa indiferença. Locke [...] afirma que o fato de tolerar as diferentes religiões não desobriga nenhum crente de ter um claro posicionamento em defesa da tolerância. Não basta apenas “suportar” os outros, mas importa defender a tolerância, propagá-la, difundi-la, fazer dela um princípio de cada religião a fim de se avançar na convivência e se evitar as perseguições, as torturas, os roubos e os assassinatos em nome de uma fé supostamente verdadeira. (SOUZA, 2006, p. 55).

Em seguida, Souza conclui: para Locke, a “tolerância não é um deixar fazer irresponsável, mas a responsabilidade de não deixar que a intolerância negue o direito do diferente a uma existência digna e livre” (SOUZA, 2006, p. 55). Nesta controvérsia sobre tolerância-indiferença, tomaremos o partido de Souza e sustentaremos, junto com ele, que a tolerância defendida por Locke não se baseia e nem mesmo está relacionada de algum modo à idéia de indiferença. Mas deixemos que o próprio Locke se defenda dessa acusação:

[...] não é suficiente que os sacerdotes se abstenham da violência, da pilhagem e de todos os modos de perseguição. Quem [...] assume a responsabilidade de ensinar, tem também obrigação de advertir seus

ouvintes dos deveres da paz e da boa vontade para com todos os homens, tanto o equivocado como o ortodoxo, tanto os que diferem dele na fé e culto como os que com ele concordam. E deve aconselhar toda a gente, quer os indivíduos, quer os funcionários públicos na comunidade, se os há em sua igreja, a praticar a caridade, a humildade e a tolerância, e a acalmar e moderar todo fervor e aversão do espírito, que decorrem [...] do veemente zelo humano por sua própria religião [...]. (LOCKE, 1978, p. 10-11).

De acordo com o trecho acima, a tolerância que Locke defende claramente não possui relação alguma com a indiferença perante as diversas crenças religiosas. Mas, se não é com a indiferença, com o que então a concepção do filósofo inglês está relacionada? Bem, de acordo com tudo o que foi visto ao longo do trabalho, podemos afirmar que a tolerância lockeana está apoiada em quatro bases:

1) **No reconhecimento da diversidade de idéias religiosas.** Como diz o autor, se for “permitido cultuar Deus pela forma romana”, então, “que seja também permitido fazê-lo pela maneira de Gênova” (LOCKE, 1978, p. 26); se for “permitido falar latim na praça do mercado”, então, “os que assim desejarem poderão igualmente falá-lo na igreja” (LOCKE, 1978, p. 26); e se for “legítimo para qualquer pessoa em sua própria casa ajoelhar, ficar de pé, sentar-se ou fazer estes ou outros movimentos, vestir-se de branco ou preto, de roupas curtas ou compridas”, então, “que não seja ilegal comer pão, beber vinho ou lavar-se com água na igreja” (LOCKE, 1978, p. 26). Esses trechos revelam que Locke reconhece a existência do fenômeno da pluralidade religiosa. É interessante observar com atenção este momento porque, aqui, o passo inicial dado pelo filósofo consiste unicamente em fornecer a constatação do pluralismo religioso. Somente mais adiante é que esse fenômeno será legitimado.

2) **No reconhecimento da igualdade entre os homens.** O filósofo afirma nas últimas linhas da obra: “o que visamos são os mesmos direitos concedidos aos outros cidadãos” (LOCKE, 1978, p. 26). No mesmo trecho da obra, Locke, questionando-se a respeito das reuniões religiosas, pergunta: “se [as] permitem a cidadãos de certa igreja ou seita, por que não a todas?” (LOCKE, 1978, p. 26). E, em seguida, ele sustenta: “uma reunião na igreja não deve ser menos legal do que na corte, nem deve uma reunião de alguns cidadãos ser mais repreensível do que a de outros” (LOCKE, 1978, p. 26). Desta forma, conclui Locke, “se se permitirem a alguns assembléias, reuniões solenes, celebrações de dias festivos, sermões e culto público, tudo isso deve ser igualmente permitido aos presbiterianos, independentes, arminianos, anabatistas, quacres e outros” (LOCKE, 1978, p. 26). Essas afirmações demonstram que a tolerância e a liberdade religiosa defendidas por Locke estão

fortemente baseadas no princípio da igualdade entre os homens. Deste modo, o segundo passo de Locke é assumir o princípio de isonomia religiosa.

3) **No reconhecimento de que os homens têm o direito de decidir sozinhos sobre suas opiniões e crenças religiosas** (que podemos chamar de “direito de autodeterminação religiosa”). Locke diz que “o cuidado da alma de cada homem pertence a ele próprio, tem-se de deixar a ele próprio” (LOCKE, 1978, p. 12), uma vez que a “sua perdição não prejudica a ascensão dos outros”, assim como também ninguém “prejudica a outros homens por não querer participar de suas corretas opiniões religiosas” (LOCKE, 1978, p. 21). O reconhecimento da igualdade entre os homens, junto com a idéia de que todos têm o direito de decidir sozinhos sobre suas opiniões religiosas, são dois pilares importantes que serão utilizados, por Locke, para legitimar o fenômeno da pluralidade religiosa, que até o momento só havia sido constatado.

4) **No reconhecimento de dever de respeito diante da pluralidade de idéias religiosas.** O filósofo sustenta que “ninguém deve ser despojado de seus bens terrenos por motivo religioso” (LOCKE, 1978, p. 17), pois, isso é uma lei que “prescreve o Evangelho, ordena a razão, e exige de nós a natural amizade e o senso geral de humanidade” (LOCKE, 1978, p. 9). E conclui Locke: “falando francamente, como convém de homem a homem, não se devem excluir os pagãos, nem os maometanos e nem judeus da comunidade por causa da religião”, pois, nenhum homem, por causa de suas opiniões religiosas, “deve ser transformado em objeto de ódio ou suspeita” (LOCKE, 1978, p. 26). Ou seja, o que deve prevalecer entre os homens é o respeito mútuo em questões religiosas, pois todos são iguais e possuem o igual direito de autodeterminação religiosa, isto é, o direito de professar as crenças religiosas escolhidas livremente por cada um.

O raciocínio do filósofo pode ser esquematizado da seguinte maneira: reconhecido o fenômeno da pluralidade religiosa e assumidos os princípios de isonomia e autodeterminação religiosa, segue-se a defesa do dever de respeito perante as diversas crenças e opiniões religiosas; é exatamente com essa última idéia que a tolerância lockeana implicará a aceitação completa da pluralidade religiosa; feito isso, podemos dizer que Locke, que começa reconhecendo a existência da pluralidade do fenômeno religioso, vai procurar mostrar a própria legitimidade desse fenômeno. Ora, isso evidencia a incompatibilidade entre a T.T.L. e o conceito de indiferença.

4.4.2 A tolerância lockeana não está restrita ao âmbito protestante

Vamos, agora, investigar quais foram os objetivos que levaram o nosso filósofo a conceber a sua concepção de tolerância. Ao longo dessa investigação, iremos identificar o que Locke pretendia defender em sua obra e, através desse exame, mostraremos que a T.T.L. não se restringe ao âmbito protestante, mas aborda a tolerância no contexto das diversas religiões existentes. Ou seja, defenderemos que a T.T.L. não corresponde a uma concepção exclusivista de tolerância.

Podemos começar a nossa investigação formulando uma pergunta óbvia a respeito dos objetivos do autor da *Carta*: que idéias Locke procura defender no seu texto? Segundo Brito (2007, p. 10), “dizer que defende a tolerância religiosa é uma resposta válida”. Embora essa resposta pareça tão óbvia quanto à pergunta formulada, é importante partir dela para podermos mostrar o alcance amplo das idéias apresentadas na *Carta* de 1689 e, por conseguinte, mostrar a dimensão exata da tolerância defendida por Locke. O próprio autor afirmou, na *Segunda carta sobre a tolerância* (1690): “o propósito dessa carta [a de 1689] é claramente defender a tolerância, fora de qualquer força, especialmente da força civil, ou da força do magistrado” (LOCKE, 2004a, p. 121). Deste modo, já está mais do que claro, neste momento do trabalho, que podemos estabelecer como principal objetivo de Locke a defesa da tolerância religiosa. É por isso que ele propõe a separação entre Estado e Igreja, pois julgava que a mistura entre os campos político e religioso forneceria, assim como de fato forneceu ao longo da história, os elementos para a mais terrível intolerância.

Se, por um lado, os intérpretes concordam que a *Carta* visa à defesa da tolerância religiosa, por outro lado, há discordância quando se trata de estabelecer a amplitude da proposta defendida por Locke. Alguns sustentam que a tolerância lockeana pode englobar todas as religiões; outros defendem que ela está restrita a um grupo religioso específico ou a alguns grupos. Entre estes últimos, há uma corrente de comentadores que interpretam a T.T.L. como uma defesa da tolerância exclusivamente entre os protestantes. Há três razões alegadas para tal conclusão: **primeiro**, as inúmeras citações da Bíblia são usadas para sustentar que Locke se preocupava apenas com o mundo cristão; **segundo**, a exclusão dos católicos dos benefícios da tolerância é utilizada para sustentar que, no mundo cristão, somente a fé dos protestantes tinha relevância para o autor da *Carta*; **terceiro**, as ligações pessoais de Locke com os *Whigs*, grupo político de maioria puritana, são usadas como argumento decisivo, por alguns intérpretes, para definir a religião de Locke e também para explicar o suposto interesse do filósofo pela discussão da tolerância relativa estritamente aos protestantes.

Um dos importantes comentadores do pensamento de Locke, que interpreta a tolerância lockeana numa abordagem exclusivista, é John Dunn¹⁰¹. Ao se posicionar a respeito dos objetivos de Locke ao escrever a *Carta*, Dunn sintetiza a sua visão sobre a teoria de Locke:

No exílio, por cerca de seis anos, ele vira, com temor crescente, o futuro político e cultural, e talvez até mesmo religioso, da Europa pender na balança **enquanto a coroa inglesa passava por um monarca católico, e enquanto Luís XIV ameaçava aniquilar o último grande bastião do protestantismo continental nos Países Baixos**, revogando o Editto de Nantes e propondo-se a esmagar a Igreja huguenote e literalmente forçar seus infelizes seguidores a aderir à fé católica. [...] **Foi em resposta a esses acontecimentos, para combater um perigo que era europeu** e não meramente inglês, que ele escreveu a *Carta sobre a tolerância* [...]. (DUNN, 2003, p. 28, grifo nosso).

Dunn declara que o objetivo de Locke, através da *Carta*, era “combater o perigo católico” que ameaçava a Europa nas últimas décadas do século XVII. É evidente que, para sustentar sua posição, Dunn precisa supor que Locke toma o partido dos protestantes na luta existente, na Europa da época, entre o catolicismo e o protestantismo. Sem essa suposição, não faz sentido defender que Locke queria combater o que Dunn chama de “perigo católico”. Entretanto, não podemos concordar com Dunn pelas três razões a seguir.

Primeiramente, vamos conceder a Dunn que Locke toma partido do protestantismo. Mas a pergunta que imediatamente se segue é: de qual religião protestante Locke toma partido? Vimos anteriormente (tópico 3.1.3) que o significado do termo “cristão” é bastante impreciso, pois ele compreende religiões que professam as mais diversas doutrinas, algumas das quais são até mesmo contrárias umas às outras. Ora, o termo “protestante” também abriga a mesma imprecisão: protestantes são todas aquelas religiões que, a partir do século XVI, empreenderam reformas tanto nos artigos de fé quanto nos ritos do culto da Igreja Romana; mas é só isso que o termo “protestante” simboliza, e nada mais. Desta forma, encontramos, designados genericamente como protestantes, os calvinistas, os arminianos e os socinianos, por exemplo. Os dois primeiros divergem fundamentalmente em sua doutrina: os calvinistas defendem a predestinação absoluta e sustentam que a graça divina é irresistível, enquanto que os arminianos defendem que a predestinação é condicionada pela fé e sustentam que, sem a fé, até mesmo aquele que obter a graça divina pode perdê-la. Já os socinianos negam o dogma da trindade divina. Está mais do que claro que, entre os protestantes, fulguram as mais

¹⁰¹ Para mais informações, ver DUNN (1969) e (2003).

diversas correntes religiosas, até mesmo correntes contrárias entre si. Portanto, afirmar unicamente que Locke toma partido do protestantismo não é dizer muita coisa, pois é preciso determinar em seguida qual é exatamente essa denominação protestante específica.

Em segundo lugar, “o perigo” que Locke queria combater, não era precisamente o catolicismo, mas sim o monstro da intolerância. E este monstro assumia diversas formas e diversos modos de se propagar. Não apenas os católicos da época de Locke eram intolerantes, mas também diversos seguidores de religiões protestantes praticavam atos bárbaros, julgando assim estarem defendendo sua religião e agradando ao seu Deus. Uma nova pergunta se segue: em algum momento do texto, Locke afirma que alguma religião protestante está desobrigada de observar o princípio de tolerância exatamente por ser uma religião protestante? Porque, no contexto da argumentação da *Carta*, tomar partido de uma religião específica só pode ser entendido da seguinte maneira: que certa religião poderia perseguir, torturar e assassinar todos os que professam uma religião diferente. Ora, se Locke não faz isso ao longo da *Carta*, o que autoriza qualquer intérprete a afirmar que o filósofo toma partido de alguma religião?

E em terceiro lugar, se Locke de fato tomasse partido em favor de uma religião específica e, conseqüentemente, excluísse as demais religiões ou lhes desse um papel secundário na sua teoria, a sua proposta de defender a liberdade religiosa, desenvolvendo uma concepção de tolerância universal (tal como demonstramos no tópico 4.3), estaria inviabilizada. A questão é a seguinte: a) ou a tolerância lockeana é exclusivista e, portanto, não pode ser considerada universal; b) ou a tolerância defendida pelo filósofo é universal e, portanto, não se pode considerar que há preferência de Locke por uma ou outra religião. De acordo com o que já dissemos, é evidente que a última posição é a mais consistente com a proposta da *Carta* de 1689¹⁰².

Não queremos sustentar com isso, que Locke possuía uma neutralidade completa com relação à religião. De fato, ele era um homem como qualquer outro do seu tempo: possivelmente acreditava em Deus acima de tudo; portanto, podemos conceder, sem problema, que Locke possuía alguma religião. Mas possuir e poder escolher livremente uma religião era exatamente o direito que se segue da argumentação da *Carta*. Se não é isto, então, boa parte do nosso trabalho está incorreta, pois, neste caso, teríamos fornecido uma interpretação completamente equivocada do texto lockeano. Dito isto, repetiremos mais uma

¹⁰² Esta conclusão nossa também está estritamente ligada ao método de análise lógica dos conceitos desenvolvidos nos textos que estamos examinando, sem assumir as idéias de Locke em seu caráter ideológico. Como ilustramos na nota 100, se for assumida esta última abordagem de estudo, seria possível deduzir outras conclusões a respeito das idéias apresentadas na *Carta*.

vez: dizer que Locke toma partido de uma religião específica (e, portanto, que a sua concepção de tolerância é essencialmente exclusivista) é uma afirmação que não encontra uma sustentação coerente na argumentação interna da *Carta*.

Como mencionamos anteriormente, há uma questão que, embora tenha relação com a discussão travada aqui, difere em aspectos essenciais da questão sobre determinar se a tolerância lockeana é exclusivista ou universal. A primeira questão que mencionamos está relacionada com a possibilidade ou não de identificar a religião professada por Locke através do exame detalhado das suas obras, incluindo nesse grupo de obras evidentemente os textos sobre a tolerância. Esta questão não pode ser respondida, porque, nos textos de Locke, não existem critérios objetivos para julgar com precisão qual é a religião do filósofo. Se houvesse tais critérios, então, não haveria muita discussão sobre essa questão, ou seja, a maioria dos comentadores teria chegado a um consenso sobre a religião professada pelo autor inglês. Contudo, os diversos textos que são publicados, cada um sustentando uma posição diferente, mostram a ausência desses critérios e, conseqüentemente, acabam mostrando também que essa questão talvez nunca venha a ser respondida¹⁰³.

As razões que apresentamos acima demonstram que a tolerância lockeana não está restrita ao âmbito protestante e, portanto, não se pode afirmar que a *Carta* de Locke defende uma concepção exclusivista de tolerância, já que, como mostramos ao longo do trabalho, ela não está restrita a um grupo religioso específico.

4.4.3 A T.T.L. como “método universal de convivência civil”: a finalidade prática da *Carta* de 1689

Norberto Bobbio, no texto *As razões da tolerância*, apresenta quatro modos diferentes de defender a tolerância. Consideramos interessante apresentá-los aqui, na tentativa

¹⁰³ Somente para se ter uma idéia da pluralidade da questão, podemos citar algumas das diferentes interpretações que se tem realizado sobre a relação entre os textos de Locke e as suas convicções religiosas. Paul Sigmund (2005) defende que o pensador inglês era um anglicano. John Dunn (1969) o caracteriza como um calvinista. Alguns, como Herbert Mclachlan (1951), utilizam o texto lockeano de teológica *A racionalidade do cristianismo* (1695) para aproximar Locke dos socinianos. John Marshall (1994) nega categoricamente que Locke fosse calvinista, deísta ou anglicano. Já Richard Ashcraft (1986) sustenta que o filósofo inglês era um anticlerical radical, com uma clara aversão a qualquer forma de hierarquia eclesiástica. Há ainda quem cogite a possibilidade de Locke ter sido secretamente um ateu, como Bluhm; Wintfeld & Teger (1980), argumentando que o filósofo se utiliza da noção de Deus com uma finalidade puramente retórica, pois ele escrevia endereçado ao público europeu e cristão, de modo que não podia se opor ao “mito político de Deus” e sua relação com a moralidade. Todas essas interpretações provam que não há critérios objetivos que possam ser estabelecidos para, a partir deles, ler os textos lockeanos e identificar corretamente a religião professada pelo filósofo.

de ilustrar ainda mais a concepção lockeana de tolerância. É o que faremos a seguir, tentando mostrar a evidente finalidade prática com a qual a *Carta* de Locke foi escrita.

O primeiro modo de defender a tolerância é o que o autor italiano chama de **mera prudência política**. A defesa da tolerância através deste modo não implicaria a renúncia à verdade, mas, pelo contrário, “implica pura e simplesmente a opinião [...] de que a verdade tem tudo a ganhar quando suporta o erro alheio, já que a perseguição, como a experiência histórica o demonstrou com freqüência, em vez de esmagá-lo, reforça-o” (BOBBIO, 1992, p. 206). Desta forma, comparada com a intolerância, a tolerância, neste caso, passaria a ser vista como um “mal menor”, já que “a intolerância não obtém os resultados a que se propõe” (BOBBIO, 1992, p. 206).

O segundo modo corresponde à escolha de um **método universal de convivência civil**. Neste caso, se optaria pela “escolha do método da persuasão em vez do método da força ou da coerção” (BOBBIO, 1992, p. 207). A defesa da tolerância assim sustentada, baseia-se: a) em “uma atitude ativa de confiança na razão ou na razoabilidade do outro”, ou seja, em “uma concepção do homem como capaz de seguir não só os próprios interesses, mas também de considerar seu próprio interesse à luz do interesse dos outros” (BOBBIO, 1992, p. 207); e b) na “recusa consciente da violência como único meio para obter o triunfo das próprias idéias” (BOBBIO, 1992, p. 207).

O terceiro modo de defender a tolerância está relacionado ao conceito de uma **razão moral**. Essa defesa consiste em sustentar a obediência “a um princípio moral absoluto: o respeito à pessoa alheia” (BOBBIO, 1992, p. 208). Por sua vez, ela está baseada no “reconhecimento do direito de todo homem a crer de acordo com sua consciência” (BOBBIO, 1992, p. 209). Sendo assim, a tolerância defendida de acordo com essa razão moral, determinaria que, “se o outro deve chegar à verdade, deve fazê-lo por convicção íntima e não por imposição” (BOBBIO, 1992, p. 209).

O quarto e último modo apresentado por Bobbio corresponde a uma **razão teórica relacionada à natureza da verdade**. Defender a tolerância sob esse ponto de vista teórico, ou seja, sob o ponto de vista da natureza da verdade, consiste em sustentar que “a verdade só pode ser alcançada através do confronto, ou mesmo da síntese de verdades parciais” (BOBBIO, 1992, p. 209). Em outras palavras, como “a verdade não é una” e como “a verdade tem muitas faces”, então, deve-se permitir e mesmo estimular a pluralidade de opiniões e idéias, pois só assim a verdade poderá ser alcançada. De acordo com essa visão, a tolerância seria “uma necessidade inerente à própria natureza da verdade” (BOBBIO, 1992, p. 210).

Bobbio vai, então, enquadrar a defesa da tolerância estabelecida por Locke no segundo modo, ou seja, no do “método universal de convivência civil”. Diz o autor italiano:

A tolerância como algo que implica o método da persuasão foi um dos grandes temas dos **sábios iluminados**, que contribuíram para fazer triunfar na Europa o princípio de tolerância, ao término das sangrentas guerras de religião. (BOBBIO, 1992, p. 207, grifo nosso).

É preciso observar que para Bobbio, entre esses “sábios iluminados” a que ele se refere, encontra-se Locke, que, nas palavras do italiano, seria “o maior teórico da tolerância”. Podemos concordar com Bobbio, quando ele classifica a tolerância lockeana de acordo com o segundo modo. Vejamos as razões a seguir.

1) Primeiramente, porque aquela “atitude ativa de confiança na razão ou na razoabilidade do outro” aparece expressamente na *Carta*, no momento em que Locke opera a universalização da tese principal da obra, afirmando que “a tolerância para os defensores de opiniões opostas acerca de temas religiosos está tão de acordo [...] com a razão que parece monstruoso que os homens sejam cegos diante de uma luz tão clara” (LOCKE, 1978, p. 4) e, portanto, demonstrando sim uma confiança no uso da razão ou razoabilidade humana para a resolução dos conflitos que afligem a humanidade, como é o caso da intolerância.

2) E, em segundo lugar, porque também é evidente, no decorrer da argumentação de Locke, a recusa consciente da violência e da força como meios legítimos para se obter o triunfo das próprias idéias. Diz Locke: todos os homens podem “usar argumentos, e assim conduzir o heterodoxo para a verdade e proporcionar-lhe salvação”, pois, ensinar, instruir e corrigir os que erram através de argumentos são coisas que “convêm a qualquer pessoa bondosa fazer” (LOCKE, 1978, p. 6). Além disso, Locke não apenas defende outros meios, acima do método da força e da violência, mas considera o próprio uso da força como um meio infrutífero para se fazer triunfar as opiniões dos homens, uma vez que o entendimento humano possui uma natureza tal “que não pode ser obrigado por nenhuma força externa” (LOCKE, 1978, p. 5-6). Desta forma, conclui Locke, somente “o esclarecimento é necessário para mudar as opiniões dos homens, e o esclarecimento de modo algum pode advir do sofrimento corpóreo” (LOCKE, 1978, p. 6).

Fazendo um paralelo entre a interpretação de Bobbio e outras passagens do texto lockeano já analisadas anteriormente, podemos dizer que a *Carta* foi escrita visando a uma finalidade prática imediata. Sabemos, devido às passagens explícitas do texto examinadas no

Capítulo 3¹⁰⁴, que Locke direcionou a sua argumentação para dois grupos bem determinados: os chefes de Estado e os chefes de Igreja. Para os primeiros, o filósofo diz: “os magistrados civis [...] devem, como pais de seu próprio país, orientar todos os seus conselhos e esforços para promover o bem público civil de todos os seus filhos” (LOCKE, 1978, p. 27). E para os segundos, principalmente para os chefes de igrejas cristãs, ele diz: “todos os sacerdotes, que se gabam de ser os sucessores dos apóstolos, [...] devem se aplicar inteiramente para promover a salvação das almas” (LOCKE, 1978, p. 27). Portanto, todos os membros dos dois grupos devem se manter dentro dos limites legitimamente estabelecidos pelas funções naturais da instituição da qual fazem parte (Estado ou Igreja), sem interferir nas funções da instituição pertencente ao outro grupo.

E no contexto histórico daqueles sangrentos conflitos religiosos travados nos primeiros séculos da Idade Moderna, o filósofo sustenta que “aqueles cuja doutrina é pacífica e cujas condutas são puras e impolutas devem estar em termos de igualdade com os seus concidadãos” (LOCKE, 1978, p. 26). Essa afirmação, como já foi notado acima, demonstra que a tolerância e a liberdade religiosa defendidas por Locke estão baseadas no princípio da igualdade entre os homens. O autor inglês, dando seqüência ao trecho citado, afirma que: “falando francamente, como convém de homem a homem, não se devem excluir os pagãos, nem os maometanos e nem judeus da comunidade por causa da religião”, pois nenhum homem, por causa de suas opiniões religiosas, “deve ser transformado em objeto de ódio ou suspeita” (LOCKE, 1978, p. 26).

Levando em conta os grupos a quem a *Carta* expressamente se destina, o conteúdo explícito das idéias defendidas na obra e o contexto histórico no qual ela foi concebida, podemos concluir que Locke publica o seu texto com uma evidente finalidade prática. É digno de nota o fato de esse ser o primeiro texto do filósofo a vir a público. A *Carta* de 1689 antecede a publicação dos *Dois tratados sobre o governo* e do *Ensaio sobre o entendimento Humano*, que só viriam a ser publicados alguns meses depois. Por isso, temos fortes razões para afirmar que o objetivo essencial de Locke era propagar o “método universal de convivência civil” e, assim, mostrar para os chefes de Estado e os chefes de Igreja que o uso da força é um meio infrutífero para fazer triunfar as crenças religiosas e que “não é a diversidade de opiniões (o que não pode ser evitado), mas a recusa de tolerância para com os que têm opinião diversa [...] que deu origem à maioria das disputas e guerras que se têm manifestado no mundo [...] por causa de religião” (LOCKE, 1978, p. 27). Se atentarmos para

¹⁰⁴ Para mais informações, consultar as seções (3.1.4.3), (3.1.4.5) e (3.1.4.6), nas quais examinamos os deveres para com a tolerância das igrejas, dos chefes de igreja e dos chefes de Estado.

o julgamento da história, é possível sustentar que o nosso filósofo obteve êxito na sua empreitada, pois, nas palavras de Bobbio (1992, p. 207), a *Carta* de 1689 contribuiu de alguma forma “para fazer triunfar na Europa o princípio de tolerância”. Considerando essa questão através da perspectiva da atualidade, isto é, dos nossos Estados laicos, é uma exigência ao menos o reconhecimento dos méritos de Locke.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com uma simples olhada ao redor do mundo, é possível notar com facilidade como a intolerância ainda está presente e tão viva em nosso dia-a-dia e, infelizmente, dando sinais de que continuará entre nós por bastante tempo. Basta olhar para os conflitos religiosos existentes hoje no mundo, incluindo a questão do terrorismo, que, além de estar ligado a causas econômico-políticas, tem uma evidente conotação religiosa; ou então, olhar para as discriminações por causa de opções sexuais e as discriminações de cunho étnico-racial, que podem ser ilustradas pelo atual exemplo brasileiro do crescimento de grupos de neonazistas e *skinheads*, situados principalmente nas regiões Sul e Sudeste do país, os quais vêm ganhando uma notoriedade cada vez maior nos meios de comunicação, devido aos casos de violência protagonizados contra homossexuais, nordestinos, etc.

Muitos dos problemas mencionados acima estão relacionados com a **não-aceitação** e com **falta de respeito perante o outro**, isto é, o diferente. Estes dois elementos podem ser considerados como duas dimensões essenciais do fenômeno da intolerância. Mas, para adentrarmos no debate acerca da questão tolerância/intolerância, incluindo aí as perspectivas que se abriram devido aos debates atuais sobre essa problemática, é imprescindível examinar três perguntas essenciais: a) “Qual é o fundamento da tolerância?”; b) “Até onde a tolerância deve se estender?”; e, por fim, c) “Em quais situações deve-se ser tolerantes e em quais situações a intolerância seria legítima?”. A **pergunta 1** tenta estabelecer, ao mesmo tempo, os fundamentos teóricos da tolerância e as bases práticas para a sua aplicação. A **pergunta 2**, partindo do princípio de que a tolerância não pode ser absoluta, busca discutir os limites justos da tolerância e, desse modo, identificar de forma clara aquilo que Bobbio (1992, p. 210) chama de “intolerância positiva”¹⁰⁵. A **pergunta 3** procura definir os critérios objetivos para classificar o “tolerável” e o “intolerável” e, por conseguinte, distinguir os casos em que a tolerância seria **um dever ético e um direito legítimo** dos casos em que a tolerância deixa de ser um direito e um dever e **a intolerância se torna legítima**.

¹⁰⁵ No texto *As razões da tolerância*, Bobbio faz uma tipificação da dicotomia tolerância/intolerância. Ele defende que, assim como existem a “tolerância positiva” e a “tolerância negativa”, também existem a “intolerância positiva” e a “intolerância negativa”. Bobbio afirma que a intolerância, em sentido positivo, deve ser entendida como “sinônimo de severidade, rigor, firmeza, qualidades todas que se incluem no âmbito das virtudes”; por sua vez, a “tolerância em sentido negativo, ao contrário, é sinônimo de indulgência culposa, de condescendência com o mal, com o erro, por falta de princípios, por amor da vida tranqüila ou por cegueira diante dos valores” (BOBBIO, 1992, p. 210). Por isso, ele opõe a “tolerância negativa” à “intolerância positiva”, que pode ser compreendida como a justa ou devida exclusão daquilo que pode causar dano aos indivíduos e à sociedade.

Um estudo semelhante ao que nos propusemos a fazer neste trabalho, que consistiu em investigar a tema da tolerância no pensamento de John Locke e examinar as diferentes abordagens com que o filósofo trata essa problemática, de certo modo acabou nos levando ao encontro das três perguntas acima. Uma vez que nos deparamos com essas perguntas, ficamos obrigados a discuti-las à luz das idéias desenvolvidas pelo nosso autor. Para isso, formulamos duas hipóteses de trabalho, as quais buscamos verificar ao longo desta pesquisa, que, por sua vez, ficou estruturada da seguinte maneira.

No Capítulo 1, abordamos o contexto sócio-histórico inglês entre o reinado de Henrique VIII e a Revolução Gloriosa. O objetivo específico dessa investigação histórica foi o de apresentar as três categorias-conceituais (1^a – a “influência negativa da Igreja sobre o Estado”, 2^a – a “influência negativa do Estado sobre a Igreja”; e 3^a – a “influência negativa da mistura entre Estado e Igreja sobre a sociedade”) a partir das quais fosse possível caracterizar todas as dimensões do fenômeno da “intolerância moderna” e, assim, fornecer o aparato conceitual necessário para a verificação particularmente da nossa segunda hipótese, a da “capacidade elucidativa” da T.T.L.

Nos Capítulos 2 e 3, analisamos os *Dois opúsculos sobre o governo* e a *Carta acerca da tolerância*, utilizando o método de “análise conceitual” para mostrar as diferentes posições e concepções de Locke sobre a tolerância, a saber: a concepção referente aos *Dois Opúsculos*, nos quais o filósofo adota a posição adiaforista; e a concepção referente à *Carta* de 1689, na qual o autor assume uma posição claramente toleracionista. O objetivo específico desses dois capítulos foi o de fornecer os elementos essenciais para a verificação da primeira hipótese.

No Capítulo 4, nos dedicamos à verificação das duas hipóteses de trabalho. Primeiro (seção 4.1), tentamos mostrar que, embora Locke modifique substancialmente a sua posição frente à tolerância, ainda assim é possível identificar, nos diferentes escritos lockeanos, um elemento que permanece inalterado no seu conceito de tolerância: a sua concepção teológica. Examinamos ainda os princípios dessa concepção e mostramos qual a importância dela no conceito lockeano de tolerância. Depois disso (seção 4.2), investigamos a “capacidade elucidativa” da teoria toleracionista lockeana, demonstrando que Locke consegue examinar as causas e conseqüências do problema da “intolerância moderna” e ainda propor possíveis soluções para o problema. Em seguida, devido a uma conseqüência lógica das nossas duas hipóteses, fomos levados a examinar a universalidade da tolerância lockeana (seção 4.3); a relação entre a T.T.L. e a tolerância enquanto indiferença (seção 4.4.1); e a questão sobre se a T.T.L. é ou não exclusivista (seção 4.4.2). Por último (seção 4.4.3), discutimos a finalidade prática da *Carta* de 1689, apresentando-a como um “método universal de convivência civil”.

Acreditamos que a realização da nossa pesquisa, embora restrita ao pensamento de Locke e a um contexto histórico bem definido (o da Reforma Protestante e da “intolerância moderna”), foi capaz de fornecer instrumentos adequados para uma clarificação dos debates atuais sobre a problemática da tolerância, como, por exemplo, a elucidação da necessária discussão sobre os limites da tolerância e o reconhecimento de que a intolerância (em toda a extensão desse conceito, isto é, religiosa, política, étnica, sexual, etc.) é um fenômeno multicausal e pluriforme, que, para ser solucionado, exige o exame minucioso de suas diversas causas, formas e conseqüências. Se estivermos corretos, então, podemos sustentar os méritos do nosso trabalho, pois mostramos quais elementos da T.T.L. possuem relevância para as discussões atuais relativas à questão da tolerância/intolerância. Isso tudo fica mais claro principalmente se levarmos em conta que a propagação da tolerância (no sentido lockeano de reconhecimento e aceitação da diversidade) pode ser entendida como um caminho viável para possibilitar e fundamentar a convivência pacífica e harmônica dos seres humanos nas plurais sociedades contemporâneas.

É digno de nota o fato de Locke ter sido talvez o primeiro pensador a formular com exatidão as três perguntas acima; se olharmos atentamente para a estrutura argumentativa da *Carta* de 1689, veremos que essa obra foi construída no intuito de responder as três perguntas anteriores. Também é de suma importância o fato de Locke, ao formular aquelas perguntas – que atualmente ainda causam confusão nos teóricos que se debruçam sobre a problemática da tolerância/intolerância –, ter enfrentado essas questões e se disposto a examiná-las em toda a sua amplitude. Porém, o filósofo não goza do maior mérito que pode ser almejado por quem se propõe a discutir essas perguntas: o de ter conseguido resolvê-las satisfatoriamente.

Após a constatação de que aqueles velhos problemas formulados por Locke sobre a tolerância continuam exigindo novas reflexões, podemos apontar algumas questões para serem aprofundadas em pesquisas ulteriores. Apresentaremos as três propostas que consideramos mais significativas.

Primeira proposta. Talvez a perspectiva mais relevante para o desenvolvimento da nossa pesquisa esteja relacionada com a insatisfatória resposta dada por Locke ao problema dos limites da tolerância. O paradoxo da tolerância, formulado por Popper, revela questões muito sérias que precisam ser examinadas com maior rigor e profundidade. Popper mostra que a tolerância não pode ser absoluta, pois se for, então, ela levaria a uma anulação de si mesma. Sendo assim, podemos partir de um princípio seguro: a tolerância deve possuir limites. De certo modo, Locke já percebia esse princípio, tanto é que ele se esforçou para estabelecer os limites que considerava adequados à tolerância. Porém, esse princípio não é

uma solução para a problemática em torna da tolerância e seus limites; na verdade, ele corresponde apenas à ponta do *iceberg*, se podemos dizer assim. É imprescindível discutir questões mais abrangentes e mais complexas, que não foram percebidas por Locke, mas que estão diretamente ligadas a esse princípio, como a questão da definição do “intolerável”, a questão sobre quem estabelece e como são estabelecidos os critérios para a diferenciação entre o “tolerável” e o “intolerável”, ou ainda a questão sobre o que fazer diante do “intolerável”, isto é, intolerá-lo de que forma? Violência física? Prisão? Exílio?

Deste modo, ordenada de forma lógica, a primeira perspectiva para o desenvolvimento da nossa pesquisa consistiria em: a) examinar quais os critérios que podem ser estabelecidos objetivamente para distinguir entre o “tolerável” e o “intolerável” e explicar de que modo tais critérios devem ser determinados; b) em seguida, investigar se esses critérios são universais ou relativos, no tempo e no espaço, ou seja, se podem ou não ser considerados universalmente válidos, nas diversas épocas e nas diferentes sociedades; c) e, por fim, considerar em que consistiria a “intolerância legítima”, isto é, explicar o que deve ser feito contra o que é “intolerável”.

Segunda proposta. Outra questão importante está relacionada com a discussão sobre a sistematicidade ou não do pensamento filosófico lockeano. Essa discussão vem sendo debatida desde a década de 1960. Foi Peter Laslett (1988), ao escrever um ensaio crítico sobre os *Dois Tratados*, em 1960, quem deu início ao debate. Laslett sustentava que a *Carta acerca da tolerância*, os *Dois tratados sobre o governo* e o *Ensaio sobre o entendimento humano* não possuíam qualquer relação entre si, pois cada obra visava a um propósito completamente diverso. Além disso, o comentador afirma que muitas vezes Locke toma o mesmo conceito e o aborda numa perspectiva completamente diferente nas três obras, como ocorre com os conceitos de “lei de natureza” e de “moral”. Opondo-se a Laslett, Raymond Polin (1960) e Greg Forster (2005) defendem uma coerência e uma complementação entre as obras lockeanas de epistemologia, política, tolerância e teologia, e sustentam a existência de um sistema filosófico, norteado pelo conceito de moral, no pensamento de Locke. Dando prosseguimento ao debate, A. John Simmons (1992) apresenta uma posição nova: sustenta haver um sistema em Locke (opondo-se a Laslett), mas defende que esse sistema não pode ser fundado em apenas uma base (opondo-se a Polin e Forster). Simmons argumenta que as bases desse sistema são: uma teologia natural, uma ética utilitarista e os princípios de liberdade e igualdade entre os homens. Com isso, Simmons afirma que, onde os outros intérpretes vêem contradições, na verdade há um pensador em transição entre duas visões de mundo

completamente distintas: as teorias teocêntricas medievais e as teóricas antropocêntricas modernas.

A idéia de estabelecer um sistema filosófico para o pensamento lockeano, relacionando todas as perspectivas de sua filosofia, é bastante interessante, pois seria possível, uma vez em posse desse sistema, estabelecer critérios para a interpretação das suas obras e, conseqüentemente, auxiliar na compreensão dos temas centrais do seu pensamento. Contudo, para que isso seja alcançado, é necessário, dentre outras coisas, responder as fortes objeções levantadas por Laslett.

Sendo assim, a segunda proposta para o desenvolvimento de nossa pesquisa consistiria em: a) investigar se há ou não uma sistematicidade no pensamento de Locke; b) na hipótese de existir esse sistema, caracterizá-la de forma a identificar os conceitos essenciais e os secundários, assim como a relação entre eles; c) ainda na hipótese anterior, examinar o lugar da tolerância nesse sistema de idéias; d) e na hipótese de não existir tal sistema, mostrar quais são os conceitos lockeanos que inviabilizam a sistematização do seu pensamento e, por fim, investigar se os escritos sobre a tolerância devem ser lidos independentemente das outras obras ou podem ser complementados através dos textos de filosofia política, teologia e epistemologia.

Terceira proposta. Uma terceira questão relaciona-se com o debate acerca do caráter ideológico das idéias lockeanas. Este debate foi iniciado na segunda metade do século XX. Dentre os comentadores que protagonizam essas discussões, podemos citar Crawford Macpherson (1962), que, através de uma interpretação original, defende que a finalidade primordial do autor dos *Dois tratados sobre o governo* era justificar a alienação do trabalho e legitimar a ideologia da burguesia. Temos também Jeremy Waldron (2002), que sustenta ser Locke um teórico do liberalismo político, argumentando que os princípios de liberdade e igualdade correspondem aos pilares da sua teoria política. Na mesma linha de Waldron, vêm Peter Laslett (1988) e John Dunn (1969), os quais defendem que Locke escreveu os *Dois Tratados* para atender aos propósitos do partido *Whig* e combater os pressupostos do absolutismo e da intolerância religiosa. Adotando uma posição contrária aos intérpretes anteriores, James Tully (1980) vai aproximar o pensamento lockeano das idéias marxistas e Richard Ashcraft (1986) vai argumentar que o filósofo inglês era um radical revolucionário, apoiando-se no direito de resistência defendido por Locke e nas duras críticas que o filósofo direciona contra o clericalismo, tanto católico quanto protestante. Podemos citar ainda Melissa Buttler (1978), segundo a qual, Locke foi um dos pensadores que estabeleceu as raízes do feminismo, devido às críticas que ele fez ao patriarcalismo, tanto no governo quanto

na família. Em resumo, todos os comentadores acima enfatizam o lugar social ocupado por Locke e, a partir daí, tentam examinar o caráter ideológico de suas idéias.

Precisamos reconhecer que essa perspectiva de trabalho possui o mérito de se dispor a responder questões importantes que nascem dos textos de Locke, mas que não foram respondidas por ele. Se considerarmos atentamente a *Carta acerca da tolerância*, podemos fazer algumas deduções lógicas a partir dos princípios estabelecidos por Locke e apresentar exemplos dessas questões sobre as quais o filósofo simplesmente silenciou, sem dar qualquer explicação a respeito. **Primeira dedução:** se os campos político e religioso devem estar completamente separados e, ademais, se todas as religiões que violem esse preceito não podem gozar do direito à tolerância, então, segue-se que o Ato de Supremacia de 1534 (que reconhecia o soberano inglês simultaneamente como chefe supremo do Estado Inglês e da Igreja Nacional da Inglaterra) deveria ter sido expressamente condenado por Locke. **Segunda dedução:** se os católicos romanos não podiam ser tolerados nos países protestantes, pois, reconhecendo o Papa como autoridade máxima também na política, eles se tornavam ameaças aos governos de países protestantes, então, pela mesma razão, os anglicanos não poderiam ter direito à tolerância nos países católicos, como na França, Espanha e Roma. Ora, o que é interessante é o fato de Locke, excessivamente detalhista em muitos trechos da *Carta*, ter se omitido de mencionar essas inferências lógicas tão evidentes que derivam das suas premissas. Neste momento, devemos nos perguntar: o que explicaria tal omissão? Evidentemente não foi por desatenção. Portanto, a proposta de investigar o caráter ideológico das idéias lockeanas e o lugar social ocupado pelo filósofo poderia elucidar questões como essa e, até mesmo, abrir os horizontes para novas interpretações sobre o pensamento do filósofo inglês.

Contudo, as pesquisas relacionadas a essa terceira proposta precisam tomar cuidados específicos para não cometerem atrocidades contra as idéias e os textos lockeanos. É muito mais difícil e arriscado interpretar corretamente o pensamento de um filósofo quando o pesquisador se propõe a identificar o caráter ideológico de suas idéias. Uma prova de que esse perigo é um problema real são as interpretações completamente contraditórias defendidas pelos comentadores citados acima. Para evitar esse perigo, podem ser seguidos alguns preceitos básicos: a) deve-se, primeiramente, legitimar a proposta metodológica de partir da análise de textos filosóficos para poder deduzir as opiniões e crenças pessoais assumidas pelo autor dos textos; b) é preciso também definir corretamente o método a ser utilizado para alcançar esse fim desejado, de modo a evitar que tal proposta de investigação não desfigure o pensamento do autor, através de interpretações parciais e supérfluas; c) é essencial ainda examinar o contexto histórico ao qual o autor pertenceu para, com isso, identificar as relações

de poder existentes na sociedade e os grupos envolvidos nessas relações, assim como para situar o filósofo em um desses grupos sociais; d) por fim, deve-se considerar o impacto e o alcance exercido pelas idéias do autor nas referidas relações de poder.

Após a exposição de algumas perspectivas de trabalho que se abrem visando ao desenvolvimento desta Dissertação, podemos examinar algumas críticas que, por ventura, possam ser feitas quanto aos objetivos e aos fins alcançados em nossa pesquisa. As duas considerações mais relevantes que nos podem ser feitas, no sentido de indicar duas possíveis insuficiências do nosso trabalho com relação ao tratamento dado às idéias lockeanas, seriam as seguintes. **Primeiro:** Em nenhum momento da nossa exposição, fizemos uma comparação entre a liberdade religiosa defendida pelo autor inglês e a sua concepção de liberalismo político (esta última é desenvolvida, sobretudo, no *Segundo Tratado sobre o Governo*, 1690), no sentido de mostrar a relação existente entre esses conceitos. **Segundo:** Também não investigamos o “lugar social” do qual Locke escreve e, deste modo, não fomos capazes de identificar a quais grupos sociais e correntes de pensamento o nosso autor se filia, de modo que a nossa abordagem poderia ser considerada ingênua, pois supostamente assumimos o autor da *Carta* como um homem neutro à realidade de seu tempo. Essas duas observações poderiam ser encaradas como pontos fracos da nossa exposição analítica, pois elas revelariam que a nossa investigação foi, no mínimo, insuficiente e pouco abrangente.

Porém, sustentaremos (**razão 1**) que não havia necessidade de assumir as duas abordagens investigativas acima, pois os nossos objetivos foram bem delimitados desde o início do trabalho: buscamos analisar os textos lockeanos a respeito da tolerância para, com isso, verificar as duas hipóteses que formulamos e, por fim, examinar as implicações lógicas dessas duas hipóteses dentro do contexto das obras sobre a tolerância. Sendo assim, a primeira razão levantada para nos defendermos das críticas anteriores é a de que aquelas duas abordagens distanciam-se da finalidade central de nossa pesquisa.

Mas o mais importante (**razão 2**) é que devemos notar que assumir uma das duas abordagens mencionadas exigiria de nossa parte um tratamento diferenciado ao que demos aos textos de Locke, pois a primeira abordagem (a de relacionar os conceitos lockeanos de liberdade religiosa e liberalismo político) exigiria assumir a tese da sistematicidade do pensamento filosófico lockeano, enquanto a segunda abordagem (a de investigar o lugar social de onde o filósofo fala) exigiria assumir a tese do caráter ideológico das idéias lockeanas.

Observemos que não temos, a princípio, objeções a essas propostas; ao contrário, as consideramos legítimas, como mostramos acima. Porém, em uma pesquisa filosófica madura,

não se devem assumir “princípios metodológicos controversos”¹⁰⁶ sem uma discussão profunda sobre eles e sem uma justificativa sólida da posição assumida pelo pesquisador em face do princípio em debate. Isso significa que: a) antes de considerar a possibilidade de relacionar a liberdade religiosa com a liberdade política em Locke, é necessário demonstrar a legitimidade de se falar de um sistema filosófico lockeano; b) antes de se propor a identificar o caráter ideológico das idéias do filósofo inglês, defendendo a filiação de Locke à determinada corrente de pensamento, é necessário mostrar a viabilidade dessa proposta metodológica e definir um método coerente para a leitura e interpretação dos textos lockeanos, de modo a evitar interpretações parciais e supérfluas. Desta maneira, podemos afirmar que a omissão, consciente e voluntária, do debate relacionado aos dois temas citados não revela ingenuidade ou insuficiência de nossa parte; pelo contrário, a ingenuidade e a insuficiência consistiriam em simplesmente assumir aqueles princípios metodológicos de leitura dos textos lockeanos, ignorando toda a problemática em torno deles.

Para finalizar a nossa pesquisa, gostaríamos de retomar um assunto que apresentamos nas ultimas linhas da Introdução deste trabalho. Como havíamos dito, um leitor atento conseguiria facilmente reparar as diversas repetições que cometemos durante o desenvolvimento da nossa exposição. Mas o que se deve ter em mente é a nossa inabalável vontade de sempre se manter fiel ao princípio de clareza expositiva e ao princípio de exposição lógica das idéias. Se, por ventura, cometemos faltas pelo caminho, ao nos repetir em demasia, não foi porque queríamos levar o leitor à exaustão e, assim, vencê-lo pelo cansaço, mas apenas porque queríamos estar seguros de que os nossos argumentos estavam sendo apresentados da forma mais clara e lógica possível. Ao contrário de esses “pequenos deslizes” se constituírem em um vício, acreditamos serem uma grande virtude.

¹⁰⁶ Aqui, estamos chamando de “princípios metodológicos” exatamente as propostas de trabalho 2 e 3, apresentadas anteriormente como possíveis desenvolvimentos da nossa Dissertação. Referimo-nos a eles como “controversos” por causa das discussões travadas pelos intérpretes do pensamento lockeano sobre a viabilidade ou não de se falar das obras de Locke como um sistema filosófico (debate inerente à proposta 2) e por causa das dificuldades relacionadas à determinação do método interpretativo que possibilite, a partir dos textos filosóficos, identificar as crenças e convicções pessoais de Locke (debate inerente à proposta 3).

REFERÊNCIAS

1. FONTES PRIMÁRIAS DE LOCKE:

LOCKE, John. **Primeiro opúsculo sobre o governo** (1660). Trad. de Eunice Ostrensky. In: GOLDIE, Mark (Org.). John Locke: ensaios políticos. São Paulo: Martins Fontes, 2007b. p. 3-67.

_____, **First tract of Government** (1660). In: LOCKE. Political Essays. Edited by Mark Goldie. Cambridge: Cambridge University Press, 2006a. p. 3-53.

_____, **Segundo opúsculo sobre o governo** (1662). Trad. de Eunice Ostrensky. In: GOLDIE, Mark (Org.). John Locke: ensaios políticos. São Paulo: Martins Fontes, 2007c. p. 68-97.

_____, **Second tract of Government** (1662). In: LOCKE. Political Essays. Edited by Mark Goldie. Cambridge: Cambridge University Press, 2006b. p. 54-78.

_____, **Ensaio sobre a lei de natureza** (1663-64). Trad. de Eunice Ostrensky. In: GOLDIE, Mark (Org.). John Locke: ensaios políticos. São Paulo: Martins Fontes, 2007d. p. 98-165.

_____, **Essays on the Lay of nature** (1663-64). In: LOCKE. Political Essays. Edited by Mark Goldie. Cambridge: Cambridge University Press, 2006c. p. 79-133.

_____, **Ensaio sobre a tolerância** (1667). Trad. de Eunice Ostrensky. In: GOLDIE, Mark (Org.). John Locke: ensaios políticos. São Paulo: Martins Fontes, 2007a. p. 166-198.

_____, **An essay on toleration** (1667). In: LOCKE. Political Essays. Edited by Mark Goldie. Cambridge: Cambridge University Press, 2006d. p. 134-159.

_____, **Carta acerca da tolerância** (1689). Trad. de Anoar Aiex. 2º ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____, **A letter concerning toleration** (1689). In: LOCKE, John. Political writings. Edited by David Wootton. Cambridge: Hackett Publishing Company, 2003. p. 390-436.

_____, **Dois tratados sobre o governo** (1689-90). Tradução de Julio Fischer. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____, **Two treatises of Government** (1689-90). Edited by Peter Laslett. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

_____, **Ensaio sobre o entendimento humano** (1690): Volumes I e II. Trad. de Eduardo Abranches de Soveral. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

_____, **Segunda carta acerca da tolerância** (1690). Trad. de Jeane B. Duarte Rangel e Fernando Dias Andrade. In: LOCKE, John. Cartas sobre tolerância. São Paulo: Ícone, 2004a. p. 117-172.

_____, **Second letter concerning toleration** (1690). Withefish: Kessinger Publishing, 2008a.

_____, **Terceira carta acerca da tolerância** (1692). Trad. de Jeane B. Duarte Rangel e Fernando Dias Andrade. In: LOCKE, John. Cartas sobre tolerância. São Paulo: Ícone, 2004b. p. 175-473.

_____, **Third letter concerning toleration** (1692). Withefish: Kessinger Publishing, 2008b.

_____, **Quarta carta acerca da tolerância** (1704). Trad. de Jeane B. Duarte Rangel e Fernando Dias Andrade. In: LOCKE, John. Cartas sobre tolerância. São Paulo: Ícone, 2004c. p. 477-496.

_____, **Fourth letter concerning toleration** (1704). Withefish: Kessinger Publishing, 2008c.

2. FONTES SECUNDÁRIAS (outros filósofos e comentadores da filosofia lockeana):

ASHCRAFT, Richard. **Revolutionary politics and Locke's Two Treatises of Government**. Princeton: Princeton University Press, 1986.

BOBBIO, Norberto. **As razões da Tolerância**. Trad. de Carlos Nelson Coutinho. In: BOBBIO, Norberto. A era dos Direitos. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

BRITO, Ari Ricardo Tank. **Introdução**. In: LOCKE, John. **Carta sobre a tolerância**. São Paulo: Hedra, 2007.

BLUHM, W. T.; WINTFELD, N. & TEGER, S. H. **Locke's idea of God: rational truth or political myth?** In: The journal of politics, Vol. 42, nº 2 (May 1980). p. 414-438.

BUTTLER, Melissa. **Early liberal roots of feminism: John Locke and the attack on Patriarchy**. In: American Political Science Review, vol. 72, nº 1 (March 1978). p. 135-150.

DUNN, John. **Locke**. Trad. de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 2003.

_____, **The political thought of John Locke: an historical account of the argument of the "Two Treatises of Government"**. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

FORSTER, Greg. **John Locke's politics of moral consensus**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

GOLDIE, Mark. **Introdução**. Trad. de Eunice Ostrensky. In: GOLDIE, Mark (Org.). John Locke: ensaios políticos. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

HARRIS, Ian. **The mind of John Locke: a study of political theory in its intellectual setting**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

HOBBS, Thomas. **Leviatã** (1651). Trad. de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HOOKE, Richard. **Of the Laws of Ecclesiastical Polity** (1593). Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

JORGE FILHO, Edgar José. **Moral e história em John Locke**. São Paulo: Loyola, 1992.

KLIBANSKY, Raymond. **Prefácio**. Trad. de Fernando Dias Andrade. In: LOCKE, John. **Cartas sobre tolerância**. São Paulo: Ícone, 2004.

LASLETT, Peter. **Introduction** (1960). In: LOCKE, John. Two treatises of government. Edited by Peter Laslett. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, p. 3-122.

LUTERO, Martinho. **Da liberdade do cristão** (1520). Trad. de Erlon José Paschoal. São Paulo: Unesp, 1998.

MACPHERSON, C. B. **The political theory of possessive individualism: Hobbes to Locke**. Oxford: Clarendon Press, 1962.

MARCUSE, Herbert. **Tolerância repressiva** (1965). In: Vários autores (coletânea). Crítica da tolerância pura. Rio de Janeiro: Zahar, 1970. p. 87-126.

MARSHALL, John. **John Locke: resistance, religion and responsibility**. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

_____, **John Locke, toleration and early Enlightenment culture**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

MCLACHLAN, Herbert J. **Socinianism in seventeenth-century England**. Oxford: Oxford University Press, 1951.

MICHAUD, Ives. **Locke**. Trad. de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

POLIN, Raymond. **La politique morale de John Locke**. Paris: PUF, 1960.

_____, **Introdução**. Trad. de Fernando Dias Andrade. In: LOCKE, John. Cartas sobre tolerância. São Paulo: Ícone, 2004. p. 27-70.

POPPER, Karl. **A sociedade aberta e seus inimigos** (1946). Trad. de Milton Machado. Belo Horizonte: Itatiaia, 1987.

STRAUSS, Leo. **Natural Right and History**. Chicago: University of Chicago Press, 1953.

SIGMUND, Paul E. (ed.). **The selected political writings of John Locke**. New York: W. W. Norton & Company, 2005.

SIMMONS, A. John. **The Lockean theory of rights**. Princeton: Princeton University Press, 1992.

TULLY, James. **A discourse on property**: John Locke and his adversaries. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

VÁRNAGY, Tomás. **O pensamento político de John Locke e o surgimento do liberalismo**. In: BORON, Atílio A. (Org.). *Filosofia política moderna: de Hobbes a Marx*. São Paulo: Clacso, 2006. p. 45-79.

VIANO, Carlo. **John Locke**: Scritti editi e inediti sulla tolleranza. Torino: Taylor, 1961.

VOLTAIRE. **Tratado sobre a tolerância** (1763). Trad. de Paulo Neves. 2º ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

WALDRON, Jeremy. **God, Locke and equality**: Christian foundations in Locke's political thought. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

WALZER, Michael. **Da tolerância**. Trad. De Almiro Pisetta. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

WOOLHOUSE, Roger. **Locke**: a biography. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

WOOTTON, David. **Introduction**. In: LOCKE, John. *Political writings*. Edited by David Wootton. Cambridge: Hackett Publishing Company, 2003. p. 5-133.

YOLTON, John W. **John Locke: problems and perspectives**: a collection of new essays. London: Cambridge University Press, 1969.

3. OBRAS SOBRE A HISTÓRIA DA INGLATERRA:

THOMAS, Keith. **A religião e o declínio da magia**: crenças populares na Inglaterra, séculos XVI e XVII. Trad. de Denise Bottmann e Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

TREVELYAN, George McCaulay. **A revolução inglesa**. Trad. de Leda Bozacian. Brasília: Universidade de Brasília, 1982.

WOODWARD, E. L. **Uma história da Inglaterra**. Trad. de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1964.

ZIERER, Otto. **Pequena história das grandes nações**: Inglaterra. Trad. de Tomé Santos Júnior. São Paulo: Círculo do Livro, 1978.

4. DISSERTAÇÕES E TESES SOBRE A TOLERÂNCIA EM LOCKE:

REIS, Daniela Amaral dos Santos. **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. Disponível em: < <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-04032008-103149/> >. Acesso em 14 de abril de 2008.

SILVA, Saulo Henrique Souza. **A exterioridade do político e a interioridade da fé: os fundamentos da tolerância em Locke.** 2008. 185 f. (Mestrado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Bahia, 2008.

SOUZA, Marcelo Gustavo Andrade de. **Tolerar é pouco? Para uma filosofia da educação a partir do conceito de tolerância.** 2006. 315 f. Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006. p. 45-56.