

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
ESCOLA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM
CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

O SENTIDO DA TOLERÂNCIA RELIGIOSA NA CONCEPÇÃO
DE ESTADO MODERNO SEGUNDO JOHN LOCKE

ANTÔNIO SEVERINO DE AGUIAR NETO

GOIÂNIA -2016

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
ESCOLA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM
CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

O SENTIDO DA TOLERÂNCIA RELIGIOSA NA CONCEPÇÃO
DE ESTADO MODERNO SEGUNDO JOHN LOCKE

ANTÔNIO SEVERINO DE AGUIAR NETO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Linha de pesquisa: Cultura e Sistemas simbólicos.

Área de concentração: Filosofia.

Orientação: Prof. Dr. Gilberto Gonçalves Garcia

GOIÂNIA -2016

Dados Internacionais de Catalogação da Publicação (CIP)
(Sistema de Bibliotecas PUC Goiás)

A282s Aguiar Neto, Antônio Severino.
O sentido da tolerância religiosa na concepção de estado moderno segundo John Locke [manuscrito] / Antônio Severino de Aguiar Neto – Goiânia, 2016.
92 f. : il. ; 30 cm.

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião, 2016.

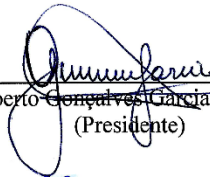
“Orientador: Prof. Dr. Gilberto Gonçalves Garcia”.
Bibliografia.

1. Locke, John, 1632-1704. 2. Tolerância religiosa. 3. Igreja e Estado. I. Título.

CDU 2-673.5(043)

**O SENTIDO DA TOLERÂNCIA RELIGIOSA NA CONCEPÇÃO DE
ESTADO MODERNO, SEGUNDO JOHN LOCKE**

DISSERTAÇÃO DO MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DEFENDIDA
EM 11 DE MARÇO DE 2016 E APROVADA PELA BANCA EXAMINADORA



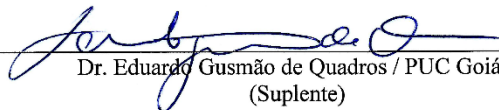
Dr. Gilberto Gonçalves Garcia / PUC Goiás
(Presidente)



Dr. Clóvis Ecco / PUC Goiás
(Membro)



Dra. Helena Esser dos Reis / UFG (
Membro)



Dr. Eduardo Gusmão de Quadros / PUC Goiás
(Suplente)

AGRADECIMENTOS

Meus agradecimentos a todos que de uma forma ou outra me ajudaram, com conselhos, discussões, textos, pelos ouvidos e olhos atentos.

Agradeço em primeiro lugar ao Artífice Onipotente, por sua infinita bondade.

Agradeço todos professores deste Programa de Pós-Graduação, que contribuíram com meu crescimento intelectual e humano durante as disciplinas realizadas.

Agradeço aos amigos que estiveram presentes durante minha empreitada, sempre oferecendo a ajuda necessária nesta árdua caminhada.

Agradeço imensamente aos meus pais pelo infinito apoio e amparo. Mas agradeço, de modo muito especial, à minha mãe, Maria Lina dos Santos Aguiar, que sempre me deixou livre para seguir minhas escolhas. Agradeço a ela pelo amor, compreensão e incentivo incondicional durante toda minha caminhada.

Agradeço ao meu irmãozinho querido, Marco Antônio Severino de Aguiar, que sempre que esteve preocupado comigo e sempre desejou o meu bem.

Agradeço à minha madrinha, Lina Maria de Souza, que sempre esteve ao meu lado me incentivando e me ajudando a trilhar esse árduo caminho.

Agradeço aos Professores Dr. Clovis Ecco e Dr. Eduardo Gusmão de Quadros, por terem disponibilizado seus preciosos tempos para lerem minha Dissertação e pelas valiosas contribuições para o melhoramento e seguimento dessa pesquisa.

Minha eterna gratidão, carinho e admiração à Prof^a. Dr^a. Helena Esser dos Reis, que desde minha entrada na Faculdade de Filosofia, da Universidade Federal de Goiás, sempre me instigou ao pensamento, e sempre compartilhou sua gentileza e senso de humanidade.

Agradeço imensamente ao meu orientador, Prof. Dr. Gilberto Gonçalves Garcia, pela generosidade e paciência durante esse árduo caminho.

Enfim, existem tantos outros que gostaria de agradecer, mas não o farei pelo papel, mas desejo que todos estes se sintam imensamente agradecidos.

EPÍGRAFE



*“QUEM MISTURA O CÉU E A TERRA, COISAS TÃO REMOTAS E OPOSTAS, CONFUNDE
ESSAS DUAS SOCIEDADES, AS QUAIS EM SUA ORIGEM, OBJETIVO E
SUBSTANCIALMENTE SÃO POR COMPLETO DIVERSAS”.*

(JOHN LOCKE)

RESUMO

A liberdade religiosa foi um dos temas mais debatidos no século XVII, na Inglaterra. Essa questão estava intimamente relacionada com o problema da extensão da jurisdição civil ou, ainda, da relação entre o poder civil e o poder eclesiástico. O filósofo de Wrington, John Locke, participou ativamente das discussões da época. Ele dedicou vários escritos ao tema, entre eles a *Carta sobre Tolerância (1689)*. Nossa pesquisa sugere que a tolerância lockeana é delineada, antes de tudo, por questões de natureza política e não exclusivamente religiosa, como é defendida por muitos. A questão da tolerância diz respeito a defesa e a preservação dos direitos naturais dos homens, designado por Locke, em seu *Segundo Tratado sobre o Governo*, como o direito à propriedade. Por esse motivo, em um primeiro momento, nos detemos em dissertar sobre o Estado civil, visto que este se constituirá como o quadro referencial para nossas considerações acerca da Tolerância. Em seguida, procuramos discorrer sobre o entrelaçamento desmedido, apresentado por Locke em sua *Carta*, entre a esfera religiosa e a política, que resultavam no usufruto pleno desses direitos a uns e a privação ou a negação destes, a outros. E, por último, demonstramos que a tolerância não é algo que se deva conceder irrestritamente, pois, qualquer pessoa ou grupo que atentem contra usufruto igual e livre dos direitos naturais devem ser excluídos da tolerância.

Palavras-chave: Locke. Tolerância Religiosa. Política. Igreja e Estado.

ABSTRACT

Religious freedom was one of the most debated topics in the seventeenth century in England. This issue was closely related to the extent of the problem of civil jurisdiction or even the relationship between the civil power and ecclesiastical power. The philosopher of Wrington, John Locke, actively participated in the discussions of the time. He devoted several writings to the subject, including the Charter on Tolerance (1689). Our research suggests that the Lockean tolerance is outlined above all, by political issues and not exclusively religious, as is advocated by many. The issue of tolerance with regard to defense and the preservation of the natural rights of men, called Locke in his Second Treatise on Government, such as the right to property. For this reason, at first, we stop to speak about the civil state, as this will constitute the reference framework for our considerations about tolerance. Then we try to talk about the excessive entanglement, presented by Locke in his Letter, between the religious sphere and politics, which resulted in the full enjoyment of these rights to some and deprivation or denial of these to others. And lastly, we demonstrate that tolerance is not something to be unrestricted grant, for any person or group acting against equal enjoyment and free of natural rights should be excluded from tolerance.

Keywords: Locke. Religious Tolerance. Policy. Church and State.

SIGLAS

- Carta acerca da Tolerância CT
- Primeiro Tratado sobre o Governo PT
- Segundo Tratado sobre o Governo ST

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO I: O SURGIMENTO DO ESTADO CIVIL	15
1.1- A origem do estado civil: uma análise do Segundo Tratado sobre o governo	15
1.2- O Estado de Natureza	17
1.3- Propriedade	24
1.4- A sociedade	31
1.5- Governo	39
CAPÍTULO II: A CARTA SOBRE A TOLERÂNCIA E O PROBLEMA DA TOLERÂNCIA	48
2.1- A questão da Carta	48
2.2- A religião verdadeira	49
2.3- O Estado e a Igreja	53
2.4- A Comunidade Civil	54
2.5- A Igreja	57
2.6- Os chefes da Igreja	63
2.7- Os indivíduos	65
2.8- O Magistrado	67
2.9- O Magistrado, as Igrejas e os cultos	68
2.10- O magistrado e as coisas indiferentes	69
2.11- Os Artigos de fé: o culto exterior e os dogmas	71
2.12- Arremate sobre a Carta	74
CAPÍTULO III: A TOLERÂNCIA E SEUS LIMITES	76
3.1- A manutenção do estado legítimo	76
3.2- Os limites da tolerância	80
3.3- Os intoleráveis	81
3.4- Os limites da tolerância e o esforço de cada um	84
CONSIDERAÇÕES FINAIS	86
REFERÊNCIAS	92

INTRODUÇÃO

Tolerância: eis um tema recorrente em muitos séculos e que aflorou inúmeras discussões ao longo da história. Com base na relevância desse tema, a presente dissertação se propõe recorrer às obras do filósofo John Locke para tematizar a importância da tolerância para a preservação do corpo político constituído com vistas à proteção dos direitos naturais.

Na Inglaterra do século XVII, conforme nos adverte Maria Cecília Pedreira de Almeida, “o que se observava era a intolerância que se manifestava na perseguição violenta por parte do poder civil aos adeptos de vários cultos. A opressão aos “dissidentes” era brutal. As multas impostas a essas pessoas resultavam no confisco de bens” (ALMEIDA, 2008), o que significava o empobrecimento de toda a família e, não raras vezes, a morte.

No sec. XVI, a palavra tolerância mantém o máximo de sua carga negativa: tolerar era sofrer, suportar pacientemente um mal necessário. Só se tolerava o que não se podia impedir, conforme vemos no próêmio do verbete *Tolerância*, de Romily¹. Também era comum que a tolerância designasse uma atitude de impunidade frente ao mal ou à falta. Indicava uma espécie de convivência ou aceitação de um erro. Quem era “tolerante” poderia ser acusado de indiferença religiosa ou mesmo de mentalidade irreligiosa, quando não de subversão, nos lembra Maria Cecília Almeida. Por outro lado, a intolerância designava uma virtude, uma espécie de integridade moral ou firmeza para com os preceitos morais, algo mais próximo da noção de austeridade.

O conceito de tolerância não surgiu antes do sec. XVI, mas foi ao longo do sec. XVII e XVIII que houve uma disseminação dessa ideia como virtude. O sec. XVIII é, por excelência, o da tolerância como virtude pública. Este tema é recorrente em praticamente todos os expressivos pensadores do século das luzes, muito embora seu fundamento tenha sido cunhado no século anterior, mais precisamente por Locke, Bayle e Voltaire.

¹ Cf. *Encyclopédie*. Verbetes “Tolerance”.

O tema da tolerância, inserido no pensamento político de John Locke, requer convergir nossos olhares para a própria natureza do homem. Segundo esse filósofo, os homens são, por natureza, livres e iguais². Não há nada mais clarividente, assevera-nos o filósofo inglês, do que entes de mesma espécie, que nasceram para usufruir dos mesmos benefícios da natureza e para operarem as mesmas faculdades, não poderem estar subordinados ou sujeitados a ninguém, pois, a condição de liberdade e independência que todos os homens partilham e recebem da natureza, proíbe que isso ocorra.

Os homens, afirma o filósofo da Inglaterra, gozam de certos direitos que lhes são naturais, tais como: a vida, liberdade, saúde, integridade e bens materiais. A esses direitos, Locke dá o nome genérico de *propriedade*. Esses direitos devem ser preservados: eis a obrigação de cada um e de toda a humanidade.

De acordo com as ideias exposta por Locke, em *Segundo tratado sobre o governo*, chega-se a um momento no estado de natureza em que a existência puramente natural torna-se inviável. Havia inconvenientes prejudiciais à vida de cada um, à propriedade de cada um. Assim, os homens se unem em sociedade, afim de racionalizarem os problemas e adversidades advindas do ofuscamento no uso da razão. Para que isso seja possível é necessário um pacto de consentimento, onde os homens “concordam com outros homens em juntar-se e unir-se em comunidade, para viverem confortável, segura e pacificamente uns com outros, no gozo seguro de suas propriedades e com maior segurança contra aqueles que dela não fazem parte” (*S.T.* p.69).

Para instituir-se a comunidade política é necessária a transferência de dois “poderes”, que os homens naturais possuem, para a sociedade nascente. Esses poderes são: “o de fazer tudo que quanto considere oportuno para a preservação de si mesmo e de outros dentro dos limites permitidos pela lei de natureza” e o “poder castigar os crimes cometidos contra a lei”³. Os indivíduos cedem e transferem esses poderes para a sociedade a fim de que com o primeiro seja regulada, por meio de leis civis, a preservação dele próprio e dos demais. O segundo é confiado ao executivo, que irá ter a função de executor das leis civis.

O pacto firmado volta-se para a preservação dos homens, o que implica garantir a preservação de suas propriedades: vida, liberdade e bens. É em vista dessa regra

² Cf. *S.T.*, § 4-6.

³ Cf. *S.T.*, §128.

fundamental que os homens entram em sociedade. É para esta finalidade que os homens formam um corpo social-político

Por meio do pacto os indivíduos dão origem à um novo estado, o Estado Civil-Político. Esse pacto, que dá vida e origem ao novo corpo, é assentado no máximo acordo e confiança entre os pactuantes. O poder soberano deste corpo coletivo é o poder legislativo. Esse poder é dado, em confiança, ao corpo político, que são seus fiéis representantes. O corpo legislativo deve instituir uma legislação que dê vida e movimento ao corpo que acabara de nascer. As leis erigidas devem estar em consonância máxima com a finalidade desta sociedade.

As leis instituídas pelo corpo político têm uma finalidade única: a propriedade. Mas será que amálgamas ocorridos na época de Locke, entre a religião e o estado, permitiriam leis imparciais que garantiriam o usufruto a todos de seus direitos naturais? Será que a conjugação entre a esfera política e a religiosa é uma das grandes causas de intolerância? Será, pois, que por confundirem as duas esferas, julgando que a proteção aos direitos naturais é indissociável a um credo particular, membros-súditos e magistrados perseguem os que não comungam da mesma fé religiosa, privando-os de seus direitos civis e até mesmo eliminando-os?

Mediante essa pesquisa, tentaremos observar se a tolerância se dá, dentro do pensamento lockeano, pela compreensão e demarcação das reais finalidades e objetivos das esferas pública e religiosa. Pois, será que a partir do momento que as decisões da comunidade política sobrepujarem o bem comum, em vista de uma determinada Igreja ou religião, se dará o início de sua desvirtuação?

Nesse sentido, nosso objetivo inicial é investigar o estado civil, posto que este se comporá como quadro referencial para nossas considerações acerca da tolerância religiosa. Perscrutaremos, no primeiro capítulo, a ideia lockeana de estado de natureza, para podermos compreender a origem e a finalidade do poder político. Em seguida, observaremos como se deu o pacto social e verificaremos aí os pontos fulcrais de legitimidade de todo o Estado Civil. Por último, tentaremos compreender a mudança notável que o homem sofre ao fazer o pacto e quais são as implicações dessa nova condição humana, para, então, discutir no pensamento de Locke a tolerância religiosa.

Após investigarmos a proposta política de formação do Estado pensada por Locke, o segundo capítulo terá como propósito analisar a *Carta sobre a Tolerância*, publicada em 1689. Esta análise é de fundamental relevância, pois, verificaremos aí os argumentos centrais para a compreensão da tolerância: a) A religião deve ser tolerante, portanto, não deve perseguir seus semelhantes. b) A separação entre a Igreja e a Comunidade política. De tais análises poderemos verificar qual é a fonte da tolerância proposta por nosso autor, que tende a desenvolver a justiça, nutrida pelos ideais de liberdade e igualdade encontrados no *Segundo Tratado sobre o governo*.

Por fim, nossa investigação se insere no contexto dos limites da tolerância. Pretendemos analisar, de forma sucinta, se a proposta tolerancional de Locke impõe limites. Nosso esforço será o de compreender, mediante situações-limites apresentadas por nosso autor, se a tolerância tem um caráter irrestrito e universal.

Partido da compreensão que o Estado Civil implica a liberdade e a igualdade entre os membros-súditos, finalizaremos investigando a responsabilidade de cada um no processo tolerancional.

CAPÍTULO I

O SURGIMENTO DO ESTADO CIVIL

Este primeiro capítulo tem por meta investigar o estado civil, posto que este se comporá como quadro referencial para nossas considerações acerca da tolerância religiosa. Investigaremos, inicialmente, a ideia lockeana de estado de natureza, pois, nosso filósofo, como um bom jusnaturalista que era, parte do estado natural, como ponto fixo, para compreender a origem e a finalidade do poder político. Em seguida, pesquisaremos como se deu o pacto social e verificaremos aí os pontos fulcrais de legitimidade de todo o Estado Civil. Por último, tentaremos compreender a mudança notável que o homem sofre ao fazer o pacto e quais são as implicações dessa nova condição humana, para, então, discutir no pensamento de Locke a tolerância religiosa.

1.1- A origem do estado civil: uma análise do Segundo Tratado sobre o governo.

As ideias políticas de John Locke encontram-se desenvolvidas em seus dois *Tratados sobre o governo*. No próêmio desta obra nosso filósofo deixa claro que todo seu esforço tinha, por finalidade, a solidificação do “trono de nosso grande restaurador, o atual rei Guilherme; para confirmar seu título no consentimento do povo, o único de todos os governos legítimos, e o qual ele possui mais plena e claramente que qualquer príncipe da Cristandade”. Desta forma, o objetivo perseguido por Locke é propriamente declarar fim a antiga ordem e lutar pelo começo de uma outra. Mas diante dessa afirmação uma questão nos surge: se há algo que deve ser mudado, se há uma ordem que deve ser deixada para trás, que ordem é essa? No caso de nosso filósofo a ordem a ser mudada é a do *absolutismo monárquico*, principalmente no que diz respeito à tendência patriarcalista, ou seja, aquela tendência que defende claramente a onipotência do direito político advindo de Deus.

Nesse sentido, como bem salienta Maria Cecília Pedreira de Almeida⁴, o primeiro dos *Dois Tratados sobre o governo* tem como finalidade primordial lançar argumentos contrários a obra *Patriarca*, de Sir Robert Filmer, que afirmava e sustentava a ideia de que o poder dos reis era totalmente legítimo e deveria ser obedecido, pois Deus concedeu a Adão, o primeiro monarca, essa outorga de poder e ela deveria ser perpetuada entre os seus descendentes. Sendo assim, Locke dedica todo o seu *Primeiro Tratado* para combater a teologia-política de Sir Robert. Ao lançar argumentos contrários a Filmer, Locke erige uma forte argumentação em defesa de uma completa secularização⁵, por assim dizer, do poder político.

Observar as finalidades do poder político e buscar a sua origem: eis a tarefa que Locke abraça ao escrever o *Segundo Tratado sobre o governo*⁶. Depois de escrever o *Primeiro Tratado*, que é uma refutação clara e enfática à obra *Patriarca*, de Sir Robert Filmer, que defende a monarquia absoluta, agora com o *Ensaio relativo à verdadeira origem, extensão e objetivo do governo civil*, nosso filósofo investiga a ideia de como fundar um governo civil que defenda os principais direitos de seus cidadãos, a saber: a liberdade, a igualdade e a propriedade. Com esta obra, Locke busca mostrar como os homens podem adotar a vida civil e abandonar a vida natural, com o propósito de proteção e conservação de suas propriedades.

Dessa forma, para uma boa compreensão dos princípios elaborados por Locke, faz-se necessário, num primeiro momento, a análise de um estado primevo da humanidade. Não se deve pensar, de antemão, que o contrato está na origem das relações sociais. Foi necessário, antes, que os homens abandonassem sua condição de isolamento, para que se estabelecessem as sociedades “pré-políticas”. Por esse motivo, iniciaremos nossa busca pela origem e extensão do poder civil mediante análise do estado de natureza, tal como descreve Locke em seu *Segundo tratado*.

⁴ Cf. ALMEIDA, 2006.

⁵ Eis aqui o ponto chave para a compreensão da tolerância em Locke: cada poder em seu respectivo âmbito.

⁶ Doravante designaremos essa obra pelas siglas: *S.T.*

1.2- O Estado de Natureza

Para bem compreender o homem em suas relações sociais-políticas é necessário, antes, efetuar uma análise de um estado anterior ao início dessas relações. Esta análise significa a compreensão dos indivíduos e seus direitos num momento anterior à subordinação do poder estatal, instante no qual ninguém está subordinado a outrem, ou seja, um momento de condição pré-política – ausência de um juiz comum -, onde há apenas relações interpessoais na mais perfeita igualdade. Nesse sentido, como veremos, os homens, no estado de natureza, vivem na mais perfeita igualdade e liberdade; estes só estão subordinados à vontade D'aquele que é o criador onipotente: Deus.

Locke, diferentemente de outros autores contratualistas⁷, não inicia sua empreitada pela busca da origem do homem, da origem de suas capacidades motoras e intelectivas, mas, de forma orgânica, nosso filósofo inverte essa lógica e, primeiramente, ele descreve o estado de natureza como um todo, para só depois realizar a análise do homem que vive nesse estado com suas características distintivas e próprias. Nesse sentido, eis a apresentação do estado de natureza lockeano:

Um estado de perfeita liberdade para regular suas ações e dispor de suas posses e pessoas do modo como julgarem acertado, dentro dos limites da lei de natureza, sem pedir licença ou depender da vontade de qualquer outro homem. É um estado também de igualdade, em que é recíproco todo o poder e jurisdição, não tendo ninguém mais que outro qualquer; sendo absolutamente evidente que criaturas da mesma espécie e posição, promiscuamente nascidas para todas as mesmas vantagens da natureza e para o uso das mesmas faculdades, devam ser também iguais umas às outras, sem subordinação ou sujeição, a menos que o Senhor e amo de todas elas, mediante qualquer declaração manifesta de Sua vontade, colocasse uma acima de outra e lhe conferisse, por evidente e clara indicação, um direito indubitável ao domínio e à soberania (S.T., p.35)

⁷ John Locke, em consonância com seu antecessor Hobbes e seu contemporâneo Rousseau (apesar de existir divergências entre os seus comentadores), é uma das figuras mais representativas da escola *jusnaturalista*. O modelo adotado por Locke é muito semelhante, em certa medida, com o de Hobbes. Os três autores, cada um à sua maneira, realizam suas análises mediante um trinômio: Estado natural / Contrato Social / Estado Civil. Locke, diferentemente de Hobbes e Rousseau, e notoriamente oposto ao modelo aristotélico, que defendia a existência da sociedade precedente ao indivíduo, defende justo o oposto: o indivíduo é que precede à sociedade, ao Estado. Segundo Locke, o estado de natureza – eis aqui a grande diferença entre os outros autores – não era um mero esforço conjectural para se compreender a origem e a organicidade da comunidade civil, mas ele foi um estado factível, real e historicamente determinado. Sendo assim, os homens viviam, de fato, numa condição pré-política e pré-social, onde todos gozavam da mais perfeita independência e liberdade.

Esta convicção de perfeita liberdade e igualdade dos homens naturais parece, à primeira vista, ser muito próxima à de Hobbes. Locke, no entanto, pretende rapidamente se distanciar do autor do *Leviatã*, por discordar de grande parte de seus argumentos - principalmente o de que os conflitos estão na base da história humana. Para tal, Locke reporta-se a uma citação de peso, de Richard Hooker, que afirma justamente o contrário à ideia hobbesiana. Segundo Hooker, que é uma figura mui cara a Locke, na base das relações humanas estão, prioritariamente, a igualdade e a lei do amor: “o meu desejo de ser amado por meus iguais em natureza, tanto quanto possível seja, impõe um dever natural de demonstrar por eles plenamente a mesma afeição” (*S.T.*, p.35). O distanciamento de Hobbes é ainda mais clarividente quando são feitos os devidos esclarecimentos sobre esse estado. Ele não é de tudo desvinculado de leis, mas é regido pela lei de natureza.

Embora seja este um *estado de liberdade*, não é um estado de licenciosidade; embora o homem nesse estado tenha uma liberdade incontrolável para dispor de sua pessoa ou posses, não tem liberdade para destruir-se ou qualquer criatura em sua posse, a menos que o uso da mais nobre que a mera conservação desta o exija. O estado de natureza tem para governá-lo uma lei da natureza, que a todos obriga (*S.T.*, p.36).

A regra fundamental da lei de natureza é a auto conservação e a conservação de todos os homens. Nesse sentido, acrescenta Locke: “Cada um está obrigado a preservar-se, e não abandonar sua posição por vontade própria; logo, pela mesma razão, quando sua própria conservação não estiver em jogo, cada um deve, tanto quanto puder preservar o resto da humanidade, e não pode, a não ser que seja para fazer justiça a um infrator, tirar ou prejudicar a vida ou bens de outrem” (*S.T.*, p.36).

Vamos percebendo que não há, neste estado, como mencionamos ao início, um poder que obrigue os homens a sujeição e a subordinação; todos são livres e iguais. A fim de fundamentar ainda mais sua ideia de que o homem nesse estado tem como característica distintiva e fundamental a igualdade de condições e direitos, Locke recorre, novamente, ao grande teólogo e pensador político de sua época, Richard Hooker. Segundo esse pensador, a “igualdade dos homens por natureza é tão evidente por si mesma e acima de qualquer dúvida que a torna fundamento da obrigação ao amor mútuo entre os homens,

na qual faz assentar os deveres que estes têm uns com os outros” (*S.T.*, p.35). Partindo desta premissa, Locke demonstra que no estado de natureza todos são iguais, providos das mesmas faculdades e subordinados apenas ao Artífice onipotente criador.

Embora seja este um estado de liberdade, não o é de licenciosidade. [...] O estado de natureza tem uma lei de natureza para governá-lo, que a todos obriga; e a razão, que é essa lei, ensina a todos os homens que tão-só a consultem, sendo todos iguais e independentes, que nenhum deles deve prejudicar a outrem na vida, na saúde, na liberdade ou nas posses. Eis que sendo todos os homens obra de um Artífice onipotente e infinitamente sábio – todos servos de senhor soberano e único, enviados ao mundo por ordem d’Ele, para cumprir-lhe a missão -, são propriedade d’Aquele que os fez, destinados a durar enquanto a Ele aprouver e não a uns e outros; e sendo todos providos de faculdades iguais, compartilhando de uma comunidade de natureza, não há possibilidade de supor-se qualquer subordinação entre os homens que nos autorize a destruir a outrem, como se fossemos feitos para o uso uns dos outros como as ordens inferiores de criaturas são para nós (*S.T.*, p.36)

Pois bem, o estado de natureza lockeano é um estado de perfeita liberdade e igualdade, onde não há subordinação ou sujeição de uns à vontade de outros. Nosso autor demonstra que não há nada mais clarividente, nesse estado, do que a condição de liberdade e independência, pois, todos os homens partilham e recebem essas qualidades distintivas por natureza e, tal fato, proíbe que ocorra o contrário. Sendo assim, os homens são livres uns dos outros, e, são iguais uns aos outros.

A citação acima, apesar de nos iniciar na configuração do estado natural, chama-nos a atenção para um outro ponto, a saber: o homem como obra, servo e propriedade do Artífice onipotente⁸. Este postulado vem ao encontro da ideia de que, no estado de natureza, o homem goza de liberdade e igualdade. Assim sendo, o homem que é “obra” e “propriedade” do artífice, não pode impetrar a ideia de uns serem superiores a outros, pois todos saíram das mesmas mãos. Nesse curso, não é difícil compreender a ideia de que a desigualdade natural entre os homens só pode obter um caráter político ou moral se o próprio Deus assim ordenar, caso contrário, este estado é de total liberdade, igualdade e paz.

⁸ Esta formulação lockeana, vale ressaltar, parte do espírito comum da época, que trazia implícita uma visão da natureza, segundo a qual a organização do cosmos é um reflexo da razão divina, que governa o universo.

A ideia de que os homens são propriedade de Deus atribui-lhes direitos. Esses direitos são a vida, a liberdade e os bens, isto é, o direito à propriedade⁹. Tais direitos são postulados não só no estado de natureza, mas também dentro da comunidade civil. Tal assertiva permitirá a compreensão, mais a diante, de que a subordinação à um poder religioso ou político só faz sentido se pelo consentimento do subordinado.

Conforme nos assegura Jean Jacques Chevallier, “a ideia de que no estado de natureza as pessoas vivem sem um “poder superior comum na terra”, é de fundamental relevância para a compreensão estrutural do estado pré-político” (CHEVALLIER, 1999, p.105), pois, os homens teriam como única regra de obrigação e orientação, nesse estado, a lei de natureza. Nesse sentido, o estado de natureza seria um lugar onde não há qualquer governo exercendo poder sobre as pessoas, como ocorre nas sociedades políticas. Vejamos:

Homens vivendo juntos de acordo com a razão, sem um superior comum na Terra com autoridade para julgar entre eles, eis propriamente o estado de natureza [...] A ausência de um juiz comum com autoridade coloca todos os homens em estado de natureza (S.T., p.41)

Dando continuidade à nossa investigação sobre o estado de natureza lockeano, percebemos que existe uma lei que rege esse estado, a saber: a lei de razão ou lei natural. Esta lei é anterior a qualquer outra; ela não depende de nenhum pacto, de nenhuma convenção entre os homens, ela está vinculada ao homem antes mesmo dele entrar em sociedade. Segundo Locke, ela é aquela lei que norteia e protege cada indivíduo no estado de natureza. Segundo o filósofo, como criaturas do Artífice onipotente¹⁰, os homens

⁹ Veremos no próximo capítulo que estes direitos são, em muitos casos, usurpados pela incompreensão entre a esfera política e a religiosa.

¹⁰ A ideia lançada por Locke de que somos propriedade do Artífice onipotente, e em decorrência disso, estabelece-se uma igualdade natural entre os homens, onde ninguém está autorizado a lesar o seu semelhante, nada mais é, diga-se de passagem, do que um argumento refutatório a ideia de Sir Robert Filmer, um grande teólogo do sec. XVII, que sustentava a tese de que o poder político, proveniente de Deus, foi dado ao primeiro vivente desta terra, Adão, e transmitido por descendência aos primeiros pais e primeiros reis. O povo não teria, assim, quaisquer direitos ou liberdades, a não ser que o próprio monarca (Segundo Locke, o termo “monarca” é entendido como o “proprietário do mundo”) o fizesse. Filmer afirmava, ainda, ser possível encontrar, nas Escrituras Sagradas, provas de que Deus havia estabelecido a superioridade de alguns homens com relação a outros, os pais acima dos filhos, os homens acima das mulheres e os monarcas acima de todos os demais (Cf. Locke, *Primeiro Tratado sobre o governo*, § 16 e 17), o que conseqüentemente geraria uma situação natural de desigualdade.

nascem livres, iguais e racionais, e é essa racionalidade que proporcionará o julgamento para o bem viver. Deste modo, a lei de razão ordena a proteção de cada um no estado natural. Ninguém pode usurpar ou lesar os direitos do próximo, pois a lei de razão impõe uma obrigação. Que obrigação é essa? Reconhecer a existência de direitos naturais. Esse reconhecimento se dá mediante a razão, que reconhece a condição de igualdade entre todos, pois, todos são igualmente criaturas de Deus. Desta forma, o cumprimento da lei de natureza é a garantia e a perpetuação da paz.

Segundo Locke, a *lex naturalis*¹¹ é aquela que deve nortear a conduta dos homens, seja nas relações mútuas, seja na condução de suas vontades particulares. É através dela que os homens reconhecem sua igualdade e independência. Assim, a razão, que é uma faculdade especificamente humana¹², dada pelo Artífice onipotente, e que é a base da liberdade humana, deve servir de regra e parâmetro para as ações do homem, como nos salienta Tomás Várnagy¹³. Dito de outro modo, é a observância e o respeito à razão que garantem ao homem sua possibilidade de autonomia e igualdade perante os seus semelhantes, determinando, assim, que ninguém deve prejudicar a outrem em suas propriedades.

Em um outro momento de seu texto, Locke apresenta a ideia de que o estado de natureza não deve ser confundido com um estado de guerra – vemos aqui, claramente, a oposição ao pensamento de Hobbes. Nesse sentido, Locke afirma que um estado de guerra, que é “um estado de inimizade, malícia, violência e destruição mútua” (*S.T.*, p.41), é totalmente contrário ao estado de natureza, que é um “estado de paz, assistência mútua e preservação” (*S.T.*, p.41). Nosso autor não refuta a ideia de que em alguns momentos fatuais tais infortúnios tenham ocorrido, porém, quando a razão é a bússola que norteia as ações humanas, quaisquer instabilidades são dissolvidas.

Se o estado de natureza é de fato uma condição estável, de paz, boa vontade, e conduta gerida pela razão, em consonância máxima com a lei de natureza, logo poderíamos avaliá-lo como uma situação ideal do ponto de vista da moralidade ou, ainda

¹¹ Cf. *S.T.*, §6.

¹² Locke, em sua obra *Ensaio sobre o entendimento humano*, livro IV nos diz que “quando um homem está sujeito à lei, nós não significamos mais nada pela palavra *homem* do que uma criatura corpórea e racional, sem, neste caso, de nenhuma maneira serem consideradas e essência real ou as qualidades dessa criatura. Assim, que os naturalistas disputem tanto quanto quiserem se uma criança ou um imbecil é, em sentido físico, um homem, isso não interessa nada ao homem moral, como lhe posso chamar, que não é outra coisa senão a ideia imutável e inalterável de um ser corpóreo e racional”.

¹³ Cf. VÁRNAGY In: BORON, Atílio. *A filosofia política moderna: de Hobbes a Marx*, 2006.

mais, poderíamos dizer que é um estado perfeito. Mas, diante disso, e levando em consideração a ideia lockeana de que somos “obra do Artífice onipotente”, uma pontuação se faz necessária: todo homem, enquanto criatura, obra de Deus, é imperfeito e falível; a razão, por mais cultivada que ela seja, e o esforço, por mais sincero que seja, para se conduzir dentro dos parâmetros da razão podem falhar eventualmente. Assim, mesmo numa condição geral de efetiva racionalidade ocorreriam, pontualmente, infrações à lei de natureza.

Entretanto, a lei natural, segundo nosso filósofo, para asseverar sua natureza de lei, ordena um direito natural individual, qual seja: o poder de cada um ser o executor desta lei e o punidor dos transgressores. Isso ocorre para que, de modo claro e efetivo, todos sejam governados por uma lei que é de igual monta para todos nesse estado (Cf. *S.T.*, p.36). Não havendo juiz comum nesse estado, todos devem cuidar para que o não exercício desta lei não interfira e não transgrida a propriedade de cada um. Com efeito, “seria vã, como quaisquer outras leis que digam respeito ao homem neste mundo, se não houvesse alguém nesse estado de natureza que tivesse poder para pôr em execução aquela lei e, por esse modo, preservasse o inocente e restringisse os ofensores” (*S.T.*, p.36).

Essa relação entre o punidor e o transgressor não se dá, porém, num direito ilimitado, arbitrário e absoluto. O poder de punir deve limitar-se aos ditames da reparação da transgressão, ora praticada. Segundo Locke, a lei natural não deve ser executada mediante as paixões, mas em concerto com “os ditames da razão calma e da consciência” (*S.T.*, p.36). Agora, pois, na medida em que a transgressão põe em risco a preservação da espécie, representando uma ameaça a todos, Locke não hesita em prescrever o direito de morte a esse transgressor. Ora, diante deste fato algo nos inquieta: como Locke, sendo um autor que defende a igualdade entre os homens e argumenta em favor da ideia de que somos “propriedade do artífice onipotente” e, por esse motivo só Ele tem o direito de destruir aquilo que ele mesmo criou, pode admitir a ideia de um homem matar outro homem? Tal resposta é encontrada mediante um engenhoso argumento erigido por nosso autor: “ao transgredir a lei de natureza, o infrator declara estar vivendo segundo outra regra que não a da razão e da equidade comum, que é a medida fixada por Deus às ações dos homens para mútua segurança destes; e, assim, torna-se ele perigoso para a humanidade” (*S.T.*, p.36). Dito de outro modo, se o infrator renuncia sua condição de criatura racional, renuncia igualmente os direitos que tinha, portanto, o transgressor “pode

ser destruído como um leão ou um tigre, um desses animais selvagens com os quais os homens não podem ter sociedade ou segurança” (*S.T.*, p.38).

À primeira vista essa argumentação engendrada por Locke dissolveria um problema que ele mesmo apontou e que é uma das características fundamentais do estado de natureza: a de não ter “um superior comum, que possua autoridade para julgar”. Mas nosso autor, que não é ingênuo, sabe dos riscos assumidos com a ideia de que os próprios homens nesse estado são executores e punidores de possíveis transgressões à lei de natureza. Todos sendo juízes, inclusive em situações que eles próprios estão enredados, podem oferecer o risco de parcialidade no julgamento; as paixões podem levar a excessos que são conflitantes¹⁴ com o cargo de juiz.

É justamente neste ponto que, segundo nosso filósofo, ocorre a corrupção deste estado. Os homens, por poderem julgar e sentenciar penas segundo seus próprios assentimento, podem se deixar levar pelas paixões, pelo amor próprio, e isso pode levá-los ao exagero, ao excesso e, conseqüentemente, a um estado de guerra e incertezas. Desta feita, o aprofundamento das inimizades, do sentimento de vingança, que decorrem das punições asseveradas e exageradas, torna esse estado desarmonioso e perigoso. Mas, será que existe uma saída para tais inconvenientes? Segundo Locke, a resposta para tais problemas é a sociedade civil. Nela podemos encontrar o antídoto e a baliza para a resolução de tais questões.

Segundo Locke, não devem ser poucos os reveses quando “os homens podem ser juízes em suas próprias causas, pois é fácil imaginar que aquele que era injusto a ponto de causar injúrias a um irmão dificilmente será justo a ponto de condenar a si mesmo por tal” (*S.T.*, p.38). Neste sentido, para ultrapassar as dificuldades, a precariedade e o potencial de injustiças do estado natural, a sociedade civil é intuída pela razão com a finalidade de preservar aquilo que recebemos enquanto criaturas do artífice, isto é, a propriedade. Segundo pontua nosso filósofo, a origem das primeiras comunidades civis devem-se, justamente, ao fato de que pessoas da mesma espécie abandonam o estado natural, abdicando alguns direitos, na intensão de garantirem a preservação de suas

¹⁴ A nosso ver, Locke parece aceitar a ambigüidade advinda de um “estado de perfeita igualdade e paz”, com um “estado conflituoso”, onde a função de juiz exercido por cada um pode ser precária e parcial, pelo simples fato de que esse binômio “paz/conflito”, é mais aceitável do que a ideia de ser súdito de uma monarquia absoluta, como tanto se era defendido em sua época.

propriedades. E é justamente a questão da propriedade¹⁵ que serve de bússola para a concepção de contrato social na teoria política de Locke. Portanto, vejamos o que nosso filósofo nos diz a respeito de tão importante conceito.

1.3- Propriedade

John Locke é conhecido por ser o pensador da propriedade. Ainda hoje, mesmo passado mais de trezentos anos da publicação de sua obra *Dois tratados sobre o governo*, o capítulo V – Da propriedade¹⁶ – continua sendo um dos pontos mais debatidos pelos estudiosos desse ilustre filósofo inglês. Por esse motivo não podemos passar alhures a tal peça-chave para a compreensão de seu pensamento.

Conforme bem nos observa Luiz Felipe Sahd¹⁷, o termo *propriedade*, em Locke, tem dois horizontes claros. O primeiro, de caráter mais amplo, é a ideia do direito à vida, à liberdade e aos bens materiais. O segundo sentido, de caráter mais estrito, se restringe aos bens materiais. Diante disso podemos nos perguntar: qual é o fundamento da propriedade em sentido estrito? Em consonância com o pensamento de James Tully¹⁸, podemos afirmar que a propriedade trata-se de um direito exclusivo, isto é, um direito a algo que pertence a cada um e está subordinado ao cumprimento de uma finalidade concreta: a autopreservação. Nesse sentido, não é difícil pensar que o direito ao fim sugere o direito aos meios, ou seja, do direito a preservação segue-se o direito aos meios de subsistência (comida, bebida, indumentárias, etc). Dessa forma, cada homem tem, em comum com os outros, o direito natural para usufruir das coisas que lhes são necessárias à sua subsistência. Em seu *Primeiro Tratado*, Locke chegou à mesma conclusão: “O grande desígnio de Deus, *crecei e multiplicai*, teria, antes, concedido a todos um direito

¹⁵ Essa concepção de propriedade é que permitirá a Locke defender com veemência, na *Carta*, que a religião não fazendo parte do contrato, por não ser propriedade, não poderia estar imbricada com a ordem civil, mas separada.

¹⁶ O capítulo *Da propriedade* foi celebrizado como sendo um dos momentos mais importantes para o pensamento político lockeano. Tal importância decorre do fato de que neste capítulo Locke responde, conjuntamente, a grandes pensadores de sua época, tais como: Robert Filmer, Hobbes, Grotius e Pufendorf. A relação de Locke com esses autores, de modo muito abreviado, se dá da seguinte maneira: Em consonância com a tese de que o mundo foi dado em comum a todos os seres humanos, nosso filósofo alia-se a Grotius, Pufendorf e Hobbes contra Robert Filmer, mas, ao apontar um direito natural de apropriação, por meio do trabalho, Locke contesta as teorias de Grotius, Pufendorf e Hobbes, que defendiam a propriedade de bens como sendo decorrente ou da convenção pactual, ou do direito do primeiro ocupante, ou do direito do mais forte.

¹⁷ Cf. SAHD, 2007

¹⁸ Cf. TULLY, 1979, p. 209-233.

de fazer uso do alimento, do vestuário e de outras comodidades da vida de cujos materiais ele os proveu com tal abundância (*P.T.*, p. 243). Assim, vemos que a concessão da terra não foi dada apenas a Adão ou a determinada geração, como afirmava Filmer, mas a todos os homens:

Quer consideremos a razão natural – que nos diz que os homens, uma vez nascidos, têm direito à sua preservação e, portanto, à comida, bebida e a tudo quanto a natureza lhes fornece para sua subsistência – ou a *revelação* – que nos relata as concessões que Deus fez do mundo para Adão, Noé e seus filhos –, é perfeitamente claro que Deus, como diz o rei Davi (Sl 115, 61), *deu a terra aos filhos dos homens*, deu-a para a humanidade em comum (*S.T.*, p. 45).

Desta maneira, percebemos que é clarividente para a razão natural que o mundo não foi concedido em comum aos homens apenas para sua subsistência, mas, também, para o conforto, para as “conveniências da vida”¹⁹. Segundo nosso autor, “parece ser de maior dificuldade, para alguns, entender como alguém chega a ter propriedade de alguma coisa”. E acrescenta o filósofo: “esforçar-me-ei por demonstrar de que maneira os homens podem vir a ter uma propriedade em diversas partes daquilo que Deus deu em comum à humanidade” (*S.T.*, p. 45). Sobre esse tema, Salienta-nos Jeremy Waldron, que

o empreendimento de Locke foi, portanto, resolver o dilema e mostrar como a propriedade privada podia surgir legitimamente de um modo natural e sem que a solução fosse incoerente com essas exigências de igualdade e comunidade originária que exigia como premissa para o seu ataque ao absolutismo régio (WALDRON *apud* Felipe Sahd).

Avançando em nossa investigação sobre o entendimento lockeano de *propriedade*, percebemos que, para nosso filósofo, enquanto a terra e suas criaturas, dadas em comum aos homens, conservarem-se comuns, permanecerão baldias: uma maçã, por exemplo, enquanto for de todos, não será consumida por ninguém. Segundo Locke, somente com a aquisição do direito exclusivo sobre uma fatia do bem comum é que cada indivíduo poderá usufruir em benefício próprio, de tais patrimônios. Mas, no entanto, como se pode chegar a ter propriedade sobre uma parte do patrimônio comum? Pondo

¹⁹ Cf. *S.T.*, p. 45.

sua capacidade de trabalho, seu esforço - justamente porque o corpo de cada um e o próprio uso dele é propriedade exclusiva deste. É a partir desse agir humano com uma finalidade específica é que nosso filósofo passa a assinalar a origem da propriedade privada de bens, apontando-a como algo advindo da ação do homem sobre a natureza, na busca de sua conservação, de sua liberdade e de sua vida.

De fato, é notável no pensamento lockeano a ideia de que o mundo é dado aos homens. Mas, por si só, a natureza não oferece ao homem tudo aquilo que é necessário ao seu conforto, à sua conveniência. É necessário, para tal, o emprego da ação transformadora, do trabalho na matéria bruta, que aparentemente é inútil²⁰. Segundo Locke, Deus, senhor e proprietário soberano de toda a criação, deu a terra e as criaturas inferiores em comum à humanidade, porém, a cada um deu uma propriedade sobre sua própria pessoa, um direito exclusivo à vida e a liberdade e, portanto, ao corpo e à sua atividade. Nesse sentido, combinando atividade corpórea a uma determinada coisa, isto é, realizando trabalho sobre ela, o indivíduo acrescenta-lhe algo que é propriamente seu, e o produto resultante, fruto de seu suor, torna-se sua propriedade. Sendo assim, é o trabalho colocado sobre uma determinada coisa que faz desta coisa a propriedade pessoal do trabalhador. Sobre tal, acrescenta Locke:

Quando deu o mundo em comum para toda a humanidade, Deus ordenou também que o homem trabalhasse, e a penúria de sua condição assim o exigia. Deus e sua razão ordenaram-lhe que dominasse a terra, isto é, que a melhorasse para benefício da vida, e que, dessa forma, depusesse sobre algo que lhe pertencesse, o seu trabalho (S.T., p.47).

A propriedade advém da ação do homem sobre a natureza, ou seja, o que torna legítimo a apropriação de bens aos homens é, propriamente, o trabalho. Este operar sobre as coisas naturais as transforma em sua propriedade. O tema da propriedade, em Locke, toma um caminho totalmente contrário ao de seu grande interlocutor, Sir Robert. O mundo foi dado a todos em comum²¹ e não somente ao primeiro habitante desta terra. O

²⁰ Cf. S.T. § 40.

²¹ Neste ponto, Locke parece concordar com Hugo Grotius, grande jusnaturalista do sec. XVI, que admite a ideia de que o mundo foi dado em comum a todos. Mas, devemos salientar que apesar de ser um grande admirador de Grotius, Locke não compactua com sua ideia de propriedade privada, pois, esse autor defendia a ideia da propriedade combinada ao direito do primeiro ocupante. Dito de outro modo, a ideia de Grotius é como se fizéssemos a seguinte alusão: se imaginarmos um grande estádio de futebol, com inúmeros lugares,

homem, que é “proprietário de si mesmo e proprietário de sua própria pessoa”²², coloca naquilo que é comum a todos, algo que é exclusivo: o seu esforço, o seu trabalho. Essa forma de ação individual, que é colocada nas coisas comuns, é que permite a transformação desses bens puramente naturais em bens de conveniências²³. Dessa forma, transformando as coisas, mediante seu esforço, é permitida a apropriação individual da natureza. Portanto, é dessa maneira que o homem “tem em si o grande fundamento da propriedade”²⁴.

Embora a terra e todas as criaturas inferiores sejam comuns a todos os homens, cada homem tem uma *propriedade* em sua própria pessoa. A esta ninguém tem o direito algum além dele mesmo. O trabalho de seu corpo e a *obra* de suas mãos, pode-se dizer, são propriamente dele. Qualquer coisa que ele então retire do estado com que a natureza a proveu e deixou, mistura-a ele com seu trabalho e junta-lhe algo que é seu, transformando-a em sua propriedade (*S.T.*, p.45).

Por conseguinte, fica evidente que nosso filósofo sustenta a ideia de *propriedade* como tendo ponto de partida a posse que cada indivíduo tem de si próprio, o esforço laboral de suas mãos. Dessa forma, como salienta Milton Meira do Nascimento, “podemos dizer que a primeira propriedade é a pessoa, com sua liberdade, seus talentos, seu trabalho, que tornará possível a saída de si mesma rumo ao mundo exterior” (Nascimento, 2001, p.1340). Segundo Locke, tudo aquilo que é fruto do suor e do trabalho do indivíduo torna-se sua propriedade. É propriamente o labor individual que estabelece o caráter privado de um bem que, até, então, era comum. Salienta-nos, Locke, que: “O *trabalho* que tive em retirar essas coisas do estado comum em que estavam *fixou* a minha *propriedade* sobre elas” (*S.T.*, p.46).

No entanto, segundo assevera Locke, a apropriação individual não é de tudo ilimitada, ela deve observar alguns critérios, quais sejam: a) os da suficiência de recurso para apropriação alheia, ou seja, “que haja bastante e de igual qualidade em comum para

que são comuns a todos, um determinado lugar será pertencente a quem o ocupou por primeiro e, desta forma, ele será propriedade daquele que pôr primeiro o ocupou.

²² Cf. *S.T.*, § 44.

²³ Cf. *S.T.*, § 26.

²⁴ Cf. *S.T.*, § 44.

todos os demais²⁵; b) o do impedimento ao desperdício, ou seja, “usufruir qualquer vantagem da vida antes que ela estrague e o que esteja além disso excede sua parte e pertence aos outros²⁶”. Desta forma, se se seguirem estas orientações, nosso autor afirma que toda apropriação, mediante o trabalho, será considerada legítima.

A terra, segundo Locke, também é objeto de propriedade. As Escrituras Sagradas, diz-nos Locke, corroboram tal ideia, pois, o próprio Deus deu aos homens a tarefa de dominar e retirar da terra o seu sustento. Nas palavras de Locke:

Deus deu o mundo aos homens em comum; mas uma vez que lhes deu o mundo para benefício deles e para a maior conveniência da vida que dele fossem capazes de extrair, não se pode supor que tivesse Ele a intenção de que permanecesse comum e inculto para sempre (S.T., p.47).

Assim, a propriedade da terra também é concedida aos homens, desde que seja empenhada a lida, a labuta, numa determinada área, que até então era comum a todos. Mas, diante do parecer positivo de Locke acerca da propriedade dos indivíduos sobre a terra, algo nos inquieta: não seria essa apropriação, de algo que estava ali para todos e que agora passa a beneficiar unicamente o proprietário, uma invasão ao direito natural? A resposta seria: Não! Pois, segundo nosso autor, a apropriação não prejudicaria os outros homens, isso porque há um quantitativo e um qualitativo de terra suficiente para todos.

Por conseguinte, se por um lado, o empenho laboral de cada indivíduo torna privado aquilo que era comum a todos, por outro, o conceito de propriedade nos aproxima da questão da sua extensão e limites, isto é, até que ponto é legítimo nos apropriarmos dos bens dados pelo Artífice? A luz de Locke, já nos é evidente que apenas o trabalho é considerado um meio legítimo para apropriação de algo e, conseqüentemente, torná-lo privado. Agora, quanto à extensão podemos pensar, nesse momento, em dois limites: o primeiro é o da suficiência, ou seja, o indivíduo deve deixar, como reserva comum, terras e produtos que a natureza fornece para que, assim, outros também possam possuir e usufruir. O segundo limite podemos dizer que é o da utilidade, isto é, o indivíduo

²⁵ Cf. S.T., § 27.

²⁶ Cf. S.T., § 31.

está obrigado a restringir sua apropriação as necessidades de subsistência e conveniência. Esse limite diz respeito a posse tanto de frutos, como da terra em si.²⁷

Todavia, o esforço individual, que dá direito ao uso das coisas apropriadas, mediante o empreendimento do trabalho, traz consigo uma dimensão bastante singular: a ideia da atribuição de valor. Ou seja, determinada terra lavrada, cultivada, possui mais valor do que uma que ainda permanece sem qualquer benefício, sem qualquer trabalho. Por esse motivo, Locke afirma que “as nações americanas são ricas em terras, mas pobres em todos os confortos da vida” (S.T., p. 50). A América, segundo Locke, é muito abundante em terras e frutos, mas, “por não ser melhorada pelo trabalho, não tem nem um centésimo das conveniências de que desfrutamos. E o rei de um território largo e fértil de lá alimenta-se, veste-se e mora pior que um trabalhador diarista na *Inglaterra*” (S.T., p. 50). Desta forma, percebemos que pelo esforço individual sobre determinado bens da natureza é acrescido o caráter valorativo, que até então não existia, ao bem trabalhado. Contudo, dessa relação trabalho/valor nasce uma nova dimensão, no estado de natureza, que até então não existia e que desativa, por assim dizer, as cláusulas da acumulação. Esta nova dimensão é, propriamente, a econômica, que advém do uso de “um pedacinho de metal amarelo que se conserva sem se perder ou apodrecer” (S.T., p. 49). Nas palavras de Locke:

Uma coisa ousou afirmar: que a mesma *regra de propriedade* segundo a qual cada homem deve ter tanto quanto possa usar estaria ainda em vigor no mundo, sem prejuízo para ninguém, conquanto há terra bastante no mundo para o dobro dos habitantes, se a *invenção do dinheiro* e o acordo tácito dos homens no sentido de lhe acordar um valor não houvesse introduzido (por consenso) posses maiores e um direito a estas (S.T., p. 48).

²⁷ Locke, a esse respeito, diz-nos que se uma colheita, resultante do um esforço de um homem, não puder ser consumida antes de sua deterioração, esse homem nada mais faz do que expropriar um direito que é comum a todos ao cercar e cultivar um pedaço maior do que consegue utilizar proveito. O que é possível fazer nesse caso, aos olhos de Locke, é a troca: “se se trocasse algumas ameixas que se teriam estragado em uma semana por nozes de que se poderia alimentar durante um ano, não causaria dano algum; não desperdiçaria a reserva comum nem destruiria uma parte dos bens pertencentes aos outros, conquanto nada percesse em suas mãos” (S.T., p.52).

Todavia, percebemos a introdução de um elemento novo na teoria da propriedade lockeana: O dinheiro²⁸. Com esse elemento parece ser possível, aos olhos de Locke, converter os bens físicos, a propriedade, em objetos de valor simbólico, o dinheiro. Parece ser, a partir desse momento, que a lei natural - cuja cláusula condicionava cada indivíduo a não possuir mais bens do que conseguia colocar seu esforço, seu trabalho, sua capacidade de uso - perde força e parece encontrar uma brecha, que levaria os homens a possibilidade de acumularem bens. Mas seria possível a acumulação de bens? Seria possível estender a propriedade para além dos referidos limites naturais? Em primeiro lugar, essas questões, diga-se de passagem, se põem num contexto preciso: o estado de natureza, onde inexistente qualquer sociedade civil, instituída por pacto, no qual questões relativas as propriedades são reguladas pelas leis civis. Em segundo lugar, à luz de Locke, entendemos que as cláusulas anunciadas perdem força com o advento do dinheiro, pois, o crescimento de bens, simbolizados nesse artifício, não diminuiria os bens comuns que estão dispostos para a apropriação individual na natureza e nem faria com que houvesse desperdício²⁹. Em outras palavras, o dinheiro parece trazer a possibilidade de se ampliar a propriedade privada, o que antes estava condicionada ao limite do uso³⁰.

Vamos percebendo, assim, que com o advento do dinheiro a ideia de propriedade vai se modificando. Com a invenção e a inserção da moeda passou-se a permitir que “alguém pode possuir com justiça mais terras que aquela cujos produtos possa usar, recebendo em troca do excedente ouro e prata que podem ser guardados sem prejuízo de quem quer que seja, uma vez que tais metais não se deterioram nem apodrecem nas mãos de quem os possui” (*S.T.*, p.53).

Assim sendo, diante de todos os elementos ora lançados acerca da ideia de propriedade privada, em Locke, devemos nos recordar que, acima de tudo, o trabalho é o legítimo a propriedade. Esta possui alguns limites: “o homem tinha direito a tudo em que pudesse empregar seu trabalho, e por isso não tinha a tentação de trabalhar para obter além do que pudesse usar” (*S.T.*, p.53). Dessa forma, a propriedade deve estar em consonância com a lei de razão. Assim, o esforço do suor e do trabalho do indivíduo, em conformidade com as regras da razão, legitimam sua propriedade, pois, como assevera

²⁸ Locke faz questão de sublinhar que este foi um acordo tacitamente reconhecido por todos.

²⁹ Cf. *S.T.*, §31.

³⁰ Cf. *S.T.*, § 46-47.

Locke: “a natureza fixou bem a medida da propriedade pela extensão do trabalho e da conveniência de vida dos homens” (*S.T.*, p.48).

Locke, ao final de seu capítulo V – da propriedade – nos recorda que as relações no estado de natureza se tornaram por demais complexas. A lei de razão, nem sempre respeitada, e o “desejo de se ter mais que o necessário”, parecem concorrem fortemente para a necessidade de algo que organize, de modo racional, as mudanças que ora estavam ocorrendo. Assim, de modo emblemático, “entra o papel do governo, do juiz do poder comum, necessário para repor em seu lugar o mundo que escapa pelos dedos” (NASCIMENTO, 2001, p.1340).

Deste modo, parece ser inevitável a “instituição de uma sociedade civil”, que melhor racionalize os inconvenientes e as complexidades existentes no estado de natureza. Segundo Locke, torna-se necessário a instituição de um governo, que sirva de “antídoto” para os inconvenientes, tais como a violação direta à propriedade, isto é, a vida, a liberdade e os bens de cada particular. Pois, é justamente na tentativa de garantir e proteger seus direitos naturais que os homens resolvem, de comum acordo, entrar em sociedade³¹. Sendo assim, investiguemos esse momento tão importante no pensamento lockeano, no qual os homens entram em uma nova empreitada: a vida civil.

1.4- A sociedade

O grande ponto de intersecção entre os homens no estado de natureza é a preservação de suas propriedades, como observamos acima. A insuficiência na proteção e na regulação da propriedade – Vida, Liberdade e Bens - faz com que os homens formem “um povo, um corpo político, sob um único governo supremo [...] e estabelecendo um juiz na Terra, investido de autoridade para resolver as controvérsias e reparar os danos que possam advir a qualquer membro dessa sociedade” (*S.T.*, p.68). Sendo assim, é para tal fim que os indivíduos concordam em constituírem uma sociedade política, cujo poder estatal estará encarregado exclusivamente de zelar pelos bens civis, a propriedade.

³¹ Esta concepção é de fundamental importância para a defesa política da tolerância, pois, Locke irá defender na *Carta sobre a Tolerância* - como veremos no capítulo seguinte – que a finalidade exclusiva da Comunidade Civil é o cuidado e a regulamentação da propriedade (vida, liberdade e bens). Sendo assim, o objetivo desta comunidade seria o de zelar e garantir que as propriedades, materiais ou imateriais, devam ser respeitadas. Segundo o próprio Locke, “os homens se uniram em sociedade para a conservação mútua de suas vidas, liberdades e bens, aos quais atribuo o nome genérico de propriedade” (*S.T.*, p.36).

De acordo com Locke, como vimos, o estado de natureza é estado de perfeita igualdade e liberdade, onde há uma mutualidade de poderes e deveres. Nesse estado há apenas uma regra a ser seguida: a lei de natureza. Essa lei outorga a cada indivíduo o direito de ser o julgador e o executor das próprias sentenças. A observância à lei de natureza, em consonância com a reta razão, possibilitaria o exercício da plena liberdade e felicidade dos homens no estado de natureza. Mas, é perceptível que os homens são maus juízes em causa própria; é visível que os homens se deixando levar pelo egoísmo e pelo amor próprio acabam por impor sua vontade a outrem; é notório o anseio a ampliação desmedida de posses, o que resultou em inúmeras desavenças e misérias. Em suma, esta incapacidade de agir de forma imparcial e comedida em seus julgamentos e ações faz com que seja exaurida a liberdade humana e, conseqüentemente, faz com que seja insuportável a vida nessa condição – donde o antídoto apresentado por Locke é a sociedade política³².

Locke admite que a instituição da comunidade política é uma solução plausível para os inconvenientes e desconcertos existentes no estado natural. Tais desconcertos, que configuram uma séria ameaça à propriedade, são advindos da incapacidade de os homens julgarem de forma imparcial em causa própria e bem agirem em consonância com a reta razão. Esses dois grandes inconvenientes, a nosso ver, resultam mais especificamente de outros problemas existentes nesse estado, que o próprio Locke havia notado, tais como: a) a inexistência de uma lei comum, conhecida e aceita por todos, que serviria de baliza para as disputas entre os homens; b) um juiz imparcial, com autoridade conhecida por todos para a resolução dos conflitos, de acordo com as leis promulgadas; c) um poder que garanta o cumprimento das sentenças dadas.

Eis que a instauração de tais conjunturas é a tarefa assumida pela comunidade política. O estado natural, corrompido pela parcialidade, deve dar lugar à um estado político com julgamentos imparciais e eficazes, mediante o cumprimento livre de leis claras que garantam a preservação da propriedade de cada um. Torna-se, assim, clarividente que dado a instabilidade do estado natural e a debilidade no gozo pleno da propriedade – vida, liberdade e bens – a razão aponta para a constituição de uma comunidade política que dissolveria todos esses problemas.

Segundo nosso filósofo, a comunidade política é uma via racional para os problemas enfrentados pelos homens no estado de natureza. Essa comunidade política à

³² Cf. *S.T.*, §127.

qual Locke se refere e aponta é uma comunidade composta de pessoas livres, pois assim são por natureza; pessoas que, segundo a razão, resolvem livremente abrir mão do direito de executar a lei natural, segundo seu assentimento próprio, e se unem em “um corpo único e que têm uma lei estabelecida em comum e uma jurisdição à qual apelar, com autoridade para decidir sobre as controvérsias entre eles e punir os infratores” (*S.T.*, p.67).

Os homens consentem instituir a sociedade política na esperança de que as controvérsias e incertezas existentes no estado de natureza sejam contornadas, vencidas. Uma das causas perceptíveis de contendas no estado natural é o fato de inexistir um Juiz comum, imparcial e conhecido por todos³³, que apaziguaria os conflitos. O ofício de árbitro das leis é algo que os homens confiam e delegam à sociedade política. “No estado de natureza falta um juiz conhecido e indiferente com autoridade para resolver quaisquer dissensões, de acordo com a lei promulgada” (*S.T.*, p.82), como nos recorda Locke. A parcialidade no julgamento é uma das grandes alavancas da instabilidade no estado natural e, por esse motivo, é imperiosa a existência de um “guardião”, um árbitro, que assegure um julgamento justo e imparcial.

O juiz instituído pela comunidade política constituirá o poder legislativo, apto a opinar sobre injúrias e contendas, “porque pode promulgar leis estabelecidas e válidas de acordo com a lei de natureza” (QUIRINO, 2003, p.262). Ou seja, as regras, as leis, terão um caráter imparcial e, conseqüentemente, justas igualmente. Tal fato permitirá a garantia da liberdade de cada um.

A saída dos homens do estado de natureza e, conseqüentemente, a entrada deles na nova instituição, a comunidade política, se dá mediante um pacto. Não é qualquer forma de pacto que arrancará os homens do estado de natureza, mas segundo o próprio Locke, é necessário um acordo, um assentimento comum para “constituir e formar um corpo político”³⁴. Esse pacto exige, de cada particular, a abdicação livre de dois grandes aspectos fundamentais que o homem natural possuía e que é transferido para a sociedade nascente³⁵. Nas palavras de Locke:

No estado de natureza, tem o homem dois poderes: O primeiro consiste em fazer tudo quanto considere oportuno para a preservação de si

³³ Cf. *S.T.*, §125.

³⁴ Cf. *S.T.*, §14.

³⁵ Cf. *S.T.*, §129-130.

mesmo e de outros dentro dos limites permitidos pela *lei da natureza*, por cuja lei, comum a todos, ele e todo o resto do *gênero humano formam uma única comunidade*, constituem uma única sociedade. [...] O outro poder de que dispõe o homem no estado de natureza é o *poder de castigar os crimes* cometidos contra a lei. Ambos esses poderes ele renuncia quando se agrega a uma sociedade política privada (S.T., p.84).

Notemos que a razão sugere, como primeiro passo para a formação da comunidade política, a necessidade de cada particular ceder e transferir esses poderes *sui generis* ao corpo político privado. Os indivíduos consentem essa transferência no sentido de serem protegidos na fruição de seus direitos naturais: vida, liberdade e bens³⁶. Contudo, essa transferência só é possível devido a condição natural de liberdade e igualdade, que todos os homens compartilham por natureza. Sendo assim, a proposta na qual Locke nos insere é a de que a Comunidade Política é advinda da deliberação de homens livres, iguais e autônomos, tendo como princípio basilar a ideia de que ninguém deverá estar “submetido ao poder de outrem sem o seu consentimento”³⁷.

Como estamos percebendo, o estabelecimento da sociedade política se dá, mediante um pacto³⁸, pela abdicação particular e voluntária da função de executor da lei natural. Esse pacto proposto por Locke é justo para todos, porque todos fazem os mesmos sacrifícios em nome dos mesmos benefícios. Mas esse pacto traz, também, imbuído em si uma forte preocupação com o consentimento dos particulares. Para nosso filósofo essa preocupação é de fundamental relevância, pois, é

A única maneira pela qual uma pessoa qualquer pode abdicar de sua liberdade natural e *revestir-se dos elos da sociedade civil* é concordando uns com os outros em juntar-se e unir-se em comunidade, para viverem confortável, segura e pacificamente uns com os outros,

³⁶ Veremos, um pouco adiante, que as finalidades do governo civil se devem a estes desejos; e são eles os únicos motivos que justificam e legitimam o poder político.

³⁷ Cf. S.T., §95.

³⁸ Contrariamente a outros autores contratualistas, percebemos que, em Locke, a instituição da comunidade política não se dá, cronologicamente falando, ao mesmo tempo da instituição do governo. Nesse sentido, se são os indivíduos que, mediante a transferência consentida e expressa de seus direitos de executores e juízes da lei natural é que constituem a sociedade política, já o governo é fundado por essa sociedade civil já nascida e constituída, isto é, o governo é algo posterior à sociedade e não concomitante como defendiam alguns outros autores. Sobre esse assunto bem nos recorda Laslett: “Ele (Locke) divide o processo de pacto, que cria uma comunidade, do processo ulterior pelo qual a comunidade confia o poder político a um governante; apesar de poderem ser simultâneos, são distintos” (LASLETT *In*: QUIRINO, 2003, p.270). Isso significa, como dissemos, que Locke está entre os autores que separam “contrato de sociedade” do “contrato de governo”, apesar do governo não ter o caráter contratual em sua teoria.

num gozo seguro de suas propriedades e com maior segurança contra aqueles que dela não fazem parte (*S.T.*, p.71).

Desta forma, como bem nos recorda Maria Cecília Pedreira de Almeida³⁹, percebemos que há um elo de confiança que envolve a todos durante o processo de constituição da comunidade política. Esse elo é o que garante aos homens a abdicação do direito de executores da lei natural, ou seja, da liberdade natural. E é justamente na reciprocidade dessa abdicação que está a força e a legitimidade da comunidade política e, conseqüentemente, o poder que dela emana⁴⁰.

Portanto, sempre que qualquer número de homens estiver unido numa sociedade de modo que cada um renuncie ao poder executivo da lei da natureza e o coloque nas mãos do público, então, e somente então, haverá uma *sociedade política ou civil*. E tal ocorre sempre que qualquer número de homens no estado de natureza entra em sociedade para formar um povo, um corpo político sob um único governo supremo (*S.T.*, p.67).

Com a renúncia de serem os executores da lei natural, os homens dão um grande passo rumo à formação da sociedade civil, afirma Antônio Carlos dos Santos. Mas não seria essa renúncia uma limitação à liberdade natural do homem? Segundo nosso filósofo, não há extinção da liberdade, mas, sim, um alargamento. A transferência do poder executivo/legislativo para a comunidade política não constitui, nos assevera Locke, uma perda da liberdade, mas, antes, uma transformação e conservação desta⁴¹. “A liberdade passa a ganhar conotação ao mesmo tempo de direito (natural) e de dever (do indivíduo).

³⁹ Cf. ALMEIDA, 2006.

⁴⁰ O poder executivo e legislativo, existentes dentro da sociedade civil, são frutos da transferência do direito de punir que cada um têm, por natureza.

⁴¹ Com a transferência do direito de julgar e executar a lei natural para a sociedade política, o indivíduo não perde esse poder, mas o conserva de forma transmutada. Esse sujeito agora se orienta pela lei, para cujo estabelecimento ele contribui de forma a escolher e constituir os seus representantes na câmara legislativa. Ele passa a julgar conforme os julgamentos que foram estabelecidos pela figura do juiz, que nada mais faz do que agir em conserto com a lei. Segundo Laslett, “a lei faz com que os homens sejam livres na arena política, da mesma forma que a razão faz com eles sejam livres no universo como um todo. Ela é progressivamente codificada por um legislativo, existente por consenso, e é a expressão da lei de natureza, com a qual se encontra em harmonia e que, logicamente, persiste na sociedade” (LASLETT *In*: QUIRINO, 2003, p.268). Pois a “lei [...] é a direção de um agente inteligente e livre no sentido do seu próprio interesse, e sua finalidade é preservar e alargar a liberdade” (*S.T.*,§57).

Esses dois lados da mesma moeda denotam que a liberdade passa a ser instituída na medida em que ela é amparada pela lei, o que significa dizer que não há a extinção, mas ela existe em condições bastante razoáveis” (SANTOS, 2014).

O consentimento mútuo parece ser o fulcro de todo o poder político legítimo. Segundo Locke, o governo que é fundado no consentimento mútuo é o único que pode ser considerado legítimo. O poder executivo e legislativo, que existem dentro da comunidade política, só têm razões de existirem porque os próprios homens consentiram livremente na abdicção da liberdade natural e o transferiram à comunidade política.

O consentimento⁴², em Locke, é a *conditio per quam* para a “passagem” de um estado a outro. O consentimento dado por cada indivíduo significa que a vida política, a obrigação política, decorre da anuência que cada particular dá e que, em última instância, decorre do desejo de preservação da propriedade, como nos assevera Maria Cecília Pedreira de Almeida. Mas, diante da importância do consentimento no pensamento de Locke, uma questão nos intriga: se o consentimento é a *conditio sine qua non* para a gênese de uma sociedade política legítima, como balizar essa ideia com as sociedades, as leis e os governos já existentes? A resposta para tal problema é encontrada na engenhosa diferenciação que nosso autor faz entre: consentimento expresse e tácito⁴³.

Segundo Locke, a ideia de “consentimento tácito” gera enormes imprecisões, uma vez que “a dificuldade está naquilo que deve ser considerado um *consentimento tácito*, e até que ponto este obriga a quem o formula, isto é, até que ponto alguém deve ser considerado como tendo consentido, e com isso tendo-se submetido a algum governo, nos casos em que não o tenha expressado de modo algum” (S.T., p.76). Vamos percebendo, assim, o quão delicado, mas, ao mesmo tempo, importante é a questão.

Segundo Locke, o “consentimento expresse” incide no fato de “qualquer homem, ao ingressar numa sociedade, faz dele um membro perfeito dessa sociedade” (S.T., p.80). Segundo nosso filósofo, essa forma de consentimento não admite a renúncia,

⁴² A ideia de “consentimento” não é algo inaugurado pelo pensamento político de Locke, mas, antes, uma herança dos escolásticos. Segundo Skinner, “os seguidores de Occam, assim como Tomás de Aquino, já enfatizavam a ideia de que o “organismo político legítimo” tem origem num ato de consentimento. Todavia, não há dúvida de que essa concepção foi estudada com novo alento graças ao tomismo do sec. XVI, em particular Suarez, cuja análise do tema no *Tratado das leis e de Deus legislador* pode ser considerada como tendo fornecido as diretrizes para a abordagem do mesmo tópico por alguns autores constitucionalistas do sec. XVII. O primeiro aspecto especialmente ressaltado por Suarez é que o ato de consentir constitui o único meio pelo qual pode ser criada uma república legítima (SKINNER, 1996, 439).

⁴³ Cf. S.T., §119.

pois, “aquele que, por um acordo de fato e declaração *expressa*, deu o seu *consentimento* em fazer parte de alguma sociedade política está perpétua e indispensavelmente obrigado a ser e permanecer inalteravelmente súdito desta e nunca mais poderá voltar a liberdade do estado de natureza (*S.T.*, p.80).

Pelo livre acordo, o indivíduo abdica de sua liberdade natural e contrai a liberdade política, civil. A concordância confessa, em constituir a ordem política, implica a impossibilidade do retorno do homem a vida natural, a “menos que, por uma calamidade qualquer, o governo sob o qual se vivia venha a ser dissolvido, ou então que algum decreto público impeça-o de continuar sendo membro dela” (*S.T.*, p.80).

O “consentimento tácito” advém das ocasiões em que o indivíduo, por possuir alguma coisa ou por usufruir de qualquer parte do território dos domínios de um determinado governo, “dá, com isso, o seu *consentimento tácito* e está tão obrigado à obediência às leis desse governo, durante o usufruto, quanto qualquer outro que viva sob o mesmo governo” (*S.T.*, p.80). Esse tipo de consentimento impõe uma subordinação imediata do indivíduo ao governo, como nos assevera Locke. Ou seja, tal fato independe da enunciação expressa da vontade do sujeito, bastando apenas que o sujeito possua algo:

Quer consista tal posse em terras, para si e seus herdeiros para sempre, ou num alojamento por apenas uma semana; ou mesmo que esteja viajando livremente pela estrada. Com efeito, isso alcança até o meramente estar alguém nos territórios desse governo (*S.T.*, p.80).

Sendo assim, a simples presença do indivíduo, num determinado território, o coloca tacitamente sob a égide das leis daquela sociedade. De igual monta, se o indivíduo adquire posses materiais, seja por meio de herança ou de troca, dentro de uma determinada comunidade política, tanto o indivíduo quanto as posses estarão sujeitas a regulamentação da lei do Estado, ou seja, tanto “pessoas e posses estão sujeitas ao governo e ao domínio dessa sociedade, enquanto ela existir” (*S.T.*, p.80).

Ao mourejar seus bens dentro de uma determinada sociedade, o indivíduo consente tacitamente as regras impostas, bem como a proteção oferecida pelo Estado no

usufruto desses mesmos bens. Assim, o indivíduo aceita tacitamente a jurisdição do governo sob sua pessoa e seus bens “somente se morar nela e a desfrutar”⁴⁴. Sendo assim,

A obrigação sob a qual se encontra a pessoa, em virtude de tal usufruto, de submeter-se ao governo, começa e termina com esse usufruto; de modo que, sempre que o dono, que somente deu consentimento tácito ao governo, deixa a referida posse por doação, venda ou qualquer outro meio, abandonar a dita posse, tem a liberdade de incorporar-se a qualquer outra sociedade ou de concordar com outros e iniciar uma nova (S.T., p.80).

Percebemos, desta forma, que este tipo de consentimento é revogável, mas tão somente com a condição de abandonado do território no qual o indivíduo está. Dito de outra maneira, quem decide não mais consentir com as leis de um estado já existente pode abandoná-lo e juntar-se a outro. Ao sujeito é permitido, mediante o consentimento tácito, o abandono físico do território, cujas leis se assentam no consentimento. Esse abandono físico da comunidade política, como nos recorda Antônio Carlos dos Santos⁴⁵, significa que o indivíduo não mais goza dos direitos dessa comunidade, pois, para que haja o gozo dos benefícios da comunidade é necessário o consentimento e, conseqüentemente, submissão às leis.

A grande diferença apresentada por Locke em relação as duas formas de consentimento, estão assentadas, como percebemos, na revogabilidade de uma e não de outra. A constituição de uma comunidade política implica o consentimento expresso dos associados. O ato de associação pressupõe a renúncia dos “poderes” *sui generis* dos homens: “o de fazer tudo quanto considere adequado para a preservação de si e do resto da humanidade”⁴⁶ e o de “poder castigar”⁴⁷. Com isso, cada homem consente expressamente trocar o seu próprio julgamento pelas orientações das leis civis e “empenhar sua força natural para assistir o poder executivo da sociedade, segundo a lei desta o exija”⁴⁸. Dessa forma, os indivíduos que manifestam sua vontade em constituírem uma sociedade política nada mais fazem do que subordinarem seu desejo de preservação

⁴⁴ Cf. S.T., §121.

⁴⁵ Cf. SANTOS, 2006.

⁴⁶ Cf. S.T., §129.

⁴⁷ Cf. S.T., §130.

⁴⁸ Cf. S.T., §130.

individual à preservação coletiva. Ao passo que o consentimento tácito pode ser desfeito, pois, esse nada mais faz do que submeter o indivíduo as obrigações estatutárias de uma comunidade já existente. Esse tipo de consentimento não compromete politicamente o indivíduo e ele estabelece uma relação de “obrigação”, por assim dizer, com a comunidade política. Nos dizeres de Locke, esse tipo de consentimento não “faz do homem um membro dessa sociedade, mas súdito perpétuo desse corpo político⁴⁹”.

Ademais, a saída dos homens do estado de natureza e a entrada deles, mediante um acordo expresso, à comunidade política traz um ganho sensível e visível em termos de estabelecimento de regras claras, imparciais e justas. Por esse motivo é que compreendemos facilmente Locke ao nos dizer que “os homens – não obstante todos os privilégios do estado de natureza -, dada a má condição em que nele vivem, rapidamente são levados a se reunirem em sociedade (S.T., p.83).

Se a comunidade política é instaurada mediante o consentimento individual, no qual cada um cede e transfere os seu poderes e direitos, cabe-nos, nesse momento, investigar um outro ponto de suma importância no pensamento político de Locke, qual seja: “a origem, a extensão e objetivo do governo civil⁵⁰”. Pois, paralelamente ao pacto de associação existe uma confiança depositada na criação de um governo civil, por parte dos pactuantes. Vejamos, portanto, como nosso filósofo define o Governo Civil e como deve ser a relação desse para com a comunidade política.

1.5- Governo

Como viemos percebendo, a união dos homens em sociedade, mediante a celebração de um pacto racional e livre, tem como finalidade máxima a preservação de suas propriedades. De acordo com o *Segundo tratado sobre o governo*, o corpo social se fez necessário para a resolução de graves obstáculos e inconvenientes que haviam no estado de natureza. Os homens, que executavam, julgavam e agiam segundo seus próprios assentimentos, depois do acordo firmado na máxima confiança entre eles, passam a agir de outras formas. Eles assumem sua nova condição de vida, a social. Suas inclinações e paixões, que tanto corroeram seus julgamentos e ofuscaram a razão, não mais guiam seus passos, no âmbito da sociedade nascida. Suas relações são, doravante, guiadas por regras

⁴⁹ Cf. S.T., §122.

⁵⁰ Cf. S.T.,

claras, imparciais e eficazes, isto é, a lei civil, que nada mais faz do que preservar e conservar a propriedade de cada um.

Na comunidade civil o homem ganha novas forças e meios para balizar suas ações. Nesta união consensual, os homens constituem um corpo político soberano⁵¹. Nesse pacto ninguém é servo de ninguém, a não ser que seja por consentimento próprio. Por isso, este “novo estado”, artifício da humanidade, é, também, um estado de igualdade e liberdade.

A instituição da comunidade política é fruto, como vimos, da transferência consentida dos “poderes” naturais para o corpo nascente. Um desses poderes, mais propriamente o de “punir”, é delegado ao Governo civil. Mas quem é o governo? Qual sua função no Estado? Qual é seu *modus operandi* na estrutura social? Segundo Morresi, o tema do governo, em Locke, diz respeito a auto governabilidade, isto é,

Os homens, ao cederem seus direitos naturais e formarem uma comunidade, não tinham a intensão de “auto governarem-se” como comunidade. O objetivo era confiar esses poderes recebidos “a um governo que se transforma, por esse ato de confiança, em seu “representante”, havendo na “conformação da sociedade política, dois momentos, mas um só pacto. Assim, para Locke, como para Hobbes, a situação política supõe algum tipo de “instância representacional” e conclui que “estes representantes”, para Locke, “são encarregados de positivar as leis de natureza (MORRESI *apud* Spode, 2007).

No momento da celebração do grande acordo, que funda a sociedade, existe uma confiança depositada na criação de um governo civil. Esse governo é um “representante”, um “fiel depositário” daqueles que detêm o poder soberano. Esse governo tem como

⁵¹ Locke, em seu *S.T.*, raramente utiliza a palavra “soberano” ou “soberania”, mas, o poder soberano, no pensamento lockeano, é o poder legislativo, que todos os homens partilham igualmente por natureza. Os homens cedem e transferem esse supremo poder ao corpo político. Os julgamentos e as ações realizadas dentro da comunidade civil, em sintonia com as leis civis, são, de certa maneira, os julgamentos e ações dos próprios indivíduos-membros. Assim, quando se confia a um ou a um grupo de pessoas da comunidade o encargo de legislar, o poder legislativo instituído representa o poder legislador de cada membro. Pois, “cada pessoa ficou sujeita, igualmente, com os homens de mais baixa condição, a essas leis que ela mesma, como parte do legislativo, estabeleceu” (*S.T.*, p.70).

meta⁵² – e ao mesmo tempo seu limite - garantir a propriedade de seus membros: vida, liberdade e bens.

Segundo Locke, assim como a comunidade política foi constituída a partir de uma escolha livre e racional, assim também deve ser com o governo. Segundo Locke, a forma de governo e os governantes que irão reger a comunidade devem poder ser escolhidos *a fortiori* pelos próprios integrantes desta. *Mutatis mutandis*, Locke, à luz dos clássicos, aponta e diferencia, quanto suas formas de poder e de legislação, três grandes tipos de governo, a saber: Democracia, Oligarquia e a Monarquia⁵³. Apesar de nosso filósofo afirmar que não importa qual seja o tipo escolhido – pois o importante é que se tenha a anuência dos membros da comunidade sobre a forma escolhida -, parece-nos razoável que alguns tipos de governos são mais adequados à conservação dos direitos privados do que outros.

Na perspectiva de Locke, quando os membros de uma comunidade escolhem uma pessoa ou um grupo de pessoas para agirem em seus nomes - que nada mais são do que depositários, mandatários seus – existe aí uma relação muito íntima de confiança; uma relação que “obviamente pretende tornar claro que todas as ações dos governantes estão limitadas à finalidade do governo, que é o bem dos governados, e demonstrar, por contraste, que aí não existe nenhum contrato” (QUIRINO, 2003, p.270). Desta forma, a relação que existe entre governo-governante-governado⁵⁴ não é uma relação contratual, pois o contrato estabeleceria uma relação legal, de difícil revogabilidade, mas, sim, de um elo fortíssimo de fidelidade, isto é, de confiança. Quando esse elo é quebrado o governo não mais tem autoridade sobre os membros, bem como as decisões tomadas e as leis

⁵² A definição da finalidade do poder político, que é tão-somente a de defender e preservar os direitos naturais, nos faz compreender a ideia apresentada por Locke, em sua Carta sobre a tolerância, de que a confiança depositada pelos homens no governo não dá a esse o direito de interferir e jurisdicionar em matéria de religião. A preocupação do governo, ressalta Locke, deve ser a paz e a harmonia de seu povo e não a salvação das almas, pois isso diz respeito a outro mundo e o corpo estatal deve se preocupar com as coisas deste mundo: a vida, a liberdade e os bens dos membros da comunidade.

⁵³ Cf. *S.T.*, §132.

⁵⁴ Segundo Laslett, Locke “divide o processo de pacto, que cria uma comunidade, do processo ulterior pelo qual a comunidade confia o poder político a um governo; apesar de poderem ser simultâneos, são distintos. Isso coloca seu sistema entre aqueles que distinguem o “contrato da sociedade” do “contrato do governo”, apesar de este último não ser, em Locke, de modo algum um contrato. E esse pode ser seu segundo ponto: enfatizar o fato de que a relação entre o governo e os governados não é uma relação contratual, uma vez que um “trust” (confiança) não é um contrato (LASLETT, *In*: QUIRINO, 2003, p.270).

promulgadas, pois, estas só fazem sentido enquanto houver esse enlaçamento de confiança⁵⁵ entre ambas partes.

A confiança⁵⁶, diz nos Locke, “é uma suposição de todos que se juntam para formar uma sociedade”⁵⁷. Existe, “no entanto, um limite facilmente identificado para o “trust” concedido ou suposto, e esse limite está implícito em seu próprio conceito de “trust”. “Trust” (confiança) é tanto o corolário como a garantia da virtude política natural” (LASLETT *In*: QUIRINO, 2003, 269). Sendo assim, os membros de uma comunidade política, ao depositarem suas confianças no governo, esperam que este retribua a confiança; que este não os submeta à sua vontade individual e arbitrária⁵⁸, pois, o que torna legítimo o poder político, como vimos, é o assentimento consensual e o que esteia o governo é a confiança. Nesse curso, Locke afirma que, no instante que “o legislativo age contra o encargo que a ele se confiou quando tenta invadir a propriedade do súdito e tornar-se a si mesmo ou a qualquer parte da comunidade senhor ou árbitro da vida, liberdade ou fortuna do povo” (*S.T.*, p.121) os governos podem ser desfeitos, dissolvidos. Tal dissolução⁵⁹ não faz com que os homens retornem ao estado de natureza. Quando tal infortúnio ocorrer, o povo deve agir coletivamente como um grande corpo legislativo, até que se estabeleça a confiança em outros mandatários e a estrutura governamental seja reestabelecida ou modificada. Sendo assim, o governo que não quebra o elo de confiança

⁵⁵ Locke, em seu *Ensaio sobre a tolerância*, adverte o Magistrado – que estaria usando seu poder para beneficiar adeptos de uma comunidade religiosa e prejudicando adeptos de outras - sobre qual seria a destinação da confiança depositada em sua autoridade: “Toda confiança, poder e autoridade do magistrado são nele investido sem nenhum outro propósito senão o de que faça uso para o bem, preservação e paz dos homens da sociedade a cuja testa foi colocado e, por conseguinte, tal deveria ser o padrão e medida pelos quais ele deveria ajustar e proporcionar suas leis, moldar e constituir o governo” (*E.T.*, p.1).

⁵⁶ A ideia lockeana de “confiança”, a nosso ver, parece ser uma resposta clara a seu grande interlocutor Sir Robert Filmer. Sir Robert defendia claramente que os homens deviam se submeter aos governos dos reis, pois descendiam de uma linhagem divina. Portanto, a sucessão dos reis não deveria ser questionada e todos deveriam se submeter aos propósitos da monarquia absoluta.

⁵⁷ Cf. *S.T.*, §107.

⁵⁸ Segundo Locke, nem todos os governos agem segundo a reta razão e, em consequência disso, há uma fuga de sua finalidade. Segundo Locke, “quando a ambição e o luxo em idades futuras conservassem a posse do poder e o aumentassem, sem que realizassem as tarefas para as quais o tinham concedido e, com o auxílio da lisonja, tivessem ensinado aos príncipes a terem interesses diferentes e separados dos do povo, os homens acharam necessário examinar mais cuidadosamente a origem e os direitos do governo, e descobrir meios de limitar os exageros e impedir os abusos do poder que, tendo sido confiado às mãos de outrem tão-só para o próprio bem deles, verificam estar sendo utilizados para prejudica-los” (*S.T.*, p.77).

⁵⁹ A tarefa de perceber quando os mandatários quebraram o elo de confiança cabe ao povo. E esse mesmo povo, agindo coletivamente como um árbitro, um legislativo, deve intervir em eventuais conflitos entre o governo e os demais membros.

– uma vez que não age em interesse próprio, mas opera em vista do bem público – garante sua legitimidade, pois não titubeia na observância da lei natural.

Um governo sem mecanismos de controle, nos assevera Locke, pode facilmente romper o vínculo de confiança com o povo, pois a razão pode ceder lugar à ambição e à concupiscência. Locke nos revela, em partes de seu *Segundo Tratado*, que houve governos monárquicos ao longo dos tempos que não possuíram mecanismos de controle, por parte da comunidade civil, mas que foram exímios governos. Entretanto, houveram inúmeros casos de governos⁶⁰ que, sucumbindo ao *amor sceleratus*⁶¹ e a ambição de mais poder, tornaram-se tirânicos. Esses governos nada mais faziam do que atender seus próprios interesses em detrimento do bem público. Segundo nosso filósofo, para que se evite tais inconvenientes é necessário que haja uma distribuição da soberania⁶², por assim dizer. Essa distribuição nada mais é do que impedir, como no caso da monarquia absoluta, a concentração de poderes na mão de uma única pessoa. É distribuir, para mão separadas, os poderes legislativos e executivo. Com essa proposta, nosso filósofo pretende impedir ações arbitrárias e controlar os excessos dentro da comunidade civil. Sendo assim, Locke propõe a seguinte divisão de poderes:

O poder legislativo é aquele que tem o direito de *fixar as diretrizes* de como a *força da sociedade política* será empregada para preservá-la e a seus membros [...] Porém, como tais leis elaboradas de imediato e em pouco tempo tem força constante e duradoura, e requerem uma perpétua *execução* ou assistência, é necessário haver um *poder permanente*, que cuide da *execução das leis* que são elaboradas e permanecem vigentes. [...] O poder de guerra e paz, de firmar ligas e promover alianças e toda as transações com todas as pessoas e sociedades políticas externas, pode chamado de *federativo* (S.T., p.91).

⁶⁰ Vemos claramente, nesse ponto, Locke argumentar contra a monarquia absoluta, tão defendida pela escola divina dos reis. A monarquia absoluta, segundo a visão lockeana, é notoriamente um governo inspirado em interesses particulares, onde o governo não proporciona julgamentos justos para os súditos e os súditos são submetidos a inúmeros casos de abusos.

⁶¹ Desejo criminoso de possuir.

⁶² Locke, apesar de não ser o inaugurador da separação dos poderes dentro do estado, contribuiu fortemente para seus contemporâneos, principalmente para Montesquieu.

Locke, portanto, divide os poderes que regem o ordenamento estatal em três: legislativo, executivo e federativo⁶³. O poder legislativo e o executivo são, evidentemente, os poderes que os homens partilhavam por natureza e que foram delegados à comunidade política. Deste modo, quando se institui uma assembleia e a esses é delegado o poder de julgar temos o poder legislativo. Quando se deposita o poder de execução das leis nas mãos de uma pessoa ou um grupo de pessoas (magistrado (s)) constitui-se o poder executivo. E, no momento em que se assenta o poder de decidir sobre ações externas nas mãos de um ou grupo de pessoas, tem-se o poder federativo. Sobre esses dois últimos poderes Locke nos adverte que, “embora os poderes executivo e federativo de qualquer comunidade sejam realmente distintos em si, dificilmente podem separar-se e colocar-se ao mesmo tempo em mãos de pessoas distintas” (*S.T.*, p.92). Deste modo, nós temos, em Locke, três poderes, mas que devem ser postos nas mãos de duas autoridades, de dois grupos.

O poder legislativo, como nos lembra nosso filósofo, é um poder sagrado e inalterável da comunidade⁶⁴. A esse poder devem os outros estarem subordinados. O poder legislativo⁶⁵ dentro da comunidade política, nos recorda Locke, é sempre representativo, ou seja, os membros da comunidade confiam aos mandatários o poder de elaborar as leis. Essas leis devem ser elaboradas no sentido de garantir a paz, o bem-estar e a preservação das propriedades de cada um. Mas o que faz com que uma lei seja considerada legítima dentro da comunidade? Certamente a resposta é o consentimento. Nenhuma pessoa, como vimos, pode legitimamente fazer parte de uma comunidade política se não pelo seu consentimento expresso e assim também o é com as leis. Mas poderíamos diante disso nos lançar outra pergunta: como isso ocorre dentro estado? Ora, segundo Locke a resposta é bastante simples: mediante a representação ou participação direta. Ou seja, se o tipo de governo escolhido pelos membros da comunidade foi a democracia plena, as leis terão legitimidade mediante o consentimento individual expresso; agora, pois, se o tipo de governo escolhido para a comunidade foi uma democracia representativa, uma monarquia mista ou outra forma de governo a

⁶³Quando Locke propõe a separação dos poderes em três ele não estabelece um poder judiciário, assim como fez Montesquieu, pois, o poder sagrado do legislativo cumpre a função do que hoje determinamos como sendo do judiciário. Quanto ao poder de julgar, especificamente, este é destinado ao executivo.

⁶⁴ Cf. *S.T.*, §134.

⁶⁵ Segundo Locke, esse poder é “aquele que tem o direito de fixar as diretrizes de como a sociedade política será empregada para preservá-la e a seus membros” (*S.T.*, p.91).

legitimidade da lei será dada pelos mandatários diretos dos cidadãos. Deste modo, não nos é difícil compreender a ideia de poder político assinalada por Locke:

Considero, portanto, que o *poder político* é o direito de editar leis com pena de morte e, conseqüentemente, todas as penas menores, com vista a regular e a preservar a propriedade, e de empregar a força do Estado na execução de tais leis e na defesa da sociedade política contra os danos externos, observando tão-somente o bem público⁶⁶ (S.T., p.34).

O poder de editar as leis, segundo Jean-Jacques Chevallier⁶⁷, é o que melhor delinea a soberania dentro da comunidade civil. Contudo, esse poder deve estar articulado com os demais para que se possa garantir o cumprimento máximo da finalidade do estado. Desse sagrado poder, o legislativo, decorre a *ratio publica* que deve ser traduzida⁶⁸, por assim dizer, pelos mandatários e transformadas em leis aos cidadãos. A centralidade e relevância desse poder, para nosso filósofo, seguramente se deve ao que ele propicia à comunidade: leis estabelecidas e uma jurisprudência à qual se pode recorrer, ou seja, o poder legislativo é aquele que dissolve os grandes inconvenientes do estado de natureza. Por esse motivo é que nosso filósofo afirma que “a *constituição do legislativo* é o primeiro e fundamental ato da sociedade, pelo qual se promove a união, sob a direção das pessoas e dos vínculos das leis elaboradas por pessoas autorizadas a tal mediante o consentimento e nomeação por parte do povo” (S.T., p.119). Sendo assim, o legislativo é a *anima*, o espírito que dá vigor ao corpo social.

As leis que são erigidas pelo corpo legislativo, no lembra Locke, não podem ter outra finalidade senão aquela pela qual os homens concordaram em se associar: a preservação da propriedade.

⁶⁶ Essa definição é de suma importância para o pensamento político lockeano, pois ela ressalta, ao mesmo tempo, a oposição clara de Locke em relação ao autor do *Patriarca*, que defendia uma monarquia absolutista advinda do direito divino, e já nos norteia para aquilo que, na *Carta sobre a Tolerância*, nosso autor defende com veemência: O Estado deve zelar pelo bem público, ou seja, pela propriedade. Para que esse zelo ocorra de forma imparcial é necessário que o poder estatal seja secular, isto é, ele não deve estar atrelado a nenhuma Igreja, a nenhum poder religioso, para que, assim, possa se garantir a plena e máxima tolerância.

⁶⁷ Cf. CHEVALLIER, 1990.

⁶⁸ Nesse ponto podemos fazer uma alusão ao legislador rousseauísta - mesmo sabendo das reais diferenças operadas por Locke e Rousseau. Essa figura de Rousseau, apesar de muito enigmática, é aquela que deve traduzir a razão pública, a vontade geral, diante da multidão cega.

Um homem não pode submeter-se ao poder arbitrário de outrem; e por não dispor, no estado de natureza, de nenhum poder arbitrário sobre a vida, a liberdade ou as posses de outrem, mas tão-somente o poder que a lei de natureza lhe concedeu para a conservação de si e da humanidade, isso é todo o que quando cede ou pode ceder à sociedade política e, por intermédio desta, ao *poder legislativo*, portanto, não pode ter o poder legislativo um poder maior que esse. O poder legislativo, em seus limites extremos, *limita-se ao bem público*⁶⁹ da sociedade. (S.T., p.87).

Dessa forma, percebemos que o horizonte da legislação estatal deve estar em consonância máxima com a sua finalidade. E, em consequência disso, o poder político tem como limite também esse fim. A submissão as leis consentidas, que nosso autor tanto faz referência, nada mais é do que a garantia da liberdade natural transmuta na liberdade civil. A lei civil é garantia da igualdade e liberdade entre todos, pois, a partir de agora cada indivíduo orienta e julga suas ações de acordo com a lei civil, que foi erigida mediante seus mandatários no legislativo. Tal fato impede os julgamentos parciais e corrompidos do estado de natureza. As leis civis são as guardiãs, por assim dizer, da liberdade de cada um. Elas limitam os excessos, mediante suas regras conhecidas e claras, e garantem a cada um a autonomia de que todos gozavam no estado de natureza. Por esse motivo que, segundo Locke, um governo de leis é um governo onde todos podem viver de forma harmoniosa, pois aí há liberdade.

Segundo Locke, a vida política se desenvolve plenamente mediante a observância das leis, pois, por um lado, os homens que se devotam as leis agem, se relacionam uns com os outros de forma mais razoável, mais harmoniosa e, por outro lado, o governo deve instituir leis que melhor racionalizem os inconvenientes e melhor garantam o desfrute de todos aos seus bens. Por este motivo é que os governos que viviam à margem da lei, como é o caso dos tiranos⁷⁰, contravinham os direitos individuais e atentavam contra a razoabilidade e o bem público.

⁶⁹ Podemos comparar essa citação com uma outra descrita na *Carta sobre a tolerância*: “O poder que reside no soberano civil é a força de todos os súditos da sociedade política, mas – ainda que se presuma suficiente para outros fins além da preservação dos membros da sociedade política em paz e a salvo de injúrias e violência -, de aqueles que lhe conferiram tal poder limitaram sua aplicação a essa única finalidade, a propriedade, nenhuma opinião acerca de outros benefícios quaisquer que esse poder possa proporcionar haverá de autorizar o soberano a utilizá-lo de outra forma” (C.T., p.).

⁷⁰ Por este mesmo motivo é que Locke, em sua *Carta sobre a tolerância*, afirmava que o magistrado civil deve agir conforme a lei e assegurar o bem do público, ou seja, “o bem público consiste na forma e na medida do legislador” (C.T., p.15).

Por hora, já sabemos que os homens naturais viviam na mais perfeita igualdade e liberdade. Cada um atuava como juiz e executor da lei de natureza, preservando a si e aos outros o tanto quanto fosse possível. Mas, devido a imperfeição humana, os homens tendiam a ser parciais em seus julgamentos e ações e, por não haver uma instância comum e um juiz comum os homens tenderam à degeneração. A razão, no sentido de contornar a situação de caos que estava se instalando, conduz os homens à vida social. Esses homens, mediante um consentimento expreso, selam um acordo que os conduzem a ganhos visíveis.

O objetivo máximo da nova vida, como vimos, é a preservação e conservação da propriedade. Para tal, a extensão do poder político se conjuga e se restringe a essa finalidade. O poder delegado pelos indivíduos à sociedade, de forma consentida, na máxima confiança, permite ao corpo institucional, o governo, zelar pelos bens de seus membros. A jurisprudência deve ser imparcial e estar em consonância com a lei civil, afim de preservar os bens dos cidadãos. Mas Locke, em sua *Carta sobre a tolerância*, nos chama a atenção para o modo como o poder político está por interferir na paz pública, na garantia da harmonia e na preservação da propriedade. Tal fato se deve ao intercruzamento descabido entre a esfera religiosa e a política. Os magistrados, com base na confiança depositada neles pelo povo, começaram a interferir em questões ligadas à religião. Eles começaram, pois, por se distanciar das leis civis, que é a essência de seu poder. Esse distanciamento trouxe inúmeras confusões, a tal ponto de o poder político retirar direitos civis de seus membros – o que caracteriza uma afronta ao pacto consentidos por todos. Por esse motivo, nossa investigação se pautará pela compreensão dos argumentos em favor da tolerância trazidos por Locke, em sua obra *Carta sobre a tolerância*. Pois, os argumentos descritos por nosso filósofo na *Carta* são, de certa maneira, o ponto fulcral para que o estado continue a exercer o seu papel de colaborador na preservação da propriedade e a Religião, como veremos, seja capaz de trazer paz de espírito aos seus adeptos

CAPÍTULO II

A CARTA SOBRE A TOLERÂNCIA E O PROBLEMA DA TOLERÂNCIA

O objetivo desse segundo capítulo é analisar a *Carta sobre a Tolerância*, publicada em 1689. Dessa forma, para bem compreendermos o sentido da tolerância em Locke, iremos dispor de dois grandes argumentos, ora lançados por nosso ilustre filósofo, quais sejam: a) A religião deve ser tolerante, portanto, não deve perseguir seus semelhantes. b) A separação entre a Igreja e a Comunidade política.

2.1- A questão da Carta

O ápice de toda a estrutura argumentativa de Locke, em relação à tolerância, dá-se nos ditames tomados pela sua *Carta*. A origem consensual da comunidade política, que erige um poder político com base na confiança, tem como máxima a preservação dos bens e direitos naturais. O que Locke percebe e contesta é o fato de que poder estatal, que deveria ser secular, isto é, deveria estar unicamente ligado a preservação dos bens terrenos dos homens, acaba se imiscuindo e interferindo em questões de ordem espiritual, que nada tem a ver com as coisas deste mundo.

O entrelaçamento entre o poder secular e religioso geram, segundo Locke, inúmeros conflitos. O poder civil, que deveria cuidar da propriedade individual, e que tem sua fonte de poder advinda do pacto fundante, nada tem a ver com o poder religioso. Nada obstante, o poder religioso diz respeito apenas ao conforto espiritual daqueles que, por livre escolha, aderem a uma fé. Por confundirem as duas esferas, julgando ser a

propriedade indissociável de um credo qualquer, cidadão e mandatários perseguem e constroem os que não professam a mesma fé, destituindo-os de seus direitos civis.

Segundo Locke, a comunidade política e a comunidade religiosa têm fins e autoridades diferentes. A primeira comunidade tem sua origem no pacto, mediante um consenso exposto de todos os homens, e que tem como meta a preservação dos direitos naturais e, para tal, é instituído um corpo legislativo, que erigirá as leis a serem seguidas por todos, e um corpo executivo/federativo, que cuidará da execução e manutenção das leis. A segunda comunidade, que não tem uma origem pactual expressa, e que é uma sociedade “livre de homens”, tem como desígnio a salvação das almas. Para tanto, essa comunidade determina cultos públicos e cabe-lhes apenas o poder de persuadir os homens através de conselhos e admoestações.

Vamos percebendo, assim, que Locke tem total razão ao dar voz ao problema da tolerância, pois, um dos grandes problemas de sua época era a confusão advinda entre a conjugação dos poderes religiosos com os civis. As igrejas rogavam para si, ao mesmo tempo, o poder temporal e o espiritual. E o magistrado civil, por querer conduzir seu povo no caminho da salvação, acaba por usar os recursos e os mecanismos estatais para impor uma forma de culto, uma fé aos cidadãos.

Locke, todavia, nos assevera que enquanto houver a confusão entre as esferas civil e a religiosa não haverá, de forma plena, um ambiente de harmonia e paz e, conseqüentemente, não haverá a tolerância. Pois, os líderes religiosos engalfinhando-se numa luta descabida pelo poder valem-se de métodos que nada tem a ver com seus desígnios. E os magistrados, que nada tem a ver com a salvação das almas, valem-se de artifícios estatais, como a coerção, para impor uma fé aos súditos.

Sendo assim, apresentaremos a seguir a análise lockeana sobre o caso da tolerância, que implica a separação entre as esferas política e religiosa, pois, cada qual tem um poder e uma finalidade distinta.

2.2- A religião verdadeira⁷¹

Locke, nas primeiras linhas da *Carta*, situa-nos qual será a primeira questão a ser observada, qual seja: a tolerância como sinal distintivo da verdadeira Igreja, ou seja,

⁷¹ Cf.: SANTOS, A.C. p. 238

para ser considerada como *Verdadeira* a Igreja deve apregoar e incentivar a tolerância. Diante desse argumento, nosso autor mostrará que a tolerância é a *conditio per quam* da Verdadeira Igreja. Observemos tal argumentação:

Prezado Senhor, desde que pergunta minha opinião acerca da tolerância entre os cristãos, respondo-lhe, com brevidade, que a considero como sinal principal e distintivo de uma verdadeira igreja. Portanto, seja o que for que certas pessoas alardeiem da antiguidade de lugares e nomes, ou do esplendor de seu ritual; outras, da reforma de sua doutrina, e todas da ortodoxia de sua fé (pois toda gente é ortodoxa para si mesma); tais alegações, e outras semelhantes, revelam mais propriamente a luta de homens para alcançar poder e domínio do que sinais da igreja de Cristo (C.T., p. 3).

Locke, como podemos perceber acima, advoga claramente uma tolerância religiosa, mostrando-nos claramente que esta posição seria a solução para abrandar os problemas religiosos existentes. Nosso autor observa ainda – como veremos de forma mais clara adiante – que é necessária e urgente uma separação entre os domínios do poder e os domínios da fé.

A Igreja, como dissemos, deve promover a tolerância, pois este é o sinal distintivo da verdadeira Igreja, mas, nosso autor lembra-nos de quão importante são as virtudes cristãs, tais como: a caridade, o amor e a benevolência; estas qualidades distintivas devem guiar as relações entre os cristãos e entre e os não-cristãos, ou seja, as ações dos cristãos devem ser sempre guiadas pela força que emanam dessas virtudes, independente se estão se relacionado com pessoas de sua Igreja ou não. Vejamos, nas palavras de nosso autor, como ele define o “Cristão” e quão importante são as virtudes distintivas em suas ações. Observemos:

Nenhum homem pode ser cristão sem caridade e sem aquela fé que funciona, não pela força, mas pelo amor. Se um homem verdadeiramente reclamar todas as coisas para si e ainda for destituído de caridade, humildade e boa vontade de modo geral para toda a humanidade, mesmo por aqueles que não são cristão, ele ainda estará longe de ser um verdadeiro cristão. “Os reis dos povos dominam sobre eles e os que exercem autoridade são chamados de benfeitores”, disse o Senhor. “Mas vós não sois assim, pelo contrário, o maior entre vós seja o menor; e aquele que dirige seja como o que serve” (Lc. XXII, 25,26). Quem se alistar sob a bandeira de Cristo deve, em primeiro lugar, e

acima de tudo, guerrear contra sua própria concupiscência e vícios.
(C.T., p. 3).

De acordo com Locke, ser cristão é estar imbuído daquelas qualidades distintivas. Ora, se assim for, parece-nos clarividente que o cristão não poderá assenhorar-se de sua religião para praticar quaisquer atos de violência e perseguição religiosa pois, se assim fosse feito, os cristãos estariam, no mínimo, indo de encontro àquilo que os caracteriza e, com isso, deixariam de ser cristãos – o que sucederia no absurdo lógico de eles próprios tentarem difundir o cristianismo sem eles mesmos serem cristãos.

Quem for descuidado com sua própria salvação dificilmente persuadirá o público. Ninguém pode sinceramente lutar com toda a sua força para tornar outros cristãos, senão tiver realmente abraçado a religião cristã em seu próprio coração. Se se acredita no evangelho e nos apóstolos, ninguém pode ser cristão sem caridade, e sem a fé que age, não pela força, mas pelo amor. Assim, sendo, apelo a consciência dos que perseguem, atormentam e matam outros homens em nome da religião
(C.T. p. 3)

Este argumento lockeano não é, à primeira vista, muito inovador, pois, ele já estava em voga em seu tempo. Na França e na Inglaterra moderna todos aqueles que praticavam a perseguição religiosa – e podemos ver claramente o caso da “Noite de São Bartolomeu, na França - legitimavam suas perseguições sob a égide do princípio cristão de “caridade”. Diziam, pois, tais algozes que o *spiritus caritatis* os impulsionavam a trazer de volta ao reto caminho àqueles que se desviaram e, se para isso fosse necessário a espada, assim seria. Mas Locke logo percebe que os que se mostravam intolerantes aos dogmas e cultos de outras Igrejas toleravam, em relação àqueles que eram de sua própria Igreja, vícios e fraudes. Nesse curso, nosso filósofo segue um raciocínio interessante, pois ele argumenta dizendo que é possível conceber uma religião difundida por meios truculentos, desde que esses mesmos meios possam ser imputados, também, aos seus⁷². Nas palavras de Locke:

⁷² Cf.: SANTOS, A.C. p. 239.

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

Percebemos, assim, que Locke, de maneira muito engenhosa, lança mão de um argumento contrário aos que afirmavam que o cristianismo deve ser anunciado a todo custo aos que não o conhecem e aos que se desviram desse “reto caminho”. Dessa forma, nosso autor propõe que os mesmos meios e as mesmas forças empregadas na difusão do cristianismo a outrem fossem, também, aplicados aos familiares, amigos e membros de sua comunidade religiosa, quando estes pecarem contra os preceitos evangélicos. Mas, ao que parece, aqueles que apregoam práticas violentas, a fim de impor sua fé religiosa ou mesmo fazer com que os que se desviaram dela retornem, não estão dispostos a fazerem o mesmo com os seus.

Sendo assim, Locke observa que o interesse verdadeiro daqueles que querem difundir o cristianismo a toda maneira, inclusive sob a força, não é, de maneira alguma, a salvação das almas, mas, sim, outras coisas, ou seja, em muitos casos a busca e a manutenção do poder. Nas palavras de Locke, ora citadas, compreendemos tais fatos: “tais alegações, e outras semelhantes, revelam mais propriamente a luta de homens para alcançar o poder e o domínio do que sinais da igreja de Cristo” (C.T., p.3). Nesse curso, nosso filósofo conclui que:

Portanto, quem quer que esteja sinceramente ansioso pelo reino de Deus, e pensa que tem o dever de lutar para o seu engrandecimento, deve aplicar-se com não menos cuidado e esforço a extirpar tais vícios do que a destruir as seitas. Mas se alguém age contraditoriamente – pois enquanto é cruel e implacável para como os que discordam de sua opinião, tolera os pecados e vícios morais que não condizem com a denominação cristã -, não obstante toda a sua tagarelice acerca da Igreja, demonstra claramente que seu objetivo é outro reino, e não o reino de Deus. Se alguém pretender fazer com que uma alma sofra

tormentos [...] confesso que ninguém acreditará que tal atitude tenha nascido do amor, da boa vontade e da caridade (C.T., p. 4).

Agora, após termos demonstrado que nem todos aqueles que infligem violência em nome da fé religiosa estão em busca de um bem supremo, por assim dizer, iremos, à luz de Locke, investigar sua importantíssima contribuição ao seu tempo, qual seja: a separação entre o Estado e a Igreja, como fundamento e garantia à tolerância. Vejamos as razões e argumentos que nosso autor lança para tal empreendimento.

2.3- O Estado E a Igreja

Uma das tarefas que Locke acena para os seus contemporâneos, no que se refere à tolerância religiosa, é justamente resolver um problema, que segundo ele mesmo, representava um grande entrave para sua concepção de tolerância. Segundo nosso filósofo, deve-se distinguir muito claramente a esfera dos assuntos civis da esfera das ocupações espirituais, evitando intromissões descabidas e nocivas. Por confundirem as duas esferas, julgando ser a propriedade indissociável de um credo particular, súditos e magistrados perseguem os que não comungam da mesma fé religiosa, privando-os de seus direitos civis e até eliminando-os, por isso a necessidade de bem se diferenciar a política da religião. Vejamos, nas palavras de Locke, o referido problema:

Mas, embora alguns possam não colorir seu espírito de perseguição e crueldade não crista com a pretensão de cuidado com o bem-estar público e a observação das leis e que outros, sob o disfarce da religião, possa não procurar impunidade para sua libertinagem e licenciosidade, numa palavra, que ninguém possa impor a si e a outros, fingindo lealdade e obediência ao príncipe ou carinho e sinceridade na adoração a Deus, eu entendo como necessário distinguir exatamente as atividades do governo civil das da religião e estabelecer limites justos que permaneçam entre um e outro. Se isso não for feito, poderá não ter fim a controvérsia que sempre surgira entre aqueles que tem ou fingem ter, por um lado, uma preocupação em benefício das almas humanas, por outro lado, um cuidado com a comunidade (C.T. p. 5).

Percebemos que Locke, a partir desse momento, insistirá no exame crítico sobre o problema da religião e da política, ou seja, ele irá empenhar-se em examinar a

competência do governo civil, *commonwealth*⁷³, em matéria de religião e, guiado por sua concepção de liberdade de juízo, essencial a todo ser humano, ele toma como ponto de partida a distinção, aparentemente clara e evidente, das funções do Estado com as da Igreja. Observemos.

2.4- A Comunidade Civil

Observemos, de início, como nosso filósofo define e demonstra o poder da Comunidade Civil. Nas palavras de Locke:

Se isso não for feito (separação Estado-Igreja), não se pode pôr fim às controvérsias entre os que realmente têm, ou pretendem ter, um profundo interesse pela salvação das almas de um lado, e, por outro, pela segurança da comunidade. Parece-me que a comunidade é uma sociedade de homens constituída apenas para a preservação e melhoria dos bens civis de seus membros. Denomino de bens civis a vida, a liberdade, a saúde física e a libertação da dor, e a posse de coisas externas, tais como terras, dinheiro, móveis, etc. É dever do magistrado civil, determinando imparcialmente leis uniformes, preservar e assegurar para o povo em geral e para cada súdito em particular a posse justa dessas coisas que pertencem a esta vida (C.T., p 5)

Deste modo, é de alçada do magistrado⁷⁴ civil salvaguardar os bens civis dos súditos. É notório, neste trecho, que apesar de Locke alargar, por assim dizer, a noção de bens civis, pois ele nos fala de posses externas, tais como terras, dinheiros, móveis e, de posses internas, como a saúde física e a liberdade, ele não faz, em momento algum, menção sobre o direito de o magistrado regular ou interferir em questões religiosas, ou seja, nosso filósofo, em nenhum momento, diz que o magistrado tem o direito de legislar em questões de religião⁷⁵.

⁷³ Termo inglês com significado de “Comunidade”. Em Locke este termo assume propriamente o sentido de: comunidade política – Estado.

⁷⁴ O autor entende por Magistrado aquele que administra a comunidade, que dispõe de um poder supremo sobre todos os outros e ao qual se delega o poder para estabelecer e ab-rogar leis; pois tal é o direito do poder supremo em que unicamente consiste a força do Magistrado, graças à qual governa todos os outros e regula a seu gosto os assuntos civis; e é assim que os ordena e dispõe em vista do bem público e a fim de conservar o povo na paz e na concórdia

⁷⁵ Veremos, adiante, que isso se deve ao fato de os assuntos religiosos encontrarem-se *ad extra* da competência civil, portanto, fora da jurisdição do magistrado civil; apenas a matéria indiferente pode ser tocada pelo magistrado.

Investido de suas funções, o magistrado tem a autoridade de criar leis orgânicas, que devem ser pautadas pela imparcialidade e uniformidade, e, de igual monta, tem o poder de obrigar todos os indivíduos a obedecê-las. Dessa forma, esta instituição Estado ou comunidade civil, cujo guardião é o Magistrado, exerce um poder coercitivo sobre os indivíduos, ou seja, ela pode usar-se da força para compelir os súditos a obedecerem às leis civis. Mas Locke não admite um poder ilimitado ao magistrado: “Toda a jurisdição do magistrado diz respeito somente a esses bens civis, que todo o direito e o domínio do poder civil se limitam unicamente a fiscalizar e melhorar esses bens civis, e que não deve e não pode ser de modo algum estendido à salvação das almas” (C.T., p. 5)

Locke ao asseverar, de forma categórica, que o domínio político civil não pode ser estendido de modo algum ao âmbito da salvação das almas, estabelece uma delimitação ao poder civil. De modo a fundamentar ainda mais sua própria fala, nosso autor lança mão de três argumentos pelos quais o magistrado civil não deve interferir nos assuntos religiosos, vejamos.

De acordo com nosso autor inglês, em primeiro lugar, o cuidado das almas não cabe ao Magistrado, pois seu poder encontra-se na exterioridade das coisas. Mediante essa constatação, nosso autor observa que é a fé, ou seja, uma convicção de foro interno, íntimo, é que “dá força e eficácia a verdadeira religião⁷⁶” (C.T., p. 5). Nesse sentido, somente a fé, por estar enraizada numa convicção interna, é que pode conduzir os homens à salvação de suas almas. O uso de força, leis e decretos não poderá, assim, conduzir ninguém a salvar sua alma, pois, tais meios não podem convencer o espírito e a consciência dos homens. Segundo Locke, cada um é o único capaz, em seu foro íntimo, de ocupar-se de sua alma e de assegurar sua salvação eterna. Nesse sentido, o que conta muito é a sinceridade interior. É na fé que consiste a força e a eficácia da religião verdadeira. Ninguém pode abandonar a outrem, seja ele príncipe ou sacerdote, o cuidado de decidir sua fé e de assegurar sua salvação⁷⁷. Cada um, em última instância, é juiz de

⁷⁶ É salutar observar que, neste momento da argumentação, nosso autor inglês aponta-nos para algo que ele chama de “*Religião verdadeira*”, definindo-a como aquela capaz de conduzir à salvação. Um ponto de suma importância a ser percebido aqui é que Locke não defende nenhuma religião específica, ou seja, ele não aponta se esta ou aquela religião é a verdadeira. E diríamos, ainda, que Locke não pode tomar partido de uma religião específica, justamente porque o que ele está procurando desenvolver é uma concepção de tolerância que abranja todas as religiões existentes, ou seja, ele quer criar, por assim dizer, um espírito tolerante universal.

⁷⁷ Cf. C.T., p. 5.

sua fé e de sua salvação. Em outros termos, a liberdade do juízo⁷⁸ que é essencial ao homem, deve poder ser exercida em matéria de religião. Sendo assim, não cabe ao magistrado legislar sobre a fé, pois a salvação depende da convicção interior que cada um deposita em determinada crença.

Locke admoesta, como segundo ponto, que o cuidado das almas não pode ser delegado ao magistrado civil devido à finalidade de seu poder: guardar, mediante leis civis, a propriedade e, para tal, é necessário o uso da coerção, ou seja, da força. Isso significa dizer que o papel do magistrado só diz respeito aos bens civis. O magistrado não pode, assim, impor uma doutrina religiosa; aquilo que não se crê de coração e alma não terá efeito verdadeiro. Por isso Locke afirma que mesmo que o magistrado exija a “confiscação de propriedade, prisão, e tormentos, nada dessa natureza pode ter tal eficácia que faça os homens mudarem o julgamento interno que estruturaram sobre as coisas” (C.T., p. 6). Com essas palavras nosso autor deixa claro que o papel do magistrado não é o de obrigar os homens a aceitarem determinada religião, mas sim, o de garantir a propriedade de cada um. Nesse sentido, na esteira da interpretação de Maria Cecília Pedreira de Almeida, podemos perceber que mesmo se o magistrado utilizar seu poder coercitivo para compelir as pessoas à aderirem a uma determinada Igreja, isto não seria algo correto, pois aparentemente o súdito pode aceitar, por temor, a crença, mas, jamais a aceitará plenamente em sua consciência.

E, por último, Locke faz a seguinte ponderação: o cuidado com a salvação das almas não pode pertencer ao magistrado civil, porque caso houvesse apenas uma única religião verdadeira, uma única via para o céu, que esperança haveria a maioria dos homens em alcançar⁷⁹? Nossa visão sobre esse tema é corroborada pela de Maria Cecília Almeida, pois, uma vez que cada comunidade civil diria que a sua igreja nacional é a verdadeira e, portanto, a salvação das almas se deveria à sorte de alguns poucos em nascerem dentro de uma determinada nação. Ademais, o portão para o reino dos céus seria por demais estreito e inevitavelmente aberto à poucos⁸⁰, o que haveria por esvaziar, quase por completo, as portas do céu. Portanto, a convicção religiosa cabe ao arbítrio de cada um e não ao arbítrio do magistrado.

⁷⁸ Cf. livro IV da obra lockeana: *Ensaio sobre o entendimento humano*.

⁷⁹ Cf. C.T. p. 6

⁸⁰ Cf. *Ibidem*

Sendo assim, fica clarividente que, para nosso filósofo, o magistrado civil não pode e nem deve, de maneira alguma, intervir em assuntos de ordem religiosa, já que seu poder está relacionado aos bens civis dos súditos, ou seja, aos “bens terrenos”. Dessa forma, a salvação está a cargo unicamente de cada indivíduo e de sua vontade, pois a salvação depende da disposição interior, a fé, e não de imposição exterior, a força. O poder civil “diz respeito apenas aos bens civis dos homens, ele está confinado para cuidar das coisas deste mundo, e absolutamente nada tem a ver com o outro mundo” (C.T., p.6). Portanto, Locke deixa claro que os interesses civis têm em vista apenas a garantia da propriedade: vida, liberdade e os bens temporais.

Vejamos, a seguir, a argumentação de nosso autor acerca do papel da Igreja em relação à tolerância, uma vez que nosso autor, a cada novo argumento, vai demonstrando que é necessário, para que haja a tolerância, a separação e a diferenciação entre o âmbito religioso do âmbito civil.

2.5- A Igreja

Nosso autor, nesse momento, investigará o campo religioso. Para tal, Locke irá apresentar a definição de Igreja e, em um segundo momento, definirá quais são as competências do poder religioso. Nesse curso, vejamos a definição lockeana de Igreja. Nas palavras do autor:

Considero que a igreja é uma sociedade voluntaria de homens, que se reúnem por seu próprio acordo para adorar publicamente a Deus, de maneira que julgam aceitável por Ele e eficaz para a salvação de suas almas. Considero-a como uma sociedade livre e voluntária. Ninguém está subordinado por natureza a nenhuma igreja ou designado a qualquer seita, mas une-se voluntariamente à sociedade na qual acredita ter encontrado a verdadeira religião e a forma de culto aceitável por Deus. A esperança de salvação que lá se encontra, como se fosse a única de seu ingresso em certa igreja, pode ser igualmente a única razão para que lá permaneça. Uma Igreja, então é uma sociedade de membros voluntariamente unidos para este fim (C.T., p. 6-7).

Notemos quão importante e significativa é a definição lockeana de Igreja. Segundo nosso autor, Igreja é uma *socitas liberum spontanea*⁸¹, cujo telos é a adoração à

⁸¹ Termo lockeano que designa a Igreja como uma “sociedade livre e voluntária/espontânea”.

divindade e a salvação das almas. Para demonstrar tal definição, Locke inicia sua argumentação assim:

Ninguém nasce membro de uma de uma igreja qualquer; caso contrário, a religião de um homem, juntamente com sua propriedade, lhe seriam transmitidas pela lei de herança de seu pai e de seus antepassados, e deveria sua fé por ascendência: não se pode imaginar coisa mais absurda (C.T., p. 6).

Percebemos, diante do exposto, que a crença, isto é, a religião não deveria ser passada de pai para filho, assim como ocorre com as propriedades, devido a lei de herança. Pois, se assim for, as pessoas teriam sua fé e suas crenças assentadas na ascendência e “não se pode imaginar coisa mais absurda” (C.T., p. 6). E acrescenta Locke: “ninguém nasce subordinado por natureza a nenhuma igreja ou designado a qualquer seita” (C.T., p. 6). Sendo assim, a vivência e a escolha de uma religião não pode estar fundada, segundo nosso autor, na relação de ascendência paternal ou familiar, porque além de absurdo a pessoa estaria no seio de uma determinada Igreja não por convicção interna e sim por uma espécie de “obrigação” recebida, o que contrariaria a lei de razão defendido por Locke e, também, a própria ideia de Igreja.

O próximo passo a ser trilhado por John Locke é o de demonstrar que a Igreja possui uma outra característica fundamental, ela é: *societas spontanea*. Nesse sentido, a argumentação de nosso autor é bastante simples: a união ou a adesão à uma Igreja deve ser feita de maneira totalmente espontânea e voluntária, ou seja, ninguém pode obrigar a outrem a entrar ou permanecer no regaço de uma comunidade religiosa. Segundo nosso filósofo, quando se escolhe espontaneamente estar em uma determinada religião isso se deve ao fato de que, antes de tudo, se acredita que ela é a ‘verdadeira’ e, sendo assim, a forma de culto e os ritos que ela pratica são considerados agradáveis ao próprio Deus. Desta forma, não faz sentido alguém participar de uma comunidade religiosa em que não se acredita piamente. Sendo assim, é tão somente a vontade e, nada além da vontade, que faz com que essas pessoas se unam e permaneçam em tal sociedade.

É preciso ressaltar aqui que Locke insiste fortemente sobre a incongruência da fé com a força e vice-versa. A força, que não tem medida comum com a fé, que não é da mesma ordem, é inapta para impor uma fé ou fazer mudar de religião; ela é *a fortiori* incapaz de assegurar a salvação das almas. Nesse sentido, não se pode constringer

ninguém a permanecerem no seio da Igreja, quando sua vontade é justo o oposto, pois, todos são livres para entrarem e saírem - caso haja algo de inconveniente na religião ou caso se julgue algum erro na doutrina. Entretanto, se uma igreja compelir alguém a permanecer em seu regaço, quando aquele participante decidiu abandoná-la, essa igreja estaria indo de encontro com sua característica fundamental de existência, qual seja: a liberdade e a espontaneidade. Nesse sentido, a pessoa tem o direito de sair da comunidade religiosa, assim como teve a liberdade para entrar:

Une-se voluntariamente a sociedade à qual se acredita ter encontrado a verdadeira religião e a forma de culto aceitável por Deus. A esperança de salvação que lá encontra, como se fosse a única causa de seu ingresso em certa igreja, pode igualmente ser a única razão para que lá permaneça. Se mais tarde descobre alguma coisa errônea na doutrina ou incongruente no culto, deve sempre ter a liberdade de sair como a teve para entrar (*C.T.*, p.6-7).

Como a adesão à uma determinada Igreja é livre e voluntária, ou seja, ela é espontânea, as pessoas se reúnem com a finalidade de prestar um “culto público de Deus, de tal modo que acreditam que será aceitável pela Divindade para a salvação de suas almas” (*C.T.*, p. 6). Por esse motivo, a Igreja deve ter uma ordem própria, o que pressupõe criar leis para regulamentar e orientar seus membros. Mas, tais leis não devem ser coercitivas, isto é, não devem ser repressivas com os que frequentam e mesmo com os que não comungam dela, justamente devido ao caráter fundamental dessa associação.

Desde que nenhuma sociedade pode manter-se unida, por mais livre que seja, ou por mais que seja superficial o motivo de sua organização, quer uma sociedade de homens de letras filosóficas, de mercadores de comércio, quer de homens ociosos para mútua conservação e comunicação; se estiver completamente sem leis se dissolverá imediatamente e morrerá. De modo que uma igreja deve também ter suas leis, para estabelecer o número e lugar de reuniões, para prescrever condições com o fim de admitir ou excluir membros, para regulamentar a diversidade de funções, a conduta ordenada de seus negócios, e assim por diante. Mas esta união é espontânea, como foi demonstrado, e livre de toda força coercitiva. (*C.T.*, p. 7).

Dessa forma, percebemos que Locke admite a ideia de que a Igreja, enquanto uma sociedade, deve ser regida por leis. Essa comunidade deve ter suas leis a fim de estabelecer regras para o seu bom ordenamento interno, pois, não há sociedade que consiga se conservar sem leis, como bem nos lembra Antonio Carlos dos Santos⁸². Mas, contudo, ela não dispõe de nenhuma força coagente, de nenhum direito de causar danos aos direitos civis, aos bens deste mundo.

Levando em consideração tudo aquilo que foi observado acima, podemos dizer que, para John Locke, a função ministerial, por assim dizer, da Igreja é a de reunir os homens, que se unem voluntariamente, para o culto público de Deus, de modo que julguem ser aceitável e agradável à Divindade, a fim de salvarem suas almas. E, levando em conta que essa sociedade tem que se manter organizada, tendo em vista o seu bom andamento e sua não degeneração, ela pode criar certas leis. Mas estas leis devem seguir os modelos deixados por Cristo de caridade e de benevolência e não as de violência e opressão.

Já afirmei que a finalidade de uma sociedade religiosa consiste no culto público de Deus, por meio do qual se alcança a vida eterna. Portanto, toda disciplina deve orientar-se para esse objetivo e todas as leis eclesiásticas a ele têm de confinar-se. Em tal sociedade não se deve nem se pode fazer algo para obter bens civis ou terrenos; e, não importa por que motivo, não se deve nela recorrer à força, desde que a força cabe inteiramente ao magistrado civil, sendo a posse e o uso de bens exteriores funções de sua jurisdição (*C.T.*, p. 8).

Desta feita, o poder da Igreja é, por assim dizer, *intramuros*, ou seja, ele está circunscrito a criação de leis que regulem e auxiliem o bom andamento de suas atividades, mas, em hipótese nenhuma, tais leis podem interferir no ordenamento civil, nem tão pouco infligir a força, uma vez que a coerção é função do magistrado civil, mediante lei civil.

No que se refere à limitação do poder da Igreja, nosso filósofo, não obstante, lança mão de mais alguns argumentos, de forma a complementar os ora enunciados. Nas palavras de Locke:

⁸² Cf. SANTOS, 2006.

Julgo que a sanção adequada à confissão e às manifestações exteriores, quando não resultarem da profunda convicção do espírito humano, sendo, portanto destituídas de qualquer valor. As armas, mediante as quais os membros de certa sociedade podem ser confinados aos seus deveres, são exortações, admoestações e conselhos. Se tais medidas, porém, não reformarem os transgressores, levando os transviados a retornar ao caminho reto, nada mais resta a fazer, exceto impor aos obstinados e teimosos, que oferecem obstáculos para sua própria reforma, a separação e exclusão da sociedade. Consiste nisso a força máxima e última da autoridade eclesiástica. Portanto, o único castigo que ela pode infligir implica interromper a relação entre o corpo e o membro desgarrado, fazendo com a pessoa condenada deixe de pertencer a determinada igreja (C.T., p. 8).

Percebemos, *mutatis mutandis*, que a Igreja além do fato de poder criar leis que regulem seu ordenamento interno, ela também tem o direito de adotar certos mecanismos, a fim de garantir a observância de suas leis. Tais mecanismos devem ser, num primeiro momento, a exortação, a admoestação e os conselhos. Mas, se por ventura, um membro vacilante continuar quebrando as orientações dadas e, após tomadas todas as medidas acima, em tal caso, essa comunidade tem o poder de aplicar uma penalidade maior, qual seja: a exclusão em definitivo desse membro transgressor. Esta penalidade corresponde, segundo nosso autor, ao máximo poder eclesiástico. Portanto, a comunidade religiosa, de modo algum, pode impor sanções que ultrapassassem a excomunhão, e essa deve ocorrer com respeito e sem o uso da força, ou seja, qualquer uso de força estaria fora do âmbito do poder religioso. E deve-se, antes de tudo, tomar o máximo cuidado para não transformar a exclusão em perseguição, isto é, em pretexto para uma Igreja utilizar a força. Nesse curso, vejamos o que nosso autor diz a respeito da exclusão de um membro da comunidade Igreja:

Primeiro, afirmo que nenhuma igreja se acha obrigada, pelo dever de tolerância, a conservar em seu seio uma pessoa que, mesmo depois de admoestada, continua obstinadamente a transgredir as leis estabelecidas por essa sociedade. Pois, se forem infringidas com impunidade, a sociedade se dissolverá, desde que elas compreendem tanto as condições da comunhão como também o único laço que une entre si a sociedade (C.T., p. 8)

Conforme observamos, nenhuma Igreja é obrigada a conservar em seu meio alguém que ela considere como pernicioso. A Igreja tem a legitimidade para constituir

certas leis - que só podem arbitrar dentro da vida religiosa – e possui, também, o direito de estabelecer um procedimento penalizatório àqueles que transgridem as leis internas – exortações, admoestações, e conselhos até o momento da penalidade máxima, a excomunhão.

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

A excomunhão é, por assim dizer, um poder *intra ecclesiam*, isto é, um poder que a Igreja tem para penalizar aqueles que não estão em comunhão com suas orientações, mas, tal poder está restrito aos ditames da salvação das almas ou a “certa expectativa de vida eterna”, como diria Locke. Nesse sentido, a excomunhão, de forma alguma, tem direito de mando sobre os assuntos civis, pois a estes cabem à comunidade civil arbitrar. A excomunhão não pode usurpar os bens e direitos civis dos membros desta sociedade⁸³. Sendo assim, essa pena tem como única finalidade quebrar o laço entre o membro vacilante e a sociedade.

Ninguém deve afanar os bens de outrem em razão da religião que professa ou deixa de professar. O direito à propriedade é inviolável⁸⁴. Deste modo, é precisa que haja, além dos critérios de justiça, a benevolência e caridade por parte da Igreja ao lidar com aqueles que não mais estão dispostos a seguirem suas normas e preceito. De mesmo modo, o uso de torturas físicas e a usurpação de outros direitos naturais não devem ser perpetrados pela Igreja, pois, além de causar grandes intolerâncias, são atitudes que vão de encontro aos princípios de sua existência e se diferem dos critérios da Verdadeira Igreja. Sendo assim, ninguém deve, sob o pretexto religioso, destruir bens civis de outrem.

⁸³ A esse respeito diz-nos, ainda, Locke: “Ninguém, enfim, nem pessoas nem igrejas, têm títulos de justiça para invadir direitos civis e os bens terrenos de ninguém, sob o disfarce da religião (*C.T.* p. 9)

⁸⁴ Locke afirma que tal questão deve ficar ainda mais claro com um exemplo. Suponhamos que duas igrejas, de armênios e calvinistas, sediadas na cidade de Constantinopla. Quem poderá dizer que uma dessas igrejas tem o direito de privar os membros da outra de suas propriedades e liberdades, como vemos praticados em outros lugares, por divergências em algumas doutrinas e cerimônias. Mas se uma dessas igrejas tem o poder de tratar mal a outra, eu pergunto a qual dessas igrejas pertence o poder e com que direito? (Cf. *C.T.* p. 9).

Segundo nosso filósofo, se alguém se afasta, por qualquer motivo que seja, do reto caminho, o prejuízo deve ser unicamente para ele. Por esse motivo, não é dever da Igreja prejudicar ninguém, até porque os Evangelhos advertem justo oposto.

Acreditar ou não no Evangelho e nas Escrituras, segundo Locke, só diz respeito a cada pessoa em particular e, tal fato, não afeta e não deve afetar em nada quaisquer coisas em relação à sua vida civil, justamente porque se acredita que é na vida eterna que se responderá pelos atos praticados na vida terrena. Portanto, não faz sentido haver juiz terreno para julgar ações referentes à religião, que dizem respeito somente ao outro mundo.

2.6- Os chefes da Igreja

Nesse momento, Locke nos mostrará qual deve ser o papel dos chefes das Igrejas para com a tolerância, ou seja, nosso autor perscrutará quais são os deveres e obrigações desses chefes frente à tolerância. Nesse sentido, é importante salientar que nosso autor considera como “chefe de Igreja” todo e qualquer adepto de uma comunidade religiosa que esteja a frente dessa mesma comunidade. Pois, sendo uma comunidade livre e voluntária, a Igreja tem a garantia legítima de possuir um líder, por assim dizer, para orientar, fiscalizar e executar as leis internas. Sendo assim, observemos o que nosso ilustre filósofo tem a dizer sobre a responsabilidade desse grupo em relação à tolerância.

Vejamos o que requer a tarefa de tolerância daqueles que se distinguem do resto da humanidade, dos leigos, como eles gostam de nos chamar, por alguma característica e ofício eclesiástico, sejam eles bispos, sacerdotes, presbíteros, ministros ou outra dignidade ou distinção. Não é minha função inquiri-los sobre a origem do poder da dignidade do clero. Só digo que, de onde quer que sua autoridade se origine ou aonde venha a ser disseminada, já que se trata de autoridade eclesiástica, deve ficar confinada aos limites da igreja e não se estender às questões civis, porque a própria igreja é absolutamente separada e distinta da comunidade. Os limites de ambos os lados são fixos e imutáveis. Quem mistura o céu e a terra, coisas tão remotas e opostas, confunde essas duas sociedades, as quais em sua origem, objetivo e substancialmente são por completo diversas (*C.T.*, p. 10)

Os que exercem função de autoridade na Igreja não estão dispensados, como percebemos, da prática da tolerância. Deve haver respeito e tolerância recíproca entre as

várias religiões cristãs e as demais, pois, segundo nosso autor, não há um único caminho para a salvação da alma e, o caminho escolhido e trilhado pelo súdito é de caráter pessoal e deve ser tolerado. Fica estabelecido, também, que o âmbito político ou civil e o âmbito religioso ou eclesiástico não devem, de forma alguma, se imiscuírem. Quanto aos chefes religiosos, esses têm uma autoridade legítima e soberana dentro dos muros de suas comunidades religiosas, mas, de forma nenhuma, eles têm qualquer poder legítimo para arbitrar fora de suas sociedades. Dito de outro modo, os chefes religiosos devem restringir-se aos limites da igreja à qual fazem parte, pois, o múnus de sua autoridade é o poder eclesiástico e este, por sua vez, só possui jurisdição dentro dos muros de suas respectivas comunidades religiosas. Sendo assim, fica claro que nenhum chefe religioso tem a permissão para lidar com questões ligadas aos bens civis, sejam esses bens pertencentes a algum membro de sua comunidade ou não. Vejamos o que Locke diz a esse respeito:

Quem mistura o céu e a terra, coisas tão remotas e opostas, confunde essas duas sociedades, as quais em sua origem, objetivo e substancialmente são por completo diversas. Ninguém, portanto, não importa o ofício eclesiástico que o dignifica, baseado na religião pode destituir outro homem que não pertença à sua igreja ou a à fé, de sua vida, liberdade ou de qualquer porção de seus bens terrenos, pois o que não é legal para toda a Igreja não pode ser mediante qualquer direito eclesiástico legal para um de seus membros (*C.T.*, p. 10).

A partir desse fragmento percebemos, portanto, que nenhuma Igreja possui autoridade de mando sobre outras igrejas e nem sobre as propriedades civis de seus membros. As autoridades eclesiásticas não devem, de modo algum, usar de meios violentos, seja na exortação aos seus membros, seja na evangelização de outrem; o modelo a ser seguido pela Igreja é o de Cristo, Príncipe da Paz, que se valeu apenas da persuasão, da paz e das boas obras.

Sendo assim, cabe a Igreja e aos que exercem função de chefes nessa instituição, aconselhar, apregoar e exortar seus membros para a prática da caridade e da tolerância, a fim de desviarem-se do fanatismo religioso que, conseqüentemente, leva à intolerância.

2.7- Os indivíduos

A Igreja, como vimos, não precisa aceitar, pela obrigação de tolerância, aquelas pessoas que não aceitam seus dogmas e preceitos e, que mesmo depois de exortadas e admoestadas, insistem em transgredir as leis dessa sociedade. Neste caso, a comunidade religiosa pode aplicar a pena da excomunhão. Porém, a Igreja não pode acrescentar ao decreto de excomunhão quaisquer palavras injuriosas ou impor castigos e confisco de bens, pois a união com essa sociedade é diferente da união feita com a comunidade civil. Assim, em relação aos indivíduos, Locke considera os deveres da tolerância da seguinte forma:

Nenhuma pessoa tem qualquer direito de qualquer maneira a prejudicar outra pessoa no seu usufruto civil, por ele ser de outra igreja ou religião. Todos os direitos e liberdades que lhe pertencem como homem ou cidadão devem ser inviolavelmente preservados. Essa não pertence a esfera da religião. Nenhuma violência lhe pode ser aplicada, seja cristão ou não. A caridade, humildade e liberdade devem lhe ser acrescentadas. Isto é o que prega o Evangelho, esta é a razão direta e este é o companheirismo natural que nos dirige e nos é requerido desde o nascimento. Se um homem se distancia do caminho certo é para sua própria infelicidade. Nenhuma injúria lhe é devida, nem, portanto, devemos puni-lo nas coisas desta vida, pois já se supõe que ela seja miserável nas coisas que virão (*C.T.*, p. 9).

Fica claro que os direitos civis de cada um são intocáveis. Os membros de uma comunidade civil estão aptos a possuírem bens civis; mas, esses mesmos membros, devem render zelo e respeito às leis⁸⁵ prescritas no ordenamento jurídico civil, afim de garantir a preservação de suas propriedades. Com efeito, Locke deixa claro que a sociedade eclesíastica responde à obrigação que o homem conhece de celebrar publicamente o culto de Deus para a salvação de sua alma. Deste modo, nosso autor ressalta que o poder secular, que é puramente natural, não pode retirar de seus súditos bens e direitos civis em nome de uma religião, bem como a religião, que se vale da lei divina revelada, não pode arrogar para si esse mesmo direito, pois, do contrário, tanto o Estado quanto a Igreja cairiam em situação de tirania.

Desta maneira, tendo em vista o que foi exposto acima, torna-se inequívoca a divisão entre o âmbito político e o âmbito religioso. Desta divisão decorre o fato de que

⁸⁵ Cf. REIS, Daniela Amaral.

nenhum indivíduo tem o direito de atacar ou prejudicar, de qualquer forma que seja, a propriedade de outros indivíduos, por questões ligadas à religião. Amiúde, ninguém tem autoridade legítima para perseguir e escarmentar pessoas que não professam a mesma fé, sejam elas cristãs ou pagas; se tal fato ocorresse, o poder religioso estaria violando e ultrapassando os limites de seu poder e estaria, assim, entrando nos domínios do poder político.

Ressaltado a tolerância do ponto de vista relações interpessoais, iremos, nesse momento, observar esta relação entre as Igrejas. Acerca disso nosso autor diz que:

O que ficou dito acerca da tolerância mútua de pessoas que divergem entre si em assuntos religiosos vale igualmente para as diferentes igrejas que devem se relacionar entre si do mesmo modo que as pessoas: nenhuma delas tem qualquer jurisdição sobre outra, nem mesmo quando o magistrado civil – o que por vezes ocorre – pertence a esta ou aquela igreja, já que o governo não pode outorgar qualquer novo direito à Igreja nem a Igreja ao governo civil (*C.T.*, p. 9).

Segundo o fragmento acima, nenhuma igreja tem qualquer jurisdição uma sobre as outras e, muito menos, o domínio e a disposição sobre as propriedades dos membros de outras igrejas, pois, como já afirmado, essa não é a finalidade dessa comunidade. Portanto, o que ocorre *intramuros* de uma determinada igreja não diz respeito à nenhuma outra, ou seja, os artigos de fé, os rituais e os preceitos de uma determinada igreja não concernem às outras igrejas; cada comunidade religiosa deve zelar e se preocupar com suas ações pastorais internas.

Mas, existe ainda um motivo *ipso facto* para que nenhuma igreja seja submetida ao jugo de outra, razão essa que se deve a característica distintiva e principal da Igreja, qual seja: *societas liberum spontanea*. Com efeito, a igreja é autônoma e independente com relação às outras e, já que todas elas são autônomas e independentes, nenhuma pode reivindicar direitos de mando umas sobre as outras. Assim sendo, nenhuma comunidade religiosa está imbuída do direito de perseguir ou escarnar as demais comunidades por divergirem em assuntos religiosos.

2.8- O Magistrado

Nesse momento, não menos importante, Locke lança mão de uma questão: quais devem ser os deveres que a autoridade civil, o Magistrado, deve ter para com a tolerância? Nosso autor, de antemão, lembra-nos que não é da alçada do magistrado o cuidado com a salvação das almas. A salvação das almas cabe à cada um em particular e, se por ventura, algum homem desejar que sua alma não seja salva, cabe ao magistrado respeitar tal posição, pois, não cabe ao magistrado forçá-lo. Acompanhemos a argumentação de Locke:

Consideraremos quais os deveres do magistrado com respeito à tolerância, que, certamente são importantes. Já provamos que o cuidado das almas não incumbe ao magistrado. Não é cuidado magistrático, quer dizer (se posso assim denomina-lo), o qual consiste em prescrever por meio de leis e obrigar por meio de castigos. Essas considerações, para omitir muitas outras que possam ter surgido com o mesmo propósito, parecem-me suficientes para concluir que todo o poder do governo civil se relaciona somente aos interesses civis e nada tem a ver com o mundo porvir (*C.T.*, p. 11).

Acerca dos deveres de tolerância entre o magistrado e os membros da comunidade civil, Locke já havia iniciado patrasmente essa discussão, em seu texto da *Carta*. Naquele átimo, nosso autor defendia a tese de que o cuidado das almas, isto é, toda e qualquer questão ligada à religião, não cabia e nem deveria caber ao múnus magistrático, justamente porque o seu poder é o da coerção. A verdade religiosa, afirma Locke, só se defende ou se impõe por meios espirituais. Se a verdade religiosa não conquista o entendimento por sua própria luz, o auxílio de uma força exterior não lhe serve para nada. Sendo assim, a força coercitiva do magistrado é inapta para impor uma fé ou fazer alguém mudar de religião. Nesse sentido, Locke reitera o que ele havia dito:

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

A questão religiosa é de caráter pessoal e não pode ser imposta por ninguém. Ninguém pode ser obrigado a professar uma fé ou a pertencer à uma Igreja na qual não se acredita verdadeiramente. O magistrado deve preocupar-se com os bens terrenos de seus súditos e a Igreja com a salvação das almas. Se se separa e se entende bem esses dois campos, assim como pretendia Locke, a intolerância não mais reinaria.

Dessa maneira, fica evidente que o magistrado, tendo em vista seu dever para com a tolerância, não deve impor e interferir na escolha religiosa de seus súditos, pois, o que conta essencialmente na religião é o coração e o espírito, a presença da fé e da verdade - eis aqui o porquê de as únicas armas legítimas e eficazes em matéria de religião são as da palavra e as do espírito⁸⁶. E, todavia, o magistrado de nada sabe a mais do que os seus súditos sobre qual será o caminho correto para a salvação das almas, pois, caso fosse o contrário, o “caminho mais estreito e o portão apertado que levam ao céu estariam inevitavelmente abertos a poucos, pertencentes a um único país” (C.T., p. 6).

2.9- O Magistrado, as Igrejas e os cultos

Locke observará, nesse momento, a tolerância na relação Magistrados/Igrejas, ou seja, Locke quer saber quais são os deveres de tolerância que os magistrados devem ter em relação às mais diferentes Igrejas e seus cultos. Nesse sentido, vejamos o que nosso filósofo diz:

Essas sociedades religiosas eu chamo de igrejas e elas, afirmo, o magistrado deve tolerar, pois o assunto dessas assembleias de pessoas não é outro senão o que é legal para cada indivíduo cuidar, quero dizer, a salvação de sua própria alma. Nem, neste caso, há qualquer diferença entre a igreja nacional e outras congregações separadas. Mas, como em toda igreja, há duas coisas a serem consideradas: a forma externa e ritos de adoração e as doutrinas e artigos de fé. Essas coisas devem ser cuidadas de modos diferentes, assim como toda a questão da tolerância deve ser mais claramente compreendida (C.T., p. 15).

Como percebemos, nosso filósofo lança mão de dois argumentos que impossibilitam a intervenção do magistrado, por meio de lei civil, nos cultos religiosos. Em primeiro lugar, a igreja tem a autonomia, devido às suas qualidades e características

⁸⁶ Cf. *An Magistratus Civilis In: Two tracts on government, 1967.*

fundamentais, para escolher, desde que não interfira na esfera pública, quais são os ritos e cultos que melhor agradariam a Deus. E, em segundo lugar, a fé, que depende de Deus, e o entendimento dos artigos de fé, que só depende de si mesmo, não podem ser impostos por um agente externo e, muito menos, impostos por violência, pois, se assim fossem, o magistrado procuraria em vão dominar “essa parte do homem que não presta homenagem a sua autoridade”⁸⁷; ao querer legislar e impor certas maneiras de se cultuar a divindade, o magistrado só suscitaria a aversão e a hostilidade – o que tornaria improfícuo a finalidade última da Igreja: a salvação das almas.

Os ritos, cultos e artigos de fé, como já mencionamos, devem ficar ao encargo da Igreja e cabe somente a ela, como sociedade livre, escolher a melhor forma de cultuar a Deus. O magistrado não pode impor, à liturgia de uma Igreja, determinado rito ou culto e, da mesma forma, ele “não pode proibir que esses ritos ou cerimônias sejam usadas nas assembleias religiosas tais como foram estabelecidas por determinada Igreja, porque destruiria a própria Igreja, cujo objetivo consiste no culto de Deus por ela livremente formulado” (C.T, p. 17).

Dessa forma, a tolerância se daria no fato de o magistrado não poder impor certas opiniões, formas e práticas de cultos às Igrejas. Se, tal fato ocorresse, isso se deveria em razão da confusão e amálgamas que se produzem, inevitavelmente, entre o domínio da fé e o domínio do poder político. Mas, como veremos a seguir, Locke admite que o magistrado civil pode interferir, ou seja, legiferar em matéria de religião em um caso apenas: quando as “coisas indiferentes” interferirem nos bens e na paz civil, ou seja, quando estas afetarem o bom ordenamento civil público.

2.10- O magistrado e as coisas indiferentes⁸⁸

De acordo com nosso autor, as coisas indiferentes podem estar ao arbítrio do magistrado, desde que estas interfiram na jurisdição civil. Nesse sentido, Locke irá defender o direito do Magistrado, no que concerne à religião, a legiferar, isto é, determinar o bom e o mau, o permitido e o proibido, em tudo o que não está definido como tal pela

⁸⁷ Cf. *An magistratus civilis, In: Two tracts on government, 1967.*

⁸⁸ Coisas que não são determinadas como boas ou más pela lei divina revelada, isto é, são as coisas que compõem os cultos religiosos e que não acrescentam e nem diminuem nada de fundamental às doutrinas de certa religião,

lei de natureza⁸⁹, tal como ela é descoberta pela razão: “O magistrado pode legitimamente determinar o uso das coisas indiferentes com relação à religião porque, para o Magistrado, é legítimo comandar o que, para o súdito, é legítimo fazer”⁹⁰. O magistrado, como vimos, não pode dispor de seu poder para impor uma fé, nem impor uma forma de culto, mas ele deve assegurar uma conformidade exterior à lei, ou seja, esse poder sobre as coisas indiferentes que Locke dá aos magistrados é justamente para balizar e evitar que as igrejas constriam, individualmente ou coletivamente, seus membros e, conseqüentemente, extrapolem os limites do âmbito religioso. Ainda segundo Locke, qualquer que seja a natureza do Estado, e a origem do poder que aí reina, “o magistrado deve possuir um poder absoluto e do qual ele seja o único árbitro sobre todas as ações indiferentes de seu povo”⁹¹. Mas esse poder legítimo e absoluto, porque funcionalmente deve sê-lo, encontra também sua regra e seu limite funcionais no fato de que o Magistrado deve estabelecer suas leis num homem que é o “servidor e o juiz do bem público”. Nesse sentido, é notório que o magistrado só pode legislar sobre as coisas indiferentes, de uma parte, visando e em função do bem público e, de outra parte, só se as coisas indiferentes atingirem os negócios do Estado ou os direitos e bens civis dos súditos.

Os assuntos religiosos, em princípio, quer se trate da fé interior ou do dogma, quer se trate do culto e de suas circunstâncias de tempo e espaço, ou quer se trate das assembleias religiosas, não alcançam os assuntos do Estado e não têm semelhança com eles; eles escapam, conseqüentemente, à jurisdição do Magistrado. Nada obstante, já que eles são indiferentes em relação à lei divina, nenhum decreto humano tem o poder de lhes dar, ou de lhes retirar, um caráter sagrado. No que concerne mais propriamente ao dogma e às opiniões religiosas, é preciso lembrar que elas não são do poder do Magistrado, e que as leis civis não observam a verdade das opiniões, mas a segurança dos bens de cada um e do Estado, bem como a garantia da paz.

Entretanto, já que as coisas religiosas se manifestam também em caráter exterior, e na medida em que elas acarretam um prejuízo aos bens públicos ou a propriedade dos súditos: sua liberdade, a sua vida ou a suas riquezas, elas se tornam o objeto das leis do Magistrado, que está então, e nesta medida, no direito de regulamentá-la ou interditá-la. De maneira geral, entre os indiferentes permite-se tudo o que não tem inconveniente para

⁸⁹ Cf. *S.T.*, p. 35.

⁹⁰ Cf. *An civilis magistratus, In: Two tracts on government, 1967, fº 30.*

⁹¹ *Idem*, fº 35.

os assuntos civis e o bem comum e proíbe-se tudo o que os atinge. Vejamos o exemplo dado por Locke:

Admitamos que banhar o recém-nascido com água é em si mesmo uma coisa indiferente. Admitamos ainda que o magistrado pode legalizar isso por decreto, já que sabe da utilidade do banho para curar ou evitar a predisposição das crianças para certas doenças [...]. Dirá alguém, portanto, que cabe ao magistrado legislar, em virtude do mesmo direito, que os padres devem banhar todas as crianças na pia sagrada com o fim de purificar suas almas? Ou que elas deverão ser iniciadas mediante quaisquer ritos? (*C.T.*, p. 15).

Dessa forma, entende-se que o magistrado não deve intervir onde os indiferentes não tocam o bem público, já que este é a pedra fundamental de suas leis. É uma necessidade de Governo fazer reinar a equidade, ou seja, uma regra igual e imparcial sobre os pontos de vista particulares a cada um e é, justamente nessa tentativa, que Locke propõe o poder de legiferar sobre os indiferentes aos magistrados. Não se trata, portanto, de falar de uma política autoritária em matéria de religião, já que como vimos não é permitido ao magistrado impor dogmas, nem impor formas de culto, mas somente afirmar o direito do Magistrado a legiferar sobre as coisas indiferentes cada vez que o bem público e a paz o requerem.

Após Locke ter-nos apresentado o lugar onde o magistrado toca a matéria religiosa, faz-se necessário a investigação, nesse momento, sobre a interação e a tolerância que o Magistrado deve ter para com os ditos artigos de fé⁹².

2.11- Os Artigos de fé: o culto exterior e os dogmas

Segundo Locke, dentre as doutrinas e os artigos de fé das Igrejas, alguns são de natureza prática e outros especulativos:

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

⁹² Cf. REIS, Daniela Amaral.

opiniões especulativas e artigos de fé (conforme se denominam), exigem apenas que se creia neles (*C.T.*, p. 20).

Os artigos de fé de uma religião dependem da convicção que cada um tem para com eles. Todavia, Locke acena para dois aspectos desses artigos: de uma parte, que o culto de Deus consiste essencialmente nas virtudes interiores ou especulativas: amor, respeito, temor a Deus, esperança, fé – o que conta aqui é o coração e o espírito. De outra parte, ele acena para as implicações práticas que podem decorrer das crenças, isto é, ações, vontades e costumes.

Locke define o que se entende por culto divino exterior. O culto divino, nesse sentido, não compreende somente a ação das virtudes interiores, mas atos exteriores, tais como: pregações públicas, ações de graça, participação nos sacramentos, leitura pública das sagradas escrituras, etc. Tais coisas dependem, antes, do corpo e não da alma e, pelos quais, Deus quer que se exprima abertamente e manifestamente o culto interior do espírito. Deus ordena esse culto explicitamente mediante suas leis, às quais devemos nos adaptar⁹³.

Segundo nosso autor, unicamente os ritos, que dependem das circunstâncias, ou seja, do tempo, do lugar, das vestes, dos gestos, são colocados nas mãos daqueles que receberam o dom supremo e que têm obrigação de governar a igreja. Locke, de forma irônica, mostra-nos que o essencial, isto é, o espiritual, está salvo, e que, entretanto, os homens estão pontos para guerrear por esse gênero fútil de circunstâncias muito mais que por si mesmos, por sua liberdade e por seus bens.

Os artigos especulativos são os únicos, segundo Locke, que gozam da prerrogativa de um direito ilimitado de tolerância, pois, estes dependem única e exclusivamente da crença e, de tal modo, não tem implicações diretas na vida pública. Por este motivo, não podem causar danos as propriedades e a paz pública. Esses artigos, que só existem pela fé do juízo e pela sua força na formação das consciências, ou seja, só existem quando se crê neles, não podem ser impostos pelo magistrado e nem de uma igreja para outra, pois é inconcebível impor, por força de lei, algo que está fora da

⁹³ Cf. *An Magistratus Civilis In: Two tracts on government*, 1967, nº 5.

compreensão meramente terrena. Acreditar que isto ou aquilo é verdadeiro não depende unicamente da vontade ou da força de outrem. Nesse sentido, o magistrado

Não deve proibir que se mantenham ou professem quaisquer opiniões especulativas em qualquer Igreja, porque não dizem respeito aos direitos civis de seus súditos. [...] Se um católico acredita se realmente ser o corpo de Cristo o que outro homem chama de pão, isso não redundará em prejuízo ao vizinho. Se um judeu não acredita que o Novo Testamento é a palavra de Deus, em nada altera quaisquer direitos civis (C.T., p. 20).

Desse modo, os artigos de fé especulativos são estabelecidos pelas Igrejas para fazerem parte de suas cerimônias na adoração a Deus, mas eles em nada prejudicam a comunidade civil e, por isso, devem ser tolerados inesgotavelmente.

O segundo tipo de artigo de fé, ao qual nosso autor se refere, são os de ordem prática, isto é, são aqueles artigos que podem influenciar, de algum modo, os costumes e ações dos indivíduos. Trata-se, portanto, das opiniões práticas e que podem ter consequências e danos à ordem civil. Vejamos o que Locke diz a esse respeito:

A integridade da conduta, que não consiste num aspecto desprezível da religião e da piedade sincera, diz respeito também à vida civil, e nela repousa a salvação tanto da alma humana como da comunidade. As ações morais pertencem, portanto, à jurisdição tanto do tribunal externo como do interno, e que estão sujeitas aos domínios do governo civil e do doméstico; vale dizer, do magistrado e da consciência (C.T., p. 20).

Percebemos, assim, que as ações e as condutas que resultam dessas opiniões, ou seja, desses artigos, podem estar sob a jurisdição do magistrado, porque ao contrário dos artigos especulativos, esses podem, de fato, interferir na ordem e na paz pública. Entretanto, o magistrado só deve arbitrar quando as ações decorrentes do entendimento desses artigos estiverem de acordo com a finalidade seu poder.

A discussão sobre este ponto é muito complexa, pois aqui se inter cruzam dois campos, a saber: o da vida religiosa, lei de consciência, e o da vida pública, lei de ação. A consciência é essa luz natural que Deus colocou em nós para nos servir de “legislador doméstico”. A lei de consciência é o juízo último que cada um traz sobre a verdade das

proposições morais concernentes ao que há para fazer ou não. Locke, de forma única em toda a sua obra, distingue uma obrigação material, que obriga a consciência em virtude de sua matéria, e que torna necessária a lei divina, e uma obrigação formal onde a consciência só está obrigada pelo comando, aqui e agora, do magistrado. Se o magistrado comanda o que comanda a lei divina, existe ao mesmo tempo uma obrigação material e obrigação formal; não existe nenhuma liberdade, nem para o julgamento, nem para a vontade, nem para a consciência. Caso o magistrado ordene uma coisa indiferente, existe somente obrigação formal. Porquanto o magistrado quisesse impor como obrigação material uma coisa indiferente, ele causaria então danos a liberdade de juízo, portanto, a liberdade de consciência e cometeria um pecado. A argumentação pode parecer complexa, mas amiúde, é simplesmente o fato de que algumas ações estarem, ao mesmo tempo, em juízo da convicção interior, ou seja, da fé; e, em juízo da exterioridade, ou seja, a vida política. Mas, nosso autor é bastante claro sobre o que fazer neste caso. Quando os homens se consideram obrigados a regular suas ações entre eles, ou seja, como os indiferentes, o magistrado não deve interferir quando estas convicções não envolvem problemas ao Estado. Desta feita, Locke mostra-nos que o magistrado não deve tolerar a publicação de opiniões contrárias à paz pública, ou opiniões destrutivas do bem comum. A tolerância a respeito dos artigos práticos das comunidades religiosas deverá ser observada nesses termos: Deve ser tolerado tudo aquilo que não causa dano à paz e ao bem público. Quanto aos vícios e às virtudes, o Magistrado, que enquanto Magistrado, não tem nada a ver com a salvação das almas, só pode ordenar a virtude na medida em que ela serve ao Estado, e ele não deve punir os vícios, a menos que prejudiquem ao Estado. Dessa forma, vê-se que o Magistrado está obrigado a agir com prudência e com consciência.

Sendo assim, nosso autor afirma que se os membros de uma determinada Igreja estiverem unicamente preocupados com a salvação das almas e, se o Magistrado se restringir aos cuidados da propriedade pública, a tolerância estaria resguardada, pois nenhuma das duas esferas: pública (Estado) e privada (Religião) estariam em conflito, mas estariam em perfeita harmonia.

2.12- Arremate sobre a Carta

Uma das tarefas com que Locke acena para os seus contemporâneos é a tolerância religiosa. Segundo ele, deve-se distinguir muito claramente a esfera dos

assuntos civis da esfera das ocupações espirituais, evitando intromissões descabidas e nocivas. Por confundirem as duas esferas, julgando ser a propriedade indissociável de um credo em particular, súditos e magistrados perseguem os que não comungam da mesma religião, privando-os dos seus direitos civis e até eliminando-os. Mas, comunidade política e Igrejas ou religiões têm objetivos e poderes diferentes. A primeira tem como desígnio a preservação da propriedade dos súditos, e para tanto institui um poder de fazer leis com pena duríssimas e utilizar a força para executá-las. As últimas teriam como objetivo a salvação das almas, para tanto determinando formas de culto público, e cabendo-lhes apenas o poder de persuadir os homens através de admoestações, conselhos e exortações. Nesse sentido, não devem imiscuir-se em questões civis, arrogando-se um poder que não lhes cabe, nem deve o magistrado ocupar-se com a salvação das almas, utilizando-se de força bruta para impor um culto determinado a alguém por coerção, sem persuadi-lo interiormente, pois em nada contribui, assim, para salvá-lo no outro mundo. As Igrejas, em suas relações mútuas, devem observar o mesmo princípio: todo adepto de outra igreja merece tratamento justo na esfera civil.

Há, todavia, um espaço onde podem ocorrer intersecções dos propósitos civis com os desígnios religiosos: trata-se do espaço da moralidade das ações. Pois na religião não há apenas artigos de fé especulativos, mas, também, práticos, que prescrevem uma certa conduta. Por sua vez, a ordem civil estabelece determinadas obrigações sob a forma da lei, cujo cumprimento se é forçado pelo magistrado. Portanto, na esfera da ação moral podem, em princípio, ocorrer intersecções entre as duas esferas; neste caso, a qual delas obedecer? Locke não é um pouco truncado nesse ponto, não explora muito a questão, mas, em tom otimista, observa ser muito improvável, uma vez compreendidas as atribuições da Igreja e do Estado, que questões assim não se resolvam facilmente.

Sendo assim, percebemos que a doutrina da tolerância, por assim dizer, de Locke, é fundada sobre a distinção radical entre o domínio da política e o domínio da fé. Por esse motivo, é que a meditação sobre a tolerância religiosa tem sido coextensiva com a meditação política em Locke. Ao colocar o princípio de que a fé não tem medida comum com a política e que a Igreja não deve ter pontos comuns com o Estado, Locke quis garantir, em virtude da exterioridade recíproca deles, o respeito do Estado pelas Igrejas e o respeito da fé do indivíduo pelo Estado. Eis por que o problema da tolerância não é somente religioso, mas, antes, político. Mas será que a tolerância, tal como Locke a propõe, tem validade irrestrita?

CAPÍTULO III

A TOLERÂNCIA E SEUS LIMITES

Pretendemos, nesse capítulo, analisar alguns aspectos da teoria lockeana que irão nos permitir alçar limites a sua proposta de tolerância. Para cumprir esse propósito, pretendemos de forma sumária, retomar alguns aspectos de sua teoria política. E, em seguida, pretenderemos observar qual é o limite da tolerância.

3.1- A manutenção do estado legítimo

A manutenção do estado passa pelo cumprimento de seu fim: a defesa da propriedade. Para tal, o sagrado direito de legislar é ofertado, em confiança, ao corpo legislativo, para que erija leis que garantam a vida, a liberdade e os bens do povo. Nesse sentido, podemos dizer que o legislativo é o coração do estado, enquanto o governo é o cérebro. O cérebro estando morto o indivíduo pode continuar vivo, mas o que diríamos da morte do coração?

Refletir sobre a manutenção do estado legítimo e sobre a tolerância é pensar sobre os limites de ação do legislativo e do executivo. Esses “poderes”, dentro do estado civil, devem estar preocupados, por assim dizer, em resguardar, a segurança, a paz, a harmonia e a tolerância. Vale ressaltar que o corpo legislativo e executivo tem, na teoria de Locke, as funções que inexistiam no estado de natureza. Eles são, respectivamente, os guardiães e os árbitros do povo sobre seus julgamentos e ações, pois, não raras vezes, os homens julgavam e executam certas ações, no estado de natureza, levados pela forte tendência de pensar apenas em si mesmo, o amor próprio, que os distanciavam da reta razão. Eles não são instituídos para serem como que conquistadores, que desejam fazer do povo seus escravos, mas eles são constituídos

para serem como que “conselheiros” do povo, isto é, eles devem erigir leis e conselhos que garantam a liberdade e a igualdade de cada um. Noutras palavras, o corpo político possui uma utilidade, tal como vimos no capítulo primeiro, que é o de esclarecer os julgamentos (juiz comum) e constituir uma legislação que garanta o usufruto propriedade. E, como vimos no capítulo segundo, esse corpo deve garantir, através de uma legislatura secular, a tolerância.

Contudo, embora quando entrem em sociedade os homens entreguem a igualdade, a liberdade e o poder executivo que possuíam no estado de natureza nas mãos da sociedade, para que deles disponha o legislativo segundo o exija o bem da sociedade, contudo, como cada qual o faz apenas com a intenção de melhor conservar a si mesmo, a sua liberdade e propriedade – pois não se pode supor que uma criatura racional mude propositalmente sua condição para pior -, o poder da sociedade ou o *legislativo* por esta constituída *jámais pode supor-se para além do bem comum* (S.T., p.83).

Dessa forma, para que a comunidade continue exercendo o seu papel político, ela jamais deve se esquecer de seus propósitos que, por assim dizer, “arrancou” os homens daquele instante de incertezas e obscurecimento dos julgamentos. Nesse sentido, doutrinação e domínio não são os objetivos de Locke ao introduzir a figura do corpo social. Sua função é estabelecer meios para o contínuo exercício dos direitos naturais. Senão se tem tal fato, como horizonte de ação, dificilmente o corpo político conseguirá se estender por muito tempo, sem que haja uma degeneração. Não devemos nos iludir pensando que Locke, apesar de nos apresentar princípios teóricos sobre a tolerância e sobre a origem e finalidade do estado, não estava ciente da real existência de vícios em uma comunidade. Entretanto, as leis erigidas dentro do estado têm o papel de conduzir os homens ao cumprimento reto da razão e, assim, garantir suas liberdades.

A preocupação de Locke com a garantia dos direitos naturais e com a tolerância, pois esta se constitui como a garantia dos direitos fundamentais, se espalha por cada palavra de seus textos. Ele, a todo momento, se mostra um defensor voraz daquilo que fora consentido no pacto. Deve-se salvaguardar, a todo instante, as intenções lá postas. Desse modo, a conduta e as atitudes do magistrado e, de todos os representantes do povo, devem ser em vista do bem comum.

Assim, todo aquele que detenha o poder legislativo, ou supremo, de qualquer sociedade política está obrigado a governa-la segundo as *leis vigentes* promulgadas pelo povo, e de conhecimento deste, e não por meio de decretos extemporâneos; por juízes imparciais e probos, a quem cabe solucionar as controvérsias segundo as leis; e a empregar a força a força da comunidade, no solo pátrio, *apenas na execução de tais leis*, e exatamente, para evitar ou reprimir injúrias estrangeiras e garantir a comunidade contra incursões ou invasões. E tudo isso não deve estar dirigido a outro *fim* a não ser a *paz*, a *segurança*, e o *bem público* do povo (S.T., p.84).

Aos olhos de Locke percebemos que a questão da tolerância se dava por meio da garantia aos direitos fundamentais: a vida, a liberdade e os bens materiais, ou seja, o direito natural. O direito a esses direitos, se me permitem, era a finalidade do estado e, como tal, esses tinham precedência sobre outras questões externas. A religião imbricada com o estado não era algo bem visto por Locke - por esse motivo, como vimos, ele propõe a separação⁹⁴ - pois, cada uma dessas instituições tem um poder e uma finalidade distinta.

O entrelaçamento descabido entre a religião e a sociedade política podem levar a inúmeras adversidades e infortúnios. O corpo legislativo, sendo o fiel depositário do poder supremo de legislar, não pode erigir leis e mandatos que obriguem o povo a ir contra aquilo que fora estabelecido no pacto. Percebemos, nesse sentido, que um dos limites do corpo legislativo e, ao mesmo tempo, do executivo, é o de não se apropriar de posses e bens dos cidadãos, sem que haja o consentimento expresso destes. O poder legislativo deve garantir a paz, a harmonia entre os membros da comunidade e não o contrário, como bem nos recorda Locke em sua *Carta sobre a tolerância*.

É dever do magistrado civil, determinando imparcialmente leis uniformes, preservar e assegurar para o povo em geral e para cada súdito em particular a posse justa dessas coisas que pertencem a esta vida. [...] Mas que toda jurisdição do magistrado diz respeito

⁹⁴ Nesse ínterim, percebemos claramente o porquê da proposta de separação entre o Estado e a Igreja, no pensamento lockeano. O estado, como vimos nos capítulos anteriores, adveio de um pacto consensual, que racionalizou diversas questões do estado de natureza, e que tem a finalidade de proteger os direitos naturais. A Igreja, que é uma sociedade livre e voluntária, não foi objeto de discussão e aceitação pactual, portanto, ela não tem direito de impor-se ou imiscuir-se com o estado, nem, tão pouco, o contrário.

somente a esses bens civis, que todo o direito e o domínio do poder civil se limitam unicamente a fiscalizar e melhorar esses bens civis (C.T., p. 5).

O magistrado, que é a figura representativa do poder executivo e federativo, deve ser um indivíduo prudente, justo, um “sábio legislador⁹⁵”, para usar a expressão rousseauísta, que sempre age em vista do supremo bem comum. Nesse sentido, quando os magistrados não conduzem suas obrigações e ações dentro dos ditames das leis e da razão, isso pode levá-los a uma corrupção de seu poder. Locke nos recorda, em sua *Carta sobre a tolerância*, que a imposição de certos ritos e cerimônias religiosas aos membros da comunidade, sem o consentimento destes, demonstra claramente a “corrupção” da magistratura

Dir-se-á que o magistrado pode usar argumentos, e assim conduzir o heterodoxo para a verdade e proporcionar-lhe salvação [...] Concordo, mas uma coisa é persuadir e outra ordenar [...] Afirmo, pois, que o magistrado não deve prescrever artigos de fé, ou doutrinas, ou formas de cultuar Deus, pela lei civil. Sua função é dar ordens, em observância a lei, e aplicar penalidade (C.T., p.5).

Deste modo, no que se refere a relação entre o estado político e a religião, a figura magistrática (poder executivo/federativo) não deve interferir e imiscuir-se em matéria religiosa, bem como o poder eclesiástico não deve interferir nos assuntos civis, pois, como bem vimos no capítulo segundo, não se deve misturar coisas tão distintas⁹⁶. Desse modo, a tolerância lockeana se assenta sobre a égide da separação dos poderes civis e religiosos, onde o magistrado não deve valer-se das leis civis para impor uma fé. Essa escolha é de caráter individual e, com tal, deve ser respeitada. A questão religiosa não fora uma preocupação definida pelo acordo fundante da sociedade, por esse motivo a imposição de uma fé é contrária a função magistrática.

⁹⁵ Estamos cientes das reais diferenças operadas por Locke e Rousseau sobre a figura do legislador. Porém, tomamos emprestado aqui esta expressão de Rousseau no sentido de que o magistrado, assim como sua figura do “sábio legislador” é aquele que conduz o povo para o reto caminho das leis.

⁹⁶ Cf. C.T., p.10.

Sendo assim, a tolerância, como vimos, se dá mediante a não interferência da religião na vida pública e vice-versa. O magistrado deve agir conforme a lei civil, pois esta é a garantia da liberdade e da igualdade entre os homens. E a religião não é um caso de lei, mas de escolha pessoal, portanto, fora dos limites civis.

3.2- Os limites da tolerância

A relação Estado-Igreja ocupa um lugar de destaque na filosofia lockeana. Locke, apesar de ser empirista, era um profundo religioso. A ideia de um Artífice Onipotente, que dá ordem e é o fundamento último da moralidade, permeia todo seu pensamento. Entretanto, em sua *Carta sobre a tolerância*, nosso autor defende uma ruptura entre o aspecto social e o religioso, cujo corolário é a demarcação dos poderes e competências de cada um.

Deste modo, os limites e a finalidade do estado político-civil é zelo pelo bem público, que Locke aponta como sendo a propriedade. O magistrado, figura representativa do poder executivo, não deve interferir e jurisdicionar em questões que não dizem respeito a esses fins. O magistrado deve preocupar-se e restringir-se a execução e observação da lei e das regras civis, pois estas são a garantia da liberdade e igualdade entre membros da sociedade. Portanto, tratando-se de matéria religiosa o magistrado não deve interferir, pois, a finalidade de seu poder diz respeito as coisas terrenas, a propriedade.

A Igreja, definida por Locke como uma “sociedade livre e voluntária”⁹⁷, tem o poder de prescrever formas de cultos e ritos para seus adeptos. A Igreja, segundo Locke, tem uma finalidade clara e objetiva: salvar as almas de seus fiéis. Portanto, ela não tem qualquer jurisdição sobre a vida civil. Elas não podem rogar para si poderes e competências que não lhes cabem. Os poderes de prescrever leis, empregar a força, por exemplo, são de ordem civil e não religiosa. Sua preocupação não é com as coisas deste mundo, como é o caso do estado, mas, sim, com a vida eterna.

Entretanto, como vimos no segundo capítulo, a religião é composta por artigos de fé especulativos e práticos. Os especulativos não interferem na estrutura social-política, mas os práticos, em alguns casos, sim. Estes artigos dizem respeito a

⁹⁷ Cf. *C.T.*, p.6.

conduta externa, ao modo de agir dos fiéis que, em alguns casos, podem interferir na paz pública. Nesses casos, afirma Locke, o estado tem o poder de intervir, pois sua finalidade é zelar pela harmonia e pelos bens civis. Mas devemos ter claro a ideia de que o estado só pode interferir na religião quando os artigos práticos prescritos interferirem na ordem pública. Caso contrário, o estado não deve intervir na ordem religiosa.

Nesse sentido, a tolerância se dá mediante a compreensão clara de quais são as finalidades e competências da religião e do estado. Quando se percebe que elas são distintas em tais questões, Locke propõe uma separação radical entre ambas. Segundo nosso filósofo, quando se tem em mente a demarcação exata das fronteiras entre cada uma dessas esferas, a possibilidade da interferência descabida, de uma sobre a outra, é nula. A religião, portanto, deve estar restrita a salvação das almas (âmbito particular) e o estado deve reserva-se ao cuidado da propriedade⁹⁸ (âmbito público). Eis que é aqui que reside a força da tolerância lockeana.

Contudo, apesar de defender uma legislatura e uma legislação secular, como observamos nos capítulos anteriores, Locke propõe que o estado limite, por força de lei, a tolerância. Esse limite, que aparece explicitado em sua *Carta sobre a tolerância*, diz respeito ao bem e a ordem pública. Segundo nosso filósofo, existem certos casos e situações que, de início, devem ser restringidos e constrangidos pelo estado, pois são uma ameaça direta a preservação sociedade política. Em outras palavras, Locke propõe situações-limites para a tolerância. Vejamos, portanto, quais são esses casos.

3.3- Os intoleráveis

O poder civil deve tolerar as várias seitas e religiões, pois o seu poder e missão é proteger os bens e direitos civis dos homens, independentemente de sua crença. Cabe a consciência individual escolher qual crença quer se vincular.

⁹⁸ Deste modo, seria impossível se pensar em uma profissão de fé civil, tal como nos descreve Rousseau. Esse autor, assim como Locke, discute a relação existente entre as instituições religiosas e a sociedade política, levando em consideração a divisão dos poderes temporais e espirituais. Mas, a religião, segundo o autor do *Contrato Social*, pode não ter necessariamente algo em comum com a política, mas ela pode servir como instrumento de cidadania.

Nosso autor, apesar de lançar mão de vários argumentos favoráveis à tolerância mútua, faz algumas restrições. Estas restrições, de acordo com Locke, são para garantir a liberdade e a paz civil. Desta forma, estão às margens da tolerância quatro categorias de pessoas:

1) Não devem ser tolerados pelo magistrado quaisquer doutrina incompatíveis com a sociedade humana e contrárias aos bons costumes que são necessários para a preservação da sociedade. 2) Quando os homens se atribuem a si mesmos, e aos de sua própria seita, certa prerrogativa peculiar, contrária ao direito civil. 3) Não cabe a esta igreja o direito de ser tolerada pelo magistrado, pois constitui-se de tal modo que todos os seus membros *ipso facto* se transformam em súditos servis de outro príncipe. 4) Os que negam a existência de Deus (C.T., p. 24-25).

Com o primeiro grupo, Locke quer esclarecer que nenhuma Igreja deve ir contra o Governo civil. Se uma seita ou Igreja vai de encontro aos interesses públicos ela não deve ser tolerada. O magistrado deve apelar ao corpo legislativo que impeça, por força de lei, a existência de grupos religiosos que apregoam doutrinas contra os direitos naturais, ou seja, contra a vida. Devemos nos recordar que a vida é um dos direitos naturais e, como tal, deve ser preservado pela sociedade política. Deste modo, não se deve aceitar pessoas que são contrárias aos princípios régios dos bons costumes, que são indispensáveis para a manutenção e preservação da sociedade.

O segundo grupo diz respeito aos que apregoam para si ou para seu grupo religioso privilégios. Essas pessoas, em primeiro lugar, ao arrogarem para si e para os seus privilégios exclusivos, nada mais fazem do que atentarem contra o princípio da igualdade, que é uma das marcas distintivas do homem lockeano. Em segundo lugar, utilizam-se de subterfúgios para acusarem outros de hereges sem que se deixem ser acusados, pois creem possuir a verdadeira fé. Dessa forma, essas pessoas tentam submeter a lei civil às opiniões de suas seitas ou igrejas. Sendo assim, o magistrado não deve garantir que esses grupos sejam tolerados, pois eles, em última instância, apregoam a unidade entre os poderes terrenos e eternos.

O terceiro grupo compreende as pessoas que não reconhecem a legislatura de seu estado, mas servem a outros principados. Locke fala claramente sobre os católicos

romanos⁹⁹ ou, também conhecidos, como papistas. Este grupo não deve ser tolerado, segundo nosso autor, devido ao fato dos católicos reconhecerem a autoridade do Papa como máxima e suprema, ou seja, o papado era reconhecido como soberano tanto no âmbito civil quanto religioso. Deste modo, esse grupo era uma ameaça à ordem pública, pois reconheciam e serviam a outra legislatura e, não somente, a da comunidade à qual pertenciam - devemos nos lembrar que o pacto consentido subordina o povo às leis e ao governo de sua comunidade. Sendo assim, este grupo vai de encontro ao pacto e a ideia da separação dos poderes.

O quarto e último grupo corresponde aos que negam a existência de Deus¹⁰⁰. Locke exclui da tolerância esse grupo devido à sua concepção teológica, que atribui, como fundamento último de toda a moralidade, Deus. Se Ele é negado, as leis da comunidade civil, que devem estar assentadas sob a égide da moralidade, não poderiam ser mantidas. Nesse sentido, segundo Locke, os que negam a existência de Deus não conseguiriam sustentar obrigações, acordos, na medida em que as leis têm seus alicerces fundamentados na moral.

Desse modo, segundo Locke, não cabe ao magistrado civil aplicar a regra de tolerância de forma irrestrita. Alguns grupos e pessoas tendem a atentar contra a santidade do pacto fundante. Essas pessoas, de modo algum, devem ser toleradas. Não se pode admitir tolerância, segundo nosso filósofo, a pessoas que vão contra os princípios do bem público. Não devem ser toleradas, sob a égide da lei, quaisquer pessoas que conspiram contra os direitos naturais. Entretanto, as igrejas, seitas e quaisquer outros grupos

⁹⁹ Nesse ponto os olhos de Rousseau e Locke se cruzam, pois, ambos creem fortemente que o catolicismo romano era uma ameaça, tal como era em suas épocas, a vida política legítima. Rousseau afirma que o cristianismo romano divide o homem em dois, fazendo-o seguir dois “chefes, duas pátrias, os submete a deveres contraditórios e os impede de poder ao mesmo tempo ser devoto e cidadão” (ROUSSEAU, 1978, p.142). Essa religião, segundo Rousseau, torna os homens preocupados em demasia com a pátria vindoura, pela promessa de salvação. Deixando de se preocupar com o terreno, tais homens só são aguerridos nas guerras nacionais se for pela ordem do clero, como foi o caso das cruzadas.

¹⁰⁰ O próprio Locke era profundamente religioso e sua fé na existência de um Deus perfeitamente sábio e Todo-poderoso comanda o conjunto de seu sistema. A busca humana da salvação eterna só encontra seu sentido num universo ordenado por Deus com relação ao homem. Deus é para ele não somente presente pela revelação, mas ele é presente pela razão e par a razão. A ideia de Deus não é inata, mas ela é evidente pela razão, pois as marcas visíveis de sua sabedoria e de sua potência aparecem tão claramente em todas as obras de sua criação, que uma criatura razoável, que dá ao trabalho de refletir, não pode evitar a descoberta de Deus. No livro IV do *Ensaio sobre o entendimento humano*, Locke dará forma e demonstração da existência de Deus. Mas, seria um engano reprovar nosso autor por essa ideia, pois este pensamento é próprio de seu tempo. A ideia de um mundo ordenado e provido de sentido, ou seja, um mundo onde a moralidade encontra sua justificação e onde um engajamento seja razoável, implica necessariamente para ele, como para seu século, a existência de um ser todo-poderoso e onisciente que tenha operado sua criação. Rousseau e o Vigário Saboiano não pensarão de outra forma, pouco mais de meio século a frente.

religiosos que ensinam, promovem e cultivam a igualdade, a equidade e a paz devem ser tolerados.

3.4- Os limites da tolerância e o esforço de cada um.

Via de regra, poderíamos pensar, a partir dos limites apresentados acima, que se se exclui pessoas e grupos da regra de tolerância isso poderia gerar mais intolerância, mas, o que percebemos no pensamento lockeano é justo o oposto. Locke inverte a lógica. Se se tolera pessoas e grupos que, em determinado momento podem abalar os alicerces do estado legítimo, mediante a usurpação de bens e direitos civis de outros, nós nada mais fazemos do que aceitar a degeneração do corpo político e a contração do pacto. Portanto, não se deve tolerar aqueles que concorrem para a não preservação da igualdade e liberdade.

É indispensável, a nosso ver, para o êxito do processo tolerancional, que cada um se coloque na busca por ser um membro virtuoso, cumpridor das leis civis. O corpo legislativo, como vimos, dá os passos possíveis para a realização desse engenho, mediante a criação de leis claras, justas e igualitárias, mas somente com o esforço dos indivíduos em agirem conforme as leis, que nada mais são do que a garantia dos direitos naturais, é que poderemos pensar em membros tolerantes e livres, semelhante aos moldes da *Carta sobre a tolerância* e o *Ensaio relativo à verdadeira origem, extensão e objetivo do governo civil*.

A fim de cumprir a proposta da tolerância, tal como Locke a descreve, nossos olhares se convergem ao horizonte da deliberação pública. Nesse sentido, para que a deliberação pública seja boa, cada membro deve observar se o governo e o corpo legislativo estão por cumprir suas finalidades: a defesa dos direitos naturais, mediante uma legislatura secular. As leis e os julgamentos civis devem ter um caráter meramente secular, a fim de se evitar abusos e intromissões descabidas entre a esfera religiosa e a pública, pois, tal fato poderia significar o ludibriar dos bens e direitos individuais.

O esforço de cada um, no que se refere a proposta tolerancional de Locke, nada mais é do que o cumprir daquilo que conjugamos nos dois capítulos aqui expostos. Nada mais é do que compreender que o estado tem suas funções e finalidades, que são distintas das da religião.

Enfim, não devemos nos iludir que Locke não estava ciente da dificuldade de se desconjugar a religião da política e, muito menos, de que existem vícios dentro de uma comunidade. De igual monta, devemos ter a lucidez que o filósofo inglês reflete sobre a origem de um governo civil legítimo tendo em mente que as monarquias absolutistas de seu tempo tendem aos interesses estritamente individuais.

Percebemos, diante de todas as pontuações aqui feitas, que a proposta lockeana da tolerância é completamente válida e repleta de sentido dentro do contexto de seu pensamento político, pois as condutas e ações dos membros pactuantes devem concorrer para um corpo saudável e mais forte.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Depois de todo o percurso que fizemos podemos nos indagar se tolerar é simplesmente suportar o outro? Ou tolerar é compreender que há uma disposição interior individual a ser respeitada? O que motivou a união das pessoas na formação de um corpo social? As pessoas são livres dentro desse corpo social? A quem elas devem ou não obedecer? O que é uma igreja? Deve se haver uma separação entre a igreja e o estado?

Nosso objetivo foi investigar e aquilatar as possibilidades e os meios plausíveis de equacionar a questão da tolerância. Para cumprirmos esse nosso objetivo, vimos que Locke, em seu *Segundo tratado sobre o governo civil*, buscou estabelecer os princípios legítimos da origem e extensão do corpo social. O estado social, tal como vimos, está alicerçado na defesa e proteção dos direitos naturais: a propriedade.

No estado pré-político, tal como Locke nos apresentou, os homens eram, ao mesmo tempo, juízes e executores da lei natural. Tal fato, muito provavelmente, conduzia os homens a se orientarem mais pelas paixões e interesses próprios do que pela reta razão. Conseqüentemente, as sentenças e juízos emitidos eram carregadas de parcialidade, o que os levavam a cometer abusos e arbitrariedades. Portanto, “o remédio” para essas questões é o estado político.

A associação, descrita por Locke, fez com que os homens racionalizassem as dificuldades do estado de natureza. Essa “nova vida” equaciona alguns inconvenientes que existiam no estado de natureza. Nesse novo estado, os homens orientam suas ações mediante as leis e as decisões erigidas pelo corpo legislativo, que são seus fiéis mandatários. Assim, a liberdade e a igualdade dos homens, dentro do estado político, consistem na orientação de suas vidas segundo a leis civis, que nada mais fazem do que garantir o bem comum, a preservação de suas propriedades, uma vez que esta é a finalidade do poder político:

Embora os homens quando entram em sociedade abandonem a igualdade, a liberdade e o poder executivo que tinham no estado de natureza, nas mãos da sociedade, para que disponha deles por meio do poder legislativo conforme o exigir o bem dela mesma, entretanto, fazendo-o cada um com a intensão de melhor se preservar a si próprio, a sua liberdade e propriedade – eis que criatura racional alguma pode supor-se que troque a sua condição para pior (S.T., p.85).

Portanto, a finalidade da vida social e, conseqüentemente, a finalidade do poder político que dela emana é o de garantir a preservação das propriedades individuais, entendidas, por Locke, como os direitos naturais fundamentais: a vida, a liberdade e os bens. Segundo nosso filósofo, “se não fosse a corrupção e a perversidade de homens degenerados, não haveria a necessidade de nenhum outro poder – não seria preciso que os homens se afastassem dessa grande comunidade natural e se unissem, mediante acordos positivos, em sociedade menores e separadas” (S.T., p.83). Deste modo, em consonância com a obrigação de “preservação de si próprio e toda a humanidade, quanto for possível”¹⁰¹, impôs-se a necessidade de uma organização política, que tem como meta o bem público.

Conforme vimos, a instituição da sociedade política se dá mediante a transferência de “poderes” que os homens possuíam, a saber: o de julgar e punir segundo seus assentimentos. Segundo Laslett, “o indício inconfundível de a sociedade civil haver sido constituída surge quando todos os indivíduos tiverem cedido à sociedade ou ao público seu poder individual de aplicar a lei da natureza e proteger sua propriedade” (LASLETT *In*: QUIRINO, 2003, p.262). Essa transferência de poderes se dá mediante um pacto. Esse pacto é fundado e alicerçado no mais alto grau de confiabilidade entre os homens. Os homens, em pé de igualdade, consentem livremente o início da comunidade política. Eles consentem obedecer às leis erigidas pelo corpo legislativo instituído. A obediência civil é, portanto, o dever de se submeter as leis erigidas pela sociedade civil. E o poder político – poder de editar e promulgar leis - encontra nessas leis sua finalidade e limite.

Segundo Laslett, os homens não perdem aqueles poderes cedidos à comunidade civil, mas os conservam de forma transmutada nas decisões dadas pelas

¹⁰¹ Cf. S.T., §6.

instancias representativas do governo, ou seja, os homens, agora, agem e julgam mediante as leis civis; estas leis são fruto da deliberação do corpo legislativo, que foram escolhidos pelos próprios homens para serem seus representantes no Legislativo. Mas, conforme vimos, o dever de obedecer e se orientar segundo as leis erigidas é tão-somente enquanto existir e persistir a confiança depositada no corpo político, ou seja, enquanto este estiver em acordo com os desígnios da lei natural.

No horizonte construcional do estado, Locke evidencia os conceitos de igualdade e liberdade. Esta comunidade, constituída mediante um consentimento mútuo, é uma comunidade livre e igual, pois assim os homens são por natureza. O elo de ligação entre a comunidade social e os homens se dá na base da liberdade e na confiança da igualdade entre todos. O estado não pode ir de encontro a esses conceitos. O estado tirânico, por exemplo, é um caso claro de usurpação da finalidade do poder político, da estrutura social e da confiança depositada no governo.

Locke faz questão de reafirmar, a cada instante, qual é a real finalidade da comunidade política: “o grande objetivo e principal, portanto, da união dos homens em comunidade, colocando-se eles sob governo, é a preservação da propriedade” (S.T., p.82). Deste modo, vemos claramente que sua finalidade é a garantia e a preservação da propriedade. De modo algum Locke apresenta como incumbência da das ações magistráticas (governo) o cuidado com a salvação das almas. A esse diz respeito os bens civis.

Sem nenhum demérito a figura do magistrado civil, que vigia, organiza, julga e executa as leis postas pelo corpo legislativo, verificamos que a ação do magistrado não é indicada para a de “legislador da fé”, por assim dizer. Sua função é a de preservar a integridade das leis e, por decorrência, a integridade dos membros-súditos do estado. Segundo Locke, “é dever do magistrado civil, determinando imparcialmente leis uniformes, preservar e assegurar para o povo em geral e para cada súdito em particular a posse justa dessas coisas que pertencem a esta vida: a vida, a liberdade, a saúde física e a libertação da dor, e a posse de coisas externas” (C.T, p.5). Ou seja, o magistrado deve estar preocupado com questões civis, bens civis.

Com base no pensamento de Locke, vimos sua ideia-conceito de Igreja. Segundo estudamos, igreja é uma “sociedade livre de homens, reunidos para o culto

público de Deus”¹⁰². Essa sociedade tem a finalidade de salvar as almas de seus associados, de seus fiéis. Para tanto, cabe a essa associação o poder de exortar, admoestar e dar conselhos, mas é vedado o uso da força. Sua teleologia, portanto, diz respeito ao outro mundo, a vida eterna.

Uma das grandes tarefas que Locke propõe, conforme vimos, é a de desvincular a esfera dos assuntos civis da esfera dos ofícios religiosos, impedindo que haja interferências descabidas e prejudiciais. Quando se compreende que a propriedade não está vinculada à uma igreja específica e que os julgamentos civis não devem ser em vista de uma fé específica, se estará olhando para o horizonte daquilo que Locke aponta como sendo o princípio da tolerância. Pois, Igrejas e comunidades políticas tem fins e poderes diferentes. Nas palavras de Helena Esser dos Reis:

Não cabe ao estado impor uma fé religiosa aos cidadãos. Não cabe à Igreja exigir que um cidadão seja espoliado de seus bens e direitos civis em vista de suas convicções religiosas. Cada cidadão, no uso de sua razão e liberdade e sob proteção do governo civil, deverá decidir sobre sua própria fé. Esse é também o limite da tolerância: todas as ações – sejam elas dos indivíduos, dos agentes do Estado ou da Igreja, que violem a liberdade de consciência, não devem ser toleradas. Considerando que as guerras e disputas religiosas tem sua origem na intolerância para com as diferentes religiões, a paz e a preservação da comunidade política derivam, pois, da tolerância e da capacidade de conviver com a diversidade de opiniões e de expressões religiosas. (REIS, 2016, p.5)

Locke, ao apontar o princípio tolerancional de que a fé não tem medida comum com a política e que a Igreja não deve ter pontos em comum com o Estado, nosso autor quis garantir o respeito do Estado, por assim dizer, pelas religiões e seus fiéis, e o respeito da fé do indivíduo pelo Estado. Eis porque o problema da tolerância não é um problema estritamente religioso, mas político. Na vida política, como nos salienta a professora Helena Esser dos Reis,

Importa que os homens, igualmente criaturas de Deus, reconheçam deveres mútuos de justiça e caridade, e que a liberdade humana

¹⁰² C.T, p.6.

encontre limites na razão. A busca da salvação não compete ao Estado. Se o Estado tem um propósito, este é a garantia dos direitos naturais, cuja realização depende de circunstâncias jurídico-políticas bem estabelecidas nos contratos e leis (REIS, 2016, p.4).

Como um moderno que era, Locke cria na existência de um Deus perfeitamente sábio e poderoso que, em última instância, era a garantia da ordem e da moral no mundo. Mas a crença numa fé religiosa não implicava a interferência direta desta nas questões e funções políticas, nem tão pouco o contrário. O que se percebia, na época de Locke, era justamente a conjugação descabida entre fé e política, entre a Igreja e o Estado.

Vimos, com Locke, que a desconjugação entre esses dois campos, fé e política ou Igreja e Estado, era necessária e urgente, pois elas têm finalidades e objetivos diferentes. É justamente por esta razão que nos colocamos na busca e na compreensão dos fundamentos e finalidades destas, pois, sem o entendimento dos reais fins do Estado e da Igreja não compreenderíamos o porquê da proposta lockeana de tolerância estar assentada no separar desses dois âmbitos.

A luta de Locke, ao longo de seus textos, contra o entusiasmo, contra as teorias do poder de direito divino, contra o exercício sem limites, sem regras e sem controle do poder supremo, contra a intolerância, não tem outro fundamento senão a razão. “A fé e a razão, apesar de distintas se complementam na medida em que esta impede os excessos “fanáticos, acrícos e intolerantes” daquela” (BELLO *apud* REIS, 2016, p.4). A condenação do catolicismo, submetido ao papado por liames políticos, como o do ateísmo, fundamentalmente inaptos a manter os liames morais necessários à vida política, mostram bem que a tolerância lockeana é alicerçada na racionalidade, com vistas a garantir a máxima liberdade, igualdade e paz no Estado.

O homem que, por natureza, nasce capaz de razão e de liberdade, só pode se tornar um homem completo se ele efetivamente se torna um homem livre. O homem desprovido de sua liberdade se acha e se vê excluído da condição humana. Eis porque nenhum homem tem o poder de renunciar à sua condição de liberdade; tal fato seria um contrassenso. A liberdade se realiza, conforme nos Salienta Laslett¹⁰³, na obrigação de agir e pensar segundo a lei de razão. Pois a lei da razão não impõe à

¹⁰³ Cf. LASLETT *In*: QUIRINO, 2003.

liberdade outros limites além dos que lhe asseguram o desenvolvimento e a salvaguarda¹⁰⁴. A liberdade de pensar, julgar e agir está fundada na razão. Eis o alicerce da tolerância.

Nossa pesquisa sugere, por fim, que a tolerância lockeana é delineada, antes de tudo, por questões de natureza política e não exclusivamente religiosa, como é defendida por muitos. A questão da tolerância diz respeito a defesa e a preservação dos direitos naturais dos homens, designado por Locke como o direito à propriedade. O entrelaçamento, entre a esfera religiosa e a política, resultavam no usufruto pleno desses direitos a uns e a privação ou a negação destes, a outros. Deste modo, percebemos que Locke é enfático ao demonstrar que a tolerância não é algo que se deva conceder irrestritamente, pois, qualquer pessoa ou grupo que atentem contra usufruto igual e livre dos direitos naturais devem ser excluídos da tolerância. A proposta tolerancional de Locke, visa, portanto, defender e proteger o sagrado direito natural.

¹⁰⁴ Cf. *S.T.*, §57.

REFERÊNCIAS

- ALLES, Luis. *Questões acerca da liberdade na filosofia da alteridade. Filosofar Fazer*. Passo Fundo, 2007.
- ALVES, Rubem. *O que é religião*. 15 ed. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- ALMEIDA, Maria Cecília. *O elogio da tolerância em Pierre Bayle*. Cadernos Espinosanos, n. XXIV, 2011, p. 115-139.
- _____. *Escravos, súditos e homens: a noção de consentimento na polêmica Locke-Filmer*. São Paulo, 2006.
- BIGNOTTO, Newton. *Tolerância e diferença*. In: NOVAES, Adauto (org.). *Civilização e barbárie*. São Paulo: Cia das Letras, 2004.
- BOBBIO, Norberto. *As razões da tolerância*. In: *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Campus, 1992.
- _____. *Locke e o direito natural*. Tradução de Sérgio Bath. 2. ed. Brasília: UNB, 1997. 254 p. Original italiano.
- BOFF, Leonardo. *Ética e moral: A busca dos fundamentos*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- BORON, Atilio A. *Filosofia política moderna. De Hobbes a Marx*. *En publicacion: Filosofia política moderna. De Hobbes a Marx* Boron, Atilio A. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; DCP-FFLCH, Departamento de Ciências Políticas, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, USP, Universidade de São Paulo. 2006
- BRUM, Fábio Antônio. *Liberdade de consciência e Lei natural em John Locke*. Curitiba, 2011.
- CHEVALLIER, Jean-Jacques. *As grandes obras políticas de Maquiavel a nossos dias*. Rio de Janeiro: Agir, 1999.
- CINTRA, Rodrigo Augusto Suzuki Dias. *O estado liberal e a doutrina da tolerância religiosa em John Locke*. In *Revista Direito Mackenzie*. V,6.
- COMPARATO, F. K. *Ética – direito, moral e religião no mundo moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- DECLARAÇÃO DE PRINCÍPIOS SOBRE A TOLERÂNCIA, 1995. UNESCO. Biblioteca Virtual de Direitos Humanos da USP.
- DIDEROT; D´ALEMBERT. *Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios*. Vol. 4: Verbetes políticos da Enciclopédia. Trad. Maria das Graças de Souza, Pedro Paulo Pimenta, Tomaz Kawau São Paulo: Unesp, 2015.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz de Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 2004.
- KUNTZ, Rolf. *Locke: liberdade, igualdade e propriedade*. São Paulo: Edusp, 1998.
- LAFER, C. *Ensaio sobre a liberdade*. São Paulo: Perspectiva, 1980
- LEFORT, Claude. *A invenção democrática*. São Paulo: Autêntica, 2011.

LOCKE, John. *Carta acerca da tolerância; Segundo tratado sobre o governo; Ensaio acerca do entendimento humano*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores).

_____. *Two tracts on government*. Edited with an introduction, notes translation by Philip Abrams. – Cambridge : University Press, 1967.

LOPES, J. R. de L. *O direito na história: lições introdutórias*. São Paulo: Max Limonad, 2002.

MACPHERSON, C. B. *A teoria política do individualismo possessivo – de Hobbes a Locke*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

MARCUSE, Herbert. *Tolerância repressiva*. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.

MASCARO, A. L. *A filosofia do direito e seus horizontes*. Cult, ano 10, n. 112, p. 42-45, abr. 2007.

MONTESQUIEU. *Do espírito das leis*. Trad. Fernando Henrique Cardoso e Leôncio Rodrigues. São Paulo: Abril Cultural, 1979

NASCIMENTO, Milton Meira. *Reivindicar direitos Segundo Rousseau*. São Paulo: Edusp, 2004.

NODARI, P. C. *A emergência do individualismo moderno no pensamento de John Locke*. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.

POLIN, R. *La politique morale de John Locke*. Puf, 1960.

QUIRINO, Célia Galvão. SADECK, Maria Tereza. *O pensamento político clássico: Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau*. São Paulo: Martins Fontes: 2003.

REIS, Daniela Amaral. *A tolerância em John Locke e os limites do poder civil*. São Paulo, 2007.

REIS, Helena Esser. *Da tolerância ao reconhecimento: acerca da proteção aos direitos humanos*. 2016.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do Contrato Social; Ensaio sobre a origem das línguas; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens; Discurso sobre as ciências e as artes*. São Paulo: Abril Cultural: 1978.

SAHD, L. F. N. A. E. S.. *Considerações sobre o fundamento moral da propriedade*. In: Kriterion: Belo Horizonte: 2007.

SANTOS, Antônio Carlos. *A via de mão dupla: Tolerância e Política em Montesquieu*.

_____. *Os elementos republicanos na tolerância de John Locke*. In: Kriterion, 2014.

_____. *O Outro como problema: o surgimento da tolerância na modernidade*. São Paulo: Alameda, 2010.

SILVA, S.H.S. *A exterioridade do político e a interioridade da fé*. Salvador, 2008.

SKINNER, Quentin. *As fundamentações do pensamento político moderno*. Trad, Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira, São Paulo: companhia das Letras, 2009.

SPODE, Raphael. *A tolerância como um valor central na configuração das instituições e práticas das relações internacionais da modernidade*. Brasília, 2007.

STRAUSS. Leo. *Natural right history*. Chicago: 1971.

TULLY, J. *A discourse on property*. Cambridge University Press, 1980.

WALZER, Michael. *Da tolerância*. São Paulo: Martins fontes, 1999.

WOLFF, Francis. *Quem é bárbaro?* In: NOVAES, Adauto. (Org.) *Civilização e barbárie*. São Paulo: Cia das Letras, 2004.

WOLTERSTORFF, Nicholas. *Locke's philosophy of religion*. In: *The Cambridge Companion to Locke*, 2006.