

CAPÍTULO 3 O LEGADO DO “JUDICIOSO” HOOKER NOS ÚLTIMOS ESCRITOS DE JOHN LOCKE

3.1 A EPISTOLA DE TOLERANTIA E AS CARTAS INGLESAS SOBRE A TOLERÂNCIA

Ao retirar-se, cada vez mais, em Oates, Essex, a partir de 1691, Locke já é um célebre filósofo, com a publicação, em 1690, do *An Essay concerning Human Understanding* [Ensaio acerca do Entendimento Humano]. No entanto, continua um estudioso de planos delineados e meditados em longos intervalos, antes de ser completada a redação definitiva de algum texto, o que o legitima figurar ao mesmo tempo entre os mais tardios ou os mais precoces dos filósofos.

Assim, *An Essay concerning Human Understanding* [Ensaio acerca do Entendimento Humano], publicado em 1690, já está esboçado em 1671 (*Drafts* [Esboços] *A e B*), e em 1685 (*Draft* [Esboço] *C*). Da mesma forma, antecedem nos *Essays on the Law of Nature* [Ensaaios sobre a Lei Natural] (1662-1664) os argumentos desenvolvidos nos *Two Treatises of Government* [Dois Tratados sobre o Governo]. O Primeiro Tratado Desmascarados e derrubados os falsos princípios de onde partem Sir Robert Filmer e seus adeptos; [O Segundo Tratado]: Ensaio relativo à verdadeira origem, extensão e objetivo do Governo Civil].

Finalmente, a *Epistola de Tolerantia* [Carta sobre a Tolerância], de 1685-1689, registra uma série de esboços redigidos a partir de 1660 (*Works*).¹ Locke também redige mais duas cartas sobre a tolerância, escritas em inglês e publicadas, anonimamente, em 1690 e 1692. Há também uma quarta carta, provavelmente escrita em 1704 (incompleta devido à morte de Locke e publicada postumamente em 1706). Todas em resposta aos ataques de John Proast, Capelão de Queen’s College e depois do All Souls College, Oxford (*Works*).²

Apesar das nuances que se explicam pela maturação do pensamento de Locke, apesar mesmo das reticências a seguir, sem o “judicioso” Hooker, Locke é, incontestavelmente, marcado por sua filosofia, que ele descobrira em 1660.

Segundo Raymond Klibansky,

foi só num codicilo do seu testamento, com data de 15 de setembro de 1704 (actualmente em Oxford, Bodleian Library, MS Locke b, 5, nº 14), que Locke reconheceu ser o autor da *Epistola* e, ao mesmo tempo, deu aval da sua autoridade à tradução de Popple, nestes termos: Além disso, deixo à biblioteca pública da Universidade de Oxford os seguintes livros: a saber, três *Cartas Sobre a Tolerância*, tendo a primeira sido por mim escrita em latim e publicada em Tergow (isto é, Gouda), Holanda, em 1689, com o título: *Epistola de Tolerantia*, e depois traduzida para inglês *without my privity*” [...] O original latino da *Epistola* foi redigido quando Locke se encontrava na Holanda como refugiado político. [...] A *Epistola* foi escrita depois do começo de Novembro de 1685, ao longo do Inverno de 1685-86, quando Locke vivia em Amsterdão com um nome falso (depois de o representante de Jaime II, rei da Inglaterra, ter pedido a sua extradição), hóspede clandestino do doutor Egbert Veen, dezo do Collegium medicum da cidade [...] As outras duas, publicadas em inglês em Londres, em 1690 e em 1692 [...] são as respostas de Locke aos ataques (aparecidos em Oxford em 1690 e 1691) de Jonas Proast, capelão de Queen’s College e depois do All Souls College, Oxford.³

Segundo Yolton:

¹ Cf. LOCKE, John. *A Letter concerning Toleration of the Epistola de Tolerantia*. In: LOCKE, John. *The Works of John Locke*. [Edição completa]. [Nova edição corrigida]. London: Thomas Tegg, 1823; rep. *fac-simile* Aalen, Germany: Scientia Verlag, 1963, v. 6.

² Cf. LOCKE, John. *A Second Letter concerning Toleration; A Third Letter of Toleration to the Author of the Third Letter concerning Toleration: A Fourth Letter of Toleration*. In: LOCKE, John. *The Works of John Locke*. [Edição completa]. [Nova edição corrigida]. London: Thomas Tegg, 1823; rep. *fac-simile* Aalen, Germany: Scientia Verlag, 1963, v. 6. A Segunda e a Terceira cartas foram assinadas sob o pseudônimo de “Philantropos”, uma espécie de proteção adicional para a identidade de John Locke. Essas respostas a Proast são escritas como se fossem da autoria de terceiros e dirigidas ao próprio Locke e a Proast.

³ Cf. KLIBANSKY, Raymond. Prefácio. In LOCKE, John. *Carta sobre a Tolerância*. Tradução João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1987, p. 13-14.

A tolerância foi um tópico que interessou Locke durante toda a sua vida: tolerância pelos governos de práticas e crenças religiosas, tolerância entre seitas religiosas para diferenças de crenças e diferentes interpretações das Escrituras. De fato, Locke tinha dificuldade em tolerar a intolerância, sobretudo no caso daqueles prelados cristãos e dignitários eclesiásticos que tentavam impor doutrinas e dogmas que não se encontravam na Bíblia. Opunha-se vigorosamente ao uso da força como um meio de trazer as pessoas para a “verdadeira religião”. A verdadeira religião, insiste ele no começo dos primeiros dos quatro textos que escreveu sobre tolerância, “não é instituída a fim de erigir uma pompa exterior, nem para se obter domínio eclesiástico, nem para se exercer a força compulsória; mas para reger as vidas dos homens de acordo com as regras da virtude e da piedade” (*A Letter concerning Toleration*, 1689, em *Works*, vi. 6; tradução do original latino *Epistola de Tolerantia*).⁴

3.2 OS ESCRITOS ECONÔMICOS

Entre 1691 e 1695, Locke interessa-se por problemas econômicos propriamente ditos e redige, em 1692, *Some Considerations of the Consequences of the Lowering of Interest and Money, in a Letter to a Member of Parliament* [Algumas considerações sobre as consequências da redução de juros e da valorização da moeda em uma carta a um Membro do Parlamento], e, pela competência demonstrada nesse campo é nomeado Comissário do Comércio e da Colônia.⁵

Em 1695, por ocasião da rápida desvalorização da moeda inglesa, Locke redige, a pedido, *Short Observations concerning Raising the Value of Money, wherein Mr. Lowdes’s Arguments for it, in his Late Report concerning An Essay for the Amendment of the Silver coin are Particularly Examined* [Breves observações sobre a valorização da moeda em que os argumentos do Sr. Lowdes a seu favor em seu último relatório sobre um ensaio para alteração da moeda de prata, são particularmente examinadas].

Escreve, também, nesse mesmo ano, em resposta a uma crítica do *Some Considerations of the Consequences of the Lowering of Interest and Money* [Algumas considerações sobre as consequências da redução de juros], um texto intitulado *Short observations on a printed paper, entiled For Encouraging the Coining Silver Money in England and after for Keeping it Here* [Breves observações sobre uma página impressa, intitulada, para incentivar a cunhagem da moeda de prata na Inglaterra e depois por mantê-la aqui].

⁴ Cf. YOLTON, John W. *Dicionário Locke*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996, p. 42.

⁵ Cf. VAUGHT, Karen Iversen *John Locke, Economista y Sociólogo*. Traducción Juan José Utrilla. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1983.

Em 1692, foi publicado *Some Considerations of the Consequences of the Lowering of Interest and Money and a Raising the Value of Money* [Algumas considerações sobre as consequências da redução de juros e da valorização da moeda], seguido de diversos outros textos sobre o mesmo tópico em 1695-6.

Uma coletânea desses escritos foi publicada em 1696, sob o título geral de *Several Papers Relating to Money, Interest and Trade etc.* [Escritos diversos em relação à moeda, juros e comércio]. Houve segunda e terceira edições desses estudos, que foram escritos com a intenção de influenciar os membros do governo, numa época em que a questão da redução das taxas de juros e da desvalorização do dinheiro era um dos tópicos urgentes.

Segundo Yolton, “a importância desse aspecto do pensamento de Locke foi reconhecida em seu próprio tempo, mas só recentemente recebeu atenção séria por parte dos estudiosos da matéria”.⁶

A edição em dois volumes de Patrick Hyde Kelly (*Locke on Money*, 1991) oferece o texto integral dos folhetos e conta com uma extensa introdução e comentário sobre os antecedentes e a composição deles.⁷

3.3 OS ESCRITOS SOBRE EDUCAÇÃO

Locke organiza e publica, em 1693, cartas que redigiu a pedido de seu amigo Edward Clarke, entre 1684 e 1691, quando se encontrava exilado na Holanda, destinadas a aconselhá-lo na educação de seu filho, sob o título de *Some Thoughts concerning Education* [Alguns pensamentos referentes à educação], nos quais há alguns trechos que indicam o legado do “judicioso” Hooker, entre outros, a saber:

A moral

185. Como, desde o início de seus estudos e em todos os casos onde a coisa é possível, ensina-se a criança a conhecer a virtude, e de preferência através da prática do que pelas regras; como ensinar-lhe todo dia a colocar o amor da reputação acima da satisfação de seus desejos, não sei se será útil que lhe faça ler sobre moral outra coisa diferente do que encontra na Bíblia, ou que lhe ponha às mãos algum tratado de moral, até a idade em que poderá ler os *Deveres* de Cícero, não mais como um aluno que aprende latim, mas como alguém que o quer para a conduta de sua vida, se instruir dos princípios e das regras da virtude (*Éducation, Section XXIV, § 185*) [Tradução nossa] [grifo do original].⁸

⁶ Cf. YOLTON, *op. cit.*, p. 17.

⁷ *Idem, ibidem.*

⁸ Cf. LOCKE, John. *Quelques Pensées sur l'éducation*. Traduction G. Compayré; introduction et notes de J. Chateau. Paris: Vrin, 1966, p. 242. Cotejada com: LOCKE, John. *Pensamientos acerca de la Educacion*. Traducción y notas por D. Barnés. Prefácio, biografia y critica por H.

A lei civil

186. Logo que a criança tenha estudado bastante os *Deveres* de Cícero, e que se tenha aí acrescentado o livro de Puffendorf: *De Officio hominis e Civis* [Dos deveres do homem e do cidadão], se poderá, talvez, lhe mandar ler a obra de *Jure belli e pacis* [Do Direito da Guerra e da Paz] de Grotius, ou alguma coisa que talvez seja ainda melhor, o tratado de Puffendorf, de *Jure naturali e gentium* [Do Direito Natural e das Nações]. Aí aprenderá os direitos naturais do homem, a origem e a fundação das sociedades e os deveres que dela resultam. Essas questões gerais de direito civil e de história são estudos que um *gentleman* não deve se orientar de tratar superficialmente: é preciso que se ocupe disso sem parar, é necessário que não pare nunca de estudar. Um jovem virtuoso e bem educado, que é versado nesta parte geral do direito civil e (onde não é questão nem de dificuldades nem de casos particulares, mas onde se trate dos problemas e das relações das nações civilizadas, se fundamentando sobre os princípios da razão), que além de entender o latim sabe escrevê-lo, pode, seguramente, percorrer o mundo: encontrará por toda parte pessoas que estarão dispostas a empregá-lo e que saberão estimá-lo (*Éducation, Section XXIV, § 186*) [Tradução nossa] [grifos do original].⁹

A lei.

187. Seria uma hipótese estranha essa de um *gentleman* inglês, que ignoraria as leis de seu país. Em todas as condições, é um conhecimento tão necessário que, desde o juiz de paz até o ministro de Estado, não vejo que homem poderia passar sem a lei, se quer sustentar, dignamente, seu lugar. Não vejo falar da dificuldade, de tudo que há de capcioso e de sutil na lei. Um *gentleman* cujo dever é conhecer as regras precisas do bem e do mal, mas não de procurar os meios de esquivar a obrigação de fazer o bem ou de garantir sua segurança fazendo o mal, um *gentleman*, digo, deve desprezar o estudo da dificuldade, tanto como se aplicar diligentemente ao estudo da lei, a fim de prestar serviços a seu país. A esse efeito, creio que para um *gentleman* o bom método de estudar nossas leis, quando não fez um estudo especial em via de sua profissão, é de pegar uma ideia da constituição e do governo da Inglaterra nos antigos livros de direito comum, e em alguns escritores modernos, que após eles corrigirem o quadro desse governo. Quando não tiver uma ideia exata disso, que leia então a história de seu país, associando ao estudo de cada rei aquelas leis feitas sob seu reinado. Assim penetrará no espírito de nossas leis. Verá sobre quais princípios foram estabelecidas e compreenderá, melhor, a autoridade delas (*Éducation, Section XXIV, § 187*) [tradução nossa] [grifos nossos].¹⁰

Ainda, nesse ano, redige um *Examination of P. Malebranche’s Opinion of Our “Seeing all Things in God* [Exame da “visão de Deus” de Malebranche] publicado, postumamente, em 1706.¹¹

Quick. Barcelona: Humanitas, 1982.

⁹ *Idem*, p. 243.

¹⁰ *Idem*, p. 243-244.

¹¹ Há uma excelente introdução, tradução e notas de Jean Pucelle na edição francesa de

Segundo Yolton, *Some Thoughts concerning Education* [Alguns pensamentos referentes à educação]¹² atraiu a atenção de muitos amigos de Locke, sobretudo daqueles que tinham filhos pequenos. Há algumas referências às meninas aqui e ali, mas o livro foi principalmente escrito com o propósito de aconselhar os pais a respeito da criação de um filho varão.¹³

Como observa Yolton, a obra assumiu um lugar importante na história do pensamento educacional, apesar do seu enfoque bastante limitado: a produção de um *gentleman* [cavalheiro]. Há, de fato, muitos conselhos *judiciosos* e bem fundamentados sobre a criação de filhos e algumas observações perspicazes sobre a natureza, motivos, desejos e atividades das crianças.¹⁴

Ainda, segundo Yolton, *Some Thoughts concerning Education* [Alguns pensamentos referentes à educação], em seu âmbito mais amplo, é uma obra que reflete a constante preocupação de Locke com o desenvolvimento do caráter moral. Há algumas seções sobre a saúde do corpo, mas o bem-estar da pessoa moral foi, talvez, seu interesse dominante nessa obra. Trata, pois, da natureza de um currículo, discorre sobre o valor de viajar para a formação intelectual de um jovem, alinha uma série de sugestões originais para a aprendizagem de línguas estrangeiras e recomenda que se observem as crianças brincando como forma de estudar-lhes o caráter. Acredita que as crianças nascem com certos traços de caráter, alguns dos quais podem ser alterados, ao passo que outros devem ser trabalhados e seu aperfeiçoamento estimulado.¹⁵

Como já afirmara o “judicioso” Hooker, no *Livro I*, de *Of the Lawes of Ecclesiasticall Politie* [Das Leis da Ordem Eclesiástica], em 1539:

No assunto do conhecimento, existe, entre os Anjos de Deus e os filhos dos homens, esta diferença. Os Anjos já dispõem de amplo e completo conhecimento no mais elevado grau que pode ser por eles alcançado: [Is. 7:16] os homens, se os encarmos em sua origem, estão a princípio sem qualquer compreensão ou conhecimento. Contudo, a partir desta total vacuidade, crescem por graus, até chegarem, por fim, ao ponto em que os próprios Anjos se encontram. Aquele conhecimento que a uns é agora atribuído, a outros deve obter no final; não estão até agora dele desligados e dispersados, mas a ele chegam pôr fim a encontrar. Assim, a alma do homem é de início, como um livro, onde nada está escrito e onde, no entanto, todas as coisas podem ser impressas; deve-

Examination, intitulada *Examen de la “Vision en Dieu” de Malebranche* (Paris: Vrin, 1978).

¹² Essa obra foi traduzida para o francês em 1696, e, em seguida para o alemão e o italiano.

¹³ Cf. YOLTON, *op. cit.*, p. 18.

¹⁴ *Idem*, p. 18.

¹⁵ *Idem, ibidem*.

mos buscar os passos e etapas pelas quais se eleva até a perfeição do conhecimento (LPE I, 6.1) [tradução nossa].¹⁶

Nessa perspectiva:

A educação e a instrução são os meios, um pelo uso, o outro por preceito, para tornarem nossa faculdade natural de razão ao mesmo tempo melhor e mais cedo capaz de ajuizar corretamente entre a verdade e o erro, o bem e o mal. Mas, em que momento se pode dizer que um homem chegou tão longe no uso da razão, o bastante para torná-lo capaz daquelas leis pelas quais ele então se limita a nortear suas ações; isto é, em grande parte mais fácil ao senso comum discernir do que para qualquer homem com habilidade e aprendizado determinar: ainda que não esteja nos Filósofos, que melhor conhecem a natureza do fogo e do ouro, ensinar que grau de um servir para purificar o outro, assim também o artesão, que faz isto pelo fogo, distingue pelos sentidos quando o fogo está naquele grau de calor que é suficiente ao seu propósito (LPE I, 6.5) [tradução nossa].¹⁷

Por conseguinte, pode-se afirmar, segundo Yolton, sem receio, que a noção de educação foi central no pensamento de Locke sobre pessoas e sobre a sociedade: a transmissão dos valores de uma sociedade alicerça-se na criação e educação das crianças. O processo de aculturação tem lugar no seio da família. A orientação que o preceptor e os pais são enfaticamente recomendados a dar à criança em processo de crescimento, a fim de ajudá-la a adquirir conhecimentos, equipara-se às sugestões de uma psicologia genética no *Essay* [Ensaio]. A orientação paterna desempenha também um papel importante em *Two Treatises of Government* [Dois Tratados sobre o Governo]. É sabido que *Some Thoughts concerning Education* [Alguns pensamentos referentes à educação] faz parte de um corpo de literatura educacional no século XVII, mas Locke sistematizou e tornou mais legível o que tinha sido tentado em estudos anteriores.¹⁸

Em suma, como assinala Clenio Lago:

No campo educacional [Locke] rompeu com a proposta decorrente, predominantemente intolerante, que sustentava o ideal cultural inatista em que a verdade aparece

¹⁶ Cf. HOOKER, Richard. *Of the Lawes of Ecclesiasticall Politie*. In: HOOKER, Richard. *The Folger Library Edition of The Works of Richard Hooker*. Edited by W. Speed Hill. Cambridge: Harvard University Press, Belknap Press, 1977, v. 1, p. 74.

¹⁷ *Idem*, p. 76.

¹⁸ Cf. YOLTON, *op. cit.*, p. 18. Ver também NUNES, Ruy Afonso da Costa. *História da Educação no Século XVII*. São Paulo: EPU: EDUSP, 1981; LAGO, Clenio. *Locke e a Educação*. Chapecó, SC: Argos, 2002; Para edição corrente em inglês de *Some Thought Concerning Education* [Alguns pensamentos referentes à educação], com detalhes sobre a composição e extensas notas textuais, vide a edição Clarendon com introdução, notas e comentário crítico de John W. e Jean S. Yolton, Oxford, 1989.

como sendo dada, o professor como ditador de verdades e o aluno apenas como ser passivo. Depositou na Educação grande confiança e responsabilidade, pois entendeu que os homens, em sua maioria o são pela educação recebida [grifo nosso].¹⁹

3.4 OS ESCRITOS SOBRE ÉTICA NOS EXTRATOS DOS CARNETS

Nesse fragmento, segundo John Dunn, Locke insiste no fato de que a exposição da regra de nossos deveres, seja ela desenvolvida pela razão natural ou encontrada na revelação do Novo Testamento (como faz a maior parte dos homens), não basta para nos determinar realmente para as ações certas, já que muitos podem - segundo uma ideia muito clássica - fazer o pior vendo o melhor. Se a perspectiva do prazer e da dor é o único determinante da vontade, isso significa que é preciso, por meio do ensino e da educação, criar em cada indivíduo uma disposição para a ação virtuosa; para isso, é preciso partir sempre do que cada um ama e deseja realmente segundo seu próprio temperamento, é mostrar a cada vez quais podem ser as vantagens e desvantagens disso (Cf. *Éducation*, §§. 31-33, 35-36, 38 et seq.).²⁰

Por conseguinte, assim, Locke, define a ética, em 1693:

Há duas partes na Ética, das quais uma é a regra, sobre a qual os homens, de uma maneira geral, não se enganam, embora talvez não a tenham deduzido como o deveriam ter feito, de seus verdadeiros princípios. A outra, são os verdadeiros motivos que nos levam a praticá-la e as formas como se pode conduzir os homens a observá-los. Aqueles não são em geral muito bem conhecidos, nem muito bem aplicados. Quando eles são separados desse esforço, os discursos morais são tais que os homens escutam com prazer e os aprovam, o espírito tendo, geralmente, prazer pela verdade, sobretudo se ela é expressa agradavelmente. Mas tudo isso é apenas prazer de especulação. Alguma outra coisa é requisitada para a prática, que não existirá enquanto os homens não forem despertados para a virtude e não forem capazes de senti-la. Para chegar a isso, é preciso considerar qual é a doença particular de cada homem, e de que prazer ele é possuído. Disso, os discursos gerais não nos fornecerão jamais o domínio. Mas é por todos os privilégios da amizade e todas as artes da persuasão que é preciso levá-lo a tomar emprestado o caminho contrário. Você deve levá-lo a praticá-lo em casos particulares e estabelecer, por lá, graças ao hábito, prazer contrário; imediatamente, quando a consciência, a razão e o prazer seguem em acordo, eles estão certos de vencer. A maneira pela qual convém proceder-nos casos particulares será mais fácil de encontrar para um homem prudente quando o caso se apresente do que a alguém de

¹⁹ Cf. LAGO, *op. cit.*, p. 124.

²⁰ *Ethica* (1693), impresso em John Dunn, *The Political Thought of John Locke*, uma razão histórica do Argumento do *Two Treatises of Government* (Cambridge University Press, 1969, p. 192). In: LOCKE, John. *Morale et Loi Naturelle*. Textes sur la loi de nature, la morale et la religion. Présentation, Traducción et notes par Jean-Fabien Spitz. Paris: Vrin, 1990, p. 102.

prevê-lo e determiná-lo antes que o caso se produza e que se conheça a pessoa (*Textes*) [tradução nossa].²¹

Segundo John Dunn,²² na *Ethica B* [Ética B], Locke argumenta que se a felicidade, definida como continuação do prazer, sem nenhuma perturbação, é imperfeita neste mundo, é porque os gostos dos indivíduos diferem sensivelmente e eles consideram objetos diferentes, formas possíveis de levá-los à felicidade; isso impede que o *summum bonum* possa se encontrar entre esses objetos de prazer terrestres; somente as alegrias do paraíso, que constituem um objeto adequado de desejo para todos os indivíduos, poderiam constituir esse bem soberano, pois,

os homens nada veem nesse bem por vir (aquele que Deus promete após a morte) porque eles deveriam renunciar a um prazer que se oferece atualmente a eles; mas que essa maneira de julgar seja insensata, sendo aplicada à felicidade que Deus nos promete após esta vida, é o que eles não saberiam impedir de reconhecer, a menos que eles digam que Deus não saberia tornar felizes aqueles que ele efetivamente objetiva tornar-se. Pois, como está lá o que ele se propõe colocando-os no estado da felicidade, é preciso necessariamente que esse estado convenha a cada um daqueles que terão parte nela; de forma que, supondo que seus gostos sejam diferentes enquanto aqui embaixo, esse maná celeste convirá a cada um deles (*Essay, II, 21, § 65*; cf. igualmente os parágrafos 69-70) (*Textes*) [tradução nossa].²³

Por conseguinte, na segunda parte desse fragmento, Locke insiste em uma ideia que ele cessou de desenvolver desde a redação do *First Tract* [Primeiro Opúsculo]: o homem não é naturalmente independente de toda autoridade, já que ele está submetido a seu Criador que lhe impõe uma lei de suas ações; essa lei o obriga desde o estado de natureza e independentemente das obrigações civis que ele contrai pela continuação (cf. *Two Tracts, op.cit.*, p. 124, *Two Treatises*, §§ 6-7; 124, *Essais... op. cit.*, p. 105-111).

Assim, Locke define o que entende por *felicidade e lei*, na *Ethica B* [Ética B], em 1693:

Felicidade. A felicidade é uma continuação do contentamento sem nenhuma perturbação. Muito imperfeito neste mundo. Ninguém está garantido de ser feliz aqui embaixo. Talvez perfeito em um outro mundo possível, provável (*Textes*) [Tradução nossa].²⁴

²¹ *Idem*, p. 102-103.

²² *Ética B* (1693), impresso em John Dunn, *The Political Thought of John Locke*, uma razão histórica do argumento do *Two Treatises of Government* (Cambridge University Press, 1969, p. 1). In: LOCKE, 1990, *op. cit.*, p. 206.

²³ *Idem, ibidem*.

²⁴ Cf. LOCKE, *op. cit.*, p. 103.

Lei. A origem e o fundamento de toda lei é a dependência. Um ser inteligente e dependente está submetido ao poder, à direção e à dominação daquele do qual depende, e ele deve sê-lo em vista dos destinos que lhe são determinados por este ser superior. Se o homem fosse independente, ele não poderia ter outra lei além de sua própria vontade, nem outro destino que não ele próprio. Ele seria um Deus para si mesmo, e a satisfação de sua própria vontade seria a única medida e o único objetivo de todas as suas ações (*Textes*) [tradução nossa].²⁵

3.5 OS ESCRITOS SOBRE A RAZOABILIDADE DO CRISTIANISMO

John Locke escreve *The Reasonableness of Christianity, as Deliver'd in the Scriptures* [A Razoabilidade do Cristianismo derivado das Escrituras] e publica-o, anonimamente, em 1695. O livro tem uma segunda edição em 1696. Houve também duas edições de uma tradução francesa da *The reasonableness of Christianity* [A Razoabilidade do Cristianismo] em 1696 e 1715. Acusado por John Edwards (1637-1716)²⁶ de socianismo, (interpretar as Escrituras, não sob o ponto de vista da Autoridade da Igreja, mas do ponto de vista do juízo privado dos traços racionalistas), ou seja, de negar o dogma da Santíssima Trindade, a divindade de Jesus e de conceber o homem como ser naturalmente bom, publica duas *Vindications of the Reasonableness of Christianity* [Defesas da Razoabilidade do Cristianismo] (1695 e 1697).²⁷

Em 1696, Locke também é atacado por Edward Stillingfleet, Bispo de Worcester, em *A Discourse in Vindication of the Doctrine of the Trinity* [Um Discurso em Defesa da Doutrina da Trindade], e publica, em 1697, a primeira carta a Stillingfleet, que este replica em maio. Locke a replica no mesmo ano, recebe a resposta de Stillingfleet, o que vale mais uma terceira carta de Locke em 1699. Segundo Yolton, os vários ataques de John Edwards contra a *Reasonableness of Christianity* [A Razoabilidade do Cristianismo], de Locke, também foram ataques contra doutrinas específicas do *Essay* [Ensaio], especialmente a rejeição de verdades inatas. A principal queixa de Edwards, acerca da *Racionalidade*, era que omitia muitas das doutrinas que ele considerava necessárias para ser cristão.

²⁵ *Idem, ibidem.*

²⁶ John Edwards publica duas obras destinadas contra *The Reasonableness of Christianity* de John Locke, a saber: *Some Thoughts concerning the Several Causes and Occasions of Atheism* (1695) e *Socianism Unmask'd* (1696).

²⁷ Cf. LOCKE, John. *The Reasonableness of Christianity. With A Discourse of Miracles and part of A Third Letter concening Toleration.* Edited, abridged, and introduced by L. T. Ramsey. London: Adam & Charles Black, 1958; cotejada com a edição espanhola: *La Racionalidad del Cristianismo.* Traducción Leandro Gonzáles Puertas; Introducción Cirilo Flórez Miguel. Madrid: Paulinas, 1977.

Edwards não era um bom leitor de textos. Deixou escapar o que Locke diz sobre uma outra vida para os justos, estando mais interessado em acusá-lo de ser um sociniano. Em suas *Vindications* [Defesas], Locke rejeita com veemência essa acusação (em *Works*, vii) [grifos nossos].²⁸

O tema de *The Reasonableness of Christianity* [A Razoabilidade do Cristianismo], como expressamente escreve Locke, ao final dessa obra, é a “justificação” (Cf. *Reason*, p. 250).²⁹ Um estudo atento desse assunto nos permite diferenciar três partes: A justificação: exposição do tema; Exposição concordada das Escrituras; O Cristianismo como religião (salvação) e como liberação (ética).

No prefácio, Locke considera insatisfatórios os sistemas de teologia que pretendem interpretar as Escrituras. Segundo Yolton, esses sistemas, frequentemente, são até inconsistentes entre eles próprios, razão pela qual Locke decide voltar-se para as Escrituras e ver o que, de fato, elas dizem. O resultado de sua “atenta e imparcial pesquisa” está contido no livro em epígrafe.³⁰

Na primeira parte: *A justificação — exposição do tema*, concorda com o socinianismo em relação à problemática da justificação. Nessa exposição, segundo Cirilo Flórez Miguel, podem distinguir-se, perfeitamente, três parágrafos. No primeiro deles, trata da queda de Adão e suas conseqüências; no segundo, da restituição em Jesus Cristo; e, no terceiro, estabelece uma distinção entre a lei da fé e a lei das obras. Esta distinção é chave para compreender sua interpretação do Cristianismo. Do ponto de vista da História, a lei primeira é a das obras. Esta lei compreende, sob si, por uma parte, a lei da natureza, que é conhecida pela razão e válida para todos os homens e, por outra parte, uma série de leis positivas (cerimoniais, judiciais) que têm um valor temporal e espacial limitados.³¹

Cirilo Flórez Miguel considera que o Novo Testamento (Cristianismo) não anula a parte moral, natural da lei das obras, mas a aperfeiçoa. Todavia, deixa sem valor toda uma série de leis positivas que eram válidas para os judeus, mas não são para os cristãos. Além da lei das obras, os cristãos têm, também, a lei da fé, que os faz justos. A lei da fé significa a crença firme em Deus e em seus mandamentos. Estes podem variar, historicamente (leis positivas), de acordo com as distintas sociedades e as classes de relações sociais existentes nas mesmas. Aqui, Locke interpreta a lei natural como a possibilidade por parte de todos os

²⁸ *Idem*, p. 225.

²⁹ *Idem*, p. 250.

³⁰ Cf. YOLTON, *op. cit.*, p. 224.

³¹ Cf. o estudo introdutório de Cirilo Flórez Miguel a versão espanhola de *The Reasonableness of Christianity*. Traducción Leandro Gonzáles Puertas; Madrid: Paulinas, 1977, p. 36.

homens de usar, retamente, a razão para poder estabelecer em cada caso concreto as leis positivas mais adequadas para que a sociedade seja racional.³²

Estabelecidas estas distinções e precisões, vem a segunda parte da obra: *Exposição concordada da Escritura*, na qual Locke determina aquele núcleo da fé que é a obrigação de crer, diferenciando, claramente, de toda série de preceitos positivos, cujo valor é limitado espacial e temporalmente. Esta *segunda parte* está estruturada em três parágrafos. Em cada um deles, Locke trata do mesmo tema a partir de distintas perspectivas. A única crença necessária para a salvação é que Jesus é o Messias. Isto pode ser visto no que pregaram seus discípulos e anunciaram os profetas; este anúncio pode ser feito de uma forma tríplice.³³

De acordo com a exposição que Locke faz do Cristianismo, segundo Cirilo Flórez Miguel, o mais natural é pensar que Jesus haveria empregado a terceira das formas: em palavras simples e diretas. Mas dado que isto não tenha sido assim, esforça-se por demonstrar o porquê do Cristianismo. Ao fazer este último escrito, é curioso advertir o empenho que põe Locke em distinguir o domínio religioso e o político. Uma razão fundamental, segundo Locke, para que Jesus não se declarasse o Messias, em palavras simples e diretas, era a de que os judeus que o seguiam não confundissem sua missão religiosa (salvação) com uma missão política (liberação do julgo estrangeiro).³⁴

Esta ideia *lockiana* é de uma interpretação extraordinária, ainda mais naquele momento em que tanto se falava da dimensão política do Cristianismo. Locke se esforça em dar uma interpretação do Cristianismo que não está dependente de nenhum sistema teológico, e, tampouco de nenhum sistema político porque a partir do momento em que o Cristianismo dependa de um sistema teológico ou de um sistema político, perderá o caráter universal e de validade para todos os homens; já que tanto os sistemas teológicos como políticos são históricos, e, por isso mesmo, limitados e não válidos para todos os homens. Por conseguinte, Locke é radicalmente pluralista (daí sua teoria da tolerância) e sabe que não há nenhum sistema teológico nem político que possa pretender esgotar em si mesmo a verdade.³⁵

Por conseguinte, vê-se, pois, que há uma questão chave de toda a interpretação *lockiana* do *The Reasonableness of Christianity* [A Razoabilidade do Cristianismo]: o Cristianismo não pode ser limitado ou submetido a nenhuma classe social, nem a

³² *Idem*, p. 36-37.

³³ *Idem*, p. 37.

³⁴ *Idem*, *ibidem*.

³⁵ *Idem*, p. 37-38.

algun grupo particular dos homens. O Cristianismo é patrimônio universal e nisto reside seu poder liberador, ou seja, de não estar associado a um ou outro sistema teológico ou político. O poder liberador do Cristianismo reside, precisamente, em sua capacidade de fundar a autonomia da própria consciência do indivíduo, de tal maneira que este não tenha o porquê estar submetido, incontroladamente, a nenhuma totalidade supraindividual, chamada Igreja ou Estado. A razoabilidade exige que qualquer totalidade possa ser controlada intersubjetivamente. Esta é uma característica irrenunciável do liberalismo democrático de Locke. Este autor é o primeiro expoente claro da razão ilustrada.³⁶

Dentro desta tradição vão aparecer, entre outras obras, *A religião dentro dos limites da razão*, de Kant, e a *Vida de Jesus*, de Hegel. Esta tradição vai durar até os jovens hegelianos, que são os que vão protagonizar a virada, de uma crítica racionalista da religião para uma crítica política da sociedade.³⁷

No último dos parágrafos desta *segunda parte*, Locke apresenta sua exposição concordada das Escrituras.³⁸

Na *terceira e última* parte da obra: *O Cristianismo como salvação (religião) e como liberação (ética)*, Locke inicia com uma duríssima crítica contra os criadores de sistemas, para passar imediatamente, a expor seu peculiar modo de interpretar a fé como justificadora. Pressupondo o que foi dito na primeira parte, acerca da lei das obras e a lei da fé, Locke demonstra como a crença de que Jesus é o Messias não é somente uma crença, mas, necessariamente, um compromisso prático de boas obras sendo estas as que, em definitivo, justificam o que é explicado por meio de sua interpretação do arrependimento.³⁹

No terceiro dos parágrafos, do segundo item, da terceira parte, Locke esforça-se para justificar a necessidade do Cristianismo, apesar da existência da lei natural. É nesse dito parágrafo que é tratado o caráter ético do Cristianismo e sua importância central na história terrena dos homens. Nos últimos itens, trata do tema da idolatria, a relação entre virtude e interesse, e conclui com uma alusão à diferença entre o núcleo da fé e a explicação magistral das crenças.⁴⁰

³⁶ *Idem, ibidem.*

³⁷ *Idem, p. 39.*

³⁸ *Idem, p. 38.*

³⁹ *Idem, ibidem.*

⁴⁰ *Idem, p. 39.*

Locke, segundo Jean-Fabien Spitz⁴¹, propõe-se a mostrar que as condições da salvação não incluem, de forma alguma, o respeito ao ritual proposto por determinada Igreja, mas que, de forma muito mais simples, elas consistem, por um lado, em acreditar que Cristo é o Messias enviado por Deus, para trazer sua palavra aos homens (é a lei de fé), e por outro lado levar uma vida boa, em conformidade com esta palavra (é a lei das obras). Mas, nestas condições, pode-se perguntar o que seria dos homens que viveram antes da Vinda de Cristo, ou daqueles que nunca ouviram falar de seu ensinamento. Serão todos condenados? Isso seria profundamente injusto, e Locke demonstra que antes da vinda do Cristo, os homens podiam ter o que conviesse (como os heróis do antigo testamento) e viver de forma correta. Desde logo, se a salvação é possível, independentemente da vinda de Cristo, quais são as vantagens que esta causou aos homens? Certamente, para saber que esta era justificada, bastava saber que é uma produção da sabedoria de Deus, e se poderia parar aqui: mas Locke mostra que a Vinda do Cristo representa, para os homens, vantagens reais que são também justificadas por isso: em primeiro lugar, é preciso conhecer a existência e a natureza de Deus único; em segundo lugar, mostrar claramente aos homens em que consistem seus deveres; mostrar qual era o tipo de serviço que os homens devem restituir a Deus (não as cerimônias exteriores, mas uma consciência justa); e, enfim, deixando claro a ressurreição e a imoralidade da alma, ensinou que os homens seriam recompensados ou punidos após a morte, fornecendo-lhes, assim, um motivo suficiente para levar uma vida correta.⁴²

Assinala, ainda, Jean-Fabien Spitz,⁴³ que o conjunto do texto de *The Reasonableness of Christianity* [A Razoabilidade do Cristianismo] parece indicar que o conhecimento da moral, em seus três elementos — que existe um Deus, Criador e Legislador; quais são os deveres que se impõem à natureza humana, tendo em vista a lei que Deus lhe deu; e o motivo que nos leva realmente a respeitar esta lei —, seria impossível sem o socorro da revelação do Cristo, e que as faculdades naturais, das quais somos dotados (a razão e os sentidos), são incapazes de nos assegurar de maneira completa. Teria, pois, uma evolução sensível ao mesmo tempo com relação aos *Ensaio*s de 1664, no qual Locke começava a mostrar que a razão pode, por meio de seus próprios recursos, *tornar-se* um conhecimento da existência de Deus, da lei que ele nos deu e de nossos deveres; e em relação ao

⁴¹ Cf. LOCKE, op. cit., p. 39.

⁴² Cf. LOCKE, op. cit., p. 207-208.

⁴³ Cf. SPITZ, op. cit., p. 437-452.

Essay [Ensaio], insiste também sobre a possibilidade de uma ciência racional e demonstrativa da moral.⁴⁴

Na realidade, ainda segundo Spitz⁴⁵, se o pessimismo de Locke se faz presente em *The Reasonableness of Christianity* [A Razoabilidade do Cristianismo], é sem dúvida mais ao nível de fato de que de direito: a razão permanece principalmente capaz de conhecer a moralidade em seus verdadeiros fundamentos e em seus principais desenvolvimentos. Entretanto, esta é uma tarefa árdua para ela, não a tinha determinado, e não estava em via de fazê-la na época da revelação que pela razão, sobretudo, para a maior parte do gênero humano, que não se encontra em condições de compreender as demonstrações, às vezes complexas, que exigiria uma moral racional. Além do mais, a razão permanece ainda largamente colocada como contribuição, tendo em vista que é a ela que devemos recorrer para nos assegurarmos (através do exame dos milagres) da origem realmente divina do ensinamento de Cristo, mas, também, porque nada do que é contrário à razão não teria passado por uma revelação vinda de Deus.⁴⁶

A lição de *The Reasonableness of Christianity* [A Razoabilidade do Cristianismo], segundo Michaud,

é a de uma dissociação: Locke deixa de afirmar que a lei da natureza, a moral, os princípios da religião deveriam ser demonstrados. Acontece-lhe apenas sugerir ainda que eles pudessem sê-lo – mas não o são, e acaba-se por perguntar se tal demonstração seria mesmo desejável. O que é conhecido é conhecido, o que é revelado é revelado. A dissociação não vai ainda considerar que os domínios possam ser estranhos: a Revelação está de acordo com a razão e o Cristianismo é racional, mas, a rigor, não se vê por que seria necessário que fosse assim.⁴⁷

Ao que conclui:

A abertura de tal brecha entre a crença e o conhecimento é um dos sucessos cuja autoria Locke talvez não gostasse que lhe fosse atribuída. Ela conduz, depois dele, ou à autonomização crescente do conhecimento, em prejuízo da crença – com a tentativa de estabilização que é a crítica kantiana da metafísica – ou à coexistência armada entre irracionalidade e ciência.⁴⁸

⁴⁴ Cf. LOCKE, *op. cit.*, p. 207

⁴⁵ Cf. SPITZ, *op. cit.* p. 437-452.

⁴⁶ Cf. LOCKE, *op. cit.*, 206-207.

⁴⁷ Cf. MICHAUD, *op. cit.*, p. 149.

⁴⁸ Cf. MICHAUD, *op. cit.*, p. 149.

3.6 OS ESCRITOS SOBRE A CONDUTA DO ENTENDIMENTO

Locke redige, em 1701, o mais longo capítulo destinado à nova e última edição (1700) do *An Essay concerning Human Understanding* [Ensaio acerca do Entendimento Humano], intitulado *Of the Conduct of Understanding* [Da Conduta do Entendimento],⁴⁹ corrigido por ele e publicado pela primeira vez, postumamente, em 1706, é uma retomada dos *Drafts* [Esboços]⁵⁰ e ampliação do próprio *Essay* [Ensaio].⁵¹

Segundo Michaud:

É pouco surpreendente que o projeto abandonado de um capítulo sobre a conduta do entendimento tenha sido formado quando Locke escrevia o capítulo sobre a associação das ideias (*Ensaio* II-33). Com a associação das ideias, Locke faz, de fato, mais do que uma descoberta destinada a ter a repercussão que se conhece na psicologia associacionista: ele abandona a lógica das ideias; é nesse momento que o método se torna necessário em uma filosofia que não comportava métodos.⁵²

Em 10 de abril de 1667, Locke escreve a seu amigo William Molineux:

Tive recentemente um pouco de tempo ocioso para pensar sobre algumas adições ao meu livro [*Ensaio acerca do Entendimento Humano*], em preparação para sua próxima edição [a quarta, de 1700], e nestes poucos dias deparei-me com um assunto que não sei até onde poderá levar-me. Escrevi diversas páginas sobre esse assunto; porém, quanto mais avanço na matéria, mais esta se amplia para mim, e não posso ainda enxergar qualquer fim para ela. O título será “Conduta do entendimento”, o qual, se eu prosseguir, até onde imagino que chegará e até onde merece, será, concluo eu, o capítulo mais extenso do meu Ensaio (*Corr.* 2243; vi. 87) [grifos do original].⁵³

O capítulo nunca chegou a ser incorporado ao *Essay* [*Ensaio*] (teria provavelmente sido mais extenso do que 2.2. sobre “poder”, que tinha 73 seções); foi

⁴⁹ Cf. LOCKE, John. *De la Conduite de l'Entendement*. Traduction, introduction et notes par Yves Michaud. Paris: Vrin, 1975; Cf. também LOCKE, John. *Draft A. Première Esquisse de l'Essai Philosophique concernant l'Entendement Human*. Traduction, introduction et notes par Marylène Delboug-Delphis. Paris: Vrin, 1974.

⁵⁰ *Idem*, p. 29: “a primeira formulação das preocupações epistemológicas de Locke se encontra no *Esboço do Ensaio* redigido em 1671. Interroga-se ele sobre a extensão do conhecimento humano”.

⁵¹ *Idem*, p. 26: “descobriram-se progressivamente vários esboços (*drafts*) do *Ensaio Filosófico sobre o Entendimento Humano*. Os dois primeiros (*Drafts A e B*) datam de 1671, o terceiro de 1685”.

⁵² Cf. MICHAUD, *op. cit.*, p. 150.

⁵³ Cf. YOLTON, *op. cit.*, p. 56.

publicado, pela primeira vez, em suas *Posthumus Works* [Obras póstumas], em 1706, editado por Peter King.

Pouco antes de sua morte, Locke voltou a falar sobre *Conduct* [Conduta], desta vez numa carta para Peter King, em 4 de outubro de 1704:

A conduta do entendimento, sempre pensei, desde que me acudiu à mente, tratar-se de assunto merecedor de grande consideração, embora não saiba agora como, que estava sendo encarado de modo quase displicente; o que fiz com ele está muito longe de ser um verdadeiro tratado (*Corr.* 3647; viii. 413).⁵⁴

Passa, então, a explicar a Peter King que, quando pensou sobre “fracassos” do entendimento, registrou alguns pensamentos acerca de remédios para essas falhas. Totalizam 137 páginas em oitavo, em peça principal das *Posthumus Works* [Obras Póstumas].⁵⁵

Nessa carta, Locke desfila uma grande variedade de tópicos, a maior parte dos quais recebe tratamento no *Essay* [Ensaio].⁵⁶

Por conseguinte, o texto de *Conduct* [Conduta] é um tratado sobre método, escrito em linguagem menos técnica do que o *Essay* [Ensaio], no qual Locke discorre sobre temas como raciocínio, ideias, princípios, prática e desenvolvimento de hábitos de raciocínio, argumentos, leitura, palavras e muito mais.⁵⁷

Portanto, se Locke afinal apresenta o seu método, o faz posteriormente, em resposta à descoberta tardia da associação das ideias, e sob a forma de uma coleção de receitas empíricas, para tentar não divagar excessivamente.⁵⁸

3.7 AS MEDITAÇÕES SOBRE AS ESCRITURAS

Em 1703, Locke medita as Escrituras com a pena na mão, cujo resultado é *A Paraphrase and Notes on the Epistle of St. Paul to the I Corinthians, to the II Corinthians, to the Ephesias* [Paráfrases e notas sobre a Epístola de São Paulo aos Coríntios I e II e aos Efésios] publicados, postumamente, em 1705-1707, sob o título *An Essay for the Understanding of St. Paul's Epistles, by Consulting St. Paul Himself* [Ensaio para a compreensão das Epístolas de São Paulo, consultando o próprio São Paulo], e o *Discourse of Miracles* [Discursos de Milagres].

⁵⁴ *Idem, ibidem.*

⁵⁵ Cf. YOLTON, *op. cit.*, p. 57.

⁵⁶ *Idem, ibidem.*

⁵⁷ *Idem, ibidem.*

⁵⁸ Cf. MICHAUD, *op. cit.*, p. 152.

Durante os últimos anos de sua vida, Locke dedicou-se a escrever paráfrases das *Epístolas de São Paulo*. Escreveu sobre *Gálatas*, *Coríntios I e II*, *Romanos* e *Efésios*, paráfrases que foram publicadas depois de sua morte. A paráfrase sobre *Gálatas* apareceu em 1705, com subsequentes edições em 1706, 1708 e 1718.

O comentário sobre *Coríntios I* foi publicado em 1706, e uma segunda edição em 1708. Sobre *Coríntios II*, a publicação teve lugar em 1706. *Romanos* e *Efésios* em 1707. Um importante ensaio sobre como ler as Epístolas foi publicado, separadamente, em 1707. No mesmo ano, todas as paráfrases e esse ensaio foram compilados num só volume.

Houve mais algumas edições da coletânea, ao longo do Século XVIII, e uma tradução holandesa de *Romanos*, em 1768, e uma tradução alemã da coletânea no mesmo ano. Há agora uma edição moderna, com uma longa introdução e notas por Arthur W. Wainright, em dois volumes, publicada pela Clarendon Press, em 1987.⁵⁹

Em *A Paraphrase and Notes on the Epistle of St. Paul to the I Corinthians, to the II Corinthians, to the Ephesians* [Paráfrases e notas sobre a Epístola de São Paulo aos Coríntios I e II e aos Efésios], Locke comenta o texto sobre milagres como “o que o espírito revelou e demonstrou dele no Antigo Testamento e pelo poder de Deus, acompanhando-o com operações milagrosas” (*Paráfr.*, p. 172; cf. p. 237).⁶⁰

Em *The Reasonableness of Christianity* [A Razoabilidade do Cristianismo], Locke refere-se aos milagres de Jesus como o modo de convencer os homens de que ele era o Messias (em *Works*, vii, 18-19).⁶¹

Os *Essays on the Law of Nature* [Ensaio sobre a Lei Natural], anteriormente escritos, abrem uma referência a Deus mostrando-o “agora no curso fixo da natureza”, e “no passado pela frequente evidência de milagres” (p. 109).⁶²

Há também em *A Third Letter for Toleration* [Terceira Carta sobre Tolerância] uma discussão razoavelmente extensa de milagres.⁶³

Vale ressaltar que John Toland também dedica alguma atenção a milagres em seu *Christianity Not Mysterious, or A Treatise Shewing That There Is Nothing in the Gospel Contrary to Reason, Nor Above it, and That No Christian Doctrine Can Be Properly Call'd a Mystery* [Cristianismo não misterioso ou Um Tratado

⁵⁹ Cf. YOLTON, *op. cit.*, p. 184.

⁶⁰ Cf. YOLTON, *op. cit.*, p. 162.

⁶¹ *Idem, ibidem.*

⁶² *Idem, ibidem.*

⁶³ *Idem, ibidem.*

mostrando que não há nada no Evangelho contrário à razão, nem acima dela, e que nenhuma doutrina cristã pode ser apropriadamente chamada de mistério] (1696), respeitando a definição usual: “*Um milagre é, portanto, alguma ação que excede todo o poder humano e que as leis da natureza não podem realizar mediante suas operações normais*” (p. 150).⁶⁴

Vê-se que Toland, tal como Locke, estava defendendo a razoabilidade do cristianismo, insiste em que a ação milagrosa “deve ser algo inteligível e possível em si mesmo, embora a maneira de o fazer seja extraordinária”.⁶⁵

Portanto, de maneira geral, segundo Yolton:

Escrever paráfrases era uma atividade popular nos dois séculos em que Locke viveu. Algumas das paráfrases que se seguiram às de Locke mencionaram as dele ou as adotaram como fonte. O seu interesse por São Paulo (um interesse que era compartilhado com Newton) fazia parte de um antigo e profundo envolvimento com estudos bíblicos. Seu discernente ensaio sobre como ler e entender o antigo texto, como as cartas paulinas, revela seus sensíveis esforços para apresentar o significado do que São Paulo disse numa linguagem que pudesse ser entendida pelos leitores de Locke. Suas notas ao texto e sobre doutrinas específicas elucidam passagens difíceis.⁶⁶

⁶⁴ Cf. YOLTON, *op. cit.*, p. 163.

⁶⁵ *Idem, ibidem.*

⁶⁶ Cf. YOLTON, *op. cit.*, p. 184.

