



COMPANHIA DAS LETRAS

SOBRE A TOLERÂNCIA

JOHN LOCKE (1632-1704) foi um filósofo inglês, um dos representantes do empirismo. Considerado por muitos como o “pai do liberalismo”, era defensor da liberdade e da tolerância religiosa. Estudou medicina em Oxford e teve que se refugiar durante um período na Holanda por ser acusado de traição a seu mentor, lorde Shaftesbury. Escreveu, entre outros, *Carta sobre a tolerância* e *Ensaio sobre o entendimento humano*. Faleceu em Essex, na Inglaterra.

FRANÇOIS-MARIE AROUET (1694-1778), que assumiu posteriormente o nome de VOLTAIRE, foi filho de notário e estudou em uma escola jesuíta de Paris. Numa carreira que alternou sucesso e escândalo, escreveu, entre outros, *Cartas filosóficas*, *Zadig*, *Ensaio sobre os costumes e o espírito das nações*, *Dicionário filosófico*. Morreu aos 84 anos, após uma visita triunfal a Paris, de onde estivera exilado por tanto tempo.

JULIANA F. MARTONE é doutora em filosofia pela Universidade de São Paulo e pela Università degli Studi di Parma. Sua especialidade é filosofia clássica alemã e seus trabalhos se concentram, em especial, no autor F. H. Jacobi. Traduziu textos do inglês e alemão, com destaque à publicação recente *Sobre a doutrina de Espinosa em cartas ao senhor Moses Mendelssohn* (Unicamp, 2021).

MÁRCIO SUZUKI é professor de estética do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo. Autor de *O gênio romântico* (Iluminuras, 1998) e *A forma e o sentimento do mundo* (Ed. 34, 2014), é ainda tradutor de outros autores importantes do período, como Friedrich Schiller, Schelling e Heinrich Heine.

MARK GOLDIE é professor emérito de história intelectual no Churchill College em Cambridge, Reino Unido. Dedicou sua

pesquisa sobretudo ao tema da tolerância religiosa em Hobbes e Locke e à teoria política. Editou e redigiu a introdução da *Carta sobre a tolerância* de John Locke publicada pela Liberty Fund em 2010.

DESMOND M. CLARKE foi professor de filosofia na Universidade de Cork, Irlanda. Nascido em 1942, escreveu diversos livros e artigos, entre eles, *French Philosophy, 1572-1675* e *Descartes's Theory of Mind*. Faleceu em 2016.

LOCKE
e VOLTAIRE
Sobre a tolerância

Tradução de
JULIANA F. MARTONE
MÁRCIO SUZUKI

Textos introdutórios de
MARK GOLDIE
DESMOND M. CLARKE



COMPANHIA DAS LETRAS

Copyright © 2022 by Penguin-Companhia das Letras

Grafia atualizada segundo o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, que entrou em vigor no Brasil em 2009.

Penguin and the associated logo and trade dress are registered and/or unregistered trademarks of Penguin Books Limited and/or Penguin Group (USA) Inc. Used with permission.

Published by Companhia das Letras in association with Penguin Group (USA) Inc.

TÍTULOS ORIGINAIS
A Letter Concerning Toleration
Traité sur la tolérance

PREPARAÇÃO
Laura Chagas

REVISÃO
Clara Diament
Gabriele Fernandes

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Locke, John, 1632-1704

Sobre a tolerância / Locke e Voltaire ; tradução Juliana F. Martone, Márcio Suzuki ; textos introdutórios de Mark Goldie ; Desmond M. Clarke. — 1ª ed. — São Paulo : Penguin-Companhia das Letras, 2022.

Títulos originais: A Letter Concerning Toleration ;
Traité sur la tolérance.
ISBN 978-85-8285-235-4

I. Filosofia 2. Tolerância I. Voltaire (1694-1778)
II. Gold, Mark. III. Clarke, Desmond M. IV. Título.

22-109296

CDD-179.9

Índice para catálogo sistemático:

I. Tolerância : Ética : Filosofia 179.9

Eliete Marques da Silva – Bibliotecária – CRB-8/9380

[2022]

Todos os direitos desta edição reservados à

EDITORA SCHWARCZ S.A.

Rua Bandeira Paulista, 702, cj. 32

04532-002 — São Paulo — SP

Telefone: (11) 3707-3500

www.penguincompanhia.com.br

www.companhiadasletras.com.br

www.blogdacompanhia.com.br

Sumário

Nota da edição	7
Introdução à <i>Carta sobre a tolerância</i> — Mark Goldie	9
CARTA SOBRE A TOLERÂNCIA — John Locke	29
Introdução ao <i>Tratado sobre a tolerância</i> — Desmond M. Clarke	103
TRATADO SOBRE A TOLERÂNCIA — Voltaire	127

Nota da edição

A *Carta sobre a tolerância* foi publicada pela primeira vez em latim com o título *Epistola de Tolerantia*, em abril de 1689, na Holanda. William Popple (1638-1708), um comerciante de vinho, escritor e tradutor, próximo de Locke, fez a primeira tradução em língua inglesa, publicada em novembro de 1689 e utilizada pelo próprio autor.

Esta tradução foi feita a partir do texto em inglês de Popple, mas se indica em notas quando a divergência do original latino é relevante. Para isso, seguem-se sobretudo a edição e as notas de Mark Goldie, *John Locke: A Letter Concerning Toleration and Other Writings* (Indianapolis: Liberty Fund, 2010).

Além dessa, as edições consultadas foram: *Locke on Toleration*, editada por Richard Vernon e traduzida por Michael Silverthorne (Cambridge University Press, 2010). As traduções da Bíblia são da edição Almeida, revista e atualizada.

Para o *Tratado da tolerância*, de Voltaire, foram utilizadas a edição de René Pomeau (Paris: Flammarion, 1989) e a edição publicada no site Tout Voltaire, da Voltaire Foundation (Universidade de Oxford). Foram consultadas as traduções de Palmiro Togliatti para o italiano (Editori Riuniti, 2005, com introdução de Giacomo Marramao) e a de Desmond M. Clarke para o inglês (Penguin Classics, 2016). A maioria das notas à tradução vem desta edição

de Clarke, que se baseia por sua vez em grande parte nas notas do volume 56 C das *Œuvres complètes* de Voltaire, editado por Haydn Mason (Oxford: Voltaire Foundation, 2000).

Introdução à *Carta sobre a tolerância*

MARK GOLDIE

O CONTEXTO DA INTOLERÂNCIA

A Europa protestante herdou uma crença fundamental da Igreja católica medieval: a adesão à igreja seria coextensiva à adesão à república, e o dever de um “príncipe devoto” seria o de promover e sustentar a verdadeira religião. Protestantes concordavam com católicos que “cisma” e “heresia” eram intoleráveis, embora o que contasse como ortodoxia agora dependesse de qual lado dos Alpes se estava. Não havia, portanto, nenhuma conexão intrínseca entre liberdade religiosa e o advento do protestantismo. Lutero era cruel com os anabatistas e incitava a ira dos príncipes alemães contra eles. Em Genebra, Calvino queimou Serveto¹ por heresia. Na Inglaterra, o regime de Elizabeth e dos primeiros Stuarts fez com que os não conformistas fugissem para a Holanda e a América; na Holanda, os calvinistas intimidavam aqueles que se desviassem para o arminianismo; em Massachusetts, os separatistas eram punidos. Durante as Guerras Civis inglesas, os presbiterianos, que sofreram sob o domínio da Igreja episcopal da Inglaterra, vociferavam exigindo a supressão das seitas puritanas radicais. Reforma e Contrarreforma testemunharam extraordinária selvageria em eventos como o massacre do dia de São Bartolomeu na França e o aniquilamento dos “papistas” irlandeses por parte de Cromwell. Tampouco houve

trégua depois de meados do século XVII. Em 1685, Luís XIV revogou o Édito de Nantes, sob o qual os protestantes huguenotes haviam obtido certa dose de tolerância, o que causou a fuga de milhares deles e introduziu uma nova palavra na língua inglesa: *refugee*;² os milhares que ficaram para trás enfrentaram tortura, escravidão e morte. Na Inglaterra, a era tardia dos Stuart testemunhou a última tentativa na história do país de coagir todos os cidadãos a fazerem parte de uma só igreja: a Igreja anglicana, restaurada depois das Guerras Civis. Centenas de quacres morreram em prisões, o batista John Bunyan foi encarcerado numa prisão em Bedford, e William Penn decidiu criar um refúgio seguro, que denominou Pensilvânia.

É um equívoco supor que a prática da intolerância indicasse mero fanatismo impensado. Pelo contrário, uma ideologia completamente desenvolvida de intolerância foi articulada em incontáveis tratados e sermões e sustentada igualmente por católicos e protestantes. As minorias religiosas eram castigadas com base em três motivos. Em primeiro lugar, dissidentes eram perigos sediciosos para o Estado, e sua alegação de “consciência” era mera máscara para esconder a rebelião e a anarquia. Em segundo lugar, eram infratores cismáticos da unidade e catolicidade da igreja de Deus, já que os credos cristãos ensinavam que a igreja é “uma só”. Em terceiro lugar, sustentavam crenças equivocadas que punham em risco suas almas e poluíam as de seus vizinhos, de modo que deveriam ser obrigados a escutar a verdade. A essas objeções políticas, eclesiásticas e teológicas poderiam ser acrescentadas suspeitas éticas de que dissidentes fossem libertinos disfarçados, que escondiam sua depravação sob a piedade externa. Em relação à Escritura, alegava-se que o próprio Cristo havia autorizado a coerção religiosa dos rebeldes, pois, como explicara Santo Agostinho, o ditame de Jesus no Evangelho de São Lucas — “obriga a todos a entrar” — deveria ser entendida em relação à igreja (Lucas 14,23). *Compelle intrare* se tor-

nou o texto cardinal da brutalidade cristã e continuou sendo o elemento fundamental do púlpito. O magistrado cristão, guiado pelo pastor cristão, era compelido por dever a suprimir o erro, “porque não é sem motivo que ela traz a espada; pois é ministro de Deus, vingador, para castigar o que pratica o mal” (Romanos 13,4).³

A CARTA DE LOCKE E A TOLERÂNCIA EVANGÉLICA

A *Carta sobre a tolerância* foi um dos mais eloquentes apelos do século XVII para que cristãos renunciassem à perseguição religiosa. Foi também oportuna. Ela foi escrita em latim na Holanda em 1658, logo depois da revogação do Édito de Nantes, e publicada em latim e inglês em 1689, logo depois de o parlamento inglês conceder uma tolerância estatutária aos dissidentes protestantes. Locke certamente não foi o primeiro autor a argumentar a favor da tolerância. A questão foi tratada desde autores como Sebastian Castellio e Jacopo Acontius, no final do século XVI, até puritanos radicais da Inglaterra da Guerra Civil, como William Walwyn e Roger Williams, e contemporâneos de Locke, como Penn e, na Holanda, o judeu Baruch Espinosa, o arminiano Philip van Limborch e o huguenote Pierre Bayle, cujos *Comentários filosóficos sobre as palavras de Jesus Cristo “obrigai-os a entrar”* (1686) são exatamente contemporâneos à *Carta* de Locke.

Atualmente, Locke é considerado o filósofo canônico do liberalismo. Teóricos continuam a evocá-lo quando tratam de questões religiosas: da relação entre religião e sociedade civil e dos limites da tolerância pública em relação ao pluralismo cultural, especialmente num Ocidente cada vez menos convicto de que o secularismo é uma característica inelutável da modernidade. O liberalismo de Locke não é, contudo, igual ao liberalismo secular moderno. Sua *Carta* pode surpreender e desconcertar em razão da

base e extensão aparentemente limitadas de sua tolerância. Locke não apenas exclui os católicos romanos e ateus da tolerância, mas suas próprias premissas estão enraizadas no evangelismo cristão. Seus argumentos não são tão radicais quanto os de Espinosa e Bayle, que eram mais inclusivos e mais céticos. Grosso modo, Locke não é John Stuart Mill, pois é ao *Da liberdade* (1859) que nos voltamos para encontrar uma celebração do pluralismo e argumentos a favor da diversidade moral. “Tolerância”, afinal, denota indulgência, não aprovação, e Locke defende, mas não aplaude, a diversidade religiosa. Além disso, ele não oferece tolerância na esfera ética; muito pelo contrário, ele sustenta que viver com devoção é uma aspiração melhor para sociedades civis do que a disciplina da doutrina e do culto. A primeira coisa a ser enfatizada sobre a *Carta* de Locke é, portanto, que ela se limita ao argumento de tolerância da consciência religiosa em matéria de culto e teologia especulativa. Ademais, sua argumentação está fundamentada na pergunta: quais são os meios legítimos à disposição dos cristãos para levar os rebeldes à verdade? Embora Locke enfatize absolutamente que a coerção não é um meio legítimo, a *Carta* não deixa de ser um ensaio sobre tolerância *evangélica* escrito por um cristão devoto, ainda que alguns de seus contemporâneos o vissem como suspeito de heterodoxia religiosa e que, por isso, precisasse — ou, na visão de seus inimigos, não as merecesse — das benesses da tolerância.

SEPARANDO IGREJA E ESTADO

A *Carta* de Locke oferece três argumentos principais a favor da tolerância. Ele começa afirmando que meios pacíficos são parte da essência do cristianismo e que a Escritura não autoriza crueldade. Esse ponto, contudo, é pouco desenvolvido, e ele não discute explicitamente a exorta-

ção de Jesus para “obrigar”. Ao contrário, o argumento predominante de Locke é a favor da separação entre Igreja e Estado. A religião não é competência do magistrado, e o Estado não é instrumento adequado para salvar as almas. Igreja e Estado são “perfeitamente distintos e infinitamente diferentes” (p. 49 deste volume). Uma igreja é uma associação voluntária dentro da sociedade civil; e não um departamento do governo. A esse respeito, igrejas não são diferentes de outras associações, tais como “mercadores do comércio” (p. 41). De modo geral, esse argumento é teológico: toda reunião de pessoas tem seus próprios fins ou propósitos e é delimitada por esses fins em sua esfera e seu governo. O Estado não é exceção, pois não pode fazer exigências totalizantes, ele também é limitado pelos seus propósitos temporais e seculares: proteção da vida, liberdade e propriedade. Locke dificilmente foi o primeiro a fazer tal afirmação, mas não é exagero alegar que ele rompeu com o conceito de “Estado confessional” que governou a Europa medieval e reformada. De maneira chocante para seus contemporâneos, ele declara que “não existe em absoluto uma tal república cristã” (p. 66). Os governantes temporais podem e devem ser cristãos, mas o argumento de Locke é que a confissão religiosa diz respeito às suas pessoas privadas e não ao seu cargo público.

Locke defende o argumento a favor da separação, mostrando que somos nós que designamos os propósitos das nossas diversas comunidades. O Estado tem origem no “acordo entre as pessoas”. É para a “proteção dos direitos civis e bens mundanos” que as pessoas originalmente autorizaram o Estado. Pessoas têm, portanto, propósitos mundanos quando formam Estados e propósitos espirituais quando formam igrejas. “O cuidado com a alma de cada homem” (p. 51) não pode ser parte dos “pactos de mútua assistência” (p. 71) que criam a constituição política. Isso ocorre fundamentalmente porque seria irracional consentir com um governo que reivindicasse o direito de

impor um caminho específico para o céu, já que o caminho pode se mostrar abominável para nossa consciência. Esse aspecto da argumentação de Locke sem dúvida conecta a *Carta* com seus *Dois tratados sobre o governo*, publicados também em 1689, e representa uma extrapolação crucial das premissas destes últimos. Embora possa parecer curioso que Locke não fundamente sua dedução nos próprios *Tratados*, os quais visivelmente silenciam sobre o problema da perseguição religiosa, sua insistência incessante nos propósitos puramente seculares do Estado é tão eloquente em seu silêncio, que a estratégia de Locke é certamente deliberada. Os *Tratados* não se ocupam de religião porque o Estado não se ocupa de religião.

Corolário significativo da posição de Locke é que a tolerância deve ser estendida a não cristãos. Já que a república não é cristã em sua natureza, seu âmbito é abrangente. Locke deixa muito claro que opiniões puramente religiosas de qualquer tipo não podem ser motivos de discriminação civil. “O pagão, o maometano e o judeu não podem ser excluídos dos direitos civis da república por causa de sua religião” (p. 81). E ainda “nem mesmo os [indígenas] americanos... podem ser punidos... por não abraçarem nossa fé e culto” (p. 64).

A separação entre Igreja e Estado de Locke é problemática em relação às circunstâncias da Inglaterra depois da promulgação do Ato de Tolerância de 1689. Embora a tolerância aos dissidentes protestantes fosse agora legal, a crença anglicana nos Trinta e Nove Artigos, os rituais do Livro de Oração Comum e o episcopado continuavam a ser a Igreja “estabelecida” da Inglaterra, que, por sua vez, detinha uma panóplia de jurisdições legais sobre a vida das pessoas e sobre um grande conjunto de riquezas territoriais e financeiras. Os cidadãos ainda eram obrigados a pagar impostos à Igreja, conhecidos como dízimo, e bispos eram designados pela Coroa para ter um assento na Câmara dos Lordes. Ademais, continuavam em vigor os Atos de Prova,

pelos quais os cidadãos que não fossem membros comungantes da Igreja anglicana eram impossibilitados de obter cargos públicos. Embora na prática com frequência fosse possível esquivar-se dos Atos de Prova, eles foram revogados formalmente apenas em 1828. Separar a religião das instituições públicas se mostrou um processo longo, lento e incompleto, e nas escolas nacionais, por exemplo, ele nunca ocorreu de fato. Hoje, num momento em que as escolas religiosas já se diversificaram para além do anglicanismo, britânicos ainda permanecem ligados a “escolas confessionais” financiadas por impostos e aparentemente acreditam que a salvação das almas é propósito do Estado.

Não é claro se Locke era um separacionista categórico. A lógica de sua posição é a abolição da igreja estatal. Todavia, ele não o diz categoricamente na *Carta*, tampouco mostra alguma inclinação pessoal ao culto fora da igreja estabelecida. Algumas de suas observações indicam a “inclusão”, que conteria a liberalização dos termos de adesão à Igreja nacional, de modo a aceitar os dissidentes moderados. Por outro lado, ainda que Locke favorecesse a inclusão, ele também defendia claramente o direito dos separatistas. Além disso, ele mostra um forte traço de anticlericalismo, quando critica a tendência das religiões estabelecidas de servir como motores da “avareza... e desejo insaciável de dominar” (p. 82) do clero. Nas *Constituições da Carolina* (1669), que ajudou a esboçar, a atitude para com as igrejas é radicalmente congregacionista: qualquer grupo pode se registrar como igreja. Se considerarmos que Locke foi um separacionista categórico, não é para o Reino Unido que devemos nos voltar em busca de um Estado moderno lockiano, mas para os Estados Unidos, onde o argumento da *Carta* de Locke encontrou sua realização no *Estatuto da Virginia a favor da liberdade religiosa* (1779), de Thomas Jefferson, ou para a França, com sua tradição republicana secular de *laïcité*.

A INEFICIÊNCIA DA INTOLERÂNCIA

O segundo argumento principal da *Carta* para que se impeça a coerção é a insistência de Locke no fato de que a perseguição é radicalmente ineficiente. Em princípio, a coerção não pode, argumenta ele, alcançar o objetivo pretendido de levar as pessoas à convicção de que uma crença particular é verdadeira. Essa alegação conduz Locke ao território filosófico, pois o argumento depende de uma visão epistemológica da etiologia da crença humana e da interioridade da mente. Crença é questão de convicção interna, originada na fé e persuasão, de modo que a consciência não pode ser forçada. Punir alguém por acreditar no “erro” é uma “conclusão falsa”, já que a pressão física — multas, prisão, tortura ou morte — não pode conduzir à crença genuína, assim como a vara não pode persuadir um estudante da verdade de uma equação matemática. De fato, a coerção é capaz de modificar comportamentos, pois as pessoas podem ser forçadas a dar declarações, assinar documentos ou frequentar a igreja; mas elas o fazem enquanto hipócritas submissos, e não como almas recuperadas. Além disso, alguns resistirão à pressão e optarão pelo martírio, e estes também não mudaram de opinião. A compulsão religiosa é, portanto, baseada numa compreensão equivocada acerca da eficácia da coerção em função de um propósito evangélico aparente. Por consequência, Locke questiona se os homens da Igreja e os magistrados devotos não teriam um outro motivo para a perseguição e retorna à sua crítica da dominação clerical.

Esse aspecto do argumento de Locke está perigosamente próximo da *Segunda*, *Terceira* e *Quarta cartas* sobre a tolerância (1690, 1692 e, postumamente, 1706), que excedem muito o tamanho da *Carta* original. Elas foram redigidas depois que Locke fora energicamente criticado por um eclesiástico de Oxford, Jonas Proast, que se ressentiu do Ato de Tolerância de 1689 e fez eco às

exortações agostinianas de “forçar a entrar”, que tiveram forte ressonância na Inglaterra da Restauração. O argumento de Proast era sutil, e há intérpretes modernos que afirmam que Locke foi incapaz de sustentar sua posição de maneira convincente. Proast admitia que a coerção não pode convencer a mente diretamente, mas pode encorajar indiretamente as pessoas a reconsiderar. Como Proast acreditava que nossas crenças são em boa parte herdadas e mais habituais que racionais, ele alegava que a disciplina pode nos impelir à seriedade de pensamento. Proast tinha em mente mais as seitas dissidentes do que, como imagináramos, os cultos: pessoas que sofreram lavagem cerebral podem ser descontaminadas, mas têm de ser fisicamente removidas do culto. De modo mais geral, crentes de fato se referem frequentemente a algum trauma físico como o que ocasiona sua conversão; foi um abalo no caminho de Damasco que fez são Paulo aderir ao cristianismo. A desconexão entre crença interior e eu material exterior não é, portanto, incontornável. Como bom agostiniano, Proast insistia que o mecanismo de coerção tinha de ser acompanhado da atividade pastoral, o magistrado ao lado do pregador. A *Segunda* e a *Terceira cartas* de Locke oferecem refutações laboriosas de Proast e não são tão lidas hoje em dia; fornecem, contudo, elaborações valiosas de ideias delineadas na *Carta* original.

O argumento de Locke acerca da inutilidade da intolerância tinha ainda outro aspecto distinto. Ele poderia ser denominado “reciprocidade” ou “argumento alpino”. A verdade, observa Locke, pode ser diferente em cada um dos lados do canal da Mancha, dos Alpes e do Bósforo. “A religião de cada príncipe é ortodoxa para ele mesmo” (p. 63). O protestantismo é a religião estatal da Inglaterra, o catolicismo, da França, e o islamismo, da Turquia. Ele contrasta o destino das religiões sob diferentes regimes: para a religião dominante é conveniente perseguir a minoria. O padrão da perseguição é, então, um indicador da

distribuição de poder e não da procedência da verdade religiosa. A perseguição não tem nenhuma utilidade para promover a causa da autêntica verdade se o argumento a favor da coerção puder ser mobilizado facilmente por *qualquer* regime que acredite ter a verdade. É tolice, portanto, permitir que o Estado imponha a “verdade”, porque o mesmo argumento será utilizado em outra parte contra nossos cor-religionários. Em um mundo de religiões divididas e estados confessionais, quem sofre não são os equivocados, mas os fracos. Protestantes sofrerão na França e cristãos na Turquia. Locke oferece ao legislador um cálculo de prudência: se queres promover a verdadeira crença, não armes magistrados por toda terra com a espada da retidão.

CETICISMO

Seguindo a premissa evangélica de Locke na *Carta*, há um espaço limitado para o ceticismo. Um descrente destacaria a dúvida a respeito da crença religiosa como principal argumento a favor da tolerância: como podemos ter tanta certeza da nossa “verdade” a ponto de impô-la violentamente aos outros? A argumentação de Locke a favor da tolerância não parte da ideia de que as pretensões do cristianismo são duvidosas, muito menos falsas. É possível, no entanto, que o fato de ele evitar a posição cética seja, em parte, tática. Se ele pretende persuadir o perseguidor devoto de que a força é inadequada, faria mais sentido discutir as razões pelas quais a força é inadequada do que as razões pelas quais a devoção é infundada. Podemos querer conduzir as pessoas à verdade do Evangelho, mas a coerção não é cristã, política ou eficiente.

Há, contudo, uma clara margem para o ceticismo na *Carta* em relação à esfera que os teólogos chamam de “coisas indiferentes”, distintas das “coisas necessárias” à salvação. Locke estava entre aqueles latitudinários que conside-

ravam uma vasta gama de “coisas indiferentes”: detalhes que não eram prescritos pela Escritura e, portanto, estavam abertos à escolha humana e à convenção local. Deus exige ser cultuado, mas não é excessivamente prescritivo em relação ao tipo de culto. De acordo com isso, insistir que os devotos fiquem em pé ou ajoelhados ou que os ministros vistam uma roupa específica é impor preferências humanas e não preceitos divinos. Locke também enfatiza que o conteúdo do credo do cristianismo é limitado e, em seu texto *Razoabilidade do cristianismo* (1695), ele seria minimalista quando afirma que a única verdade necessária é a fé de que Cristo é o Messias. Ele acredita que boa parte daquilo que historicamente preocupou os teólogos e levou a inquisições e caça aos hereges é mera especulação; a simplicidade cristã tinha sido manchada pela vaidade espiritual e pelo pedantismo metafísico. Um tema constante da *Carta* é a insistência de Locke na liberdade de “especulação”, uma ênfase misturada à preocupação com sua própria posição. Acusações de socianismo, que indicavam a rejeição à Trindade e à divindade de Cristo, teriam sido levantadas contra o *Ensaio sobre o entendimento humano* (1689) e contra a *Razoabilidade*.

Locke, todavia, estava ciente de que o argumento a favor da tolerância derivado do conceito de “coisas indiferentes” era problemático e tinha duas desvantagens. A primeira é que não se poderia alcançar um consenso a respeito dos limites entre “coisas necessárias” e “coisas indiferentes”. Por exemplo, querelas acerca da sobrepeliz branca “papal” e da “toga genebrina” preta atormentaram o debate protestante desde a Reforma: a indumentária havia se transformado numa questão soteriológica. Um puritano poderia concordar que “coisas indiferentes” deveriam ser toleradas, mas negar que a sobrepeliz papal fosse uma coisa indiferente, o que a tornaria, então, completamente intolerável. A segunda desvantagem é que a noção de “coisas indiferentes” pode do mesmo modo levar a um argumento

a favor da intolerância. Se algo é uma “coisa indiferente”, ninguém tem razão de contestá-la com base na consciência. Comumente se acreditava que “coisas indiferentes” poderiam ser impostas pela autoridade, não porque Deus as exige, mas por causa da decência e da boa ordem. Práticas compartilhadas deveriam prevalecer por razões estéticas e comunitárias. Deus exige “beleza na santidade”, ainda que seus pormenores estejam abertos à determinação humana. Os fanáticos não são, portanto, os legisladores da Igreja e do Estado, e sim, ao contrário, os não conformistas, que inutilmente apelam à “consciência” e à “indulgência” nas coisas indiferentes. Por essa razão, muitos latitudinários, cuja posição à primeira vista pareceria liberal, eram na verdade intolerantes, pois sua intenção era converter os não conformistas moderados, atenuando a rigidez da “boa ordem” da Igreja antes de penalizar as minorias recalcitrantes que se recusavam a aceitar essas novas condições. Neste ponto, Locke se afasta dos seus colegas latitudinários. Para ele, a afabilidade e o companheirismo do conformismo não podem superar o direito de livre expressão daqueles que têm uma convicção implacável, não importa quão equivocada, de que as condições do conformismo são pecaminosas.

Aqui, Locke ressalta o princípio elementar do respeito. Crenças conscientemente assumidas devem ser respeitadas, ou melhor, aqueles que creem devem ser respeitados, mesmo que consideremos suas crenças infundadas. Podemos aceitar que uma seita seja arruinada pela consciência errante, mas a liberdade de consciência deve ter prioridade sobre (nossa própria concepção da) verdade. Locke não duvida de sua própria versão da verdade cristã, mas seu argumento é mais evidentemente cético quando reitera que devemos tolerar o erro. O mais importante é a busca sincera da verdade, não importa quão intrincados e tortuosos sejam os caminhos tomados. Ao conceder um lugar central para a sinceridade, Locke traz a marca do liberalismo moderno. Buscar a verdade com sinceridade,

ainda que não se chegue a ela, é tido como algo mais valioso do que possuir a verdade apenas devido ao acaso ou à conformidade exterior. Locke tem consciência de que a maioria das pessoas lida com muitas confusões mentais decorrentes da criação, educação, circunstâncias, cultura. Elas dificilmente podem ser culpabilizadas por crenças equivocadas, embora possam ser culpadas de falta de esforço árduo para organizar seus pensamentos. O empenho sério deve comandar nosso respeito. Todavia, uma advertência crucial permanece. O dever da tolerância não deve diminuir nosso igual direito de argumentar contra o erro. “Todos têm o dever de admoestar, exortar, convencer o outro do erro e atraí-lo para a verdade por meio de argumentos” (p. 39). Locke, portanto, teria ficado decepcionado com uma sociedade como a nossa, na qual o ônus do “respeito” frequentemente provoca uma tímida relutância a questionar as crenças dos outros.

ANTINOMIANOS

Dada a natureza potente do argumento de Locke a favor da tolerância religiosa, é chocante que, perto do final da *Carta*, ele exclua ateus e católicos da tolerância. Não há como negar que ele rejeita a possibilidade de tolerar ateus, os quais diz não terem nenhum motivo para seguir as regras, porque não temem o castigo divino. “Promessas, contratos, juramentos, que são os laços da sociedade humana, não valem para o ateu” (p. 76). Espinosa e Bayle discordam. A posição de Locke sobre o catolicismo requer, contudo, astúcia, já que ele de fato não exclui a possibilidade teórica de tolerar católicos. Embora católicos sustentem crenças absurdas, tais como a transubstanciação, o absurdo da crença do outro não é, por si só, motivo para coerção. O que tornava os católicos intoleráveis era o fato de sustentarem posições políticas e morais que amea-