
SERIA A INTOLERÂNCIA AOS ATEUS NA *PRIMEIRA CARTA* CONSEQUÊNCIA NECESSÁRIA DA TEORIA DA MOTIVAÇÃO DO *ENSAIO*?

André Coelho

Resumo

Na sua *Primeira Carta Sobre a Tolerância*, Locke afirma que ateus não devem ser tolerados, pois não reconhecem deveres e não são confiáveis nas relações em sociedade. Os comentadores, embora lamentando esta afirmação, consideram-na conclusão inevitável de dois pontos da teoria lockiana da motivação moral exposta no *Ensaio sobre o Entendimento Humano*: a dependência dos deveres em relação ao medo da punição e o papel do medo da punição divina na suplementação do medo da punição humana. Neste artigo, proporemos dois contra-argumentos à explicação dos comentadores. O primeiro, de que motivos de autointeresse inteiramente compatíveis com a teoria da motivação do Ensaio poderiam servir de motivação para a conduta moral dos ateus em sua vida civil. O segundo, de que ateus estariam pelo menos na mesma condição de crentes que desafiam a punição divina em que creem, sendo, assim, merecedores pelo menos da mesma tolerância. Pretendemos mostrar que, mesmo aceitando todas as premissas sobre motivação moral do *Ensaio*, é ainda possível recomendar aos ateus melhor tratamento.

Palavras-Chave

Locke, tolerância, ateus, motivação, autointeresse, probabilidade.

Abstract

In his *First Letter Concerning Toleration*, Locke states that atheists must not be tolerated, for they fail to recognize duties and are not trustable in their social relations. Locke's commentators, while deploring that statement, regard it as the inevitable conclusion from two points of the Lockean theory of moral motivation presented in *An Essay Concerning Human Understanding*: the dependence of duties from the fear of punishment and the role of the fear of divine punishment in supplementing the fear of human punishment. In this article, we will offer two counterarguments to the commentators' explanation. The first one is that self-interest motives entirely compatible with the *Essay's* theory of motivation could enhance motivation for a moral behavior of atheists in their civil life. The second, that atheists would be at least in same position of those believers who challenge the divine punishment they believe in, therefore deserving at least of the same amount of tolerance. We intend to show that, even though we accept all *Essay's* premises on moral motivation, we could still recommend a better treatment to the atheists.

Keywords

Locke, tolerance, atheists, motivation, self-interest, probability.

1 Intolerância aos ateus na *Primeira Carta* e teoria da motivação no *Ensaio*

Em sua *Primeira Carta Sobre a Tolerância*, Locke diz o seguinte sobre os ateus:

Finalmente, os que negam que exista uma divindade não devem ser tolerados de modo algum. Nem a fé do ateu nem seu assentimento nem seu juramento pode ser firme e sacrossanto. Estes são os vínculos da sociedade humana, e todos estes vínculos são completamente dissolvidos uma vez que Deus ou a crença em Deus seja removida. Além disso, um ateu não pode reclamar o privilégio da tolerância em nome da religião, já que seu ateísmo se afasta de toda religião (LOCKE, 2010, p. 37, tradução nossa).

Locke afirma, pois, que ateus não devem ser tolerados pelo magistrado e dá para tal duas razões: (a) que a fé, o assentimento e o juramento do ateu não podem ser firmes ou sacrossantos e (b) que o ateu não pode reclamar direito à tolerância religiosa, pois o ateísmo o afasta de toda religião. Este segundo motivo, contudo, depende do primeiro. Para Locke, ter direito à tolerância religiosa é ter direito de ser tolerado na crença e na prática de uma religião. Ter uma religião seria, assim, pré-requisito. Não ocorre a Locke conceber a tolerância religiosa de modo diverso, por exemplo, como o direito de ser tolerado em qualquer posição que se assuma em matéria religiosa. Mas não é por acaso que isto não lhe ocorre. Trata-se, por um lado, de corolário da ideia de que a liberdade religiosa deriva do direito que cada um tem, e que a ninguém pode alienar, de cuidar da salvação da própria alma. Mas é, por outro lado, também resultado da ideia de que o ateu representaria um verdadeiro perigo para a estabilidade das relações sociais.

Devemos, portanto, nos concentrar na primeira razão: que não se pode confiar no assentimento e no juramento dos ateus. Segundo consenso relativamente pacífico entre os comentadores mais recentes deste texto de Locke, este temor deriva do papel que o temor da punição de Deus desempenha na teoria da motivação moral que Locke expôs no *Ensaio sobre o Entendimento Humano*. Vemos em Foster (2005, p. 176, tradução nossa) a ideia de que “as recompensas e punições de Deus são a chave para todo pensamento moral e, por conseguinte, do controle de todo comportamento”:

Locke não fornece a razão pela qual “promessas, pactos e juramentos... não tem nenhum efeito sobre um ateu”, mas isto estava implícito em sua explicação da regra anterior proibindo obediência a poderes estrangeiros hostis: as recompensas e punições de Deus são a chave para todo pensamento moral e, por conseguinte, do controle de todo comportamento. Enquanto o exemplo anterior mostrou por que o poder extraordinário da religião sobre o pensamento e o comportamento pode ser perigoso, este exemplo mostra por que o governo deve, apesar disso, abraçar este poder: porque ele torna a lei moral possível. A lei não é lei sem recompensas e punições que a suportem. As recompensas e punições fornecidas por seres humanos neste mundo são insuficientes para uma verdadeira lei moral, porque os humanos são demasiado imperfeitos e limitados para recompensar o bom comportamento e punir o mal confiavelmente.

No mesmo sentido, encontramos em Waldron (2002, p. 223-4, tradução nossa) a ideia de que “promessas e contratos não podem cumprir [sua] tarefa a menos que sejam apoiados pelo temor a Deus”:

Uma razão que Locke fornece na passagem acima citada é que promessas, pactos e juramentos, que ele diz que “são os vínculos da sociedade humana”, não podem ter efeito algum sobre um ateu. Ele está pressupondo que o tecido social depende de compromissos sustentados pelo temor a Deus – a capacidade das pessoas de assumir umas perante as outras compromissos em que se possa confiar ... porque foram assumidos na presença de Deus – compromissos que podem emprestar alguma estabilidade e previsibilidade aos assuntos humanos. (...) Promessas e contratos não podem cumprir esta tarefa a menos que sejam apoiados pelo temor a Deus ...

Assim, a melhor explicação do risco que Locke pensa que os ateus representam para as relações em sociedade precisa remontar à teoria da motivação moral do *Ensaio*. Já em 2.7.3, encontramos a primeira formulação da tese hedonista da motivação que Locke depois estenderá à ação moral. O prazer e a dor associados às sensações são os únicos móveis do pensamento e da ação:

O infinito e sábio Autor de nosso ser, ... visando ... a motivar-nos às ações do pensamento e ao movimento de que somos capazes, agradou-lhe juntar aos vários pensamentos e sensações a percepção de deleite. Se isto estivesse totalmente separado de ... nossas sensações externas e pensamentos internos, não teríamos motivo para preferir um pensamento ou ação a outro, para passar da indiferença à atenção, ou do movimento ao repouso (2005, 75-6).

A isto devemos somar a lição que se encontra em 2.11.8 e em 2.11.22-23 de que não é possível para o agente realizar uma escolha ou ação livre independentemente da influência do prazer e da dor, pois a vontade não é livre, sendo antes determinada pelos móveis da ação. Locke explica que o que pode ser livre é o agente, toda vez que age conforme o que quer, e não a vontade, que está sujeita a preferências independentes da escolha do agente:

Segundo, sendo a vontade ou volição uma ação, e a liberdade consistindo no poder de agir ou não agir, um homem, com referência à vontade ou ao ato de volição, supõe que, quando certa ação em seu poder é proposta aos seus pensamentos, sendo atualmente realizada, não pode ser livre. A razão disso é muito clara. Com efeito, sendo inevitável que a ação dependente de sua vontade exista ou não, e sua existência ou não acompanhando perfeitamente a determinação e preferência de sua vontade, e não podendo evitar a existência ou não-existência desta ação, é absolutamente necessário que queira uma ou outra, isto é, prefira uma a outra, pois uma delas deve necessariamente surgir; e a que surge resulta da escolha e determinação de sua mente, isto é, por sua vontade, pois, se não a quisesse, ela não seria (2005, p. 120, grifo nosso).

Assim, não surpreende que Locke, ao falar da ação moral, a vincule também aos móveis do prazer e da dor. Contudo, diferente de ações que resultam imediatamente em prazer ou dor, a ação moral resulta *mediatamente* em prazer ou dor, a partir de uma lei estabelecida por alguém. Na falta de princípios morais inatos que pudessem orientar a

conduta, o conhecimento do bem e do dever é inteiramente dependente de que uma Lei o venha estabelecer (1.3.12). Locke define as relações morais como compreendendo o referencial de uma regra (2.28.4) e coloca a existência da regra moral, seja natural seja convencional, na dependência de que seu autor possa impor prazer (prêmios) ou dor (castigos) aos que estão sujeitos a ela (2.28.6). A passagem mais importante diz que:

[S]eria totalmente vão imaginar um conjunto de regras acerca das ações livres dos homens sem supô-las relacionadas com a obrigação do bem e do mal para determinar sua ação. *Portanto, devemos, sempre que conjecturamos uma lei, supor igualmente certo prêmio ou castigo unido a essa lei.* Seria vão que um ser inteligente estabelecesse regras de ação para os outros sem que tivesse poder para premiar quem a cumprisse, ou para castigar quem dela se desviasse (2005, p. 134-5, grifo nosso).

Em seguida, Locke distingue entre a lei divina (2.28.8) e a lei civil (2.28.9). A lei é o que produz a relação mediata entre a ação conforme a regra e um bem chamado prêmio e a ação desconforme à regra e um mal chamado castigo. A lei divina é a regra instituída por Deus, conhecida do homem por natureza ou revelação. Deus tem direito de impô-la, pois somos suas criaturas, tem bondade e sabedoria para orientar-nos em nossa ação e tem poder para garantir o cumprimento de suas regras a partir das recompensas e castigos eternos que pode impor à alma na outra vida. Por meio da lei divina se julga se uma ação foi respeitosa ou pecaminosa.

Já a lei civil é “a regra estabelecida pela comunidade com respeito às ações de seus componentes”. Por meio dela se julga se a ação foi inocente ou criminosa. Ora, usando para a lei civil o que vimos a propósito das leis em geral, isto é, que seria vão estabelecê-las sem estarem associadas com recompensas ou castigos, segue-se que a mesma comunidade que estabelece a lei civil precisa poder premiar quem a cumpre e castigar quem dela se desvia. Leis civis exigem recompensas e castigos civis, os quais são, se comparados aos divinos, mais limitados (pois não alcançam a alma), mais curtos (pois não se estendem pela eternidade) e – o que mais nos interessa – mais falíveis (pois nem sempre os transgressores são descobertos, condenados e punidos).

É este déficit da lei civil que a torna incapaz de fazer-se valer autonomamente, sem a suplementação da lei divina. Para que a lei civil se fizesse valer autonomamente, os prêmios e castigos civis deveriam ser capazes de motivar os agentes a agirem conforme a regra civil *em todos os casos*. Mas isso não ocorre, pois às vezes a situação é tal que os agentes não podem ser descobertos e punidos se transgredirem a lei, ou tal que o bem que se obtém da transgressão é superior ao mal que se teme da punição, fazendo a balança dos motivos, em ambos os casos, pender contra a obediência. Este

problema só encontra solução na suplementação da lei divina (FOSTER, 2005; WALDRON, 2002). Como a lei civil se baseia em acordos e pactos (os quais “são os vínculos da sociedade humana”, LOCKE, 2010, p. 37) e como a lei divina manda cumprir acordos e pactos, segue-se que os transgressores da lei civil seriam, ao mesmo tempo, transgressores da lei divina. Assim, nas situações em que a expectativa do castigo civil não fosse o bastante para fazer a balança dos motivos pender a favor da obediência, a expectativa do castigo divino atuaria como poderoso móvel suplementar.

Mas o que move o agente a obedecer não é que um castigo esteja previsto, mas a expectativa de que ele venha a ser aplicado. Assim, para que o castigo divino atue como móvel suplementar para a obediência à lei civil, é preciso não apenas que, do ponto de vista objetivo, Deus tenha associado castigos na outra vida à desobediência à lei que manda cumprir acordos e pactos, mas também que, do ponto de vista subjetivo, os agentes acreditem na existência e no poder de Deus para impor tais castigos. Os ateus, como negam a existência de Deus, não são afetados pela expectativa de seus castigos após a morte. Suas balanças de motivos só penderiam, então, a favor da obediência à lei civil nos casos em que os prêmios e castigos civis fossem capazes de motivá-los. Os déficits da lei civil produziriam neles, então, déficits correspondentes de obediência.

Eis o argumento que nos levaria, necessariamente, à conclusão de que os ateus não são dignos de confiança para as relações em sociedade e de que, portanto, também não são merecedores de tolerância por parte do magistrado. Ele estaria fundamentado na estreita conexão entre uma tese hedonista da motivação, uma tese imperativista das regras, uma tese coercitivistista da obediência e uma tese da coerção divina como suplementar da coerção humana. Desta forma, o argumento antiatêista da *Primeira Carta* deixaria de ser uma exclusão arbitrária e se tornaria, à luz das premissas lockianas desenvolvidas no *Ensaio*, uma exclusão praticamente necessária.

O que queremos fazer neste artigo é sustentar que a conclusão (o argumento antiatêista), no entanto, não se segue das premissas (a teoria da motivação). Locke, certamente, pensava que se seguia, e não está entre nossos objetivos mostrar que o autor mesmo visse de outra maneira. Pelo contrário, os comentadores estão certos em pensar que Locke supunha haver uma conexão necessária entre a teoria da motivação e o argumento antiatêista. Eles estão errados em *ratificar* esta suposição de Locke, ou seja, em concordar que a conexão entre as duas coisas seja, de fato, necessária.

Pretendemos fazer isso mostrando, em nosso primeiro contra-argumento, que a tese coercitivistista e a tese da coerção suplementar não têm as consequências que os

comentadores supõem que têm. Do fato de que uma regra preveja castigos para sua desobediência e de que o temor a tais castigos funcione como motivo para obedecê-la não se segue que o temor a tais castigos seja o *único* motivo para obedecê-la. Como veremos, passagens da *Primeira Carta* fazem referência a outros motivos para obedecer às regras sociais que não o temor do castigo. Por outro lado, do fato de que os castigos humanos, limitados e falíveis, precisem de suplementação motivacional não se segue que tal suplementação só pode ser fornecida por castigos divinos. Há, além dos castigos divinos, motivos sociais mundanos pelos quais agentes autointeressados queriam obedecer aos pactos e promessas assumidos. Esta primeira parte de nosso argumento aponta uma concepção implícita em Locke de que, entre castigos humanos e divinos, habita uma instância intermediária de motivos, dada pelas consequências sociais das escolhas e ações, que suplementa os castigos civis quanto à motivação para obediência a pactos e promessas tanto em crentes quanto em ateus, considerados como agentes autointeressados.

Nosso segundo contra-argumento consistirá em comparar a situação de confiabilidade dos ateus com aquela dos crentes que atentam contra a lei civil a despeito de seu conhecimento da punição divina. Introduziremos uma terminologia especial para mostrar por que Locke pensa que violações à lei civil são mais prováveis da parte de ateus que da parte dos crentes. Contudo, a mesma terminologia nos ajudará a encontrar uma saída de reversão do argumento contra os propósitos de Locke, colocando ateus e crentes que já violaram a lei civil pelo menos no mesmo patamar de probabilidade em relação a uma violação futura, o que reclamaria, em favor dos ateus, pelo menos a mesma porção de tolerância que se reserva a estes crentes.

Algumas observações. Ao longo do texto, interpretamos o argumento antiatista da *Primeira Carta* como estritamente associado com a teoria motivacional do *Ensaio*, mas não porque pensemos que nenhuma outra leitura da *Primeira Carta* (por exemplo, como obra inteiramente autônoma e como peça política mais do que filosófica) seja aceitável, e sim porque, a menos que as teses do *Ensaio* venham em socorro do argumento antiatista da *Primeira Carta*, este último se tornará gratuito e arbitrário. O argumento antiatista, como defendido na própria *Primeira Carta*, é fraco e inaceitável. Ele só ganha alguma cogência, como parecem reconhecer os comentadores, quando recorre a ideias lockianas fora da *Primeira Carta*. Por isso, não é preciso provar teses interpretativas ousadas e controversas, como as de que os argumentos da *Primeira*

Carta só podem ser entendidos à luz do *Ensaio* ou que todos os argumentos da *Primeira Carta* estão em conformidade com todos os argumentos do *Ensaio*, nem nada do tipo.

Nos contra-argumentos usados neste artigo, evitaremos a via mais natural, que seria defender que Locke está errado na conexão que faz entre moralidade e crença em Deus e que é concebível uma moralidade *secular* que animasse os ateus a cumprirem pactos e promessas *por razões morais*, de modo pelo menos tão generalizado e constante quanto qualquer outro segmento da sociedade. Evitaremos esta alternativa por um princípio de economia interpretativa: Ela exigiria uma revisão maior da teoria de Locke. Queremos mostrar que um ateu teria razões *de autointeresse* para respeitar pactos e promessas, o que já é uma revisão da tese que Locke defendeu na *Primeira Carta*. Se quisermos, além disso, defender que um ateu teria razões *morais* para respeitar pactos e promessas, então, estaremos introduzindo a possibilidade de uma moralidade secular, o que exigiria uma revisão muito maior, inclusive de teses do *Ensaio*. Assim, embora acreditemos na ideia de moralidade secular a que ateus poderiam aderir, pretendemos, por economia interpretativa, nos restringir a defender uma tese mais modesta, suficiente para nossos propósitos e que acarreta menos revisão das ideias do autor. Daí nossa restrição aos motivos de autointeresse, com o que, por outro lado, também não queremos defender que seria possível e compatível com premissas lockianas uma moralidade inteiramente fundada no autointeresse. Queremos apenas mostrar que há motivos de autointeresse que favorecem o cumprimento de regras morais que seriam suficientes para dar aos ateus a credibilidade necessária em suas relações sociais para serem merecedores da mesma tolerância que os crentes por parte do magistrado civil.

Não será necessário provar que haveria obediência universal e necessária aos pactos e promessas por parte dos ateus, basta provar que se poderia esperar deles uma obediência tão geral e constante quanto a que se pode esperar dos crentes. Do mesmo modo, não será preciso provar que a obediência aos pactos e promessas poderia ser generalizada e constante da parte de todos os cidadãos mesmo numa sociedade *completamente ateia*, basta provar que, numa sociedade com pluralidade de posições religiosas, em que os ateus representam um dos segmentos, não há razão para esperar obediência menos generalizada ou menos constante aos pactos e promessas da parte dos ateus do que da parte de qualquer outro segmento da mesma sociedade.

Vejam agora cada um dos nossos contra-argumentos em detalhe.

2 Motivação dos Ateus

Retomemos o nexos que os comentadores pensam ver entre as quatro teses da teoria da motivação de Locke: a tese hedonista diz que apenas prazer e dor servem de motivação para a conduta; a tese imperativista diz que todas as regras são comandos acompanhados de prêmios ou castigos que quem comanda é capaz de impor; a tese coercitivista diz que os prêmios e castigos motivam a obediência às regras; e a tese da coerção suplementar diz que, sendo os castigos humanos limitados e falíveis, precisam dos castigos divinos para suplementar a motivação de obedecer às regras. Juntas, supõem os comentadores, estas teses conduzem à conclusão de que os ateus, porque não acreditam em Deus e, por conseguinte, não temem seus castigos, não seriam dignos de confiança quanto ao cumprimento de pactos e promessas; logo, como a convivência social normal é toda ela baseada em pactos e promessas, não seriam aptos à convivência social normal; logo, não seriam merecedores da tolerância do magistrado.

Gostaríamos de reexaminar as duas últimas teses, mostrando que elas não têm as consequências que os comentadores atribuem a elas. A tese coercitivista tem formulação explícita no *Ensaio*, em 2.28.6 (passagem já citada acima). Locke, contudo, afirma nesta passagem que “seria vão que um ser inteligente estabelecesse regras de ação para os outros sem que tivesse poder para premiar quem a cumprisse, ou para castigar quem dela se desviasse”. Seria vão, contudo, não porque, neste caso, ninguém cumpriria a regra, mas porque, neste caso, aquilo que foi estabelecido não seria uma regra. Se o bem moral (prazer) ou o mal moral (dor) derivarem não da imposição de prêmios e castigos por parte de quem estabeleceu a regra, e sim de consequências naturais, então, não se trata de uma regra, mas de um elemento ordinário da realidade natural. Prêmio e castigo são o que destaca um elemento da realidade natural e lhe atribui o caráter de regra e são, portanto, abordados na passagem como condição de identificação de algo como sendo uma regra, e não – pelo menos não em 2.28.6 – de eficácia da regra. O que não quer dizer que prêmio e castigo não tenham influência sobre a motivação e não contribuam para a eficácia da regra. De fato, é assim. Mas a ideia de que a uma regra não poderiam faltar prêmios e castigos associados tem a ver com o próprio sentido do que é ser uma regra, e não apenas com condições para sua eficácia.

Tampouco faz Locke a afirmação explícita de que, como prêmio e castigo têm influência sobre a motivação e contribuem para a eficácia da regra, eles sejam os únicos motivos para a obediência. Tal afirmação não seria compatível com a tese hedonista da

motivação. Se prazer e dor são os motivos de conduta, é razoável supor que, no caso da obediência a uma regra, a motivação seja afetada pela expectativa de qualquer tipo de prazer e dor associado com ela, e não apenas pela expectativa do prazer do prêmio ou da dor do castigo. Se há um prêmio para quem paga seu tributo em dia, tal prêmio tem que gerar uma expectativa de prazer que prevaleça contra a expectativa de dor de pagar o tributo (e contra a expectativa de prazer de pagar o tributo apenas depois). Estas outras expectativas também estão associadas com o cumprimento da regra (no caso, se opõem a ele). Da mesma maneira, se há um castigo para quem rouba propriedade, tal castigo tem que gerar uma expectativa de dor que prevaleça contra a expectativa de prazer de roubar o bem em questão (e contra a expectativa de dor de não ter o bem). Estas outras expectativas também estão associadas com o cumprimento da regra (no caso, se opõem a ele). Logo, existem outras expectativas de prazer e de dor associadas com o cumprimento ou descumprimento da regra que não são as geradas pelo prêmio ou castigo que acompanham a regra.

Tais outras expectativas de prazer e dor que não as geradas pelo prêmio ou castigo não apenas estão presentes como podem, em certos casos, ser motivos mais determinantes sobre a conduta. É só assim que se pode explicar que, mesmo havendo o prêmio para quem pague o tributo em dia, algumas pessoas não o paguem em dia e que, mesmo havendo o castigo para quem rouba propriedade, algumas pessoas a roubem. É que, no balanço de motivos destas pessoas, a expectativa de dor de pagar o tributo ou de prazer de pagá-lo depois acabaram prevalecendo sobre a expectativa de prazer do prêmio para o pagamento antecipado, bem como a expectativa de prazer de roubar o bem e de dor de não tê-lo prevaleceram sobre a expectativa de dor do castigo contra o roubo. Logo, as expectativas de prazer e de dor geradas pelos prêmios e castigos que acompanham a regra não apenas não são sempre as únicas que afetam os agentes como podem também não ser os motivos determinantes sobre sua conduta.

Ora, se existem expectativas de prazer e dor que se opõem ao cumprimento da regra, também é razoável supor que existem expectativas de prazer e dor estranhas às geradas pelo prêmio e castigo que favorecem o cumprimento da regra. A boa reputação de obedecer às regras e a má reputação de as desobedecer são exemplos¹. Da mesma

¹ No *Ensaio*, Locke trata da reputação quando fala da lei filosófica (a terceira, em 2.28.10, ao lado da lei divina e da lei civil, e que, apesar do nome, não se refere ao juízo dos filósofos, e sim ao juízo social da conduta) e das ideias de virtude e vício nas várias sociedades. Locke tenta ajustar a ideia de julgamento social da conduta ao leito de Procusto da tese imperativista e coercitivista de 2.28.6. Vê os costumes como comandos e boa ou má reputação como prêmio ou castigo associado com tais comandos. Assim,

forma, a contribuição que se dá, ao obedecê-la, para a estabilidade de uma regra ou, ao desobedecê-la, para sua instabilidade podem ser fortes motivos para a obediência. E, tal como com as expectativas de prazer e dor que se opõem ao cumprimento da regra, estas que o favorecem podem ser os motivos determinantes da conduta. A crença de que a expectativa de prazer do prêmio ou dor do castigo será em todos os casos a expectativa determinante para a obediência não tem qualquer razão de ser.

Assim, também da tese de que o desejo de prêmios humanos e o temor aos castigos humanos são motivações insuficientes, que precisam de suplementação, não se segue que a única suplementação possível seria o desejo de prêmios divinos e o temor de castigos divinos. Seria assim apenas se as únicas expectativas de prazer e de dor associadas com o cumprimento ou descumprimento de regras sociais fossem aquelas dadas pelos prêmios e castigos a elas associados. Mas, como já mostramos, tal não é o caso. Existem outras expectativas de prazer e de dor associadas com o cumprimento ou descumprimento de regras sociais além daquelas dadas pelos prêmios e castigos a elas associados, expectativas de prazer e de dor que podem ser inclusive mais determinantes para cumprimento ou descumprimento de regras sociais do que as dadas pelos prêmios e castigos. Por isto, Locke informa, em 1.2.2, que aceita que nem mesmo os proscritos (criminosos) ignoram a necessidade de cumprir com contratos e manter a justiça:

A justiça e a conformidade ao contrato consiste em algo com que a maioria dos homens parece concordar. Constitui um princípio julgado estender-se até aos esconderijos dos ladrões e às confederações dos maiores vilões; e os que se afastaram a tal ponto da própria humanidade conservam entre si a fé e as regras da justiça.

Se é assim, então, a motivação para obediência à lei civil gerada pelas expectativas de prêmios e castigos humanos, se de fato é uma motivação insuficiente e carente de suplementação, pode receber esta suplementação tanto a partir da motivação gerada pela expectativa de prêmios e castigos divinos quanto a partir da motivação gerada por outras expectativas de prazer e de dor associadas com o cumprimento ou descumprimento da lei civil que não sejam dadas por prêmios e castigos, quer humanos, quer divinos, mas pelas meras consequências mundanas da conduta.

Tudo isso mostra que não seria logicamente necessário nem pragmaticamente verossímil supor que as expectativas de prazer ou de dor geradas pelo prêmio ou pelo

poderíamos considerar a preocupação com a reputação como motivação suplementar à lei civil não pela divina, mas pela filosófica. Não nos opomos a esta interpretação, porque, neste artigo, ela nos serve bem, já que tal fonte de motivação estaria disponível mesmo para os que não cressem em nenhuma divindade.

castigo sejam os *únicos* motivos para a obediência nem que sejam sempre os motivos *determinantes*. É logicamente possível e pragmaticamente verossímil supor que existem também expectativas de prazer e de dor estranhas às geradas pelo prêmio ou castigo que sejam motivos, até mesmo motivos determinantes, para a conduta.

3. Confiabilidade dos Ateus

Se tivermos mostrado, na primeira parte do artigo, que, mesmo não temendo os castigos divinos, os ateus teriam como motivo suplementar para a conduta moral o autointeresse, isto teria atenuado, mas não afastado o argumento antiateísta de Locke. Pois, em perspectiva comparativa, se os ateus são afetados por motivos de autointeresse, os crentes também o são. Não é como se o autointeresse fizesse apenas pelos ateus o que o temor a Deus faz apenas pelos crentes, e sim que nos ateus atua exclusivamente o autointeresse, enquanto nos crentes atuam cumulativamente o autointeresse e o temor a Deus. Assim, em comparação, os motivos de autointeresse não colocariam os ateus em posição equivalente à dos crentes, mas apenas na posição em que os crentes estariam se não tivessem também o medo dos castigos divinos. Em tal posição, ainda se poderia dizer que os ateus são menos confiáveis que os crentes e, a depender de quão menos confiáveis fossem, que se justifica lhes negar a tolerância que aos crentes se oferece.

Para afastarmos esta tese, vamos mostrar que o motivo a mais que os crentes têm em comparação com os ateus, ou seja, o temor a Deus, é insuficiente para impedir que alguns crentes pequem contra a lei divina. Desta forma, alguns crentes estão na situação em que, mesmo crendo em Deus e temendo seus castigos, sua conduta é tão pouco confiável quanto a dos ateus. Ora, por uma questão de coerência, se estes crentes que, apesar do temor a Deus, são pouco confiáveis em suas relações sociais merecem tolerância, então, os ateus, que também são pouco confiáveis, mereceriam a mesma tolerância. O ponto de partida de nosso argumento, portanto, não é mostrar que o temor a Deus não faz diferença na conduta dos crentes, e sim que não faz diferença na conduta de alguns deles e que Locke pensa que estes, apesar disto, merecem tolerância. O passo seguinte é traçar uma analogia, para fins práticos, da situação daquele cuja crença em Deus não faz diferença em sua conduta com a daquele que nem sequer crê em Deus, de modo que, no espírito desta analogia, os ateus merecessem a mesma tolerância que é dispensada aos crentes que, apesar do temor a Deus, pecam contra a lei divina.

Neste ponto, para mostrar que Locke admite o fato de que alguns crentes, apesar do temor a Deus, pecam contra a lei divina, gostaríamos de destacar uma passagem logo do início da *Primeira Carta* em que o autor lança dúvida sobre a sinceridade das intenções de reforma e salvação dos outros por parte daqueles que perseguem heréticos e sectários, atentando, assim, contra a tolerância religiosa:

Eu mesmo acreditarei quando vir estes fanáticos infligindo o mesmo castigo sobre aqueles de seus amigos e associados que pecam abertamente contra os preceitos do Evangelho e quando os vir atacando com fogo e espada aqueles dos seus próprios partidários que estão sujos e corrompidos pelo vício e que certamente perecerão se não se reformarem e tomarem fruto melhor e quando os vir expressando seu amor e anseio pela salvação de suas almas com toda forma de crueldade e tortura (LOCKE, 2010, p. 4, tradução nossa).

Tal passagem mostra que Locke não apenas reconhece que entre os crentes existem muitos que pecam (um ponto que Locke usou eloquentemente como prova de que não existem princípios práticos inatos, v. *Ensaio*, 1.3.12-13) como também que esta situação é pelo menos tão grave quanto a daqueles que têm em relação a Deus alguma crença equivocada ou praticam ritual diverso. A referência que Locke fará em seguida aos costumes que, segundo o apóstolo, são abertamente pagãos, citando “fornicação, fraude e maledicência”, mostra que não necessariamente os pecados contra a lei divina que Locke tinha em mente nesta condenação eram apenas aqueles que fossem também pecados contra a lei civil, mas claramente poderiam ser inclusive estes. Seja como for, não citamos esta passagem para provar que existem crentes que atentam contra a lei civil, pois isto prescinde de prova, e sim para provar que Locke admite que os crentes saibam as consequências de seus pecados e ainda assim pequem, isto é, de que a expectativa de castigo divino não seja plenamente eficaz para o controle de sua conduta. Locke não atribui aos que pecam contra a lei divina desconhecimento desta lei ou dos castigos associados a ela. Também não lhes atribui algum tipo de dúvida a respeito da realidade de Deus ou da certeza de seus castigos depois da morte. Ao contrário, estes crentes creem em Deus, sabem que Ele castiga os que pecam, estão certos de que tais castigos se abaterão sobre eles se pecarem e, ainda assim, violam a lei divina.

A esta altura devemos introduzir termos e distinções que tornem mais simples e clara nossa referência aos conceitos em questão e o argumento de Locke. Usaremos o termo “mau”, aplicado a certo agente, se ele descumpra a lei, seja a divina ou a civil. Não queremos dizer que o agente em questão tenha a inclinação de descumprir a lei frequentemente ou em todas as situações ou que faça de descumprir a lei seu propósito declarado. No caso em questão, “mau” será um designador de conduta, e não de caráter.

Em seguida, mostraremos que “mau” está sujeito a gradação. Chamaremos de potencialmente mau um agente se for possível (num grau ainda indeterminado) que ele descumpra a lei. Chamaremos, em contraste, de comprovadamente mau um agente se já tiver sido o caso de ele descumprir a lei. Assim, no tocante ao passado, isto é, às ocasiões em que já foi o caso de estar em jogo o cumprimento ou descumprimento das leis, todo agente era potencialmente mau em relação a todas as leis, embora cada agente tenha sido comprovadamente mau apenas em relação a algumas. Já no tocante ao futuro, isto é, às ocasiões em que ainda virá a ser o caso de estar em jogo o cumprimento ou descumprimento das leis, todo agente ainda é potencialmente mau em relação a todas as leis e ainda não é comprovadamente mau em relação a nenhuma.

Dentro da categoria do potencialmente mau, devemos distinguir graus de probabilidade. Como mesmo o mais alto nível de probabilidade não é necessidade, a probabilidade de A não exclui a possibilidade de não A, e vice-versa. Logo, para todo A e não A, se A é provável, não A ainda é possível, e, se não A é provável, A ainda é possível. Assim, diremos que um agente é provavelmente mau se a probabilidade aponta que ele descumprirá a lei, enquanto ele será apenas possivelmente mau se a probabilidade aponta que ele cumprirá a lei. Um agente potencialmente mau será, portanto, provavelmente mau se descumprir a lei estiver a favor da probabilidade e possivelmente mau se descumprir a lei estiver contra a probabilidade. Embora a terminologia que adotamos não seja lockiana, pensamos que não está em contradição com a concepção dos graus de probabilidade e graus de assentimento que Locke expõe em 4.15 e 4.16 do *Ensaio*. Seria apenas uma aplicação para o juízo que a autoridade forma sobre seus cidadãos do mesmo tipo de juízo probabilístico que Locke atribui aos historiadores acerca da natureza humana (por exemplo, em 4.16.7).

Esta distinção é importante na discussão que estamos travando sobre a negação de tolerância aos ateus, porque, se formos nossas expectativas sobre as condutas dos agentes do modo como a abordagem da motivação de Locke sugere, então, embora todos os agentes sejam potencialmente maus, os ateus seriam provavelmente maus, enquanto os crentes seriam apenas possivelmente maus. Isto seria assim porque, sendo o medo da punição divina um motivo que levaria o agente a cumprir com a lei civil mesmo quando a punição civil não pudesse alcançá-lo, disto se seguiria que aquele que teme a punição divina provavelmente cumpriria a lei, enquanto aquele que não a teme provavelmente não a cumpriria. Se um crente que teme a punição divina ainda assim atenta contra a lei, isto ocorre contra a probabilidade, ao passo que, se um ateu atenta

contra a lei, isto ocorre de acordo com a probabilidade. Diríamos, então, que, embora seja provável que o crente cumpra a lei, é possível ainda assim que ele a descumpra. Daí que ele seja apenas possivelmente mau. Ao contrário, no caso do ateu, embora seja possível que ele cumpra a lei, é mais provável que ele a descumpra. Daí que ele seja provavelmente mau.

Ao distinguir entre crentes e ateus quanto à confiabilidade de seus pactos e promessas, Locke não faz a falsa suposição de que os crentes não sejam potencialmente maus. Ele sabe que todos os agentes, inclusive os crentes, são potencialmente maus, já que alguns são inclusive comprovadamente maus. No entanto, para Locke, os ateus são potencialmente maus num grau maior de probabilidade. Ele reconhece que um crente pode, apesar do medo da punição divina, descumprir a lei, mas considera que é ainda mais provável que o ateu, em que tal medo está completamente ausente, a descumpra. Daí que consideremos adequado atribuir a Locke a terminologia que adotamos ainda há pouco e dizer que, para ele, tanto crentes quanto ateus são potencialmente maus, mas crentes são apenas possivelmente maus, enquanto ateus são provavelmente maus. Parece-nos que a terminologia ora sugerida contribui para lançar luz ao argumento de Locke, sem distorcê-lo e tornando-o mais convincente.

Há, contudo, um ponto a ser considerado. Dissemos acima que, no tocante ao futuro, todos os agentes são potencialmente maus em relação a todas as leis, mas nenhum é ainda comprovadamente mau em relação a nenhuma. Combinada à distinção entre crentes e ateus que fizemos acima, deveríamos dizer que, no tocante ao futuro, todos os crentes são apenas possivelmente maus, enquanto todos os ateus são provavelmente maus em relação a todas as leis. Devemos agora fazer um ajuste nesta afirmação. Se um agente já foi comprovadamente mau em relação a certa lei (ou seja, se já a descumpriu pelo menos uma vez) a despeito da punição que o poderia alcançar, então, provou com sua conduta que na verdade não tem medo algum ou não tem medo suficiente da punição em questão. Se atualizamos desta forma nossa informação sobre este agente, então, o fato de ter sido comprovadamente mau em relação a certa lei no passado deve nos levar a dizer, pelo menos em relação à mesma lei, no futuro, que tal agente é não mais apenas possivelmente mau, mas provavelmente mau. Pois o que antes fazia do agente apenas possivelmente mau era que a probabilidade estava em favor de que ele cumprisse a lei. Ora, a probabilidade apontava nesta direção porque supúnhamos que, havendo uma punição que poderia alcançá-lo, ele teria medo desta punição, atuando, por conseguinte, este medo como motivo suficiente da sua conduta e tornando

provável que ele cumprisse a lei. Se, contudo, sua conduta foi a de descumprir a lei apesar da punição que o poderia alcançar, então, não cabe dizer que descumpriu a lei mesmo tendo medo da punição – pois isto nos obrigaria a abrir mão da teoria da motivação de Locke –, e sim que não teve medo algum ou que não teve medo suficiente da punição e por isso descumpriu a lei. Se o agente já provou não ter medo algum ou não ter medo suficiente da punição, então, tal medo, comprovadamente inexistente ou insuficiente, não pode mais entrar no cálculo das probabilidades de sua conduta. Tais probabilidades devem ser calculadas como se a punição em questão não o afetasse de modo algum ou não o afetasse o suficiente, como se ela, embora existindo e bastando objetivamente, subjetivamente não existisse nem bastasse para o agente. Se fizermos isto, a expectativa de prazer do que o agente pode conseguir descumprindo a lei não será mais derrotada pela expectativa de dor da punição. Não sendo derrotada, a expectativa de prazer reinará como senhora da motivação, girando, assim, o vetor desta motivação em direção ao descumprimento da lei. O agente deverá ser considerado, agora, provavelmente mau. Portanto, o agente que já foi comprovadamente mau em relação a certa lei no passado deve ser considerado no futuro como provavelmente mau em relação pelo menos à mesma lei. Tal conclusão – embora seja cruel e pouco cristã quanto a segundas chances para quem já errou no passado – decorre, a nosso ver, de modo direto das premissas da teoria da motivação de Locke.

Agora pode mostrar sua utilidade a demonstração que fizemos acima de que Locke admite que muitos crentes pecam contra a lei divina. Se considerarmos que em alguns casos a lei divina comanda fazer o mesmo que a lei civil, então, tais crentes descumprem a lei civil e são, no sentido que importa para nós, comprovadamente maus. Se, neste passo, aplicarmos a eles a conclusão a que chegamos de que o agente que já foi comprovadamente mau em relação a certa lei no passado deve ser considerado no futuro como provavelmente mau em relação pelo menos à mesma lei, então, teremos que concluir que tais crentes são provavelmente maus em relação às leis que violaram. Aquilo que, como crentes, deveria dissuadi-los de descumprir a lei, isto é, o medo da punição divina, já se demonstrou, em sua conduta pregressa, inexistente ou insuficiente, não podendo mais constar do cálculo de probabilidade ou não podendo determiná-lo. Tais crentes se tornaram, quanto ao futuro, provavelmente maus em relação pelo menos às leis que já descumpriram no passado. Encontram-se na mesma situação dos ateus, restando ainda, contudo, a significativa diferença de que os crentes comprovadamente

maus devem ser considerados provavelmente maus apenas em relação às leis que já violaram, enquanto os ateus o seriam em relação a todas as leis.

Mas, a nosso ver, esta última diferença também pode ser removida. À primeira vista, um crente que já cometeu um roubo quando a punição civil não o podia alcançar não necessariamente cometeria um assassinato sob a mesma circunstância. Pois a punição divina, sendo racional, deve obedecer a parâmetros de proporcionalidade entre delito e pena, de modo que, sendo o atentado à propriedade de uma coisa exterior menos grave que o atentado à propriedade do próprio corpo, seria razoável esperar que a punição divina fosse maior contra o assassino que contra o ladrão. No balanço de motivos do agente, a expectativa de punição por roubo poderia ser um motivo menos poderoso do que a expectativa de punição por assassinato. Se assim fosse, um crente que teme a punição divina poderia não ser por isto dissuadido de roubar algo de seu vizinho, mas poderia ainda ser dissuadido de matá-lo. Bastaria que a expectativa de prazer em cada caso fosse tal que derrotasse a expectativa de dor da punição no primeiro caso, mas não a derrotasse no segundo.

Tal aparência é afastada, contudo, assim que nos damos conta de que o crente cuja expectativa de prazer com o delito mundano supera a expectativa de dor com a punição divina não tem este regime de motivação porque atribui menos peso àquela expectativa de dor com a punição divina em particular, e sim porque não se deixa motivar em geral pela punição divina. Locke, em sua longa recusa de princípios práticos inatos na seção 1.3 do *Ensaio*, afirma, em 1.3.13, que:

Ignorância e dúvida sobre a lei, esperanças de escapar ao conhecimento e ao poder do legislador, ou coisas afins, podem fazer com que um homem dê vazão a um apetite presente; mas se deixe que qualquer um veja a falta e ao seu lado o cajado da autoridade, e com a transgressão, um fogo pronto para puni-la; um prazer tentador, e a mão da autoridade visivelmente erguida e pronta para dar vingança, (pois isto deve ser o caso para qualquer dever impresso na mente,) e então me diga se é possível para as pessoas com tal prospecto, com conhecimento tão certo quanto este, violar de modo tão desenfreado e sem escrúpulo a lei que eles carregam sobre si em caracteres indeléveis e que os encara diretamente enquanto eles a violam.

Não é que o agente atribua pouco peso a certas punições divinas, visto que, embora sendo proporcionais em intensidade à gravidade dos delitos, as punições divinas são eternas, superando, quando consideradas desdobradas no tempo, qualquer incentivo que um delito mundano possa oferecer: “uma regra evidentemente posta por Deus e cuja quebra Ele certamente vingaria num grau tamanho que tornaria [a situação] uma péssima barganha para o transgressor” (1.3.13). Na verdade, a situação aqui é bem

outra. Trata-se do caso em que esta punição parece ao agente demasiado distante ou incerta para que lhe dê prevalência sobre suas necessidades e interesses imediatos (trata-se do mau juízo de que fala a passagem em 2.21.70). Como esta distância e incerteza aparentes são atributos não de certa punição divina em particular, mas de todas as punições divinas em geral, segue-se que o crente que foi comprovadamente mau em relação a certa lei se torna provavelmente mau não apenas em relação àquela lei, mas também em relação a todas as demais. Pois a punição divina que asseguraria a obediência a todas elas, embora variando em intensidade conforme a gravidade do delito, sempre lhe parece igualmente distante e incerta, o que impede que atue como motivo de sua conduta.

Portanto, ateus e crentes comprovadamente maus podem ser comparados sem reservas ou concessões. Pois ambos seriam provavelmente maus em relação a todas as leis. Os ateus seriam provavelmente maus sempre que as leis civis não os alcancem, porque, não crendo em Deus, não creem também em suas punições, não tendo motivos para temê-las. Os crentes que já foram comprovadamente maus já teriam demonstrado, com sua conduta, que a crença nas punições divinas e o medo que tenham delas não são motivos suficientes para dissuadi-los de descumprir a lei. Ora, mas se o argumento de Locke era de que os ateus não poderiam ser tolerados porque seus pactos e promessas não são confiáveis, ou seja, na terminologia que adotamos, porque são provavelmente maus, por que os crentes comprovadamente maus, que também são provavelmente maus, são tolerados? Não deveria se aplicar aos dois o mesmo tratamento?

4. Conclusão

Tendo chegado à conclusão deste artigo, vale a pena recapitularmos o núcleo principal de nossos dois argumentos. No primeiro, mostramos que as teorias da motivação a partir de prazer e dor e da lei como fundada em prêmios e punições não precisam resultar na conclusão de que, onde falham as punições humanas, os ateus, descrentes das punições divinas, não têm motivo para cumprirem pactos e promessas, pois é aceitável como verossímil e como compatível com as premissas de Locke que ateus tenham motivos não morais, fundados apenas no autointeresse de médio e longo prazo, para honrarem suas palavras e obedecerem às leis civis. No segundo, partimos da admissão de que crentes há que, sabendo dos castigos divinos, não hesitam mesmo assim em pecar contra a lei humana e divina e fizemos uma comparação entre crentes

comprovadamente maus e ateus provavelmente maus, para que assim se tornasse claro que Locke aplicava aos ateus um rigor de intolerância que não aplicava do mesmo modo sobre crentes em condições semelhantes de não confiabilidade. Combinados, os argumentos pretendem sustentar que, mesmo aceitando todas as premissas de motivação moral que Locke avançou no *Ensaio*, pode-se conceder aos ateus direito a pelo menos a mesma tolerância que crentes que, sabendo mas não temendo a punição divina, não tem como motivo para sua conduta moral senão o autointeresse. Tudo que dissemos se resume nisto.

No início do artigo, dissemos que não usaríamos o contra-argumento de que é possível que os ateus tenham uma moralidade inteiramente secular e que sejam confiáveis em seus pactos e promessas independentemente de punições divinas. Dissemos que não o faríamos por questão de economia hermenêutica, uma vez que assumir esta tese exigiria uma revisão muito maior da teoria de Locke como um todo, extrapolando o escopo que havíamos pretendido para o artigo. Agora, na conclusão, gostaríamos de destacar ainda outros contra-argumentos que deixamos de usar e deixar claro por que o fizemos. Dois contra-argumentos figuram como principais: o da contradição de punir com base no assentimento aqueles cujo assentimento se diz que nada vale e o da inaceitabilidade moral de punir em reação a probabilidade, em vez de em reação a ações efetivas.

O primeiro pode ser exposto da seguinte forma. Locke considera que, quando da passagem do estado de natureza para o estado civil, os indivíduos, por via do contrato social, abriam mão do seu direito de punir. Tendo cada um renunciado ao direito de punir em favor do Estado, este se tornou titular exclusivo deste direito transferido, motivo por que toda punição do Estado a um de seus cidadãos se justifica com base no direito que todos os cidadãos, inclusive o que será punido, transferiu a ele por via do pacto originário. O magistrado civil, membro e representante do Estado, só está dotado do poder de punir em razão do contrato social e só enquanto participantes deste contrato os cidadãos estão sujeitos a punição estatal. Ora, mas, em relação aos ateus, negar a eles tolerância significa autorizar sua perseguição. Como a perseguição em questão empregaria coerção e teria pretensão de ser legítima, enquadra-se no conceito de punição dado pelo próprio Locke. Logo, negar aos ateus a tolerância do magistrado significa dar a este último o poder de puni-los. No entanto, considerar os ateus como legitimamente sujeitos à punição implica considerá-los partícipes do contrato social. Para serem partícipes deste contrato, seu assentimento ao contrato teria que ser válido.

Por conseguinte, considerar os ateus passíveis de punição é considerar seu assentimento válido. Mas isto entra em contradição com o motivo pelo qual seriam punidos, que é exatamente que seus pactos e promessas não têm nenhum valor. Se seus pactos e promessas não têm valor, isto teria que valer também para o contrato originário, do qual não poderiam ser considerados partícipes. Não tendo participado do contrato social, não teriam transferido seu direito de punir para o Estado, o que implica que o Estado não está autorizado a puni-los. Assim, a contradição fica completa: Se o assentimento dos ateus vale algo, são participantes do contrato social e podem ser punidos legitimamente, mas já não têm por que serem punidos; se, por outro lado, seu assentimento nada vale, têm por que serem punidos, mas já não são participantes do contrato e não podem ser punidos legitimamente.

O segundo argumento vem completar o primeiro. Pois, se, não sendo partícipes do contrato social, os ateus não podem ser punidos legitimamente nos termos do estado civil, poderiam, contudo, ser punidos como membros do estado de natureza, uma vez que tivessem declarado guerra contra os demais. Contudo, para serem considerados inimigos do estado civil passíveis de punição na forma do estado de natureza, teriam que ter declarado guerra contra todos a partir de suas ações. Não é possível declarar guerra contra todos com base naquilo que se é ou que se crê, mas apenas com base no que efetivamente se faz. São ações, e não probabilidades, que declaram guerra contra todos. São ações, e não probabilidades, que podem ser legitimamente punidos. Este é talvez o ponto moralmente mais frágil de toda a argumentação de Locke sobre negação de tolerância aos ateus: eles estariam sendo perseguidos apenas porque, em razão de suas crenças, não se pode confiar neles, e não por causa de algo que tenham de fato feito contra quem quer que seja. Punição sem delito, conseqüente sem antecedente. Um homem pode ter sido orientado e treinado para tornar-se um criminoso, mas, até que cometa o primeiro crime, não pode ser preso. Um homem pode revelar-se em vários testes psicológicos como um psicopata assassino, mas, até que mate alguém, não pode ser punido. O mesmo valeria para os ateus: Mesmo que Locke estivesse certo sobre as probabilidades em desfavor de sua conduta moral, tais probabilidades, sem que nenhuma violação efetiva da lei tenha sido perpetrada, de nada valem como fundamento para puni-los. Já se tal violação por parte de um ateu viesse a ocorrer, seria de fato fundamento para puni-lo, mas apenas o ateu violador e apenas por aquele crime. Em última instância, o Estado não pode se antecipar à ação violadora e punir por prevenção: A punição serve para prevenir que crimes iguais aconteçam, não para prevenir de

acontecer o exato crime que pretende punir. A ideia de punir com base na probabilidade de violação da lei (e punir com base numa classe a que se pertence) é moralmente inaceitável de todos os pontos de vista possíveis.

Estes dois contra-argumentos são importantes e poderosos contra a tese de Locke. No entanto, deixamos de usá-los no artigo porque eles ultrapassam o escopo do trabalho a que nos havíamos proposto em pelo menos dois pontos. Em primeiro lugar, queríamos mostrar que Locke e seus comentadores estavam errados em supor que a negação de tolerância aos ateus na *Primeira Carta* era uma consequência inevitável da teoria da motivação moral exposta no *Ensaio*. Provar que, apoiando-nos nas mesmas premissas daquela teoria da motivação, seria perfeitamente possível chegar a conclusão diversa era o objetivo principal do artigo. Na medida em que estes últimos contra-argumentos não tocam na relação entre a teoria da motivação moral do *Ensaio* e a negação de tolerância aos ateus na *Primeira Carta*, eles fogem ao objetivo traçado. Em segundo lugar, nossa estratégia principal no artigo foi a de mostrar que é possível partir das premissas de Locke no *Ensaio* e usá-las e refiná-las de modo diverso, separá-las e reencaixá-las em outra configuração. Já estes contra-argumentos não recorrem a usos e encaixes diversos das premissas de Locke, e sim mostram tensões da sua conclusão com ideias morais que ele provavelmente não estaria disposto a comprometer, a saber, a ideia de punição legítima com base no assentimento contratual originário e a ideia de punição em reação a ações, e não a probabilidades. Isto liga a sirene de aviso de que a tese que se quer defender acabou por deflagrar consequências morais pouco atraentes, o que é uma estratégia legítima (e bastante aconselhável) de argumentação, mas diversa daquela pela qual optamos neste artigo. Reconhecemos, contudo, que uma abordagem mais completa dos problemas da tese de Locke teria que abarcar também estes últimos argumentos de crítica e quiçá outros que aqui não nos ocorreu perceber.

Dentro de seu próprio escopo, o artigo tem ainda algumas deficiências que seria bom apontar, especialmente para outros que considerem este tema importante e tenham a pretensão de levar este trabalho adiante no futuro. Há, espalhadas pela obra de Locke, inclusive na própria *Primeira Carta*, uma multidão de referências a situações em que os indivíduos respeitam pactos e promessas, leis e direitos, não por causa de motivos morais, mas apenas porque pensam que assim podem, no médio e longo prazo, preservar ou perseguir melhor seus próprios interesses. O argumento da conduta moral dos ateus com base em seu autointeresse, que desenvolvemos no primeiro contra-

argumento, estaria mais completo se fosse escorado em passagens de textos de Locke em que ele parece reconhecer que isto frequentemente é o caso na vida em sociedade.

Já o segundo contra-argumento teria sido mais bem desenvolvido com uma discussão combinada do tema da negação dos princípios práticos inatos (1.3) e do tema das crenças e motivos equivocados em que os homens incorrem na procura da própria felicidade (2.21). Isto tornaria não apenas mais inteligível a relação entre liberdade, conhecimento da lei e cometimento de pecado, mas também ainda menos enfática a distinção entre a conduta prática de crentes e ateus. No que se refere às escolhas e ações cotidianas, crentes e ateus estão no mesmo patamar de dúvida intelectual, fraqueza moral e procura tateante por princípios confiáveis de condução à felicidade.

Ainda no segundo argumento, a distinção entre possivelmente mau e provavelmente mau teria ficado mais convincentemente lockiana se incorporasse cada um dos passos e termos da abordagem sobre formação do juízo (4.14), probabilidade (4.15) e graus de assentimento (4.16) presente no *Ensaio*. Desta forma, ficaria claro que, a seus próprios olhos, Locke estava emitindo sobre os ateus um juízo probabilístico totalmente razoável e aceitável. Mas ficaria claro também que ele não havia percebido as consequências que adviriam de aplicar os mesmos graus de suspeita e probabilidade em relação aos crentes. Muitos dos juízos probabilístico que ele admite como aceitáveis a respeito da conduta humana em geral poderiam ser invocados para ratificar que os crentes não são tão mais confiáveis que os ateus em matéria de virtude.

Mesmo com tais limites, acreditamos que os dois argumentos usados no artigo, da forma como foram desenvolvidos, conseguiram alcançar nosso objetivo principal de mostrar que, se há uma relação entre a negação de tolerância aos ateus na *Primeira Carta* e a teoria da motivação moral do *Ensaio*, tal relação não é nem tão direta nem tão inquestionável quanto Locke e seus comentadores parecem supor. Teria sido possível, talvez não ao piedoso Locke, mas a outro pensador que aceitasse todas as premissas de seu *Ensaio*, chegar a conclusão diversa sobre o tratamento a ser dado aos que não confessam qualquer crença religiosa, evitando, assim, uma mácula de teor moral tão lamentável neste verdadeiro monumento intelectual à liberdade religiosa que é a *Primeira Carta sobre a Tolerância*. Locke não apenas devia, mas merecia ter pensado melhor a este respeito.

Referências:

- COLMAN, John. *John Locke's moral philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1983.
- DARWALL, Stephen. *The British moralists and the internal ought: 1640–1740*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- DURST, David C. *The limits of toleration in John Locke's liberal thought*. *Res Publica*, Vol. 7, 2001, p. 39-55.
- FORSTER, Greg. *John Locke's politics of moral consensus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- LOCKE, John. *A letter concerning toleration*. Ed. J. H. Tully. Indianapolis: Hackett, 1983.
- LOCKE, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. Ed. Roger Woolhouse. London: Penguin, 1998. [*Ensaio acerca do entendimento humano*. Trad. Anoar Aiex. Rio de Janeiro: Abril, 2005 (Col. Os Pensadores).]
- LOCKE, John. *Locke on toleration*. Ed. Richard Vernon. Trad. Michael Silverthorne. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- LORENZO, David J. *Tradition and prudence in Locke's exceptions to toleration*. *American Journal of Political Science*, Vol. 47, nº 2, 2003, p. 248-58.
- OWEN, J. Judd. *Locke's case for religious toleration: Its neglected foundation in the Essay Concerning Human Understanding*. *The Journal of Politics*, Vol. 69, nº 1, 2007, p. 156-68.
- SHERIDAN, Patricia. *Locke's moral philosophy*. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2011, disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/locke-moral/>>, acessado em 10 jul. 2012.
- STANTON, Timothy. *Locke and the politics and theology of toleration*. *Political Studies*, Vol. 54, 2006, p. 84-102.
- TUCKNESS, Alex. *Locke and the legislative point of view: Toleration, contested principles, and the law*. Princeton: Princeton University Press, 2002.
- WALDRON, Jeremy. *God, Locke, and equality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- WARD, Lee. *Locke on toleration and inclusion*. *Ratio Juris*, Vol. 21, nº 4, 2008, p. 518-40.
- YOLTON, John W. *A Locke dictionary*. Cambridge: Blackwell, 1993. [*Dicionário Locke*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996]