
A TOLERÂNCIA COMO CONFLUÊNCIA ENTRE O GOVERNO LAICO E A ÉTICA RELIGIOSA

Germano Gimenez Mendes

Resumo

O presente artigo aborda a constituição de uma eticidade própria a religião no âmbito social a partir da separação feita por Locke entre as instituições jurídicas e religiosas. O intuito é mostrar como se originam os abusos do poder político mediante a confusão entre as fronteiras de ambas as instituições, e como a separação realizada por Locke destes poderes reflete tanto uma defesa dos valores do indivíduo quanto da comunidade política, a bem dizer, um ponto de intersecção entre ambos. Deste modo, Locke inclui demandas individuais na constituição dos direitos públicos que não se incluem como privilégios e prerrogativas, e que mostra a consolidação de demandas morais na legalidade, tais como os inscritos nas liberdades individuais e naturais. As *Cartas*, porém, além de antecipar uma das preocupações fundamentais do *Segundo Tratado*, o de saber como o poder legítimo degenera em tirania, nos possibilita também reconstruir o contexto deste problema e nos aproxima de seu domínio histórico. Deste modo, trata-se de mostrar em que sentido podemos ler a separação entre religião e governo feita por Locke como uma resposta ao problema dos abusos do poder político – como a vinculação entre ambos está na base dos mesmos –, e como Locke pensa o exercício do poder desde um ponto de intersecção entre os direitos individuais e coletivos (sociais).

Palavras-chave

Tolerância, direito, virtudes, perseguição, vontade.

Abstract

This paper discusses the constitution of an ethnicity proper to religion in the social sphere through the separation made by Locke between judicial and religious institutions. The purpose hereof is to demonstrate how abuses of political power originate amidst the confusion that blurs the borders between these two institutions, and how the separation of these powers by Locke reflects the upholding of both individual and political community values, strictly speaking, an intersection point between them. Thus, Locke includes individual's demands in the constitution of the public rights that are not included as privileges and prerogatives, and that shows the consolidation of moral demands in the legality, such as the ones required by the natural and individual's freedom. The *Letters*, however, apart from anticipating one of the main concerns of the *Second Treatise*, namely, by knowing how the legitimate power degenerates into tyranny, it also enables us to reconstruct the context of this problem and brings us closer to his historical domain. Therefore, it shows in which sense we can read the separation between religion and government made by Locke as an answer to the problems of the abuses of power – how their mutual attachment is on their bases –, and how Locke thinks of the exercise of power from the intersection point between individual and public (civil) rights.

Keywords

Tolerance, right, virtues, persecution, will.

1. A religião e a luta do homem por poder

Em *Uma Carta sobre a Tolerância* Locke responde a um interlocutor “imaginário” que representará o defensor do *direito de perseguição religiosa*, que sustenta a antítese – a *intolerância* – do argumento de Locke. A carta é, portanto, uma resposta aos que são contra o dogma da indiferença das religiões e da tolerância universal, e Locke desenvolve sua argumentação a partir de uma análise dos princípios do seu adversário ao mesmo tempo em que mostra novas possibilidades de fundamentação da religiosidade no plano civil com a admissão da pluralidade da fé no âmbito público. Na primeira *Carta*¹ Locke expõe seus pensamentos com relação à mútua tolerância entre os cristãos em suas diferentes profissões religiosas, e sua argumentação será contra a *ortodoxia religiosa*. A intolerância – ou seja, o direito de perseguir por *motivos religiosos* – será motivada, para Locke, por razões que de fato são extrínsecas à religião. E este será o principal argumento de Locke na primeira *Carta*: mostrar que a perseguição religiosa ocorre por razões que não pertencem à própria religião. Ao contrário, ele afirmará que a intolerância religiosa e a perseguição dela decorrente “[...] são mais marcas da luta do homem por poder e império uns sobre os outros, que [d]a igreja de Cristo” (LOCKE, 2004, p. 75). A perseguição religiosa será, deste modo, uma ação distinta da agência que caracteriza um verdadeiro cristão, que é caracterizada pela *caridade, humildade, boa vontade* e etc., e mostrará um distanciamento dos homens em relação à essência do cristianismo, ou, de um modo mais amplo, da essência da religiosidade; nos termos de Locke: “[...] estará longe de ser um verdadeiro cristão” (LOCKE, 2004, p. 75), e o que constitui esse afastamento é, basicamente, a *luta do homem por poder*, principal argumento de Locke nesta *Carta*.

No início da *Carta* Locke cita um versículo de Lucas (XXII, 25, 26) para ressaltar quais seriam as qualidades morais de um *verdadeiro cristão*: a liberdade (não exercer domínio sobre os outros), a benevolência (a autoridade se constitui por benfeitorias à humanidade) e a igualdade (o dirigente se coloca no mesmo plano daquele que o serve). O versículo é citado para sustentar a noção segundo a qual a autoridade não se exerce como domínio, mas como direção e obras de melhoria. Ele continua expondo quais são as características da religião corrompida pela luta do homem por poder por oposição à verdadeira religião. Aquela é caracterizada pela pompa

¹ Na edição da Editora Ícone – Coleção Fundamentos de Direito – encontram-se quatro cartas de Locke. Refiro-me à primeira carta (“Uma Carta sobre a Tolerância”) na discussão que proponho.

externa, pelo domínio eclesiástico e pelo exercício de força compulsiva; estes serão, segundo Locke, caracteres da ambição. A verdadeira religião será, ao contrário, constituída de *regras de virtude e piedade* aplicadas na regulação da vida e das relações humanas, e, portanto, é relativa a uma disposição virtuosa pessoal: “[...] guerrear contra sua própria concupiscência e vícios” (LOCKE, 2004, p. 76). As outras expressões utilizadas por Locke para designar o que pertence propriamente à religião são: i) a santidade de vida, ii) a pureza de maneiras e iii) a benignidade e humildade de espírito.

Feita esta distinção, Locke traçará os principais argumentos contra a obrigatoriedade da religião – sua imposição por força do governo – com o intuito de mostrar a falta de fundamento ético-jurídico da perseguição religiosa: tirar o respaldo governamental da utilização do poder político para converter a uma religião através da força, e denunciá-la como abuso condenado pela própria religião, cuja essência, no caso, é a caridade e o amor, não a força, o império e o domínio. Um dos argumentos de Locke é o de que a perseguição religiosa coloca o Evangelho e os apóstolos de Cristo em descrédito perante os homens, destitui de sentido o conjunto de valores que fazem do homem um verdadeiro cristão frente aos “[...] pecados manifestos que cometem contra os preceitos do Evangelho” (LOCKE, 2004, p. 76). A conversão pelo fogo e espada, mediante tormentos infligidos e através do exercício de práticas de crueldade, passa a ser licenciada pelo governo – que deveria repreendê-la pela ética que o impõe o dever de zelar pelo bem público –, e pela religião – que deveria repreendê-la pelo conjunto de virtudes que defende e professa –, fato este que indicará uma corrupção dupla e um duplo abuso atuando em conjunto: i) dos valores religiosos para a religião e ii) dos valores jurídicos para o governo. A agência persecutória [i) punição corporal, ii) fome, iii) tormenta em prisões fétidas e iv) homicídio] é constituída de ações que estão fora do princípio de caridade cristã e é, sendo assim, destituída de amor pela alma dos homens. De modo que constituía uma contradição, para Locke, que ela fosse realizada com o intuito de salvar a alma de alguém, e esta contradição esconde, segundo Locke, sua verdadeira intenção, que será, no caso, terrena, não espiritual. Deste modo, a agência persecutória não pode ser circunscrita dentro do âmbito religioso e não torna, portanto, os homens cristãos, nem os que padecem, tampouco aqueles que a autorizam, de modo que ela não demonstra nenhuma preocupação religiosa e está situada fora dos princípios eficientes de conversão a uma religião. Dito de outro modo, demonstra indícios de corrupção pagã na religião, o que a torna idólatra, fraudulenta, maliciosa e etc. Em suma, não demonstra nenhuma preocupação religiosa com a salvação da alma dos

homens e acarreta na corrupção do conjunto dos valores cristãos, ou ainda, do conjunto de virtudes que fazem do homem um verdadeiro cristão. E isto possuirá, para Locke, consequências sociais malélicas.

A corrupção dos valores da ética religiosa e da ética judicial acarreta um estado de licenciosidade no qual vícios morais e maldades que deveriam ser repreendidos pela religião – por admoestações – e punidas pelo governo – por coerção – tornam-se permissivos pela religião e governo, o que ocasiona distúrbios políticos cujo desfecho mais perigoso é a dissolução do governo. Logo após Locke cita outro trecho bíblico (Gálatas, V, 21) no qual inúmeros adjetivos são especificados para indicar este estado de corrupção generalizada, tais como: “[...] prostituição, impureza, lascívia, idolatria, feitiçarias, inimizades, porfias, ciúmes, iras, discórdias, dissensões, facções, invejas, bebedeiras, gluttonarias e coisas semelhantes a essas, a respeito das quais eu vos declaro, como já, outrora, vos preveni [...] que não herdarão o reino de Deus os que tais coisas praticam” (LOCKE, 2004, p. 77). Tais práticas quando permitidas pelas leis humanas mostram um afastamento com relação às leis de Deus ², a partir da qual estas práticas são condenadas; e, na medida em que Deus, segundo Locke, estabeleceu leis éticas não somente para a conservação do espírito, mas também para a conservação da sociedade, elas são válidas tanto *in foro interno* quanto *in foro externo*, de modo que seu negligenciamento não acarreta tão-só a danação eterna – a corrupção do espírito –, mas prejudicam o espaço político onde se dá as relações sociais – ocasionando a corrupção política.³

² Segundo Wolterstorff, “[...] Divine law is ‘that Law which God has set to the actions of Men, whether promulgated to them by the light of Nature, or the voice of Revelation’ (E II. xxviii. 8: 352). Locke had no doubt whatsoever that there is a law that is divine. ‘That God has given a Rule whereby Men should govern themselves, I think there is no body so brutish as to deny’, he says. God ‘has a right to do it, we are his Creatures: He has Goodness and Wisdom to direct our Actions to that which is best: and he has Power to enforce it by Rewards and Punishments, of infinite weight and duration, in another Life: for no body can take us out of his hands.’ Locke then once again emphasizes his main point: ‘This is the only true touchstone of *moral Rectitude*; and by comparing them to this Law, it is, that Men judge of the most considerable *Moral Good* or *Evil* of their Actions; that is, whether as *Duties*, or *Sins*, they are like to procure them happiness, or misery, from the hands of the ALMIGHTY” (WOLTERSTORFF, 1994, p. 181).

³ Para Aschcraft, o cumprimento da obrigação para com Deus requer a complementação do direito positivo na instituição da obrigação para com a lei natural de preservação da humanidade; ou seja, necessita da objetivação – isto é, do movimento de exteriorização – na relação com os outros seres humanos para que seja suficientemente efetiva. No afastamento em relação a estas leis a causa e o efeito são os mesmos: perdem-se as condições objetivas – morais e materiais – que tornam essa obrigação possível, obrigação que, no caso, é responsável pelo aperfeiçoamento, ou melhoramento, das mesmas, de modo que a preservação da humanidade – obrigação fundamental – é colocada em risco devido a um negligenciamento dos homens em relação às leis auto-evidentes que Deus estabeleceu para os homens se preservarem. Em seus termos: “The Law of Nature ‘is that measure God has set to

Locke reitera seu argumento afirmando que a prática de extirpar seitas além de enraizar as imoralidades não contribui com a eliminação da corrupção pagã, dos vícios morais e maldades, em suma: com o fim do estado de licenciosidade instituída. Para Locke, isto não ajuda a tirar os homens da condição de corrupção generalizada. O que mostra (retomando seu argumento principal segundo o qual a intolerância é motivada por razões extrínsecas à religião) que o que se visa com esta prática é “[...] outro reino, e não o avanço do reino de Deus” (LOCKE, 2004, p. 77). E, no caso, o “outro reino” visado em questão é o reino do exercício despótico do poder através da força, e a divergência entre as religiões estará fundada na disputa pelo poder político. Sendo assim, longe de eliminar as imoralidades condenadas pela religião – embora seja feita sob este pretexto –, a eliminação de seitas enraíza os vícios morais caracterizados em Gálatas, citado por Locke. Será incoerente, portanto, para Locke, o argumento daquele que defende o direito de perseguir como meio de levar os homens a Deus. A contradição revela-se quando se compara o pretexto utilizado com o fim atingido da prática persecutória, que é, no caso, o exercício despótico da força e o *domínio absoluto*. O mote da primeira *Carta* será a denúncia da verdadeira intenção da perseguição religiosa: “[...] este tal deseja ter uma assembleia numerosa unida na mesma profissão de fé que a sua; mas que ele pretenda, principalmente, por esses meios, compor uma verdadeira religião cristã, isto tudo é inacreditável” (LOCKE, 2004, pp. 77–78). Ou seja, a *verdadeira intenção* da perseguição religiosa é a constituição de maioria política, não a composição de uma verdadeira igreja cristã. Isto se reflete pelo fato da conversão ser realizada com “armas” que não pertencem ao “arsenal cristão”, quais sejam: a caridade e o amor. No caso, as “armas” utilizadas são próprias ao “arsenal despótico” de dominação, que não são senão “instrumentos” ilegítimos de constituição de maioria política, através de eliminação da oposição. Em outros termos, meios ilegítimos para se constituir maioria política.

the actions of Men, for their mutual security’ (T II.ii.8:290-91; T II.ii.11:291-92; cf. T II.xi.135:375-76).

Having supposed that God created all men free and equal and that they are under an obligation to obey His will, as expressed in natural law, Locke argues that the latter not only requires that we refrain ‘from doing hurt to one another,’ but it also places us under a positive obligation to promote the ‘*Preservation of all Mankind*’ (T II.ii.6-8:288-90; T II.ii.11:291-92). [...] ‘the *fundamental Law of Nature* [is] the *preservation of Mankind*’ (T II.xi.135:375-76). [...]” (ASHCRAFT, 1994, p. 239). “Given the structure of Locke’s moral argument, this means that the well-being of individuals must be viewed not merely in material terms but also as a progressive fulfillment of the obligation to preserve mankind by improving the conditions that make the execution of this obligation possible” (*Idem*, p. 248).

Contra este modelo de governabilidade sugerido pelas facções religiosas predominantes em seu tempo, Locke pensará um modelo de Estado ⁴ cujo governante não exerce domínio e/ou autoridade de forma despótica e autoritária, ao qual a melhor figura correspondente é a do “Príncipe da Paz”, a saber: Cristo, que é a figura de soberania que permite pensar um principado de liberdade no qual não há licenciosidade. E argumentará tentando expor quais seriam os motivos para aceitarmos a tolerância como fundamento ético do governo e suas respectivas leis. Locke mostrará, portanto, a necessidade e a vantagem da tolerância para os homens, e afirma que sua necessidade e vantagem manifestam-se claramente à luz da razão, mostram-se por si mesmas como agradáveis à *genuína razão humana* – é evidente –, que seria, no caso, a razão não corrompida pelos excessos do poder, pelo orgulho e ambição que formam as *paixões irregulares* que a degeneram. Locke não reprova essas paixões irregulares com um zelo religioso obsessivo, ou como alguém que se acredita inspirado pelo espírito divino, como os fanáticos e supersticiosos contra os quais argumenta, que acreditam que elas podem ser erradicadas com fogo e espada, ou seja, como alguém que acredita que podemos nos livrar completamente delas. Sobre isto Locke será lacônico. Para não cair no extremismo religioso, Locke parece sustentar a ideia de *remediação* contra a ideia de *extirpação*, e parece defender, coerente com a concepção de tolerância, a ideia segundo a qual podemos colocá-las em ordem, isto é, conformá-las a regras e leis a partir das quais elas possam se tornar suportáveis ou aceitáveis, atenuá-las: “Eu não vou aqui taxar

⁴ Para Aschcraft, o governo constitucional proposto por Locke funda-se em princípios morais e teológicos identificados nas leis de natureza. No entanto, cabe ressaltar que os princípios morais e teológicos não têm, em Locke, a mesma função na defesa da liberdade religiosa – na qual Locke defende uma *liberdade absoluta* do indivíduo perante Deus – e na defesa do regime constitucional – no qual a liberdade do indivíduo é restringida, devido a considerações relativas ao bem-estar da vida em comum. Aschcraft, porém, está correto quando salienta que a lei natural condensa, em Locke, uma relação harmoniosa entre direitos individuais e coletivos, de modo que possibilitaria a inserção de demandas individuais – enquanto *direitos*, não enquanto exigências *pessoais* de prerrogativas exclusivas – na esfera constitucional. E, deste modo, o desenvolvimento das condições sociais e coletivas estaria justificado *em si mesmo* e, também, em vista da possibilidade de usufruto individual que cada qual poderia usufruir nelas. Segundo Aschcraft, “In a well-ordered or ‘Constituted Commonwealth’ (T II.xiii.153:387), Locke insists that there is a continuous connection between the people and their government maintained through the medium of elections, whereby the people give their consent to the laws enacted by their disputes or representatives” (*Idem*, p. 232). “What he is concerned to show, however, is that a government in which the law-making is placed in the hands of an elected legislative assembly is less likely to act in an arbitrary or despotic manner, whatever laws it enacts with respect to property, than a form of government where this institutional feature is not present” (*Idem*, p. 238). “Locke’s defense of constitutional government, on the one hand, is grounded upon the theological and moral principles he identifies with the Law of Nature; [...] Locke’s natural law argument is not simply a compilation of moral precepts, abstractly stated (see Dunn 1969 and Grant 1987). When viewed in relation to Locke’s developmental account of the stages of the state of nature and the origins of property, Locke’s natural law argument is capable of defending both the moral economy of a natural right to subsistence and the beneficial features of a market society” (*Idem*, p. 250).

o orgulho e a ambição de alguns, a paixão e o zelo sem caridade de outros. *Essas são falhas das quais as atividades humanas talvez mal possam se libertar perfeitamente [...]*” (LOCKE, 2004, p. 78). Locke então se distancia da atitude dogmática e auto-contraditória daqueles que pretendem instituir a religiosidade na vida pública esquecendo-se do próprio conjunto de valores éticos da religião na realização desta mesma instituição.

2. O governo laico: condição de possibilidade para a eticidade cristã

Locke irá, portanto, distinguir e separar as funções do governo civil das da religião. Além de promover essa distinção e separação, Locke procura também “[...] estabelecer limites justos que permaneçam entre um e outro” (LOCKE, 2004, p. 78). No entanto, de onde surge essa necessidade de distinção e separação? Locke afirma que a necessidade de realizar essa distinção surgiu devido ao fato de a perseguição ser realizada sob o pretexto de cuidado com o bem-estar público e preocupação com relação à observância das leis. Locke mostrará que, ao contrário, dado esse pretexto, a instituição de uma única religião pela força não implica o estabelecimento de uma eticidade. E mostra, por outro lado, que isto ocorria devido ao fato de não haver instância instituída responsável pelo zelo do bem-estar público ⁵, ou ainda, de uma omissão das autoridades responsáveis para com o mesmo, de onde surgirão vários “candidatos” que, contraditoriamente, entrarão em conflito e colocarão, deste modo, o próprio bem-estar público em risco. O descuido com o bem-estar público é, por sua vez, decorrente de corrupção generalizada, no qual a lei é suspensa permitindo a instauração de um estado de licenciosidade a partir do qual ações abusivas tornam-se possíveis, mediante a impunidade dos vícios morais e das maldades por um lado, e, por outro, da atividade social de grupos religiosos, que também se torna imoderada. Sendo assim, as relações sociais perdem sua medida duplamente: tanto na falta de ética na administração pública, quanto na exigência abusiva dela por parte das facções religiosas e na

⁵ No caso, este será, segundo Aschcraft, o fim (ou: o propósito, a finalidade) do governo civil, para Locke. E, o cumprimento ou não dessa finalidade é o que fará a distinção entre um administrador legítimo e um tirano, que seria o governante que se omite com relação ao bem público, ou, o que é pior, atenta contra o mesmo. Em suma, administra a sociedade em função de seus próprios interesses particulares. Aschcraft afirma que: “Thus far, it can be argued that in distinguishing between a lawful ruler and a tyrant, in identifying the ends of government with the use of political power for the common good of the people, and in tracing the origins of political authority to the consent of the people viewed as a corporative entity, Locke’s theory of resistance reserves and is structured around a core of traditional political ideas” (*Idem*, p. 230).

intromissão das mesmas nas questões de segurança pública, o que ocasiona uma situação caótica de distúrbios sociais aos quais Locke foi sensível, na qual as funções do governo e da religião ficam embaralhadas. Locke mostra que, nestas condições, a autoridade do governo cai em descrédito, ou seja, perde, justamente, a qualidade que constitui sua razão de ser, a saber: *Right*.⁶ Na medida em que suas leis tornam-se inócuas, os homens perdem a situação jurídica que lhes é favorável para mediar e regular as relações humanas, ou seja, retornam à situação instável do período pré-civil, cujo horizonte sempre possível era o conflito não regrado, isto é, de pura força e violência, o que relativiza o valor da jurisdição instituída ao ponto da lei perder seu caráter coercitivo, cuja consequência é a licenciosidade, de um lado, e, de outro, a interferência inconsequente da religião nos negócios públicos; dito de outro modo, a falta de decência e a exigência excessiva da mesma.

Dado isto, Locke proporá uma distinção e separação das atividades da religião – cuja instância deve se restringir a preocupação com o benefício das almas humanas –, e do governo – cuja instância deve se restringir a preocupação com o cuidado da comunidade. E, segundo Locke, o que acontecerá se essa distinção não for feita? “Se isso não for feito”, afirma, “poderá não ter fim a controvérsia que sempre surgirá entre aqueles que têm ou *fingem ter*, por um lado, uma preocupação em benefício das almas humanas e, por outro lado, um cuidado com a comunidade” (LOCKE, 2004, p. 78). É necessário, portanto, que o princípio de legitimação da comunidade política se encontre fora da religião institucional; tendo em vista que ela costuma ser princípio de legitimação de poderes tirânicos, deste modo, ela torna-se não só desnecessária para erigi-la e legitimá-la quanto compromete este processo. Locke dará uma definição de comunidade política segundo a qual ela se constitui em função – ou seja, indica teleologicamente – da preservação e desenvolvimento dos interesses civis, terrenos e materiais, quais sejam: a vida, a liberdade, a saúde, o descanso do corpo, a posse *justa* –

⁶ Segundo Aschcraft: “If he acts contrary to ‘the publick Will of the Society’ expressed as law, he loses his authority, ‘and is but a single private Person without Power’, to whom the members of society no longer owe their obedience (T II.xiii. 151:386)” (*Idem*, p. 229). A partir da noção de *fins* e de sua concepção quanto a eles, Locke pretende fornecer justificativa e legitimação à resistência ou à insurreição popular. Nos termos de Aschcraft: “Locke has thus offered his reader a specific example of tyranny and a particular reason for engaging in resistance, namely, the restoration of an elected legislative assembly. [...] in denying this claim, leaving the people with ‘a liberty to appeal to Heaven’ to justify their resistance in accordance with that ‘Law antecedent and paramount to all positive Laws,’ that is, the Law of Nature (T II.xiv.168:397-98)” (*Idem*, p. 233). “Since Locke is showing how a constitutional government degenerates into tyranny, he argues that anyone who destroys the authority the people originally established ‘actually *introduce[s]* a *state of War*, which is that of Force without Authority,’ and such rulers – not the people – are therefore ‘*guilty of Rebellion*’ (T II.xix.227:434; T II.xix.230:435-36; T II xix.232:437)” (*Idem*, p. 234).

a saber, que não causa dano a alguém – de coisas externas como: dinheiro, terras, móveis, casas, etc.⁷ E Locke restringe as funções do magistrado civil à execução

⁷ Segundo Schneewind, “The point of recalling it is to indicate how it might have solve the problem of determining which complex moral ideas God intends us to use. He intends us to use those, Locke might have said, that we need in order to live as the special features of our nature shows us he meant us to live: sociably and with an increasing degree of prosperity brought about in part by precisely the self-interested competitiveness that makes it difficult for us to live together. [...] the question that remains is whether this kind of argument can ground the ‘Obligation to mutual Love amongst Men,’ which along with the maxim of justice takes to be fundamental (T II.ii.5:288). Locke says little about it in his published-work, and although, as I noted earlier, he allows that we can take a disinterested and direct concern in the well-being of others, he is more emphatic about the sources of discord in our nature than about our love of one another. Actual love of others, to the point of self-sacrifice, is not such a salient feature of our constitution as Locke sees it that our nature as plainly points to charity as it does to justice.

It must be noted that Locke himself did not claim that the argument of the *Second Treatise* was intended to fill out his moral theory. We may read it as doing so, but as Locke did not acknowledge the work it is doubtful that he meant us to do so. Moreover it may well be, as Colman claims, that it was the impossibility of giving this kind of grounding for the great maxim of charity that prevented Locke from completing and publishing a demonstrative morality” (SCHNEEWIND, 1994, p. 217).

Embora haja alguns pontos de concordância entre minha interpretação e a de Schneewind – que parece também indicar que as leis de Deus não são válidas apenas *in foro interno*, mas são fundamentais ao crescimento da prosperidade e o aumento dos bens sociais, sendo, portanto, válidas *in foro externo* também, de modo a exercer controle sobre a competitividade que gera a prosperidade ao mesmo tempo em que dificulta o convívio social criando uma harmonia entre ambos – há alguns pontos de discordância, quais sejam: i) na afirmação segundo a qual Locke é mais enfático sobre as fontes de discórdia do que sobre o amor mútuo entre os homens como constituintes de nossa natureza, e ii) na afirmação segundo a qual o *Segundo Tratado* não deve ser lido como complementar à teoria moral de Locke. A primeira afirmação é decorrente, sobretudo, de uma ênfase unilateral em um aspecto da moralidade da filosofia lockiana (a saber, a presente no Capítulo II, do Livro I: “No innate practical principles” do *Ensaio sobre o Entendimento Humano*), que negligencia – embora não seja menos importante –, por sua vez, noções desenvolvidas, por exemplo, no *Ensaio sobre as Leis Naturais* (sobretudo no Ensaio VIII, no qual Locke é taxativo logo no título: “A base da lei de natureza é o interesse próprio de cada homem? Não.”). O tema da moralidade é um dos temas mais equívocos da filosofia de Locke, isto devido às múltiplas formulações que ele sofre. No entanto, longe de indicar inconsistências em sua filosofia, as diferentes formulações que este tema sofre indicam etapas de um pensamento que se esclarece e que se complementa. Portanto, a ênfase, neste caso, é da interpretação, não de Locke, pois, podemos justamente afirmar o contrário do que afirma Schneewind se dermos ênfase, por exemplo, no Capítulo II do *Segundo Tratado*, no qual Locke faz considerações importantes sobre a *natureza humana* sem sequer mencionar as fontes de discórdia e de violência, que estão presentes – sem dúvida! –, mas que devem ser compreendidas levando em consideração o movimento que estrutura a filosofia de Locke. E, no caso, isto nos leva ao segundo ponto, no qual discordo de Schneewind e concordo com Ashcraft. Para este – baseado nas ‘*journal notes*’ de Locke – “[...] the principles of morality is significant because, according to Locke, ‘true politicks ... [is] a Part of Moral Philosophie’” (Cf. Ashcraft, 1994, p. 235). Ademais, como esclarece Wolterstorff, a filosofia de Locke é uma filosofia Cristã – e a ênfase, deste modo, estaria no lado oposto, o que vai diferenciá-lo de Hobbes, por exemplo (Cf. Wolterstorff, 1994, p. 174). E, além disso, ainda segundo Wolterstorff: “The notion that science, art, religion, politics, personal relations, and the like have each their peculiar modes of knowing and each their own peculiar grounds for entitled belief, so that each requires its own particular and peculiar epistemology, was not part of Locke’s way of thinking” (*op. cit.*, Wolterstorff, 1994, p 175). Outro ponto que gostaria de salientar é que, de acordo com minha interpretação, o que vai garantir a sustentação da moralidade será, para Locke, o governo, que fornece as condições para que as virtudes pessoais se exerçam, condições sem as quais tanto o *estado de natureza* quanto o *estado civil* degeneram em *estado de guerra*. Deste modo, ao contrário do que sustenta Schneewind, a ênfase de Locke recairia na crença de que o ser humano é capaz de superar as fontes de discórdia, seja com o aprimoramento das condições materiais, seja com o melhoramento das constituições políticas – e o melhoramento da condição moral dela decorrente –, e, portanto, sustenta a ideia de que o ser

imparcial de leis igualitárias, cujo intuito é garantir a posse justa dos bens materiais. O medo da punição jurídica será, para Locke, o principal móvel capaz de evitar com que os homens violem os direitos civis. Ou seja, será o medo da perda dos bens e da liberdade civil – e, no limite, da própria vida – o principal agente de contenção dos abusos da justiça e equidade públicas, e da violação dos direitos civis.⁸ Quando não há

humano é mais propenso a lutar pela sua preservação do que pela sua destruição, afirmação impossível de se fazer se seguirmos a interpretação de Schneewind.

⁸ Embora haja uma fundamentação teológica da moral em Locke – como é lembrado por Wolterstorff (Cf. nota 6) e por Ashcraft (Cf. nota 7) – haverá, também, uma forte fundamentação hedonista dela, que é bem colocada por Schneewind, com a ressalva indicada pela nota anterior de que não é este o aspecto sobre o qual recai toda a ênfase de Locke. Segundo Schneewind, “[...] the will is not determined by our beliefs about what course of action would bring us the greatest amount of good. If it were, Locke argues, no one would sin, since the prospect of eternal bliss or torment would outweigh every other. We can feel more uneasiness from a present lack of food than from a desire for heaven, and the will prompts us to act to relieve the greater uneasiness (E II.xxi.31-38:250-56)” (SCHNEEWIND, 1994, p. 204). Para o intérprete – e, neste trecho em acordo com Wolterstorff e Ashcraft: “Although men commonly look to the law of opinion and the civil law in framing their moral views, the true law of morality is the law God has laid down for us” (*Idem*, p. 205). “He made it clear that only what affects our own personal happiness provides motivating reasons. We may indeed place our interests in the well-being of others, just as we may find our happiness in a variety of pursuits and achievements having nothing to do with others. [...] Yet his constant insistence that only sanctions will bring about compliance with the laws of morality makes him sound as if he thinks that a narrowly egoistic view of motivation is accurate for most, if perhaps not all, people” (*Idem*, p. 208). No entanto, reforço aqui o comentário da nota anterior, é necessário – embora a leitura de Schneewind tenha o mérito de reforçar o caráter *não dogmático* (politicamente falando) da filosofia de Locke – esclarecer que a experiência histórica do exercício *legítimo* da justiça tende a fornecer *motivações internas* para o cumprimento das leis morais, e, portanto, da realização da *verdadeira lei moral*, e da constituição de um espaço público de *confiança* (*‘trust’*). Ademais, uma vez que as necessidades básicas dos indivíduos estejam satisfeitas – pressuposição presente no *Ensaio sobre as Leis Assistenciais* –, torna-se possível que as pessoas ‘desejem o céu’, ou seja, trabalhem individualmente no aperfeiçoamento moral, possível se e somente se houver condições efetivas para tal, garantidas, no caso, pelo governo. Deste modo, a concepção liberal do estado mínimo requer uma concepção do estado máximo, que se ‘dissolveria’, por assim dizer, nas consciências individuais, ou, em outros termos, que, na perspectiva de um processo histórico, fosse diminuindo. Se o estado não assegura as *virtudes* pela lei, permitindo abusos, o que ocorre? Consequentemente, elas caem em descrédito, ou na indiferença. Pois, na medida em que vejo, por exemplo, um corrupto em boas condições, sou desestimulado a agir virtuosamente, vejo mais vantagens (em termos hedonistas) em transgredir a lei. Na medida em que o estado não pune as más ações e não recompensa as boas – ou ainda, na medida em que más ações ‘ganham recompensas’ – perde-se o estímulo para com estas, o que faz, paradoxalmente, que o estado tenha que aumentar seu policiamento, na medida em que o ordenamento social passa a ser constituído de sujeitos desconfiados com a prática das boas ações. Por outro lado, ao punir o mal e recompensar o bem – por limitado que possa parecer este raciocínio – o governo contribui para que a ordem social seja espontânea, isto é, derivada da consciência, ou, de pessoas conscientes, resultando em confiança e numa diminuição da necessidade do estado para assegurar as virtudes: torna-se hábito, costume, a prática corriqueira das pessoas. E isto será, contra o que é sugerido por Schneewind, fundamental na filosofia política e moral de Locke, a bem dizer, o ponto de intersecção entre ambas.

A despeito disto, Schneewind está correto ao afirmar que: “The difficulties Locke faced in constructing an understanding of morality adequate for his purposes arose from his analysis of the problems of morality and politics in his own time. He lived in circumstances that forced on him an awareness of the genuine possibility of political chaos and social disintegration. Controversies and conflicts, about property and about religion, seemed ineliminable, but they would have to be contained if there were to be any hope of sustaining decent societies”. E, embora esteja correto quanto ao *ceticismo moral* de Locke – o que fará com que o filósofo veja a necessidade de sua complementação pela constituição positiva – comete alguns deslizes, salientados anteriormente, quanto às consequências que deduz deste mesmo ceticismo. “Moral skepticism”, afirma, “of the kind to which Montaigne had given wide

punição jurídica o medo também desaparece, e Locke desconfiará da autenticidade da religiosidade dos homens, de modo que será cético quanto ao fato da crença nas recompensas e castigos de Deus⁹ – embora ele mesmo não desconfie da veracidade dos dogmas cristãos¹⁰ – ser um princípio eficiente de impedimento à violação dos direitos alheios, o que o fará enfatizar o aspecto judicial da coerção, e não o ideal. Locke afirmará, portanto, que a jurisdição do magistrado vai até onde alcança os interesses e as ações civis, a força será incapaz de inserir na mente dos homens a ideia de imortalidade – e, deste modo, de recompensa ou castigo de Deus –, a partir da qual o medo de punição futura tornar-se-ia a razão suficiente para refrear a liberdade da agência fazendo com que não houvesse a necessidade de temer a punição do governo. O governo possui poder – domínio por direito – das coisas que são referentes à promoção dos interesses civis, e Locke afirmará que o poder civil não deve, tampouco pode ou consegue, estender-se e abarcar a salvação da alma, isto é, não tem meios de exercer domínio no âmbito das crenças internas da vida subjetiva; o cuidado das almas não é, segundo Locke, compromisso do magistrado, nem de qualquer outro homem além de si próprio. O argumento de Locke é o de que: “Toda a vida e o poder da verdadeira religião consiste na persuasão interna e completa da mente e *a fé não é fé sem crença*” (LOCKE,

currency, and the dogmatic certainties of religious enthusiasts, seemed equally unlikely to foster the peaceful settlement of disputes. A morality to which God’s existence and providence was immaterial would have been socially ineffectual and was personally unacceptable to Locke. His thought about morality reflected all these constraints” (*Idem, ibid.*). “There it first the question of whether Locke can give an account of what he can take terms such as ‘right’ and ‘authority’ to mean. All ideas come either from the senses or from inner perception of feelings and mental operations. From these Locke thinks we can get ideas of pleasure and pain, which enable him to define the ideas of good and evil in their ‘natural’ sense. But the moral sense of the terms, as we have seen, depends on law, and law requires authority and right. From introspection we get the idea of power (E II.xxi.4:235), but that idea by itself does not suffice to account for the idea of authority. Locke admits no other senses to give us simple ideas. He offers no explicit account of authority as an idea, nor of the idea of right, and it is hard to see how he could do so without showing quite clearly that his epistemology does not contain the resources to enable him to draw the distinction he needs between them and mere power” (p. 208). “The second problem concerns motivation. In the *Essays* it seems clear that Locke does not think that the fear of punishment alone serves to move us to obey God’s natural laws. Somehow the simple recognition of God’s rightful laws suffices to move us. Now on Locke’s mature view, what moves us is always connected (however indirectly) with our anticipation of pleasure or pain. A late manuscript note indicates his awareness of the problem this set for any position like his own early one on natural law. [...] What motive have they then to obey? Locke’s later hedonism made the answer inevitable: fear of punishment, hope of reward” (*Idem, p. 215*).

⁹ Levando em consideração que o homem pode se moralizar – consideração que o argumento de Schneewind parece excluir – é possível afirmar que: “Since the point is to improve practice, the rules must be effective guides to action. What, then, moves us to action? Locke was a hedonist about motivation, holding that only prospect of pleasure and pain can motivate us” (*Idem, p. 203*). E, como havia afirmado na nota anterior, esta interpretação tem o mérito de nos prevenir contra leituras *dogmáticas* da filosofia de Locke.

¹⁰ Como afirma Wolterstorff: “Locke’s philosophy as a whole bids fair to be called a Christian philosophy (Ashcraft 1969). It is artificial to isolate part of his thought as his philosophy of religion. Worse, it is misleading to do so” (WOLTERSTORFF, 1994, p. 174).

2004, p. 78). Locke argumenta, deste modo, em favor da eticidade contra a obrigatoriedade da religião. A persuasão interna ¹¹ (necessária à salvação) tem por consequência uma moral que é positivada externamente, na relação com os outros, o que diminui a coercitividade da lei civil resultando numa liberdade maior que aquela decorrente da coerção externa – ou: garantida pela coerção externa das leis –, de modo que a *fé verdadeira* – a *‘fé com a crença’* – causa benefícios sociais cuja imposição *de fora* – a *‘fé sem a crença’* – é incapaz de produzir e obter. Ao contrário, neste caso há um transbordamento da esfera jurídica para fora de sua instância, em um domínio no qual o indivíduo deveria usufruir plenamente de sua liberdade de escolha, ou seja, em um plano no qual a coerção é tão ineficiente e desnecessária quanto prejudicial e inapropriada: “A confiscação de propriedade, prisão, tormentos, nada dessa natureza pode ter tal eficácia que faça os homens mudarem o julgamento interno que estruturaram sobre as coisas” (LOCKE, 2004, p. 79), afirmará o filósofo. Ou seja, neste caso há coação onde o homem deveria ser absolutamente livre – no espaço aberto do espírito –, e liberdade absoluta onde o homem deveria ter sua ação restringida por coerção – no espaço restrito da vida social.

Locke continua a distinção entre o exercício da religião e do poder político, embora essa distinção vá moldando a meu ver o exercício político a uma eticidade própria à religião, no caso, não a institucional, que estará corrompida pelo desejo de poder político. A função da religião será, para Locke, a de: ensinar, instruir, redirecionar o errado *pela razão*, através da persuasão, pressionando com argumentos. Por sua vez, a função do poder político será o de: comandar e punir, e não cabe a ele, segundo Locke, instituir por força qualquer artigo de fé ou forma de adoração, devido à ineficiência que isto terá à instituição da eticidade. “Pois as leis”, segundo Locke, “não têm nenhuma força sem as punições e as punições, neste caso, são absolutamente impertinentes, porque elas não são adequadas para convencer a mente” (LOCKE, 2004, p. 80). Ou seja, as punições não são capazes de produzir crenças reais, que vêm do coração. Pois, para Locke, a crença verdadeira – capaz de produzir genuinamente a fé – é

¹¹ Segundo Wolterstorff, “It was Locke’s doctrine, let us recall, that the only facts we can directly ‘perceive’ are facts concerning the mind’s existence and its modifications. Likewise it was his doctrine that beyond the assent or belief accompanying such ‘perception,’ the only immediate beliefs that are certain are memory beliefs concerning what one did perceive. God is never directly present to the mind; that assumption is fundamental to Locke’s epistemology of religion. One’s *idea*, one’s concept, of God is directly present to the mind; but not God. The sacramental view, that at least some of us human beings at some points in our lives experience God, was not as assumption Locke made. If asked about it, he would firmly have rejected it” (*Idem*, p. 186).

consequência da evidência que um conjunto de dogmas oferece à razão^{12 13}, e não pode ser produzida por sofrimentos corporais. Segundo Locke, aceitar a religião imposta por

¹² Sobre este ponto cabe retomar a discussão com Schneewind. Schneewind está correto ao afirmar que, embora Locke também afirme que a moral é uma ciência demonstrativa formada por axiomas (embora nunca diga quais são esses axiomas), o filósofo também leva em consideração, por assim dizer, a aversão das pessoas comuns à matemática, o que torna necessário uma tradução facilitada destes axiomas, que é o que faz o Evangelho, e o que deve fazer a religião (Cf. Wolterstorff, 1994, p. 187). No caso, de fato, há a consideração de que o povo é movido mais pelo prazer que por razões justificativas e/ou verdades. E deduz corretamente destas considerações que a coerção *ideal* – a *‘mão invisível’* – é por si só insuficiente, o que torna necessário a *mão do estado* – assim como a vinda de Cristo –, que distribui recompensas e castigos, pune e beneficia, como meio de salvaguarda efetiva da moralidade. Segundo Schneewind: “Why, then, was Christ’s actual coming necessary?”

Part of the answer is that reason alone could not have prevailed on most people sufficiently to teach them God’s existence, while Christ’s personal presence enabled the belief to spread. Another part is that human race needed a clearer knowledge of morals than reason alone had been able to give it” (p. 218).

“‘The law of nature is the law of convenience too’; no wonder therefore if ‘men of parts’ should find out what is right simply by its beauty and convenience. But as thus discovered and taught, the precepts would still have amounted only to counsel or advice from wise men about how to live a happy life. The precepts could not have been taught as laws that obligate. Only the knowledge that the precepts are the command of a supreme lawgiver who rewards and did not adequately possess that knowledge, which had then to be taught by Christ (W VII:140-43).

Now that Christ has made it clear that God lays down laws, and told us what God’s laws are, we can show them to be reasonable, and so we come to think we think we might have discovered them ourselves. But even if reason could have uncovered and proved the whole of the law of nature, rational demonstrations would not be sufficient to move ordinary people to act morally. ‘The greatest part of mankind want leisure or capacity for demonstration [...]’ Christ coming in glory from heaven is needed to convince most people to comply with the laws of nature (W VII: 146)” (SCHNEEWIND, 1994, p. 218).

“Locke’s doubt about the ability of reason to discover and to teach effectively the laws of nature do not contradict his belief that those laws, once revealed, can be rationally demonstrated. But they do require us to interpret with caution those passages in which Locke says that the law of nature is ‘plain and intelligible to all rational Creatures’ (T II.ix.124:369). This is no slip into a rationalist claim that the laws are self-evident. But neither is it the claim that knowledge of the laws of nature is equally available to everyone alike. The laws are plain enough so that the day-laborer and the spinster can obey, once they have been instructed. But they will not necessarily be able to see for themselves why the laws are binding on them. They will be obeying God by obeying other men” (*Idem*, p. 219).

No entanto, e mais uma vez retomo meu ponto de discordância em relação à sua interpretação, não devemos deixar de levar em consideração que, quando a *mão do estado* distribui de maneira justa – ou seja, equitativa – as recompensas e castigos, as punições e benesses, os bens, as riquezas e etc., isto tende a formar uma consciência moral interna nas pessoas que, ao cabo, o dispensaria deste exercício, ou desta função, de modo a inverter a situação fazendo com que haja então um controle consciente das pessoas sobre o governo, e não o contrário.

¹³ Não se pode dissociar a afirmação lockiana de que Deus revela coisas verdadeiras que podem ser conhecidas de seu ataque ao entusiasmo, como adverte Wolterstorff. Segundo o intérprete: “Before we look at Locke’s own positive view as to what would constitute satisfactory evidence for revelation, let us glance at how he conducts his attack on the enthusiasts.

He does not deny, indeed he affirms, that God can, and perhaps sometimes still does, ‘enlighten Men Minds in the apprehending of certain Truths, or excite them to Good Actions by the immediate influence and assistance of the Holy Spirit (E IV. Xix. 16:705). ‘GOD... cannot be denied to be able to enlighten the Understanding by a Ray darted into the Mind immediately from the Fountain of Light’ (E IV.xix. 5:699). But Locke was confident that in the case of the enthusiasts it was not God’s enlightenment that accounted for their convictions but a disordered psyche, a ‘warmed or overweening Brain’ (E IV. Xix. 7:699). The people who succumb to enthusiasm are those ‘in whom Melancholy has mixed with Devotion,’ along with those ‘whose conceit of themselves has raised them into an Opinion

obrigatoriedade jurídica equivale a deixar de se guiar pela luz de sua própria razão, ou ainda, faz como que o indivíduo se oponha aos ditames de sua própria consciência.¹⁴ No entanto, Locke salienta que isto é motivado por pessoas que não possuem um compromisso espiritual, mas por quem pretende tornar os homens objetos de interesses mundanos dos príncipes, *meios* para a realização de interesses seculares de governantes ambiciosos, cujos propósitos egoístas não são benéficos ao bem-estar da população, que é, por sua vez, mantida na ignorância e superstição para que não perceba que serve – ‘*servidão*’ – a interesses alheios aos que lhe são própria.¹⁵ Locke continua sua distinção entre o governo e a religião esclarecendo o que é uma igreja e quais são suas funções. Locke afirma que uma igreja é uma *associação livre e voluntária*, e sustenta que a causa ou o motivo para aderir a uma fé – pertencer e permanecer ou não ligado à determinada seita – é a esperança de salvação. Para o filósofo: “Nenhum membro de uma sociedade religiosa pode ser amarrado com outras cordas que não sejam as quem provêm de certa expectativa de vida eterna. Uma igreja, então é uma sociedade de membros voluntariamente unidos para este fim” (LOCKE, 2004, p. 81). A partir disto, Locke fará considerações sobre a natureza do poder da igreja e as leis as quais está sujeita.

of a greater familiarity with GOD, and a nearer admittance to his Favour than is afforded to others’ (E IV. Xix. 5:699). ‘Their Minds being thus prepared, whatever groundless Opinion comes to settle in self strongly upon their Fancies, is an Illumination from the Spirit of GOD, and presently of divine Authority: And whatsoever odd Action they find in themselves a strong Inclination to do, that impulse is concluded to be a call or direction from Heaven, and must be obeyed’ (E IV. Xix. 6:699).

Thus Locke charged the enthusiasts with irresponsibility. He repeats in vivid language his general point that if one is to believe responsibly that God revealed so-and-so on such-and-such occasion, one must believe in accord with the ‘dictates of Reason’. And he assumes that the only alternative to his own view as to what we must do with the dictates of reason is a policy of ‘anything goes’ – antinomianism in religious belief” (WOLTERSTORFF, 1994, pp. 193/194).

¹⁴ Subscreevo a afirmação de Schneewind neste ponto, quando afirma que: “and this in turn is an excellent tactic for anyone who wants certain principles taken on authority, without inquiry. But God could not have meant our rational faculties to be blocked in this way (E I. iv.24:101-2)” (SCHNEEWIND, 1994, p. 202).

¹⁵ De acordo com Ashcraft é nesta condição que a tirania torna-se possível. Para o intérprete: “[...] what constitutes ‘tyranny’ [?]. [...] Tyranny occurs, Locke argues, ‘when the Governour, however intituled, makes not the Law, but his Will, the Rule; and his Comands and Actions are not directed to the preservation of the Properties of his People, but the satisfaction of his own Ambition, Revenge, Covetousness, or any other irregular Passion’. In other words tyranny is the ruler’s use of his political power ‘not for the good of those, who are under it, but for his own private separate Advantage’ (T II,xviii. 199:416-17). [...] In Locke’s restatement of good of the community, and no ruler can be supposed to have ‘a distinct and separate Interest’ from that of his people (T IIxiv.163:394;cg. T II.xi.138:378-79; T II.xii.143:382; T II.xiv.164:395). It is a subversion of ‘the end of government’ – tyranny – for political power to be used to advance the self-interest of the ruler” (ASHCRAFT, 1994, pp. 227/228).

3. O poder da vontade: os limites das instâncias judiciais

Como qualquer associação, uma igreja é constituída de leis que a regulamenta e a ordena. E, segundo Locke, o direito de elaborar essas leis pertence unicamente à própria associação, e a validade das mesmas é restrita tão-só àqueles que consentem com elas: os associados. Sobre este ponto, Locke terá de lidar com a seguinte objeção: ‘como as leis eclesiásticas tornar-se-ão efetivas se destituídas de seu caráter compulsivo?’. No caso, a questão retórica pressupõe uma desconfiança característica a Hobbes quanto à natureza do homem, segundo a qual os homens não desejam – não é à vontade o querer deles – seguir preceitos religiosos ou princípios de moralidade, de modo que o uso da força estaria justificado para instituí-los, pois obriga os homens a se comportarem da forma correta prescrita pela religião a despeito da vontade – a qual, neste caso, não se poderia confiar! – de modo que o exercício compulsivo da religião – que é ilegal! – torna-se-ia indispensável. Contra este argumento, Locke afirmará que o uso da força é ineficiente para produzir *crença* – ‘*a fé não é fé sem crença*’ –, e dispensa assim os homens deste tipo de obrigação jurídica. Por isto Locke sustentará, em relação à pergunta colocada, o seguinte:

Respondo que elas devem ser estabelecidas por meios adequados à natureza de tais coisas, sobre as quais a profissão externa e a observação, *se não proceder de uma convicção profunda e aprovação da mente é toda inútil e não aproveitável*. As armas pelas quais os membros dessa sociedade devam ser mantidos em seus deveres são exortações, admoestações e conselhos (LOCKE, 2004, p. 83).

Deve-se, no caso, modificar a vontade dos homens, e, segundo o filósofo, a força é incapaz de fazê-lo, de modo que o exercício compulsivo da religião ao invés de ajudá-la em sua tarefa de fazer com que os homens ajam corretamente, tem como resultado exatamente o oposto, seja no modo como é instituída, seja no efeito de sua instituição.

Locke então irá perguntar-se: ‘até onde se estende a tolerância? O que se requer de cada qual sobre ela?’. Locke dirá que a tolerância deve se estender sobre os membros excomungados de uma igreja, de modo que não possa haver injúria civil à pessoa excomungada; afirma, portanto, que a tolerância não é relativa tão-só aos associados de uma igreja, mas às pessoas que não pertencem à própria seita. Locke afirmará que não deve haver meios de prejudicar o usufruto dos direitos e bens civis – incluindo, no caso, a vida – por questões religiosas, pelo fato de, por exemplo, pertencer a seitas distintas, professar outra fé. Contra o exercício compulsivo da religião, Locke afirma que: “Se um homem se distancia do caminho certo é para sua própria infelicidade” (LOCKE, 2004,

p. 84). Os argumentos utilizados por Locke a favor da mútua tolerância entre as pessoas que discordam entre si em matéria de religião será válido também entre as igrejas particulares. Segundo Locke, nenhuma igreja possui, do mesmo modo que nenhuma pessoa, jurisdição sobre outra, assim como sobre os membros que lhes é estranha. Para Locke, é um direito fundamental e imutável de uma sociedade espontânea que ela possa excluir qualquer membro que transgredir as regras da instituição, no entanto, a partir do momento em que ocorre a exclusão – ou seja, a partir do momento em que a pessoa é excomungada – a igreja perde também qualquer direito de jurisdição sobre a pessoa.

Continuando a sua argumentação Locke analisa as possíveis relações entre as instâncias religiosas e as instâncias governamentais, e chega à conclusão de que o governo civil não deve, nem pode – sem comprometer o espaço público –, dar às igrejas, ou a uma igreja, direito de jurisdição civil. Locke argumenta o seguinte: quando a religião recebe favores da corte, a consequência é que a paz e a caridade são deixadas de lado. Quando, por outro lado, a igreja não tem como ativar os meios de coação do governo, ela perde o poder, ou os meios, para realizar a perseguição, e a consequência disto é que as igrejas passam a desejar uma relação justa e pregam a tolerância. Quando, porém, as igrejas são – ou, quando uma igreja é – fortalecidas pelo poder civil, a consequência é o contágio delas com a idolatria, superstição e heresia. Coisas que não ocorrem quando as religiões não são fortalecidas e/ou favorecidas pelo poder civil. Quando, no caso, tal ocorre os vícios morais são contidos, e não lhes é permitido atacar, do mesmo modo, “[...] de frente os erros em moda na corte” (LOCKE, 2004, p. 86). Quando elas são contidas pelas leis, elas passam a propagar sua verdade por meio de argumentos, que é, para Locke, o melhor meio de *prevalhecimento da verdade*: “[...] quando argumentos fortes e boa razão se reúnem à suavidade da civilidade de bons hábitos” (LOCKE, 2004, p. 86). Locke sustenta que sua doutrina da paz e da tolerância tem consequências sociais benéficas para o governo e para a religião. Após expor quais são os deveres e direitos da religião à tolerância, Locke se dedicará a mostrar quais serão os deveres e direitos do magistrado em relação a ela. Como afirmamos anteriormente, a função do magistrado é a de prescrever leis e compelir à sua observação por coerção e, quando necessário, por punição. No entanto, não cabe ao magistrado punir um homem que negligencia o cuidado com a própria alma. Ou seja, não cabe a ela ativar os meios de coerção jurídica para fazê-lo aceitar uma religião, pois suas leis só são válidas àqueles que as acolhem por livre e espontânea vontade, e não podem, deste modo, exercer jurisdição aos que não se associaram livremente a elas.

Dito de outro modo, não cabe ao governo se intrometer nos negócios pessoais, assim como à igreja se intrometer na fé daqueles que não são associados a ela. Pois, as leis servem, em Locke, para fornecer defesas para que “[...] as pessoas não sejam lesadas pela fraude ou violência de outros” (LOCKE, 2004, p. 88). Sendo assim, Locke sustenta que a lei não deve se intrometer nos negócios alheios quando eles não violam ou fraudam os bens e vidas das outras pessoas. O mesmo vale para as igrejas no tocante à salvação das almas: não podem se intrometer na fé de quem não é a ela associado, e não podem se intrometer nos negócios civis de quaisquer pessoas, associados a ela ou não, excomungados ou não. O intolerante será, segundo Locke, aquele que condena tudo o que não está ao seu modo. Ademais, embora Locke afirme que há um único caminho para a salvação, o filósofo sustenta que ainda há dúvidas quanto a qual está correto. De modo que compelir, obrigar, coagir uma pessoa a uma direção e não a outra é completamente inútil, já que não temos o conhecimento sobre qual caminho está correto, e, mesmo se tivéssemos ainda assim o exercício compulsório não estaria legitimado. No caso, Locke argumenta que este é um assunto que não cabe aos tribunais humanos legislar, apenas ao tribunal da consciência e da providência. Nos termos do filósofo: “[...] o direito de elaborar leis não pode descobrir este caminho que leva ao paraíso” (LOCKE, 2004, p. 89).

A partir de então Locke fará algumas considerações principais sobre o que determina toda essa controvérsia da tolerância, que podem ser condensadas nas seguintes afirmações: “De modo algum”, afirmará o filósofo, “o que quer que eu siga contra os ditames de minha consciência, jamais me levará às mansões da benção”; ainda segundo o filósofo, “[...] não posso ser salvo por uma religião em que não creio e por uma adoração que aborreço”, e, completa, “[...] nenhuma religião em que eu não confie, pode ser verdadeira ou válida para mim” (LOCKE, 2004, p. 92). E, neste ponto podemos nos perguntar: qual finalidade foi atingida por Locke com esta primeira *Carta*? Locke procurou realizar a tarefa de libertar os homens de todo o domínio de uns sobre os outros em matéria de religião, e concebe como os homens seriam constituídos se vivessem em um ambiente de tolerância religiosa. Deste modo, Locke fará considerações sobre a igreja em seus dois aspectos fundamentais, quais sejam: i) enquanto “a forma externa e ritos de adoração” e ii) enquanto “doutrinas e artigos de fé”. Segundo Locke, “o bem público é a regra e a medida de toda a elaboração da lei. Se algo não for útil à comunidade”, continua, “não poderá, então, ser estabelecido como lei” (LOCKE, 2004, p. 93). Sendo assim, uma lei que não contribui para o bem público

não possui direito de cidadania no âmbito jurídico; ou seja, não tem o direito de ativar os meios de coação, pois não pode coagir os homens a fazer algo que não constitui um bem para eles – sendo isto válido também às ações que são indiferentes quanto a ele –, quanto mais coagi-los a realizar algo que constitui um mal para eles, a saber: coisas que colocam em risco o bem público, pelo qual a lei deve zelar. O direito de perseguição, portanto, não chega a constituir propriamente um direito (*Right*), pois é contrário à regra e medida de toda e qualquer lei elaborada, e, desta maneira, não constitui poder (*Power*), ou seja, não pode coagir. Locke reitera sua posição: “Novamente: Coisas indiferentes em sua natureza não podem, por qualquer autoridade humana, fazer parte da adoração a Deus, por esta razão, por serem indiferentes” (LOCKE, 2004, p. 94). A determinação do magistrado sobre aspectos exteriores da adoração transforma coisas que são indiferentes – tanto do ponto de vista da salvação, quanto do ponto de vista do bem público – em coisas obrigatórias: contingências em necessidades. Locke, portanto, tem de responder à questão: o que deve ser tolerado com respeito à adoração exterior? Para o filósofo, tudo aquilo que não fere e/ou prejudique os bens e direitos de alguém pode e deve ser tolerado em relação à adoração exterior. Segundo Locke, “o que quer que seja legal para a comunidade, não pode ser proibido pelo magistrado na igreja. [...] O magistrado deve ter sempre muito cuidado para não usar mal pela opressão da igreja, sob a pretensão do bem público” (LOCKE, 2004, p. 94). Dado isto, Locke mostrará qual é o fundamento dos abusos do poder, – como eles surgem:

Tracemos este assunto desde a base. Assim, um número incontável e fraco de cristãos, destituídos de tudo chegam a um país pagão. Esses estrangeiros convertem os habitantes, pelas entranhas da humanidade: eles os socorrem nas necessidades da vida. Eles são supridos, são lhes dadas habitações e se reúnem e crescem em um só corpo de gente. A religião cristã, dessa forma, cria raízes no país e se dissemina, mas não cresce muito forte. Enquanto as coisas estão nessas condições, paz, amizade, fé e justiça são preservadas entre eles. Ao longo do tempo, o magistrado se torna cristão e por isso seu partido se torna o mais poderoso. Então, imediatamente todos os pactos devem ser quebrados, os direitos civis violados, a idolatria deve ser extirpada. E, a menos que esses inocentes pagãos, estritamente observadores das regras de equidade e da lei da natureza e, de forma alguma, ofendendo as leis da sociedade, digo que, a eles devem ser destituídos de suas terras e posses de seus antepassados e talvez privados até da vida. Então aparece o que o zelo pela igreja, junto com o desejo de domínio é capaz de produzir e quão facilmente a pretensão da religião e o cuidado com as almas serve para um choque de cobiça, rapina e ambição (LOCKE, 2004, p. 97).

Locke mostra, portanto, o que o zelo da igreja junto com o desejo de domínio é capaz de produzir, e argumenta no sentido de mostrar que não cabe ao magistrado punir o que considera um pecado contra Deus, pois, justamente, há divergências entre as religiões quanto ao que o constitui. Locke cita o exemplo de Israel, cujo governo é uma teocracia

absoluta, no qual as leis civis são consideradas promulgadas por Deus e não se distinguem das leis eclesiásticas. E, segundo o filósofo, mesmo em Israel, há tolerância, pois suas leis não obrigam, por exemplo, o estrangeiro e/ou aqueles que não estão submetidos às suas leis: “[...] estrangeiros e os que eram estrangeiros ao povo de Israel, não eram compelidos pela força a observarem os ritos da lei mosaica, mas, pelo contrário, no mesmo lugar onde era ordenado que um israelita idólatra fosse morto, era previsto que um estrangeiro não seria ‘envergonhado ou oprimido’ (‘Não afligirás o forasteiro, nem o oprimirás, pois forasteiros fostes na terra do Egito’ ~ Êxodo, XXII, 21) [...]” (LOCKE, 2004, p. 99).

Locke também fará considerações sobre os artigos de fé em seus dois aspectos, quais sejam: i) enquanto preceitos práticos e ii) enquanto preceitos especulativos. Para o filósofo opiniões especulativas e artigos de fé consistem no conhecimento da verdade e, embora influenciem a vontade e as maneiras, elas atuam no entendimento: são restritas ao âmbito da compreensão. Nos termos de Locke, as opiniões especulativas e os artigos de fé são “[...] solicitados apenas para que sejam cridos, não podem ser impostos a qualquer igreja pela lei da terra, pois seria absurdo que as coisas fossem adotadas por leis que não cabem aos homens realizar” (LOCKE, 2004, p. 100). Ademais, as opiniões especulativas não têm relação com os direitos civis. Deste modo, impô-las ou proibi-las não é tarefa do magistrado, na medida em que elas não afetam em nada o bem público: “Se um católico romano acredita ser realmente o Corpo de Cristo o que outros chamam de pão, ele não fere a seu vizinho por isso” (LOCKE, 2004, p. 100). Em outra passagem, Locke nos diz que: “[...] o negócio da lei não é prover a verdade dos fatos, mas a segurança e o bem-estar da comunidade e bens de cada pessoa” (LOCKE, 2004, p. 100). Pois, a verdade, segundo o filósofo, “[...] não é ensinada pelas leis, nem tem qualquer necessidade de procurar entrada na mente dos homens” (LOCKE, 2004, p. 100). E, ainda segundo Locke, “[...] se a verdade não encontra caminho à compreensão por sua própria luz, ela ficará ainda mais fraca por qualquer força violenta que se lhe acrescente. Assim o é para opiniões especulativas” (LOCKE, 2004, p. 100).

Locke sustentará que a separação das funções da religião das do governo decorre da preocupação com o bem público, e argumenta que ela é feita tendo em vista um interesse comum tanto à religião quanto ao governo, qual seja: uma *boa vida*. É nesta separação que “[...] reside”, para o filósofo, “a segurança das almas humanas e da comunidade” (LOCKE, 2004, p. 101). Segundo Locke:

as ações morais pertencem assim à jurisdição da corte interna e externa, do governador civil e eclesiástico. Quero dizer, ao magistrado e à consciência. Aqui, portanto, está o grande perigo, se uma dessas jurisdições penetrar na outra e a discordância surgir entre o mantenedor da paz pública e os supervisores das almas. Mas se o que foi dito sobre os limites desses governos for corretamente considerado, isso facilmente removerá toda a dificuldade da questão (LOCKE, 2004, p. 101).

A moralidade pública será constituída, portanto, desde essa separação da jurisdição civil da eclesiástica, não obstante a partir desta separação ambas acabem por atuar em conjunto na constituição de “uma boa vida”; sendo assim, elas só poderão atuar em conjunto na constituição dela, paradoxalmente, desde a separação de ambas. De modo que a jurisdição eclesiástica – no interior de *sua* instância – acaba colaborando com a comunidade política e com a própria jurisdição civil, e vice-versa, na medida em que a constituição de sujeitos virtuosos (sem ambição ou orgulho desmedido), que será a maior contribuição da religião ao bem-estar público, acarreta uma condição sem corrupção do poder, sem que esta condição seja estabelecida *de fora* (coercitivamente), ou seja, sem que a contenção dos abusos seja decorrente (ou: instituída) devido ao medo da punição e da perda dos bens e direitos civis. O que mostra que a religião ocupará um papel importante no processo de conter os abusos do poder, que a possibilita sem que seja necessário instituir o medo, ou a força como meio para tal. Deste modo, uma situação na qual as leis atuem coercitivamente impedindo a corrupção pode ser eficiente e a força, portanto, teria uma justificação ética, mas nunca será – sem a ajuda da religião na constituição de sujeitos virtuosos – completamente e suficientemente ética, embora essa situação seja vislumbrada à luz da separação entre as jurisdições civis e eclesiásticas como sua própria condição de possibilidade. No caso, se os abusos forem contidos unicamente através da força, da coerção, da punição e do medo, ou seja, por meios *exteriores* – sem que os sujeitos sejam verdadeiramente virtuosos –, isto será válido para Locke e estará eticamente justificado. No entanto, esta é apenas uma parte de seu projeto. Visto em sua completude, a outra parte que o complementa é o aspecto formativo de sua filosofia, a possibilidade de constituição de sujeitos virtuosos e a contenção dos abusos pelo *poder interno*, não pelo *poder externo*, aspecto que será salientado com ênfase por Edgar Jorge Filho em *Moral e História em Locke*, e que possibilita rever criticamente algumas posições de Schneewind, que negligencia o caráter formativo da concepção lockiana do poder.¹⁶

¹⁶ Cf. p. 18 da “Introdução”.

Se os limites entre uma jurisdição e outra forem observadas tem-se constituída as condições necessárias para uma boa vida. A fé dispensa, no limite, a necessidade da igreja, tendo em vista que ela é constituída em uma relação solitária e silenciosa do indivíduo com Deus. Ela não poderá, porém, ser dispensada enquanto instância pertencente à comunidade civil, pois ela possui um papel social que quando bem realizado na constituição de sujeitos virtuosos tem por consequência benefícios políticos, a saber, na diminuição dos abusos sem a presença coercitiva da lei e o medo da punição; o que resulta e acarreta numa liberdade positivada externamente muito maior daquela garantida pelo medo da punição. Pois, ao criar homens virtuosos, a religião desempenha um papel importante no processo de contenção dos abusos do poder político, contribuindo deste modo com a manutenção do equilíbrio entre governantes e governados. “Mas eu não teria esse entendimento”, afirma Locke, “se eu traduzisse isso como condenar toda a admoestação carinhosa e empenho afetuoso para reduzir os erros dos homens, o que é, de fato, a maior tarefa do cristão” (LOCKE, 2004, p. 101).

4. Conclusão: o poder da vontade e os mecanismos do poder

Podemos concluir, portanto, que a concepção moral da tolerância de Locke e a moralidade política – civilidade – não é tão-só efeito de uma ordem bem policiada externamente. Locke possui uma filosofia da moderação. Há a consideração de que a instituição da moralidade somente pela força pode ser ou insuficiente – caso o peso da lei esteja desvinculado dos elementos simples da justiça, que uma vez observados pela mente adentram o coração – ou desastrosa – como no caso da interferência de seitas religiosas fanáticas em questões de aplicação da lei, a partir do qual a ética assume um caráter totalitário que coloca em risco a comunidade política. Deste modo, Locke toma uma posição de razoabilidade. Isto quer dizer que a aplicação da lei sem ética é insuficiente, assim como o é sustentar preceitos éticos – garantir a liberdade – quando faltam as condições jurídicas, que seriam as condições objetivas para o homem realizar as disposições de sua natureza. Quando as condições objetivas se corrompem o amor mútuo, o respeito e a confiança não encontram meios de se tornarem *externos, efetivos*. Ou seja, são sustentados pela força, não pelos poderes internos ao homem, cujo desenvolvimento só é possível quando a situação jurídica é justa, ou ainda, quando as *conveniências externas* os tornam possíveis. Para concluir, no fundo há a ideia de que a

força somente é um instrumento eficiente para lidar com as bestas, mas incompleto para lidar com e formar seres humanos, ou seja, seres conscientes. De modo que sem o complemento da ética podemos conter as bestas, mas nunca transformá-las em humanos completos, capazes de *virtude*. Em suma, capazes de conter a ação por determinação da consciência, não por determinação das Instâncias exteriores apenas. Se não pensarmos o elemento judicial do pensamento político de Locke contrabalançado com o controle exercido pela consciência o desvinculamos de seu elemento mais importante, que resulta em confiança, a tolerância.

Bibliografia

- ASCHCRAFT, R. Locke's political philosophy. *In*: CHAPPELL, V. (ed). **The Cambridge Companion to Locke**. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- JORGE FILHO, E. J. **Moral e História em Locke**. São Paulo: Edições Loyola, 1992.
- LOCKE, J. Uma Carta sobre a Tolerância. *In*: **Cartas sobre a Tolerância**. São Paulo: Ícone, 2004.
- SCHNEEWIND, J. B. Locke's moral philosophy. *In*: CHAPPELL, V. (ed). **The Cambridge Companion to Locke**. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- WOLTERSTORFF, N. Locke's philosophy of religion. *In*: CHAPPELL, V. (ed). **The Cambridge Companion to Locke**. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.