

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

LIBERDADE DE CONSCIÊNCIA E LEI NATURAL EM JOHN LOCKE

FÁBIO ANTONIO BRUM

**CURITIBA
2011**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA**

FÁBIO ANTONIO BRUM

LIBERDADE DE CONSCIÊNCIA E LEI NATURAL EM JOHN LOCKE

Dissertação apresentada como requisito parcial à
obtenção do grau de Mestre do curso de Mestrado
em Filosofia do Setor de Ciências Humanas, Letras
e Artes, da Universidade Federal do Paraná.
Orientadora: Prof. Dr^a. Viviane de Castilho Moreira

**CURITIBA
2011**

“Onde não há lei, não há liberdade”.

John Locke, Segundo tratado sobre o governo, § 57.

AGRADECIMENTOS

À minha orientadora Prof^a. Dr^a. Viviane de Castilho Moreira por sempre ter me dado apoio e incentivo nas horas mais difíceis;

Aos professores doutores Maria Isabel Limongi e Rodrigo Brandão pelas críticas no exame de qualificação;

Ao professor doutor Ulysses Pinheiro pela presença e comentários na defesa da dissertação;

À minha família pela educação e amor que me deram;

Aos meus amigos pela amizade e apoio moral, em especial ao meu amigo Cláudio pelas discussões filosóficas;

Dedico este trabalho à minha esposa Juliana e minha filha Helena, elas são minha vida e minha felicidade.

RESUMO

O *Segundo Tratado sobre o Governo Civil* de John Locke é um dos textos fundadores da tradição liberal na política. Como muitos comentadores já observaram, o conceito de lei natural é central na argumentação desta obra. É a partir deste conceito que Locke desenvolve a idéia de direitos naturais, tais como o direito à liberdade, à vida e à propriedade. A finalidade do governo civil, segundo Locke, é a garantia e a preservação destes direitos naturais.

Por outro lado, a liberdade de consciência (um dos direitos naturais do homem), pode ser a causa principal da desordem civil, na medida em que questiona a autoridade do governo instituído por consenso e faz de cada homem juiz de suas próprias ações.

Esta dissertação procura mostrar como o filósofo inglês procurou equacionar este problema. Veremos que a tolerância defendida por Locke em seus escritos finais estabelece, dentre outras coisas, os direitos da liberdade de consciência. Trata-se de analisar como a noção de liberdade de consciência se desenvolve no pensamento lockeano e indicar o papel da lei natural em sua filosofia política.

Palavras-chave: liberdade de consciência, lei natural, direitos naturais, tolerância.

ABSTRACT

John Locke's *Second Treatise of Civil Government* is a founding text in the liberal tradition. As many commentators have noticed, the concept of natural law is central to the argument of that work. It is this concept that allows Locke to develop the idea of natural rights, such as the right to liberty, to life and to property. The end of civil government is, according to Locke, the protection and preservation of those natural rights.

On the other hand, freedom of conscience (one of the men's natural rights), can be the main cause of civil disobedience, in the sense that calls into question the authority of the government chosen by agreement and turns every man into judge of his own actions.

This dissertation attempts to show how the British philosopher tried to sort out this problem. We will see that the toleration advanced by Locke in his final writings establishes, among other things, the rights of freedom of conscience. It is a matter of analyzing how the notion of freedom of conscience is developed in the thought of Locke and to show the role of natural law in his political philosophy.

Key-words: freedom of conscience, natural law, natural rights, toleration.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
CAPÍTULO 1 – A LIBERDADE DE CONSCIÊNCIA NEGADA	10
1. LIBERDADE DE CONSCIÊNCIA	10
2. AUTORITARISMO, LIBERALISMO E ORDEM CIVIL	16
3. OS DOIS TRATADOS SOBRE O MAGISTRADO CIVIL (1660-1662).....	27
CAPÍTULO II – A QUESTÃO DA LEI NATURAL	39
1. CONSIDERAÇÕES SOBRE A LEI NATURAL	39
2. DO CONHECIMENTO DA LEI NATURAL.....	43
3. DO CARÁTER OBRIGATÓRIO DA LEI NATURAL.....	53
CAPÍTULO III – A LIBERDADE DE CONSCIÊNCIA AFIRMADA.....	61
1. O ENSAIO SOBRE A TOLERÂNCIA (1667).....	61
2. A CARTA SOBRE A TOLERÂNCIA (1689)	67
3. OS LIMITES DA LIBERDADE DE CONSCIÊNCIA	72
CONCLUSÃO	81
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	84

INTRODUÇÃO

Um dos grandes problemas do liberalismo político é administrar a pluralidade de opiniões, de doutrinas religiosas e morais que se formam no interior da sociedade civil. Uma teoria liberal não pode ter como princípio a instauração de um único ponto de vista como o verdadeiro. Ao contrário, trata-se de manter a coexistência pacífica daquela diversidade de pensamentos e ações, até mesmo porque o liberalismo busca reconhecer a pluralidade de opiniões como o resultado natural do exercício livre da razão humana.

Tal pluralidade tem sua origem na liberdade de consciência individual.¹ Cada indivíduo, adotando esta ou aquela crença, age em conformidade com ela, e, na medida em que a mesma crença é admitida por um grupo e repudiada por outro, surgem os conflitos que podem aumentar em intensidade até se tornarem violência física e moral, violência que o liberalismo procura combater e eliminar da sociedade civil. A questão então é como estabelecer e assegurar os direitos da consciência individual, delineando seus limites e sua esfera de atuação, para que, sem que a liberdade de consciência seja negada, a ordem civil seja mantida.

Este trabalho procura examinar no pensamento de John Locke, um dos pais do liberalismo, o modo como esta questão foi tratada e desenvolvida. Para tanto, o texto foi dividido em três partes.

O primeiro capítulo trabalha com os escritos da juventude de Locke, onde ele ainda não defende o que podemos chamar de uma teoria liberal. Ao contrário, naquelas obras Locke é visto pela maioria dos comentadores como autoritário. Tomo como ponto de partida estas obras porque nelas podemos observar os argumentos lockeanos contra a liberdade de consciência na medida em que ela é considerada fonte de opiniões sediciosas que abalam as estruturas da sociedade civil.

¹ Para John Rawls, por exemplo, a liberdade de consciência é uma liberdade fundamental. Ao mesmo tempo em que ela não pode ser negada, ela gera o problema das opiniões conflitantes. Ele observa que “muitos de nossos mais importantes julgamentos são feitos em condições nas quais não se deve esperar que pessoas conscienciosas, no pleno exercício de suas faculdades racionais, mesmo depois de discussão livre, cheguem à mesma conclusão”. Cf. RAWLS, J. **O liberalismo político**, Trad. Dinah de Abreu Azevedo. Brasília: Editora Ática, São Paulo, 1993, p. 102.

O ponto de Locke nas obras da juventude é que aqueles que defendem a liberdade de consciência acabam conferindo ao indivíduo o papel de juiz do bem e do mal, do justo e do injusto. Conferir este poder ao indivíduo, segundo o jovem Locke, significa solapar a autoridade do governo e colocar a paz pública em um estado de incerteza. Nos primeiros escritos ele nega a liberdade de consciência em matéria civil, e o argumento principal que ele desenvolve para afirmar a autoridade do governo é o da lei natural, que nos leva ao capítulo seguinte.

No segundo capítulo procuro mostrar como o conceito de lei natural é desenvolvido na filosofia lockeana. Ao lado de Grócio, Pufendorf e Hobbes, Locke é um dos expoentes do jusnaturalismo moderno. A análise da questão da lei natural em sua obra é essencial para entendermos a evolução de seu pensamento político. Três são as questões trabalhadas por ele nos *Ensaios sobre a lei da natureza*: a existência da lei natural, a forma como a conhecemos e seu poder de obrigação. Neste capítulo eu busco apresentar os principais argumentos de Locke acerca das três questões e, deste modo, estabelecer um elo entre seu pensamento da juventude e o da maturidade. Sua obra capital acerca da política, o *Segundo tratado sobre o governo civil*, não pode ser entendida sem termos em mente o modo como ele concebe a lei natural. Estabelecido este elo, podemos trabalhar com a afirmação da liberdade de consciência no estado civil, tema do terceiro e último capítulo.

Viso mostrar, neste último capítulo, como a superação do modelo autoritário apresentado na juventude resulta na afirmação da liberdade de consciência num ambiente de tolerância e estabilidade civil, e a instauração deste ambiente depende, para Locke, da separação das esferas do poder civil e do eclesiástico, do público e do privado.

Sendo assim, a partir da análise da trajetória da questão da liberdade de consciência e da sua relação com a noção de lei natural em Locke, este trabalho procura examinar o que se considera aqui uma chave de leitura para a filosofia política lockeana, a qual sendo um dos marcos fundadores do liberalismo político, nunca deixou de ser atual.

CAPÍTULO 1 – A LIBERDADE DE CONSCIÊNCIA NEGADA

1. Liberdade de consciência

Em 1660 Locke escreve o *Primeiro tratado sobre o magistrado civil*² para responder a questão: “O governo civil pode legalmente impor e determinar o uso de coisas indiferentes no que diz respeito ao culto religioso?”. E a resposta que se segue é: “Sim”.³ Essa obra foi redigida como uma réplica ao panfleto de Edward Bagshaw⁴ intitulado: “A grande questão relativa às coisas indiferentes no culto religioso”. Quando estes dois autores falam de coisas indiferentes eles estão se referindo ao conjunto de ações que, em princípio, não fazem parte das prescrições da lei natural. Onde quer que haja leis cria-se uma esfera de ações obrigatórias, para além dessa esfera situam-se as coisas indiferentes.⁵ Desta forma, para podermos compreender melhor a discussão em torno das coisas indiferentes temos que procurar entender mais sobre o que eles entendiam tanto por *coisas indiferentes* como por *lei natural*. Para os autores do jusnaturalismo moderno⁶ lei natural, *grosso modo*, é o conjunto de normas que Deus criou para que o homem tenha uma medida, uma regra para seguir, que lhe permita viver em sociedade.

No entender de Locke, por exemplo, a lei natural, ou ainda lei divina, está ao alcance dos homens através dos ensinamentos morais contidos na Bíblia. No entanto, nem tudo está escrito na Bíblia, e nem seria possível esperar que algum livro pudesse conter toda a infinidade de ações particulares

² Locke escreveu em 1660 o **First Tract on Government**, e, em 1662, o **Second Tract on Government**. Não confundir estas obras com o **First Treatise of Government** e o **Second Treatise of Government**, publicados em 1689. O problema com a tradução é que tanto *tract* quanto *treatise* podem ser traduzidos como *tratado*. Sigo aqui a tradução adotada por Norberto Bobbio, que usa *magistrado* e não *governo*, no livro **Locke e o direito natural**, para facilitar a diferenciação dos textos.

³ Cf. LOCKE, J. **First Tract on Government**, in: **Political Writings**. Wootton, D. (ed.). Indianapolis: Hackett Publishing, 2003, p. 141.

⁴ Bagshaw (1629-1671) era estudante no mesmo colégio de Oxford onde Locke estudava, Christ Church.

⁵ Cf. BOBBIO, N. **Locke e o direito natural**. Trad. Sérgio Bath. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997, p. 93.

⁶ Dentre eles temos Grócio, Pufendorf, Hobbes e o próprio Locke. Para mais a respeito do jusnaturalismo moderno ver BOBBIO, N. **Locke e o direito natural**, DARWALL, S. **The foundations of morality: virtue, law and obligation** in *The Cambridge Companion to Early modern Philosophy*.

que a humanidade possa vir a produzir ao longo de sua história, tais como aspectos detalhados do culto religioso.

“Pode-se dizer que as Escrituras são uma regra perfeita de como viver patindo-se do princípio de que elas detalham cada obrigação individual à qual estamos submetidos, e de que não há nada que nós devemos fazer ou evitar, em qualquer aspecto de nossas vidas, que elas não prescrevam. No entanto, nunca houve nem poderia existir uma regra desta natureza”.⁷

A Bíblia, neste sentido, procura apontar regras gerais e universais de conduta, acessíveis a qualquer homem em qualquer época. As regras contidas na Bíblia são de caráter mandatório, o homem é obrigado a obedecê-las. Matar outro ser humano, por exemplo, é claramente contra a lei natural, e portanto, proibido; mas e o que dizer das ações sobre as quais a Bíblia não se pronuncia? É contra a lei natural, digamos, vestir roupas coloridas durante o culto religioso?

Tal questão exemplifica aquilo que se denominava *indiferente*. Ou seja, a esfera das ações obrigatórias é o conjunto daquilo que a lei natural prescreve. Por outro lado, tudo aquilo sobre o que a lei natural não se pronuncia constitui a esfera das ações *indiferentes*. Do ponto de vista de Locke é justamente sobre as questões indiferentes que o governo civil possui poder. Pois ele não tem nenhum poder de alterar as leis divinas, visto que estas são universais e eternas, promulgadas pelo próprio Criador, ao passo que as coisas indiferentes tratam justamente daquilo que é próprio de cada comunidade, característico de sua própria época e costumes. Para ser mais exato, Locke afirma que, em se tratando de lei natural, embora o governo não possua *poder material*, possui *poder formal*.⁸

Para o filósofo, Deus quer que o homem acate as determinações do governo, pois o governo cumpre o desígnio divino de observar o cumprimento da lei natural. Locke defendia o poder *absoluto* do governo sobre todas as coisas *indiferentes*. Para ele, negar esse poder ao governo e confiar à consciência de cada indivíduo o poder de legislar sobre as coisas indiferentes

⁷ Cf. LOCKE, J. **Second Tract on Government**, in: op. cit., p. 172.

⁸ Veremos adiante com mais detalhe a distinção entre poder formal e poder material na análise do *Segundo Tratado sobre o Magistrado Civil*.

seria simplesmente negar a autoridade do governo por inteiro. Locke, assim como Hobbes, acredita que o homem abandona o estado de natureza e constitui o estado civil justamente porque, dentre outras vantagens, o estado civil assegura a paz.⁹ Uma das condições para que o Estado tenha poder o suficiente para atingir os fins em vista dos quais ele foi constituído é que ele tenha o poder de legislar sobre questões indiferentes, e não o indivíduo, através de suas opiniões e crenças religiosas, que é característico dos apelos à liberdade de consciência.

Ele se refere ao problema da liberdade de consciência justamente porque no texto de Bagshaw o culto religioso é caracterizado como sendo uma ação indiferente, e o seu modo de execução é estabelecido pela livre consciência de cada homem ou comunidade. Conforme afirma Polin:

“como bom independente que era, Bagshaw, retomando a idéia de liberdade cristã, que tinha servido a Lutero, depois a Calvino, de máquina de guerra contra o catolicismo, se esforçava, em nome da liberdade cristã, por justificar a independência da religião com respeito ao Estado; ele reclamava, em consequência, uma liberdade absoluta em matéria de coisas indiferentes (...)”.

¹⁰

Para um autor como o jovem Locke, a consciência entendida como opinião individual não é garantia de veracidade de um conhecimento. Embora ele concorde que todo homem possua uma consciência moral que tem a capacidade de perceber a verdade da lei natural, ele também não deixa de apontar para o fato de que a educação e os costumes afetam o modo como o homem desenvolve sua consciência. “Eu devo dizer que, de todos os homens que encontro, noventa por cento do que eles são, bons ou maus, deve-se à educação”.¹¹

⁹ Cf. HOBBS, T. **Leviatã**. ed. Richard Tuck. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2008, parte 2, cap. XVII, pp. 143-145. LOCKE, J. **Two treatises of government**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, II, § 21, p. 282.

¹⁰ Cf. POLIN, R. in: **Cartas sobre a Tolerância**. São Paulo: Icone Editora, 2004, p.50.

¹¹ Cf. LOCKE, J. **Some thoughts concerning education**. Grant, R.W. and Tarcov, N. (eds.). Indianapolis: Hackett Publishing, 1996, p. 10. A respeito da influência da importância da educação na filosofia de Locke, Ghiggi afirma que “O alvo maior de seus escritos pedagógicos é o indivíduo na sociedade não descuidando das críticas que a educação deve possibilitar às opiniões, costumes e superstições próprias do ambiente a que o homem pertence. Desta forma, a tarefa fundamental da educação é preparar o indivíduo para fazer prevalecer as exigências da razão, e isto só se consegue preparando o homem para exercê-la sobre e a

Clinger também irá destacar este ponto ao analisar a obra de Locke. Ele afirma que, para o filósofo:

“a religião e a educação concorrem para a formação da personalidade de qualquer indivíduo que, em consonância com sua estrutura física e capacidade de percepção e absorção dos valores, das virtudes e das mazelas que o mundo exterior oferece-lhe, vai adaptando-se ao ambiente social, no qual se sinta mais confortável, mais livre e mais determinado a tomar a direção que lhe parecer mais afeiçoada, segundo seu próprio julgamento”.¹²

Neste sentido, como diz Vasquez:

“a consciência individual é a esfera em que se operam as decisões de caráter moral, mas, por estar condicionada socialmente, não pode deixar de refletir uma situação social concreta e, por conseguinte, diferentes indivíduos que, numa mesma época, pertencem ao mesmo grupo social, reagem de maneira análoga. Desta maneira, mais uma vez se evidencia como também a individualidade é um produto social (...)”¹³

Locke, assim como Hobbes, aceita que a consciência possa errar. Hobbes, no *Leviathan*, já havia indicado a corrupção do termo consciência, e havia percebido que o uso corrente em sua época era meramente retórico - que se referia às opiniões privadas, aos nossos “pensamentos secretos”.¹⁴ Para Hobbes a consciência é um julgamento, e como qualquer outro julgamento, pode falhar.¹⁵ Dessa forma ela não pode tornar-se o fundamento da ordem pública.

Uma outra distinção acerca da consciência é feita por Pufendorf. Segundo ele, podemos distingui-la como sendo antecedente ou consequente.

partir dos conteúdos particulares que a experiência oferece”. Cf. GHIGGI, G. e OLIVEIRA, AVELINO DA R., **O conceito de disciplina em John Locke**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995, p. 13.

¹² Cf. CLINGER, PAULO DE S., **A dialética da liberdade em Locke**. Londrina: EDUEL, 2003, p. 71.

¹³ Cf. VÁSQUEZ, A.S. **Ética**. Trad. João Dell’Anna. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1975, p.59.

¹⁴ Cf. HOBBS, T. **Leviatã**. ed. Richard Tuck. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2008, parte 1, cap. VII, pp. 58-61.

¹⁵ Cf. HOBBS, T. **Leviatã**. op. cit., parte 2, cap. XXIX, p. 274.: “Pois a consciência de um homem e seu julgamento são a mesma coisa, e assim como o julgamento, também a consciência pode ser errônea (...) consciências privadas (...) não passam de opiniões privadas”.

Enquanto a consciência antecedente nos diz antes de agirmos o que é certo e o que é errado, a consciência conseqüente é o sentimento de quietude ou inquietude que resulta de nossas ações. Porém ele é rápido em enfatizar que a consciência assume o papel de guia de nossas ações somente na medida em que está ligada a uma lei. Pufendorf deixa claro que:

“Atribuir à consciência um poder especial de dirigir nossas ações independentemente de uma lei é, na verdade, atribuir o poder de criar leis ao gosto arbitrário dos homens e, assim, introduzir a maior das confusões nas relações humanas”.¹⁶

Tendo em vista essas considerações acerca da consciência moral individual, percebemos que surgem duas visões distintas a partir daquele debate sobre as *coisas indiferentes*. A dos que defendiam a liberdade de consciência quanto à execução do culto religioso, exemplificada por Bagshaw, e a daqueles que eram contra a liberdade de consciência no tocante ao culto religioso, representada aqui por Locke. Para o filósofo, todos os conflitos que se espalhavam pelo país na época eram devidos a um excesso de *liberdade de consciência*.¹⁷

Nesse ponto a proposta de Locke parece afastar-se muito de suas opiniões liberais adotadas nos tratados de 1689, de forma que alguns comentadores comparam essa primeira postura dele com a postura de Hobbes no *Leviatã* (1651). É importante lembrar que Locke já percebia a necessidade da separação do poder entre a Igreja e o Estado. Para que tal separação acontecesse por completo era vital deixar claro que a esfera das ações indiferentes era do domínio e competência do governo, e não da Igreja. O temor dele (dado o contexto histórico em que ele vivia, no qual a Inglaterra estava mergulhada numa guerra civil)¹⁸ era que em nome da liberdade de consciência, a paz e prosperidade pública ficassem em segundo plano. Esta

¹⁶ Cf. PUFENDORF. **The political writings of Samuel Pufendorf**. livro I, cap. 3, p. 110-111.

¹⁷ Cf. LOCKE, J. **First Tract on Government**, in: op. cit., p. 144.

¹⁸ Skinner oferece uma excelente argumentação sobre as origens do pensamento político moderno e com um viés histórico do processo. Para saber mais ver SKINNER, Q. **As fundações do pensamento político moderno**. Trad. Renato J. Ribeiro e Laura T. Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

era a conclusão que ele tirava dos argumentos defendidos por Bagshaw, que eram, desta forma, completamente inadmissíveis do seu ponto de vista.

Polin afirma que “para bem interpretar o sentido das críticas de Locke, é preciso não esquecer, de uma parte, que elas não constituem um tratado da tolerância, mas uma resposta à questão muito precisamente colocada por Bagshaw”, a saber, a da *liberdade absoluta*.¹⁹

Para que a paz fosse assegurada era necessário um poder que regulasse a natureza do culto, ou, em outras palavras, um poder que legislasse sobre as coisas indiferentes em relação ao culto. Para alguns, permitir que o governo regulasse o culto religioso era criar espaço para práticas de intolerância e fanatismo religioso. Para Locke tal temor não tinha fundamento, uma vez que o governo age com sabedoria e justiça.²⁰ Polin observa que:

“trata-se essencialmente para Locke de afirmar e defender o direito do governo no que concerne à religião, de legislar, ou seja, de determinar o bom e o mau, o permitido e o proibido, em tudo o que não está definido como tal pela lei da natureza (...)”.²¹

Percebe-se deste modo que a polêmica em torno das questões indiferentes, tal como tratada por Locke, passa a ser uma discussão sobre os limites da liberdade consciência e da autoridade do governo em impor limites às ações provenientes, principalmente, das opiniões sediciosas. Isto porque ele percebe que as opiniões sediciosas podem e devem ser controladas a fim de se preservar a paz e a unidade do governo, e isto se dá através da limitação da liberdade de consciência.

Cabe em seguida analisarmos a forma pela qual Locke tentou equacionar o problema do direito à liberdade de consciência e a questão da autoridade do governo civil. Como veremos, se em um primeiro momento ele adota uma posição autoritária, num segundo momento ele defende a posição liberal.

¹⁹ Cf. POLIN, R. in: op. cit., p. 50.

²⁰ Cf. LOCKE, J. **First Tract on Government**, in: op. cit., p. 142.

²¹ Cf. POLIN, R. in: op. cit., p. 52.

2. Autoritarismo, liberalismo e ordem civil

Locke em seus primeiros escritos (1660) não adota uma posição liberal, mas sim autoritária, podendo ser considerado não-liberal. Bobbio explica a diferença entre liberais e não-liberais a partir da relação existente entre as ações indiferentes e o papel do governo na regulamentação das mesmas. Para ele a diferença reside na extensão maior ou menor do direito de intervir nas coisas indiferentes atribuídas ou não ao arbítrio do Estado. Ou seja:

“podemos chamar de *liberal* quem reconhece que o Estado não tem o direito de intervir nas coisas indiferentes, ou, se o tem, esse direito está sujeito a limites (...) chamados “direitos naturais” (...), *não-liberal* é quem afirma que, depois da instituição do Estado, o indivíduo não tem mais qualquer direito sobre as coisas indiferentes (...)”.²²

Deste modo, de acordo com Bobbio, por detrás da questão dos indiferentes evidencia-se a controvérsia secular entre Igreja e Estado. Ele afirma que:

“A posição liberal era a dos que sustentavam os direitos das comunidades religiosas contra a ingerência excessiva do Estado. A posição não-liberal defendia, ao contrário, a autoridade estatal, ameaçada pela dissolução da unidade religiosa”.²³

Kraynak concorda que Locke era autoritário no início. Em seu texto “*John Locke: from absolutism to toleration*”, ele defende a idéia de que absolutismo e tolerância são a mesma coisa em princípio, embora sejam muito diferentes na prática. O ponto central do argumento é de que o sectarismo religioso era o problema fundamental da política na época de Locke, e de que o mesmo poderia ser controlado tanto pelo absolutismo quanto pela tolerância, ou seja, tanto por um regime autoritário quanto por um regime liberal.²⁴

²² Cf. BOBBIO, N. **Locke e o direito natural**. pp. 94-95.

²³ Ibidem, p. 95.

²⁴ Cf. KRAYNAK, R. **John Locke: from absolutism to toleration**. In: The American Political Science Review, vol. 74, n.1 (mar.,1980), p.53.

Vale a pena analisar um pouco mais a argumentação de Kraynak não somente para entendermos melhor a trajetória do pensamento político de Locke, que vai do autoritarismo ao liberalismo, mas também porque ele evidencia com mais profundidade a questão que Bobbio menciona: que a origem do pensamento político lockeano situa-se numa tentativa de encontrar um ponto de equilíbrio para as disputas da Igreja e do Estado pela primazia política da Inglaterra. “Todas estas trágicas revoluções que abalaram a cristandade nos últimos anos”²⁵, diz Locke, aconteceram porque rebeldes e inimigos do governo, disfarçados sob o título de *reformadores*, foram tolerados.

A busca lockeana por tal ponto de equilíbrio tem como início a análise da questão dos indiferentes, mas vai muito além dela a partir do momento em que examiná-la conduz o filósofo a abordar a questão da liberdade de consciência. Como veremos, tal questão o leva a tratar de lei natural, que é para muitos comentadores a pedra de toque de sua filosofia política da maturidade (1690), tal como exposta no *Segundo tratado sobre o governo civil*.²⁶ A este respeito, Polin diz que “Locke, ao longo de toda a sua vida, jamais concebeu liberdade independentemente da existência e do respeito das leis”.²⁷

Para Kraynak a filosofia política de Locke parte de uma análise do desenvolvimento da Igreja em termos políticos e psicológicos. De acordo com essa análise lockeana, observa Kraynak, a divisão entre os cristãos era fruto das diferenças de opinião que cada comunidade religiosa possuía. Ao conjunto de crenças e opiniões religiosas dá-se o nome de ortodoxia. Sob o pretexto de defender a ortodoxia a Igreja procurava controlar o Estado. O sectarismo e os conflitos religiosos surgiram quando os pastores e seguidores de algumas seitas começaram a lutar uns contra os outros pelo direito de ter suas opiniões estabelecidas como ortodoxia pelo Estado. E a rebelião começou quando as seitas que não atingiam o poder pregavam a ortodoxia do Estado instituído como sendo heresia.²⁸

²⁵ Cf. LOCKE, J. **First Tract on Government**, in: op. cit., p. 144.

²⁶ Para maiores detalhes sobre o peso da lei natural da argumentação do Segundo tratado ver a introdução de Peter Laslett na sua edição dos Dois tratados sobre o governo.

²⁷ Cf. POLIN, R. in: op. cit., p.51.

²⁸ Cf. KRAYNAK, R. op. cit., p.54.

A Igreja católica teria sido a primeira a conquistar o título de ortodoxia oficial através do Império Romano e dos príncipes das nações. A Reforma dos séculos XVI e XVII questionou e desestabilizou a supremacia da ortodoxia católica, mas não foi somente a ortodoxia da Igreja de Roma que ela questionou, ela desafiou a própria noção de ortodoxia. Para Luteranos, Calvinistas e Puritanos (radicais não-conformistas) a liberdade cristã era ser livre de ortodoxia, ou seja, ser livre para seguir sua própria consciência. A religião cristã tornara-se uma religião da consciência individual. O risco que os protestantes traziam não era tanto o questionamento da ortodoxia católica, mas da própria idéia de ortodoxia.²⁹

Segundo Kraynak, em uma situação assim, divisam-se duas formas do Estado lidar com o sectarismo religioso. Na primeira temos o Estado absoluto, que impõe uma religião e regula o culto sem se comprometer com a verdade da mesma, mas o faz tão somente para manter a paz civil. No segundo caso temos o Estado liberal, que garante a liberdade de consciência e a prática da tolerância, mas separa completamente a Igreja das questões políticas da sociedade, relegando esta ao papel de guardião das almas de seus seguidores, mas sem nenhum alcance no domínio das questões materiais, do dinheiro e das posses dos mesmos. Tanto uma como a outra visam pôr um fim nos conflitos gerados pelo sectarismo religioso.³⁰ De acordo com Kraynak, Locke defende a primeira forma nos seus primeiros escritos e termina defendendo a segunda na época da *Carta sobre a tolerância*, quase trinta anos mais tarde.

É bom manter em mente que a tendência de Locke em seus primeiros escritos é autoritária. Quando ele trata da questão dos *indiferentes*, a questão da *liberdade de consciência* passa a assumir papel de destaque no decorrer da discussão, pois é na delimitação da liberdade de consciência que Locke enxerga a solução para a estabilidade política de seu país naquele momento de crise. Ele é contundente quando pergunta: “Dê às pessoas *liberdade sem limites* no exercício de suas religiões, e onde elas vão parar, (...) a religião não irá destruir todos que não compartilham de sua fé?”³¹

²⁹ Ibidem. p. 55.

³⁰ Ibidem. p. 55.

³¹ Cf. LOCKE, J. **First Tract on Government**, in: op. cit., p. 143, grifo meu.

Conforme afirma Polin:

“Locke não hesita em proclamar que o apelo à consciência não pode constituir o fundamento da tolerância, nem mesmo um argumento suficiente a seu favor. Certamente, é preciso tratar a consciência com precaução, mas a consideração do bem público precede a da consciência (...)”.³²

Locke faz questão, no entanto, de deixar claro que é a favor da liberdade e que “os homens devem fugir da opressão, mas a desordem somente lhes dará um incômodo santuário”.³³ O problema seria então estabelecer limites para a liberdade e saber em que consiste a mesma. Locke não aceita que o apelo à liberdade de consciência possa consistir na liberdade de derrubar governos e colocar a todos num estado permanente de dissensão.³⁴ Ele afirma que “toda a liberdade que posso desejar ao meu país ou a mim mesmo é a de poder usufruir da proteção das leis que a prudência de nossos ancestrais estabeleceu (...)”.³⁵

Percebemos em seus primeiros escritos sobre política o quanto Locke reforça a necessidade de que a autoridade do governo sobre seus cidadãos seja absoluta. Para alguns comentadores a insistência lockeana (nos escritos de 1660) de que o governo deve ter controle total sobre as questões indiferentes é sinal de que ele recebera grande influência das obras de Hobbes.³⁶ Locke diz naqueles primeiros escritos que não importa a origem do governo, se ele é uma dádiva divina ou puro consentimento popular, o que importa segundo ele é que “seja qual for o modo como o governo tenha sido criado, ele deve necessariamente possuir *poder absoluto sobre todas as ações indiferentes de seu povo*”.³⁷

³² Cf. POLIN, R. in: op. cit., pp.54-55.

³³ Cf. LOCKE, J. **First Tract on Government**, in: op. cit., p. 147.

³⁴ Ibidem, p.149.

³⁵ Ibidem, p.150. A idéia de que o apelo à liberdade de consciência pode conduzir ao estado de guerra parte da observação do comportamento de grupos considerados radicais por Locke. Polin nos lembra que “para bem compreender o caráter radical dessa limitação dos direitos da consciência, é preciso pensar nas seitas, quacres ou anabatistas, que, precisamente em nome dos direitos de sua consciência, pretendem se manter à margem da vida política e não reconhecer a autoridade do governo”. Cf. POLIN, R. in: op. cit., p.59.

³⁶ Cf. BOBBIO, N. **Locke e o direito natural**, pp. 95-99.

³⁷ Cf. LOCKE, J. **First Tract on Government**, in: op. cit., p. 151, ênfase minha.

Em virtude de sua proximidade, cabe aqui compararmos o pensamento de Hobbes e o de Locke no tocante à origem, extensão e fim do governo civil. Como foi visto anteriormente, alguns comentadores tendem a classificar o pensamento lockeano da juventude como autoritário. Eles assim o classificam na medida em que estabelecem um paralelo entre Locke e Hobbes, este último tido como o arquétipo do pensamento autoritário.

Certamente, há aspectos dos pensamentos desses filósofos que podem nos levar a estabelecer tal comparação. Tanto um quanto o outro, por exemplo, recorre à idéia de um estado de natureza para explicar a origem do governo civil. De fato, como sustenta Bobbio, é característico de uma ética ou política de cunho jusnaturalista recorrer à natureza do homem,

“para descobrir o fim ou os fins a serem alcançados, e as condições e qualidades naturais do homem, para determinar o modo como os seres humanos, com tais qualidades e em tais condições, podem alcançar o fim ou os fins estabelecidos”.³⁸

A proximidade quanto a esse ponto não se restringe a isso. É pela redução da idéia de homem a um mínimo inteligível, tanto em Hobbes quanto em Locke, conforme indica Kuntz,³⁹ que se faz a descoberta do natural. Nessa medida, o estado de natureza, tanto para um quanto para outro, não deve ser entendido como correspondente a um momento histórico pregresso e anterior à vida em sociedade, mas como correspondendo ao que é constitutivo do homem e a ele inerente, quando se o considera abstração feita de seu ser social.

Hobbes caracteriza o estado de natureza como sendo um estado em que todos os homens são iguais. De acordo com ele:

“a natureza fez os homens tão iguais, quanto às faculdades do corpo e do espírito (...) [que] a diferença entre um e outro homem não é suficientemente

³⁸ Cf. BOBBIO, N. **Locke e o direito natural**, p. 155.

³⁹ “Não é preciso supor o estado de natureza como historicamente determinado e reconstituir, para cada sociedade política, um momento de criação. O natural está diante nós, o tempo todo, nas manifestações comuns da psicologia, nas operações da razão (embora a própria razão se desenvolva) e nas situações em que falta a proteção oferecida pelo poder comum. Nisso, pelo menos, não há diferença entre a concepção lockeana e a hobbesiana”. Cf. KUNTZ, R. **Locke: Liberdade, Igualdade e Propriedade**. op. cit., p.4.

considerável para que um deles possa com base nela reclamar algum benefício a que outro não possa igualmente aspirar”.⁴⁰

O problema é que dessa igualdade resulta animosidade, na medida em que dois homens ao desejarem a mesma coisa, e por vezes sendo impossível que ambos desfrutem dela, tornam-se inimigos. Segundo Hobbes são três as causas principais de discórdia que resultam da própria natureza humana, a saber: a competição, a desconfiança e a glória.⁴¹ Daquela discórdia decorrente da natureza humana, que engendra uma insociabilidade natural do homem, na medida em que este não tira nenhum prazer da companhia do próximo enquanto não existe um poder maior capaz de intimidar a todos, resulta que o estado de natureza para Hobbes é um estado de guerra de todos os homens contra todos os homens. A vida do homem neste estado “é solitária, miserável, sórdida, brutal e curta”.⁴²

Apesar de qualificar de forma tão áspera o estado de natureza, Hobbes lembra que ele não está acusando a natureza humana de ser intrinsecamente má. Longe disso, diz ele, nada disso constitui um pecado no estado de natureza, pois neste estado não há a distinção entre o certo e o errado, entre o justo e o injusto, entre o bem e o mal.

“Onde não há poder comum não há lei, e onde não há lei não há injustiça. Na guerra, a força e a fraude são as duas virtudes cardeais. **A justiça e a injustiça** não fazem parte das faculdades do corpo ou do espírito. Se assim fosse, poderiam existir num homem que estivesse sozinho no mundo, do mesmo modo que os seus sentidos e paixões. **São qualidades que pertencem aos homens em sociedade, não na solidão**”.⁴³

É importante também manter em mente que o estado de natureza para Hobbes não é uma condição permanente de guerra efetiva. Como observa Limongi:

“O que Hobbes quis dizer é que nossa condição natural é tal – a condição de igualdade de poder – que a guerra permanece o horizonte sempre possível das

⁴⁰ Cf. HOBBS, T. **Leviatã**. op. cit., parte 1, cap. XIII, p. 106.

⁴¹ HOBBS, T. **Leviatã**. op. cit., parte 1, cap. XIII, p. 108.

⁴² *Ibidem*, p. 109.

⁴³ *Ibidem*, p. 111. grifo meu.

relações entre os homens e, sendo possível, isto basta para justificar o comportamento efetivo de nos anteciparmos às suas conseqüências e nos comportarmos efetivamente de modo a fomentar uma situação de disputa”.⁴⁴

Tanto a razão quanto as paixões concorrem para que o homem perceba que não lhe é vantajoso permanecer neste estado, conduzindo-o a procurar um meio de sair desta condição. No caso das paixões trata-se do medo da morte violenta e do desejo de possuir coisas que tornem a vida mais agradável. No caso da razão, ela sugere normas para que a paz seja estabelecida. Para Hobbes essas normas são aquelas a que em outras situações se chamam *leis da natureza*.⁴⁵ Ainda que num certo sentido o estado de natureza hobbesiano seja um estado racional, pois ali a razão é operante, deve-se manter sempre em mente que, para Hobbes, “em geral as paixões humanas são mais fortes do que a razão”.⁴⁶

Deste modo, a finalidade da instituição do governo civil é exatamente tirar o homem do estado de incerteza e insegurança, do estado de guerra. Para tanto, é necessário limitar a liberdade natural dos homens. Sendo assim criam-se as condições de possibilidade da instauração do Estado civil. Como observa Hobbes:

“o direito de natureza, isto é, a liberdade natural do homem, pode ser limitado e restringido pela lei civil; mais, a finalidade das leis não é outra senão essa restrição, sem a qual não será possível haver paz. E não foi outra a razão pela qual a lei surgiu no mundo, senão para limitar a liberdade natural dos indivíduos (...)”.⁴⁷

Hobbes afirma que a única forma de remediar o fato de que no estado de natureza todos têm direito a todas as coisas, é estabelecer um acordo no qual todos transferem seus direitos a uma única pessoa que deve observar a paz e segurança pública.

⁴⁴ LIMONGI, M. I. **Hobbes**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2002, p. 22.

⁴⁵ Hobbes define a lei de natureza como sendo “(...) um preceito ou regra geral, estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir a sua vida ou privá-lo dos meios necessários para preservá-la (...)”. HOBBS, T. **Leviatã**. op. cit., parte 1, cap. XIV, p.112.

⁴⁶ *Ibidem*, parte 2, cap. XIX, p. 160.

⁴⁷ *Ibidem*, parte 2, cap. XXVI, p. 228.

“A causa final, finalidade e desígnio dos homens (que amam naturalmente a liberdade e o domínio sobre os outros), ao introduzir aquela restrição sobre si mesmos sob a qual os vemos viver em repúblicas, é a precaução com a sua própria conservação e com uma vida mais satisfeita”.⁴⁸

A transferência de poder para o soberano não deve ser temida, pois o objetivo da instituição das leis é exatamente assegurar a paz entre os homens. Deste modo, afirma Hobbes:

“Pois o objetivo das leis (que são apenas regras autorizadas) não é coibir o povo de todas as ações voluntárias, mas sim dirigi-lo e mantê-lo num movimento tal que não se fira com os seus próprios desejos impetuosos, com a sua precipitação, ou indiscrição, do mesmo modo que as sebes não são colocadas para deter os viajantes, mas sim para os manter no caminho. E, portanto, uma lei que não é necessária, não tendo a verdadeira finalidade de uma lei, não é boa. Pode imaginar-se que uma lei seja boa quando é para benefício do soberano, muito embora não seja necessária para o povo, mas não é assim. Pois o bem do soberano e do povo não podem ser separados”.⁴⁹

Uma vez instituído o Estado, para Hobbes, seu poder torna-se absoluto e ilimitado. Existem somente duas formas de limitar o poder do soberano. Uma seria a lei civil (positiva) e a outra a lei natural. Quanto à possibilidade de limitar o poder do soberano pelas leis civis, Hobbes é enfático em negar o que considera um absurdo:

“(...) o soberano não está sujeito àquelas leis que ele próprio, ou melhor, a república fez. Pois estar sujeito a leis é estar sujeito à república, isto é, ao soberano representante, ou seja, a si próprio, o que não é sujeição, mas liberdade em relação às leis. Este erro, porque coloca as leis acima do soberano, coloca também um juiz acima dele, com poder para castigá-lo, o que é fazer um novo soberano, e também pela mesma razão um terceiro para castigar o segundo, e assim sucessivamente, para a confusão e dissolução da república”.⁵⁰

⁴⁸ HOBBS, T. **Leviatã**. op. cit., parte 2, cap. XVII, p. 143.

⁴⁹ *Ibidem*, parte 3, cap. XXXVII, p. 374.

⁵⁰ *Ibidem*, parte 2, cap. XXIX, p. 275.

Quanto à possibilidade de limitar o poder do soberano pelas leis naturais, Hobbes afirma que: “É certo que todos os soberanos estão sujeitos às leis de natureza, porque tais leis são divinas e não podem ser revogadas por nenhum homem ou república”.⁵¹ Neste sentido, o poder do soberano encontra-se obrigado pela lei da natureza, pois como observa Hobbes:

“O cargo do soberano (seja ele um monarca ou uma assembléia) consiste no fim para o qual lhe foi confiado o poder soberano, nomeadamente a obtenção da *segurança do povo*, ao qual está obrigado pela lei de natureza e do qual tem de prestar contas a Deus, o autor dessa lei, e a mais ninguém além dele”.⁵²

No entanto, embora Hobbes afirme que a lei de natureza possa ser entendida como sendo a lei de Deus, devemos lembrar que ele não admite que as leis naturais sejam reconhecidas como leis fora da sociedade civil. As leis de natureza, para Hobbes,

“(…) não são propriamente leis, mas qualidades que predispõem os homens para a paz e a obediência. Só depois de instituída a república elas efetivamente se tornam leis, nunca antes, pois passam então a ser ordens da república, portanto também leis civis, na medida em que é o poder soberano que obriga os homens a obedecer-lhes”.⁵³

. Tendo isto em vista, Bobbio escreve que, para Hobbes, “as leis da natureza são regras de prudência ou normas técnicas, cuja observância depende do juízo sobre a possibilidade de alcançar o objetivo na situação dada”⁵⁴, juízo que no estado civil é atribuição do soberano e mais ninguém. Desta forma, afirma Bobbio, “esses ditames não constituem *de fato* uma limitação de seu próprio poder”.⁵⁵

Comparando o modelo hobbesiano com o lockeano, percebemos que Locke nos escritos da juventude, ou seja, nos *Dois Tratados sobre o Magistado*, concorda com Hobbes no tocante ao poder absoluto do Estado.

⁵¹ Ibidem.

⁵² Ibidem, parte 2, cap. XXX, p. 283.

⁵³ Ibidem, parte 2, cap. XXVI, pp. 227-228.

⁵⁴ Cf. BOBBIO, N. **Thomas Hobbes**. p.48.

⁵⁵ Ibidem, p.49.

Mas essa posição sofre alterações e não é o que ele afirma na sua principal obra de filosofia política, a saber, o *Segundo tratado sobre o governo civil*.⁵⁶

Locke nos diz que o estado de natureza é:

“(...) um estado de perfeita liberdade para ordenar suas ações e dispor de suas posses e pessoas da forma que acharem mais adequada, *dentro dos limites da lei da natureza* (...)”.⁵⁷

Enquanto os dois autores concordam que os homens são iguais e livres no estado de natureza, Locke toma o cuidado de circunscrever esta liberdade dentro dos limites da lei natural, a qual seria a própria vontade divina que se reflete na razão humana. Para ele embora o estado de natureza seja um estado de liberdade, não é um estado de licenciosidade. Em outras palavras, porque estão submetidos à lei da natureza os homens não possuem o direito de destruir os outros ou a si mesmos.⁵⁸ Hobbes observa que em sua condição natural o homem é guiado por sua própria razão e que enquanto se encontrar nesta condição o apetite pessoal é a medida do bem e do mal.⁵⁹ O que podemos observar é que enquanto Locke se refere à lei natural como lei no sentido forte, isto é, como sendo efetivamente a vontade de Deus enquanto legislador, Hobbes, por outro lado, tende a se referir às leis naturais menos como os comandos divinos do que teoremas da razão. O que pode ser verificado na seguinte passagem:

“A estes ditames da razão os homens costumam dar o nome de leis, mas impropriamente. Pois eles são apenas conclusões ou teoremas relativos ao que contribui para a conservação e defesa de cada um, enquanto a lei, em sentido próprio, é a palavra daquele que tem direito de mando sobre os outros. No entanto, se considerarmos os mesmos teoremas como transmitidos pela palavra de Deus, que tem direito de mando sobre todas as coisas, nesse caso serão propriamente chamados leis”.⁶⁰

⁵⁶ Cabe lembrar que os *Tratados sobre o magistrado* são as obras da juventude, escritos por volta de 1660. Já o *Segundo tratado sobre o governo civil* é a obra de 1689.

⁵⁷ LOCKE, J. **Two treatises of government**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, II, § 4, p. 269. Ênfase minha.

⁵⁸ *Ibidem*, II, § 6.

⁵⁹ HOBBS, T. **Leviatã**. op. cit., parte 1, cap. XV, p. 137.

⁶⁰ *Ibidem*.

Ou seja, ainda que Hobbes possa por vezes se referir a lei natural como decreto divino, ele não a reconhece como sendo de fato uma limitação da liberdade natural dos homens. Para ele, o que limita a liberdade natural é a lei civil, diferentemente de Locke, que diz que o limite da liberdade natural é a lei natural. Percebe-se então que Locke afasta-se da tese hobbesiana da insociabilidade natural do homem na medida em que procura destacar mais a identidade da lei natural com a vontade divina, e da razão como instrumento de investigação do conteúdo desta lei. Neste sentido Gobetti observa que:

“Para Locke, a questão é provar que existe uma ordem natural compatível com a igualdade e a liberdade universal. Os seres humanos têm a capacidade de regular sua interação de forma autônoma (...) Isso garante que a anarquia não é inevitável, e que o uso da força não é indispensável para assegurar interação social pacífica”.⁶¹

Desta forma as relações sociais no estado de natureza lockeano, observa Gobetti, “atingem um alto grau de estabilidade e previsibilidade graças à capacidade humana de apreender e sujeitar-se à lei da natureza”.⁶² Consequentemente, os indivíduos tendem a regular suas ações e até mesmo a restringir sua independência em troca de uma interação social pacífica e harmoniosa.

Também devemos lembrar que quando nos escritos da juventude Locke afirma a tese do estado absoluto, ele está defendendo o direito absoluto do governo de legislar sobre coisas indiferentes, e de forma alguma lhe ocorre afirmar que o governo não é limitado por nenhuma espécie de lei. A este respeito ele afirma que “(...) mesmo o poder absoluto, onde for necessário, não é *arbitrário* por ser absoluto, e ainda é limitado pela razão, e limitado aos seus fins”.⁶³

Deste modo, a analogia entre o autoritarismo de Locke com o de Hobbes também encontra seus limites, e não devemos simplesmente afirmar que Locke defendia as idéias de Hobbes de modo irrestrito em seus *Tratados sobre o magistrado*. Hobbes e Locke abordaram a questão da autoridade do governo

⁶¹ Cf. GOBETTI, D. **Private and public: individuals, households and body politics in Locke and Hutcheson**. New York: Routledge, 1992, pp. 66-67.

⁶² *Ibidem*, p. 99.

⁶³ LOCKE, J. **Two treatises of government**. op. cit., XI, § 139, p. 361.

civil tendo em vista fortalecê-la frente aos apelos à liberdade de consciência. O problema da liberdade de consciência, especialmente em um cenário de desordem política, é que ela abre caminho para que opiniões sediciosas ganhem apoio entre os rebeldes e conduzam à dissolução do governo.

Tendo isto em vista, vamos analisar os argumentos contidos nos primeiros escritos de Locke para constatar como ele tratou da questão de impor limites à consciência através de um estado absoluto.

3. Os Dois Tratados sobre o Magistrado Civil (1660-1662)

Retomando então o argumento do *Primeiro Tratado sobre o Magistrado Civil*, vemos que o centro da disputa se encontra nos conflitos decorrentes do sectarismo religioso. O principal ponto de divergência entre Locke e Bagshaw diz respeito à extensão do poder do governo. A questão era se o governo deveria impor uniformidade de culto ou se isso deveria ser deixado ao juízo das consciências individuais.

Para Bagshaw seria impossível estabelecer limites ao governo, pois, uma vez que o súdito tenha concordado em abrir mão de sua liberdade, o poder do governo se torna absoluto. Ora, o problema, segundo Bagshaw, é que o poder absoluto faculta abusos por parte do governo, pois nada impediria que ele passasse a cobrar mais impostos do que o justo, a perseguir e encarcerar os inocentes, proibir encontros de amigos sob acusação de conspiração e traição, etc. Para Bagshaw para evitar situações assim, em um governo compatível com a idéia de “liberdade cristã” seria preciso garantir liberdade de consciência nas questões indiferentes.⁶⁴

Locke, por outro lado, afirma que o governo age de acordo com as necessidades do momento, fazendo maior ou menor uso de sua força conforme requer a ocasião. Se para Bagshaw a consciência de cada indivíduo é seu juiz nas questões indiferentes, para Locke, no entanto, a população é como uma besta selvagem, privada de razão e guiada pelas paixões.⁶⁵

⁶⁴ Cf. KRAYNAK, R. op. cit., p.56.

⁶⁵ Cf. LOCKE, J. **Letter to Tom**, in: op. cit., p. 140.

É o governo que, segundo Locke, personifica o lado racional da comunidade, e, por esse mesmo motivo, o único apto a legislar na esfera das ações indiferentes. Pergunta ele: “A partir de onde o perigo é mais racionalmente temível, de cabeças inteligentes ou ignorantes?”.⁶⁶ Ele já havia, em uma carta anterior ao *Tratado*⁶⁷, demonstrado sua desconfiança quanto ao comportamento racional das pessoas. Ele havia afirmado na ocasião que são nossas paixões que guiam nossos pensamentos e nossas ações. A figura do centauro é usada por ele para descrever a natureza humana: metade homem, metade animal. A parte animal é que nos carrega, sendo a *reta ractio* de cada um nada além de seus próprios passos. Essa carta é datada de 20 de outubro de 1659.

Dado o pequeno intervalo de tempo existente entre a composição dessa carta e do *Tratado*, acredito que Locke tinha em mente uma imagem semelhante ao refletir sobre a relação do governo com a multidão. Nesse caso o governo corresponderia a metade do centauro que representa o aspecto racional, enquanto que a multidão seria o equivalente à parte animal, o aspecto passional. Num tom mais pessimista do que normalmente encontramos em textos de Locke, ele prossegue seu discurso na carta: “o conhecimento dos homens não passa de opinião moldada entre o costume e o interesse, as duas grandes luminárias do mundo”.⁶⁸

Conforme afirma Kraynak, Locke descreve as origens psicológicas do sectarismo religioso afirmando que ele surge a partir da

“relação entre paixões e opiniões na natureza humana: todas as pessoas possuem uma *índole parcial* que as inclina para suas próprias opiniões. Elas adquirem suas opiniões em parte por acaso e em parte ao escolher aquelas que servem seus interesses. (...) Deste modo, esta parcialidade inevitavelmente produz uma variedade de opiniões conflitantes que resulta em imposição e perseguição”.⁶⁹

⁶⁶ Cf. LOCKE, J. **First Tract on Government**, in: op. cit., p. 142.

⁶⁷ Cf. LOCKE, J. **Letter to Tom**, in: op. cit., p. 140.

⁶⁸ Ibidem. p. 140.

⁶⁹ Cf. KRAYNAK, R. op. cit., p.56.

Para ele, o argumento central que Locke usa para rejeitar o apelo de Bagshaw à liberdade de consciência é a crítica psicológica do sectarismo religioso. Ao defender a legitimidade do governo em legislar sobre as questões indiferentes, Locke afirma que o propósito dessas é “constituir uma fortaleza para a proteção da parte mais substancial da religião”.⁷⁰ Ou seja, como é inevitável que a multidão arrastada por suas paixões venha a questionar a autoridade dos ensinamentos religiosos, é melhor ter algo com o que ela possa se ocupar sem que isso chegue a alcançar os pilares da religião. Assim, qualquer decreto sobre os indiferentes estaria exposto aos ataques dos rebeldes, mas os fundamentos seriam preservados.

Se em 1689 Locke é um ardente oponente da submissão cega aos dogmas e ao abandono da razão, em 1660 ele parte do princípio de que o exercício da razão não é típico da maioria (a multidão), mas sim de poucos - os representantes do governo. Reforçando essa postura, ele irá dizer em seu *Tratado*: “não é nosso dever examinar mas obedecer aos comandos do governo em todas as coisas que Deus nos deixou livres”.⁷¹ Tendo então apresentado sua completa desconfiança quanto à racionalidade do povo, ele irá rebater Bagshaw usando o seu argumento ao contrário. Se Bagshaw apontara para a impossibilidade de se estabelecer um limite ao poder do governo, Locke contra-argumenta perguntando: como é possível estabelecer um limite à liberdade da multidão?

De acordo com Locke a ameaça de tirania decorrente do poder absoluto do governo não passa de especulação, e na prática não encontra respaldo. Por outro lado, a ameaça de anarquia decorrente da liberdade absoluta da multidão é algo bem real, e podia ser verificada na história recente da Inglaterra (ou até mesmo da Europa). Para ele a única coisa capaz de levar alguém a pôr sua vida em risco seria a promessa de uma vida melhor, e esse é o terreno típico da religião. Fora em nome dela que reis foram decapitados, leis e costumes abandonados e famílias separadas. Visto que mesmo o ignorante, e principalmente ele, sabe ardilosamente reclamar seu direito de consciência, essa liberdade favoreceria uma multiplicidade de credos que na prática só levaria a uma guerra de todos contra todos. Fosse essa liberdade permitida na

⁷⁰ Cf. LOCKE, J. **First Tract on Government**, in: op. cit., p. 143.

⁷¹ Ibidem.

Inglaterra, argumenta Locke, “provaria ser apenas uma liberdade para a desavença, censura e perseguição, e nos deixar a mercê de uma tirania da fúria religiosa”.⁷²

É nesse momento de incerteza e anarquia iminente, pensa Locke, que a autoridade do governo mais do que nunca se faz obrigatória. Ele irá dizer que “é, portanto, em defesa da autoridade dessas leis que, contra muitas razões, sou forçado a vir a público, a preservação daquelas leis é a única segurança que posso encontrar para a estabilidade de nossa nação”.⁷³ A finalidade do governo é apontada por ele como a de manter a ordem pública; o governo é essencialmente um *conservator pacis*.

Enquanto O *Primeiro Tratado* encerrava uma réplica a um adversário, o *Segundo Tratado*, por outro lado, é a parte positiva do argumento. Esse *Segundo Tratado* foi escrito em latim, e atualmente é conhecido com o seguinte título: *An Magistratus Civilis possit res adiaphoras in divini cultus ritus asciscere, eosque populo imponere? Affirmatur*. [Questão: pode o Governo Civil especificar coisas indiferentes a serem incluídas dentro da ordem do culto divino, e impô-las sobre as pessoas? Sim].

Locke volta a atacar o apelo à liberdade consciência como sendo o grande problema nas questões sobre as coisas indiferentes. “Se ao menos uma vez as pessoas parassem de questionar isto!”.⁷⁴ Muitas pessoas concluem que o governo age de forma tirânica ao limitar de forma tão drástica a liberdade cristã de seus súditos, ou seja, a liberdade de consciência. A este respeito Locke afirma que:

“Esta visão leva ao desprezo do governo e desrespeito das leis; nada, profano ou sagrado, é levado a sério, pois eles acreditam que as pessoas podem fazer o que bem entenderem, conquanto que defendam a liberdade da consciência (...)”.⁷⁵

⁷² Ibidem, p. 149.

⁷³ Cf. LOCKE, J. **First Tract on Government**, in: op. cit., p. 150. Locke se refere às leis que a prudência de seus ancestrais estabeleceram na Inglaterra.

⁷⁴ Cf. LOCKE, J. **Second Tract on Government**, in: op. cit., p. 152.

⁷⁵ Ibidem, p. 153.

A estratégia de Locke neste *Segundo Tratado* começa pela definição de alguns termos que, segundo ele, são parte fundamental do debate sobre as coisas indiferentes e o poder do governo de legislar a respeito das mesmas: são eles: governo, culto religioso e coisas indiferentes.

(1) Locke define o governo da seguinte forma: “Pelo termo governo entendo o responsável pelo bem estar da comunidade, que tem a autoridade mais alta sobre todos os indivíduos e que possui o direito de fazer e de repelir leis”.⁷⁶ Não há necessidade alguma, segundo Locke, de demonstrar o poder legislativo que cabe ao governo; isso é axiomático. Ele parte da auto-evidência da afirmação de que o governo representa essencialmente o poder legislativo de uma comunidade política. Por isso que ele não abre mão da prerrogativa de que o governo possui um poder absoluto de legislar sobre as coisas indiferentes.⁷⁷

(2) Quanto à natureza do culto religioso Locke irá dispor de duas distinções básicas. Primeiramente existe aquilo que ele denomina culto interior, que se refere às virtudes das quais Deus é o objeto; tais como o temor a Deus, o amor a Deus, etc. Nisso consiste a essência da verdadeira religião.⁷⁸ Porém, segundo Locke, esse culto interior não basta aos olhos de Deus:

“Deus decidiu que o homem deveria possuir um corpo assim como uma alma. A alma é para seu uso próprio, ao passo que o corpo torna possível a sociedade e a cooperação, pois sem sua mediação e assistência os homens não poderiam tornar conhecidos os seus sentimentos (...)”.⁷⁹

Dessa forma temos o culto externo, que compreende as cerimônias religiosas, a leitura dos textos sagrados, os cânticos de louvor, etc. É na soma dessas duas formas de culto, interior e exterior, que consiste a religião. E o homem é obrigado pela Bíblia a realizar tais cultos, lembra-nos Locke. Agora é necessário observar que as circunstâncias sob as quais essas ações são realizadas variam. O momento, o local, a aparência, etc, determinam o contexto próprio de cada culto. E essa determinação é o que Locke chama de

⁷⁶ Ibidem, p. 154.

⁷⁷ Ibidem, p. 154.

⁷⁸ Ibidem p. 155.

⁷⁹ Ibidem p. 155.

ritual. Portanto a religião, entendida como a soma do culto interno e externo, é inviolável e determinada por Deus. O governo não tem nenhum poder nessa esfera. Mas, por outro lado, o ritual é indiferente aos olhos de Deus. Assim, como o governo deve possuir um poder absoluto de legislar sobre as coisas indiferentes, ele tem o direito de legislar quanto ao culto religioso entendido enquanto ritual. Locke afirma que “Deus em sua sabedoria e benevolência infalível deixou esses aspectos cerimoniais do culto religioso à discricção do governo”.⁸⁰

Reforçando a tese de que Deus deixou livre a decisão quanto à forma do ritual, ele irá argumentar que seria contrário ao bom senso que Deus tivesse pretendido uma uniformidade dos costumes das diferentes nações. Locke afirma que as cerimônias e os costumes de uma nação tornam-se tão fortemente enraizados na vida dos homens que a maioria preferiria morrer a mudar seus hábitos.

“Esses [as cerimônias e os costumes] são geralmente mais queridos quanto mais eles forem respeitados e aprovados pela opinião pública e pela educação, de forma que a maioria dos homens abriria mão de suas posses, de sua liberdade, de suas vidas, e de tudo mais ao invés de sua veneração e prática desses costumes”.⁸¹

Para Locke é papel do governo zelar pela paz e pela religião:

“Eu não acredito que seja parte menor da liberdade cristã permitir que o governo considere ao mesmo tempo tanto a paz da sociedade como o bem estar e dignidade da religião”.⁸²

Segundo ele, a extensão do poder do governo é uma função de seu propósito e intenção, que é o bem público.⁸³ Ao considerar o ritual como coisa indiferente, Locke assegura o direito do governo de legislar sobre o culto religioso, mas não sobre a religião.

⁸⁰ Ibidem. p. 156.

⁸¹ Ibidem. p. 157.

⁸² Ibidem. p. 158.

⁸³ Ibidem. p. 159.

(3) Locke caracteriza “coisa” (ação) indiferente da seguinte maneira:

“As coisas são chamadas de indiferentes no que diz respeito ao bem e ao mal moral, de modo que todas as coisas que não são nem boas e nem más são denominadas de moralmente indiferentes. As ações morais presumem uma lei que estabelece uma medida do bem e do mal, à luz da qual nós deveríamos guiar e julgar nossas vidas e ações, pois é certo que se não existisse tal lei então todas as ações e todas as coisas seriam completamente indiferentes e equivalentes, de modo que cada indivíduo pudesse decidir livremente por si mesmo se as faria ou não”.⁸⁴

Essa lei que estabelece a medida do bem e do mal é a própria lei da natureza. “Pois a lei divina é a grande medida da justiça e da retidão, e a fundação eterna de todo bem e mal moral”.⁸⁵ Tudo o que a lei divina comanda é considerado necessário, e as coisas que ela não diz são consideradas indiferentes. Abaixo da lei divina está a lei humana. Cabe ao governo regular aquelas ações denominadas indiferentes. “Deus deixou muitas coisas indiferentes que não estão incluídas no interior de sua lei aos cuidados de seu representante, o governo”.⁸⁶ E, por último, encontra-se a lei individual, a consciência.

“A lei da consciência é aquilo que chamamos o julgamento final do intelecto prático com relação à verdade moral de qualquer proposição moral considerando uma ação possível”.⁸⁷

À luz dessas distinções Locke afirma que “nós somos obrigados a obedecer o governo pelo simples motivo que Deus assim comandou”.⁸⁸ O essencial para entendermos o propósito da classificação dos tipos de lei que Locke nos apresenta é o esquema de hierarquia. Em outras palavras, a vontade do superior prevalece sobre a do inferior. Caso o inferior pudesse questionar a autoridade do superior, então o governo e a ordem natural das coisas seriam substituídos pela anarquia. Um erro da consciência, afirma

⁸⁴ Ibidem. p. 160.

⁸⁵ Ibidem. p. 161.

⁸⁶ Ibidem. p. 162.

⁸⁷ Ibidem. p. 163.

⁸⁸ Ibidem. p. 164.

Locke, não pode anular a decisão do governo. “Cada indivíduo se tornaria seu próprio legislador e seu próprio Deus”⁸⁹, uma situação absurda para Locke.

O ponto para Locke aqui é reforçar o caráter absoluto do governo. Ele afirma que o governo pode legislar sobre tudo aquilo que não é comandado por Deus, que o governo está sujeito somente ao poder de Deus, e que nenhum homem sozinho pode se colocar acima do poder do governo. Para ele todas as coisas que são indiferentes o são por um mesmo motivo, e não importa se se trata de uma questão profana ou sagrada, a lógica que se aplica é a mesma. Daí se segue “que a autoridade do governo deve englobar ambas as categorias de coisas indiferentes”⁹⁰, ou seja, profanas ou sagradas.

Locke concorda plenamente com Hobbes quando diz que:

“os homens não poderiam estabelecer nenhuma cooperação entre eles mesmos, nenhuma vida social, lei, instituição de uma comunidade, através da qual os homens se unem quase como se eles fosse um único corpo, a menos que cada homem abdicasse de sua liberdade natural (...)”⁹¹

Concluindo que:

“A consequência disso é que tudo que um indivíduo tinha o direito de fazer, ele agora pode ser comandado a fazer pelo governo, pois ele possui a autoridade e o direito natural de cada indivíduo por virtude do contrato mútuo, Consequentemente, todas as coisas indiferentes, sejam espirituais ou seculares, estão sujeitas à sua autoridade legislativa e seu direito de comando”⁹².

A inferência de Locke não poderia ser mais clara. Conforme observa Bobbio, “ele aceita sem quaisquer condições o ponto fundamental da teoria hobbesiana sobre o poder civil, que consiste em admitir que a renúncia à liberdade natural deve ser completa, atribuindo ao soberano todos os direitos que o indivíduo gozava no estado de natureza”⁹³.

⁸⁹ Ibidem. p. 165.

⁹⁰ Ibidem. p. 167.

⁹¹ Ibidem. p. 168.

⁹² Ibidem. p. 168.

⁹³ Cf. BOBBIO, N. **Locke e o direito natural**, p. 96.

Para Locke seria insensato supor, no entanto, que todas as nações possuísem um mesmo conjunto de leis. Uma vez que a importância da conservação dos costumes e das tradições é o que proporciona a estabilidade e paz de uma comunidade, torna-se necessário que cada comunidade tenha um conjunto de leis adequado às suas próprias tradições e costumes. O governo legisla tendo isto em vista isto mais o fato de que ele deve se conformar à lei natural. “Locke sabe perfeitamente que, para que a ordem do soberano seja legítima, não basta que preceitue com relação às coisas indiferentes (...) É necessário que sua finalidade seja boa”.⁹⁴ É o governo que garante a existência dessas leis:

“Em qualquer ocasião isso é verdadeiro: Deus quer que haja uma sociedade organizada e um governo entre os homens (...) Em cada sociedade, no entanto, deve existir uma autoridade suprema, pois sem uma autoridade suprema uma sociedade não pode existir. Essa autoridade suprema é em todo Estado do mesmo tipo, pois é sempre o legislativo que é supremo. Como mostramos, o objeto da autoridade legislativa são todas as coisas indiferentes. Deixe-me repetir: ou o governo supremo tem poder sobre essas coisas indiferentes ou ele não tem poder algum”.⁹⁵

O problema para alguns era que esse controle absoluto do governo limitasse a liberdade de consciência dos indivíduos, um direito sagrado segundo eles. Locke ataca esse tipo de argumentação porque segundo ele a liberdade da qual tratam as Escrituras é de apenas dois tipos. Em primeiro lugar Cristo libertou o homem do mal. E em segundo lugar ele libertou os judeus de suas cerimônias.⁹⁶ Para deixar mais claro que tipos de leis podem limitar a liberdade de consciência do indivíduo, Locke faz algumas distinções.

Primeiramente, o caráter obrigatório das leis humanas pode ter duas naturezas diferentes: formal ou material. A obrigação é material quando se trata de uma ação necessária, ou seja, ela é comandada pela lei natural antes mesmo de ser objeto da lei humana. A obrigação é formal quando se trata de uma ação indiferente, regulada pelo governo a fim de manter a ordem e paz.⁹⁷

⁹⁴ Ibidem. p. 105.

⁹⁵ Cf. LOCKE, J. **Second Tract on Government**, in: op. cit., p. 169.

⁹⁶ Cf. LOCKE, J. **Second Tract on Government**, in: op. cit., p. 170.

⁹⁷ Ibidem. p. 175.

Em segundo lugar trata-se de definir a liberdade das pessoas como liberdade de consciência (ou de julgamento), ou como liberdade da vontade. Se o governo comanda aquilo que foi determinado pela lei da natureza – pela lei divina – então a obrigação é material e formal. A consciência e a vontade são ambas obrigadas pelo decreto divino, e não em virtude de uma atitude tirânica do governo.⁹⁸ Já quando o governo ordena algo indiferente, a obrigação é apenas formal. Nesse caso o indivíduo não é forçado a concordar com a decisão do governo; ou seja, sua liberdade de consciência (de julgamento) é preservada. Não obstante o indivíduo é obrigado a obedecer, pois a sua vontade deve ser submissa a uma vontade superior.

Locke procurou resolver a questão, conforme observa Bobbio, “distinguindo a adesão da vontade a uma lei – até certo ponto análoga à obrigação externa – da adesão do julgamento – semelhante à obrigação interna – e afirmando que a adesão da vontade nem sempre implica igualmente a do julgamento”.⁹⁹ Mas esta solução na verdade concede demais ao poder do governo e pouco sobra efetivamente para a liberdade do indivíduo. Neste sentido, como observa Wootton, “apesar de toda aparência de moderação e equilíbrio, o argumento de Locke tende fortemente para o lado do autoritarismo, e não oferece proteção alguma à liberdade”.¹⁰⁰

Conforme observa Kraynak, no *Segundo tratado sobre o magistrado*, Locke opta por um governo que imponha uniformidade de culto a fim de preservar a segurança e ordem pública. Ele requer apenas conformidade das ações externas e não necessariamente de crenças internas.¹⁰¹ O governo garante seu direito de legislar sobre todas as coisas indiferentes de forma absoluta, mas esse poder se estende somente aos atos externos, e não às crenças internas.

Esta solução pode funcionar em relação às coisas indiferentes, mas não fica claro se opera efetivamente no plano das coisas necessárias, no âmbito da política e da religião. Um Estado absoluto, tal como quer Locke, na prática, pode acabar de fato se tornando uma ameaça aos direitos de seus indivíduos. Ele depende demais da premissa de que o governo seja virtuoso e racional, e

⁹⁸ Locke, *Essays on the law of nature*, op. cit., p.29.

⁹⁹ Cf. BOBBIO, N. *Locke e o direito natural*, p. 107.

¹⁰⁰ Cf. Wootton, D. *John Locke: Political Writings*, p.34.

¹⁰¹ Cf. KRAYNAK, R. op. cit., p.57.

de que todas as suas ações sempre sejam tomadas com o bem público em vista.

E, como a história repetidamente aponta, os governantes cometem excessos. Ao agir em interesse próprio o governo pode acabar agindo contra os ditados da lei natural e promovendo os piores males que podem ocorrer à humanidade: fome, guerra, doenças, etc. O problema com a teoria do jovem Locke é que ela prega a obediência passiva frente a um governo injusto.

A determinação das coisas necessárias, conforme aponta Kraynak, é justamente o que está em questão entre as seitas conflitantes. “Pois esta determinação é feita através da interpretação das Escrituras ou através da razão natural; e a parcialidade faz com que cada seita tenha uma opinião diferente sobre o que é necessário (...)”.¹⁰² Para Kraynak, Locke tenta encontrar um meio termo entre a posição de Hobbes, que vê tudo como indiferente no estado de natureza, e a de Hooker¹⁰³, que acredita que o Estado é responsável por estabelecer a verdadeira religião e cuidar das almas de seus indivíduos.

A estratégia de Locke, segundo Kraynak, para atingir tal meio termo, ampara-se em cinco condições: (a) Locke reduz a parte necessária da religião a um conteúdo mínimo, adotando a posição de que as Escrituras pouco têm a dizer sobre questões particulares. As coisas necessárias são reduzidas a um mínimo de crença e conduta, deixando o resto de dogma, culto, e administração da Igreja à imposição arbitrária ou ao costume local. (b) Locke defende que o governo não deve tentar impor coisas necessárias, pois a força não pode mudar uma crença. (c) Locke sustenta que somente o governo deve julgar o que é indiferente e o que é necessário. Mesmo que ele aja contra os preceitos da lei natural, e peque contra Deus, ainda assim ele deve ser obedecido pelos homens. (d) Locke defende que o governo disponha de poderes plenos sobre todas as coisas indiferentes em questões civis, o que inclui impostos, propriedades e costumes. (e) Por fim, Locke sustenta também

¹⁰² Ibidem.

¹⁰³ Richard Hooker (1554-1660) foi um pastor anglicano e um influente teólogo. A ênfase de Hooker na razão e na tolerância influenciou bastante o desenvolvimento do Anglicanismo. Ele foi um dos fundadores do pensamento teológico anglicano.

que os indivíduos devem prestar obediência passiva nas coisas indiferentes a fim de preservar a paz pública.¹⁰⁴

Como foi visto, a disputa em torno da questão dos indiferentes levou Locke a optar pela defesa de um Estado autoritário, absoluto, na medida em que procurava de todos os modos manter a paz pública. A forma que Locke viu de resolver a questão foi atacando as bases do argumento principal de seus adversários, o da liberdade de consciência. Para delimitar a liberdade de consciência Locke lança mão de um esquema hierárquico de leis com graus de poder coercitivo determinados por suas respectivas posições dentro do mesmo. Ele coloca a lei natural, a lei divina, como a primeira e mais forte. A consciência individual é a última instância de julgamento a respeito das questões políticas, morais e religiosas, e deve ser consultada somente nos casos em que a lei natural e a lei humana não se pronunciam.

No entanto, a posição inicial de Locke sofrerá mudanças consideráveis. O princípio básico de que as leis existem para proteger a liberdade dos indivíduos, e não meramente como uma limitação de seus direitos naturais, continua. O que ele desenvolve são suas considerações sobre lei natural e tolerância, na medida em que aquela é o verdadeiro fundamento da moral em sua filosofia, e que esta é a forma pela qual ele opta por tratar dos conflitos gerados pelo sectarismo religioso, ao contrário das teses defendidas em seus primeiros escritos, em favor do absolutismo.

Estas são as questões que serão tratadas nos próximos capítulos.

* * *

¹⁰⁴ Cf. KRAYNAK, R. op. cit., p.58.

CAPÍTULO II – A QUESTÃO DA LEI NATURAL

1. Considerações sobre a lei natural

A questão do fundamento da moral é analisada por Locke em um conjunto de oito ensaios dedicados exclusivamente à questão da lei natural. Por motivos desconhecidos estes ensaios nunca foram publicados por Locke. Alguns comentadores, como Von Leyden e Laslett, acreditam na possibilidade de que embora ele não os tenha publicado, ele pretendia revisá-los e deixá-los mais de acordo com suas obras da maturidade, seja o *Ensaio sobre o entendimento humano*, seja o *Segundo tratado sobre o governo civil*. A despeito das dúvidas sobre os motivos de Locke, os comentadores concordam que estes ensaios são fontes ricas de informações para o entendimento da filosofia lockeana como um todo.¹⁰⁵

Três questões principais se colocam nesses *Ensaio*s: a existência da lei natural, a possibilidade de conhecê-la e a sua obrigatoriedade.¹⁰⁶ O estudo dos ensaios a partir da perspectiva destes três problemas nos fornece um fio condutor que é o que pretendo seguir aqui.

Em primeiro lugar, devemos deixar claro que ao referir-se ao fundamento da moral Locke irá falar de *lei divina*, *lei da razão*, *lei natural* e *lei da natureza* sem nenhuma distinção entre os termos. Para muitos estudiosos de Locke, esta é mais uma ilustração de que o seu modo vago e impreciso de lidar com termos filosóficos resulta numa série de contradições no interior de sua filosofia. Laslett, por exemplo, afirma que, para Locke, a lei natural “era ao mesmo tempo um comando de Deus, uma regra da razão, e uma lei na própria natureza das coisas tais como elas são...”.¹⁰⁷ Outros autores da época faziam uso constante da noção de lei natural, dentre os quais Grócio, Hobbes e Pufendorf. Conforme observa Darwall, as leis naturais “eram tidas como

¹⁰⁵ Cf. Introdução de Von Leyden para os **Ensaio**s sobre a lei da natureza e Laslett para **Dois tratados sobre o governo**.

¹⁰⁶ Cf. BOBBIO, N. **Locke e o direito natural**., p. 109.

¹⁰⁷ Cf. introdução de Peter Laslett. In: LOCKE, J. **Two treatises of government**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 82. Podemos distinguir duas linhas principais de interpretação aqui: a lei natural como a apreensão dos princípios morais estipulados por Deus através da razão humana, e a lei natural como o conjunto dos ensinamentos revelados pelas sagradas escrituras. De forma geral, o uso que Locke faz de lei natural segue a primeira interpretação, e, se for o caso de se tratar da segunda, deixarei explícito no texto.

normas universais que impunham obrigação a todos capazes de segui-las, a todos os agentes morais, e não somente aos cidadãos de uma jurisdição em específico”.¹⁰⁸

Para Laslett, a lei natural era parte do racionalismo de Locke na medida em que tanto a atividade divina quanto as relações humanas podem ser compreendidas a partir de um viés racional, puramente intelectual.¹⁰⁹ De fato podemos reconhecer traços racionalistas no modo como Locke trata da lei natural, quando ele a atribui origem divina e assume a possibilidade dela ser conhecida pelo uso da razão. Por outro lado, quando ele propõe uma investigação da natureza humana como sendo uma forma de conhecermos a lei natural, vemos seu lado empirista. Esse modo de conhecer a lei natural a partir de um exame da natureza humana guarda semelhanças com a obra de Pufendorf. Se para Pufendorf “não há forma mais direta e apropriada de descobrir a lei natural do que contemplar cuidadosamente a natureza humana”¹¹⁰, Locke, de forma semelhante, dirá que a lei natural:

“É uma regra fixa e permanente da moral que a própria razão declara, e a qual permanece, sendo um fato tão firmemente enraizado no solo da natureza humana. Portanto a natureza humana deve ser alterada antes que essa lei possa ser modificada ou anulada”.¹¹¹

A existência de Deus, segundo Locke, é o ponto de partida para o conhecimento da lei da natureza. É na existência de Deus que reside o fundamento de uma “explicação racional da vida”, sem a qual não haveria distinção entre a virtude e o vício. A existência de uma ordem fixa e imutável da natureza deve-se ao fato de que todas as coisas possuem leis de acordo com suas próprias naturezas, leis criadas por Deus.

¹⁰⁸ Cf. DARWALL, S. **The foundations of morality: virtue, law and obligation** in The Cambridge Companion to Early modern Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 221.

¹⁰⁹ Ibidem, p. 88.

¹¹⁰ PUFENDORF, S. **The political writings of Samuel Pufendorf**. Oxford: Oxford University Press, 1994, livro I, cap. 3, p. 110-111.

¹¹¹ LOCKE, J. **Essays on the law of nature**. Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 199.

Para o filósofo é Deus que determina o modo como o homem deve conviver com o seu semelhante.

“Que Deus deu uma regra pela qual o homem deveria governar a si mesmo, eu acredito não existir ninguém tão bruto a ponto de negar. Ele tem o direito de fazê-lo, nós somos suas criaturas: Ele possui bondade e sabedoria para dirigir nossas ações para aquilo que é melhor: e Ele possui poder para fazê-la valer através de recompensas e castigos...”.¹¹²

A vontade divina assume para o homem a forma de uma lei, a saber, a lei natural. Como observa Wolterstorff, “uma regra para uma ação voluntária é uma lei se alguém que deseja que aquela regra seja obedecida tiver o poder de anexar, e anexa, recompensas e castigos para o cumprimento ou descumprimento daquela regra”.¹¹³ A idéia de um Deus legislador (*law-maker*) que determina recompensas e castigos para nossos atos é um dos pontos principais da filosofia moral de Locke. Para o filósofo:

“O que o Dever é não pode ser entendido sem uma Lei; nem uma Lei ser conhecida ou presumida sem um Legislador, ou sem Recompensa e Castigo”.

¹¹⁴

O fundamento último da moral, Locke repetirá reiteradamente ao longo de sua vasta obra, é esta regra, a saber, a lei natural. Conforme sublinha Laslett, “ele estava primeiramente preocupado com a autoridade do Estado na religião, depois com a lei natural que sancionava esta autoridade, e com o embasamento da lei natural na experiência”.¹¹⁵ No entanto, Locke nunca explicitou claramente o conteúdo da lei natural, pois como ele mesmo disse: “estaria além do meu presente propósito adentrar as particularidades da lei da natureza”.¹¹⁶

¹¹² Cf. LOCKE, J. **An essay concerning human understanding**. London: Penguin Classics, 1997, II, xxviii, 8, p. 317.

¹¹³ Cf. WOLTERSTORFF, N. **Locke's philosophy of religion**. In: CHAPPELL, V. **The Cambridge companion to Locke**. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, pp. 180-181.

¹¹⁴ Cf. LOCKE, J. **An essay concerning human understanding**. op. cit., I, iii, 12, p. 82.

¹¹⁵ Cf. introdução de Peter Laslett. In: LOCKE, J. **Two treatises of government**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 19.

¹¹⁶ LOCKE, J. **Two treatises of government**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, II, § 12, p. 275.

Para alguns, diz Locke, essa lei é a reta razão (*right reason*). Ela diz respeito a “certos princípios definidos de ação dos quais surgem todas as virtudes e o que for necessário para a formação correta da moral”.¹¹⁷ Ao mesmo tempo, Locke diz que chamar a lei natural de “ditado da razão” não é muito apropriado, pois não cabe à razão promulgar essa lei - a razão apenas interpreta e investiga essa lei natural que nos foi dada por Deus.¹¹⁸ Enquanto a faculdade discursiva é inata, a reta razão não o é. Conforme diz Von Leyden:

“(...) quando Locke afirma que o homem é dotado de entendimento, inteligência e razão, ele meramente diz que o homem é dotado da faculdade discursiva, e não que ele carregue desde seu nascimento um conjunto de verdades racionais ou regras de conduta, ou de que ele é capaz de criar tais verdades ou regras”.¹¹⁹

Embora a lei natural não venha a ser conhecida da mesma maneira que as leis humanas – as leis positivas instituídas pelo magistrado - ela é suficientemente conhecida pela “luz da natureza” (*light of nature*).

“Essa lei da natureza pode ser descrita como sendo o decreto da vontade divina, discernível pela luz da natureza, e indica o que está e não está em conformidade com a natureza racional, e por essa mesma razão comanda ou proíbe”.¹²⁰

Mas se a lei pode ser conhecida pela luz da natureza, por que nem todos a reconhecem? Para Locke, é porque a maioria dos homens não faz uso correto de suas faculdades mentais. A respeito, Leyden sublinha que Locke “faz referência aos ignorantes e às crianças, como sendo por natureza desprovidos de entendimento, e a todos aqueles que, seja por descuido ou pela entrega aos prazeres e por certos hábitos, não fazem uso correto de sua razão”.¹²¹ A lei natural é comparada com os decretos *secretos* da natureza. A maioria dos homens irá deixar-se levar pelas suas paixões. Deste modo

¹¹⁷ Cf. LOCKE, **Essays on the law of nature**, Ed. by W. von Leyden. New York: Oxford University Press, 2002, p. 111.

¹¹⁸ Ibidem, p. 111.

¹¹⁹ Von Leyden. in **Essays on the law of nature**. op. cit., p. 46.

¹²⁰ Cf. LOCKE, **Essays on the law of nature**, op. cit., p. 111.

¹²¹ Von Leyden. in **Essays on the law of nature**. op. cit., p. 46.

apenas os homens mais racionais, no sentido que fazem um uso maior de sua razão, e mais perceptivos descobrem tal lei.

Além disso, segundo Locke, mesmo que os homens mais racionais discordem sobre a lei natural, isto apenas mostra que ela pode ser interpretada de diferentes maneiras, e não que ela não existe, assim como seria errado concluir que não existem leis em uma sociedade pelo simples fato de existirem diferentes interpretações de uma determinada lei.

“Este fato estabelece a existência da lei mais firmemente, uma vez que todos os disputantes têm a mesma idéia a respeito da lei em si mesma (pois todos eles sabem que existe algo bom por natureza), e eles divergem apenas em suas interpretações dela”.¹²²

2. Do conhecimento da lei natural

Em busca das fontes do conhecimento moral, Locke aponta para três possíveis opções: idéias inatas, consenso ou conhecimento empírico (adquirido através dos sentidos).¹²³

2a. Idéias inatas

Em se tratando das idéias inatas, ele elabora sua crítica de forma mais aprofundada e detalhada em uma obra posterior, no *Ensaio sobre o entendimento humano* (1689). Lá ele observa que uma característica essencial para que um princípio seja considerado inato seria o consentimento universal acerca de sua veracidade. Mostrando que tal consentimento não existe, ele daí infere que não existem princípios inatos. Mais: Locke sustenta que, para provar que nenhum princípio o é inato, bastaria concentrar-se nos dois princípios mais abstratos e universais e mostrar que os mesmos não são inatos. De acordo com ele, esses princípios são os princípios de identidade e o de não-contradição, ou como enuncia Locke: “o que é, é”, e “é impossível para uma mesma coisa ser, e não ser”.¹²⁴

¹²² Ibidem, p. 115.

¹²³ Von Leyden. in **Essays on the law of nature**. op. cit., p. 46.

¹²⁴ Cf. LOCKE, J. **An essay concerning human understanding**. op. cit., I, ii, 4.

Para ele, o fato das crianças não demonstrarem conhecer ou pensar em tais princípios, também atesta que não há consentimento universal acerca da questão. Se fosse verdade que já nascemos com certas verdades estampadas em nossas mentes, por que então as crianças aparentam ignorá-las? E aqui Locke avança um tema caro à sua filosofia, a saber, de que nada pode estar na mente sem que esta o perceba.

“Parece-me quase uma contradição dizer que há verdades estampadas na alma que esta não perceba ou entenda: estampar, se significa alguma coisa, nada mais é do que tornar certas verdades percebidas. Pois estampar algo na mente sem que esta perceba parece-me dificilmente inteligível”.¹²⁵

Uma forma de evitar tal problema é dizendo que o consentimento torna-se evidente tão cedo o homem comece a usar a razão. Mas Locke repudia o argumento como sendo confuso. De acordo com ele, isso pode tanto querer dizer (a) que os princípios inatos são revelados tão cedo o homem use a razão, ou (b) que o uso e exercício da razão auxiliam o homem a descobri-los.¹²⁶

No caso de (b) Locke não vê sentido na afirmação. A razão, segundo ele, é a faculdade de deduzir verdades desconhecidas de princípios ou proposições já conhecidas.¹²⁷ Princípios inatos, lembremos, são, para Locke, princípios presentes no entendimento desde o momento do nascimento, e, portanto, conhecidos pela mente desde então. Logo, dizer que a razão descobre os princípios inatos equivale a dizer que ela descobre o que já era conhecido, o que não faria sentido.

No caso de (a) Locke mostra que a afirmação é igualmente falsa. De acordo com ele, boa parte dos analfabetos e selvagens, mesmo após atingirem a idade adulta, jamais chegam a formular tais princípios.¹²⁸ Embora Locke concorde que é necessário que o homem use a razão para descobrir as verdades gerais, o que ele nega é que elas sejam descobertas automaticamente tão cedo o homem comece a fazer uso da razão. Este é outro

¹²⁵ Ibidem, I, ii, 5.

¹²⁶ Ibidem, I, ii, 7.

¹²⁷ Ibidem, I, ii, 9.

¹²⁸ Ibidem, I, ii, 12.

ponto recorrente da filosofia lockeana, a saber: “todo raciocínio é busca e procura, e requer esforço e aplicação”.¹²⁹

Segundo Locke, o motivo pelo qual os princípios especulativos só podem vir a ser conhecidos uma vez que a idade da razão seja atingida é que antes disso as crianças ainda não são capazes de formar idéias abstratas. Para Locke “a criação de idéias gerais abstratas, e o entendimento de nomes gerais, é concomitante com a faculdade da razão”.¹³⁰ Mas isso não prova a existência de princípios inatos. Para que um princípio seja inato é necessário que as idéias das quais ele é formado também sejam inatas. Este é o ponto a que Locke mais dá ênfase. Para ele a mente é desprovida de idéias quando nascemos, sendo elas adquiridas posteriormente através da experiência. Deste modo, ao refutar a existência de princípios inatos, o que Locke realmente faz é refutar a existência do fundamento de tais princípios, a saber, as idéias inatas.

Se for verdade que princípios especulativos inatos não existem, o mesmo se aplica ainda com mais forte razão aos princípios práticos. Afinal, se por um lado ficou claro que não há consentimento universal a respeito dos princípios especulativos, por outro lado é ainda mais claro que não há tal consentimento quando se trata de princípios práticos. Pois embora eles sejam igualmente verdadeiros, não são necessariamente igualmente evidentes. Locke observa que:

“Máximas especulativas trazem em si sua própria evidência: mas princípios morais requerem raciocínio e discurso, algum exercício da mente, para descobrir a certeza de suas verdades.”¹³¹

Locke nos diz que não há nenhuma regra prática que seja universalmente aceita. A justiça e o respeito aos contratos seriam o que mais se aproxima disso, no entanto, lembra Locke, no caso de ladrões e piratas trata-se menos de uma lei natural inata do que de uma regra de conveniência, “alguém irá dizer que aqueles que vivem de fraude e roubo possuem princípios inatos da verdade e da justiça?”.¹³² Alguns poderiam dizer que embora a ação

¹²⁹ Ibidem, I, ii, 10.

¹³⁰ Ibidem, I, ii, 14.

¹³¹ Ibidem, I, iii, 1.

¹³² Ibidem, I, iii, 2.

dos bandidos contrarie os princípios práticos, ainda assim existe um consentimento tácito universal. Mas, diz Locke, um princípio prático que não influencie nossas ações não é de fato prático:

“Princípios práticos derivados da natureza existem para operar, e devem produzir conformidade de ação, não tão somente um assentimento especulativo das suas verdades, ou então eles são distinguidos em vão das máximas especulativas”.¹³³

Outro motivo que leva Locke a duvidar da existência de princípios práticos inatos é que eles não são auto-evidentes. A verdade dos princípios práticos depende de algo que lhes seja anterior, o que não é o caso dos especulativos, que portam em si mesmos a evidência de sua verdade. Por exemplo, ninguém de juízo duvidaria de que “é impossível para uma mesma coisa ser, e não ser”. No entanto, se alguém nos disser que é preciso fazer aos outros o que você gostaria que lhe fizessem, é legítimo e razoável perguntar por que motivo. Uma verdade inata teria de ser aceita universalmente e sem questionamentos, o que claramente não é o caso dos princípios práticos.¹³⁴

2b. Consenso

Outro problema relacionado é a questão do consenso moral. Tema recorrente da teoria jusnaturalista, essa questão não poderia deixar de ser analisada por Locke. O quinto dos *Ensaio sobre a lei da natureza* trata exclusivamente do problema do consenso geral como forma de conhecimento da lei natural. Locke é categórico em negar que seja o consenso geral o que fundamenta o conhecimento da lei da natureza. Ele começa seu ensaio

¹³³ Ibidem, I, iii, 3. A idéia de que princípios práticos devem produzir conformidade de ação é usada posteriormente por Hume para negar uma teoria moral fundada na razão, como no modelo lockeano, pois como Hume afirma “(...) é impossível que a distinção entre o bem e o mal moral possa ser feita pela razão, uma vez que a distinção exerce influência em nossas ações, do que a razão sozinha não é capaz”. Cf. HUME, D. **A treatise of human nature**. Ed. Dave Fate Norton e Mary J. Norton. New York: Oxford University Press, 2004. Livro 3, parte 1, sec.1, pp. 297-298. O problema da conformidade dos ditames da razão com a vontade é de fato um problema que muitos comentadores já indicaram na obra de Locke, mas adentrar nos detalhes da questão da motivação moral está além do escopo do presente trabalho.

¹³⁴ Cf. LOCKE, J. **An essay concerning human understanding**. op. cit., I, iii, 4.

atacando a máxima “a voz do povo é a voz de Deus” como sendo duvidosa e falaciosa:

“Existe algo tão abominável, tão perverso, tão contrário a todo direito e lei, que o consenso geral, ou melhor, a conspiração de uma multidão insensível não proponha em um determinado momento?”.¹³⁵

Citando casos de rebelião, roubo, insolência, etc., Locke afirma que seria vão buscar no consenso e nos costumes dos homens os ditados da razão e os decretos da natureza.

Ele distingue duas formas de consenso. O consenso positivo e o consenso natural. O consenso positivo é excluído de começo, por se tratar daquilo que Locke chama de *leis das nações*, e que não se fundamenta de modo algum no direito natural, mas antes, no direito positivo. Ele prefere tratar do consenso natural, consistente no consenso que os homens alcançam sem a necessidade de um acordo. E distingue três formas de consenso natural: (a) consenso dos costumes, (b) consenso das opiniões, e (c) consenso dos primeiros princípios.

Sobre o consenso dos costumes Locke diz que ele não pode determinar a lei natural. Pois se assim fosse todos os tipos de vícios e crimes iriam se tornar legítimos. “Que imoralidade não seria permitida e até mesmo inevitável, se o exemplo da maioria nos desse a lei?”.¹³⁶ O fato é que, diz Locke, “a lei da natureza não deveria ser inferida do comportamento dos homens, mas do modo que eles pensam”, devemos procurar em suas almas, “pois uma vez que esses princípios são os mesmos em cada um de nós, eles não podem ter outro autor que não seja Deus e a natureza”.¹³⁷ Em seguida, ele trata mais extensamente do consenso das opiniões:

“Nenhum consenso geral e universal é encontrado entre os homens a respeito da moral. (...) se existisse um consenso unânime e invariável a respeito de todas as ações necessárias entre todos os homens do mundo, ainda assim a lei da natureza não poderia ser conhecida seguramente a partir deste fato”.¹³⁸

¹³⁵ Cf. LOCKE, **Essays on the law of nature**, op. cit., p. 161.

¹³⁶ Ibidem, p. 165.

¹³⁷ Ibidem, p. 167.

¹³⁸ Ibidem, p. 167.

Locke insiste que a verdadeira medida da moralidade jamais pode ser inferida dos costumes dos povos, pois é claro que os homens cometem todos os tipos de vícios e a história e o bom senso de cada homem dão testemunho disso. Que uma determinada comunidade concorde, tenha uma mesma opinião acerca de um determinado tipo de comportamento como sendo justo e virtuoso, isso de forma alguma altera a natureza do ato em si, pois, lembrando, para Locke as coisas são consideradas boas e más em relação à vontade e determinação divina, e não do homem.

“Se o consenso geral dos homens for tido como a regra da moralidade, ou não haverá lei da natureza de forma alguma, ou ela irá variar de lugar para lugar, uma coisa sendo moralmente boa em um lugar e errada noutro, e os vícios por sua vez tornar-se-ão deveres. Mas isso ninguém irá aceitar”.¹³⁹

Locke se refere à justiça como sendo a principal lei da natureza para elucidar que os diferentes costumes das diferentes nações a atribuem valores variados. Ele cita o exemplo de piratas e do império romano como exemplos de vícios cometidos por um determinado grupo de pessoas que os entendiam como sendo virtudes. Os romanos conquistaram a glória e o mundo através da força e da violência. Estas não podem de maneira alguma ser a verdadeira medida da justiça entre os homens.¹⁴⁰ Também dá o exemplo da modéstia, da castidade e da poligamia. Coisas que em um lugar são comandadas pela lei, em outras punidas com a morte.

“Mas se há uma lei da natureza que poderia ser estabelecida entre os homens como sendo a mais sagrada de todas, que a totalidade da humanidade, assim parece, é inclinada a observar por um instinto natural e por interesse próprio, certamente esta é a auto-preservação, e deste modo alguns a estabelecem como a mais importante e fundamental lei da natureza”.¹⁴¹

¹³⁹ Ibidem, p. 169.

¹⁴⁰ Ibidem, p. 169.

¹⁴¹ Ibidem, p. 173. Esta é a lei fundamental segundo Hobbes, Cf. HOBBS, T. **Leviatã**. op. cit., parte 1, cap. XIV, p. 113.

Mas mesmo esta lei para Locke não é observada universalmente, e ele dá exemplos de soldados que voluntariamente abrem mão de suas vidas para acompanhar seus reis quando estes morrem, de mulheres que fazem o mesmo quando perdem seus maridos, e outros tantos.

O ponto é que, diz Locke, ainda que o consenso universal fosse existente, ele não seria a fonte da lei natural. Isto porque “cada indivíduo deve inferir a lei da natureza dos primeiros princípios, e não das crenças de outros homens”.¹⁴² Também há a consideração de que inferir do caráter universal de uma verdade que ela é uma lei da natureza é um *non sequitur*. Tomemos o ouro como exemplo. Mesmo que todos os homens concordem que ele é o metal mais precioso, isso não quer dizer que se trate de uma lei da natureza, de um mandamento divino. Trata-se simplesmente de que o homem tem liberdade de atribuir o valor de bom ou mau a algo indiferente.

Há também que se observar a distinção entre questão de crença e questão de conhecimento, afirma Locke. Pois (a) se encontro em minha mente uma opinião verdadeira antes de verificar se há consenso geral a respeito dela, “então o conhecimento do consenso geral não irá me provar o que eu já sabia a partir dos princípios naturais”, e (b) se não posso ter certeza da verdade de minha própria opinião até que tenha verificado a existência de consenso geral, então devo suspeitar que aquilo que falta em minha natureza (a certeza do conhecimento) também falta aos outros. As pessoas não pensam da mesma forma que algo é bom porque pensam da mesma forma, mas porque elas partem dos mesmos princípios naturais.

Por último ele cita o consenso dos primeiros princípios, mas não discorre sobre eles, pois acredita que tais princípios são especulativos, e, por isso, “não pertencem à discussão e não afetam os fatos morais de qualquer modo”.¹⁴³

¹⁴² Ibidem, p. 177.

¹⁴³ Ibidem, p. 179.

2c. *Conhecimento empírico*

Quanto ao conhecimento empírico da lei natural, Locke irá dedicar o quarto de seus *Ensaio*s para tratar da questão. Neste irá afirmar que a forma pela qual chegamos ao conhecimento dos princípios da moral, é a mesma pela qual chegamos ao conhecimento de qualquer outra coisa, a saber, através dos sentidos e da razão. Através da observação dos fatos tais como eles se apresentam ao homem, e pelo uso de nossas faculdades naturais, é possível deduzir a lei natural da natureza humana.

A razão operando em conjunto com os sentidos é o que Locke chama de *luz da natureza*. É esta luz da natureza, e não “a tradição ou algum princípio moral inato inscrito em nossas mentes por nascimento”¹⁴⁴ que nos fornece o conhecimento da lei natural. Ele afirma que enquanto estas duas faculdades, a razão e os sentidos, operarem em conjunto, não há nada que a mente não possa vir a conhecer através da reflexão e do raciocínio.¹⁴⁵ Sem a razão, seríamos como os animais brutos, mas sem os materiais fornecidos pelos sentidos (idéias), a razão seria inútil.

“A menos que as idéias de objetos penetrem nossas mentes não haverá a matéria do raciocínio, nem poderia a mente fazer mais no sentido de construir o conhecimento do que um arquiteto pode no sentido de erguer uma casa se a ele falta pedra, areia, e o restante do material de construção”.¹⁴⁶

Locke estabelece a distinção entre a reta razão e a razão como faculdade discursiva. A reta razão é nada mais do que a própria lei natural quando conhecida pelo homem, ou seja, o conjunto de princípios morais que guiam nossos atos ao longo de nossa vida visando o nosso bem e a nossa felicidade.¹⁴⁷ Desse ponto de vista, o conteúdo da reta razão seria, no sentido mais forte, a lei natural, constituindo a expressão da vontade divina. Justamente por isso, por ser a vontade de um ser superior que comanda e

¹⁴⁴ Cf. LOCKE, **Essays on the law of nature**, op. cit., p. 147.

¹⁴⁵ Ibidem.

¹⁴⁶ Ibidem, p. 149.

¹⁴⁷ “Pois a reta razão não é nada mais do que a lei da natureza conhecida, e não a maneira pela qual, ou aquela luz da natureza pela qual a lei da natureza é conhecida; ela é apenas o objeto da razão, e não a razão mesma”. Cf. LOCKE, **Essays on the law of nature**, op. cit., p. 149.

obriga um ser inferior, ela seria chamada de lei. Ela não seria um dom com o qual já nascemos, mas seria conquistada através da educação e do uso eficaz de nosso entendimento. É o mal uso de nosso entendimento que nos impede de chegar ao conhecimento da lei natural, e é isso que cega a nossa consciência.

“Nenhum homem jamais dá início a qualquer ação sem ter em mente um propósito, o qual lhe serve como motivo para o que faz: e seja qual for a faculdade que ele empregue, o entendimento, com a luz que possua, bem ou mal informada, constantemente o guia; e através desta luz, verdadeira ou falsa, todos seus poderes operacionais são empregados”.¹⁴⁸

Já a razão como faculdade discursiva é aquela que “avança de coisas conhecidas para coisas desconhecidas, e argumenta de uma coisa até a outra numa cadeia definida e fixa de proposições”.¹⁴⁹ E é justamente através desta faculdade que Locke fala quando afirma que através da razão podemos chegar ao conhecimento da lei natural. Porém, lembra Locke, nunca sozinha. Pois embora seja ela que realize todo o processo de inferências numa cadeia de demonstrações, ainda assim, ela não é a fonte dos materiais usados durante este processo. O material do qual Locke fala são as idéias. Sem elas a razão não tem com o que trabalhar. Ele reforça que a razão opera da mesma maneira, tanto nos assuntos morais quanto nas ciências práticas.

Ele expõe as condições necessárias para que o conhecimento da lei natural seja possível através da luz da natureza, condições que são também necessárias para o conhecimento de qualquer outra lei. Em primeiro lugar (a) antes que qualquer pessoa possa admitir que ela é obrigada a obedecer a uma lei, ela deve admitir a existência de um legislador, isto é, de um poder superior ao qual está submetida por direito. E em segundo lugar (b) é necessário admitir que esse poder superior seja dotado de vontade, e que ele deseje que a conduta de nossa vida esteja de acordo com essa vontade.¹⁵⁰

¹⁴⁸ Cf. LOCKE, J. **Of the conduct of the understanding**. Grant, R.W. and Tarcov, N. (eds.). Indianapolis: Hackett Publishing, 1996, p. 167.

¹⁴⁹ Cf. LOCKE, **Essays on the law of nature**, op. cit., p. 149.

¹⁵⁰ Cf. LOCKE, **Essays on the law of nature**, op. cit., p. 151.

Destas condições, prossegue Locke, fica claro qual o papel cabe aos sentidos e qual cabe à razão no processo de conhecimento da lei natural. Com o concurso dos sentidos podemos observar a regularidade do universo e a harmonia das coisas existentes na natureza. Isso nos leva a perceber, diz Locke, que o mundo foi construído com uma regularidade e um propósito em mente, dos quais fazemos parte.¹⁵¹ Em seguida, a razão é levada a investigar de onde vem tudo isso. Pois é óbvio, afirma o filósofo, que tal regularidade e harmonia não poderiam ter existido por acaso. Disso a razão infere a existência de um criador do universo e de todas as coisas nele contidas.

“(…) segue-se necessariamente que acima de nós encontra-se um agente mais poderoso e sábio que de acordo com sua vontade pode nos trazer ao mundo, nos manter e nos levar. Assim, tendo inferido isto a partir da evidência dos sentidos, a razão estabelece que deve haver um poder superior ao qual devemos submissão de direito, a saber, Deus, que tem comando sobre nós (…)”.¹⁵²

O passo seguinte, segundo Locke, é que da existência de um ser superior e mais sábio do que nós, de um Deus que nos criou e possui poder absoluto sobre nossas vidas, segue-se necessariamente que seria contrário à sabedoria de Deus ter criado o mundo para nada. “É evidente que Deus deseja que o homem faça algo, e isso era a segunda das condições necessárias para o conhecimento de uma lei, (...) i.e. Deus quer que nós façamos algo”.¹⁵³ Quanto à questão de saber exatamente o que Deus quer de nós, podemos descobrir analisando nossa constituição, nossas faculdades e nossa natureza.

154

Locke era ele mesmo profundamente religioso, e a existência de Deus para ele era algo evidente. Como afirma Polin,

“(…) 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 e mesmo pelos

¹⁵¹ Ibidem.

¹⁵² Ibidem, pp. 153-155.

¹⁵³ Cf. LOCKE, **Essays on the law of nature**, op. cit., p. 157.

¹⁵⁴ Ibidem.

milagres, mas ele é presente pela razão e para a razão. A idéia de Deus não é inata, mas ela é evidente à luz da 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 se dá ao trabalho de refletir, não pode evitar a descoberta de Deus".¹⁵⁵

Após ter discutido a existência da lei natural e da possibilidade desta vir a ser conhecida através do uso da razão e dos sentidos, Locke se ocupa de analisar seu caráter obrigatório.

3. Do caráter obrigatório da lei natural

Do problema da existência e do conhecimento da lei natural, segue-se, na argumentação dos *Ensaio sobre a lei da natureza*, o problema da obrigação. Na verdade, o que está em discussão é a fonte da obrigatoriedade, e não a obrigação em si mesma. Isto porque a própria definição lockeana de lei, a saber, o comando de uma vontade superior que deve ser obedecida, traz consigo mesma a idéia de obrigação. Uma lei que não obrigue sequer é uma lei. Isto não quer dizer que sua obrigatoriedade baste para que ela seja obedecida. Mesmo transgredida uma lei continua sendo uma lei.

No sexto dos *Ensaio sobre a lei da natureza*, Locke irá iniciar sua investigação acerca dos fundamentos da obrigatoriedade da lei natural tratando do argumento que identifica o senso de auto-preservação como sendo o fundamento primeiro da lei natural. Locke afirma que:

“Se a fonte e origem desta lei é o cuidado e a preservação de si próprio, a virtude consistiria mais na conveniência do que no dever, e nada será bom a não ser o que é útil para si próprio, e a observação desta lei não seria tanto nosso dever e obrigação, a qual estamos ligados por natureza, mas sim nossa vantagem e privilégio, aos quais somos conduzidos por conveniência”.¹⁵⁶

A questão é que, para Locke, a fonte da obrigatoriedade tem de vir de uma vontade superior. Ele afirma que para entendermos a origem da obrigatoriedade da lei natural, precisamos compreender que nada nem

¹⁵⁵ Cf. POLIN, R. in: **Cartas sobre a Tolerância**. São Paulo: Icone Editora, 2004, p. 32.

¹⁵⁶ Locke, **Essays on the law of nature**, op. cit., p.181.

ninguém possui poder sobre nossas ações a não ser que ele tenha poder sobre nós, no sentido de que ao comandar ele faz uso de seu direito e não da força. Para ser legítima, a obrigação precisa ser acatada pela consciência, caso contrário o que existe é constrição e não obrigação. Quando obedecemos à força, sem uma adesão interior, seria mais apropriado dizer que somos constrangidos. Conforme observa Von Leyden, “a melhor forma de se entender o que Locke entende por poder de obrigação é mantendo em mente a relação que ele acredita existir entre Deus, lei natural e natureza humana”.¹⁵⁷

A vontade de Deus, segundo Locke, está de acordo com a natureza humana, pois foi por decisão de Sua vontade que Ele criou essa natureza. E da particular constituição da natureza humana surgem obrigações naturais. A obrigação pode ser física, como a necessidade de nos alimentarmos, ou moral, quando, por exemplo, reconhecemos que a autoridade de Deus é legítima. A percepção de que Deus possui o direito natural de nos comandar está relacionada à existência de nossa consciência moral. Quando transgredimos aquilo que foi ordenado por Deus, afirma Locke, segue-se o sentimento de culpa, as dores da consciência. Em suma, a obrigação moral surge do fato de que reconhecemos que a obediência à vontade divina é justa e necessária. “Se um homem negligenciasse seu dever, sua própria consciência declararia que ele merece ser punido”.¹⁵⁸

Para explicitar que a obrigação moral que temos de obedecer a Deus é diferente de uma submissão de nossas vontades a um poder coercitivo, Locke dá o exemplo de um homem que tenha de agir em defesa própria para proteger sua vida dos atos criminosos de alguém que emprega a força para roubar sua propriedade. Assim, por exemplo, alguém que obedeça sob ameaça as ordens de um pirata, a fim de evitar ser morto por ele, veria que sua consciência aprova o ato, ainda que ele seja injusto. Nesse caso, a autoridade se dá mediante o uso da força, e é o medo de ser punido que caracteriza a obrigação de obedecer.

¹⁵⁷ Von Leyden. in **Essays on the law of nature**. op. cit., p. 50.

¹⁵⁸ Von Leyden. in **Essays on the law of nature**. op. cit., p. 51.

O que Locke quer dizer com isso é que a autoridade de Deus não é deste tipo. Não é o medo da punição que cria a obrigação neste último caso. É o reconhecimento do direito natural que Deus possui como sendo nosso criador que dá origem ao poder de obrigação da lei natural.¹⁵⁹

É ponto pacífico na tradição cristã que a legitimidade do poder divino advém do fato que Deus é o nosso criador, a saber, *ex jures creationis*. “Deus nos criou do nada e, se ele quiser, nos reduzirá a nada; nós somos, portanto, sujeitos a Ele em perfeita justiça”.¹⁶⁰ Deste modo, não é a sujeição à força que cria a obrigação, mas sim a legitimidade do poder que comanda. Locke cita dois outros casos em que o poder é legítimo. O primeiro é quando Deus transfere parte de seu poder aos seus escolhidos; essa é a origem do poder do magistrado, i.e., *ex jures donationis*. O outro diz respeito ao direito advindo do contrato, fruto da submissão voluntária ao poder de outra pessoa, i.e., *ex jures pacti*.¹⁶¹ Mais uma vez, ele enfatiza que o homem não possui liberdade absoluta - a própria consciência é obrigada em relação à lei natural.

“De fato, toda obrigação obriga a consciência, de forma que não o medo da punição, mas uma apreensão racional do que é correto, nos coloca sob uma obrigação, e a consciência estabelece julgamentos na moral”.¹⁶²

Para Locke, é importante deixar claro que a natureza humana é fruto da vontade de Deus. E que a obrigação da lei natural surge deste fato primordial. Mas, por outro lado, ele também se esforça para mostrar que a fonte da obrigação pode ser descoberta através do uso das faculdades naturais, e, neste caso, da razão. Deus nos dotou de razão, e através do seu uso correto e da análise de nossa natureza, podemos deduzir todos aqueles princípios da moralidade que têm como princípio último a lei natural. Foi a sabedoria infinita de Deus que nos deu certas características eternas e imutáveis, das quais

¹⁵⁹ O que importa a Locke, conforme indicado por Bobbio, é esta obrigação consciente, “não aquela que assumimos exclusivamente por medo de uma penalidade. A obrigação consciente é a que nos deixa convictos de que o comando a que nos sujeitamos é legítimo; aderimos a ela não só com os movimentos do corpo, mas também com a alma”. Cf. BOBBIO, N. **Locke e o direito natural**, p. 125.

¹⁶⁰ Locke, **Essays on the law of nature**, op. cit., p.187.

¹⁶¹ No *Segundo Tratado sobre o Governo* Locke irá se valer amplamente deste argumento (o contrato social), ao qual irá adicionar que, no ato de transferência de poder, ninguém pode transferir mais poder do que possui.

¹⁶² Locke, **Essays on the law of nature**, op. cit., p.185.

surtem naturalmente determinados deveres, físicos e morais. Para Locke, conforme observa Von Leyden, “a natureza racional do homem não apenas lhe diz quais são seus deveres, mas ao mesmo tempo constitui a razão pela qual o dever é obrigatório”.¹⁶³ Sendo assim, prossegue Von Leyden:

“Locke considera que as regras morais são válidas independentemente de quaisquer comandos ou causas externas, não apenas porque o homem pode descobri-las pelo uso de sua razão, mas porque ela tem sua origem e justificação em sua natureza racional”.¹⁶⁴

A tentativa de Locke, observa Von Leyden, é de tornar a razão uma fonte auto-dependente da obrigação moral. Esta teoria é remanescente, em parte de Grócio, que questionou não tanto os pressupostos teológicos da ética, mas da teoria voluntarista que defendia a vontade divina como sendo fonte da obrigação moral. Grócio procurou mostrar que a despeito de sua origem divina, os princípios da lei natural possuem um poder de obrigação próprio, pois são “intrinsecamente necessários e fundados na razão”.¹⁶⁵

A lei natural é a medida, a regra pela qual e na qual o homem encontra sua liberdade. A finalidade da lei da natureza é justamente tornar o homem livre para que ele possa atingir a sua felicidade. Locke não aprova a idéia de uma liberdade absoluta para fazer tudo o que se queira. O homem só é livre quando há lei. Locke afirma que a lei, em seu verdadeiro significado, não é tanto a limitação, mas a direção de um agente livre e inteligente, e que a finalidade de uma lei não é abolir ou restringir, mas sim preservar e ampliar a liberdade.¹⁶⁶

A lei natural é, para Locke, eterna e universal. Segundo ele, existe uma harmonia entre a lei natural e a natureza racional do homem. A seguinte passagem fala claramente a esse respeito:

“Uma vez que todos os homens são racionais por natureza, e uma vez que existe uma harmonia entre essa lei e a natureza racional, e essa harmonia

¹⁶³ Ibidem, p. 51.

¹⁶⁴ Ibidem, p. 52.

¹⁶⁵ Ibidem, p. 52.

¹⁶⁶ LOCKE, J. **Two treatises of government**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, II, § 57, p. 305.

pode ser conhecida pela luz da natureza, segue-se que todos aqueles que possuem uma natureza racional, i.e. todos os homens no mundo, são moralmente obrigados por essa lei”.¹⁶⁷

Cabe lembrar, de acordo com Locke, que a lei natural não depende de uma vontade instável, pelo contrário, ela é a expressão da ordem eterna e imutável que Deus conferiu a toda sua criação. Desta forma segue-se que a lei natural é intrinsecamente parte da natureza humana.

“... uma vez que o homem foi feito tal como ele é, equipado com razão e outras faculdades e destinado para esse modo de vida, resultam necessariamente de sua própria constituição alguns deveres definidos para ele, os quais não podem ser outros do que eles são”.¹⁶⁸

Novamente a comparação com Hobbes pode ser frutífera. Locke acredita que certos vícios e virtudes, como a justiça e a injustiça, por exemplo, podem ser pensados fora da sociedade civil, pois, sendo determinados como tais pela vontade divina, antecedem a formação daquela. Como vimos, para Hobbes este não é o caso. Ele é categórico ao afirmar que no estado de natureza não existe o justo e o injusto. Para Hobbes:

“para que as palavras *justo* e *injusto* possam ter lugar, é necessária alguma espécie de poder coercitivo, capaz de obrigar igualmente os homens ao cumprimento dos seus pactos, mediante o terror de algum castigo que seja superior ao benefício que esperam tirar do rompimento do pacto, e capaz de confirmar propriedade que os homens adquirem por contrato mútuo, como recompensa do direito universal a que renunciaram. E não pode haver tal poder antes de se erigir uma república”.¹⁶⁹

No que diz respeito à questão da obrigatoriedade das leis, Locke pensa que as leis humanas são puramente penais, ou seja, a força que possuem é a de tornar o indivíduo passível de punição nesta vida.¹⁷⁰ Por outro lado, a lei natural obriga a consciência dos indivíduos. Propriamente falando, de acordo

¹⁶⁷ Locke, **Essays on the law of nature**, op. cit., p.199.

¹⁶⁸ Ibidem, p. 199.

¹⁶⁹ HOBBS, T. **Leviatã**. op. cit., parte 1, cap. XV, p. 124.

¹⁷⁰ Cf. LOCKE. **Obligation of penal laws**. In: Political Writings, op. cit., p.234.

com Locke, a obrigatoriedade das leis existe no caso das leis naturais, justamente por obrigarem a consciência, e no caso das leis humanas a obrigatoriedade advém sempre da lei natural, nunca de si mesmas.¹⁷¹

Para Hobbes, a obrigação no *forum externum* é mais forte do que a no *forum internum*, isto é, a obrigação da consciência. Uma vez que as leis da natureza não compelem à ação, elas são ineficazes. Para ele, as obrigações que têm valor incondicional são aquelas que o cidadão assume diante do poder civil. A questão da obrigação das leis da natureza, isto é, da obrigação natural em Hobbes não é livre de dificuldades. Isto porque a obrigação em sentido próprio, para Hobbes, supõe a obediência a uma lei. E, conforme já dissemos anteriormente, para Hobbes as leis de natureza não são propriamente leis, mas *qualidades que predispõem os homens para a paz e a obediência*. Em outras palavras, no modelo hobbesiano as leis da natureza só obrigariam em sentido próprio se os homens agissem de acordo com seus ditames, o que não se verifica no estado de natureza. Limongi observa que para Hobbes as leis de natureza obrigam no sentido que:

“elas obrigam a nos comportarmos de modo a significar uma vontade de paz e a definir nosso comportamento a partir deste critério e não daquele fornecido por nossas paixões atuais. E se, por outro lado, elas não obrigam propriamente é porque, do mesmo modo que a obrigação contratual só se estabelece no momento em que tivermos garantia de que os outros cumprirão seus deveres contratuais, o comportamento prescrito pelas leis naturais só é obrigatório no momento em que tivermos garantia de que os outros agirão do mesmo modo. Não dispomos dessa garantia em nossa condição natural. Ao contrário, em tal condição, estamos justificados a supor, e a agir de acordo com esta suposição, que a vontade dos homens é uma vontade de guerra e não de paz. Daí Hobbes nos dizer que só no interior do Estado as leis de natureza são obrigatórias, na forma de uma obrigação civil e não simplesmente natural”.¹⁷²

Deste modo, para Hobbes, as leis naturais obrigam somente condicionalmente, ou seja, somente na condição de que o governo civil as tenha declarado necessárias. Hobbes não reconhece uma fonte superior do

¹⁷¹ Ibidem, p. 234-235.

¹⁷² LIMONGI, M. I. **O homem excêntrico: paixões e virtudes em Thomas Hobbes**. São Paulo: Edições Loyola, 2009, p. 251.

poder de obrigação de uma lei que não seja o soberano. Locke, diferentemente, afirma que toda fonte de obrigação deriva de Deus, e não do soberano da república. Locke deixa claro que :

“a lei da natureza permanece como uma regra eterna para todos os homens, tanto para legisladores como para outros. As regras que eles estabelecem para as ações dos outros homens, deve, assim como suas próprias ações e de outros homens, ser conforme a lei da natureza, i.e. a vontade de Deus”.¹⁷³

Supondo então que não existisse a lei da natureza, seguir-se-ia que o poder supremo de uma sociedade estaria livre para agir sem restrições, pensa Locke, pois não estaria sujeito ele mesmo a nenhuma lei superior. Além disso, a autoridade do governo resumir-se-ia tão somente ao uso da força; e não teria o exercício da autoridade legítima.

“De fato, o que será da forma de um corpo político, da constituição de um Estado, e da segurança de seus interesses, se a parte da comunidade que possui o poder de causar mais prejuízos puder fazer tudo o que bem entender, se na autoridade suprema houver a mais irrestrita liberdade?”¹⁷⁴

Finalmente, na ausência da lei natural, da distinção entre certo e errado, o homem tornar-se-ia “completamente livre e o árbitro soberano de suas ações”. De acordo com Locke, a natureza do bem e do mal é eterna e certa, e estes valores não podem ser determinados nem pela opinião privada de um indivíduo e nem por deliberação pública. A lei natural, origem desta distinção dos valores morais, é estabelecida por decreto divino – não humano.

É necessário, diz Locke, analisar a natureza humana e dela derivar a lei natural, ou seja, fazer o uso correto da razão. O elemento que nos distingue dos outros animais, que torna nossa natureza tão particular, é a razão.¹⁷⁵ Ninguém pode estar sujeito a uma lei que não foi promulgada, e, no caso, é a razão que promulga a lei natural. Nós nascemos livres na medida em que

¹⁷³ LOCKE, J. **Two treatises of government**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, XI, § 135, p. 358.

¹⁷⁴ Locke, **Essays on the law of nature**, op. cit., p.119.

¹⁷⁵ LOCKE, J. **An essay concerning human understanding**. op. cit, IV, xvii, 1.

nascemos racionais. A liberdade de agirmos conforme nossa vontade só pode vir a ser efetiva quando somos dotados de razão.¹⁷⁶

* * *

¹⁷⁶ LOCKE, J. **Two treatises of government**. op. cit., II, § 61,63.

CAPÍTULO III – A LIBERDADE DE CONSCIÊNCIA AFIRMADA

1. O Ensaio sobre a tolerância (1667)

Como foi visto, do problema inicial de como assegurar o poder do governo de legislar sobre coisas indiferentes e limitar a liberdade de consciência dos indivíduos a fim de assegurar a paz civil, Locke desenvolve seu pensamento sobre a lei natural, pois é através dela, acredita ele, que é possível encontrar o ponto de equilíbrio para o problema em questão. Isto ocorre na medida em que a lei natural tem o papel de estabelecer limites tanto para a autoridade do governo quanto para as consciências individuais dos cidadãos.

Após a redação dos *Ensaio sobre a lei da natureza*, Locke irá tratar da questão da tolerância, que é onde podemos identificar o ponto de transição de seu autoritarismo da juventude para o liberalismo da maturidade. A mudança de atitude autoritária para liberal, no entanto, não é uma ruptura e uma negação dos primeiros escritos. Na verdade existe um fio condutor que, neste ponto em específico, percorre a obra de Locke, que, como visto mostrar neste trabalho, é a questão da liberdade de consciência. Neste sentido concordo com a observação de Polin quando ele afirma que:

“o desenvolvimento do pensamento pessoal de Locke, entre 1660 e 1690, e mesmo até sua morte em 1704 (...) representa uma transformação de fundo, não uma transformação de intenção ou de direção (...) Mas seu projeto fundamental, que é o uso razoável da liberdade e sua salvaguarda, graças à subordinação da política à moral, permanece constante (...)”.¹⁷⁷

Num primeiro momento Locke parece limitar muito o direito à liberdade de consciência dos indivíduos, mas tratava-se mais de estabelecer naquele momento os princípios da legitimidade e autoridade do governo e menos de se tratar de direitos e liberdades dos indivíduos.

¹⁷⁷ Cf. POLIN, R. in: **Cartas sobre a Tolerância**. São Paulo: Icone Editora, 2004, pp.28-29.

A marca distintiva do liberalismo lockeano é justamente o modo como ele aborda a questão da tolerância em seus escritos finais, ou, em outras palavras, como ele trabalha no sentido de garantir aos indivíduos do estado civil o exercício livre de suas consciências, ainda que neste caso, Locke tenha em mente principalmente o livre exercício da religião. Isto quer dizer que para ele, ao mesmo tempo em que é necessário reconhecer as necessidades espirituais e também psicológicas que as pessoas possuem de professarem suas crenças livremente, de manterem sua fé em tempos de provação, também é vital para o bem estar da sociedade que o seu governo não seja levado à dissolução por conta das opiniões sediciosas. Devemos ter o cuidado de manter em mente que o exercício livre da consciência, tal como defendido por Locke, não significa uma liberdade de agir fora do âmbito das leis e da autoridade do poder civil.

A partir de 1667, com a redação do *Ensaio sobre a tolerância*,¹⁷⁸ Locke passa a desenvolver a tese de que a liberdade de consciência é um direito natural. Nosso propósito aqui é mostrar que a idéia lockeana de tolerância lida com essa dificuldade de conciliar as necessidades, antagônicas por vezes, das esferas do público e do privado. E que a forma principal que ele encontrou de equacionar o problema da liberdade de consciência, de um lado, e da autoridade do governo, de outro, foi o da separação das esferas da Igreja e do Estado.

No parágrafo inicial do *Ensaio sobre a tolerância*, Locke retoma a questão da liberdade de consciência e afirma que:

“Na questão da liberdade de consciência, a qual vem sendo a alguns anos tão comentada entre nós, uma coisa que tem atrapalhado a questão, e mantido a disputa, e aumentado a animosidade, tem sido, eu acredito, isto: que ambos os lados tem com igual zelo e engano engrandecido suas pretensões, enquanto um lado prega a obediência absoluta, e o outro reivindica liberdade universal em matéria de consciência, sem assinalar que coisas são aquelas que

¹⁷⁸ A composição do *Ensaio sobre a tolerância* marca uma mudança no pensamento político de Locke, ele se distancia do modelo hobbesiano de Estado absoluto e rumo em direção a uma concepção de Estado liberal. A mudança ocorre a partir do momento em que Locke se associa a Anthony Ashley Cooper (1621-1683), futuro Primeiro Conde de Shaftesbury (não confundir com o neto dele, o Terceiro Conde de Shaftesbury (1671-1713), que ficou famoso por suas obras filosóficas).

possuem o título à liberdade, ou mostrar os limites da imposição e da obediência”.¹⁷⁹

Se, por um lado, nos *Tratados sobre o Magistrado* Locke tinha mantido que os aspectos externos do culto religioso deveriam ser regulados pelo governo por se tratar de aspecto indiferente,¹⁸⁰ por outro lado, no *Ensaio sobre a tolerância*, Locke diz que o culto religioso era dirigido para uma audiência, e esta não era o governo, mas sim Deus.¹⁸¹ Conforme observa Wootton, a respeito do culto religioso, Locke começa a considerar que “longe de ser secundário, ou irrelevante, era um meio do adorador comunicar-se com Deus, e o adorador era obrigado desta forma a preferir o comportamento que ele achasse que Deus aprovaria e não aqueles selecionados pelo governo”.¹⁸²

O primeiro passo dado por Locke rumo à defesa da tolerância é tratar da separação entre os poderes da Igreja e do Estado. Polin escreve que:

“Examinando a competência do governo civil em matéria de religião e guiado por sua concepção de liberdade do juízo, essencial a todo ser humano, ele toma como ponto de partida a distinção, aparentemente evidente e clara, das funções do Estado com as da Igreja (...) Assim Locke acredita ter estabelecido os fundamentos, ao mesmo tempo teóricos e práticos, da tolerância”.¹⁸³

A separação das duas esferas tem como objetivo pôr um fim aos conflitos decorrentes do sectarismo religioso e assegurar, desta forma, a paz. Contrariamente aos seus primeiros escritos, onde a solução encontrada para tal problema era a instituição de um Estado com poderes absolutos, nos escritos finais de sua maturidade Locke defende o argumento de que tanto o poder da Igreja quanto o do Estado possuem limites bem claros. A Igreja deve tratar tão somente dos assuntos espirituais, ao passo que o Estado deve tratar unicamente dos assuntos temporais.

¹⁷⁹ Cf. LOCKE, J., **An Essay concerning Toleration**, in: Political Writings, op. cit., p. 186.

¹⁸⁰ Cf. LOCKE, in: Political Writings, op. cit., p. 156.

¹⁸¹ Ibidem, pp. 188-189.

¹⁸² Cf. introdução de WOOTTON, D., in: Political Writings, op. cit., p. 37.

¹⁸³ Cf. POLIN, R. in: **Cartas sobre a Tolerância**. São Paulo: Icone Editora, 2004, p.23.

A relação entre indivíduo e Estado assume novos contornos dentro desta separação das esferas do espiritual e do temporal, do público e do privado. Como observa Wootton, embora o culto fosse uma atividade coletiva, não era um ato público, uma vez que se tratava de uma comunicação entre o indivíduo e Deus. Deste modo, diz Wootton, a distinção lockeana entre o público e o privado, “distinção que se tornou característica do liberalismo, torna o *Ensaio sobre a tolerância* um dos textos fundadores da tradição liberal”.¹⁸⁴

Se por um lado a separação das esferas do poder da Igreja e do Estado é o primeiro passo a ser dado para assegurar-se a segurança e paz, assim como a propriedade do indivíduo, por outro lado a tolerância ainda precisa ser afirmada numa pluralidade de opiniões. Se não houver o respeito pelas opiniões diversas que podem e devem surgir dentro do corpo político, tanto na esfera do secular quanto do espiritual, então a sociedade sempre viverá sob a constante ameaça de desordem civil.

É com este intuito que Locke irá dar atenção especial ao problema da diversidade de opiniões e dos limites dentro dos quais cabe ao governo assumir controle da mesma.

Deste modo Locke irá classificar (com referência à tolerância) as ações e opiniões humanas em: a) aquelas que não dizem respeito ao governo e à sociedade, ou seja, que são puramente especulativas, b) ações e opiniões que embora sejam moralmente neutras dizem respeito à sociedade, isto é, ações e opiniões relativas à prática em questões indiferentes, e c) aquelas que além de serem moralmente boas ou más em si mesmas, também dizem respeito à vida em sociedade, em outras palavras, as ações e opiniões que concernem aos vícios e às virtudes.

Em seguida ele declara “que apenas o primeiro tipo (opiniões especulativas e culto divino) tem um direito universal e absoluto à tolerância”. As ações e opiniões do segundo tipo também podem ser toleradas, mas

¹⁸⁴ Ibidem, p. 38. Dunn afirma que “ao menos da revelação cristã em diante, o espaço político da vida pública coletiva em qualquer sociedade em qualquer época tornou-se um espaço de potencial confrontação entre dois *loci* de julgamento, o indivíduo crente, interpretando as exigências para a salvação de sua própria alma, e o regente político, interpretando as demandas do bem público”. Cf. DUNN, J. **The claim to freedom of conscience**. In: *The History of Political Theory and Other Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 102.

apenas na medida em que não causem “distúrbios ao Estado ou inconveniências à comunidade”.¹⁸⁵

O ponto é que, afirma Locke:

“a consciência ou persuasão do indivíduo não pode possivelmente ser a medida pela qual o governo pode ou deveria enquadrar suas leis, as quais deveriam ser adequadas ao bem de todos seus indivíduos, e não às persuasões de uma parte, as quais frequentemente sendo contrárias umas das outras devem produzir leis contrárias (...)”.¹⁸⁶

O culto religioso, motivo de tantos conflitos nos anos anteriores, e cuja execução, consoante o que Locke havia dito anteriormente, deveria ser prerrogativa do governo, passa a ser enquadrado como mera opinião especulativa, o que acaba desautorizando o governo em matéria de culto religioso. A consciência é livre dentro dos limites da esfera religiosa, mas, na esfera civil, ela tem de estar submetida à autoridade do governo.

No tocante às formas de imposição referentes às questões de opinião, Locke reconhece três tipos no *Ensaio sobre a tolerância*. (a) o veto ou a proibição da publicação de uma opinião, (b) forçar a renúncia de uma opinião, e (c) compelir à declaração do consentimento a uma opinião contrária. Ele admite que o governo possa vetar ou proibir a publicação de uma opinião sediciosa, mas é contra a idéia de que o governo force um indivíduo a renunciar a uma de suas opiniões, ou, o que seria pior, que o indivíduo seja forçado a concordar com uma opinião contrária. Pois ao invés de conduzir à paz e à segurança do governo através da persuasão da mente dos indivíduos, o que acontece é bem o contrário, eles se tornam ainda mais inimigos do governo.¹⁸⁷

Dunn observa que para entendermos melhor a idéia que Locke fazia de liberdade de consciência, devemos manter em mente que ele estava mais preocupado em afirmar a liberdade de culto do que a liberdade de expressão tal como podemos entender atualmente, a liberdade de agir sem nenhuma consideração pela autoridade de governo. Para Dunn, “o direito à liberdade de

¹⁸⁵ LOCKE, J., **An Essay concerning Toleration**, in: Political Writings, op. cit., pp. 187-188.

¹⁸⁶ Ibidem, p. 191.

¹⁸⁷ Ibidem, pp. 192-193.

consciência aos olhos de Locke é fundamentalmente um direito de adorar Deus de uma forma que alguém pense ser o modo que Deus requer: um direito que se segue do dever de adorar Deus e é dificilmente inteligível sem o mesmo”.¹⁸⁸

Locke procura sempre enfatizar a autoridade do governo com vista ao bem público, e que esta é a verdadeira medida de suas ações, pois está de acordo com a lei da natureza. O que passa a ser tema recorrente, e cada vez mais enfatizado, nos seus escritos liberais, é que não somente o bem público mas também a propriedade do indivíduo deve ser preservada. Ele afirma que:

“As leis não devem ser criadas com nenhum outro propósito que não seja a segurança do governo e a proteção das pessoas em suas vidas, *propriedades* e liberdades (...)”.¹⁸⁹

Ao mesmo tempo em que a liberdade de consciência deve ser protegida como sendo um direito natural do indivíduo, Locke lembra que o direito de impor leis é a grande prerrogativa do governo. E ambos deveriam ser observados cuidadosamente para que nem o indivíduo e nem o governo se excedessem em suas reivindicações sob o pretexto de justiça.¹⁹⁰

O problema é que as pessoas não seguem livremente os comandos de Deus (a lei natural) quando lhes é permitida a livre escolha guiada com base unicamente em suas próprias consciências. As consciências são suscetíveis à influência dos costumes e da educação. Por isso, diz Locke, o governo, por estranho que possa parecer, “não tem nada a ver com os vícios e a virtude moral”¹⁹¹, se ele tem que intervir nestas questões é somente quando elas tendem a provocar a desordem civil, mas, em princípio, ele não legisla sobre questões necessárias, apenas sobre as questões indiferentes.

¹⁸⁸ Cf. DUNN, J. **The claim to freedom of conscience**. In: The History of Political Theory and Other Essays. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 105.

¹⁸⁹ Cf. LOCKE, J., **An Essay concerning Toleration**, in: Political Writings, op. cit., p. 193.

Ênfase minha.

¹⁹⁰ Ibidem, p. 194.

¹⁹¹ Ibidem, p. 195.

2. A Carta sobre a tolerância (1689)

Na *Carta sobre a tolerância* Locke irá defender com mais rigor e clareza a separação entre Igreja e Estado. De início trata-se de distinguir a finalidade de ambas as esferas. Ao contrapor o propósito da Igreja em relação ao do Estado ele afirma que:

“A função da verdadeira religião é coisa bem diferente. Ela não é instituída (...) para exercer a força compulsiva; mas para regular as vidas dos homens de acordo com as regras da virtude e da misericórdia”.¹⁹²

Em outras palavras, a finalidade da Igreja é a de fazer com que os homens vivam em sociedade segundo a lei natural. Para Locke, é de fundamental importância distinguir exatamente o papel do governo civil do da religião.¹⁹³ Ele afirma que:

“a república (commonwealth) me parece ser uma sociedade de homens constituída apenas para a busca, preservação, e avanço de seus interesses civis”.¹⁹⁴

Locke menciona alguns exemplos de interesses civis, tais como: a vida, a liberdade, a saúde, o dinheiro, imóveis, etc. Toda a jurisdição do governo está limitada a estes interesses civis; todo seu poder, direito e domínio sobre seus cidadãos resume-se ao cuidado e dever de promover a segurança de tais interesses. Da mesma forma Locke escreve no *Segundo Tratado sobre o Governo* que “o principal e mais importante fim, portanto, dos homens reunirem-se em repúblicas, e se submeterem à governos, é a preservação de suas propriedades”.¹⁹⁵

O governo não deve interferir na escolha que seus cidadãos fazem de suas religiões. Isto porque o uso da força não gera crença, e esta é vital para a verdadeira fé. O livre exercício da religião deve ser acompanhado da verdadeira fé, o único caminho seguro para a salvação das almas. Nenhum

¹⁹² LOCKE, **A letter concerning toleration**. in: *Political Writings*. p. 390.

¹⁹³ Ibidem, p. 393.

¹⁹⁴ Ibidem.

¹⁹⁵ LOCKE, **Second Treatise on Government**, op. cit., cap. IX, §123, p.350.

homem deve confiar a nenhum governo a salvação de sua alma, assim como conformar sua fé aos ditados de um outro. Para Locke, “toda a vida e poder da verdadeira religião consistem na persuasão completa e interna da mente; e a fé não é fé sem crença”.¹⁹⁶

O poder do governo limita-se ao âmbito das ações externas (outward), ao passo que o da religião situa-se na esfera da persuasão interna (inward) da mente. A natureza do entendimento, para Locke, é tal “que ele não pode ser compelido a acreditar em qualquer coisa pela força externa”.¹⁹⁷ Locke entende que o governo, assim como qualquer indivíduo, pode e deve valer-se de argumentos a fim de conduzir os homens em direção às ações que resultem no bem comum. Porém, ele observa, devemos ter em mente a diferença entre comandar e persuadir. Tanto o governo quanto o indivíduo podem tentar persuadir, mas o comando é prerrogativa exclusiva do governo. A diferença é que o comando se dá através de leis e não de argumentos, como é o caso da persuasão. Além disso, cabe lembrar que uma lei não possui nenhuma força se não for acompanhada de penalidades. Mas, declara Locke, “penalidades neste caso são absolutamente impertinentes, pois elas não são apropriadas para convencer a mente”.¹⁹⁸

Desta forma Locke conclui que o governo não deve e nem tem como se intrometer nas matérias de fé. Em primeiro lugar porque a salvação das almas é a finalidade da Igreja, enquanto que a sua é a preservação da paz e dos interesses civis. Em segundo lugar existe a questão psicológica da crença e da sua relação com a fé. Neste caso as leis do governo são completamente impotentes, uma vez que elas operam no esquema força-punição, e, no caso da persuasão e da fé dos homens, o uso da força é ineficaz. Para Locke, “é apenas a luz e a evidência que podem produzir mudança nas opiniões dos homens”.¹⁹⁹

A religião, por outro lado, não teria nada que ver com interesses civis. O papel dela se resume ao zelo da alma na vida futura.

¹⁹⁶ LOCKE, **A letter concerning toleration**. in: *Political Writings*, p. 394.

¹⁹⁷ Ibidem, p. 395.

¹⁹⁸ Ibidem.

¹⁹⁹ Ibidem.

“Vamos agora considerar o que é uma Igreja. Uma Igreja, então, eu tenho como sendo uma sociedade voluntária de homens, unindo a si mesmos de livre acordo com vista ao culto público de Deus, de tal modo que eles julguem aceitável a Ele, e eficaz na salvação de suas almas”.²⁰⁰

Para Locke, as diferentes interpretações que os homens fazem da Bíblia tornam inevitável o fato de que seitas diferentes se formem no interior da sociedade civil. Os pré-requisitos para a salvação das almas deveriam ser limitados aos preceitos essenciais do credo cristão: o amor ao próximo, a fé em Cristo, a crença na vida eterna, etc. Questões de ordem circunstancial, tais como a organização do culto religioso, deveriam ser tratadas como questões indiferentes, pois não comprometem nem a paz da sociedade e nem a salvação das almas.

Por tratar-se de uma associação voluntária de homens, qualquer membro de uma Igreja é livre para a ela unir-se ou dela separar-se a qualquer momento. A Igreja, por outro lado, não pode em hipótese alguma forçar alguém a unir-se a ela ou submeter-se à sua autoridade. “As armas pelas quais os membros desta sociedade devem ser mantidos dentro de seus deveres são exortações, admoestações e conselhos”.²⁰¹

Como o uso da força é direito exclusivo do governo, segue-se que “nenhum homem tem qualquer direito, de forma alguma, de prejudicar outra pessoa em seu gozo civil por ser ela de outra Igreja ou religião”.²⁰² O princípio da tolerância também se aplica às Igrejas tidas elas mesmas como pessoas. Em outras palavras, não deve haver conflitos entre as Igrejas também. A questão é que cada Igreja acredita ser a verdadeira, ao passo que todas as outras devem ser consideradas heréticas. De tal forma que a controvérsia entre as Igrejas a respeito da verdade de suas doutrinas é interminável e não há juiz na terra que possa dar cabo à disputa.

Sendo assim, uma vez que tanto a Igreja quanto o Estado possuem propósitos diferentes, Locke vê como necessária a completa separação das duas esferas.

²⁰⁰ Ibidem. p. 396.

²⁰¹ Ibidem. p. 399.

²⁰² Ibidem. p. 400.

“(...) a Igreja mesma é uma coisa absolutamente separada e distinta da república. Os limites em ambos os lados são fixos e imóveis. (...) essas duas sociedades (...) são em sua origem, finalidade, função, e em tudo mais perfeitamente distintas e infinitamente diferentes uma da outra”.²⁰³

O reconhecimento da natureza distinta das duas esferas e da separação das mesmas dentro da sociedade civil é o que faz com que Locke possa defender a liberdade de consciência. Esta somente representa uma ameaça ao poder do governo quando ela opera dentro da esfera secular. Mas, se tomarmos o cuidado de separar o secular do espiritual, então é possível existir liberdade de consciência, desde que a mesma fique limitada à esfera da religião. Locke estabelece como condição fundamental para o verdadeiro e livre exercício da religião que o homem deve seguir os ditados de sua consciência. Desta perspectiva, a liberdade de consciência mais do que tolerada passa a ser um direito natural do homem.

Se em 1660, nos *Tratados sobre o magistrado*, Locke afirmava que o culto religioso era algo indiferente e, portanto, sob o domínio exclusivo do governo, em 1690, na *Carta sobre a tolerância*, ele prefere admitir que certos aspectos do culto, ainda que indiferentes, não devem ser comandados pelo governo, pela simples razão de que muitos deles não representam ameaça ao poder do governo. Além disso, comandar um indivíduo a praticar ações contrárias ao que dita sua consciência é, na verdade, condená-lo a pecar contra sua religião, o que é o mesmo que colocar a salvação de sua alma em risco, o que não condiz com a função do governo.

Via de regra, o governo não deveria tolerar nada contrário à lei natural, nem as Igrejas deveriam instituir qualquer coisa que fosse contrário à lei de Deus. “O que quer que seja permitido na república não pode ser proibido pelo governo na Igreja”.²⁰⁴

²⁰³ Ibidem. p. 403. Ênfase minha.

²⁰⁴ Ibidem. p. 415.

Dessa forma, ocorre que em se tratando de religião, podemos divisar o problema do culto religioso, que representa a parte prática, e a questão dos artigos de fé, que representam a parte espiritual. Os artigos de fé são, segundo Locke, meramente opiniões especulativas, e por isso não trazem risco à ordem civil:

“A função das leis não é estabelecer a verdade das opiniões, mas a segurança e proteção da república, e dos bens e pessoa de cada homem em particular”.

²⁰⁵

Tanto o governo quanto a religião concorrem para o bem estar e a felicidade do homem. A separação das duas esferas equivale à separação das duas dimensões da natureza humana, a interna e a externa. Para Locke: “as ações morais pertencem, assim, à jurisdição tanto da corte interna quanto da externa (...) digo, *tanto ao governo quanto à consciência*”.²⁰⁶ Deste modo, longe de negar os apelos da liberdade de consciência, Locke acaba por reconhecer a consciência como o governante interno de nossas ações. Mas só consegue chegar neste ponto após haver primeiramente estabelecido a separação entre Igreja e Estado, assim como conferido à lei natural o estatuto de fundamento absoluto da moral, a verdadeira medida do justo e do injusto, expressão da vontade divina e da natureza racional humana.

Tendo desta forma estabelecido que a lei natural é a medida de nossas ações em todos os aspectos de nossa vida, seja no âmbito do público ou do privado, do espiritual ou do temporal, Locke defende a tese de que temos que separar a Igreja do Estado se quisermos preservar a liberdade de consciência sem que isso resulte na destruição do governo, já que isto, em última análise, levaria à dissolução da sociedade e ao estado de guerra. Assegurada a liberdade de consciência, e respeitada a separação entre Igreja e Estado, todas as divergências decorrentes do sectarismo religioso cessariam:

²⁰⁵ Ibidem. p. 420.

²⁰⁶ Ibidem. p. 421.

“(...) se a lei da tolerância fosse de uma vez estabelecida de modo que todas as Igrejas fossem obrigadas a estabelecer a tolerância como o fundamento de sua própria liberdade; e ensinassem que **a liberdade de consciência é o direito natural de cada homem.** (...) O estabelecimento desta única questão eliminaria todo o fundamento das reclamações e tumultos em nome da consciência”.²⁰⁷

O livre exercício da religião é tolerado, desde que não comprometa a ordem pública. O governo tem o poder de ordenar e legislar sempre tendo em vista o bem público. Locke conclui que:

“não é a diversidade de opiniões (o que não pode ser evitado), mas a recusa de tolerância com aqueles que são de opiniões diferentes (...) que produziu todas as brigas e guerras que tem existido no mundo cristão por causa de religião”.²⁰⁸

3. Os limites da liberdade de consciência

Locke se esforçou por estabelecer os fundamentos teóricos e práticos da tolerância como solução para o problema da desordem civil, ao mesmo tempo em que procurou garantir os direitos individuais dentro de uma sociedade civil. Devemos lembrar que, para Locke, o princípio segundo o qual o governo tem o dever de assegurar o bem público significa, em última análise, o dever que ele tem de assegurar a vida, a liberdade e a propriedade de *cada indivíduo*.

A garantia que o cidadão possui de que o governo irá cumprir com seu dever leva em conta a existência da lei natural. Isto porque o governo deve, em princípio, executar os ditados da lei natural, a lei da razão.

O Estado de Locke é um Estado racional. É no uso da razão que o Estado se eleva acima dos impulsos das paixões que guiam o homem não no estado de natureza, pois ali também a lei da razão opera, mas sim no estado de ignorância.

²⁰⁷ Ibidem. p. 427. Ênfase minha.

²⁰⁸ Ibidem. p. 431.

Locke dá um grande valor à educação como forma de se assegurar a ordem pública. Ele afirma que “a boa educação de suas crianças é um grande dever e preocupação dos pais, e o bem estar e prosperidade da nação dependem tanto disso, que eu gostaria que todos levassem o assunto a sério (...)”.²⁰⁹ Se por um lado Locke luta para que os direitos individuais sejam respeitados, por outro ele está muito longe de que isso signifique a defesa de uma ética egoísta. Os direitos individuais são protegidos e garantidos na medida em que eles concorrem para a preservação do bem de todos. Um indivíduo deve ter sempre em mente sua responsabilidade com sua pátria. De acordo com Locke, é o “dever indispensável de cada homem fazer tudo que ele puder por seu país; e eu não vejo que diferença enxerga entre si próprio e seu gado aquele que vive sem este pensamento”.²¹⁰

É condição para a paz e a ordem civil, que os cidadãos de um Estado, ou ao menos a maior parte deles, e especialmente aqueles que estão no governo, sejam instruídos. Quando isto não acontece, corre-se o risco de um retorno ao estado de guerra. Se o risco de desordem surge quando o povo ignorante questiona a autoridade do governo, e pequenas parcelas da comunidade promovem o tumulto, também é verdade que um governo que abuse de seu poder em benefício próprio incite a ira dos cidadãos.

Um Estado liberal, como o proposto por Locke, garante o direito de resistência num caso como este último. Este direito de resistência está diretamente ligado à liberdade de consciência, pois sem esta liberdade a resistência seria ilegal e sem a consciência sequer haveria divergência de opiniões entre o indivíduo e seu governo.

Devemos lembrar que, segundo Locke, os homens escolhem de livre e espontânea vontade entrar na sociedade civil. No modelo lockeano a passagem do estado de natureza para sociedade civil garante aos indivíduos a preservação da maior parte dos direitos que possuía no estado de natureza.²¹¹

²⁰⁹ Cf. LOCKE, J. **Some thoughts concerning education**, p. 8.

²¹⁰ Ibidem, p. 7.

²¹¹ Bobbio afirma que “(...) o que caracteriza o contrato social de Locke, em confronto com o de Hobbes, é o fato de que a renúncia aos direitos naturais, em vez de ser *quase total* – abrangendo todos os direitos, exceto o direito à vida -, é *parcial*, compreendendo somente o direito de fazer justiça por si mesmo, o qual (...) era o motivo principal da degeneração do estado de natureza em estado de guerra: em vez de renunciar a todos os direitos, exceto um, na concepção de Locke, os associados conservam todos eles, com uma única exceção”. Cf. BOBBIO, **Locke e o direito natural**. op. cit., p.223. Gobetti observa que para Locke “(...) tanto

Para Locke, a instauração da sociedade civil não suprime a sociedade natural, ao contrário, como observa Bobbio, ela conserva e aperfeiçoa esta última. Parte importante da vida humana se desenvolve naturalmente antes da passagem ao estado civil, como por exemplo a vida religiosa e a família. Bobbio nos lembra que:

“toda essa parte da vida do homem que se passa fora do Estado não deve ser sufocada pela instituição do poder civil, responsável por uma única função, à qual os homens renunciaram: agir como juiz imparcial nas controvérsias que podem surgir na vida econômica, familiar e religiosa”.²¹²

Em Hobbes, por exemplo, prevalece a dicotomia estado de natureza x estado civil. Não existe um meio termo. Não existem sociedades parciais, todo o poder deve estar concentrado na figura do soberano. Uma vez instituído o governo civil, não há como resistir ao seu poder. Isto porque o súdito transferiu ao soberano o direito de estabelecer o que é justo e o que é injusto. O direito de resistência não faz parte da filosofia hobbesiana, muito menos a idéia de tolerância com comunidades de opiniões contrárias às do soberano.

A única exceção possível no modelo hobbesiano é o caso de desobediência em situações em que a vida do súdito é ameaçada por uma ordem do soberano. Isto acontece porque neste caso o valor primordial pelo qual o homem aceitou entrar na sociedade civil é ameaçado, este valor fundamental é a vida, e a sua preservação é uma prescrição da lei natural.

Mas embora Hobbes admita que é legítimo que o súdito resista, ele não chega ao ponto de dizer que o soberano não tem o direito de condenar o súdito à morte. O que acontece nesse caso, como observa Bobbio, é que ocorre uma volta ao estado de natureza, e o que vale é a imposição da força do mais forte, pois ao voltar-se contra a decisão do soberano, o súdito está abandonando a sociedade civil e retornando ao estado de natureza, que é um estado de guerra para Hobbes.

no estado de natureza quanto na sociedade, eles [os cidadãos] permanecem portadores de direitos, pessoas capazes de agir de forma autônoma, e portanto detentores de uma esfera privada, ainda que limitada em tamanho e alcance”. Cf. Cf. GOBETTI, op. cit., p. 68.

²¹² Cf. BOBBIO, **Locke e o direito natural**. op. cit., p.223.

“Porque a natureza desta ofensa consiste na renúncia à sujeição, que é um regresso à condição de guerra a que vulgarmente se chama rebelião, e os que assim ofendem não sofrem como súditos, mas como inimigos. Porque a *rebelião* é apenas a guerra renovada”.²¹³

Se compararmos o modelo hobbesiano e o lockeano (conforme apresentado nas obras da maturidade), veremos que o modelo do último se afasta do primeiro quando adota a tolerância como política de coesão social, o que no caso de Hobbes é incabível. Além disto, a idéia de separar a esfera da religião e a do governo também é algo alheio ao pensamento hobbesiano. Para Hobbes, o governante tem sempre de ser um só, caso contrário “seguem-se necessariamente a facção e a guerra civil na república, entre a *Igreja* e o *Estado* (...)”.²¹⁴

No tocante à lei natural vimos que para Locke ela vigora no estado de natureza e é a medida das ações do governo na sociedade civil, ela é a eterna regra do justo e do injusto. Para Hobbes a lei natural não obriga, no sentido próprio do termo, no estado de natureza, e no estado civil ela é a expressão da vontade do soberano, é ele que nesse caso desempenha o papel de medida do justo e do injusto.

Além disso, como vimos, para Hobbes não existe o direito de resistência, pois quando o súdito se recusa a obedecer ao soberano ele automaticamente sai do estado civil. Locke procura de todas as formas estabelecer os princípios de uma sociedade política na qual o soberano e os súditos convivam em harmonia. No entanto, se houver divergência entre os dois, o súdito tem o direito de resistência.

Locke dedica o último capítulo de seu *Segundo tratado sobre o Governo civil* ao problema da dissolução do governo. Ele abre o capítulo chamando atenção para o fato de que existe uma diferença entre a dissolução do governo e dissolução da sociedade. Ele dá como exemplo de dissolução da sociedade (e conseqüentemente do governo, pois este não subsiste na ausência sem

²¹³ Cf. HOBBS, T. *Leviatã*. op. cit., parte 2, cap. XXVIII, p. 269.

²¹⁴ *Ibidem*, op. cit., parte 3, cap. XXXIX, p. 393.

sociedade)²¹⁵ o caso desta ser conquistada por outra mais forte. Por outro lado a sociedade pode permanecer e apenas o governo desaparecer.

Segundo Locke, é através do poder legislativo que os homens formam um corpo político, é este último que lhes garante a segurança de suas vidas, liberdades e propriedades no estado civil. “Esta é a alma que dá forma, vida e unidade à república”.²¹⁶ A autoridade do legislativo e seu direito de estabelecer leis advém do acordo estabelecido entre os homens e da condição de que eles reconheçam o poder instituído. Quando alguém chega ao poder por meio da força e da violência, e tenta impor leis sobre os homens, estes não são obrigados a obedecer ao mesmo e “possuem completa liberdade para resistir a força daqueles que sem autoridade lhes imporiam qualquer coisa”.²¹⁷

Ser favorável a que a sociedade civil possa levantar-se contra um mau governo, diz Locke, não significa ser favorável a permitir ou legalizar a rebelião. Trata-se de afirmar não o uso da força com o intento de derrubar o governo, mas sim de declarar o direito de opor-se legalmente não a pessoas, mas sim à autoridade. Pois a autoridade também pode ser caracterizada como rebelde quando age contrariamente ao fim pelo qual foi instituída, a saber, a proteção das vidas, liberdades e propriedades de seus cidadãos.²¹⁸

Nos seus escritos da juventude Locke afirmara, a exemplo de Hobbes, que o fim pelo qual a autoridade é instituída é a preservação da paz. Disso seguia-se que o poder do soberano tinha de ser ilimitado e a resistência era transformada em opinião sediciosa. Já nas obras da maturidade, Locke ainda irá declarar que se por um lado a preservação da paz é uma das obrigações do governo, por outro, isso deve acontecer mais como uma consequência do seu dever primeiro, que é a preservação dos direitos individuais (liberdade, vida e propriedade), e menos como um fim em si mesmo, ou seja, da paz em nome da paz e a qualquer custo.

²¹⁵ “(...) onde a sociedade é dissolvida, o governo não pode permanecer; isto sendo tão impossível quanto para estrutura de uma casa permanecer onde os materiais dela se encontram espalhados (...)”. Cf. LOCKE, **Second Treatise on Government**, op. cit., cap. XIX, §211, p.407.

²¹⁶ Cf. LOCKE, **Second Treatise on Government**, op. cit., cap. XIX, §212, p.407.

²¹⁷ Ibidem, cap. XIX, §212, p.408.

²¹⁸ Ibidem, cap. XIX, §226-227, pp.415-416.

“A finalidade do governo é o bem da humanidade, e o que é melhor para a humanidade, que as pessoas devam sempre estar expostas à ilimitada vontade da tirania, ou que os governantes devessem às vezes poder ser opostos, quando eles crescem exorbitantemente no uso de seus poderes, e os empregam para a destruição, e não para a preservação das propriedades de seus povos?”.²¹⁹

A questão então que surge quando o súdito resiste ao poder do soberano é: quem é o juiz? Ou em outras palavras, como resolver pacificamente e dentro dos ditados da lei natural as controvérsias entre os súditos e o soberano?

A idéia de cada homem tomando decisões por si só, isolado de todo corpo político, ou seja, *exercitando a liberdade de consciência*, é um dos problemas centrais que Hobbes e Locke enfrentaram na busca da estabilidade política do corpo civil. A interpretação da lei da natureza, segundo Locke, é um aspecto tanto da esfera privada quanto da pública.

Para Hobbes a consciência do indivíduo, enquanto juiz das ações, não sobrevive no estado civil. Ele afirma que:

“Nenhum de nós deve aceitar como juiz a sua razão ou consciência privada, mas a razão pública, isto é, a razão do supremo lugar-tenente de Deus. E sem dúvida já o escolhemos como juiz, se já lhe demos um poder soberano para fazer tudo quanto seja necessário para a nossa paz e defesa”.²²⁰

Deste modo, para Hobbes, na república “a lei é a consciência pública, pela qual ele já aceitou ser conduzido. Do contrário, em meio a tal diversidade de consciências particulares, que não passam de opiniões particulares, a república tem necessariamente de ser perturbada”.²²¹ É no estado de natureza, onde não existem leis civis, que “todo indivíduo particular é juiz das boas e más ações”.²²² Porém, no estado civil, é o soberano que assume o papel de juiz do certo e do errado.

²¹⁹ Cf. LOCKE, **Second Treatise on Government**, op. cit., cap. XIX, §229, p.417.

²²⁰ Cf. HOBBS, T. **Leviatã**. op. cit., parte 3, cap. XXXVII, p. 374.

²²¹ Cf. HOBBS, T. **Leviatã**. op. cit., parte 2, cap. XXIX, p. 274. Ênfase minha.

²²² Ibidem, parte 2, cap. XXIX, p. 273.

Para Locke a noção de consciência individual deve ser levada em consideração na abordagem da sociedade sob todos os pontos de vista, quer dizer, tanto sob a suposição do estado civil quanto sob a suposição do estado de natureza. No estado de natureza a consciência individual tem a lei natural para guiá-la. O homem no estado de natureza vive de acordo com a razão ²²³, e esta é a lei que ele deve obedecer. ²²⁴. Segundo Locke, um homem no estado de natureza que não siga os ditados da razão abdica de sua natureza humana e se degenera num animal. ²²⁵ A liberdade natural do homem no estado de natureza é a liberdade de estar livre de qualquer outra obrigação que não seja a de seguir a lei natural. ²²⁶ Em última análise, no estado de natureza a lei de Deus se resolve na consciência individual.

Já no estado civil, quando da dissolução do governo, não é a *consciência individual* que julga, mas antes, a *consciência pública*. Na situação em que o governo é dissolvido, cabe aos *homens* julgar, porque, como foi visto, a dissolução do governo não implica necessariamente na dissolução da sociedade que instituiu o mesmo. Em outras palavras, o fim do governo, a exemplo de Hobbes, não significa um retorno de imediato ao estado de natureza, onde cada homem julga por si mesmo. Na ausência do governo e permanência da sociedade os homens devem julgar como povo, e não como indivíduos.

Segundo Locke é o próprio povo que deve julgar, pois ele é a fonte do poder e da autoridade do governo. Da mesma forma que ele julga se o governo cumpre bem com suas funções, assim também ele deve julgar quando o mesmo governo não cumpre com as funções que lhe foram atribuídas. ²²⁷ “O poder que cada indivíduo deu à sociedade, quando ele ingressou nela, *não pode nunca retornar aos indivíduos novamente, enquanto a sociedade durar, mas irá sempre permanecer na comunidade (...)*”. ²²⁸

²²³ Cf. LOCKE, **Second Treatise on Government**, op. cit., cap. III, §19, p.280.

²²⁴ A lei da razão é a lei de Deus, a lei da natureza.

²²⁵ Cf. LOCKE, **Second Treatise on Government**, op. cit., cap. II, §10, p.273.

²²⁶ Ibidem, cap. IV, §22, p.284.

²²⁷ Ibidem, cap. XIX, §240, p.426.

²²⁸ Ibidem, cap. XIX, §243, pp.427-428. Devemos lembrar que, de acordo com Locke, é a renúncia ao poder executivo da lei natural que constitui o primeiro passo para que o estado de direito seja constituído. Este poder, de acordo com a passagem citada, não retorna ao indivíduo no caso da dissolução do governo, mas permanece na comunidade.

Em se tratando do estado civil operando em condições normais, ou seja, onde o governo exerce sua autoridade e poder de forma plena e sem impedimentos, a consciência individual, segundo Locke, é livre na *esfera da religião*, mas na esfera do governo ela está submetida a outras leis.

Locke apresenta, no *Ensaio sobre o entendimento humano*, uma classificação das leis num esquema de hierarquia que ecoa a distinção apresentada anteriormente no *Segundo tratado sobre o magistrado civil*. Tal como na obra da juventude a lei divina é apresentada como a mais importante de todas. Locke torna a afirmar que Deus tenha dado uma regra pela qual os homens devem governar a si mesmos, a saber, a lei natural, e que esta é “única verdadeira pedra de toque da retidão moral; e comparando [suas ações] com esta lei é que os homens julgam dos mais consideráveis bens e males morais”.²²⁹

E também de acordo com a hierarquia de leis apresentadas na obra da juventude, a lei civil aparece em segundo lugar:

“(...) a lei civil, a regra estabelecida pela república para as ações daqueles que pertencem a ela, é outra regra à qual os homens referem suas ações (...) Esta lei ninguém negligencia (...) que é a força da república, empenhada **em proteger as vidas, liberdades, e posses** daqueles que vivem de acordo com suas leis (...)”.²³⁰

No entanto a terceira lei, que no *Segundo tratado sobre o magistrado* era a lei da *consciência individual*, aparece no *Ensaio sobre o entendimento humano* como sendo a lei da *reputação*. A alteração é substancial, pois deixa a entender que a lei da consciência individual só seria válida nos casos em que nenhuma das outras leis se pronunciasse. Locke estaria colocando a consciência individual abaixo da consciência pública, que ele chama de lei da reputação. A diferença entre Hobbes e Locke neste ponto é que para aquele a consciência pública se realiza na figura do soberano, e para este a consciência pública se realiza na figura do povo, da comunidade.

²²⁹ Cf. LOCKE, J. **An essay concerning human understanding**. op. cit., II, xviii, 8, p. 317.

²³⁰ Ibidem, II, xviii, 9, p. 317. Ênfase minha, notar a explícita concordância com a finalidade do governo conforme afirmado no *Segundo tratado sobre o governo*.

Mas, cabe lembrar, a consciência pública não é o primeiro guia das ações dos homens, e sim a lei natural e a lei civil. A consciência pública, personificada na voz do povo, opera no caso em que a sociedade permanece mas o governo desaparece, seja quais forem os motivos de sua dissolução.

A respeito desta lei da consciência pública²³¹ Locke irá afirmar que:

“(...) embora os homens unindo-se em sociedades políticas tenham conferido ao público o uso de toda sua força, de forma que eles não podem usá-la contra qualquer concidadão não mais do que a lei de seu país permite, **ainda assim eles retêm o poder de pensar bem ou mal, aprovar ou desaprovar as ações daqueles que vivem entre eles (...)**”.²³²

Locke, mais adiante no texto, insiste em lembrar que ele não se esqueceu do que acredita ser o verdadeiro fundamento da moral, que é a lei divina. Mas ele também lembra que, por outro lado, nenhum homem:

“consegue viver em sociedade sob a constante antipatia e mau juízo de seus familiares, e daqueles com quem ele se relaciona. Este é um fardo pesado demais para o sofrimento humano”.²³³

A persuasão que opera em nós a partir da educação ou dos costumes da sociedade em que vivemos é o que coloca nossas consciências em ação. Essas consciências são julgamentos privados, como foi afirmado nas obras da juventude e reiterado por Locke no *Ensaio sobre o entendimento humano*, onde ele diz que a consciência nada mais é do que “nossa opinião ou julgamento da retidão ou torpeza moral de nossas próprias ações”.²³⁴

* * *

²³¹ Locke a denomina de formas diferentes: lei da opinião, lei da reputação e lei do costume (fashion). Eu aqui a chamo de lei da consciência pública para realçar o contraste com a noção de consciência individual.

²³² Cf. LOCKE, J. **An essay concerning human understanding**. op. cit., II, xviii, 10, p. 318. Grifo meu.

²³³ Ibidem, II, xviii, 12, p. 321.

²³⁴ Ibidem, I, iii, 8, p. 78.

CONCLUSÃO

Procurei esclarecer neste trabalho como Locke lidou com a questão da liberdade de consciência ao longo de sua obra, dos escritos iniciais até os finais. Conforme foi visto, nos escritos da juventude Locke é considerado não-liberal, e nos da maturidade, liberal. Não-liberal por negar os direitos à liberdade de consciência, e liberal por afirmar a liberdade de consciência como sendo um direito natural. Apesar da mudança, não existe, como procurei mostrar, uma contradição de Locke entre seus escritos da juventude e da maturidade. O que ocorre, conforme indicamos, é uma mudança de fundo, não de intenção ou de direção.

Se a questão da liberdade de consciência é o fio condutor que nos possibilitou contemplar sua obra política como um todo, é a sua relação com a lei natural que nos permite afirmar que não existe aquela suposta contradição. Isto porque a liberdade de consciência, nos textos de Locke, é sempre analisada tendo como referencial a lei natural, e aqui o filósofo permanece o mesmo do início ao fim. A lei natural, para Locke, é a lei de Deus, que necessariamente obriga a consciência dos homens, não importa se num Estado liberal ou autoritário.

Conforme indicado por Locke, o problema do apelo à liberdade de consciência surge quando não se estabelecem limites à mesma. É contra a liberdade sem limites, e, principalmente, o direito de agir conforme os ditados de uma consciência desregrada que não reconheça a autoridade civil, que Locke se opõe.

A análise lockeana, que até certo ponto guarda pontos em comum com a análise hobbesiana, entende os ditados da consciência como sendo opiniões privadas. Estas opiniões carecem da força do conhecimento verdadeiro, são simplesmente julgamentos individuais que, na maior parte das vezes, são guiados pelas paixões e pelos interesses pessoais, e não pela razão. Hobbes e Locke observam que por não ser guiada pela razão, a consciência não pode ser o juiz do certo e do errado, do bem e do mal. Se cada indivíduo agisse, em todos os momentos, unicamente de acordo com os ditames de sua consciência, então a autoridade do governo não se faria valer.

Para Hobbes, *grosso modo*, a solução encontrada foi negar o direito à liberdade de consciência, classificando-a como uma doutrina sediciosa que figura dentre as coisas que enfraquecem ou levam à dissolução de uma república. Segundo ele, ao entrar no estado civil, o súdito confere poder absoluto ao soberano, e, desta forma, abre mão do direito de ser seu próprio juiz em questões morais, transferindo ao soberano este poder. Lembremos, para Hobbes, no estado civil a lei é a consciência pública, que se resolve na figura do soberano, e de mais ninguém.

Locke tem um ponto de partida semelhante, na medida em que busca no fortalecimento da autoridade do governo um contraponto à liberdade de consciência. Neste sentido muitos comentadores rotulam o jovem Locke de hobbesiano, conforme indicamos anteriormente. Porém, as diferenças entre Hobbes e Locke começam a ficar mais evidentes no tocante ao modo como os dois filósofos entendem a noção de lei natural. Muito embora os dois autores tenham uma concepção geral muito parecida do que venha a ser a lei natural, no sentido de que ambos irão dizer que ela é a lei de Deus e que através da razão é possível conhecer seu conteúdo, ainda assim as diferenças são consideráveis.

Para Hobbes, conforme indicamos, a lei natural no estado de natureza não é exatamente uma lei no sentido próprio da palavra, mas antes uma qualidade que predispõe os homens para a paz e a obediência. Locke, no entanto, entende a lei natural no sentido forte do termo, ou seja, a vontade de Deus enquanto regra e medida das ações dos homens.

É através da lei natural que Locke busca o equilíbrio para a tensão existente entre os apelos à liberdade consciência e a preservação da autoridade do governo. Isto ocorre na medida em que Locke faz a distinção entre a esfera do privado (da consciência) e a esfera do público (Estado).

A divisão dessas esferas se torna concreta na separação dos poderes da Igreja e do Estado, e na atribuição de papéis diferentes para cada um. Ao Estado cabe assegurar a vida, a liberdade e a propriedade dos indivíduos. À Igreja cabe assegurar a salvação das almas. Conquanto os dois poderes exerçam funções distintas, ambos são regulados pelos ditames da lei natural.

Da distinção das duas esferas e do recurso à lei natural enquanto marco regulador da extensão do poder de cada uma delas, Locke estabelece os fundamentos de uma teoria liberal calcada na tolerância e que visa a minimizar as tensões que venham a surgir no interior da sociedade civil decorrentes dos embates a respeito da questão da liberdade de consciência.

Não podemos nos esquecer, no entanto, conforme já foi visto, que ao dizer que a filosofia política de Locke respeita o direito natural à liberdade de consciência, não estamos dizendo que o filósofo seja a favor de que os indivíduos possuam o direito de agir sem respeito às leis e ao governo da sociedade em que vivem.

Não obstante, a defesa lockeana da liberdade de consciência, ainda que seja feita com ressalvas, garante um espaço para o livre exercício das consciências individuais.

A análise deste percurso do pensamento lockeano, a saber, da negação da liberdade de consciência à sua afirmação, nos permitiu visualizar não somente os princípios de sua filosofia política, mas, em última análise, também a posição adotada por Locke diante de uma questão essencial a qualquer teoria liberal, concernente ao alcance e aos limites da liberdade da consciência no interior da sociedade civil.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bibliografia principal

LOCKE, J. **Some thoughts concerning education and Of the conduct of the understanding.** Grant, R.W. and Tarcov, N. (eds.). Indianapolis: Hackett Publishing, 1996.

_____. **An essay concerning human understanding.** Woolhouse, R. (ed.). London: Penguin Classics, 1997.

_____. **Essays on the law of nature.** Von Leyden, W. (ed.). Oxford: Oxford University Press, 2002.

_____. **Political Writings.** Wootton, D. (ed.). Indianapolis: Hackett Publishing, 2003.

_____. **Two treatises of government.** Laslett, P. (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

_____. **Cartas sobre a tolerância.** São Paulo: Ícone Editora, 2004.

Bibliografia complementar

CHAPPELL, V. **The Cambridge companion to Locke.** Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

BOBBIO, N. **Locke e o direito natural.** Trad. Sérgio Bath. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

_____. **Thomas Hobbes.** Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1991.

DUNN, J. **The History of Political Theory and Other Essays.** Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

GHIGGI, G. e OLIVEIRA, A. **O conceito de disciplina em John Locke.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

GOBETTI, D. **Private and public: individuals, households and body politics in Locke and Hutcheson.** New York: Routledge, 1992.

HOBBS, T. **Leviatã.** Tuck, R. (ed.). Trad. João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva e Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

- HUME, D. **A treatise of human nature**. Ed. Dave Fate Norton e Mary J. Norton. New York: Oxford University Press, 2004.
- KRAYNAK, R. **John Locke: from absolutismo to toleration**. In: The American Political Science Review, vol. 74, n.1 (mar.,1980).
- KUNTZ, R. **Locke: Liberdade, Igualdade e Propriedade**. Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo: 1997.
- LIMONGI, M. I. **Hobbes**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2002.
- _____. **O homem excêntrico: paixões e virtudes em Thomas Hobbes**. São Paulo: Edições Loyola, 2009.
- PUFENDORF, S. **The political writings of Samuel Pufendorf**. Carr, C.L. (ed.). Seidler, M.J. (trad.). Oxford: Oxford University Press, 1994.
- RAWLS, J. **O liberalismo político**, Trad. Dinah de Abreu Azevedo. Brasília: Editora Ática, São Paulo, 1993.
- SKINNER, Q. **As fundações do pensamento político moderno**. Trad. Renato J. Ribeiro e Laura T. Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- VÁSQUEZ, A.S. **Ética**. Trad. João Dell'Anna. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1975.

Versão Final aprovada pelo Orientador em/...../.....

assinatura do orientador