

O DIÁLOGO ENTRE A RAZÃO E A REVELAÇÃO NA EPISTEMOLOGIA DE JOHN LOCKE: UM ESTUDO DOS CAPÍTULOS XVIII E XIX DO LIVRO IV DO ENSAIO

THE DIALOGUE BETWEEN REASON AND REVELATION IN JOHN LOCKE'S EPISTEMOLOGY: A STUDY OF CHAPTERS XVIII AND XIX OF BOOK IV OF THE ESSAY

RAMIRO MARINELLI DUARTE¹

Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC - Campinas) - Brasil
r.marinelliduarte@gmail.com

RESUMO: Este artigo se propõe a examinar um aspecto particular da estrutura epistemológica que Locke elabora no *Ensaio*. Na sua epistemologia, Locke busca um ponto de equilíbrio entre os dois domínios do entendimento humano, a saber, o conhecimento e a crença em geral. Dentro da crença em geral, existe uma divisão entre a crença que é produto da razão e a crença que é produto de uma intervenção extraordinária de Deus, ou seja, a revelação. Partindo de um estudo bibliográfico da relação entre a razão e a revelação dentro da epistemologia lockeana, mais especificamente dentro do livro IV do *Ensaio*, pretende-se investigar as bases racionais nas quais Locke funda a relação entre a razão e a revelação. O diálogo entre essas duas instâncias pode trazer benefícios para ambas as partes, alargando o conhecimento humano em alguns casos e evitando que a fé religiosa caia na irracionalidade.

PALAVRAS-CHAVE: John Locke. Epistemologia. Fé e razão.

ABSTRACT: *The purpose of this article is to examine a particular aspect of the epistemological structure that Locke elaborates in the Essay. In his epistemology, Locke seeks a balance between the two domains of human understanding, namely knowledge and belief in general. Within belief in general, there is a division between the belief that is a product of reason and the belief that is a product of an extraordinary intervention of God, that is, revelation. From a bibliographical study of the relationship between reason and revelation within Lockean epistemology, more specifically in Book IV of the Essay, we intend to investigate the rational basis on which Locke founds the relation between reason and revelation. The dialogue between these two instances can bring benefits to both sides, widening human knowledge in some cases and preventing religious faith from falling into irrationality.*

KEYWORDS: John Locke. Epistemology. Faith and reason.

¹ Professor da Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC - Campinas).

INTRODUÇÃO

Reflexões e estudos sobre temas religiosos aparecem em diversas partes do *Ensaio sobre o entendimento humano*² (1690, a partir de agora citado como *Ensaio*). Nos capítulos xviii e xix do livro IV, encontramos as análises sistemáticas de Locke sobre a relação entre razão e revelação. Neste artigo, dedicar-nos-emos a apresentar e a examinar algumas das principais teses e argumentos lockeanos sobre o tema, alvo de muita controvérsia entre os leitores de Locke, tanto modernos como contemporâneos. Parece-nos, como já apontado por Roy (2002, p. 17), que os temas religiosos presentes na epistemologia lockeana são frequentemente mal interpretado.

Alguns dos críticos de Locke propõem que os temas religiosos de um modo geral só estão presentes em seus escritos como instrumentos retóricos, utilizados para atingir determinados fins alheios à esfera religiosa propriamente dita. Nós somos contrários a essa linha interpretativa, procuraremos defender que os textos de Locke sobre o assunto se harmonizam com o restante de seu pensamento filosófico. Os temas religiosos não são, quer-nos parecer, simplesmente enxertados artificialmente na sua epistemologia.

Em Locke, o papel que desempenham razão e revelação na religião constitui um campo delicado, que exige da nossa parte fidelidade aos textos e contextualização, para que possa ser adequadamente abordado. No texto do *Ensaio*, encontramos a indicação de que o equilíbrio e a demarcação entre razão e revelação só é possível dentro de uma epistemologia consolidada, que considera como significativa a contribuição que a crença em geral e a revelação podem oferecer. Parece-nos correta a observação de Roy, de que:

A fim de resolver de uma vez por todas as disputas sobre a religião, Locke pensou ser pertinente realizar uma investigação sobre a extensão e o limite do conhecimento humano. Ele supõe que a partir do momento em que as fronteiras entre razão e revelação estiverem claramente traçadas, será possível conhecer até que ponto somos guiados pela razão e até que ponto pela revelação e fé (ROY, 2002, p. 18).

A razão teria, pois, o papel de juiz. É ela que avalia, com os seus critérios, se uma revelação é ou não autêntica. Caso a razão não desempenhasse esse papel, teríamos um grande risco de incorrer no entusiasmo,³ e não seria possível chegar a um equilíbrio entre razão e fé.

² Utilizaremos como referência a versão de estudo editada por Peter H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press, 1975). A tradução brasileira dos textos é de Bento Prado Júnior pela editora Martins Fontes. A referência ao texto do *Ensaio* seguirá o padrão internacional E I.i.1 que corresponde a: E (*Ensaio*), I (livro), i (capítulo dentro do livro de referência) e 1 (parágrafo dentro do capítulo).

³ Trataremos desse tópico mais abaixo, mas já podemos caracterizar o entusiasmo como um movimento religioso que *não* reconhece o papel da razão dentro da religião e, por isso, não só favorece a adoção de crenças sem fundamento adequado, mas é também uma ameaça à sociedade e para a boa convivência entre as pessoas de diferentes convicções religiosas (JOLLEY, 2007, p. 437).

Para nos auxiliar a pesquisa, ampliaremos o conteúdo do *Ensaio* com a leitura de outros escritos de Locke. Isso nos proporcionará ocasião de aumentar o material que temos à nossa disposição e, ao mesmo tempo, dar-nos-á uma visão mais ampla do seu pensamento. Além disso, servir-nos-emos da interpretação que alguns pesquisadores fizeram dos seus escritos nos últimos tempos. Começaremos o nosso percurso com a apresentação das definições de razão e de revelação propostas no *Ensaio*.

I AS DEFINIÇÕES DE RAZÃO E DE REVELAÇÃO NO ENSAIO: PERSPECTIVAS E LIMITES

No livro II do *Ensaio*, Locke, tratando da lei divina, sustenta que o homem pode ter acesso a ela por meio de duas fontes: luz natural e revelação (E II.xviii.8). A luz natural é a razão de que o homem é dotado para conhecer a lei moral que deve governar a sua vida. A revelação é uma comunicação divina que traria ao homem algumas verdades “já prontas”. Desde o primeiro livro do *Ensaio*, são muitas as passagens nas quais Locke faz referência ao binômio razão-revelação. A definição sistemática desses conceitos é apresentada somente nos capítulos mais avançados do livro IV. O capítulo xvii desse livro IV é inteiramente dedicado à análise da *razão*. No capítulo seguinte, encontramos o estudo da relação entre fé (religiosa) e razão e uma definição comparativa dos dois termos:

Por *razão* eu entendo, em contraposição à *fé*, descobrir certeza ou probabilidade numa proposição ou verdade à qual a mente chega por deduções a partir de ideias de sensação ou de reflexão, suas faculdades naturais. *Fé*, por outro lado, é assentir a uma proposição, que não apresentada por deduções da razão, mas com base no crédito daquele que as propõe como vindas de Deus por comunicação extraordinária. Essa via de manifestar verdades ao homem nós chamamos *revelação* (E IV.xviii.2).

A definição de razão apresentada acima segue a do capítulo xvii. Contudo, nesse capítulo xvii do livro IV do *Ensaio*, encontramos outros elementos que dão mais precisão ao conceito. Locke argumenta que a razão seria necessária tanto para *ampliar o conhecimento* quanto para *regular o assentimento* (E IV.xvii.2). Pela sua função de reguladora do assentimento, Silva (2013, p. 131) denomina-a como “a faculdade do discernimento”. Parece-nos que isso expressa bem o trabalho principal da razão no entendimento humano. É exatamente essa função que destacaremos para apresentar a sua relação com a revelação, pois o seu papel é discernir se ela provém ou não de Deus, ou seja, se é de fato uma revelação. Quando essa função da razão não é estabelecida claramente, corre-se o risco de se assentir à revelação sem uma justificação racional (SHERIDAN, 2013, p. 156). Não é essa a proposta de Locke.

O filósofo alemão Leibniz se interessou muito pelo *Ensaio* de Locke; tanto que escreveu uma obra crítica intitulada *Novos ensaios sobre o entendimento*

*humano*⁴ (a partir de agora será citada como *Novos Ensaios*), que se corresponde com o *Ensaio* parágrafo por parágrafo. No prefácio Leibniz pondera: “Sendo que o *Ensaio sobre o entendimento*, obra publicada por um ilustre inglês, constitui um dos mais belos e mais estimados livros do tempo atual, tomei a resolução de fazê-lhe observações [...]”. Essas observações contrastam as posições de Locke em vários temas do *Ensaio*, mas quando trata do capítulo xviii do livro IV Leibniz concorda, quase que integralmente, com o pensamento lockeano. Leibniz comenta a relação entre a razão e a revelação da seguinte maneira:

Entretanto, a graça interna do Espírito Santo supre imediatamente de uma forma sobrenatural, sendo isto que faz o que os teólogos denominam provavelmente uma fé divina. É verdade que Deus jamais a dá, a não ser que aquilo que nos propõe a crer for fundado racionalmente; do contrário ele destruiria os meios de conhecer a verdade e abriria a porta ao entusiasmo; porém não é necessário que todos os que têm esta fé divina conheçam essas razões, e muito menos que as tenham sempre diante dos olhos (LEIBNIZ, 1996, p. 507).

De maneira pertinente, Leibniz interpreta o pensamento lockeano evidenciando que a revelação é uma *graça* de Deus, ou seja, uma iniciativa divina. Porém, a revelação genuína não contradiz aquilo que o homem obtém pela razão. Os dois domínios ficam bem delimitados e demarcados. A razão pode, eventualmente, refutar uma possível revelação se esta estiver em conflito com a razão.

Comentando esse aspecto da epistemologia de Locke, Silva sustenta que “[...] para existir razoabilidade em aceitar um conjunto de crenças com certo grau de confiabilidade, deve haver, por parte daqueles que seguem essas crenças, alguma validade que dê crédito às suas opiniões” (SILVA, 2013, p. 131). Concordarmos com essa interpretação do pensamento lockeano, porém reconhecemos que na prática seja difícil haver uma justificação para todas as nossas crenças, sejam elas religiosas ou não. Na citação acima, Leibniz parece defender exatamente esse ponto: “não é necessário que todos os que têm esta fé divina conheçam essas razões, e muito menos que as tenham sempre diante dos olhos” (1996, p. 507). Ele reconhece que não é realista esperar que todas as pessoas que aderem a uma revelação a justifiquem racionalmente, ainda que, em princípio isso seja possível.

No *Ensaio*, a razão também é entendida como uma “revelação natural”. Essa definição é dada no capítulo xix do livro IV, em um contexto de crítica ao movimento do entusiasmo. Locke procura, assim, tornar permeáveis barreiras existentes entre a razão e a revelação, pois há algo em comum entre essas duas

⁴ Essa obra tem origem nas observações de Leibniz (1646-1716) sobre o *Ensaio*. Em 1704 ele havia concluído uma primeira versão da obra, mas se recusou a publicá-la devido a morte de Locke naquele ano. O texto segue os mesmos livros e capítulos do *Ensaio* e está redigido em forma de diálogo. Filaleto (amigo da verdade) é o personagem que expressa as posições de Locke e Teófilo (amigo de Deus) expressa as posições de Leibniz, a maior parte são críticas ao texto do *Ensaio*. Leibniz trabalhou nessa obra por vários anos, mas não a publicou em vida. A primeira edição e publicação dos *Novos Ensaios* data de 1765.

instâncias. A colaboração entre elas será muito mais útil ao entendimento humano do que a sua separação absoluta. Faremos a citação desse texto de E IV.xix logo abaixo, comparando-o diretamente com esta definição de revelação do capítulo xviii:

Razão é a revelação natural em que o pai eterno, fonte e luz de todo conhecimento, comunica ao gênero humano a porção de verdade que pôs ao alcance de suas faculdades naturais. Revelação é razão natural alargada por um novo conjunto de descobertas, comunicadas diretamente por Deus e autorizadas pela razão mediante testemunho e provas de que viriam mesmo de Deus (E IV.xix.4).

No capítulo xviii, a revelação propriamente dita é definida como uma manifestação extraordinária de Deus, que comunica ao homem certas verdades. Denominar a *razão de revelação natural* é uma maneira de expressar o reconhecimento de que as faculdades humanas também são dadas por Deus. Por isso, nenhuma revelação autêntica poderia contrariar algo que o próprio Deus, fonte da revelação, possibilitou ao homem conhecer naturalmente por meio da razão. O inverso também é verdadeiro. A *revelação é a razão natural alargada*, ou seja, aumentada, mas não contraposta aos ditames da razão. Yolton (1996, p. 151) reconhece na definição do capítulo xix uma tentativa de eliminar qualquer conflito entre razão e fé.

Locke distingue ainda dois tipos⁵ de revelação no *Ensaio* (E IV.xviii.3). O primeiro tipo ele denominou *tradicional*: é a revelação transmitida aos homens de geração em geração por meio de palavras. O segundo tipo é denominado *original*, sendo a transmissão direta feita por Deus de uma proposição ao homem, ao imprimir na mente humana aquilo que Ele deseja que o homem saiba, em certos contextos e ocasiões específicas.

Quando se trata de uma revelação original, o embate intelectual de sua interpretação é do homem consigo mesmo, ou seja, ele deve avaliar se a percepção extraordinária que está experimentando pode ser considerada uma revelação divina ou não. Não basta apenas a *convicção* de se ter recebido uma luz divina para que isso seja aceito como revelado. A revelação original pode ser não verbal, e nesse caso poderá ser incomunicável a outros. Caso um homem receba de Deus, por exemplo, uma nova ideia simples (ou algo semelhante a uma ideia simples) que nenhum outro jamais experimentou, essa ideia não poderá ser transmitida por palavras a outros homens. O problema então não seria somente o de receber e identificar intimamente essas novas ideias simples, mas também comunicá-las a outros. Nesse contexto, Locke cita a experiência de São Paulo, que foi arrebatado ao terceiro céu, e tudo o que pôde dizer dessa experiência é que contemplou: “o que os olhos não viram, os ouvidos não ouviram e o coração do homem não percebeu” (*Primeira carta aos Coríntios 2,9*).

No caso da revelação tradicional, a razão avalia não uma luz interior do homem, mas uma revelação que outros receberam originalmente e é transmitida

⁵ Na *Terceira Carta sobre a tolerância*, Locke utiliza a mesma divisão.

por tradição por meio da palavra. É evidente que esse tipo depende de uma revelação original e, portanto, existe uma ligação intrínseca entre os dois tipos de revelação. Os critérios que apresentaremos na próxima seção serão importantes para avaliar o conteúdo de uma revelação *tradicional*. O homem que recebe uma revelação por tradição não teve a mesma experiência de quem a recebeu originalmente e, por isso, precisará de critérios adicionais para dar a ela o seu assentimento. Na sequência do texto, trataremos da revelação tradicional, referindo-nos a ela simplesmente como revelação. Quando formos nos referir à revelação original, utilizaremos sempre o adjetivo.

2 A DEMARCAÇÃO DOS DOMÍNIOS DA RAZÃO E DA REVELAÇÃO: DISTINÇÃO E COLABORAÇÃO

Nesta seção, examinaremos as propostas de Locke para auxiliar o homem na demarcação e na influência recíproca que existe, na estrutura epistemológica lockeana, entre os domínios da razão e da revelação. Ter clareza dessa sinergia entre os dois domínios ajuda o homem no discernimento sobre a origem divina de uma proposição. Esse é um assunto de suma importância na sua epistemologia, porque de um lado evita exageros na aceitação de proposições supostamente reveladas e do outro reconhece a contribuição de tais proposições para o entendimento humano, pois uma vez reconhecida uma proposição como revelada, ela será seguramente verdadeira: “Tudo o que Deus revelou é certamente verdadeiro” (E IV.xviii.10). Comentando exatamente essa passagem, Wolterstorff sustenta:

Locke nunca considerou a possibilidade de que Deus pudesse nos levar a crer em coisas que não fossem, estritamente falando, verdadeiras, mas que nos serviriam, contudo, para nos orientar em nossa vida. Ele apenas assume como uma verdade necessária que, se Deus revela P, então P é verdadeiro. Mas que Deus, de fato, em alguma ocasião, revela algo, não se pode conhecer, nem se pode conhecer o que ele revelou. Sobre tais questões, somente a crença é possível, não o conhecimento. Em três momentos de E IV.xviii.4-5, Locke fala como se *conhecêssemos* que Deus revelou algo. Mas penso que devemos considerar essas passagens como um lapso de sua escrita, pois elas entram em conflito com sua reiterada e enfática insistência de que a certeza exigida para o conhecimento está ausente nesses casos. [...] A crença de que Deus revelou P sempre carece da certeza que se requer para o conhecimento (WOLTERSTORFF, 1994, p. 190-1).

Wolterstorff propõe portanto, que uma revelação não pode ser *conhecida* em termos lockeanos, por isso temos apenas evidências satisfatórias da crença de que se trata de uma revelação; mas as evidências satisfatórias não podem transformar uma revelação em algo absolutamente certo. A interpretação desse autor é pertinente e possui respaldo no texto do *Ensaio*. Porém, acreditamos que a proposta de Locke da possibilidade de se conhecer a procedência divina de certas proposições não é apenas um “lapso de sua escrita”. Ou seja, não é apenas

um exercício retórico, mas é possível em certos casos atestar com critérios racionais que certas proposições têm origem divina. Pelo menos é isso que transparece dos textos do *Ensaio*.

Tratando da relação entre razão e revelação no capítulo xviii do livro IV, a primeira ponderação feita por Locke é: para que uma revelação tenha utilidade a mais pessoas, e não somente a um indivíduo, é preciso que esta se expresse por meio de ideias que possam ser adquiridas pelo homem por via natural, ou seja, por sensação ou reflexão. Locke expõe isso em E IV.xviii.3; já nos referimos a esse ponto na seção anterior. Caso a revelação original contenha ideias simples não adquiridas por sensação ou reflexão, essa revelação será útil somente a quem a recebeu, pois não poderá ser transmitida a outrem.

As *palavras*, conforme Locke tratou no livro III do *Ensaio*, são símbolos de ideias já existentes na mente, adquiridas pelas duas operações que as produzem. Nenhuma palavra tem o poder de causar no homem uma nova ideia simples. Basta pensar na tentativa de descrever o gosto de uma fruta para uma pessoa que nunca a tenha experimentado: por mais detalhada que seja a descrição, jamais se conseguirá produzir a ideia do gosto dessa fruta na mente dessa pessoa. Nem são os nossos órgãos sensoriais sozinhos que produzem essas ideias. Se fosse assim, o homem poderia sentir o gosto do abacaxi – no exemplo de Locke – sem nunca o ter experimentado: “É claro, portanto, que não são produzidas [as ideias] pelos órgãos mesmos; do contrário, os olhos do homem produziriam cores no escuro; seu nariz cheiraria rosas no inverno; e ele experimentaria o paladar do abacaxi sem ir às Índias” (E IV.xi.4).

Sheridan (2013, p. 73) expressa esse ponto da filosofia lockeana assim: “Amarrando a linguagem à sua teoria empirista das ideias, Locke oferece uma base de justificação para uma nova linguagem do discurso científico moderno. Ele começa com uma teoria do significado na qual as palavras significam apenas ideias em nossas mentes”. Essa nova linguagem da ciência moderna, clara e precisa, também deve ser utilizada quando se trata da revelação.

Esse primeiro elemento não causa nenhuma dificuldade para a sua aceitação. Não é possível pensar na transmissão de uma revelação a cujas ideias somente o receptor original teve acesso. Não poderíamos nem mesmo discutir sobre essa revelação, não dispondo sequer de termos que pudessem expressá-la. Esse é um elemento básico da epistemologia lockeana. Snyder, comentando esse ponto, sustenta:

Locke acredita também que somente através das nossas faculdades naturais nós podemos obter conhecimento. Ele nos diz que nossas ideias provêm exclusivamente das nossas faculdades naturais, e nossas ideias “fundam nosso conhecimento, e são a única matéria de todas as nossas noções” (E IV.xviii.3). Claramente, portanto, não somente podemos conhecer alguma proposição sem consultar a fé e a revelação, mas nenhuma das nossas ideias pode ser recebida da revelação (SNYDER, 1986, p. 201).

Snyder reforça que as ideias são produzidas somente por meio das faculdades naturais do homem. Uma ideia acessível apenas por revelação somente teria significado para quem a recebesse, sendo irrelevante para a comunidade dos homens que não podem obtê-la por meios ordinários. Portanto, a revelação precisa ser expressa por palavras que correspondam a ideias que são adquiridas pelas vias naturais.

Na sua obra *Conduta do entendimento*⁶ (obra póstuma publicada em 1706; a partir de agora será citada como *Conduta*), Locke reflete sobre as *palavras* e o papel que elas desempenham nas ciências em geral. As teses lockeanas sobre a linguagem parecem valer também para o caso da revelação:

Já havia falado abundantemente sobre o abuso das palavras em outro lugar [E III.x]. Portanto, aqui quero somente fazer uma reflexão sobre o fato das ciências estarem cheias delas, e aconselhar àqueles que querem dirigir corretamente seus entendimentos a não aceitar nenhum termo, ainda que autorizado pela linguagem das escolas, para designar alguma coisa até terem uma ideia correspondente a este termo (LOCKE, 1823, vol. III, p. 257).

Em E IV.xviii.4, Locke sustenta: “a revelação poderia descobrir e transmitir as mesmas verdades que descobrimos pela razão e por ideias naturais”. Porém, nesses casos, a revelação em princípio não seria muito útil, até porque na epistemologia lockeana o conhecimento estabelecido por acordo e desacordo de ideias é sempre mais seguro e é a forma base do conhecimento. E esse tipo de proposição não precisaria de uma intervenção divina para que o homem desse a ela assentimento. Porém, Locke não consegue implementar em todos os casos essa proposta de demarcação entre razão e revelação. Quando o assunto é a moral, é conveniente que a revelação venha em auxílio do entendimento mesmo em questões ao alcance da razão. Apesar de neste ponto do *Ensaio* as questões morais não serem cogitadas como um possível ponto fora da curva, essa ressalva é significativa para a filosofia lockeana. A revelação pode colaborar com o entendimento humano até no caso de proposições acessíveis à razão, desde que exista uma justificativa pertinente. Neste caso, a justificativa é a obtenção de uma boa condição na vida eterna. Não discutiremos nesse artigo essas questões.

De um lado, uma revelação que pudesse ser obtida por via racional “não seria muito útil” (E IV.xviii.4) na maioria dos casos. Por outro lado, a revelação não pode contrariar um “conhecimento claro e distinto” (E IV.xviii.5). Neste último caso Locke propõe um *critério negativo* que permite apenas *rejeitar* algo como revelado. Essas propostas de demarcação estabelecem que não é necessário que uma proposição revelada seja conhecida por via natural (em certo sentido é até melhor que não seja, como veremos), segundo os termos lockeanos, mas não pode, em hipótese nenhuma, ser contrária à razão. Leibniz, interpretando essa passagem do *Ensaio*, sustenta que é “necessário saber com evidência que não nos enganamos ao atribuí-la [a revelação] a Deus” (LEIBNIZ, 1996, p. 506). E uma proposição contrária à razão é evidência suficiente para saber que não provém de Deus.

⁶ As citações a essa obra têm como referência: *The works of John Locke*.

Considerando a possibilidade de uma revelação contrariar o conhecimento natural, rompe-se a barreira epistemológica do possível e do impossível, da verdade e da falsidade e, com isso, não existiriam mais parâmetros para orientar o conhecimento do homem. Em um mundo em que dois mais dois pudesse ser igual a cinco, não existiria segurança do que é ou não é possível se conhecer. Consequentemente, nesse mundo a própria noção de verdade ficaria comprometida. Então, quando existe contradição entre o conhecimento natural e uma suposta revelação, não se pode alegar a origem divina da revelação para validá-la em detrimento do conhecimento natural. Não existe, pois, nenhuma revelação contrária à razão. Existindo divergência entre razão e revelação, devemos sempre fazer a opção pela primeira. Nas palavras de Locke: “o juiz apropriado é a *razão*; e a *revelação*, embora seja consistente e confirme os seus ditames, não pode invalidar decretos de *razão*” (E IV.xviii.6).

Esse segundo elemento para a aceitação de uma revelação é fundamental, pois ele destina-se a assegurar a coerência de todo o sistema epistemológico lockeano. Apesar de estar dentro do domínio da religião, a revelação não pode se opor ao domínio da razão. Sobre a relação do domínio da religião e a razão, Pearson argumenta:

A religião influenciou profundamente o trabalho de Locke, não menos e, provavelmente, muito mais que a nova ciência e a nova visão da autoridade política. [...] Mesmo o *Ensaio*, que é uma tentativa de elaborar uma nova epistemologia, no famoso “novo caminho das ideias”, que surgiu de uma discussão dos “princípios da moral e da religião revelada”. [...] No *Ensaio*, buscou traçar um caminho intermediário entre aqueles que eram céticos em discernir qualquer verdade, e aqueles que reivindicavam provas e certeza onde somente a probabilidade era possível. A nova epistemologia de Locke impulsionou uma reavaliação do relacionamento entre razão e revelação como uma fonte alternativa de verdade (PEARSON, 1978, p. 247-8).

A religião e tudo o que está no seu domínio não pode ser irracional, ou seja, contrariar os ditames da razão. Mesmo a religião sendo importante para Locke, ele não a tratou de maneira ingênua; pelo contrário, ajudou a buscar esclarecimentos, com a luz da razão, a diversos pontos que precisavam ser mais bem explicados. A revelação é um desses e, por definição, sustenta-se na evidência de sua origem divina. Ora, se Deus criou o entendimento humano com capacidade para conhecer verdades acessíveis a ele, não poderia revelar ao homem algo contrário àquilo que se pode adquirir com os instrumentos dados pelo próprio Criador. Admitir isso seria concordar que Deus deu ao homem uma capacidade inadequada para se obter conhecimento. A partir dessa constatação tudo poderia ser colocado em jogo, e o homem já não teria garantia cognitiva de nada.

Dessa maneira, somente é considerado revelado aquilo que não contraria a *revelação natural*; existindo essa contradição, a suposta revelação extraordinária deve ser abandonada. Locke emprega aqui uma de suas poderosas metáforas para tornar mais persuasiva sua tese “[...] quem suprime a *razão* para abrir caminho

para a *revelação* apaga ambas as luzes e age como quem persuade o homem que é melhor arrancar os próprios olhos para receber a luz remota de uma estrela distante por meio do telescópio” (E IV.xix.4).

Esse *segundo critério* desempenha uma tarefa relevante no contexto das verdades reveladas. Apesar de não determinar uma proposição revelada se pode estabelecer o que não provém de uma revelação. Comentando o papel da razão na teoria das crenças de David Hume,⁷ Nuyen (1988) faz considerações pertinentes também para a nossa discussão. Alguns intérpretes de Hume propõem que, para esse filósofo, a razão não desempenharia nenhum papel na teoria das crenças. Caso isso fosse aceito não poderíamos criticar ninguém pela irracionalidade de suas crenças e nem ter segurança da racionalidade das nossas. É correto lembrar que a crença é para Hume uma questão que envolve sentimentos (paixões que não são produto da razão), mas também envolve escolhas. Quando as escolhas não são guiadas também por ponderações racionais podemos enfrentar sérios problemas pessoais e na convivência social.

Um exemplo seria uma pessoa que por um momento acredita que a sua casa está pegando fogo com ela dentro. Essa crença poderia ser ou não confirmada por meio dos sentidos (visão, olfato, tato) e de uma elaboração racional desses dados. Quando a razão não exerce nenhum papel nas crenças, essa pessoa poderia continuar acreditando que sua casa está pegando fogo, mesmo que os sentidos e a razão mostrem o contrário. No caso da revelação religiosa, na teoria lockeana a razão teria uma função semelhante. Uma vez constatado o contraste de uma revelação com a razão natural, a primeira não pode ser mantida, pois aceitar uma “revelação” irracional seria abrir precedente para inúmeros abusos dentro da religião.

A terceira proposta de demarcação a ser considerada quando tratamos de uma revelação é: uma proposição revelada é “matéria própria de fé” quando está acima da razão. Nesses casos, o entendimento humano é alargado para além de suas capacidades epistemológicas naturais: “estando além da descoberta de nossas faculdades naturais, estando acima da razão, essas coisas [proposições] são, quando reveladas, matérias próprias de fé” (E IV.xviii.7). Nesse mesmo parágrafo, Locke propõe dois exemplos: a rebelião dos anjos e a ressurreição dos mortos. Essas proposições, a mente não pode “julgar com suas faculdades e noções naturais” (E IV.xviii.9) e, por isso, estão acima da razão e são matéria de fé. Uma revelação de proposições acima da razão “deve prevalecer contra a razão quando nossas faculdades determinarem apenas conjecturas prováveis” (E IV.xviii.8).

Esse *terceiro* elemento não é um limite necessário de uma revelação. Apesar de a revelação ser mais relevante para o entendimento humano quando seu conteúdo está acima da razão, como nos dois exemplos citados acima, em alguns casos particulares Deus pode revelar o que o homem pode em princípio obter por meio de suas próprias capacidades. Essa afirmação parece destoar do estabelecido precedentemente. Porém, podemos sustentá-la com base em algumas passagens sobre a moral do *Ensaio* e da *Razoabilidade do cristianismo* (obra publicada em

⁷ O artigo trata da teoria geral das crenças em Hume e não especificamente de crenças religiosas.

1695, posteriormente, portanto ao *Ensaio*, a partir de agora citada como *Razoabilidade*).

Ainda em E II.xxviii.8, Locke sustenta: “Por lei *divina*, entendo a lei que Deus promulgou para as ações dos homens por luz natural ou por voz de revelação”. Ou seja, a lei divina estaria tanto ao alcance da razão quanto da revelação. Essa posição de Locke fica ainda mais evidente na *Razoabilidade*.⁸ “a moralidade tem um modelo certo, que a revelação corrobora, e a razão não pode contradizer nem pôr em dúvida; ambas, em conjunto, testemunham que tal modelo provém de Deus, o grande legislador” (LOCKE, 1823, vol. VII, p. 142).

O motivo de haver revelação com conteúdo moral, como já indicamos ser possível, se deve a muitos homens poderem não ter o tempo ou as disposições necessárias para chegar a conhecer princípios desse importante domínio. Caso tais homens fiquem na escuridão em relação a assuntos de moral para guiar suas ações, podem perder a vida eterna além de provavelmente já aumentarem a quota de infelicidade na própria vida presente. A necessidade moral da revelação, nesse caso, tem um caráter prático (PEARSON, 1978, p. 254), por isso existe essa exceção. Como a vida eterna exerce um papel fundamental, para o pensamento lockeano, no agir humano, as regras que orientam o homem nesse campo não poderiam ficar somente disponíveis para a razão utilizada corretamente; Deus também as deixa facilmente acessíveis por meio da revelação. Para entendermos melhor essa exceção poderíamos fazer a seguinte reflexão: uma coisa é o homem não conhecer uma prova matemática, pois isso seria indiferente para a salvação; outra coisa é não conhecer uma regra moral que é necessária para se conquistar a vida eterna. Ou seja, uma revelação de uma prova matemática não mudaria, no sentido moral, a vida de um homem. Por isso a revelação de uma prova matemática é “desnecessária”. Por outro lado, a revelação de uma regra moral pode mudar o agir de um homem. Essa mudança pode ser decisiva para a sua felicidade nessa vida e na vida futura.

No contexto dessa discussão, Snyder (1986, p. 203) argumenta que da mesma maneira que existe um corpo de proposições cujo conhecimento possa ser tipificado como natural, ou seja, proveniente das faculdades do homem, existe também um corpo de proposições que são alcançadas somente pela fé (revelação divina). Essas últimas enriquecem o entendimento humano, e somente elas podem dar ao homem esse conhecimento especificamente religioso. Como já argumentamos na seção anterior e nessa seção, existe a possibilidade de no caso da moral Deus revelar proposições que em princípio poderiam ser obtidas pela razão.

A razão não é suficiente para fornecer ao entendimento tudo o que precisamos saber, particularmente quando isso se refere à moralidade e à salvação. Nessas questões a fé é necessária. Conseqüentemente a fé assiste e aperfeiçoa a razão pela descoberta de novas verdades. Aqui Locke faz eco à noção de Tomás de Aquino, de que a graça não

⁸ As citações dessa obra têm como referência: *The works of John Locke*.

destrói a natureza, mas a aperfeiçoa (SNYDER, 1986, p. 203).

A ressalva que fazemos a essa citação é que para Locke a razão é, sim, suficiente. Porém, Deus na sua bondade, para salvaguardar uma grande parte dos homens que poderiam não utilizar a razão eficaz e adequadamente para obter as noções morais necessárias para a felicidade e salvação, comunica essas proposições por meios extraordinários (revelação). Nós já nos posicionamos favoráveis a essa interpretação da epistemologia lockeana.

Essas fronteiras, ou seja, essas características que delimitam a revelação e auxiliam o homem a discernir sobre a origem divina de uma proposição supostamente revelada, estão no capítulo xviii do livro IV. No capítulo xix do livro IV, Locke apresenta outro critério: os sinais extraordinários, *milagres*, que acompanham a revelação quando essa é genuína. Ao contrário dos anteriores, este agora é um critério positivo, pois possibilita a *aceitação* de uma proposição como revelada. O assentimento a uma revelação original é indicado por meio dos sinais utilizados por Deus para transmiti-la. Locke cita o exemplo de Moisés, que reconheceu na sarça ardente uma prova da procedência divina da revelação (E IV.xix.15). Os primeiros a testemunharem os sinais realizados por esses profetas assentiram à revelação e ela foi sendo transmitida na base desse testemunho.

Esses são, portanto, os elementos que auxiliam o homem no discernimento da legitimidade de uma revelação: ser transmitida por palavras que representam ideias obtidas por sensação e reflexão, não ser contrária ao conhecimento que a razão estabeleceu, ser uma proposição que está acima da razão alargando o seu alcance (considerando, porém, a exceção da moral) e os milagres, como critério de autenticidade de uma revelação. Desses elementos somente os dois primeiros são imprescindíveis e necessitam ser rigorosamente observados para se considerar uma proposição como genuinamente revelada. Os dois últimos podem ou não ocorrer. Sobre os chamados sinais, Leibniz comenta: “Embora Jesus Cristo fosse credenciado por milagres, não deixou por vezes de recusar tais sinais a uma raça perversa que os pedia, pregando apenas a virtude e aquilo que já havia sido ensinado pela razão natural e pelos profetas” (LEIBNIZ, 1996, p. 519).

A proposta desses elementos para o discernimento de uma revelação é fundamental na epistemologia lockeana e é mais uma mostra da busca de equilíbrio entre razão e revelação. A observação de Wolterstorff, apresentada no início da seção, parece adequada, ou seja, esses elementos propostos por Locke não estabelecem a certeza da procedência divina que garantiria, sem ressalvas, a verdade de uma proposição revelada. Contudo, quando Locke sustenta o conhecimento de uma revelação que contempla esses elementos não é um simples descuido de sua escrita. Parece-nos que ele, de fato, acreditava nessa possibilidade. E isso é coerente com outras passagens da sua filosofia, como a colocação do grau sensitivo dentro do conhecimento, mesmo não se referindo à percepção de acordo e desacordo de ideias – sua noção básica de conhecimento.

A crença de que Deus revelou uma proposição qualquer carece de certeza estrita, da mesma maneira que a crença na existência de algo momentaneamente

fora do alcance dos sentidos. E ainda que algo esteja sob o alcance dos sentidos, isso não pode ser conhecido da mesma forma como se conhece por relação de ideias, a priori e com certeza absoluta. Nesses casos clássicos e bem estudados, porém Locke considera que há uma probabilidade tão grande que podemos considerá-las como conhecimento, ainda que não no sentido estrito do termo.

Sintetizando, para Locke, a revelação genuína proveniente de Deus é sempre verdadeira e é esse o objeto da fé. A razão auxilia a discernir se uma proposição é ou não uma revelação divina. Para isso se deve fazer uma distinção entre a revelação “p” e a proposição “p é divinamente revelado”. O que está acima da razão é a proposição “p” e não “p é divinamente revelado”, a não ser que o conteúdo da proposição “p” seja “p é divinamente revelado”, mas nesse último caso, Locke alerta para o perigo do entusiasmo. A razão, então, terá o papel de avaliar se existem ou não evidências de que “p” foi ou não divinamente revelado. Uma vez estabelecido isso, o homem pode guiar seu assentimento mesmo que a proposição esteja além do alcance da razão (JOLLEY, 2007, p. 443).

3 O ENTUSIASMO: DESEQUILÍBRIO DA RELAÇÃO ENTRE RAZÃO E FÉ

Como temos visto, para Locke aquilo que perturba a harmonia entre razão e revelação, evidenciando uma propensão exagerada para qualquer um dos lados, deveria ser evitado. Por isso, ele combate explicitamente no *Ensaio* uma corrente religiosa denominada entusiasmo, que é um tipo específico e importante de distorção ou exagero no domínio da fé.⁹

Depois de cinco anos da primeira edição do *Ensaio*, novos temas foram surgindo no meio filosófico. Em uma carta a Molyneux (8 de março de 1695, The correspondence of John Locke. Edição eletrônica da série Past Masters. Acessado em 24 de abril de 2018), Locke diz ter examinado a opinião de Malebranche¹⁰ sobre *ver todas as coisas em Deus*. Segundo ele, o argumento de Malebranche é insustentável. Esse assunto exigia uma tomada de posição clara da parte de Locke. Existe uma conexão não explícita no texto do *Ensaio* entre o entusiasmo e a posição epistemológica de Malebranche. Essa ligação ajuda a interpretar o capítulo xix do livro IV como um complemento da posição de Locke sobre a revelação. Ao mesmo tempo, esse capítulo tem uma função mais global na sua obra. Ele completa

⁹ Esse tema é tratado em E IV.xix, que foi acrescido somente na quarta edição da obra e é intitulado: *Do entusiasmo*. Em uma carta de Locke a Molyneux de 8 de março de 1695, temos o primeiro registro sobre esse tema: “Eu estive pensando comigo mesmo, que não seria, eventualmente, errado acrescentar, no lib. iv cap. 18, algo sobre o entusiasmo ou fazer um capítulo próprio” (*The correspondence of John Locke*. Edição eletrônica da série Past Masters. Acessado em: 24 de abril de 2018). É relevante a preocupação de Locke em examinar o entusiasmo. Isso mostra que as interpretações daquilo que ele escreveu sobre a revelação poderiam dar margem de sustentação a esse movimento. Além disso, ele percebe que estava faltando algo para ser discutido sobre o assunto.

¹⁰ Nicolas Malebranche, filósofo francês nascido em 1638 e morto em 1715; sua obra teve grande influência no século XVIII. A sua principal referência filosófica é Descartes. A crítica que Locke dirige ao seu pensamento está contida no volume IX das obras completas, no ensaio “An examination of P. Malebranche’s opinion of our seeing all things in God” (*Works of John Locke*, 1823, vol. IX, p. 211).

a discussão do livro I sobre o conhecimento inato (inatismo) (JOLLEY, 2007, p. 447).

3.1 O ENTUSIASMO RELIGIOSO

O entusiasmo é uma corrente religiosa que defende a superioridade da revelação sobre a razão. Para essa corrente as verdades religiosas podem ser até mesmo contrárias à razão. Quando tratamos dos elementos de discernimento para a avaliação de uma revelação, vimos que Locke admite a possibilidade de uma proposição revelada estar acima da razão, mas nunca que lhe seja contrária. Woolhouse (1994, p. 167-8) argumenta que para o entusiasmo a razão não pode se manifestar nas questões de fé. Essa é a característica marcante dessa corrente.

O perigo do entusiasmo, segundo Locke, seria a imposição autoritária de opiniões consideradas reveladas. Uma vez reconhecida como revelada uma certa opinião por essa autoridade, esta deveria ser aceita mesmo sendo contrária aos critérios racionais. Porém, a autoridade humana não é um critério de verdade, segundo Locke e a virtual totalidade dos grandes filósofos modernos. A autoridade da verdade legitimamente revelada está na evidência que esta contém em si mesma, quando analisada racionalmente; ou, à falta disso, no testemunho, igualmente bem atestado, à luz da razão, da procedência divina dessa revelação. Considerando sempre o crivo dos critérios racionais propostos por Locke. No caso da revelação autêntica, a autoridade do testemunho pessoal é confirmada pelos sinais que acompanham a revelação original ou a sua transmissão.

No *Ensaio*, o entusiasmo é apresentado como um pretense terceiro grau de assentimento diferente da razão e da crença (sendo que esta última pode incluir certas porções da fé religiosa). Esse grau de assentimento desconsidera a utilidade da razão nas questões de revelação. Fazendo assim, o entusiasmo desqualifica tanto uma quanto outra. Os homens, orientando-se por esse grau de assentimento, guiam-se por fantasias que seriam a base de opinião e conduta de outros.

O entusiasmo é propriamente, no meu entender, um grau de assentimento que embora não se funde na razão nem na revelação divina, mas surja da trama de um cérebro fervoroso e arrogante, uma vez firmado tem mais poder sobre a opinião e a ação dos homens que a razão, revelação ou ambas juntas [...]. Por meio de um conceito forte, tomado como um novo princípio, arrasta tudo consigo, ignorando o senso comum, livre de toda restrição da razão e entrave da reflexão, promovido à autoridade divina com a anuência de nosso próprio temperamento e inclinação (E IV.xix.7).

A proposta do entusiasmo, de revelação direta e inquestionável, evita o trabalho de busca da verdade. É mais fácil alguém pretender ser o possuidor de verdades comunicadas por Deus diretamente. O difícil é buscar as verdades deixadas por Deus à disposição das capacidades humanas. Locke sugere, em E IV.xix.5, ser a *melancolia* misturada com a *devoção* a origem do entusiasmo. O homem conduzido por essa melancolia e devoção exageradas está mais

predispósito a aceitar fantasias de sua mente por revelações divinas e impô-las a outros.

Para Wolterstorff (1996, p. 119), Locke atribui irresponsabilidade às pessoas que se guiam por esse movimento, pois deixam de utilizar os ditames da razão para discernir sobre uma suposta revelação. Essa posição lockeana foi interpretada por alguns autores como importante para a evolução do deísmo: “A recusa de Locke do entusiasmo, junto com sua atribuição de um papel central à razão na moral e na religião, reserva-lhe um lugar na história do desenvolvimento do deísmo” (WOOLHOUSE, 1994, p. 168).

Propomos que o capítulo sobre o *entusiasmo* foi escrito para reforçar a posição epistemológica de Locke de colaboração entre razão e revelação. A linha de separação na epistemologia lockeana entre o assentimento razoável e o assentimento equivocado é muito tênue. Em alguns, ou muitos, casos, pode não ser tão simples separar uma revelação autêntica de uma que seja resultado de fanatismo religioso. Locke não descarta a possibilidade de Deus iluminar diretamente a mente do homem: “Longe de mim negar com isso que Deus não possa, vez por outra, por direta influência e assistência do Espírito Santo, sem o acompanhamento de signos extraordinários, esclarecer a mente dos homens com a apreensão de certas verdades ou impeli-los a boas ações” (E IV.xix.16). Nesses casos, como saber que se trata de revelação ou fanatismo?

A resposta de Locke é que sempre temos à nossa disposição a razão e as *Escrituras*¹¹ para nos orientar nessas situações. Ele propõe confrontar essa iluminação direta de Deus com a razão e com as *Escrituras*. O entusiasmo tem por característica não confrontar as suas proposições com nenhuma dessas duas instâncias. O fechamento em analisar e refletir sobre as próprias doutrinas pode denotar uma obstrução ao processo de busca da verdade.

Podemos citar aqui uma passagem do livro I do *Ensaio*: “Não admira, portanto, que homens já adultos, dedicados a ocupações necessárias da vida ou à fervorosa busca do prazer, não examinem seriamente seus próprios credos” (E I.iii.25). Locke está tratando do *costume* e, nesse mesmo parágrafo, ele admite que questionar costumes estabelecidos pode gerar rótulos de excêntrico, cético ou ateu e isso desmotiva a indagação. O mesmo mecanismo pode acontecer com o entusiasmo. As autoridades que impõem a revelação procuram garantir que não sejam questionadas pelos homens e os que ousam fazê-lo são criticados. Sobre isso Wolterstorff faz a seguinte consideração:

Assim, Locke acusa os entusiastas de irresponsabilidade. Ele reitera seu ponto geral de que, se alguém pretende crer responsabilmente que Deus revelou tais e tais coisas em tais e tais ocasiões, então essa crença será de acordo com os “ditames da razão”. E ele assume que a única alternativa a sua própria opinião acerca do que devemos fazer com os ditames da razão é uma política de “vale tudo” – contrária à crença religiosa (WOLTERSTORFF, 1994, p. 194).

¹¹ As *Escrituras* para Locke são uma revelação tradicional atestada, nesse artigo não teremos a ocasião de aprofundar a sua argumentação sobre esse tema.

Portanto, se no capítulo xviii, intitulado *Sobre fé e razão e suas distintas províncias*, Locke deixou alguma margem para uma interpretação equivocada do papel da revelação, no capítulo xix, intitulado *Sobre o entusiasmo*, ele busca dirimir qualquer dúvida. A experiência religiosa pode dar ao homem elementos de crença, mas para que sejam aceitos como autênticos não basta a simples adesão cega. A existência de verdades acima da razão é aceita por Locke, porém tais verdades não podem ser irracionais ou contrárias às *Escrituras*. O *Ensaio* mostrou como os apelos da autoridade e o entusiasmo podem ser corrigidos e equilibrados com o uso da razão.

Segundo Wolterstorff (1996, p. 121), Locke confia que a comunicação de Deus segue regras racionais ou evidências que indiquem a procedência divina. No capítulo xviii, Locke focou a sua atenção na revelação *tradicional*, deixando um pouco de lado a *original*, ou seja, os que reivindicavam a comunicação direta de proposições da parte de Deus. Claro que, mesmo naquele contexto, era óbvia a ligação que existe entre as duas. No capítulo xix, o foco da análise é a revelação original que alguns evocavam para impor certas “verdades”. A revelação original também está, naturalmente, sujeita aos critérios racionais.

3.2 REFUTANDO O INATISMO DE CARÁTER RELIGIOSO

Para Jolley (2007), o capítulo sobre o entusiasmo não somente aprofunda o uso dos critérios racionais para a revelação original, respondendo a quem reivindicava a comunicação direta de verdades por parte de Deus, mas também complementaria uma discussão mais ampla, presente no *Ensaio*: o ataque a um modelo de conhecimento caracterizado pela *ajuda divina direta* (*divine direct assistance*) (JOLLEY, 2007, p. 448).

Para compreender como o capítulo sobre o entusiasmo complementa a argumentação de Locke, é preciso voltar ao livro I do *Ensaio*. Nesse livro, ele defende a inexistência de *princípios especulativos inatos* e de *princípios práticos inatos*. O capítulo 2 do livro I é dedicado aos princípios especulativos inatos. O primeiro argumento inatista apresentado por Locke é o do assentimento universal. Esse raciocínio parte da premissa da suposta existência de certos princípios, especulativos e práticos, aceitos por todos os homens. Os seus defensores argumentam, então, que tal assentimento universal decorria do fato desses mesmos princípios já existirem na alma dos homens desde sua criação. Para os inatistas, o assentimento universal é explicado pela existência de princípios inatos. Locke se contrapõe a eles, primeiro negando que a premissa seja verdadeira; e depois argumentando que não há inferência lógica entre a premissa, proposições aceitas universalmente, e a conclusão: essas proposições aceitas universalmente são inatas. Mesmo que existisse o consenso universal, este não provaria a existência de princípios inatos, pois pode haver outra maneira para se explicar o suposto assentimento universal.

A segunda crítica feita ao argumento do assentimento universal está em E I.ii.4. Para Locke, o argumento do assentimento universal não somente não prova a existência de princípios inatos, mas na verdade, fornece bases para provarmos o

contrário. Isso porque, primeiro, não existe entre os homens assentimento universal de nenhum princípio. Para defender essa posição, Locke expõe a falta de assentimento universal acerca do princípio de não contradição. Dentre os princípios, esse seria o mais fácil de ser admitido como universalmente aceito. No entanto, no parágrafo seguinte, Locke constata que há homens, a saber, crianças e idiotas, que desconhecem até mesmo esse princípio: “Se crianças e *idiotas* tiverem uma alma ou mente, com essas impressões sobre ela, inevitavelmente as perceberiam, necessariamente as conheceriam e assentiriam à sua verdade” (E I.ii.5). Em segundo lugar, o argumento do assentimento universal pressupõe, corretamente, que se houvesse proposições inatas, elas teriam de contar com assentimento universal. Logo, por *modus tollens*, a constatação precedente, de que nenhum princípio goza de assentimento universal, leva à conclusão de que não há na mente humana nenhum princípio inato. A argumentação no livro I é mais detalhada, mas para os nossos objetivos basta esse resumo.

O inatismo, segundo Jolley, é a doutrina mais conhecida do modelo de *assistência divina direta*. Esse modelo é universalista, pois todos teriam acesso a essas ideias presentes e impressas na alma humana pelo Criador. Utilizando a razão, o homem encontraria essas ideias dentro si. No período de elaboração do capítulo xix do livro IV, Locke combatia a versão mais recente desse modelo: a doutrina do filósofo Nicolas Malebranche. Segundo essa doutrina, o conhecimento não estaria propriamente inscrito na alma humana, mas Deus daria ao homem acesso direto às verdades contidas na sua própria mente. A principal obra de Malebranche é *A busca da verdade*¹² (1675). No livro IV dessa obra, ele argumenta:

Vemos a verdade somente quando vemos as coisas como elas são, e jamais as vemos como são, se não as vemos naquele que as contém de uma maneira inteligível. Quando vemos as coisas em nós, vemo-las somente de uma maneira muito imperfeita; ou antes, vemos somente nossas sensações e não as coisas que desejamos ver e que cremos falsamente que vemos. Para ver as coisas como são em si mesmas, é preciso aplicação, porque presentemente não nos unimos a Deus sem pena e sem esforço (MALEBRANCHE, 2004, p. 215-216).

No prefácio da obra, Malebranche defende ser a união do espírito humano a Deus mais natural do que a união do espírito ao corpo. A dificuldade da primeira união é o pecado, que enfraqueceu a conjunção com Deus. Porém, quando o homem busca a verdade por meio de um processo de interiorização, evitando o “barulho confuso das criaturas e, entrando em si mesmo, escuta seu soberano mestre, no silêncio de seus sentidos e de suas paixões, é impossível que ele caia em erro” (MALEBRANCHE, 2004, p. 45). Para Malebranche buscar a verdade é uma espécie de ascese, um esforço espiritual do homem para contemplar a verdade na mente de Deus. Os que procedem dessa maneira na busca da verdade estão evitando o erro.

O inatismo proposto por Malebranche tem características diferentes daquele refutado por Locke no livro I do *Ensaio*. Enquanto no livro I o inatismo defendia

¹² Utilizaremos a tradução brasileira da obra feita por Plínio Junqueira Smith.

a existência de princípios que estavam impressos na alma humana, o inatismo de Malebranche trata de verdades existentes em Deus. Estas verdades podem ser alcançadas pelos homens por meio de um processo de união do espírito humano com o Criador.

Sobre a doutrina de Malebranche e a crítica apresentada por Locke, Jolley argumenta:

[...] de acordo com essa teoria, Deus nos assiste diretamente em nossa busca por conhecimento, não inscrevendo verdades no mais profundo de nossa alma, mas, ao contrário, garantindo-nos acesso a ideias e a verdades em sua própria mente. Contra tais teorias, Locke argumenta que Deus limita seu papel a nos capacitar com faculdades naturais e, então, deixa-nos cultivar estas faculdades de tal maneira que elas produzam ou conhecimento em sentido estrito ou, pelo menos, uma crença verdadeira justificada (JOLLEY, 2007, p. 448).

Com o debate sobre o entusiasmo, Locke tem a possibilidade de completar o ataque ao modelo da *assistência divina direta*. A versão de Malebranche do modelo de *assistência divina direta* é particularista, restringindo-se a uma pessoa ou a um grupo de privilegiados. Além disso, esse modelo não necessita em nada do auxílio da razão e pode até mesmo ser-lhe contrário.

Jolley defende que Locke utiliza a mesma estratégia para refutar essa nova versão de inatismo: o dilema. Embora Locke argumente contra a existência de princípios inatos no livro I do *Ensaio*, no capítulo sobre o entusiasmo, inserido no livro IV, ele não nega a possibilidade de Deus revelar verdades diretamente ao homem (ver citação de E IV.xix.16 acima). Caso o fizesse, Locke teria dificuldades em reconhecer qualquer tipo de revelação, pois a revelação é uma manifestação de Deus ao homem. O que ele refuta são os exageros de se aceitar sem controle qualquer proposição por revelação divina. Quando Deus revela algo ao homem, a razão tem que discernir a validade da revelação.

Locke propõe, portanto, o seguinte dilema para rejeitar o entusiasmo. Quando alguém declara ter recebido uma revelação, o seu objeto é fundamental para justificar a crença na suposta revelação. O dilema é formulado exatamente a partir dos objetos da revelação, que podem ser dois: uma proposição qualquer “*p*” ou uma proposição “*p* é revelado”. Escolhendo o primeiro braço do dilema, se tem duas possibilidades para justificar a aceitação de “*p*” como revelação. A primeira é conhecer “*p*” no sentido estrito do termo *conhecimento*. Nesse caso, a revelação seria desnecessária, como já foi tratado acima nesse artigo. Não podemos esquecer que o fundamento do conhecimento está na evidência da proposição em si mesma, ou seja, não necessita de nada externo para ratificá-la. A crença em geral se fundamenta em algo alheio à própria proposição; esse é o caso também da revelação. Por que Deus revelaria ao homem algo que ele precisasse provar racionalmente como verdadeiro para estabelecer que é revelado? Essa seria uma revelação totalmente desnecessária.

A segunda possibilidade é justificar a aceitação na revelação “*p*” evocando o fato de “*p*” ter sido revelado por Deus. Nesse segundo caso, a argumentação cai na circularidade, pois se acredita em “*p*” porque foi revelado, e se justifica a revelação por se acreditar em “*p*”. Percebe-se que a razão, nesse caso, não tem nenhuma função. A mesma circularidade ocorre quando se escolhe o segundo braço do dilema inicial, ou seja, se acredita que “*p* é revelado” porque “*p* é revelado”. Como apresentamos no início deste artigo, a proposta de Locke para se aceitar uma revelação são os critérios racionais e a presença de sinais, milagres, que atestem a sua origem divina.

O movimento do entusiasmo cai, portanto, na circularidade para apresentar suas proposições reveladas, desconsiderando a razão ou a presença de milagres para confirmar a procedência divina de uma proposição. Quando se procede desse modo, corre-se o risco de aceitar proposições contraditórias, em que ambas deveriam ser tomadas como verdadeiras. Pois uma suposta proposição revelada que não passa pela avaliação da razão poderia ser contrária à razão. Isso seria o mesmo que admitir ou a contradição em Deus, que revelaria ao homem algo contrário à razão criada por Ele mesmo; ou a mentira em Deus, pois induziria o homem a aceitar falsidades.

Para Locke a luz verdadeira da mente humana é a evidência da verdade em si mesma, ou a revelação autêntica discernida por meio da razão e dos milagres que a acompanham. Entre essas duas fontes da luz verdadeira não há concorrência. Deus, quando ilumina o homem com sua luz, não deixa de considerar a natureza humana, isto é, a luz sobrenatural não extingue a natural e vice-versa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante do que foi exposto, o presente artigo tentou contribuir para elucidar na epistemologia lockeana a dinâmica da relação entre razão e revelação. Na última seção apresentamos os riscos do entusiasmo para o entendimento humano de maneira geral e para a epistemologia da religião em particularmente. Essa é uma preocupação presente em todo o debate que Locke realiza no *Ensaio* nas questões ligadas à relação entre razão e revelação. A exclusão da razão do domínio religioso não é sinal de autonomia, mas de desconsideração dos instrumentos da natureza humana para chegar à verdade. Nem o ceticismo radical nem o entusiasmo são caminhos que ajudam a nos aproximarmos da verdade. O primeiro nega a possibilidade de se chegar à verdade, e o segundo a oferece fácil demais. Desse modo, tanto o ceticismo quanto o entusiasmo quebram a proposta lockeana de buscar a verdade, mesmo diante do alcance limitado do entendimento humano.

Quando existe uma relação harmoniosa nesse âmbito, o homem tem uma fonte de verdade complementar, de relevante utilidade prática, ou moral. Assim a religião influenciou a sua filosofia e, de maneira mais clara e verdadeira, a filosofia influenciou a sua religião. O comprometimento de Locke com a fé cristã, em particular, não fez com que ele descuidasse de buscar a razoabilidade da religião. A defesa da fé é, segundo ele, possível, em bases razoáveis e, por isso, ele se

esforçou em elaborar uma epistemologia que delimitasse bem os dois domínios do entendimento humano. Dando autonomia a esses domínios, mas não deixando de marcar como importante a colaboração entre eles.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHAPPELL, Vere. (ed.). *The Cambridge companion to Locke*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

_____. *Locke*. Trad. Guilherme Rodrigues Neto. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2011.

JOLLEY, Nicholas. Locke on faith and reason. In: NEWMAN, Lex. (ed.). *The Cambridge companion to Locke's "Essay concerning human understanding"*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 436-454.

LEIBNIZ, Gottfried. W. *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. Trad. Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultura, 1996.

LOCKE, John. *The works of John Locke*. 10 v. A new edition, corrected. London: Thomas Tegg, 1823. Reprinted by Scientia Verlag Aalen: Germany, 1963. Disponível em: <http://socserv.socsci.mcmaster.ca/~econ/ugcm/3ll3/locke/index.html>. Acesso em: 24 de abr. 2018.

_____. *An essay concerning human understanding*. Edited with an introduction, critical apparatus and glossary by Peter H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1975.

_____. *Ensaio sobre o entendimento humano*. Trad. Pedro Paulo Garrido Pimenta. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *The philosophical works and selected correspondence of John Locke*. Edição eletrônica da série Past Masters. Acessado em: 24 de abril de 2018.

MALEBRANCHE, Nicolas. *A busca da verdade*. Trad. Plínio Junqueira Smith. São Paulo: Discurso Editorial, 2004.

NEWMAN, Lex (ed.). *The Cambridge companion to Locke's "Essay concerning human understanding"*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

NUYEN, A. T. The role of reason in Hume's theory of belief. *Hume Studies*, v. 14, n. 2, p. 372-389, nov. 1988.

PEARSON, Samuel C. Jr. The religion of John Locke and the character of his thought. *The Journal of Religion*, v. 58, n. 3, p. 244-262, jul. 1978.

ROY, S. D. Reason or revelation? Locke on the ground of religion. *Indian Philosophical Quarterly: Journal of the Department of Philosophy, University of Poona*, p. 17-27, jan. 2002.

SHERIDAN, Patricia. *Compreender Locke*. Trad. Fábio Ribeiro. Petrópolis: Vozes, 2013.

SHERIDAN, Patricia. Locke's moral philosophy. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2014. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/locke-moral>>. Acesso em: 5 abr. 2017.

SILVA, Saulo H. S. *Tolerância civil e religiosa em John Locke*. São Cristóvão: Editora UFS, 2013.

SNYDER, David C. Faith and reason in Locke's Essay. *Journal of the history of ideas*, v. 47, n. 2, p. 197-213, abr.-jun. 1986.

WOLTERSTORFF, Nicholas. Locke's philosophy of religion. In: CHAPPELL, Vere (ed.). *The Cambridge companion to Locke*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. p. 172-198.

_____. *John Locke and the ethics of belief*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

WOOLHOUSE, Roger. Locke's theory of knowledge. In: CHAPPELL, Vere (ed.). *The Cambridge companion to Locke*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. p. 146-171.

YOLTON, John. *Dicionário Locke*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 1996.