



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE RELAÇÕES INTERNACIONAIS

RAPHAEL SPODE

A tolerância como um valor central na configuração das instituições e práticas das relações internacionais da modernidade

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais do Instituto de Relações Internacionais da Universidade de Brasília como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Relações Internacionais.

Orientador: **Prof. EIITI SATO, Dr.**

Brasília, 2007

AGRADECIMENTOS

À Universidade de Brasília.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq, pelo financiamento desta pesquisa.

Ao orientador desta dissertação e amigo, professor Eiiti Sato.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação do Instituto de Relações Internacionais da Universidade de Brasília.

À professora Ana Flávia Granja e Barros, pela orientação nos primeiros passos desta pesquisa.

Ao professor Antônio Jorge Ramalho da Rocha, pela qualificação do projeto de pesquisa e correção de rumos deste estudo.

Aos colegas do Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais da Universidade de Brasília, turma de 2005.

À secretaria do Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais da Universidade de Brasília, na pessoa prestimosa da Sra. Odalva de Araújo Otavio.

À professora Cristina Y. A. Inoue e ao professor Frederico Seixas Dias, pela orientação amiga durante a prática supervisionada de ensino em Relações Internacionais.

Ao pai Germano, à mãe Carmem e ao irmão Guilherme, pelo amor que vivifica, consola e alivia.

Ao Sr. Marco Maciel, a Sra. Wanda Maciel, a Sra. Karine Maciel e ao amigo Alex Maciel pela amizade e mão amiga sempre presente.

“Não é mais aos homens que me dirijo, é a ti, Deus de todos os seres, de todos os mundos e de todos os tempos. Se é permitido a frágeis criaturas perdidas na imensidão e imperceptíveis ao resto do universo, ousar te pedir alguma coisa, a ti que tudo criaste, a ti cujos decretos são imutáveis e eternos, digna-te olhar com piedade os erros decorrentes de nossa natureza. Que esses erros não venham a ser nossas calamidades. Não nos deste um coração para nos odiarmos e mãos para nos matarmos. Faz com que nos ajudemos mutuamente a suportar o fardo de uma vida difícil e passageira; que as pequenas diferenças entre as roupas que cobrem nossos corpos diminutos, entre nossas linguagens insuficientes, entre nossos costumes ridículos, entre nossas leis imperfeitas, entre nossas opiniões insensatas, entre nossas condições tão desproporcionadas a nossos olhos e tão iguais diante de ti; que todas essas pequenas nuances que distinguem os átomos chamados homens não sejam sinais de ódio e perseguição; que os que acendem velas em pleno meio-dia para te celebrar suportem os que se contentam com a luz de teu sol; que os que cobrem suas vestes com linho branco para dizer que devemos te amar não detestem os que dizem a mesma coisa sob um manto de lã negra; que seja igual te adorar num jargão formado de uma antiga língua, ou num jargão mais novo; que aqueles cuja roupa é tingida de vermelho ou de violeta, que dominam sobre uma pequena porção de um montículo da lama deste mundo e que possuem alguns fragmentos arredondados de certo metal usufruam sem orgulho o que chamam de grandeza e riqueza, e que os outros não os invejem, pois sabes que não há nessas vaidades nem o que invejar, nem do que se orgulhar.

Possam todos os homens lembrar-se de que são irmãos! Que abominem a tirania exercida sobre as almas, assim como execram o banditismo que toma pela força o fruto do trabalho e da indústria pacífica! Se os flagelos da guerra são inevitáveis, não nos odiemos, não nos dilaceremos uns aos outros em tempos de paz e empreguemos o instante de nossa existência para abençoar igualmente em mil línguas diversas, do Sião à Califórnia, tua bondade que nos deu esse instante.”

(Oração a Deus. Cap. XXIII, pp. 125 – 126. VOLTAIRE, François Marie Arouet de. *Tratado sobre a tolerância: a propósito da morte de Jean Calas*. Trad. Paulo Neves. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000).

RESUMO

Esta dissertação analisa a tolerância como um valor político e social para sugerir, em sua hipótese central, que este valor pode ser considerado um elemento central na configuração e na construção de instituições e práticas das relações internacionais da modernidade. O estudo, de caráter essencialmente doutrinário e histórico, consistiu na observação de como a questão da tolerância evoluiu dentro do ambiente filosófico e dos acontecimentos que cercaram as guerras religiosas nos séculos XVI e XVII, que culminaram com a assinatura dos Tratados de Westphalia e que são considerados como marco no surgimento das instituições e práticas das relações internacionais da modernidade.

PALAVRAS-CHAVE: Teorias Clássicas das Relações Internacionais; História das Relações Internacionais; Filosofia Política Renascentista; Filosofia Política Moderna.

ABSTRACT

This dissertation discusses tolerance as a social and political value and how it became a real driving force in shaping modern international relations institutions and practices. The research was based on historical and philosophical approach to the process of development of the concept of tolerance in the XVI and XVII centuries. The dissertation argues that tolerance had played a central role in coping with religious wars in Europe and also to achieve Westphalian Peace which is considered as a true landmark in the process of forming basic patterns of modern international relations.

KEY-WORDS: Classical Theories of International Relations; History of International Relations; Renaissance Political Philosophy; Modern Political Philosophy.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
<i>CAPÍTULO 1</i>	
A TOLERÂNCIA COMO VALOR NO SÉCULO XVII E A <i>EPISTOLA DE TOLERANTIA</i> DE LOCKE	4
Introdução	4
O problema da intolerância religiosa na Inglaterra	5
A questão da tolerância na França	33
A tolerância em questão: a <i>Epistola de Tolerancia</i> de Locke	54
<i>CAPÍTULO 2</i>	
A TOLERÂNCIA COMO VALOR SOCIAL E POLÍTICO NO HUMANISMO RENASCENTISTA E ILUMINISTA	70
Introdução	70
O humanismo renascentista: valor, virtude e reforma	71
O humanismo iluminista: a tolerância como valor social e político no <i>Tratado sobre a Tolerância</i> de Voltaire	88
O humanismo cosmopolita: a tolerância como valor universal e a idéia da <i>Great Community of Mankind</i> de Hugo Grotius	101
<i>CAPÍTULO 3</i>	
A TOLERÂNCIA COMO VALOR CENTRAL NA CONFIGURAÇÃO DAS INSTITUIÇÕES E PRÁTICAS DAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS DA MODERNIDADE	111
Introdução	111
<i>The Idea that Conquered the World</i> : a tolerância como garantia da soberania na ordem política moderna	112
A tolerância como valor na política internacional	117
A tolerância como um princípio da Lei Natural aplicada à conduta das unidades políticas soberanas ou <i>O Direito das Gentes</i> de E. de Vattel	134
CONSIDERAÇÕES FINAIS	148
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	152
APÊNDICE	156

Introdução

Mas, sobre essa volúpia, erra a tristeza
Dos desertos, das matas e do oceano:
 Bárbara poracé, banzo africano,
 E soluços de trova portuguesa.

E em nostalgias e paixões consistes,
Lasciva dor, beijo de três saudades,
Flor amorosa de três raças tristes.

(OLAVO BILAC. *Música brasileira*)

A história do Brasil, desde o princípio, esteve de certo modo ligado ao valor da tolerância. Tal como ocorreu em outras regiões do Novo Mundo, muitos aventureiros e mesmo famílias inteiras fugiram de perseguições que sofriam na Europa, para se estabelecerem nas terras deste continente. Mesmo no século XX, muitas pessoas oriundas da Europa e do oriente encontraram refúgio aqui, diante dos distúrbios violentos das guerras mundiais. Homens e as mulheres de todos os lugares encontraram refúgio no Brasil, desde suas primeiras idades, contra os traumas das guerras e contra as perseguições da intolerância. Aqui, misturaram-se, negros e brancos, índios e europeus, católicos e protestantes, na constituição da civilização brasileira.

É desnecessário afirmar que a tolerância é um valor importante. Qualquer um é capaz de reconhecê-lo. A tolerância, enquanto um valor ou um sentimento moral e ético, pode-se dizer, é a mãe da indulgência, da benevolência e da caridade. É dela que nasce o respeito mútuo e a garantia do direito do próximo. Não é egoísta nem orgulhosa, e nela a máxima cristã e naturalista “faça aos outros aquilo que gostaria que te fizessem” ganha especial sentido. Nesta dissertação a tolerância é analisada como valor essencial às estruturas sociais e políticas, tanto domésticas como internacionais. A evolução das sociedades no sentido do desenvolvimento de instituições humanas plurais, isto é, que abrigam diferenças de fé religiosa e de formas de ver os costumes e os padrões de comportamento exige o respeito mútuo, a garantia de direitos e, conseqüentemente, a tolerância como princípio universal. Esse foi o valor pela qual os filósofos do século XVII se apaixonaram e anteviram uma *great community of mankind*.

Sob o ponto de vista das percepções correntes nas sociedades, a história humana pode ser contada pela observação do que de mais relevante os homens valorizam em certos momentos e essa observação se inicia pelo reconhecimento de valores morais ou leis da consciência que orientam seu comportamento e modificam as suas estruturas sociais e políticas. Para o estudioso de relações internacionais, um desses momentos cruciais teve lugar entre os séculos XVI e XVIII quando a tolerância foi identificada e incorporada por príncipes e por pensadores influentes, como um valor importante e mesmo indispensável. Nesse período, a ordem medieval deu lugar ao nascimento das instituições políticas modernas. Foi um processo conflituoso e mesmo traumático, marcado pela intransigência e crueldade que fizeram ressurgir a tolerância, um valor dos cristãos dos primeiros tempos, como base para a construção da nova ordem.

Com efeito, a tolerância, ou melhor, o reconhecimento da sua indispensabilidade na sociedade humana, foi fundamental para trazer à luz o que se costuma chamar de modernidade na ordem política. Em grande medida, a substituição do *ancien régime* representou a eliminação de instituições e práticas que sustentavam privilégios e formas de discriminação que tornavam a ordem política e social incompatível com as diferenças naturais entre os homens.¹

Inspirados pelo renascimento das letras e pela leitura do cristianismo primitivo, a tolerância foi retomada, por príncipes e eruditos, como um valor essencialmente humano e que apresentava e representava, notadamente, uma solução para as turbulências em que se havia mergulhado a sociedade europeia. Essa revisão do comportamento em relação às diferenças religiosas tinha duas dimensões interligadas. De um lado, esse reconhecimento implicava rever a ordem social e política doméstica – o que conduziu à modificação do moderno Estado absoluto “sem limites” para um Estado laico, secular e com poderes limitados sobre o indivíduo – e, de outro, este reconhecimento implicava a revisão das relações entre as unidades políticas formando o que Hedley Bull chamava de sociedade de Estados. Com efeito, quando a tolerância foi reconhecida como um valor imprescindível para as relações entre os príncipes,

¹ A. de Tocqueville, quatro décadas depois, escrevia sobre os motivos da revolução francesa " ... o efeito dessa revolução foi abolir os instituições políticas que durante séculos dominaram totalmente a maioria dos povos europeus e que recebem geralmente o rótulo de instituições feudais e substituí-las por uma ordem social e política mais uniforme e mais simples tendo por base a igualdade de condições.." (A. de Tocqueville, *O Antigo Regime e a Revolução*, Brasília: Editora UnB, 1979, p. 63)

diante de um necessário concerto ante os conflitos que atingiram seu ápice na Guerra dos Trinta Anos, novas instituições e práticas internacionais apareceram dando origem ao que se convencionou chamar sistema Westfaliano. É nesse ambiente que vamos encontrar a tolerância como uma importante força no substrato do processo de configuração e consolidação dos agentes, estruturas, instituições e práticas nas relações entre povos na modernidade.

CAPÍTULO 1

A tolerância como valor no século XVII e a *Epistola de Tolerantia* de Locke

INTRODUÇÃO

Este capítulo discute o processo pelo qual a tolerância como valor se desenvolveu no século XVII, um período histórico conturbado e instável, mas essencial para o estudo das forças que influenciaram a consolidação do Estado moderno e que, depois, deram surgimento às instituições e práticas das relações internacionais da modernidade. Nesse período, a ordem civil e política na Europa era perturbada pela intolerância, conduzindo os reinos à guerra civil, como ocorreu na Inglaterra, e à Guerra dos Trinta Anos que opôs os reinos continentais europeus que se dividiam pela fé.

Neste capítulo o estudo do problema da tolerância no século XVII é centrado nos desenvolvimentos ocorridos na Inglaterra e na França bem como na vida e obra do pensador inglês, John Locke. Locke se envolve profundamente com o tema da tolerância no século XVII e representa, em boa medida e de modo consistente, a preocupação da filosofia, mais genericamente dos homens de letras, em criar uma resposta filosófica ao sistema de idéias que, diante da crise da ordem medieval, garantia ao príncipe a posição de sacerdote no Estado e que se revelava incapaz de construir uma ordem política estável na Europa em decorrência da intolerância religiosa. Por outro lado, os eventos ocorridos na Europa, em especial na Inglaterra e na França, foram centrais para o pensamento de Locke e para a incorporação da tolerância como valor nas instituições políticas e sociais da época.

A preocupação de Locke, presente em seu texto *Epistola de Tolerantia*, sugere como a tolerância religiosa foi bastante decisiva para a reflexão que levaria ao aparecimento da última fase de formação do Estado moderno. Diante dos excessos de príncipes que lutavam para impor a sua religião aos súditos e aos demais Estados, a busca por valores de caráter universal se iniciou e, nessa busca a idéia da tolerância

emergiu como um valor essencial para a secularização e racionalização da política na sociedade doméstica. Da reflexão filosófica, realizada diante do problema da intolerância, e das próprias soluções que alguns príncipes encontraram para a questão, emerge o moderno Estado laico e institucional, em que a política será separada da fé religiosa e o respeito à liberdade individual será incorporada às normas de convivência social. Assim, na perspectiva deste trabalho, é a tolerância, enquanto uma idéia ou ainda enquanto um reconhecido valor político e social, que vai ser fator decisivo para orientar as mudanças e instauração da nova ordem.

O PROBLEMA DA INTOLERÂNCIA RELIGIOSA NA INGLATERRA

I desire to mind them of, that the Gospel frequently declares, that the true disciples of Christ must suffer persecution; but that the church of Christ should persecute others, and force others by fire and sword to embrace her faith and doctrine, I could never yet find in any of the books of the New Testament.¹

Who sees not how frequently the name of the church, which was so venerable in the time of the apostles, has been made use of to throw dust in people's eyes, in following ages?²

Ninguém melhor do que Locke representou o processo pelo qual o valor da tolerância foi reconhecido como elemento fundamental para a ordem política nascente e, para se compreender adequadamente esse pensador, é essencial que se considere o ambiente dentro qual Locke formou suas convicções. Durante os séculos XVI e XVII, o problema da intolerância ocupou um lugar central nas preocupações e discussões dos homens de letras em toda Europa, mas foi na Inglaterra que a tolerância ganhou forma mais rapidamente nas instituições políticas. Com efeito, havia um ambiente generalizado de intolerância religiosa que fomentava em todo o continente o conflito e a guerra civil. A intolerância vinha de animosidades, rancores, medos e ressentimentos que súditos e príncipes eram acometidos diante do processo em curso no sentido de reformar a Igreja Católica Romana. Ao surgimento de diferentes seitas religiosas, novas explicações teológicas, e à uma postura desafiadora e contestadora da ordem centrada

¹ LOCKE, John. A letter concerning toleration being a translation of the Epistola de Tolerantia IN: *The works of John Locke*. Germany: Scientia Verlag Aalen, 1963, vol. VI, p. 15.

² LOCKE, John. *A letter concerning toleration being a translation of the Epistola de Tolerantia* IN: *Op. Cit.*, 1963, vol. VI, p. 26.

no papel predominante da Igreja Católica, desencadeou-se uma reação violenta. O ressentimento e a hostilidade transbordaram na forma das guerras de religião que rapidamente se generalizaram. Cada príncipe via em seus súditos potenciais conspiradores e em cada vizinho um potencial inimigo.

Como não poderia deixar de ocorrer, os pensadores passaram a dedicar-se a refletir sobre essa preocupante realidade. Suas preocupações procuravam oferecer possíveis soluções filosóficas à situação de instabilidade e colapso das instituições que se generalizava tanto no ambiente doméstico dos Estados quanto nas relações com o mundo externo. Em boa medida, essa instabilidade era causada, em um primeiro momento, pelo aparecimento da Reforma, e depois pelas formas de governo em que o príncipe exercia o poder sem limites de jurisdição, ou melhor, sem limites “constitucionais”. O príncipe-sacerdote monopolizava a política e a teologia, e criava um ambiente insustentável. Essa realidade é que pode explicar porque Hobbes dava mais importância à segurança e à construção da ordem do que às liberdades individuais.³

O movimento que abala este sistema de idéias do absolutismo “sem limites”, e que até então sustentava uma ordem político-eclesiástica católica – ligada ao Imperador *Habsburguer* e ao papa de Roma – e toda a estrutura social, política e religiosa do Estado em consolidação, é denominado pela historiografia como a Reforma. A Reforma iniciou nas décadas de vinte e trinta do século XVI, especialmente em duas localidades: Alemanha e Suíça. O professor Owen Chadwick encontra suas origens intelectuais um pouco mais cedo, no século anterior, no florescer do saber renascentista do século XV. É bem verdade que o Renascimento e a Reforma são semelhantes em seus propósitos e ambos surgem alegoricamente, como Rômulo e Remo, isto é, alimentados por um único sistema filosófico, neoplatônico, preocupado em reformar as instituições e fazê-las renascer nas virtudes e em valores humanistas.

No princípio, a Reforma era um movimento dedicado a reformulação da igreja, isto é, da instituição religiosa. Neste aspecto, ganhou forte alento o aparecimento das novas traduções da Bíblia para as línguas modernas da Europa e a

³ Tanto em *Leviathan* quanto no *De Cive* essa preocupação de Hobbes é visível. "O Estado, forma própria da sociabilidade humana," afirma Hobbes, "é criado pelos homens tendo em vista a sua conservação comum." (HOBBS, Thomas. *De Cive*. São Paulo: Editora Vozes, 1993, p. 30).

rápida difusão editorial garantida pelo domínio das técnicas de Guttenberg pelos homens da Reforma. A imprensa foi essencial para uma rápida difusão das idéias reformadas. As noventa e cinco teses de Lutero foram conhecidas em toda Europa graças as céleres cópias realizadas pelas casas impressoras, após sua publicação na porta da Catedral de Wittenberg, em 1517.⁴ Este esforço “editorial” era sustentado por homens de elevada capacidade intelectual e tinham o propósito de facilitar a compreensão religiosa da gente simples e capacitá-las para que pudessem, pela sua própria razão, compreender e interpretar os textos sagrados. O professor Chadwick explica que este esforço se inicia quando os eruditos “*desiring better worship in churches, asked for readings not in Latin but in the languages of the people*”.⁵ Nesse caso, era preciso dispor, em tempo hábil, uma grande quantidade de novas traduções da Bíblia na língua vernácula; era preciso dar a instrumentalidade para que a gente simples se emancipasse em seu próprio raciocínio e se precavesse, olhasse atenta, a tudo aquilo que lhe diziam as autoridades eclesiásticas. O espírito “prático” da Reforma nasce, ao que tudo indica, na ação de homens motivados na elaboração de novas traduções Bíblicas e por conferir-lhes rápida difusão.

As novas traduções da Bíblia exigiam transcrições fiéis do hebraico e do grego. O esforço intelectual era compensado pela rápida difusão garantida graças às técnicas de impressão introduzidas por Johannes Guttenberg.⁶ Esta difusão promoveu não somente o aumento dos níveis de escolaridade na Europa – principalmente uma “escolaridade” religiosa, motivada pelo aumento das cópias de escritos bíblicos ao alcance do entendimento das pessoas simples – mas pela apropriação desta técnica por homens eruditos que se dedicavam a realizar notas críticas em suas edições bíblicas. As novas traduções bíblicas não tinham um único propósito, isto é, o de serem transcritas para as línguas vernáculas. Junto às traduções, acompanhava um aparato crítico-

⁴ Ver, LUTHER, Martin. *Ninety-five theses address to the german nobility concerning christian liberty*. ed. Charles W. Eliot. New York: Collier & Son Company, 1910, p. 260.

⁵ CHADWICK, Owen, *The Early Reformation on the Continent*. Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 13.

⁶ O professor Chadwick apresenta pequena peça biográfica acerca de Johannes Guttenberg: “*Johann Gutenberg was an enterprising trader who made money out of pilgrims by selling them looking-glasses and polished stones. For several years he experimented with metal types to make books. He kept borrowing money from friends or kin and seldom repaid his debts. In 1456 he printed the Bible at Mainz; 1,282 pages in two columns to each page, with spaces left for the illuminations that used to be inserted into the old manuscript Bibles, and sometimes known as Mazarin's Bible because the copy belonging to Cardinal Mazarin was important in the study of early printing. Creditors were after him even before he published, and after the Bible was printed he had to sell all his equipment to meet the debts and died in debt despite a pension from the archbishop of Mainz. The invention, so disastrous for its maker, changed the religious and intellectual history of Christendom*” (CHADWICK, Owen. *Op. Cit.*, 2001, p. 1).

teológico cuidadosamente construído por estes homens inspirados pela renascença. A Reforma nasce deste novo refletir teológico de homens da renascença, esboçado e primitivamente constituído nos aparatos críticos das traduções bíblicas populares.

Para conhecer o que movia a maioria desses homens da Reforma, é ilustrativo invocar a história da família Estienne, de Provence. Composta por homens eruditos, ao se apropriarem das técnicas da imprensa iniciaram a publicação de edições comentadas dos livros sacros. Henri Estienne (1470–1502) era o patriarca, que tendo se instalado em Paris no início do século XVI pouco depois leva seu filho, Robert Estienne (1503–1559), para também dedicar-se aos afazeres editoriais. A vida de Robert foi marcada pela perseguição, especialmente severa contra esses homens que iniciaram a Reforma com suas críticas edições bíblicas. Censurado em Paris, Robert precisou secretamente buscar refúgio fora da cidade. Forçado pela perseguição e identificado com a liberdade de publicação que os protestantes asseguravam na Confederação Helvética, Robert instalou-se em Genebra. As perseguições se propagavam no início do século XVI e vários eruditos, incentivados em sua maioria pela fuga aos padrões restritivos, às censuras, às histerias e aos fanatismos que iniciavam nos meios católicos, fizeram surgir e florescer em Genebra e nas cidades germânicas uma reforma religiosa silenciosa: em busca da liberdade de pensamento ou da liberdade de consciência, homens de imprensa como Estienne espalharam o pensamento reformado. A esse respeito Chadwick relata:

Almost at once [...] made the most radical difference to lay people's study of the Bible yet achieved, by adding the verse numbers (1551, Bibles hitherto had only the chapters—first found in old Hebrew Old Testaments and then taken into early Christian Bibles but not in the modern system till about 1250, probably in the later works of the archbishop of Canterbury, Stephen Langton) and so made reference far easier. He began to publish Protestant books. Among them was the final edition of that classic of divinity, Calvin's Institutes.⁷

Para o professor Chadwick, ainda que importante, a popularização da Bíblia com aparato crítico não constituiu propriamente uma causa da “Reforma”. Seus exemplares populares serviam como instrumento para a divulgação, a pregação e o ensino do pensamento reformado. Porém a maioria das pessoas ainda preferia escutar os textos a lê-los. Para o historiador, o que desafiou a igreja católica na Europa foi essencialmente o saber renascentista: “*the renaissance of scholarship helped to create the*

⁷ CHADWICK, Owen. *Op. Cit.*, 2001, p. 6–7.

Reformation by its new learning, that is an unshakeable axiom”.⁸ A erudição renascentista, essa que portava a família Estienne e os reformados Martinho Lutero (1483–1546) e João Calvino (1509–1564) – portadores que eram de uma formação essencialmente renascentista e humanista – combateram o que entendiam como superstições católicas e fez a Bíblia chegar ao povo mais simples em versões nas línguas vernáculas.⁹ Neste sentido, pode-se entender que a Bíblia “reformada” foi muito mais um efeito do que uma causa. Os renascentistas reformados, com suas novas propostas e com sua cultura humanista, pretendiam remodelar principalmente a igreja e, por conseqüência, o pensamento acadêmico e o saber humano, mas, posteriormente, a reflexão sobre a política e o Estado seria um desdobramento inevitável. O saber renascentista e teológico constituíram o díptico da Reforma que procurava suavizar os rígidos intermediários entre Deus e os homens, que eram de um lado o padre de Roma, e de outro o príncipe.

De certo modo, a Reforma evoluiu um “projeto” de revolução política e de reforma religiosa.¹⁰ É justamente por isso, ou seja, por desafiar a visão de mundo político-religiosa difundida pela *Civitas Christiana*, que surgem os primeiros atos de

⁸ CHADWICK, Owen, *Op. Cit.*, 2001, p. 25. Ver também, p. 7.

⁹ Ver, HILL, Christopher. *O mundo de ponta-cabeça: idéias radicais durante a Revolução Inglesa de 1640*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 104.

¹⁰ De fato, a Reforma se tratava ainda de algo mais amplo: não era apenas um movimento em defesa ao direito de livre pensamento ou consciência religiosa contra os abusos da igreja, mas um movimento em defesa da liberdade política. Hill ofereceu importante tese a esse respeito, sendo a Reforma uma revolução silenciosa do povo simples que manifestava não somente novas propostas para a religião, mas propostas políticas de reformulação do estado em favor de uma garantia mais ampla daqueles direitos que dão as mínimas condições da vida humana. Esta é uma das teses apresentadas em seu livro, *O mundo de ponta-cabeça*, ou a revolução dentro da revolução, em que o aparecimento de diversas seitas protestantes acompanhou o aparecimento de diversos grupos políticos, ambos realizando propostas para modificar o antigo regime. François Châtelet, Olivier Duhamel e Evelyne Pisier-Kouchner caracterizam a Reforma de modo lúcido e didático, isto é, como um movimento tripartite: teológico, moral e político. A defesa teológica do movimento reformador estava baseada no retorno ao cristianismo primitivo, ao texto evangélico e a pessoa de Jesus Cristo. Faz um denúncia veemente à prática idólatra da igreja romana, que “substituiu o amor de Deus pela adoração de imagens e pela prática dos rituais”. Procura reafirmar que a essência da religião é a fé da criatura no Criador e que essa é a “profunda e imediata” relação que forma a base da comunidade cristã. A argumentação moral se ocupou em criticar a corrupção do alto clero “mais preocupado com o poder, com o luxo e o bem-estar temporais do que com a piedade e a caridade; que joga com as inclinações naturais dos fiéis para exercer uma dominação que nada justifica e que o leva a competir com os príncipes no emprego da violência material e moral”. A significação política do movimento reformador está na defesa que Lutero antecipa no século XVI de uma diferenciação existe entre os dois reinos: o reino divino, ao qual pertence a alma e o reino secular, ao qual pertence o corpo, a matéria. O primeiro deve ser ministrado por Deus o segundo pelo príncipe: “não se deve resistir à espada dos Reis. Salvo num caso: quando esses mandam obedecer ao Papa e a seus partidários; nesse caso, eles saem do domínio que lhes é próprio e legiferam em questões que se referem apenas a Deus e à Alma cristã” (CHÂTELET, François; DUHAMEL, Oliver; PISIER-KOUCHNER, Evelyne. *Op. Cit.*, pp. 41–42). Nesse exato sentido, pode-se afirmar que a crítica moral e política reformadora muito se assemelha com aquela que o filósofo John Locke irá apresentar na sua *Epistola de Tolerantia*, no final do século XVII, como uma resposta ao problema de tolerância religiosa.

intolerância na Europa. Os reformados são os primeiros a contestar o poder absoluto “sem limites” do príncipe. Simultaneamente lutam contra a ortodoxia religiosa do catolicismo e desafiam a autoridade política do soberano em assuntos de religião. A teologia protestante, ao mesmo tempo em que inaugurava novos cultos religiosos, servia como instrumento de separação da autoridade do Papa e do Imperador. A reforma teológica luterana era política, no momento em que demandava de príncipes e outras autoridades seculares a afirmarem sua independência da *Civitas Christiana* sob o pretexto de reformar a igreja de seu Estado. A súplica teológica foi amplamente aceita pelos soberanos do norte Europeu. Nesse sentido, a teologia “reformada” precipitou uma revolução política, ao mesmo tempo em que conduziu a uma reforma religiosa. É do embate entre duas visões da realidade política e teológica, entre o protestantismo e o catolicismo, que surge o problema de intolerância no continente.¹¹

Sob este pretexto é que a Reforma se inicia na Inglaterra. Na Inglaterra, a reforma protestante iniciada com Henry VIII (1491–1547), foi consolidada por Elizabeth I quando, em 1563, juntamente com seus bispos, a rainha adotou os “39 artigos” que se tornaram a base da doutrina da Igreja Anglicana, oficial do reino.¹² Inicialmente, a súplica teológica é materializada quando Henry VIII rompe com o papado e no ano de 1534 assegura também a independência inglesa da *Civitas Christiana*. Esse processo de separação da Igreja Católica é composta por duas ações: primeiro, com o pedido de anulação do seu casamento com Catarina de Aragão (1485–1536), a primeira rainha consorte, e segundo sob a alegação da reforma da Igreja: “*one of the clearest instances of disengagement was King Henry VIII of England’s divorce not only from Catherine of Aragon, which the pope refused to sanction, but also simultaneously from respublica Christiana – as registered in the Act of Supremacy (1534) which abolished papal authority in England and elevated the king to Supreme Head of the Church of England*”.¹³ Com isso, a Inglaterra conquistava duas coisas: primeira, a independência característica dos Estados modernos e depois a antipatia da Espanha católica, muito próxima e afim ao papado e ao imperador Habsburgo. Essa é a razão pela qual a Espanha volta-se contra a ilha

¹¹ Ver, JACKSON, Robert H. *The Global Covenant: Human Conduct in a World of States*. Oxford: Oxford University Press, 2003, p. 161.

¹² Ver, Renato Janine Ribeiro em HILL, Christopher, 1987 pp. 124–125.

¹³ JACKSON, Robert H. *The Global Covenant: Human Conduct in a World of States*. Oxford: Oxford University Press, 2003, p. 161.

britânica na posição de inimiga e rival, por ser muitas vezes o móvel dos interesses papais e do imperador.

Esta postura fez com que aumentassem não somente as tensões “internacionais”, mas as tensões sociais entre os católicos e os diversos cultos protestantes que nasciam e se acomodavam no seio da sociedade inglesa. O problema ainda era que a religião do rei deveria ser necessariamente a religião do seu Estado. Política e religião se encontravam no príncipe. Os Estados de reis católicos passaram a perseguir os protestantes ou “reformados”, enquanto os Estados de reis protestantes passaram a perseguir os católicos. Assim, um “espírito” de intolerância se espalha na vida pública e dá início à um eclipse da luz da razão humana. As conseqüências políticas e sociais foram graves: centenas de milhares de pessoas foram suprimidas de seus direitos básicos e mortas por sua confissão religiosa.

A historiografia costuma ilustrar a “profundidade” da intolerância religiosa européia com um fato marcante: o massacre da noite de São Bartolomeu (1572) quando os protestantes franceses foram mortos por conjuração da própria casa real francesa, católica, durando o terrível intento vários meses e estendendo-se à várias cidades francesas. O resultado foi a morte de aproximadamente 10.000 huguenotes. Mas estes dois séculos – XVI e XVII – que culminaram com a Renascença e o surgimento da Reforma são os séculos da intolerância, abrangendo inúmeros atos de supressão de direitos e conflitos violentos contra as diferenças religiosas. Como se pode observar nas páginas da historiografia dos séculos XVI e XVII, existem outros relatos de massacres, como o massacre de Lisboa acontecido no ano de 1506, quando o fanatismo religioso levou os católicos a perseguir e assassinar violentamente, a pancadas e nas fogueiras, aproximadamente quatro mil judeus.¹⁴ Os insulares britânicos também foram assaltados pela intolerância como retrata o massacre dos Protestantes em Ulster, em 1641, em plena década Stuart, quando irlandeses assassinaram agricultores protestantes, ao mesmo tempo em que padres católicos abençoavam a cena homicida.¹⁵

O problema da intolerância revelou-se, muitas vezes, uma postura apaixonada e, acreditava-se, era devido a uma natureza má dos seres humanos. Preponderou nas

¹⁴ Ver apêndice, p. 156.

¹⁵ Ver apêndice, p. 157.

sociedades domésticas européias do século XVI e XVII graças a uma irracionalidade que revestia a autoridade soberana, ou seja, o poder político estava subjugado a uma moralização teológica. O lugar da política na religião, isto é, na concepção teológica da realidade era evidente. Isso tirava da política toda a sua característica racional e objetiva, tornando-a eminentemente subjetiva e à disposição da concepção religiosa do príncipe. A força, neste caso, na maioria das vezes, estava à disposição não da ordem política, mas da ordem religiosa pretendida pelo príncipe. Nesse ambiente, a percepção generalizada era a de que a conspiração era o estado natural dos indivíduos. Isso explica, de algum modo, a intolerância religiosa e os seus massacres nas sociedades domésticas: de um lado, pela má natureza humana e por outro, por um indistinguível relação entre política e religião, isso tanto nos Estados protestantes quanto nos Estados católicos.

A Reforma e os “reformados” protestantes foram os primeiros a sofrer com a imposição da força pelo príncipe. Por se tratar de algo novo e desafiador, tanto em seu aspecto teológico quanto político, nos Estados católicos, o absolutismo “sem limites” teimou em suprimir a sua manifestação. Quando os reis do norte europeu aceitaram a Reforma como instrumento de desengajamento da *Civitas Christiana*, o problema da tolerância extrapolou o doméstico e alcançou o “internacional”. Na verdade, era inevitável que duques, condes e barões vivendo sob o governo de diferentes príncipes, mas com relações de parentescos entre si não fossem afetados por tudo quanto ocorresse em outros reinos onde vivessem seus parentes que poderiam estar sofrendo perseguições. De qualquer modo, o problema da intolerância persistia nos Estados, protestantes ou católicos, de um lado pela rejeição do indivíduo diante do diferente e por outro pela dificuldade do príncipe em se ver senhor em uma terra onde seus súditos partilhavam justamente daquela diferença religiosa que era a fonte de ameaça ao seu reino.

Na Inglaterra, aliás, durante a consolidação da reforma protestante, mais exatamente doze anos antes do nascimento de John Locke, o problema da tolerância religiosa era uma questão de política externa; dois anos após seu nascimento, havia se tornado uma questão crucial de política interna, estando na base do surgimento da guerra civil, que se instalaria a partir de 1642.

Os acontecimentos em torno do problema da tolerância se intensificaram na Inglaterra do século XVII em 1618, quando os estados protestantes da Boêmia rebelaram-se contra os *Habsburguer* e ofereceram o trono ao protestante Friederich V, o eleitor palatino (1596–1632), influente membro da *Protestantische Union*. Diante da afronta, o imperador *Habsburguer* do Sagrado Império Romano, o católico Ferdinand II (1578–1637) se uniu aos espanhóis e no ano de 1620 invadiu o Palatinato e recuperou a Boêmia. Friederich, expulso de seu reinado, solicitou ajuda a toda Europa protestante e ao sogro, o rei da Escócia e Inglaterra James I (1566–1625).¹⁶ Por razões dinásticas, religiosas e por considerações de balanço de poder, James exigiu a reparação a Friederich que o levou a um confronto político e militar contra a Espanha e os aliados católicos de Ferdinand. Esta circunstância conduziu a Inglaterra a participar da última das grandes guerras religiosas, um conflito de proporções continentais, denominada pela historiografia como a Guerra dos Trinta Anos – ainda que de maneira moderada, pois a Inglaterra pode se manter, de modo geral, em posição de neutralidade e abstenção diferentemente do profundo envolvimento que caracterizava as unidades políticas germânicas e a Europa central em batalhas violentas e prolongadas.¹⁷

Para James, o conflito com Espanha não poderia ter surgido em pior momento. A questão político-religiosa acabou com os avanços diplomáticos que

¹⁶ Elizabeth (1596–1662), sua filha, era casada com Friederich, desde 1613. David Hume apresenta um belo relato sobre o “dual” aspecto da união entre Elizabeth e Friederich: “*The marriage of the princess Elizabeth with Frederic, elector palatine, was finished some time after the death of the prince [Henry], and served to dissipate the grief which arose on that melancholy event. But this marriage, though celebrated with great joy and festivity, proved itself an unhappy event to the king, as well as to his son-in-law, and had ill consequences on the reputation and fortunes of both. The elector, trusting to so great an alliance, engaged in enterprises beyond his strength: and the king, not being able to support him in his distress, lost entirely, in the end of his life, what remained of the affections and esteem of his own subjects*” (HUME, David. *The history of England from the invasion of Julius Caesar to the abdication of James the second*. Boston: Phillips, Sampson, and Company, 1856, vol. IV, p. 426).

¹⁷ Renato Janine Ribeiro apresenta a neutralidade como uma característica da política externa da Inglaterra do período Stuart, embora em sua opinião esta postura política trouxera alguns custos: “Observe-se que a política exterior dos quatro primeiros Stuart, de Jaime I a Jaime II, ou seja, de 1603 até a Revolução burguesa (“Gloriosa”) de 1688, é de neutralidade e contemporização; Jaime I cede muito à Espanha, a inimiga dos tempos de Isabel, e seus netos Carlos II e Jaime II serão pensionistas do rei da França, Luís XIV. O preço pago pela paz foi bastante alto, porque significava a dependência da Inglaterra face aos poderes continentais. Daí que, para muitos protestantes, a “paz do rei” significasse uma traição à causa, mais elevada, da fé religiosa e da independência e altivez nacionais” (HILL, Christopher. *Op. Cit.*, 1987, p. 38). David Hume também apresenta a neutralidade como uma característica da política externa de Charles I em tempos de paz. A maior parte do período em que Charles ocupou o trono real a Inglaterra manteve-se em posição de afastamento. Esta característica de política externa é bem observada após a assinatura de paz com a França e a Espanha em 1630 quando “*a neutrality was embraced by the king; and during the rest of his reign, he seems to have little regarded foreign affairs, except so far as he was engaged by honor, and by friendship for his sister and the palatine, to endeavor the procuring of some relief for that unhappy family. He joined his good offices to those of France, and mediated a peace between the kings of Sweden and Poland, in hopes of engaging the former to embrace the protection of the oppressed Protestants in the empire*” (HUME, David. *Op. Cit.*, 1856, vol. V, p. 63).

havia sido conquistados com o reino espanhól e colocado parcialmente um termo aos cismas religiosos que culminaram anteriormente na terrível batalha contra a Invencível Armada, de 1588. James, que tinha como um de seus princípios políticos e pessoais o “amor pela paz” [*the love of peace, was his ruling passion*]¹⁸ havia iniciado um processo de reaproximação política com a Espanha nos primeiros anos do século XVII. Desejoso da construção de uma aliança, o rei tomava iniciativas que pudessem facilitar a aproximação política entre os reinos católico e protestante. Primeiramente, tentou negociar o casamento entre Charles – seu segundo filho, mas sucessor real devido à morte de Henry, o primogênito – com a Infanta espanhola¹⁹: *Few things in history are more pitiable than the position of James in regard to Spain. For seven long years he was as one entranced, the slave to one idea, a Spanish marriage for his son.*²⁰

Em 1613, como uma segunda medida para aproximar politicamente a Inglaterra da Espanha, o rei James recebeu o embaixador espanhol Gondomar “[*that*] soon established over James the most extraordinary ascendancy. He is ‘day and night at the palace of Whitehall’, wrote de French ambassador, ‘where the most secret counsels are confided to him and where they listen to his advices and follow them almost to the letter’”.²¹ Porém, diante das novas circunstâncias políticas que lhe surgiram em 1618, James se viu nos insucessos dos seus esforços. Seu arranjo diplomático com a Infanta fracassara e se iniciava para a Inglaterra e toda Europa ocidental a Guerra dos Trinta Anos quando:

*Em 1619 os nobres da Boêmia, protestantes, jogaram por uma janela do paço real de Praga dois emissários do seu rei católico, que residia em Viena e era também imperador romano-germânico (esse episódio é conhecido como a “defenestração de Praga”). A sua revolta dá início à Guerra dos Trinta Anos, no correr da qual príncipes, Estados e reis protestantes de toda a Europa se unirão contra o imperador Habsburgo e seus aliados católicos.*²²

James morreu em pleno desenrolar dos fatos: em seus últimos anos de vida, a Inglaterra voltou a ter uma posição de moderação em se tratando dos assuntos

¹⁸ HUME, David. *Op. Cit.*, 1856, vol. IV, p. 382.

¹⁹ Filha do rei Felipe III de Espanha e Margarita de Austria, Maria Ana de Espanha e Áustria, a Infanta da Espanha (1606–1646).

²⁰ MOTLEY, John Lothrop. *The life and death of John of Barneveld, advocate of holland: with a view of the primary causes and movements of the thirty years’ war.* London: John Murray, Albemarle Street, 1875, vol. I, p. 301 – 302.

²¹ CANNON, John; GRIFFITHS, Ralph. *The Oxford illustrated history of the british monarchy.* Oxford: Oxford University Press, 1988, p. 363 – 364.

²² HILL, Christopher. *Op. Cit.*, 1987, p. 38. Ver apêndice, p 158.

relativos a Frederico e nas confrontações da Guerra dos Trinta Anos. Porém, a situação acerca da problemática da tolerância nas fronteiras reais era complicada:

*We have had occasion to remark, in so many instances, the bigotry which prevailed in that age, that we can look for no toleration among the different sects. Two Arians, under the title of heretics, were punished by fire during this period; and no one reign, since the reformation, had been free from the barbarities. Stowe says, that these Arians were offered their pardon at the stake, if they would merit it by a recantation. A madman, who called himself the Holy Ghost, was without any indulgence for his frenzy, condemned to the same punishment.*²³

David Hume relata que James era mais tolerante nos assuntos religiosos que sua antecessora, Elizabeth. Mas sua morte fez com que essa aspiração terminasse parcialmente, quando o príncipe Charles assumiu o reino em 1625, com todas as dificuldades de política interna e externa que a Inglaterra enfrentava. Logo que Charles assumiu o trono, a Inglaterra encontrou-se novamente na iminência de guerra contra a Armada espanhola. As finanças do reino estavam abaladas²⁴ e a Casa dos Comuns (*House of Commons*) refletiam o ambiente de inquietação e desconfiança. Em boa medida, essa inquietação aumentou com o fracasso das negociações que estabeleceriam os termos do casamento de Charles com a Infanta espanhola, o que resultou na união de Charles à princesa Henrietta Maria (1609–1669), filha de Henrique IV de França (1553–1610). Em meio à situação de crescentes tensões religiosas, esse casamento era, no mínimo, imprudente. A princesa Henrietta era católica, o que causou no Parlamento inglês, essencialmente protestante, reações adversas aumentando ainda mais as tensões.

Esta será uma característica do reinado de Charles: todo ele será marcado por diversos conflitos e por medidas imprudentes em um período marcado pelas tensões religiosas. Na verdade, a história de Charles I, de seu reinado e até mesmo de seu julgamento e de sua execução, formam um retrato fiel e revelador dos aspectos trágicos e contraditórios das incompreensões e das incompatibilidades entre as demandas da fé dividida, as limitações ou inadequações das instituições políticas e o exercício da autoridade em um mundo em transformação.

Com efeito, primeiramente as crescentes tensões na Inglaterra eram fomentados pelos conflitos entre o rei e os parlamentares, depois pelos conflitos entre

²³ HUME, David. *Op. Cit.*, 1856, vol. IV, p. 500–501.

²⁴ Conforme afirma o historiador Christopher Hill, as dificuldades financeiras do período que vai do ano de 1620 à 1650 são das mais terríveis em toda a história da Inglaterra. Ver, HILL, Christopher. *Op. Cit.*, 1987, p. 38 – 39.

a gente simples, a *gentry* (pequena nobreza), e a nobreza palaciana e, por último, de forma mais ampla, pelos conflitos entre a Inglaterra e os outros reinos da Europa. É possível afirmar que estes conflitos tinham suas origens, essencialmente, na intolerância religiosa uma vez que o cristianismo dividido era um mundo completamente novo. Assim, a evolução das questões políticas, religiosas e financeiras, fez com que em dois anos de reinado Charles se encontrasse rapidamente em embaraçosa relação com seu primeiro Parlamento. A precariedade das finanças era tal que o rei tentou penhorar até as jóias da corte. A situação complicou-se ainda mais quando entrou em guerra, ao mesmo tempo, contra França e Espanha: Charles acabou se colocando em posição de desgastantes confrontações com o Parlamento, que dissolveu três meses após a convocação. Nada mudou quando o rei instaurou o segundo Parlamento, em fevereiro de 1627 e o terceiro, em março de 1628: os atritos persistiram e a situação iria deteriorar-se até a sua deposição.

À época do nascimento de John Locke, a Inglaterra já havia abandonado a tentativa em reestabelecer o reinado de Friederich V na Boêmia, que morreu em 1632. A paz tinha sido assinada com a França em 1629 e com a Espanha em 1630. Contudo, de modo destrutivo, as tensões religiosas e as pretensões absolutistas de Charles continuaram presentes e teriam uma influência crucial na destinação da Inglaterra e nas preocupações filosóficas do pensador inglês.

Este pensador, cuja trajetória se mistura com o problema da tolerância no continente, nasceu no dia 29 de agosto de 1632, em Wrington, Somerset, numa família puritana e *armigerous*, ou seja, pertencia à determinada escala social à qual era dado o direito de utilizar *coats of arms* – emblema que identificava a descendência familiar ou a posição social. Seu pai, também John Locke, era um procurador ou espécie de jurisconsulto. Ao eclodir a guerra civil, John Locke (*pai*) serviu como capitão em um regimento de cavalaria do exército dos parlamentaristas. O comandante deste regimento era o político Alexander Popham (1595–1669), figura que teria uma posição facilitadora e importante para o início dos estudos e o ingresso de John Locke (*filho*), no ano de 1647, na *The Royal College of St. Peter at Westminster (Westminster School)*.

Ao ingresso de Locke na *Westminster School*, completavam cinco anos de guerra civil na Inglaterra. O relacionamento de Charles com o Parlamento se agravou durante a década de trinta, em boa parte, devido ao aumento dos cismas religiosos e das

pretensões absolutistas do rei que motivaram polêmicas e imprudentes medidas reais. Em 1634, ao procurar dar uniformidade religiosa no reino, o rei Charles ordenou que fosse preparada uma nova versão da *scottish prayer book*²⁵ à partir do modelo inglês. Ao ser implementado em toda a *commonwealth*, estourou um distúrbio súbito e violento devido à revolta da congregação da Escócia. Renato Janine Ribeiro esclarece que:

*A partir de 1603 a união das duas coroas numa só pessoa, a de Jaime, conduzia à redução da Escócia, reino mais pobre, a uma posição dependente face à Inglaterra. No plano religioso isso significou a tentativa de Laud, bispo de Londres e depois arcebispo de Cantuária, no sentido de impor aos escoceses o modelo da Igreja Anglicana e em especial a administração por bispos. Os nobres e plebeus escoceses proclamaram então uma “Liga e Pacto Solenes” (com Deus) e iniciaram, em 1638, uma guerra em defesa de sua Igreja. É essa guerra colonial que detona o processo revolucionário inglês dos anos 40.*²⁶

Em 1638 a situação estava fora de controle e Charles optou por uma contenção por meio do uso da força. Montou um exército e marchou para York, de onde partiram suas operações táticas. O rei, sem subsídios parlamentares, encontrava dificuldades para iniciar as suas negociações políticas com os escoceses e tampouco conseguia acumular recursos para manter o próprio exército: o rei precisava de dinheiro. Convocou o Parlamento em 1640, mas o dissolveu três semanas depois. Manifestações de insatisfação e queixas recaíram sob o rei durante as sessões parlamentares, e um pequeno número de parlamentares que rejeitavam suas ações militares contra a Escócia foram o suficiente para arrancar uma queixa culposa do rei:

²⁵ *The Book of Common Prayer* é o livro oficial da liturgia anglicana. O primeiro texto litúrgico oficial apareceu em 1544 e o primeiro *Book of Common Prayer* apareceu posteriormente, em 1549. Várias revisões foram realizadas, até chegar à versão definitiva de 1662 que permanece até hoje. O livro apresenta instruções de orientação ao culto anglicano, indicando o procedimento do cerimonial litúrgico. O livro é dividido em várias seções. Por exemplo: há uma seção intitulada: *Morning and Evening Prayer*. Nesta seção os temas subdividem-se em *Opening Sentences*; *Morning Prayer from de The Book of Common Prayer*; *Evening Prayer from The Book of Common Prayer*. As *Opening Sentences* são trechos das cartas apostólicas e dos salmos: “*Opening Sentences. Seasonal Sentences. General. O worship the Lord in the beauty of holiness: let the whole earth stand in awe of him. Psalm 96.9 God is Spirit: and they that worship him must worship him in spirit and in truth. John 4.24 Advent The night is far spent, and the day is at hand: let us therefore cast off the works of darkness, and let us put on the armour of light?*”. Veja-se um exemplo da orientação litúrgica presente em *Morning Prayer from The Book of Common Prayer*. “*Morning Prayer from The Book of Common Prayer. Introduction. The minister may use a seasonal sentence before using one or more of the penitential sentences. The minister introduces the service. Dearly beloved [brethren], the Scripture moveth us in sundry places to acknowledge and confess our manifold sins and wickedness; [and that we should not dissemble nor cloak them before the face of almighty God our heavenly Father; but confess them with an humble, lowly, penitent and obedient heart; to the end that we may obtain forgiveness of the same by his infinite goodness and mercy [...]] All Almighty and most merciful Father, we have erred, and strayed from thy ways like lost sheep. We have followed too much the devices and desires of our own hearts. We have offended against thy holy laws. We have left undone those things which we ought to have done; and we have done those things which we ought not to have done; and there is no health in us. But thou, O Lord, have mercy upon us, miserable offenders. Spare thou them, O God, which confess their faults. Restore thou them that are penitent; according to thy promises declared unto mankind in Christ Jesu our Lord. And grant, O most merciful Father, for his sake, that we may hereafter live a godly, righteous, and sober life, to the glory of thy holy name. Amen.*” (<http://www.cofe.anglican.org/>)

²⁶ Ver nota de Renato Jeanine Ribeiro em HILL, Christopher. *Op. Cit.*, 1987, p. 38, nota.

“*the malicious cunning of some few seditious affected men*”.²⁷ Esse parlamento, pela sua curta duração, ficaria conhecido como *Short Parliament*.

Entre a dissolução do *Short Parliament* e a convocação do *Long Parliament*, os escoceses avançaram sobre o reino britânico, e chegaram a ocupar Newcastle. Em outubro de 1640 foi assinado entre o rei Charles e os escoceses o tratado de Ripon que colocou termo no conflito religioso chamado de *The Bishops' Wars* ou *Bellum Episcopalia* e serviu a Charles como um recuo diante do avanço dos escoceses. O Tratado de Ripon acordou o cessar imediato das hostilidades, a instalação permanente dos escoceses em Northumberland e Durham, o pagamento de £ 850 por dia ao quartel de ocupação e o reembolso indenizatório ao governo escocês pelas despesas de guerra.²⁸ Apesar do fim das hostilidades, o poder de Charles ficou sensivelmente abalado, a Inglaterra começava a se dividir politicamente e o conflito político-religioso havia deixado brechas que seriam exploradas, mais tarde, por rebeldes irlandeses. O contencioso político-religioso entre Charles e os escoceses foi, indiscutivelmente, a causa primária de ruptura das forças de Estado, o que resultou posteriormente no surgimento da guerra civil.

Um mês depois, um novo parlamento foi convocado: o *Long Parliament*. Obteve esta designação devido ao *Triennial Act* de fevereiro de 1641 que restringia o espaço de tempo entre Parlamentos, isto é, a partir de então não poderia se passar três anos entre a convocação de um Parlamento e outro. Além disso, o rei aceitou a condição de que o Parlamento não seria dissolvido sem o consentimento de seus integrantes e estes mantiveram o Parlamento aberto até o final do *Interregnum*, em 1660.

Em outubro do mesmo ano (1641), os irlandeses, aproveitando-se do desgaste de Charles no conflito contra a Escócia, e querendo a deforra diante das pretensões absolutistas “sem limites” do rei em toda a *commonwealth*, iniciaram hostilidades contra os ingleses: aproximava-se o início das tensões que dariam origem à guerra civil. Charles e o Parlamento iniciaram uma disputa para decidir quem iria comandar o exército a ser enviado para restaurar o poderio inglês em seu território. Tratava-se não apenas de uma disputa por vaidades, mas o rei Charles sentia-se desafiado. O Parlamento expediu a *Militia Bill* – um documento que garantia aos

²⁷ CANNON, John; GRIFFITHS, Ralph. *Op. Cit.*, p. 376.

²⁸ Ver, <<http://www.british-civil-wars.co.uk/military/bishops-wars.htm>>

parlamentares o poder de reunir e comandar forças militares – ao mesmo tempo em que Charles solicitou aos *Lords* 10.000 voluntários para integrar sua força militar. Conjuntamente a esta medida, preparou um golpe contra o Parlamento: pedia que lhe fossem entregues cinco líderes da *House of Commons*. A negação de seu mando e a conseqüente fuga dos parlamentares requisitados, Charles abandonou a capital e se retirou para York. O conflito armado entre o rei e o Parlamento era inevitável: em agosto de 1642 iniciava a Guerra Civil inglesa.

Durante a Guerra Civil inglesa, toda Europa estava mergulhada nos cismas de religião motivados pelo “espírito” da intolerância. Nem Charles e nem as forças parlamentares podiam sequer contar com o auxílio dos outros países: “*The great European powers, in the midst of a gruelling and bloody struggle themselves, had neither incentive nor spare capacity to intervene in English affairs. Charles’s resources did not permit him to hire more than a few mercenaries, and even weapons and ammunition were hard to come by*”.²⁹ A Inglaterra estava entregue, durante os anos de conflito, à própria sorte.

A derrota de Charles chegou três anos mais tarde, em 1645, com o sucesso das forças parlamentares que haviam passado por uma reestruturação, com ênfase nos treinamentos e na disciplina militar, o que a tornou não superior mas envolvida pela força revolucionária dos grupos simples da população.³⁰ Cannon e Griffiths descrevem a situação que pôs termo à primeira guerra civil:

The train of events started with a royalist initiative in May, Rupert leading a successful attack upon Leicester, which could be followed either by an incursion into the very heart of parliamentary resistance in the midlands and East Anglia, or by an attempt to recapture control of the north. Fairfax and Cromwell united their forces and at Naseby outnumbered Rupert and the king by two to one. After early successes, the king’s troops were overwhelmed by numbers and the defeat was total. Charles’s correspondence fell into the hands of the enemy and was at once published to demonstrated his perfidy. Naseby was followed in quick succession by blow after blow. The following month, Goring was badly beaten by Fairfax at Langport. In September, Rupert was forced to surrender Bristol, to the king’s indignation; and Montrose, after two more victories at Alford and Kilsyth, was crushed at Philiphaugh. With some difficulty Charles held out the winter at Oxford, still hoping for Irish troops who never came, or for French forces which the queen was trying to raise.

²⁹ CANNON, John; GRIFFITHS, Ralph. *Op. Cit.*, p. 379.

³⁰ Trata-se, neste caso, do Exército de Novo Tipo, “com suas características de paga regular e estrita disciplina [...] “o Novo Tipo [...] era o povo comum em uniforme” (HILL, Christopher. *Op. Cit.*, 1987, p. 42). O exército de Novo Tipo surgiu com uma reformulação das forças parlamentares. Tem como característica o agrupamento dos “homens sem senhor”, ou seja, indivíduos deslocados da estrutura hierárquica religiosa e política. Viviam no campo e nas charnecas e eram reconhecidos pela sua postura insubmissa e revoltada. Para Christopher Hill, o Exército de Novo Tipo, dentre os vários do tipo, foi o agrupamento de homens sem senhor que mais poder concentrou e mais se destacou pela motivação política. Além disso: “Graças à liberdade de organização e discussão, o Exército tornou-se uma sementeira de idéias políticas” (HILL, Christopher. *Op. Cit.*, 1987, p. 73).

*On 21 March 1646 the last royalist army in the field, under Lord Astley, surrendered at Stow-on-the-Wold. Astley, who had been in command at the first battle at Edgehill, was there at the last. The fall of Oxford could no longer be postponed and on 26 April 1646 Charles left, disguised as a servant. On 5 May, after a strange journey through the Fenlands, he arrived at Southwell to place himself in the hands of the Scottish army.*³¹

O rei Charles agora era um prisioneiro e em dois anos e meio perderia a vida no cadafalso. Suas alegrias se resumiam em receber a visita de seus filhos, James, duque de York – o futuro rei James II – que estava com treze anos, Henry, duque de Gloucester, contava oito anos e a pequena e doente princesa Elisabeth. Durante este período, ainda aconteceria a segunda guerra civil iniciada na primavera de 1648 e motivada por levantes a favor da realeza. O Parlamento percebeu que não existiria paz enquanto o rei vivesse e o levaram a julgamento. Em Janeiro de 1649, o Parlamento convocou a *High Court of Justice* e em 20 de janeiro se iniciou o processo, em Westminster³², sendo concluído no dia 27 do mesmo mês com uma sentença de morte expedida contra o rei:

*The judges having examined some witnesses, by whom it was proved that the king had appeared in arms against the forces commissioned by the parliament, they pronounced sentence against him [...] It is confessed, that the king's behavior during this last scene of his life does honor to his memory; and that, in all appearances before his judges, he never forgot his part, either as a prince or as a man. Firm and intrepid, he maintained, in each reply, the utmost perspicuity and justness both of thought and expression; mild and equable, he rose into no passion at that unusual authority which was assumed over him. His soul, without effort or affectation, seemed only to remain in the situation familiar to it, and to look down with contempt on all the efforts of human malice and iniquity.*³³

Diante da sua condenação, Charles manteve-se calmo e lúcido. Logo que os outros príncipes e plenipotenciários de outros Estados souberam do julgamento e de sua sentença de morte, “*so enormous an action was exclaimed against by the general voice of reason and humanity; and all men, under whatever form of government they were born, rejected this*

³¹ CANNON, John; GRIFFITHS, Ralph. *Op. Cit.*, p. 382 – 383.

³² Westminster era a denominada área, distrito ou ainda paço aristocrático da realeza do século XVII. Nesta área ainda fica o *Palace of Whitehall* (na época a principal casa dos Stuarts), a Catedral de St. Paul's e a *Tower of London*. O distrito de Westminster fica na *City of London*, considerado o ponto central da cidade.

³³ HUME, David. *Op. Cit.*, 1856, vol. V, pp. 374–377. Nas “Ouvres historiques de Voltaire” encontra-se belíssimo relato panorâmico do reinado de Charles I: “[...] *Charles Ier, qui régnait depuis 1625, loin de pouvoir soutenir le poids de cette balance, sentait le sceptre échapper déjà de sa main: il avait voulu rendre son pouvoir en Angleterre indépendant des lois, et changer la religion en Écosse. Trop opiniâtre pour se désister de ses desseins, et trop faible pour les exécuter, bon mari, bon maître, bon père, honnête homme, mais monarque mal conseillé, il s'engagea dans une guerre civile, qui lui fit perdre enfin, comme nous l'avons déjà dit, le trône et la vie sur un échafaud, par une révolution presque inouïe. Cette guerre civile, commencée dans la minorité de Louis XIV, empêcha pour un temps l'Angleterre d'entrer dans les intérêts de ses voisins: elle perdit sa considération avec son bonheur; son commerce fut interrompu; les autres nations la crurent ensevelie sous ses ruines, jusqu'au temps où elle devint tout à coup plus formidable que jamais, sous la domination de Cromwell, qui l'assujettit en portant l'Évangile dans une main, l'épée dans l'autre, le masque de la religion sur le visage, et qui, dans son gouvernement, couvrit des qualités d'un grand roi tous les crimes d'un usurpateur*” (VOLTAIRE, François Marie Arouet. *Oeuvres historiques de voltaire*. Paris: Gallimard, 1957, pp. 625–626).

example, as the utmost effort of undisguised usurpation, and the most heinous insult on law and justice".³⁴

Três dias foram concedidos ao rei entre a sua sentença e a sua execução. Segundo Hume, nesse intervalo Charles manteve-se em grande tranqüilidade, realizando leituras e suas íntimas preces devocionais. Afirma-se que todos os seus membros de família que permaneceram na Inglaterra puderam visitá-lo. Hume descreve que na manhã do dia fatal, Charles levantou-se cedo. Chamou por Herbert, um de seus auxiliares e vestiu-se cuidadosamente. O bispo Juxon o acompanhou em suas preces devocionais. As ruas que antecediam a *Whitehall* já estavam cheias de pessoas. Chegada a hora, Charles foi conduzido ao cadafalso. Ainda que a multidão não o escutasse, Charles proferiu o seu discurso para as pessoas que estavam próximas:

*He justified his own innocence in the late fatal wars; and observed, that he had not taken arms till after the parliament had enlisted forces; nor had he any other object in his warlike operations, than to preserve that authority entire which his predecessors had transmitted to him. He threw not, however, the blame upon the parliament, but was more inclined to think, that ill instruments had interposed, and raised in them fears and jealousies with regard to his intentions. Though innocent towards his people, he acknowledged the equity of his execution in the eyes of his Maker; and observed, that an unjust sentence which he had suffered to take effect, was now punished by an unjust sentence upon himself. He forgave all his enemies, even the chief instruments of his death; but exhorted them and the whole nation to return to the ways of peace, by paying obedience to their lawful sovereign, his son and successor.*³⁵

Terminado o seu discurso, Charles preparou-se para a execução e o bispo Juxon então lhe fala: "*There is, sir, but one stage more, which, though turbulent and troublesome, is yet a very short one. Consider, it will soon carry you a great way; it will carry you from earth to heaven; and there you shall find, to your great joy, the prize to which you hasten, a crown of glory.*" "I go," replied the king, "*from a corruptible to an incorruptible crown; where no disturbance can have place.*" A um golpe, sua cabeça é separada do seu corpo:

*A man in a visor performed the office of executioner: another, in a like disguise, held up to the spectators the head, streaming with blood, and cried aloud, " This is the head of a traitor! " It is impossible to describe the grief, indignation, and astonishment which took place, not only among the spectators, who were overwhelmed with a flood of sorrow, but throughout the whole nation, as soon as the report of this fatal execution was conveyed to them.*³⁶

³⁴ HUME, David. *Op. Cit.*, 1856, vol. V, pp. 374–377.

³⁵ HUME, David. *Op. Cit.*, 1856, vol. V, pp. 374–377.

³⁶ HUME, David. *Op. Cit.*, 1856, vol. V, pp. 374–377. Nas "Ouvres historiques de Voltaire" encontra-se belíssimo relato panorâmico do reinado de Charles I: "[...] Charles Ier, qui régnait depuis 1625, loin de pouvoir soutenir le poids de cette balance, sentait le sceptre échapper déjà de sa main: il avait voulu rendre son pouvoir en Angleterre indépendant des lois, et changer la religion en Écosse. Trop opiniâtre pour se désister de ses desseins, et trop faible pour les exécuter, bon mari, bon maître, bon père, honnête homme, mais monarque mal conseillé, il s'engagea dans une guerre civile, qui lui fit perdre enfin, comme nous

Locke estava na *Westminster School*, quando Charles foi executado: “He [John Locke] was there on that awful morning of 30 January 1649 when Charles I was executed, kept in school by his Royalist headmaster but within earshot of the awe-stricken crowd”.³⁷ Grave impressão deve ter recaído ao espírito do jovem filósofo diante da execução de seu rei, passos à frente de onde se encontrava: desde já, era um homem envolvido com os problemas do seu tempo.³⁸ Suas posteriores obras filosóficas, ao mesmo tempo em que refletiriam a inspiração universal do iluminismo, estariam amarradas aos destinos da Inglaterra e aos problemas históricos do continente do século XVII: entre estes problemas históricos, que causaram preocupações ao filósofo e tamanha aflição para a sua terra, estaria a questão da tolerância, que havia conduzido, guardadas as reais proporções, a Inglaterra ao caos da guerra civil e ao regicídio.

Neste período decisivo para a Inglaterra, em que Locke estava na *Westminster School*, o jovem estudante já deixava revelar seu espírito filosófico e iluminista. Jovem ainda, revelava em suas correspondências reflexões e pensamentos que mais tarde seriam reconhecidas como as suas “digitais intelectuais”. Desde 1647, Locke era um *scholar* ou uma espécie de aluno bolsista da *Westminster School*. Esta escola ofereceu ao jovem Locke, em termos gerais, duas importantes ferramentas intelectuais. Em primeiro lugar, a base do ensino da *Westminster School* era centrada nas línguas antigas: latim, grego, hebraico. Locke obteve êxito no estudo das línguas, o que permitiu posteriormente que estabelecesse comunicação com pensadores da França e realizasse, ainda jovem, pequenos ensaios em latim e hebraico. Depois, a *Westminster School* tinha estreitas ligações com a *Trinity College*, de Cambridge e com a *Christ Church*, de Oxford.

l'avons déjà dit, le trône et la vie sur un échafaud, par une révolution presque inouïe. Cette guerre civile, commencée dans la minorité de Louis XIV, empêcha pour un temps l'Angleterre d'entrer dans les intérêts de ses voisins: elle perdit sa considération avec son bonheur; son commerce fut interrompu; les autres nations la crurent ensevelie sous ses ruines, jusqu'au temps où elle devint tout à coup plus formidable que jamais, sous la domination de Cromwell, qui l'assujettit en portant l'Évangile dans une main, l'épée dans l'autre, le masque de la religion sur le visage, et qui, dans son gouvernement, couvrit des qualités d'un grand roi tous les crimes d'un usurpateur” (VOLTAIRE, François Marie Arouet. *Oeuvres historiques de voltaire*. Paris: Gallimard, 1957, pp. 625–626).

³⁷ LASLETT, Peter. Locke the man and Locke the writer In: LOCKE, John. *Two treatises of Government*. Student edn. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 17.

³⁸ David Hume relata a terrível aflição, tristeza e mágoa que recaiu na coletividade de homens da Inglaterra após a execução do rei. Descreve casos excessivos de fascínio que assomou aos espíritos insulares: “On weaker minds, the effect, of these complicated passions was prodigious. Women are said to have cast forth the untimely fruit of their womb: others fell into convulsions, or sunk into such a melancholy as attended them to their grave: nay, some, unmindful of themselves, as though they could not or would not survive their beloved prince, it is reported, suddenly fell down dead” (HUME, David. *Op. Cit.*, 1856, vol. V, pp. 377–378).

Era para uma dessas universidades que Locke iria tão logo completasse seus estudos na *Westminster School*.

Por volta do ano de 1652, quando Locke se preparava para ser examinado em *Westminster* a saber qual universidade ingressaria, a composição ainda juvenil do filósofo, que parece querer conquistar seus examinadores – Dr. John Owen e diretor da *Christ Church*, Thomas Hill, diretor da *Trinity College* ou Busby – revela, ao lado do seu espírito jovem, a visão tipicamente iluminista:

After his perils in the ten years' war and his boundless labours on the sea Minerva was at last pleased to take pity on Ulysses and to bring him safe home to his Penelope. In the same way I, most honourable Sir, having now served for some years under the standards of Grammar, and having mastered the Iliad of Homer, am seeking to reach that Ithaca of yours, the University, where it is my ambition to court Philosophy, assuredly a more desirable Penelope. I have certainly suffered exile with Ulysses, have bewailed my lot with him, and have endured similar woes; let me, I beseech you, experience the aid of a not less propitious deity. The same Homer sings Ulysses both in exile and on his return; the same Odyssey describes him facing dangers among strange peoples and safe and sound in his own country. Do you like-wise, my patron, have pity on me, who am in exile from that Athens of yours, the beloved fatherland of all men of learning, and of your kindness recall me as it were to my home. Let your favouring voice, which I would barter for no Iliad, and which is no less welcome to me than a whole Odyssey, set me, after my wretched buffeting as it were in the rough handling of the wrestling-school, in a place of perfect peace and tranquility, the University.³⁹

Em 27 de novembro de 1652 Locke efetuou sua matrícula na *Christ Church*, Oxford, orientada e dirigida, na época, por John Owen. Com o seu diretor, Locke obteve um contato diferente com o problema da tolerância. Owen era um defensor da tolerância e também um *Independent*, isto é, defendia a tolerância entre as seitas protestantes e contestava o autoritarismo anglicano.⁴⁰ Sob sua direção, a *Christ Church* prezava pela publicação de volumes de poemas de congratulação às conquistas dos reis e em comemoração de datas festivas. A maioria dos poemas era em latim, alguns poucos em inglês e em outras línguas. Dois anos passados de seu ingresso, Locke iniciou no mundo literário por este método acadêmico e seu primeiro escrito foi um elogio ao *Lord Protector* (Cromwell) por sua vitória sobre os holandeses, no ano de 1653.

³⁹ LOCKE, John. LOCKE, John. *The correspondence of John Locke*. Ed. by E.S. De Beer. Oxford: Oxford University Press, 1976, vol. I, (5), Locke to -----, [May 1652?], p. 8-9. Tradução do latim para o inglês realizada pelo editor das correspondências, E.S de Beer.

⁴⁰ O Anglicanismo era a seita oficial ou ainda a liturgia protestante adotada pela realeza. O autoritarismo anglicano a que se refere Owen tem a ver com uma rígida hierárquica constituída na sua organização.

Seu escrito foi publicado em um volume especialmente preparado para os poemas acadêmicos, editado por Owen.⁴¹

Em fevereiro de 1656, Locke concluiu o bacharelado e, em junho de 1658, o *master of arts*, equivalente ao mestrado *stricto sensu*. Nesta etapa, Locke conquistou também a condição de *fellow*, ou seja, era um aluno graduado que passava a receber recursos para a elaboração e o preparo de estudos e pesquisas científicas. Seu próximo passo na universidade seria receber a ordenação religiosa. Nesta altura, Locke encontrava-se hesitante entre tomar o caminho da religião ou optar pelo estudo da arte médica. Sua opção o conduziu ao encontro com a filosofia natural que despertava em Oxford e à convivência com o químico Robert Boyle (1627–1691) a quem se filiou em seu laboratório.⁴²

Com Boyle, Locke iniciou um intensivo estudo da botânica e da química aliado ao estudo da medicina até conseguir o respectivo bacharelado. Ao mesmo tempo, em *Christ Church* Locke foi indicado a ministrar ofícios acadêmicos: *praelector* em grego (1661–1662); *praelector* em retórica (1663) e *ensor* de filosofia moral (1664). Durante esse período, carregava o posto de *college tutor* que consistia na orientação de pupílos nos afazeres em geral. Datam deste período pistas de que Locke dedicava-se a leitura do livro de Boyle *New Essays Physico-Mechanical touching the Spring of Air* e das obras de Descartes, *Dioptrics and the Meteors* e o *Principia Philosophiae* e o livro de Gasendi *Syntagma Philosophicum*.⁴³ A atenção que seu espírito multifacetado oferecia a estas obras e a filosofia natural refletia a inspiração e as motivações da época. O século XVII também ficou conhecido pelo fenômeno identificado como Revolução Científica pelos notáveis avanços que trouxe ao conhecimento científico. Com suas páginas reveladoras das leis que ordenam o mundo da matéria, muitos nomes se destacaram no período, entre eles, Galileu e Kepler e, mais contemporaneamente a Locke, Newton e o próprio Boyle.

⁴¹ Ver, LASLETT, Peter. Locke the man and Locke the writer IN: LOCKE, John. *Two treatises of Government*. Student edn. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, p. 17 – 18.

⁴² Robert Boyle é reconhecido por ter incorporado a química a nova filosofia natural surgida na Inglaterra do século XVII. É reconhecido por apresentar uma preocupação dos homens de ciência da época, qual seja, a compreensão dos fenômenos da natureza pelo estudo experimental da matéria: isto é, trata-se da nascente ciência natural inglesa emoldurada pelo racionalismo descartiano e empiricismo baconiano. Ver, ZATERKA, Luciana. *A filosofia experimental na Inglaterra do século XVII*: Francis Bacon e Robert Boyle. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: Fapesp, 2004, p. 143 – 192.

⁴³ Ver, MILTON, J.R. Locke's life and times IN: CHAPPEL, Vere (org.). *The Cambridge Companion to Locke*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 7.

À parte dos estudos científicos, entre 1665 e 1666, Locke envolveu-se com a atividade diplomática. Depois de seu contato com Owen, este foi um importante período para a sua reflexão sobre o problema da tolerância. Em 4 de março de 1665 a Inglaterra restaurada de Charles II entrou em guerra contra as Províncias Unidas da Holanda. Denominada pela historiografia como *The Second Anglo-Dutch War*, a Inglaterra tentava conter o domínio das Províncias Unidas no comércio marítimo. Tratava-se de uma guerra eminentemente marítima motivada por questões comerciais. Enquanto a Inglaterra tentava tomar rotas comerciais e dificultar o comércio entre as Províncias Unidas e as suas colônias, esta última defendia-se invocando o princípio do *mare liberum*. A primeira batalha – *Battle of Lowestoft* – ocorreu a 40 milhas leste ao porto de Lowestoft em Suffolk, Inglaterra. As forças navais britânicas eram lideradas por James Stuart, o duque de York e irmão de Charles II enquanto as forças das Províncias Unidas eram comandadas por Jacob van Wassenaer Obdam (1610–1665).

Mais tarde veio juntar-se às forças britânicas o bispo de Münster, Christoph Bernhard von Galen (1606–1678) que tinha suas próprias demandas contra as Províncias Unidas. Meses depois, Galen conquistou o apoio de Friedrich Wilhelm, o eleitor de Brandenburg e duque de Cleves (1620–1688). Friedrich também tinha complicações contra o *Dutch*, Johan de Witt (1625–1672), o grande pensionista holandês que mantinha tropas em cidades pertencentes ao seu território. Porém, temendo mais seriamente uma intervenção francesa em seus territórios, decidiu estabelecer uma trégua com as Províncias Unidas Protestantes, de modo a preservar seu expediente militar. Walter Vane, responsável pela missão diplomática, auxiliou Friedrich a tecer esta aliança que serviria de vantagem às forças britânicas e o encontro diplomático aconteceu em Cleves, capital de Brandenburg.

Locke participou dessas negociações como secretário da missão. Suas correspondências demonstram que muito apreciou o espírito histórico da localidade. Existem relatos de que se saiu tão bem em seus afazeres que ao retornar a Inglaterra lhe ofereceram um cargo similar em Madri.⁴⁴ Mas, ao retornar, decidiu deixar a vida diplomática voltando a dedicar-se novamente e exclusivamente aos seus estudos de química e fisiologia, em Oxford. Em especial, sua correspondência endereçada a

⁴⁴ Ver, LASLETT, Peter. Locke the man and Locke the writer IN: LOCKE, John. *Two treatises of Government*. Student edn. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, p. 23.

Robert Boyle destaca alguns detalhes dos recentes acontecimentos em que tomava parte. Em tom filosófico e poético, concebe a suavidade do clima de Cleves como um efeito, ou melhor, como êle próprio declara, uma dádiva da piedade divina que procura, por um clima ameno e suave, afagar o calor das paixões humanas, causa de calamidades e devastações:

*The weather is here exceedingly mild, and I have not seen any frost or snow since my coming; but it is an unusual clemency of the air, and the heavens seem to cherish the heat men are in to destroy one another. I suppose it no news to tell you, that the Dutch have forced a surrender of Lochem; there marched out of it two hundred and fifty of the bishop's men. In another rencounter the bishop's men killed and took four hundred Dutch horse: so that this has only shaked the scales, not much inclined them to either side. The States of Cleve and March are met here to raise money for the Elector, and he with that intends to raise men, but as yet declares for neither side: whether he be willing, or will be able to keep that neutrality I doubt, since methinks war too is now become infectious, and spreads itself like a contagion, and I fear threatens a great mortality the next summer, The plague has been very hot at Cologne; there have died there within this quarter of a year above eight thousand. A gentleman, that passed by that town last week, told me, that the week before there died there three hundred and forty eight. I know these little trivial things are as far distant from what I ought to send you, as I am from England: for this I do not only blame my own present poverty, but despair of the future, since your great riches in all manner of knowledge forbid me the hopes of ever presenting you with any thing new or unknown. I should not therefore take the boldness thus to importune you, did I not know, that there is nothing so slight or barren, which you cannot force to yield you something, and make an advantageous use of poor common things, which others throw away. This is that, which gives me the confidence to tell you, that I am, Sir, your most obedient, and most faithful servant, John Locke.*⁴⁵

A viagem de Locke a Cleves é marcante para o desenvolvimento do seu pensamento acerca do problema da tolerância. Seus primeiros escritos e observações, manifestas inicialmente em cartas privadas, são legados do problema histórico que afetava as relações entre os reinos europeus, os indivíduos do continente e mais particularmente a sua sociedade inglesa. Em sua estadia na cidade de Cleves, Locke manteve vários contatos por meio de correspondências. Em particular, a mesma carta de Locke endereçada a Robert Boyle e escrita entre os dias 12 e 22 de dezembro de 1665 oferece um relato do quanto o impressionara o espírito o fato de a comunidade em que residia temporariamente viver em paz e ordem não obstante ser constituída por vários membros de diferentes seitas e igrejas. Provavelmente, em Cleves, Locke

⁴⁵ LOCKE, John. *The correspondence of John Locke*. Ed. by E.S. De Beer. Oxford: Oxford University Press, 1976, vol. I (175), Locke to the Hon. Robert Boyle, 12/22 December 1665 (197), pp. 227 – 229. *The Plague* ou *A Praga*, a qual menciona Locke em sua correspondência, se refere a denominada disseminação epidêmica da praga bulbônica em Londres, no ano de 1665. O conflito entre a Inglaterra e as Províncias Unidas terminou de forma inconclusiva com o Tratado de Breda (1667) assinado na cidade holandesa de Breda. O tratado tinha como princípio fundamental cláusulas do *uti possidetis*, ou seja, garantia às partes os territórios e as propriedades conquistadas durante a guerra.

percebeu que a prática da tolerância não somente era desejável, mas que também era possível:

Honoured Sir, I look upon it as the greatest misfortune of my journey hither, that it hath afforded me so little worth your notice; and that after having gone so far, and staid so long, I should yet send you so empty a letter. But, Sir, it is not unusual, that a man far in debt, after long delays, should pay nothing. And had I travelled through more fruitful places, and been myself better able to observe, I should still have been in the same condition, and not have been able to return any thing of what I owe to your many and great favours. We are here in a place very little considerable for any thing but its antiquity, which to me seems neither to commend things nor opinions; and I should scarce prefer an old ruinous and incommodious house, to a new and more convenient, though Julius Caesar built it, as they said he did this the Electors dwells in, with opinion the situation, just on the edge of a precipice, and the oldness of the building seems to favour. The town is little, and not very strong or handsom; the buildings and streets irregular; nor is there a greater uniformity in their religion, three professions being publickly allowed: the Calvinists are more than the Lutherans, and the Catholics more than both (but no papist bears any office) besides some few Anabaptists, who are not publickly tolerated. But yet this distance in their churches gets not into their houses. They quietly permit one another to choose their way to heaven; for I cannot observe any quarrels or animosities amongst them upon the account of religion. This good correspondence is owing partly to the power of the magistrate, and partly to the prudence and good nature of the people, who (as I find by enquiry) entertain different opinions, without any secret hatred or rancour.⁴⁶

O historiador E. S. de Beer explica que Cleves destacava-se na Europa pela liberdade de culto praticada simultaneamente pelos membros das Igrejas Luterana, Calvinista, Católica Romana e Anabatistas. Os escritos de Locke indicam que a experiência de Cleves levou-o a admirar a antigüidade da localidade e de suas construções que remetiam ao período de *Julius Caesar*, no entanto, foi ainda mais marcante o ambiente de convivência pacífica entre pessoas que praticavam diferentes cultos. Um ambiente muito diferente da uniformidade anglicana pretendida pelos governantes de sua Inglaterra. A tolerância para com as diferenças de culto possibilitava e facilitava, ao ser ver, o convívio pacífico. Mais tarde, em carta dirigida a Boyle, Locke iria relatar ter encontrado duas causas favoráveis a prática da tolerância : primeiro, via algo de correto no exercício do poder pelo magistrado, com relação às sociedades religiosas e, em segundo lugar, assinala, como um aspecto fundamental, a prudência ou a boa natureza das pessoas que não guardavam rancor nem aversão à diferença. Tudo indica que Cleves, para Locke, foi o experimento bem sucedido que lhe faltava observar. Como um bom empírico inglês, *by enquiry*, pode realizar suas duas

⁴⁶ LOCKE, John. *Op. Cit.*, 1976, vol. I (175), Locke to the Hon. Robert Boyle, 12/22 December 1665 (197), pp. 227 – 229.

primeiras reflexões sobre a tolerância : uma sobre o seu aspecto político e a outra sobre o seu aspecto moral.

Locke retoma a descrição da tolerância de Cleves, nas suas palavras, permitida e preservada pelo seu magistrado e enaltecida pelas pessoas e pelos cultos religiosos : “*Here are besides Catholicks, Calvinists and Lutherans (which 3 are allowd) Jews Anabaptists and Quakers. The Quakers who are about 30 familys, and some of them not of the meanest, and they increase. for as much as I can learne they agree with ours in other things as well as name and take noe notice of the Electors prohibiting their meetings.*”⁴⁷ Cumprida a sua missão diplomática, Locke retorna a Oxford em 1665 e, no ano seguinte, conhece o eminente político Anthony Ashley Cooper (1621–1683), o conde de Shaftesbury.

Lord Ashley Cooper havia ido a Oxford para se submeter a um "tratamento de águas". Cooper era um homem doente, portador de uma afecção hepática, muito grave que dera origem a um abscesso que o incomodava profundamente. Em 1666, após uma crise, dirigiu-se à uma região próxima de Oxford que era conhecida por possuir águas terapêuticas. Uma vez instalado no sanatório, com brandura e disciplina as águas terapêuticas lhe eram trazidas em garrafas. Inesperadamente, seu médico pessoal, David Thomas – chefe encarregado pelas experimentações químicas das quais Locke fazia parte – enviou seu amigo para encaminhar o paliativo ao convalescente : Locke adentra a câmara em que se encontrava Cooper, portando doze frascos de água. Foi o primeiro encontro de dois amigos que haviam de se revelar predestinados. Locke causou tamanha impressão a Cooper, muito provavelmente pelas conversações intelectuais, pela sua dedicação amiga e cordial tão caros aos espíritos tristes, fracos e oprimidos pelas doenças a ponto de, no ano seguinte, ser convidado a morar na residência da família Ashley, em *Exeter House*, Londres. Lord Cooper cativara-se com Locke e o convida a mudar-se para sua casa na função de médico pessoal. Em 1667, Locke troca Oxford por Londres, onde viveria por oito anos seguidos.

Foi lá que realizou uma cirurgia para remover um abscesso do fígado de Cooper e inserir um pequeno dreno. A cirurgia foi um sucesso, como relatam muitas das biografias do pensador sobre este aspecto. Após a intervenção cirúrgica Locke passou a ser para Cooper alguém que havia salvo a sua vida, alguém digno da mais alta

⁴⁷ LOCKE, John. *Op. Cit.*, 1976, vol. I (177), Locke to the John Strachey, 14/24 December 1665, pp. 233 – 239.

consideração. Assim, recuperado, Shaftesbury dedica uma forte amizade com Locke, que passa a ser seu conselheiro econômico e político.⁴⁸ Cooper, por sua vez, passou a ser uma personalidade marcante na vida de Locke. Como afirma Laslett, é em *Exeter House* que Locke se torna o grande filósofo, amplamente reconhecido três séculos após sua morte. Essa convivência revelara-se estimulante para o desenvolvimento do raciocínio filosófico e para a reflexão sobre a política e as problemáticas históricas de sua época. Foi neste período que Locke iniciou suas composições mais importantes e, de fato, deu curso livre às suas potencialidades intelectuais :

Locke began his career as a philosopher in his chamber at Exeter House in the early months of 1671, and by July he had produced a draft of the embryonic Essay in one of his own notebooks [...] It was not Locke the Oxford don who became a philosopher, but Locke the confidant of an eminent politician, living the political, social and intellectual life of Restoration London. So it was with Locke the economist, the educationalist, the theorist of toleration, even Locke the scientist and medical reformer.⁴⁹

Durante este período, em companhia de Shaftesbury, Locke era continuamente induzido a exercitar exaustivamente suas atividades intelectuais, motivado, em grande medida, pelas circunstâncias e problemas que exigiam do político Shaftesbury contrapartidas e respostas. Diante das demandas de Shaftesbury, que enfrentava as turbulências políticas da Inglaterra, é que ressurgem as cogitações filosóficas de Locke sobre a questão da tolerância. Na verdade, os primeiros esboços sobre a tolerância realizados na *Exeter House* pareciam tomar um direcionamento que revelava ser não apenas cogitações intelectuais mas muito mais uma orientação de política nacional para Shaftesbury. Com efeito, como relata Laslett, Locke, motivado pelas necessidades de seu amigo e político Shaftesbury, se envolve com a problemática histórica :

His [Locke] important literary function was to write out for Shaftesbury's use an account of this or that political or social problem, telling him what had been thought or written about it, what arguments were likely to convince intelligent people of the correctness of a certain attitude to it. The successive drafts on toleration, economics, even perhaps on education and philosophy fit into this context, as well as being records of Locke's own intellectual development. They are supplemented by what he wrote in his diaries, his letters and his commonplace books [...] In a sense, of course, all this material is relevant to Locke's development as a political theorist, especially the toleration file.⁵⁰

⁴⁸ Ver, BOBBIO, Norberto. *Locke e o Direito Natural*. Tradução Sérgio Bath. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998, p. 85. Ver, também, DUNN, John; URMSON, J.O; AYER, A.J. *The british empiricists: Locke, Berkeley, Hume*. Oxford: Oxford University Press, 1992, p. 13-14.

⁴⁹ LASLETT, Peter. Locke the man and Locke the writer IN: *Op. Cit.*, 1988, pp. 27-28.

⁵⁰ LASLETT, Peter. Locke the man and Locke the writer IN: *Op. Cit.*, 1988, p. 30.

As reflexões de Locke sobre a questão da tolerância tiveram um decisivo desenvolvimento em *Exeter House* mas, a bem da verdade, viriam a florescer efetivamente um pouco mais tarde, depois de sua visita à França e do seu refúgio na Holanda. Essa convivência, no entanto, é reveladora de quanto e de como a problemática da intolerância era uma realidade igualmente preocupante para o político e para o intelectual da época e essa convivência entre o intelectual e o político fora tão importante a ponto de Laslett afirmar que fora decisivo para o pensador inglês desenvolvesse aspectos centrais de suas reflexões naquele período.

Em 1675, Locke optou por deixar a Inglaterra com destino a França. Foi o tempo em que o pensador entrou em contato com pensadores franceses e aprofundou seu conhecimento da língua e da literatura daquele país. Em Paris e Montpellier, pode amadurecer seu “espírito filosófico” conduzindo-o ao estudo e à elaboração de anotações sobre os trabalhos de Descartes. Além disso, seus biógrafos relatam, trabalhou longas horas em meditações que resultariam na obra *Ensaio acerca do Entendimento Humano*. É a França que oferece a Locke duras reflexões acerca da problemática da intolerância. O ambiente de crescente discriminação aos huguenotes franceses crescia lentamente nas atmosferas sociais do reino. Em uma década esse ambiente acabaria por obscurecer definitivamente a razão do rei.

Locke, ao retornar para Inglaterra em 1679, encontrou-a em profunda crise política. Shaftesbury via-se envolvido na crise e planejava, juntamente de seus seguidores, utilizar-se de meios constitucionais e militares contra a sucessão real de Charles II (1630–1685), que seria substituído pelo irmão James II (1633–1701). Charles II tinha em Shaftesbury o seu oponente mais perigoso e, por conseqüência, Locke também se via em perigo. Não que participasse ativamente das tramas e planos, mas pela conhecida amizade entre ambos, e quando Shaftesbury se refugia na Holanda, após uma frustrada tentativa de insurreição, Locke também vê-se obrigado a buscar refúgio na Holanda, em 1683.

A Holanda, nesta época, era um grande centro propício às discussões sobre a questão da tolerância. A abertura das fronteiras holandesas a todos os refugiados religiosos do continente criava esse ambiente adequado à reflexão e discussão da temática da tolerância religiosa. Este encontro de indivíduos de toda a parte e muitos deles destacados intelectuais, propiciou que em meados do século XVII filósofos e

teólogos iniciassem uma discussão continental sobre a problemática formando uma verdadeira frente de batalha, um “levante dos filósofos”, que iria influenciar à partir da filosofia, a revisão e a racionalização do poder absoluto dos príncipes-sacerdotes.

Na verdade, a partir de 1660, o número de tratados e escritos sobre o tema aumentara consideravelmente. De certo modo, o século XVII pode ser tido como o século dos tratados sobre a tolerância. Neste particular, a Holanda havia se tornado um centro de criação filosófica e, a partir deste país apareceram os diversos escritos sobre a tolerância de pensadores refugiados da Inglaterra, da França e da Alemanha. Henri Basnage, senhor de Beavaul, publicou na Holanda, em 1684, o tratado *Da tolerância das religiões*. Pierre Bayle (1647–1706) escreveu *Pensées diverses écrites à un docteur de Sorbonne, à l'occasion de la comète qui parut au mois de décembre 1680; Critique Générale de l'Histoire du Calvinisme de M. Maimbourg* e no ano de 1685, publica as *Nouvelles Lettres de L'auter de la Critique Générale de l'Histoire du Calvinisme*. Um ano depois, em 1686, publica o *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ: <<Contraint[s]-les d'entrer>>; où l'on prouve par plusieurs raisons démonstratives qu'il n'y a rien de plus abominable que de faire des conversions par la contrainte, et l'on réfute tous les sophismes des convertisseurs à contrainte, et l'Apologie que S. Augustin a faite des persécutions*. No ano de 1687, também surgiu em Rotterdam a tradução francesa do escrito de Jean Crell, *De la Tolérance dans la Religion ou de la Liberté de Conscience*. Entre os escritos anteriores tidos como obras precursoras estão o *Bloudy Tenent of Persecution* de Roger Williams, surgido em 1644 e duas obras de caráter econômico: *Political Arithmetic*, de William Petty e *Of a Free Trade 1648*, de Henry Parker, que demonstraram, em termos econômicos, que a intolerância impedia o desenvolvimento comercial e o aumento das riquezas, fundamentando que a liberdade religiosa seria a condição primeira para a prosperidade.⁵¹

É neste “levante dos filósofos”, que poderia ser interpretado como uma inspiradora assembléia de pensadores refugiados, que Locke, no verão de 1685–86, coligiu suas anotações para redigir a *Epistola de Tolerantia* e, sucessivamente, outras três

⁵¹ Raymond Klibansky, organizador da edição latina da Carta sobre a tolerância de Locke e referência para a tradução portuguesa de João da Silva Gama e Artur Morão, apresenta as principais obras sobre a tolerância publicadas no período. Raymond Polin traz também, na Introdução à edição portuguesa, uma lista de obras acerca do tema. Ver, LOCKE, John. *Carta sobre a tolerância*. Trad. João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, pp. 15 – 17; 58 – 60.

cartas publicadas em 1689, 1690 e 1692. Para Milton, suas reflexões tiveram que vir à tona assim que, junto daquela amotinada república das letras, soube da revogação do édito de Nantes, em outubro de 1685, por Louis XIV, *le roi soleil*.⁵² Se o problema da intolerância era preocupante pelos conflitos generalizados e continentais que instigava, agora essa preocupação havia de aumentar ainda mais no espírito dos homens, como Locke, atentos ao problema de seu tempo, diante da supressão irrestrita dos direitos civis daqueles que eram considerados, na França, os reformados.

Com Louis XIV, chega ao fim a primeira iniciativa política francesa verdadeiramente inspirado na idéia de tolerância, que havia dado à França a secularização e racionalização do Estado por uma separação real entre política e religião. Pelo Édito de Nantes promulgado por Henrique IV ao final do século XVI (1598), o rei, na França, deixava de ser o príncipe-sacerdote. Por esse édito o seu poder deixava de ser absoluto no sentido de que garantia sem discriminação o direito das sociedades religiosas. Em seu reino, coexistiam cristãos protestantes e católicos isentos de perseguições, enquanto que na maioria dos outros Estados, o rei ainda gozava de um absolutismo “sem limites”.⁵³ Com efeito, desde 1598, na França a política estivera livre dos critérios de juízo ou da avaliação eminentemente religiosa dos atos públicos. Com o Édito de Nantes a tolerância havia, de fato, sido inserida também às estruturas que faziam o funcionamento do Estado. Locke, em seu exílio na Holanda, diante da notícia de que o Édito de Nantes havia sido revogado e que a França havia retrocedido na sua reforma de Estado, nas palavras de Milton, sentiu-se inserido num grave e decisivo problema histórico.

⁵² MILTON, J.R. Locke's life and times IN: *Op. Cit.*, 1994, p. 16.

⁵³ A história registra a famosa frase "Paris bem vale uma missa" que Henrique IV (avô de Louis XIV) teria proferido ao assumir o trono francês revelando sua disposição de retornar ao catolicismo o que de fato o fez justificando que fazia mais sentido que o rei assumisse a religião de seus súditos que eram predominantemente católicos do que o contrário, isto é, que os quase 90% de seus súditos católicos se convertessem ao protestantismo de seu rei. Esse episódio, por sua importância histórica para o tema, será tratado em mais detalhes mais adiante.

A QUESTÃO DA TOLERÂNCIA NA FRANÇA

*Il est affreux sans doute que l'Église chrétienne ait toujours été déchirée par ses querelles, et que le sang ait coulé pendant tant de siècles par de mains qui portaient le Dieu de la paix [...] L'esprit dogmatique apporta chez les hommes la fureur des guerres de religion.*⁵⁴

*Reine, l'excès des maux où la France est livrée
Est d'autant plus affreux, que leur source est sacrée:
C'est la religion dont le zèle inhumain
Met à tous le Français les armes à la main.*⁵⁵

Para se compreender o significado do retrocesso ocorrido na França de Louis XIV vale lembrar alguns acontecimentos importantes na história daquele país. Henrique IV nasceu em Pau, no dia 14 de dezembro do ano de 1553. Um apelo teria sido emitido pela duquesa de Vendôme, Jeanne d'Albret, exortando aos céus a ajuda necessária naquele momento:

*Notre-Dame du Bout-du-Pont
Aidez-moi à cette heure
Priez le Dieu du ciel
Qu'il daigne me soulager tôt
Que je sois heureusement délivrée
Et qu'il me fasse la grâce d'un aîné
Tout, jusqu'au haut des monts l'implore
Notre-Dame du Bout-du-Pont
Aidez-moi à cette heure.*⁵⁶

A mãe de Henrique, Jeanne d'Albret, era esposa do duque de Vendôme, Antoine de Bourbon (1518–1562), filha de Henrique II de Navarra (1503–1555) e Marguerite de Valois (1492–1549), uma mulher humanista e renascentista, irmã do rei François I de França (1494–1547), *le Père et Restaurateur des Lettres*. Conforme descreve o professor Lescure a duquesa Jeanne era uma mulher “*savante, sensée, courageuse, joviale, à qui l'on ne saurait reprocher que quelques atteintes du mauvais goût d'un siècle mignard et du fanatisme d'un siècle intolérant*”.⁵⁷ Sabia o latim, o grego e falava uma pluralidade das línguas modernas. Seu marido, o pai de Henrique, Antoine de Bourbon, era “*grand, bien*

⁵⁴ VOLTAIRE, François Marie Arouet. *Oeuvres historiques de voltaire*. Paris: Gallimard, 1957, p. 1041.

⁵⁵ VOLTAIRE, François Marie Arouet. *La Henriade*. Paris: Librairie Garnier Frères, 1926, *chant deuxième*, p. 23. Neste trecho, pelas mãos de Voltaire, Henrique IV relata a Rainha Elizabeth I o problema da tolerância pelo qual sofria a França.

⁵⁶ LESCURE, M. de. *Henri IV*. Paris: Paul Ducrocq, Librairie-éditeur, 1874, p. 4. Ver também, LANUX, Pierre de. *La vie de Henri IV*. 20 edition. Paris: Librairie Gallimard, 1927, p. 11–12.

⁵⁷ LESCURE, M. de. *Op. Cit.*, 1874, p. 6; 16.

fait, de nobles manières, brave jusqu'à la témérité [...] généreux, éloquent, goguenard, gai convive".⁵⁸
Henrique faria reviver as qualidades de seu pai.

Jeanne e Antoine de Bourbon batizaram Henrique na Igreja Católica Romana. Porém Jeanne, protestante, lhe ensinou durante sua juventude os princípios de sua fé.⁵⁹ Sua educação intelectual, de um modo geral, foi centrada na tradição humanista e renascentista de sua genitora. Em idade mais tenra foi confiado a um preceptor, La Gaucherie, conhecido por sua vasta erudição. Com o preceptor sua educação foi amparada no estudo da antigüidade clássica, centrando-se no estudo da filosofia da moral mais do que no estudo literário. Ao atingir a idade precisa, ingressou no *collège* de Navarre, local onde rapidamente obteve progresso na língua latina. Foi muito admirado por haver realizado uma tradução dos primeiros livros de *Commentaires de César*. Seu espírito também cultivava a habilidade da pintura e do desenho. Durante esse período, demonstrou grande predileção pela filosofia, em especial, por Plutarco: "*Plutarque, écrivait-il plus tard à Marie de Médicis, me souryt toujours d'une fraische nouveauté; l'aymer, c'est m'aymer, car il a été l'instituteur de mon bas âge*".⁶⁰

Aos quinze anos, Henrique já portava feições morais características dos renascentistas de sua época que impressionava até os magistrados civis. O professor Lescure apresenta uma sugestiva passagem em que um magistrado de Bordeaux admira e tece as características morais do jovem príncipe:

*Il faut avouer que c'est une jolie créature; il est agréable, il est civil, il est obligeant: un autre dirait qu'il ne connaît pas encore ce qu'il est; mais pour moi, qui l'étudie fort souvent, je vous puis assurer qu'il le sait parfaitement bien. Il vit avec tout le monde d'un air si aisé, qu'il fait toujours la presse où il est, et agit si noblement en toutes choses, qu'on voit bien qu'il est un grand prince. Il entre dans la conversation comme un fort honnête homme. Il parle toujours fort à propos, et quand il arrive qu'on parle de la cour, on remarque assez bien qu'il est fort bien instruit, et qu'il ne dit jamais que ce qu'il faut dire en la place où il est.*⁶¹

⁵⁸ LESCURE, M. de. *Op. Cit.*, 1874, p. 6.

⁵⁹ Ronald Love descreve que boa parte das influências maternas de Henrique foram de caráter religioso "*A very substantial part of Jeanne d'Albret's influence on her son was, therefore, intensely religious. She consciously shaped him according to Christian truth as she knew it, to become a devout member of the Reformed Religion*" (or "*so-called Reformed Religion*," as the Catholics dubbed it) and also its future protector. To that end, she imbued him with her own evangelical faith by careful instruction in his youth; she also imposed upon him a heavy commitment of honour and duty toward his creed, combined with a deep sense of guilt should he ever abandon it. But at the same time, Jeanne moulded her son for his eventual role as king of Navarre with all the responsibilities that monarchy entailed, including concerns of family, domain, and subject. So together with the obligation of the faith, Henri imbibed from his mother the obligation of the dynasty, or, as Jeanne very succinctly put it to her son and heir, duties "of blood and religion" that "are never separated." (LOVE, Ronald S. Blood and Religion : *The Conscience of Henri IV*, 1553-1593, Montreal: McGill-Queen's University Press, 2001. p 19.

⁶⁰ LESCURE, M. de. *Op. Cit.*, 1874, p. 20.

⁶¹ LESCURE, M. de. *Op. Cit.*, 1874, p. 29.

Conta-se que, durante sua juventude, o jovem príncipe havia colhido para sua reflexão três máximas e regras de conduta moral: “*Il faut chasser de l’État la discorde*”; “*Épargner les vaincus et terrasser les superbes*”; “*Vaincre ou mourir*”.⁶² Pode-se afirmar que o jovem príncipe Henrique já tinha lições históricas que justificavam seriamente a urgente contemporaneidade de suas convicções: presenciara, ainda muito jovem, o surgimento das guerras de religião na França, num ambiente que governantes ainda gozavam de um absolutismo amplo, interferindo constantemente nas questões religiosas, causando tão somente divisões, caos e desordem.

Na França, a intolerância religiosa aumentou progressivamente a partir dos últimos anos de reinado de François I, por volta do ano 1546. O professor e historiador Ronald Love explica que ao aparecimento da primeira publicação da obra de João Calvino, *Institutes of the Christian Religion* (1536) François I passou a ficar menos tolerante com o surgimento de amplo número de dissidentes calvinistas franceses, dando eco aos primeiros frêmitos da intolerância francesa.⁶³ Com a morte do sucessor real de François I – Henrique II – François II assume o trono. Rapidamente, o jovem da Casa de Valois foi manipulado pela ultra-católica Casa de Guise acirrando o conflito entre os católicos e huguenotes protestantes. Como consequência ao acirramento entre as diferenças religiosas, a tensão entre a população civil também aumentou.

No ano de 1560 alguns radicais huguenotes e integrantes da Casa de Bourbon tentaram seqüestrar e prender o rei François II, duque de Guise, e seu irmão Charles, cardeal de Lorraine. Este episódio é conhecido como a desditosa Conspiração de Amboise (1560). Ao chegar os rumores da conspiração nos ouvidos de Charles, os huguenotes dissidentes foram assassinados. A resposta da Casa de Guise foi terrível: 1.200 corpos de huguenotes protestantes foram pendurados em ganchos nas redondezas do *Château d’Amboise* arrepiando a população protestante francesa. O agravamento das tensões, ante a morte do rei François II, mobilizou a sua própria mãe, Catherine de Medicis (1519–1589) a tomar atitudes conciliatórias. Na verdade, preocupada em assegurar sua própria posição e o poder absoluto, tanto em política quanto em religião, ao seu filho Charles IX – sucessor de François II e então sob a

⁶² “É preciso eliminar do Estado a discórdia”; “Poupar os vencidos e derrubar os soberbos”; “Vencer ou morrer” (LESCURE, M. de. *Op. Cit.*, 1874, p. 17).

⁶³ Ver, LOVE, Ronald. S. *Op. Cit.*, 2001, p. 18.

tutela de Catherine de Médicis – a rainha-mãe tentou minimizar os conflitos religiosos entre os católicos e protestantes e procurou conciliar os interesses políticos das católicas Casas de Guise, Valois, e da huguenote Casa de Bourbon.

Para isso, foi que Henrique chegou à corte francesa em meados de junho de 1572,⁶⁴ às vésperas de completar dezenove anos. Em agosto, se uniria a Marguerite de Valois (1553–1615), filha do rei Henrique II (1519–1559) e Catherine de Médicis (1519–1589). Tratava-se justamente de um casamento arranjado, uma aliança entre a dinastia Bourbon e Valois que deveria criar uma estabilidade religiosa no reino, já que Marguerite representava o catolicismo e o jovem Henrique a reforma. Para Catherine de Médicis, a rainha mãe, o casamento entre Henrique e Marguerite representava uma ação afirmativa da Paz de *Saint-Germain-en-Laye*, de 8 de agosto de 1570, que pôs fim à terceira guerra religiosa (1568–1570) entre os católicos e os protestantes franceses e estabeleceu termos para que os huguenotes pudessem conviver na sociedade francesa.⁶⁵ Mas, para a mãe de Henrique, ainda que compreendesse o significado dessa união, não havia o que lhe fizesse acreditar que não se tratava de uma temeridade.

A duquesa apresentava grande preocupação e angústia com o arranjo a ser consumado. Parecia pressentir o casamento como uma armação de Catherine de Médicis e temia pela mudança de Henrique para a corte. Ronald Love apresenta um interessante relato histórico elaborado com material primário, a esse respeito:

*In a second letter written three months later, in April, her [duquesa Jeanne d'Albret] warning to Henri to be on his guard once he had arrived at court was even more specific: 'My son, ... choose for yourself among all the allurements that [the king, the queen mother, and the court] will offer you to corrupt you, whether in your personal life or in your religion, in order to erect against them all an invincible steadfastness; ... I know that they make no effort to conceal this'. Clearly, Jeanne still feared for the future of Henri's personal and religious integrity after his marriage to Marguerite, in spite of her many precautions. But her untimely death on 9 June prevented her from further shielding her son. It also removed the single most influential person in his life.*⁶⁶

⁶⁴ Ronald Love apresenta um relato da entrada de Henri em Paris: “*Recovering from his illnesses by mid-June, Navarre resumed his progress to Paris and at last entered the French capital on 10 or 12 July at the head of a very long procession. Two Catholic royal emissaries, the maréchal de Tavannes and Armand de Gontaud-Biron (a Huguenot sympathizer and future maréchal de France, but at that time grand-maître de l'artillerie), had been sent by the Valois Crown to attend him. Henri was accompanied in addition by three of his Calvinist first cousins: Henri de Condé, François de Conti, and Charles de Soissons. Coligny, the comte de La Rochefoucauld, and 'all the principal leaders of the [Reformed] religion' rode with him, as well. Behind them followed an impressive retinue of more than eight hundred Huguenot gentlemen clad in deep mourning for the late queen of Navarre?*” (LOVE, Ronald S. *Op. Cit.*, 2001. p 54).

⁶⁵ A paz de *Saint-Germain-en-Laye* deu origem ao édito de Saint-Germain, o primeiro édito da tolerância, que proibia a perseguição aos indivíduos não-católicos, entre a sua maioria os huguenotes protestantes.

⁶⁶ LOVE, Ronald S. *Op. Cit.*, 2001. p 49.

Henrique havia compreendido a situação em que se encontrava e assim respondeu à sua mãe: “*I have understood clearly by your letter that they want nothing better than to make me go to court, thinking to separate me from the [Reformed] religion and from you; but I assure you that whatever ambush they may prepare against me to this end, they will not succeed, for there was never a more obedient son to his mother than I am to you, and I am very sensible of the debt I owe you, not only for bringing me into the world but for all the pains you have taken for my welfare and advancement*”. Subseqüentemente, o príncipe Henrique buscou cumprir a promessa feita à sua mãe: a de permanecer incorruptível em sua fé protestante.⁶⁷

A questão era evidentemente delicada. A duquesa precisava, na realidade, calar em seu íntimo sua rejeição pela família Valois que procurava todas as formas para manter um poder absoluto e “sem limites”. Para ela, esse casamento era desditoso, mas consentia de forma resignada em favor dos huguenotes franceses :

*Elle répondit enfin au roi ‘qu’elle n’avoit autre objet que l’avancement de sa religion, la sûreté de ses amis, et le repos du peuple; qu’elle réputoit à honneur et bonheur les conditions de ce mariage; mais qu’elle aimeroit mieux être la plus petite demoiselle de France, que, pour élever sa maison en grandeur, ravaler sa conscience en liberté de religion, et offenser son Dieu duquel elle reconnoissoit tenir tout ce qu’elle avoit de bien et d’honneur, voire la vie même.*⁶⁸

O rei, Carlos IX (1550–1574), respondeu à duquesa: “*que ce mariage seroit trouvé miraculeux; qu’il donnoit sa soeur, non pas au prince de Navarre mais à tous les huguenots, comme pour se marier avec eux, et leur ôter tout doute de l’immuable fermeté de ses édits*”. Mas as personalidades da dinastia Valois apresentavam demasiadas fraquezas morais e uma intolerância religiosa profunda. Henrique II, o pai de Carlos IX, durante seu reinado que durou de 1547 até sua morte em 1559, intensificara a perseguição aos huguenotes protestantes; os perseguia e os queimava vivos ou cortava suas línguas, pois as culpava de lhes permitir proferir a sua fé. Ao morrer, seu filho, François II (1544–1560) assumira o trono mas seu reinado foi curto e sua morte fez com que subisse ao trono seu irmão, Carlos IX, que apresentava um comportamento ambíguo em se tratando da problemática da tolerância: ao mesmo tempo em que proclamou assegurar o convívio entre as diferenças casando sua irmã com o príncipe Henrique, permitiu que em seu reino acontecesse o mais sangrento dos massacres, a famosa Noite de S. Bartolomeu. Conduzidos por uma mãe orgulhosa e cheia de ambição, a postura moral dos filhos-

⁶⁷ LOVE, Ronald S. *Op. Cit.*, 2001. p 50.

⁶⁸ LESCURE, M. de. *Op. Cit.*, 1874, p. 36.

reis assumira feições bastante cruéis, como se um artista terrível ao cinzel modelasse o pior tipo de caráter, no dizer de seus biógrafos.

Eis porque Jeanne encontrava-se em tamanha aflição diante do casamento do virtuoso Henrique com Marguerite de Valois. A nobre senhora acabou sendo a primeira vítima: morreu subitamente, vítima de uma febre violenta, em 9 de junho de 1572 aos quarenta e quatro anos de idade, nas vésperas do casamento de seu filho. Para o professor Lescure, a duquesa fora vítima de envenenamento, pois “*Jeanne d’Albret vivante, Catherine de Médicis savait bien qu’elle n’aurait jamais à sa complète disposition Henri et les protestants*”.⁶⁹ Em seu testamento, deixou as últimas exortações ao jovem Henrique para que seguisse o caminho da virtude e da fé religiosa protestante diante da infortunada união com a corruptível família católica de Valois. O primeiro comando encontrado em seu testamento, conforme apresenta o professor Love seria para:

*Monseigneur le Prince, her son, to live out the course of his life according to the instruction that God had done him the grace to give him by His word, and conform his morals to it without ever abandoning this divine league by the apostacies of voluptuous living and the ordinary corruptions of this world ... [and] to live virtuously and to banish all corrupt persons from his household, and to surround himself with pious persons who may show him the right path and protect him against scandal.*⁷⁰

As intuições e as angústias da duquesa não eram infundadas. Após a morte da duquesa, o casamento entre a princesa católica e o príncipe protestante foi celebrado em Paris. Tendo passado oito dias das festividades, Henrique já estava mantido em regime de cativo na corte e era constrangido a abjurar.⁷¹ Seus amigos protestantes, que haviam se encontrado em Paris para as festas de núpcias, jaziam todos mortos. Foram todos vítimas de uma emboscada planejada pela corte francesa: “*le samedi 16 août*⁷², *le mariage fatal se célébrait à Paris. Le massacre de la Saint-Barthélemy devait être le*

⁶⁹ LESCURE, M. de. *Op. Cit.*, 1874, p. 40.

⁷⁰ LOVE, Ronald S. *Op. Cit.*, 2001. p 53.

⁷¹ Conforme o relato de Sutherland, “*after the wedding, however, and the massacre of St. Bartholomew on 24 August 1572, less than a week later, the king is said to have threatened Navarre and Condé with death if they then refused to abjure. Tutored or constrained by their cardinal uncle, Navarre, his sister Catherine de Bourbon, Condé, François prince de Conti and his half-brother, Charles de Bourbon comte de Soissons, all abjured on 29 September 1572, and shortly received Papal absolution*” (SUTHERLAND, N.M. *Henry IV of France and the Politics of Religion 1572-1596*, Volumes I & II. Bristol: Intellect Books, 2002. p 13). O professor Love também apresenta um relato acerca do ato de abjuração: “*Consequently, the morning after the massacre Charles IX summoned Navarre and Condé to offer them life in return for their immediate conversion to Catholicism, despite Jeanne d’Albret’s deathbed appeal that her son be permitted to exercise his religion “wherever [he] may be”* (LOVE, Ronald S. *Op. Cit.* 2001. p 56).

⁷² No dia 16 de agosto foi assinado o contrato nupcial.

lendemain de la fête. 'Ainsi, dit Péréfixe, le présent nuptial des noces du prince fut la mort inopinée de sa mère; la fête, le massacre général de ses amis'".⁷³

O massacre fora planejado pela família Valois, que pretendia assassinar todos os chefes protestantes para dar o exemplo de sua intolerante política religiosa. O conflito iniciou no dia 22 de agosto, com o atentado a Coligny. Nesse dia, o almirante e líder huguenote Gaspard de Coligny (1519–1572) sofreu um atentado nas ruas de Paris a mando da rainha mãe e da Casa de Guise. Ferido, conseguiu escapar. Os huguenotes assustaram-se e pressentiram algo pior. Na madrugada do sábado, dia 23 de agosto, a casa de Coligny foi invadida a pedido do duque de Guise. Assassinado, foi lançado pela janela, compondo o horrível quadro de morte que se generalizou um dia depois em Paris e outras localidades⁷⁴: “*one thing is clear, however: what had begun as a focused assault on a very small group expanded rapidly into a riot-like, wholesale slaughter in Paris, which then spread quickly to the provinces in the form of similar fanatical purges*”.⁷⁵

Na noite do massacre, os sinos do campanário da igreja de *Saint-Germain-l'Auxerrois* tocaram o rebate de início do conflito: a população entrou em transe absoluto. A intolerância passou a alimentar os espíritos populares e a paz foi dramaticamente trocada pelo conflito, a vida pela morte, a santidade e o misticismo da religião pela brutalidade dos assassinatos. Paris católica consagrava seu Deus com o sacrifício e o sangue humanos.⁷⁶ Para Pierre de Lanux, “*le grand dessein de Catherine, des Guise et du roi, qui était de massacrer tous les chefs protestants attirés à Paris, s'est réalisé avec un merveilleux succès. L'amiral a été éventré, et cette nuit, et les jours suivants, par ordre royal, on a égorgé ou noyé tout ce qu'on a pu atteindre de Huguenots*”.⁷⁷

A conversão forçada de Henrique ao catolicismo pelo rei Carlos IX concluiu o primeiro passo do plano político de família Valois e da rainha mãe para que pudessem pronunciar triunfalmente após o massacre de Saint Bartholomew's “*that there was now only one religion in France*”.⁷⁸ Um édito foi escrito pela família Valois em nome de Henrique que proibia a prática do Calvinismo, o que levou a uma generalização da

⁷³ LESCURE, M. de. *Op. Cit.*, 1874, p. 42.

⁷⁴ Ver apêndice, p. 159.

⁷⁵ LOVE, Ronald S. *Op. Cit.*, 2001, p. 56.

⁷⁶ Sobre os antecedentes sociais e psicológicos responsáveis como causa da brutalidade e violência religiosa da população na noite de São Bartolomeu, Ver, LOVE, Ronald S. *Op. Cit.*, 2001, p. 54–55.

⁷⁷ LANUX, Pierre de. *La vie de Henri IV*. 20 ed. Paris: Librairie Gallimard, 1927, p. 27.

⁷⁸ LOVE, Ronald S. *Op. Cit.*, 2001, p. 60.

intolerância religiosa nas regiões de seu domínio em Navarra. Com isso, a família Valois e a Casa de Guise queriam desarticular o partido protestante e isolar Henrique da liderança que exercia desde os quinze anos. Tratava-se mesmo de uma disputa político-religiosa e como elucida o professor Sutherland:

The massacre of St. Bartholomen, during Navarre's first experience of life at court, ended a two-year eclipse of Guise predominance since the peace of Saint-Germain in 1570. Consequently the massacre also marked the beginning of a new phase of the old Guise/Bourbon rivalry. This has usually been misleadingly expressed in terms of catholics versus protestants, although most of the Bourbon princes remained catholic, as did the Montmorency clan. The rivalry was now between the young king of Navarre and his cousin Henri prince de Condé on the one hand and, on the other, Henri duc de Guise, his brother Charles de Lorraine comte, and in 1573, duc de Mayenne, and other relatives.⁷⁹

Os anos que se seguiram à noite de São Bartolomeu, Henrique estava preso na corte e isolado fisicamente da proteção do partido calvinista e da sua posição de *chef de parti*. Suas ações eram seguidas de perto: a rainha mãe chegou a contratar vinte e seis espões para monitorar os passos do jovem Henrique. A situação piorou quando Carlos IX morreu de tuberculose, em 1574: Henrique foi enclausurado. Catherine de Médicis prendeu todos os homens que potencialmente ameaçavam a soberania de sua Casa em celas, até que seu filho Henrique III (1574–1589), da Casa de Valois, fosse coroado rei de França. Henrique de Navarra passou a temer o fim de sua vida. Sentia-se em perigo e constantemente ameaçado na corte. Em correspondência ao barão de Miossens escreve:

The court is the strangest place you have ever seen. We are nearly always ready to cut each other's throat. We carry daggers and wear mail shirts, even breastplates, under our cloaks. Sévécac will tell you why. The king is in as much danger as I am; [but] he likes me more than ever. Monsieur de Guise and Monsieur de Mayenne never leave me ... You have no idea how well protected I am in this court of friends. Everyone is against me. The faction of which you know [i. e., Guise] wish me all possible evil, on account of Monsieur's [Alençon's] affection for me, and for the third time they have forbidden my mistress [Charlotte de Sauves] to speak to me, keeping so close to her that she dare not even look at me. I am only waiting for the moment when I shall have to fight a pitched battle as they all say they will kill me, and I would like to forestall them.⁸⁰

Era imperioso conceber um plano de fuga. Em 4 de fevereiro do ano de 1576, pretendendo ir caçar na floresta de Halatte, Henrique conseguiu fugir da corte para reconquistar sua liberdade. Ao que conseguiu, voltou à companhia de seus amigos

⁷⁹ SUTHERLAND, N.M. *Henry IV of France and the Politics of Religion 1572-1596*, Vol. I & II. Bristol; Intellect Books, 2002. p 14.

⁸⁰ LOVE, Ronald S. *Op. Cit.*, 2001. p 64.

huguenotes, de onde ressurgiria como líder da resistência protestante. Porém, a Casa de Valois já estava em ruínas. Conforme relata o professor Love, “*the scheme of the Valois to obtain control of Navarre through marriage and massacre, to convert him to ensure Huguenot disunity, and to tie him and the other Bourbon princes to the Crown both to strengthen its authority in France and to undercut the rival Guise faction, now lay in ruins*”.⁸¹ Sua condição piorou quando em 1584, o legítimo herdeiro do trono de França, Hercule François (1555–1584), duque d’Alençon, filho mais novo de Henrique II e Catherine de Medicis e último descendente da Casa de Valois, morreu. Um irônico destino se apresentou: o próximo na linha de sucessão de Henrique III era Henrique, o filho da duquesa d’Albret, o rei de Navarra: o futuro Henrique IV.

Entre os anos de 1576 e 1584 que marcam sua fuga da Corte até a morte d’Alençon, Henrique vinha tomando medidas que aumentaram o seu poder político e o seu prestígio nas terras francesas: controlava partes extensivas do sul da França e tinha conquistado suporte de príncipes estrangeiros com quem estabelecera relações diplomáticas. Henrique III, ao contrário, declinava em poder; suas excessivas taxas tributárias e a crueldade de seu exército fazia com que sua Casa perdesse aquela aparência que garante o apoio moral à ação política. Após a morte d’Alençon, Henrique de Navarra – o qual Henrique III rapidamente reconheceu como “*my sole and only heir*” – passaria por momentos decisivos de afirmação e luta pessoal durante os anos de 1584 e 1589. Mesmo com o reconhecimento de Henrique III da legitimidade sucessória de Henrique de Navarra ao trono de França, a Liga Católica⁸² não a aceitava. Henrique precisava não somente garantir sua posição de hereditário consanguíneo do trono de França, mas agora era preciso conquistá-la pela força.

Neste período de oposições, o cardeal Carlos de Bourbon entrou em franco desafio contra Henrique, declarando-o um bastardo e herético, reclamando ao mesmo tempo a sucessão real para si, como Carlos X. Para isso, Carlos de Bourbon havia conquistado o suporte do duque de Guise. Ainda, Catherine de Médicis tomava parte dessa conspiração que procurava ridicularizar o direito de Henrique de Navarra à

⁸¹ LOVE, Ronald S. *Op. Cit.*, 2001, p. 70.

⁸² A Liga Católica foi criada por Henri de Guise no ano de 1576, em meio às guerras de religião da França. Era composta pelas personalidades ultracatólicas: Papa Sixtus V, os Jesuítas, Catherine de Medici, Felipe II de Habsburgo e rei da Espanha. Tratava-se verdadeiramente de um partido “supranacional”, em oposição ao partido huguenote e reformador.

sucessão real. Era um instante que pedia força de caráter e resignação moral ao príncipe, momento este em que os princípios ensinados por sua mãe eram colocados em extremo teste [*for Henri de Navarre, the years 1584 and 1589 represented major turning points in his career. On both dates the fundamental belief he had imbibed from his mother about the inseparability of “blood and religion” was put severely to the test*].⁸³ Henrique pressentia dificuldades futuras em garantir o princípio da dinastia e o princípio da religião protestante em unidade: era o caso de abrir mão do trono ou de sua confissão religiosa.

O momento decisivo surge com o assassinato e a morte do último rei da Casa de Valois, Henrique III, em 1589. Henrique III fora morto em campanha militar, em Saint-Cloud, no dia 02 de agosto de 1589, por um monge dominicano, Jacques Clément. Afirma-se que Clément informou a guarda real ser portador de importantes documentos que deveriam ser entregues ao rei. Conseguindo acesso direto à pessoa real, informou-lhe portar informações secretas. O rei, confiando no monge, solicitou a retirada da guarda: ao aproximar-se do rei para confessar a informação, desferiu-lhe um golpe no abdômen. A guarda real rapidamente adentrou o recinto, e feriu de morte o monge homicida. Era tarde: Henrique III não suportou os ferimentos e morreu no dia seguinte, pela manhã, as vésperas de iniciar sua ação militar para retomar Paris. O corpo de Henrique III foi enterrado e, junto a êle, as mais veementes oposições enfrentadas por Henrique de Navarra pelas conspirações da rainha mãe, Catherine de Médicis, que havia morrido no mesmo ano, no mês de janeiro.

A morte d'Alençon punha a França diante de um momento delicado: o novo descendente real pertencia à Casa de Bourbon e era um huguenote em meio a terras católicas. Em agosto de 1589, a dinastia Valois terminava *de facto* com a morte de seu último representante, sendo natural nessas condições que a dinastia Bourbon assumisse o trono. Para Henrique, essa problemática o atingia de maneira especialmente complicada, isto é, pelo conflito entre dois princípios: o princípio do direito hereditário que lhe conferia a coroa francesa, e o princípio da catolicidade do trono francês que incompatibilizava com sua confissão reformada. Após 4 de agosto de 1589, para não converter-se – o que lhe garantiria a coroa – e diante da compreensão de que a única forma de consolidar sua autoridade era vencer decisivamente a Guerra Civil francesa,

⁸³ LOVE, Ronald S. Op. Cit., 2001, p. 118.

Henrique empreendeu a luta armada. O professor e historiador Sutherland explica que as dificuldades enfrentadas por Henrique, a partir de agosto de 1589 eram devidas à sucessão repentina e drástica dos acontecimentos. Toda França estava em guerra e a morte de Henrique III no momento crucial de sua retomada de Paris deu nova vantagem à Liga Católica. Henrique de Navarra retomou as atividades militares, e liderou suas forças após a “Guerra dos Três Henriques” – Henrique de Guise, Henrique III, e Henrique de Navarra – que perdeu, com a morte de Henrique III, um aliado na retomada de Paris e um reconhecimento importante da legitimidade de sua hereditariedade.

A questão da religiosidade de Henrique de Navarra preocupava maciçamente os franceses. O professor Sutherland indica que Henrique conhecia bem a situação; sabia da majoritária população católica de França e da possibilidade quase certa que teria de enfrentar em abjurar sua confissão protestante. Sabia que, *“to the majority of Frenchmen, the Catholicity of the Crown was fundamental to the institution’s mystique, social significance, and political authority, especially as both law and religion were held to proceed from the monarch and divine ordination.”*⁸⁴ Mas sua principal preocupação logo após a morte de Henrique III era sobreviver à situação adversa da guerra e contar com a ajuda externa de Elizabeth I, rainha da Inglaterra e outros príncipes protestantes para vencer a Guerra Civil francesa.

No ano seguinte à morte de Henrique III, entre os meses de setembro de 1589 e começo de outubro de 1590, Henrique de Navarra procurou assegurar sua legitimidade como descendente real. Manteve sucesso em suas campanhas militares contra a Liga Católica e o exército real francês, assegurando ampla admiração e poder ao derrotar seus inimigos ultra-católicos na Batalha de Ivry, no monte St. André, próximo a Paris. A Liga Católica foi dizimada e após a batalha a causa católica passou a ser defendida unicamente pelos duques franceses aliados a Espanha. Henrique decidiu que era o momento de sitiar Paris e conquistar o trono. No princípio de maio, Henrique monta o épico *“le siège de Paris”* ou o cerco de Paris [*the historic siege of Paris by Henry IV, in the summer of 1590, was an event of epic proportions and international significance*].⁸⁵

⁸⁴ LOVE, Ronald S. Op. Cit., 2001, p. 175.

⁸⁵ SUTHERLAND, N. M. Op. Cit., 2002, vol. II, p. 357.

A resistência da cidade e dos parisienses durou quatro meses, tendo como suporte as forças espanholas de Filipe II. Porém, em julho, a situação começou a agravar-se. Paris sofria todas os rigores da fome e os parisienses começaram a se desesperar: faltava-lhes tudo. O professor Sutherland relata: “*it was only late in July that the resistance began to crumble; by then the people were desperate. The city’s prosperity was destroyed and normal life had ceased to exist; unspeakable things were being eaten, while starvation brought sickness and mortality*”.⁸⁶ Todavia, Henrique não contava com tão forte obstinação e o cerco efetivamente fracassa em setembro: “*finally, in considering Henry’s failure to take Paris in 1590, one must allow an element of fearfully bad luck. The diarist, Pigafetta, who was there, clearly stated that, had the siege endured just one more week, the Parisians must have opened their gates.*”⁸⁷

Henrique retira-se para a Normandia: a conversão ao catolicismo lhe parece inevitável. Neste momento, entra fortemente em jogo a necessidade de Henrique ter que abrir mão do princípio da religiosidade protestante para assegurar o princípio da hereditariedade consanguínea: “*the essential question concerned the symbiotic relationship of blood and religion to the French Crown that had been enunciated both by Jeanne d’Albret as far back as 1572 and, more recently, by the Leaguer archbishop of Lyons*”.⁸⁸ As exortações de sua mãe vão precisar ceder lugar à virtude da prudência – tratava-se mesmo de um íntimo conflito: Henrique, em 25 de julho de 1593, converte-se pela segunda vez ao catolicismo, em Saint-Denis e declara: “*Paris vaut bien une messe*”.⁸⁹ A partir de então, passa a se instruir

⁸⁶ SUTHERLAND, N. M. *Op. Cit.*, 2002, vol. II, p. 379.

⁸⁷ SUTHERLAND, N. M. *Op. Cit.*, 2002, p. 361.

⁸⁸ LOVE, Ronald. S. *Op. Cit.*, 2001, p. 270.

⁸⁹ “Paris bem vale uma missa”. Alusão de que Paris e o trono francês valiam a sua conversão. Sutherland oferece um quadro das particularidades da ocasião de renúncia solene de Henri à religião protestante: “*In contrast to the private preliminaries, the king’s abjuration on the morning of 25 July 1593 was as public as possible. It was preceded by long processions and attended by great crowds. Henry arrived at the steps of the basilica at 10 o’clock, dressed only in white and black, stripped of the trappings of royalty. Kneeling on the steps outside the church, the king was interrogated by Beaune, who conducted the ceremony. Firstly Henry was asked, ‘who are you?’. To this he replied, ‘I am the king’, thereby declaring that his claim to the throne depended neither upon his religion nor the Papacy. Next his desire to be received into the Church was proclaimed. Then he handed Beaune the signed texts of his abjuration and confession of faith together, it is said, with an act of submission to the pope. The confession of faith proclaimed the orthodox doctrine on all points contested by the protestants. It would therefore appear that Henry was not permitted to blur the articles of faith, but only to avoid condemnation of the protestants and overt acceptance of the decrees of Trent. Still outside the church, Henry turned to the people to recite a shorter, amalgamated version of the two documents: ‘I, Henri, king of France and Navarre by the grace of God, do hereby recognize the Roman Catholic Church to be the true Church of God, holder of all truth and without error. I promise before God to observe and uphold all decrees established by its saintly Councils and all canons of the Church, following the advice given to me by prelates and doctors as contained in statements earlier agreed to by me wherein I swear to obey the ordinances and commands of the Church. I also hereby disavow all opinions and errors contrary to the holy doctrines of the Church. I promise as well to obey the Apostolic See of Rome and our Holy Father, the Pope, as have all my predecessors. I will never again depart from Catholicism, but instead persevere in its profession with the grace of God until I die’. For this I implore His assistance. Once inside the packed church, Henry was conducted to the altar – not without difficulty. Kneeling*

com as autoridades católicas acerca da doutrina religiosa, para assumir com integridade de consciência sua nova responsabilidade como rei de França:

Consequently he had entered into discussions with various learned catholics. They had assured him that the Catholic Church was the real Church, to which belonged the interpretation of scripture. They had taught him to see that it was on account of abuses that he was severed from the Church. The actual differences were more a matter of usage and custom than of doctrine. Having, therefore, resolved to reunite himself to the Church, he had called an assembly to expound the doctrine and constitution [canons], during which [time] certain learned, catholic persons would instruct him upon particular, principal points which were still unclear. All this was for the assurance of his conscience without which he would not, for four kingdoms, depart from the doctrine in which he had been nurtured.⁹⁰

Semanas após sua renúncia à confissão protestante, Henrique se preocupa com a possibilidade de perder o apoio de seus aliados protestantes e o suporte de toda a população huguenote. Sua primeira medida foi enviar seu ministro protestante, Morlas, para a Inglaterra de modo a esclarecer a condição de extrema necessidade que lhe foi imposta pelas condições de seu tempo, exigindo de si a renúncia ao protestantismo. Elizabeth I estava preocupada: *“like the huguenots, she feared what Henry might be constrained to do – such as terminating his protestant alliances. In fact that was the last thing he wanted”*.⁹¹ Mesmo assim durante todo o ano de 1593, as relações diplomáticas entre França e Inglaterra permaneceram delicadas. Conjuntamente a tensas relações externas, Henrique precisou enfrentar a demanda dos huguenotes franceses. Meses após sua renúncia ao protestantismo, Henrique passou a sofrer pressões que pediam um sinal; um novo e inclusivo édito de tolerância que garantisse os direitos dos protestantes. O amigo de Henrique, Philippe Duplessis-Mornay (1549–1623) seria o grande advogado da causa protestante junto ao rei. Ambos eram muito próximos durante a juventude, apesar da amizade ter sofrido forte abalo após a conversão de Henrique. O rei sofria com o agravo. O professor Sutherland conta que Henrique escreveu uma vez que *“he had [...] loved Duplessis more than any gentleman in the kingdom. But he was hurt by Duplessis’ inability to understand his royal responsibilities”*.⁹² Por outro lado, para o professor Sutherland:

again, and with his hands on a Bible, the oath already made was sanctified. The king’s confession and his absolution, pronounced by Beaune, occurred beyond the altar during the singing of the Te Deum. After the confession, high mass was celebrated by Philippe du Bec [...] Henry’s re-emergence from the church was greeted with tumultuous and noisy rejoicing. After dinner, and further religious observances, Henry later rode over to Montmartre so that the Parisians could see his bonfires and fireworks up on the hill”. (SUTHERLAND, N. M. Op. Cit., 2002, p. 493–494).

⁹⁰ SUTHERLAND, N. M. Op. Cit., 2002, p. 491.

⁹¹ SUTHERLAND, N. M. Op. Cit., 2002, p. 522.

⁹² SUTHERLAND, N. M. Op. Cit., 2002, p. 525.

*Duplessis had many cogent reasons for wishing the assembly to proceed. Consequently, about 6 September 1593, he wrote the king a comprehensive account of the huguenot point of view, their mounting fears and their expectations of the king. Henry, he said, had changed his religion in an instant; he had done – and was doing – everything to the exclusion of the huguenots. They perceived him as becoming the new French catholic leader, set against themselves.*⁹³

Henrique, porém, entendia a situação dos huguenotes melhor que qualquer um em França. No dia 18 de setembro finalmente Duplessis se encontra com Henrique para permanecerem juntos por três dias. O professor Sutherland relata que por muitas horas Henrique tentou explicar ao seu velho amigo o que havia acontecido. Procurou convencer Duplessis de que não havia outra escolha naquele momento senão abjurar. Disse ao amigo que embora sentisse a ausência e a incompreensão dos huguenotes no momento decisivo, não havia se voltado contra a religião de seu coração tampouco àqueles que a professavam. Juntos, como em velhos tempos, discutiram os problemas de religião e da tolerância:

*Then, as so often in the past, they discussed the problems of religion. Duplessis found that the king believed the differences between the two faiths to have been exaggerated by animosity. Thereupon they fell to discussing that religious reunion which was still dear to both their hearts. Before making any religious changes, Duplessis said, the king must first be firmly established in France.*⁹⁴

Henrique reconquistara o coração de seu velho amigo. O rei queria ajudar os huguenotes, até porque seu reino dependia de sua lealdade. Mas diz o professor Sutherland, que instituir um édito de tolerância nas circunstâncias dos recentes acontecimentos de 1593 era impossível. Era preciso que Duplessis e os huguenotes franceses se contentassem naquele instante com os existentes éditos de pacificação.⁹⁵

Henrique ainda não havia se estabelecido oficialmente como rei e estava distante de conquistar o estabelecimento firme que Duplessis indicava como necessário. Mas em 1594 vieram alguns eventos preciosos para que Henrique não

⁹³ SUTHERLAND, N. M. *Op. Cit.*, 2002, p. 525.

⁹⁴ SUTHERLAND, N. M. *Op. Cit.*, 2002, p. 527.

⁹⁵ Os éditos e tratados de pacificação são provenientes das conferências realizadas ao fim de cada guerra de religião francesa e são eles os seguintes: Saint-Germain-en-Laye, 17 janvier 1562. *Édit de janvier*; Amboise, 19 mars 1563. *Édit d'Amboise*; Paris, 23 mars 1568. *Paix de Longjumeau*. *Édit de Paris*; Saint-Maur-des-Fossés, septembre 1568. *Édit de Saint-Maur*; Saint-Germain-en-Laye, août 1570. *Édit de Saint-Germain en Laye*; Boulogne-sur-Seine, juillet 1573. *Paix de la Rochelle*. *Édit de Boulogne*; Paris, mai 1576. *Paix de Monsieur*. *Édit de Paris dit de Beaulieu*; Poitiers, septembre 1577. *Paix de Bergerac*. *Édit de Poitiers*; Bergerac, 17 septembre 1577. *Paix de Bergerac. Articles particuliers*; Nérac, 28 février 1579, Paris, 14 mars 1579. *Conférence de Nérac*; Fleix, 26 novembre 1580. Coutras, 16 décembre 1580. Blois, 26 décembre 1580. Blois, décembre 1580. *Conférences de Fleix et de Coutras*. Ver, mídia eletrônica (Cd).

somente lançasse as bases que lhe dariam a sustentação necessária, mas que permitiriam que a tolerância fosse incorporada às estruturas do Estado na França: primeiramente, a organização e a realização da cerimônia de coroação e depois a reconquista e a entrada triunfal em Paris. Como a Liga ainda mantinha Reims sob seu poder, a coroação de Henrique ficou impossibilitada de acontecer na tradicional Catedral de Reims, onde os reis de França eram coroados. Preparou-se então a cidade de Chartres e sua gótica catedral para o acontecimento. Henrique chegou em Chartres dia 15 de fevereiro e foi coroado no dia 27 de fevereiro de 1594. A cerimônia foi conduzida por Nicolas de Thou, o bispo de Chartres. Conta o professor Sutherland que o aspecto crítico da coroação era o juramento diante do povo que Henrique deveria proferir; os huguenotes sentiam-se ansiosos quanto à posição que o rei tomaria no momento crucial:

Je vous promets et octroye que je vous conserveray en vos privilèges canoniques, comme aussi vos Eglises, et que je vous donneray de bonnes loix, et feray justice, et vous defendray, aydant Dieu par sa grace, selon mon pouvoir, ainsi qu'un Roy en son royaume doit faire par droict et raison à l'endroit des Evêques et de leurs Eglises. Je promets au nom de Jésus-Christ ces choses aux Chrétiens à moy sujets. Premièrement, je mettray peine que le peuple chrétien vive paisiblement avec l'Eglise de Dieu. Outre je tascheray faire qu'en toutes vacations cessent rapines et toutes iniquitez. Outre je commanderay qu'en tous jugements l'équité et miséricorde ayent lieu; à cette fin que Dieu clément et miséricordieux fasse miséricorde à moi et à vous. Outre je tascheray à mon pouvoir en bonne foy de chasser de ma jurisdiction, et terre de ma sujétion, tous hérétiques dénoncez par l'Eglise, promettant par serment de garder tout ce qui a été dit. Ainsi Dieu m'ayde, et ses saints Evangiles de Dieu.⁹⁶

Apesar de prometer expulsar das terras de sua jurisdição todos os heréticos denunciados pela Igreja, o bom Henrique haveria de assegurar, quatro anos mais tarde, o édito da tolerância mais importante aos seus amigos huguenotes. Em 1º de março de 1594 chega a Paris a notícia da coroação do rei Henrique IV. A cidade convulsiona-se entre os extremistas pró-espanhóis de um lado e a burguesia que queria o estabelecimento da paz, de outro. Homens do rei conseguiram infiltrar-se para preparar o que era necessário para receber o rei e dar suporte aos burgueses desejosos de nova ordem. No dia 22 de março de 1594 as primeiras forças reais foram admitidas em Paris. No momento da grande entrada, seis grupos das forças reais entraram simultaneamente em diferentes portões que davam acesso à cidade:

Henry himself entered by the porte Neuf through which Henry III had fled, never to return. At that highly symbolic moment, Brissac duly received his marshal's baton. The king's men occupied

⁹⁶ SUTHERLAND, N. M. *Op. Cit.*, 2002, p. 531.

key positions, while Brissac and others distributed a declaration, prepared at Saint-Denis. It promised that the king would live as a catholic, and it accorded an amnesty. This effectively neutralised potential resistance so that, by midday, all but the Bastille was controlled by the king; the fortress held out until 27 March. Henry dined in the Louvre – where he had not set foot since 1576 – and attended a Te Deum in Notre-Dame.⁹⁷

Henrique, o filho da duquesa Jeanne d'Albret, retornava a Paris após dezoito anos de sua fuga desta mesma cidade, vítima do cativo que o orgulho da Casa de Valois lhe impusera. Henrique de Navarra retorna como Henrique IV, rei de França; fugitivo da intolerância retorna como o homem que haveria, quatro anos mais tarde, na mesma cidade em que presenciou aos seus dezoito anos o massacre mais violento da intolerância religiosa da história do continente, anunciar o marco da tolerância francesa, assinando em Nantes o famoso édito de 1598.⁹⁸

O Édito de Nantes, assinado em abril de 1598, beneficiava uma população de mais ou menos dois milhões de franceses protestantes e 2.150 igrejas huguenotes. O édito garantiu o direito à liberdade de consciência, à integridade da pessoa, das fortunas e bens dos reformados. Passou a reconhecer o direito dos protestantes de realizar o culto de sua fé em localidades pré-determinadas e de realizar sínodos nacionais ou provinciais. Garantiu a oportunidade dos protestantes de tomar nomeações e cargos na administração real, assim como receber premiações e condecorações. Instituiu em cada corte de justiça um *bureau* especial para a garantia dos direitos dos protestantes e assegurou 100 cidades fortificadas para os huguenotes franceses por oito anos. Em resumo, pode-se dizer que o édito dava aos protestantes direitos iguais aos católicos.

⁹⁷ SUTHERLAND, N. M. *Op. Cit.*, 2002, p. 532. Ver apêndice, pp. 160 – 161.

⁹⁸ Ver apêndice, pp. 162 – 163. Sobre o édito, pode-se dizer que apresenta diversas curiosidades: a história do documento é válida de nota. Um estudo realizado pela *l'École de Chartes* demonstra que o documento foi longamente debatido pelos delegados protestantes e os comissários do rei antes de sofrer a ratificação real. Das longas discussões, dois textos vieram à luz: o primeiro texto foi assinado em 30 de abril de 1598, em Nantes e representou o surgimento do édito em si. O original desta primeira versão se perdeu; restando apenas em cópia na *Bibliothèque publique et universitaire de Genève*.⁹⁸ Em 25 de fevereiro de 1599, Paris acolheu como oficial o segundo texto que também portava a data original de abril de 1598. Esta versão trazia modificações que eram passíveis de verificação com um cotejamento junto ao primeiro texto. Conforme o estudo da equipe de especialista da *l'École de Chartes* a segunda versão deve ser considerada como o texto autêntico do édito, pois foi este o texto que as cortes soberanas da Europa conheceram e foi esta a versão assumida em prática. As originais se encontram no parlamento de Paris e no parlamento d'Aix. Junto aos textos, mais três partes correspondem a cláusulas de auxílio financeiro e aos artigos secretos. Os tratados de aliança e os éditos reais da época costumavam ocultar cláusulas e apresentar artigos particulares. Entre 30 de abril e 2 de maio de 1598 foram redigidas 56 cláusulas secretas adicionadas à versão oficial do édito. Além do texto que carrega as cláusulas secretas, mais dois textos acompanham o conjunto de cláusulas e partes acessórias do *édit général*: são as certificações ou promessas reais: as *breve's* – *Brevet des pasteurs* e *Brevet des garnisons*. Sobre o édito de Nantes, ver, Haine, W. Scott. *History of France*. Westport: Greenwood Publ. Group, 2000, p. 50. V. também, o inteiro teor em <<<http://elec.enc.sorbonne.fr/editsdepacification/intro1/>>>.

Com o édito, ao reconhecer a tolerância como um valor fundamental do Estado, Henrique IV promoveu uma universalização de direitos e deveres civis e políticos e, assim fazendo, conquistou a paz no país devastado pelas guerras religiosas. Voltaire explica o significado do Édito de Nantes:

*Henri IV sembla satisfaire son goût, sa politique, et même son devoir, en accordant au parti le célèbre édit de Nantes, en 1598. Cet édit n'était au fond que la confirmation des privilèges que les protestants de France avaient obtenus des rois précédents les armes à la main, et que Henri le Grand, affermi sur le trône, leur laissa par bonne volonté. Par cet édit de Nantes, que le nom de Henri IV rendit plus célèbre que tous les autres, tout seigneur de fief haut justicier pouvait avoir, dans son château, plein exercice de la religion prétendue réformée. Tout seigneur sans haute justice pouvait admettre trente personnes à son prêche. L'entier exercice de cette religion était autorisé dans tous les lieux qui ressortissaient immédiatement à un parlement. Les calvinistes pouvaient faire imprimer sans s'adresser aux supérieurs tous leurs livres, dans les villes où leur religion était permise. Ils étaient déclarés capables de toutes les charges et dignités de l'État; et il y parut bien en effet, puisque le roi fit ducs et pairs les seigneurs de La Trimouille et de Rosny. On créa une chambre exprès au parlement de Paris, composée d'un président et de seize conseillers, laquelle jugea tous le procès des réformés, non seulement dans le district immense du ressort de Paris, mais dans celui de Normandie et de Bretagne. Elle fut nommée la chambre de l'édit [...] Ils avaient une espèce de petit parlement à Castres, indépendant de celui de Toulouse. Il y eut à Grenoble et à Bordeaux des chambres mi-parties catholiques et calvinistes. Leurs églises s'assemblaient en synodes, comme l'Église gallicane. Ces privilèges et beaucoup d'autres incorporèrent ainsi les calvinistes au reste de la nation. C'était, à la vérité, attacher des ennemis ensemble; mais l'autorité, la bonté e l'adresse de ce grand roi les continrent pendant sa vie.*⁹⁹

O édito é um importante marco, pois ele separa o ato político das questões de ordem religiosa. O rei assume a sua posição como soberano político mas não como sumo-sacerdote, ou seja, se isenta de interferir nas questões de ordem religiosa ou teológica. Assume, na tolerância, a base do Estado, de certo modo abrindo mão do poder absoluto de que era o senhor. Com isso, Henrique IV racionalizou e objetivou o poder justamente naquilo que mais se espera de um governo: a preservação da liberdade de consciência, da vida e dos direitos dos súditos, e não na preservação ou administração de uma particular confissão religiosa. Foi exatamente por este reconhecimento, que Henrique IV pacifica o reino e restaura a ordem civil. O preâmbulo do édito demonstra claramente os seus objetivos: restaurar a ordem e por fim à guerra civil pela reconstituição de divisões e rupturas ocorridas na tessitura social.¹⁰⁰ Nesse sentido, Henrique IV construiu a união do reino da França ao

⁹⁹ VOLTAIRE, François Marie Arouet. *Oeuvres historiques de voltaire*. Paris: Gallimard, 1957, pp. 1044 – 1045.

¹⁰⁰ O preâmbulo do Édito diz: “Henry, par la grace de Dieu roy de France et de Navarre, à tous presens et advenir, salut. Entre les graces infinies qu'il a pleu à Dieu nous départir, celle est bien des plus insignes et remarquables de nous avoir donné la vertu et la force de ne ceder aux effroyables troubles, confusions et desordres qui se trouverent à nostre avenement à ce royaume, qui estoit divisé en tant de partz et de factions que la plus legitime en estoit quasy la moindre ; et de nous estre neantmoins tellement roydiz

reconhecer a tolerância como um valor fundamental. Pode-se dizer que os termos do Édito de Nantes, efetivam na prática, em conformidade com o pensamento contratualista, o grande Contrato Social, constituindo-se num instrumento de criação de uma nova ordem que tinha como fundamento as noções de tolerância e fraternidade ao garantir, sem restrição, os direitos e deveres civis. O édito de tolerância é, com muita propriedade de pensamento, a base e a origem da moderna França. O próprio rei secularizou e racionalizou o poder absoluto, conferindo-lhe limites e jurisdições específicas. Com isso, separou a política da questão religiosa e conseguiu, por este ato, garantir os direitos civis e políticos a todos os indivíduos, independente da religião que praticassem.

Com o édito, o primeiro marco sólido de coexistência pacífica entre protestantes e católicos estava estabelecido na França. Com ele, um princípio valorativo foi tomado como o fundamento de um estado social e político, isto é, do Estado moderno. Este princípio era a tolerância. A tolerância foi, fundamentalmente, o princípio ou valor pelo qual a França ganhou suas feições de modernidade, na transição do século XVI ao século XVII. Ao assumir esse valor foi possível reunir os indivíduos, antes em guerra, em torno de um Estado que garantia seus direitos e deveres, de forma indiscriminada e permitia que seus súditos pudessem cuidar de seus próprios interesses e de sua prosperidade.

Para os contratualistas clássicos é justamente essa a característica do Estado moderno, isto é, retira os indivíduos de um estado de guerra entre si para os colocar num estado civil e político, garantindo direitos e deveres de forma universal. O

contre cette tourmente que nous l'ayons en fin surmontée, et touchions maintenant le port de salut et repos de cest Estat [...] En quoy nous estans, par la grace de Dieu, bien et heureusement succedé, et les armes et hostillitez estans du tout cessées en tout le dedans du royaume, nous esperons qu'il nous succedera aussy bien aux autres affaires qui restent à y composer, et que par ce moyen nous parviendrons à l'establissement d'une bonne paix et tranquile repos, qui a tousjours esté le but de tous noz veuz et intentions, et le pris que nous desirons de tant de peines et travaux, ausquelz nous avons passé ce cours de nostre aage [...] Religion pretendue reformée de s'assembler par depputez pour dresser les leurs et mettre ensemble toutes leursd. remonstrances, et sur ce fait conferé avec eulx par diverses fois, et reven les eeditz precedens, nous avons jugé necessaire de donner maintenant sur le tout à tous nosd. subjectz une loy generale, claire, nette et absolue, par laquelle ilz soient reglez sur tous les differens qui sont cy devant sur ce survenuz entre eulx et y pourront en-core survenir cy après, et dont les ungs et les autres ayent subject de se contenter, selon que la qualité du temps le peult porter, n'estans pour nostre regard entrez en ceste deliberation que pour le seul zele que nous avons au service de Dieu, et qu'il se puisse doresnavant faire et rendre par tous nosd. subjectz, et establir entre eulx une bonne et perdurable paix [...] Sur quoy nous implorons et attendons de sa divine bonté la mesme protection et faveur qu'il a tousjours visiblement departie à ce royaume depuis sa naissance et pendant tout ce long aage qu'il a attainct, et qu'elle face la grace à nosd. subjectz de bien comprendre qu'en l'ob-servation de ceste nostre ordonnance consiste (après ce qui est de leur devoir envers Dieu et envers nous) le principal fondement de leur union et concorde, tranquillité et repos, et du restablissement de tout cest Estat en sa premiere splendeur, oppulence et force, comme de nostre part nous promettons de la faire exactement observer, sans souffrir qu'il y soit aucu-nement contrevent?" (<http://elec.enc.sorbonne.fr/editsdepacification/edit12/>).

contratualismo prevê a disposição voluntária dos indivíduos e um Estado dividido por religiões que se excluíam entre si, obviamente, excluíam a disposição voluntária da parcela que não estivesse, num determinado momento, usando o poder do Estado para inibir e perseguir os praticantes de outras religiões. Nesse sentido, quando a tolerância é tomada como um valor social e político, não somente foi possível retirar os indivíduos de um estado de guerra, mas lançou-se também os fundamentos do Estado moderno francês. Assim, em certo sentido, é possível afirmar que a tolerância constituiu um verdadeiro fundamento do moderno Estado francês. É por isso que, mais tarde, no século XVIII, Voltaire publica *La Henriade*, um poema épico em homenagem ao rei que combateu o problema da intolerância e, num ato político precursor, modernizou a França e ligou, aos seus fundamentos políticos e históricos e as suas estruturas sociais, o valor de tolerância.¹⁰¹

Em grande medida essas realizações de Henrique IV lhe valeram a alcunha de Henrique o Grande com que ficou imortalizado na história, no entanto, aparentemente o sentimento de intolerância ainda exercia terrível obsessão em alguns espíritos e, em maio de 1610, o tolerante rei foi assassinado em Paris por François Ravillac, um fanático católico. Para Voltaire, “*après la mort à jamais effrayante et déplorable de Henri IV, dans la faiblesse d’une minorité et sous une cour divisée, il était bien difficile que l’esprit républicain des*

¹⁰¹ *Je chante ce héros qui régna sur la France
Et par droit de conquête et par droit de naissance;
Qui par de longs malheurs apprit à gouverner,
Calma les factions, sut vaincre et pardonner
Confondit et Mayenne, et la Ligue, et l’Ibère
Et fut de ses sujets le vainqueur et le père.*

*Descends du haut des cieux, auguste Vérite
Répands sur mes écrits ta force e ta clarte;
Que l’oreille des rois s’accoutume à l’entendre
C’est à toi d’annoncer ce qu’ils doivent apprendre;
C’est à toi de montrer aux yeux des nations
Les coupables effets de leurs divisions.
Dis comment la Discorde a troublé nos provinces;
Dis les malheurs du peuple et les fautes des princes:
Viens, parle; et s’il est vrai que la Fable autrefois
Sut à tes fiers accents mêler sa douce voix;
Si sa main délicate orna ta tête altière,
Avec moi sur tes pas permets-lui de marcher,
Pour orner tes attraits, et non pour les cacher.*

(VOLTARE, François Marie Arouet. *La Henriade*. Paris: Librairie Garnier Frères, 1926, chant deuxième, pp. 1–2.)

réformés n'abusât de ses privilèges [...]".¹⁰² Com sua morte, novos conflitos ressurgiram pela ambição e mesmo pelo simples desejo de grupos protestante de assegurar posses de terra e privilégios conquistados durante o reinado de Henrique IV. Foi por estas motivações que na primeira década do século XVII, o duque de Rohan e líder do exército protestante promoveu uma guerra contra o sucessor de Henrique IV, seu filho, o rei Louis XIII. Apesar de tudo, esse rei ainda manteve a vigência do édito de Nantes, "*que les calvinistes regardèrent toujours comme leur loi fondamentale*" e que certamente era o fundamento da França moderna.¹⁰³

A morte do rei Louis XIII marcou o início do *Le quatrième siècle*, o século de Louis XIV. As guerras de religião haviam cessado, mas as disputas entre católicos e huguenotes não havia deixado de existir. Voltaire relata que o Conselho do rei ocupou muito de seu tempo com disputas entre as duas religiões por cemitérios, escolas, templos, enterros e campanários: "*et rarement les réformés gagnaient leurs procès*".¹⁰⁴ Juntamente a isso, uma "disputa de penas" apareceu entre os jansenistas, jesuitas, huguenotes e luteranos. Louis XIV, neste embate, alinhou-se contra os reformados e decidiu arruinar de vez suas garantias civis. Um estado de exclusão e terror generalizou-se. Homens de negócios eram proibidos de aceitar huguenotes para as lides diárias. Forçava-se a conversão ao catolicismo e foram expedidas declarações que permitiam às crianças de sete anos a realizar sua própria conversão. Os oficiais do rei e seus secretários que eram protestantes foram obrigados a abandonar suas funções: "*on n'admit plus ceux de cette religion parmi les notaires, les avocats, ni même dans la fonction de procureurs*".¹⁰⁵ Uma declaração foi publicada diante da fuga de famílias huguenotes para outros reinos, que garantia a coroa o confisco de seus imóveis.

Relata Voltaire que os reis da Inglaterra e Dinamarca e sobretudo a cidade de Amsterdam convidaram os calvinistas franceses a se refugiarem em suas localidades, assegurando-lhes os direitos que lhes haviam sido confiscados sob Louis XIV:

¹⁰² VOLTAIRE, François Marie Arouet. *Oeuvres historiques de voltaire*. Paris: Gallimard, 1957, p. 1045. O mesmo Voltaire, em seu *Tratado sobre a tolerância* escreve: "a Liga assassinou Henrique III e Henrique IV, pelas mãos de um frade dominicano e de um monstro que havia sido frade bernardo" (VOLTAIRE, François Marie Arouet de. *Tratado sobre a tolerância*: a propósito da morte de Jean Calas. Trad. Paulo Neves. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000, pp. 19–20).

¹⁰³ VOLTAIRE, François Marie Arouet. *Op. Cit.*, 1957, p. 1047.

¹⁰⁴ VOLTAIRE, François Marie Arouet. *Op. Cit.*, 1957, p. 1048.

¹⁰⁵ VOLTAIRE, François Marie Arouet. *Op. Cit.*, 1957, p. 1051.

“*Amsterdam s’engagea même à bâtir mille maisons pour les fugitifs*”.¹⁰⁶ A cassação do Édito de Nantes parecia inevitável: “*tandis qu’on faisait ainsi tomber partout les temples, et qu’on demandait dans les provinces des abjurations à main armée, l’édit de Nantes fut enfin cassé, au mois d’octobre 1685; et on acheva de ruiner l’édifice qui était déjà miné de toutes parts*”.¹⁰⁷ O édito havia vigorado por oitenta e sete anos desde sua promulgação em 1598 por Henrique, o Grande. Foi mantido por Louis XIII (1601–1643), rei de França e Navarra, e sobreviveu por quarenta e dois anos do reinado de Louis XIV, até que “*dans le siècle le plus éclairé qui fut jamais*”,¹⁰⁸ foi revogado no ano de 1685, chocando pensadores e filósofos que já realizavam verdadeiras “guerras de penas” acerca da questão da tolerância no continente. Com o ato, eram cassados os direitos civis dos franceses protestantes produzindo um verdadeiro retrocesso naquele fundamento que deu à França feições modernas.¹⁰⁹

¹⁰⁶ VOLTAIRE, François Marie Arouet. Op. Cit., 1957, p. 1050.

¹⁰⁷ VOLTAIRE, François Marie Arouet, Op. Cit., 1957, p. 1054. Ver apêndice, p. 164.

¹⁰⁸ VOLTAIRE, François Marie Arouet. Op. Cit., 1957, p. 616.

¹⁰⁹ A historiadora Barbara W. Tuchman em sua obra *A marcha da insensatez* considera a revogação do édito de Nantes por Loius XIV um ato de loucura política, de *hubris* (orgulho desmedido) que se voltou contra os próprios interesses da coletividade francesa. Para a historiadora, Loius XIV era um rei sem medida que procurou quase incessantemente uma política contrária aos próprios interesses. Afirma a historiadora que o erro mais evidente de sua carreira, aquele no qual os resultados foram inteiramente opostos aquilo que se buscava, foi sua revogação do édito de Nantes, que ocasionou o fim do decreto de tolerância instalado pelo seu avô, Henrique IV, e marcou o retorno de perseguição aos huguenotes. Segundo a historiadora Tuchman, como todas as loucuras políticas, a atitude do rei em revogar o édito era inteiramente desnecessária. Relata que a ferocidade doutrinária do calvinismo e as cismas do catolicismo já eram coisas passadas. Além do que, descreve, os huguenotes franceses haviam provado ao rei que eram leais e trabalhadores. Para Tuchman, o árduo trabalho e a grande produtividade dos protestantes franceses causava desconforto nos católicos. Os orgulhos e as invejas populares marcaram forte na decisão real. Assim que se tornou mais autocrático após libertar-se das diretrizes expedidas pelo Cardeal Mazarin, Louis XIV vestiu novo manto de superioridade. Conforme relata a historiadora, a medida que Loius XIV sentia-se mais soberano mais lhe incomodava a existência do protestantismo como uma seita dissidente que representava uma “fissura inaceitável no princípio de submissão à vontade real”. Louis XIV atrofiou a capacidade em tolerar. Tuchman acredita que Loius XIV também estava atento às inclinações católicas de James II, rei da Inglaterra. Acreditando que a Europa se inclinava em direção a uma supremacia católica, poderia, por sua vez e benefício, afirmar-se como a figura do catolicismo europeu, “o mais cristão dos reis” ao ruir com o protestantismo de vez. A historiadora conta que a perseguição aos protestantes começou antes mesmo da revogação, em 1681: “os serviços religiosos dos protestantes foram suspensos, escolas e igrejas fechadas, prestigiado o batismo católico, crianças eram separadas de suas famílias ao atingirem a idade de sete anos para serem criadas como católicos, profissões e ocupações gradualmente restritas acabaram proibidas, funcionários huguenotes viram-se forçados a resignar; organizaram-se esquadrões clericais de conversões, com prêmios em dinheiro para cada uma delas. Decreto após decreto discriminava e arrancava os huguenotes de suas próprias comunidades e da vida nacional”. (TUCHMAN, Barbara W. *A marcha da insensatez*: de Tróia ao Vietnã. Trad. Carlos de Oliveira Gomes. 3. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1989, pp. 20 – 24).

A TOLERÂNCIA EM QUESTÃO: A *EPISTOLA DE TOLERANTIA* DE LOCKE

*I will not undertake to represent how happy and how great would be the fruit, both in church and state, if the pulpits every where sounded with this doctrine of peace and toleration.*¹¹⁰

Em novembro de 1685, na Holanda, Locke iniciou a redação de sua *Epistola de Tolerantia*. O filósofo escrevia ainda sob o impacto da revogação do Édito de Nantes. Mas escrevia para a Inglaterra do último Stuart, às vésperas da Revolução Gloriosa (1688), que iria expulsar do reino protestante o católico e intolerante Jaime II. O pensador de Wrington era um dos eminentes representantes do pensamento iluminista que procurava definir, no plano das idéias, os limites de jurisdição do poder absolutista do século XVII. Trata-se, em outras palavras, de um esforço empreendido no sentido de “ajustar” a soberania do príncipe e as instituições do Estado em torno de um valor fundamental para aquele período: a tolerância.

A sua epístola, escrita para este propósito, representava as aspirações de reforma no pensamento político e na sociedade inglesa para o ajustamento racional da política, isto é, para uma separação de um conteúdo eminentemente teológico de que se revestia qualquer ato político. Era justamente isso que permitia que o poder político fosse empregado a serviço da intolerância. Assim, era para dar fim à intolerância, ao conflito e as guerras civis, que Locke redigiu a sua epístola, ou seja, para conferir ao Estado uma feição laica, secular e racional.

A sua epístola, em consonância com os acontecimentos de seu tempo, está baseada numa doutrina da tolerância elaborada em defesa da promoção e preservação da vida, da liberdade e dos bens dos indivíduos, independente de suas diferenças religiosas. Com seu texto, Locke parte da idéia da tolerância para tomá-la, a certa altura, como o fundamento da ordem política e social. Nesse movimento, o pensador inglês pretende construir um argumento lógico para demonstrar que os direitos individuais deveriam ser vistos como universais pertencendo aos homens enquanto homens, ou melhor, enquanto membros da sociedade civil e não enquanto integrantes desta ou aquela doutrina religiosa. Assim, a política deveria estar empenhada, essencialmente, na direção de preservar e promover os direitos civis dos indivíduos, de forma

¹¹⁰ LOCKE, John. *The works of John Locke*. Germany: Scientia Verlag Aalen, 1963, vol. 6, p. 21.

indiscriminada. É exatamente nesse sentido que Locke trabalha pela racionalização da política e do Estado absolutista do século XVII.

A *Epistola de Tolerantia* surge diante da problemática que preocupava boa parte dos pensadores do século XVII e vai de encontro com as preocupações dos reformados do século XVI, Lutero e Calvino, qual seja: a relação intrínseca existente entre a política e a religião; entre o Estado e a igreja. O motivo central da epístola lockeana, portanto, é este: tentar, no campo das idéias, separar a política da religião; as coisas do Estado das coisas da igreja:

*That some may not colour their spirit of persecution and unchristian cruelty with a pretence of care of the public zeal, and observation of the laws, and that others, under pretence of religion, may not seek impunity for their libertinism and licentiousness; in a word, that none may impose either upon himself or others, by the pretences of loyalty and obedience to the prince, or of tenderness and sincerity in the worship of God; I esteem it above all things necessary to distinguish exactly the business of civil government from that of religion, and to settle the just bounds that lie between the one and the other.*¹¹¹

O estabelecimento claro de distinções de competência, ou melhor, de jurisdições e dos limites pertencentes às autoridades eclesiásticas e às autoridades políticas, esta última responsável por atender as necessidades da *commonwealth* – isto é, o Estado – deveria colocar um termo, para Locke, nas controvérsias existentes naquele período, durante o qual ambas as esferas pública e privada, política e religiosa, invadiam mutuamente suas jurisdições. As autoridades religiosas correntemente buscavam a “espada” do magistrado civil para fazer prevalecer suas opiniões teológicas, enquanto as autoridades civis usavam o argumento da religião para ditar regras e fazer prevalecer seus propósitos e interesses políticos e materiais. Essa era, em boa medida, a causa do problema da tolerância do século XVII e o motivo pelo qual o antigo regime absolutista havia se tornado instável e mesmo insustentável. Empenhado em estabelecer essa distinção e dar limite à jurisdição da autoridade eclesiástica e do magistrado civil, o pensador inglês escreveu sua *Epistola de Tolerantia*.

Sua preocupação era clara: a religião, ao ter um lugar na política, permitia que a intolerância se instalasse nas instituições. Com isso, costumeiramente, os direitos civis daqueles que não partilhavam a religião protegida pelo poder sofria todos os

¹¹¹ LOCKE, John. A letter concerning toleration being a translation of the *Epistola de Tolerantia* IN: *The works of John Locke*. Germany: Scientia Verlag Aalen, 1963, vol. VI, p. 9. Acompanha o estudo a tradução portuguesa: LOCKE, John. *Carta sobre a tolerância*. Trad. João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 2000.

desrespeitos. Para dar fim a problemática, era preciso, em primeiro lugar, estabelecer de forma clara os limites dos domínios da sociedade política e da sociedade religiosa.

Locke inicia a epístola com uma reflexão sobre os fins da sociedade política. Para início, oferece uma conceituação de Estado: “*The commonwealth seems to me to be a society of men constituted only for the procuring, preserving, and advancing their own civil interests*”.¹¹² *Civil interests* ou “interesses civis” abrange tudo aquilo que interessa aos homens garantir na sociedade civil: a vida, a liberdade, a saúde, e a integridade do corpo; assim como as suas posses exteriores como o dinheiro, as terras, as casas, os móveis.¹¹³ Anos mais tarde Locke iria confirmar esta posição filosófica num famoso conceito, para reafirmar que é com o fim de promover e preservar a *propriedade* que os homens entram em sociedade: “*The great and chief end therefore, of men uniting into commonwealths, and putting themselves under government, is the preservation of their property*”.¹¹⁴

Para a conservação e a promoção da *propriedade* tem os homens, na sociedade civil, um magistrado que, por meio de leis impostas imparcialmente, procura dar segurança às coisas que se relacionam com os homens nesta vida: a vida corporal. As leis impostas pelo magistrado são a base da justiça pública e da equidade, e tem como finalidade única colocar os termos de promoção e preservação da *propriedade*, isto é, elucida os limites em termos de direitos e deveres individuais. Nesse caso, o descumprimento do dever individual resulta na violação de um direito de outrem. Essa violação do direito à vida, à liberdade, à saúde ou à integridade do corpo prevê castigos e penas, quer dizer, conduz o homem imprevidente com seu dever à privação parcial ou total de sua *propriedade*. E para dar validade às prescrições estabelecidas pela lei, o magistrado civil mantém o direito de fazer o uso da força.

Com essa primeira reflexão, Locke estipula a jurisdição do magistrado e sua responsabilidade no trato dos “interesses civis”, ou melhor, da *propriedade*. O magistrado civil passa a ser o supremo zelador da *propriedade* e o admirável promotor da

¹¹² LOCKE, John. *Op. Cit.*, 1963, vol. VI, p. 9.

¹¹³ A este conjunto de interesses civis Locke chamou *propriedade*: “[...] *This makes him [individual] willing to quit this condition, which however free, is full of fears and continual dangers: And 'tis not without reason, that he seeks out, and is willing to joyn in society with others who are already united, or have a mind to unite for the mutual preservation of their lives, liberties and estates, which I call by the general name, property*”. (LOCKE, John. *The second treatise of government. An essay concerning the true original, extent, and end of civil government* IN: *Two treatises of Government*. Student edn. Ed. Peter Laslett. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, § 123, p. 350).

¹¹⁴ LOCKE, John. *The second treatise of government. An essay concerning the true original, extent, and end of civil government* IN: *Op. Cit.*, 2003, § 124, pp. 350–351.

vida, da liberdade e dos bens dos indivíduos ligados em sociedade. Porém, mais que estabelecer a jurisdição e as responsabilidades do magistrado civil, Locke lança uma medida para avaliar a política: eficaz e boa quando promove e conserva a vida, a liberdade, a saúde, e a integridade do corpo. Ruim e ineficaz, quando se descuida daqueles direitos que garantem a promoção e preservação de seus “interesses civis”. Os fins da ação política são unicamente a de promover e garantir a *propriedade* e todos os bens imprescindíveis à manutenção da condição humana, independente da religião. É exatamente nesse raciocínio que reside o esforço lockeano de racionalização da política.

Muito longe está, portanto, a jurisdição do magistrado civil e o objeto de suas preocupações daquela própria às sociedades religiosas. O cuidado das almas, dirá Locke, não faz parte das obrigações do magistrado civil. A “salvação” das almas compete a uma espécie de jurisdição particular pertencente a cada homem: o foro íntimo. Deus, afirma Locke, não conferiu qualquer autoridade para que um homem impusesse qualquer desígnios sobre outrem, muito menos que os obrigasse a abraçar a religião uns dos outros. É por isso que o magistrado civil não pode prescrever em matéria de religião (a política deve estar necessariamente separada da religião). Um poder deste tipo os homens não podem, nem pelo consentimento, investir o magistrado civil, por um prudente motivo: porque nenhum homem deve abandonar o cuidado da “salvação” de sua alma deixando-a a cargo de outrem, seja por prescrição de um culto ou imposição de uma fé. Que perigo não correriam os homens se o príncipe, optando por vicioso culto, obrigasse todos à segui-lo, pergunta Locke. Além disso, pouco adianta o magistrado civil prescrever ou impor o culto, diz Locke, pois ninguém pode crer pela espada, mas apenas pela persuasão íntima do coração e da consciência:

All the life and power of true religion consists in the inward and full persuasion of the mind; and faith is not faith without believing. Whatever profession we make, to whatever outward worship we conform, if we are not fully satisfied in our own mind that the one is true, and the other well-pleasing unto God, such profession and such practice, far from being any furtherance, are indeed great obstacles to our salvation. For in this manner, instead of expiating other sins by the exercise of religion, I say, in offering thus unto God Almighty such a worship as we esteem to be displeasing

*unto him, we add unto the number of our other sins, those also of hypocrisy, and contempt of his Divine Majesty.*¹¹⁵

O objeto do magistrado civil consiste unicamente na preservação e promoção dos “interesses civis” (*propriedade*) e para isso conta com o uso da força. Como a verdadeira religião consiste na íntima persuasão da consciência, afirma Locke, de tal maneira é composta a natureza do entendimento humano, que a fé e a crença não podem ser compelidas pela força do magistrado. Nesse sentido, a “salvação” da alma não encontra qualquer eficácia nas investidas do magistrado civil, no massacre, na tortura, na pena de morte, na servidão – ou em tudo aquilo que fere a *propriedade*, isto é, o direito à vida, à liberdade e aos bens – mas apenas naquela força íntima que se chama vontade: “*confiscation of estate, imprisonment, torments, nothing of that nature can have any such efficacy as to make men change the inward judgment that they have framed of things*”.¹¹⁶ Esta reflexão era decisiva para a época em que os príncipes faziam uso da força para agir em assuntos de religião. É justamente o uso da força do magistrado para governar em assuntos de religião a fonte da intolerância nos séculos XVI e XVII. Aquele mesmo responsável pelo zelo da *propriedade* dos seus súditos era o primeiro a violá-la.

Enquanto homem e cristão, o magistrado pode ensinar, instruir, corrigir os argumentos equivocados – esclarece o pensador inglês – e, nem por isso, a magistratura não o expulsa da família humana tampouco da cristã: mas uma coisa é persuadir pelos discursos, pelos livros e pelo uso público da razão, outra coisa é mandar pela espada, comandar pela força e pressionar pelas penas da lei: “*and upon this ground I affirm, that the magistrate’s power extends not to the establishing of any articles of faith, or forms of worship, by the force of his laws [...] it is only light and evidence that can work a change in men’s opinions; and that light can in no manner proceed from corporal sufferings, or any other outward penalties*”.¹¹⁷

Penosa seria aos homens a imposição de diretrizes da magistratura quanto a “salvação” das almas. Uma imposição deste tipo, diz Locke, faria com que os homens

¹¹⁵ LOCKE, John. A letter concerning toleration being a translation of the Epistola de Tolerantia IN: *Op. Cit.*, 1963, vol. VI, p. 11.

¹¹⁶ LOCKE, John. A letter concerning toleration being a translation of the Epistola de Tolerantia IN: *Op. Cit.*, 1963, vol. VI, p. 11.

¹¹⁷ LOCKE, John. A letter concerning toleration being a translation of the Epistola de Tolerantia IN: *Op. Cit.*, 1963, vol. VI, pp. 11–12.

se tornassem menores e passassem a condição de rebanho. Abandonariam, ainda na Terra, a luz do próprio ser, isto é, sua própria razão e os ditados de sua própria consciência para cegamente seguir a vontade de seus príncipes e os dogmas de sua religião, as quais não estão isentas de disseminar ignorância, ambição e superstição. E contra isso Locke enfatiza novamente: “*these considerations, to omit many others that might have been urged to the same purpose, seem unto me sufficient to conclude, that all the power of civil government relates only to men’s civil interests, is confined to the care of the things of this world, and hath nothing to do with the world to come*”.¹¹⁸

Estabelecida a jurisdição do magistrado civil e os fins da sociedade civil, Locke passa a considerar a igreja como: “*a voluntary society of men, joining themselves together of their own accord, in order to the public worshipping of God, in such a manner as they judge acceptable to him, and effectual to the salvation of their souls*”.¹¹⁹ Como sociedade voluntária que é, ninguém nasce membro de uma Igreja e tampouco a religião familiar é transmitida aos filhos pelas heranças. Para Locke, nenhum homem, por natureza, nasce ligado a alguma seita ou doutrina religiosa; por se tratar de um assunto de foro íntimo liga-se a esta sociedade unicamente aquele que pela livre vontade assim o queira, também como dela egressa se nela encontra algo que vai contra sua razão ou os princípios que a escolha feita primitivamente o nutriam.

Mais específico quanto às particularidades desta sociedade de homens livres, Locke examina a necessidade da igreja ser regulada por leis e regras que estabeleçam uma ordem. Locke quer deixar claro que o direito de fazer leis e regras nas sociedades religiosas pertence unicamente aos homens que a ela estão ligadas e do consenso que nelas depositam. O direito de fazer as leis deve pertencer somente a esta sociedade, ou melhor, aos indivíduos que dela fazem parte. Mas compreende que possa existir bispos e sacerdotes investidos de autoridade apostólica, desde que os indivíduos tenham a liberdade de ingressar e sair destas sociedades pelas quais estão persuadidos professarem as doutrinas de “salvação” da alma: “*in this manner ecclesiastical liberty will be*

¹¹⁸ LOCKE, John. A letter concerning toleration being a translation of the Epistola de Tolerantia IN: *Op. Cit.*, 1963, vol. VI, pp. 12–13.

¹¹⁹ LOCKE, John. A letter concerning toleration being a translation of the Epistola de Tolerantia IN: *Op. Cit.*, 1963, vol. VI, p. 13.

preserved on all sides, and no man will have a legislator imposed upon him, but whom himself has chosen".¹²⁰

Seu esforço reflexivo no tocante ao aspecto da sociedade religiosa reside em esclarecer os fins desta sociedade e das leis eclesiásticas: isto é, estabelecer o culto público a Deus e oferecer na forma de ensinamentos morais as diretrizes do evangelho que guiam com segurança a “vida eterna”. Nada relacionado à vida civil deve ser tratado nesta sociedade, tampouco se pode empregar o uso da força que pertence somente ao magistrado civil. A única fonte de poder compulsório das sociedades religiosas está na exortação, admoestação e conselho e não no uso da força ou na sanção da *propriedade* individual, isto é, a vida, a liberdade e os bens civis. Uma coisa é, portanto, a esfera política, outra, a esfera religiosa; uma coisa é o Estado, outra é a igreja.

Estas duas instâncias definem claramente os fins da sociedade civil e religiosa e as atribuições do magistrado civil e da autoridade eclesiástica. Tratam-se de organizações distintas com finalidades diferenciadas: enquanto a sociedade civil (a política) tem por finalidade a preservação e a promoção da *propriedade*, ou melhor, dos direitos individuais de forma indiscriminada, a sociedade religiosa (a religião) tem como objetivo estabelecer o culto público à Deus e os termos evangélicos para a “salvação” das almas. Mas, ainda que distintas, ambas sociedades tem algo em comum, isto é, deveres de tolerância à observar.

Preocupado com os termos violentos de excomunhão, Locke assegura o primeiro dever de tolerância às igrejas. Nenhuma igreja é obrigada em nome da tolerância, diz Locke, conservar em seu meio aquele indivíduo que descumpra com as leis e as regras estabelecidas pelo consenso – pois as leis e as regras são os termos da comunhão e aquilo que vincula os indivíduos em sociedade. Porém, nos casos de excomunhão o dever de tolerância exige que sejam observados certos cuidados no

¹²⁰ LOCKE, John. A letter concerning toleration being a translation of the Epistola de Tolerantia IN: *Op. Cit.*, 1963, vol. VI, p. 15. Locke também está preocupado em demonstrar as bases daquilo que chama a “verdadeira Igreja”. A “verdadeira Igreja”, afirma Locke, são as diretrizes morais e as bases de comunhão religiosa estabelecidas no evangelho de Jesus Cristo. O número de invenções humanas que se criaram em torno das diretrizes simples do evangelho e que se legitimaram nas leis e regras elaboradas por eclesiásticos – as quais instigam os homens a se impor uns sobre os outros em matéria de religião – para Locke tratam-se de grande incoerência: “*but how that can be called the church of Christ, which is established upon laws that are not his, and which excludes such persons from its communion as he will one day receive into the kingdom of heaven, I understand not*” (LOCKE, John. A letter concerning toleration being a translation of the Epistola de Tolerantia IN: *Op. Cit.*, 1963, vol. VI, p. 15).

encaminhamento da execução, tanto na palavra quanto na ação, para que ela não se manifeste por termos rudes e ações injuriosas que prejudiquem a pessoas em sua *propriedade*, ou danifique seu corpo ou seus bens. Pois a força, afirma Locke, pertence unicamente ao magistrado civil e não à pessoa ou à sociedade privada (a não ser, diria Locke, em casos que exijam auto-autodefesa contra uma violência gratuita e injustificada). O primeiro dever da tolerância esclarece, portanto, que a excomunhão não pode privar o indivíduo de sua *propriedade* e de seus bens civis: “*all those things belong to the civil government, and are under the magistrate’s protection*”.¹²¹

Este é um ponto importante acerca dos deveres da tolerância. Trata-se do dever-síntese; aquele que afirma que nenhuma pessoa possui o direito (em sociedade política) de prejudicar outrem em seu “*civil enjoyments*”, isto é, em sua *propriedade* (direito a vida, a liberdade e os bens) por culto ou fé religiosa. Estes direitos, segundo Locke, são direitos de humanidade e cidadania que pertencem ao indivíduo como homem e não como partidário do catolicismo, do protestantismo, do hinduismo, ou membro da família ocidental ou oriental. Estes direitos são os direitos invioláveis, ou melhor, não derivam da religião, do culto, da cultura ou de determinado povo: mas da condição humana. Este ponto é crucial para o estudo do problema da tolerância: é o dever de tolerância que estabelece a concórdia e a convivência pacífica; é neste aspecto maior ou neste valor tomado como o fundamento da ordem social, política e religiosa, que se pretendia consolidar o Estado moderno. Sobre este aspecto, Locke diz que:

*No private person has any right in any manner to prejudice another person in his civil enjoyments, because he is of another church or religion. All the rights and franchises that belong to him as a man, or as a denison, are inviolably to be preserved to him. These are not the business of religion. No violence nor injury is to be offered him, whether he be Christian or pagan. Nay, we must not content ourselves with the narrow measures of bare justice: charity, bounty, and liberality must be added to it. This the Gospel enjoins, this reason directs, and this that natural fellowship we are born into requires of us. If any man err from the right way, it is his own misfortune, no injury to thee: nor therefore art thou to punish him in the things of this life, because thou supposest he will be miserable in that which is to come.*¹²²

¹²¹ LOCKE, John. A letter concerning toleration being a translation of the Epistola de Tolerantia IN: *Op. Cit.*, 1963, vol. VI, p. 15.

¹²² LOCKE, John. A letter concerning toleration being a translation of the Epistola de Tolerantia IN: *Op. Cit.*, 1963, vol. VI, p. 17. Queremos também apresentar a tradução portuguesa do trecho: “Em segundo lugar, nenhuma pessoa privada deve de modo algum lesar ou destruir os bens civis de outrem sob o pretexto de professar outra religião ou praticar outros ritos. Todos os seus direitos de humanidade e de cidadania lhe devem ser conservados como sagrados; não derivam da religião: há que abster-se de violentar ou prejudicar tanto um cristão como um pagão. A regra de justiça deve acrescentar-se aos deveres da benevolência e da caridade. É o que manda o Evangelho, é o que aconselha a razão, e também a comum sociedade dos homens, que a natureza

Locke indica que o dever de tolerância emana do evangelho de Jesus Cristo, da razão humana e da exigência proposta pela associação natural – *this fellowship*¹²³ – em que nascem os homens e se encontram sempre inseridos enquanto vivem na Terra. Nesse último aspecto, a idéia de tolerância avança de uma obrigação doméstica, para tornar-se uma obrigação cosmopolita e universal. Ainda assim, Locke concentra-se muito mais no ambiente doméstico, e sua menção às relações internacionais são apenas uma indicação sutil e discreta. Sua preocupação é sim com a relação entre os Estados e ela é muito clara em certos pontos de sua epístola. Mas o pensador inglês está concentrado no Estado e na igreja.

O dever da tolerância mútua entre as pessoas privadas que diferem de religião, para Locke, deve ser observado entre todas as sociedades políticas e religiosas, dos indivíduos aos Estados. Na relação entre as igrejas particulares, a tolerância é um dever, porque elas estão entre si na mesma relação em que estão as pessoas privadas, ou seja, as igrejas são observadas por Locke como indivíduos. Assim como os indivíduos, as igrejas não têm direito ou jurisdição umas sobre as outras, nem mesmo quando o magistrado civil participa desta ou aquela igreja, deste ou daquele culto. Para o pensador inglês, o governo civil não pode atribuir novos direitos à igreja, como a igreja não pode atribuir novos direitos ao Estado. Estando ou não o magistrado civil inscrito em uma igreja, elas continuam sendo sociedades de homens livres que se juntam pela manifestação de sua vontade: “*and therefore peace, equity, and friendship, are always mutually to be observed by particular churches, in the same manner as by private persons, without any pretence of superiority or jurisdiction over one another*”.¹²⁴

reuniu. Se alguém se afasta do recto caminho, é a si mesmo que o infeliz extravia, sem prejuízo para vós. Por conseguinte, não o deveis castigar duramente, nem privar dos bens desta vida, porque julgais que será condenado na vida futura”(LOCKE, John. *Carta sobre a tolerância*. Trad. João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 2000, p. 97).

¹²³ Esta palavra se refere com muita propriedade ao pensamento de Locke, pois representa a idéia de associação fraternal dos homens, ou melhor, *fellowship* significa união pelo companheirismo, camaradagem, solidariedade. Trata-se de uma associação, uma sociedade, uma companhia ou corporação. Ainda, traduz a idéia de irmandade, confraternidade, comunhão. São idéias e princípios que traduzem aquilo que o autor quer realmente enfatizar: existência de uma associação natural humana conduzida pelas leis da razão que são, nada menos, que as leis do amor, da caridade e da fraternidade e entre elas está a lei da tolerância.

¹²⁴ LOCKE, John. A letter concerning toleration being a translation of the Epistola de Tolerantia IN: *Op. Cit.*, 1963, vol. VI, p. 18.

Para Locke, não há poder ou jurisdição eclesiástica válida para as coisas terrenas, e mesmo que existisse, diz o pensador, o fogo e a espada não são instrumentos apropriados para convencer a mente do erro e esclarecê-la acerca da verdade: “*Here they can be content to spare their arguments: which yet, with their leave, is the only right method of propagating truth; which has no such way of prevailing, as when strong arguments and good reason are joined with the softness of civility and good usage*”.¹²⁵ Nenhum indivíduo, nenhum príncipe, nenhuma igreja e nenhuma Estado tem legitimidade ou jurisdição para invadir os direitos civis alheios, sob o pretexto da religião. A tolerância é, evidentemente, na teoria lockeana, um necessário fundamento, um guia para a sociedade política, que indica os limites do poder absoluto do Estado e os limites da sociedade religiosa:

*Nobody therefore, in fine, neither single persons, nor churches, nay, nor even commonwealths, have any just title to invade the civil rights and worldly goods of each other, upon pretence of religion. Those that are of another opinion, would do well to consider with themselves how pernicious a seed of discord and war, how powerful a provocation to endless hatreds, rapines, and slaughters, they thereby furnish unto mankind. No peace and security, no, not so much as common friendship, can ever be established or preserved amongst men, so long as this opinion prevails, ‘that dominion is founded in grace, and that religion is to be propagated by force of arms’.*¹²⁶

O pensamento iluminista de Locke estabelece uma doutrina da tolerância como o fundamento do Estado e da igreja. De algum modo abrangente, a doutrina da tolerância de Locke extrapola as sociedades domésticas, e avança para aquela esfera onde os indivíduos de outros povos se relacionam pelas *commonwealths*, isto é, a sociedade de Estados. Cosmopolita, o dever da tolerância de Locke é obrigatório na sociedade de Estados assim como o é entre os indivíduos e as instituições no plano doméstico. Quando o pensador de Wrington sugere que nenhum Estado tem direito

¹²⁵ LOCKE, John. A letter concerning toleration being a translation of the Epistola de Tolerantia IN: *Op. Cit.*, 1963, vol. VI, p. 20. Na tradução portuguesa, este trecho aparece da seguinte forma: “contudo, é este o único e verdadeiro método para difundir a verdade, quando o peso dos argumentos e das razões se alia com a humanidade e a benevolência” (LOCKE, John. *Carta sobre a tolerância*. Trad. João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 2000, p. 99).

¹²⁶ LOCKE, John. A letter concerning toleration being a translation of the Epistola de Tolerantia IN: *Op. Cit.*, 1963, vol. VI, p. 20. Eis o trecho na tradução portuguesa: “Ninguém, nenhuma igreja e até nenhum Estado têm, pois, qualquer direito de atentar contra os bens civis de outrem nem, sob pretexto da religião, de o despojar das duas posses terrestres. Quem pensar de outra maneira, gostaria que pensasse no número infinito de processos e de guerras que assim proporciona ao gênero humano; no incitamento à pilhagem, ao assassinio, aos ódios eternos: em nenhum lado a segurança ou a paz e menos ainda a amizade, se poderão estabelecer e conservar entre os homens, se houvesse de prevalecer a opinião de que a soberania se funda na graça e que a religião deve propagar-se pela força e pelas armas”. (LOCKE, John. *Carta sobre a tolerância*. Trad. João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 2000, p. 99).

de invadir os direitos civis alheios, claramente a tolerância é considerada como um fundamento da ação também para a política externa do Estado. De certa forma, a tolerância é a base e um fundamento tanto para a ação política do príncipe, para a ação religiosa da igreja, como é a base para a ação moral do indivíduo e um guia para a política externa. A esse respeito, Locke é muito claro: afirma a impossibilidade, não material ou física ou até de vontade, mas moral dos Estados de se prejudicarem uns aos outros. Além de política, a doutrina de tolerância de Locke é moral, isso porque está baseada numa exigência de conduta humana que mais se afeiçoe a sua condição e a sua propensão que conduz à sociabilidade e ao convívio mútuo e fraterno.

Locke procura considerar o que o dever da tolerância exige dos bispos, padres, diáconos e ministros religiosos. Antes de entrar na questão, Locke rapidamente relembra que a autoridade eclesiástica destes homens de religião deve ser exercida apenas dentro da igreja e das sociedades religiosas e não pode se estender às questões civis, uma vez que: *“the church itself is a thing absolutely separate and distinct from the commonwealth. The boundaries on both sides are fixed and immoveable.”*¹²⁷ Isso permite ao pensador argumentar que nenhum homem de religião, independente o cargo que ocupe, pode punir qualquer homem que pertença a outra igreja e confesse outra fé, prejudicando-o na vida, na liberdade e nos bens. Este é o dever de autoridade. O dever moral vem carregado de um tom embaraçoso à conduta eclesiástica de sua época e clama a verdadeira conduta moral do homem devotado ao estudo e ensino do evangelho:

It is not enough that ecclesiastical men abstain from violence and rapine, and all manner of persecution. He that pretends to be a successor of the apostles, and takes upon him the office of teaching, is obliged also to admonish his hearers of the duties of peace and good-will towards all men; as well towards the erroneous as the orthodox; towards those that differ from them in faith and worship, as well as towards those that agree with them therein: and he ought industriously to exhort all men, whether private persons or magistrates, if any such there be in his church, to charity, meekness, and toleration; and diligently endeavour to allay and temper all that heat, and unreasonable averseness of mind, which either any man's fiery zeal for his own sect, or the craft of others, has kindled against dissenters [...] And if any one that professes himself to be a minister of the word of God, a preacher of the Gospel of peace, teach otherwise; he either understands not, or neglects the business of his calling, and shall one day give account thereof unto the Prince of Peace.
128

¹²⁷ LOCKE, John. A letter concerning toleration being a translation of the Epistola de Tolerantia IN: *Op. Cit.*, 1963, vol. VI, p. 21.

¹²⁸ LOCKE, John. A letter concerning toleration being a translation of the Epistola de Tolerantia IN: *Op. Cit.*, 1963, vol. VI, pp. 21–22.

Este é um aspecto importante de ser ressaltado da epístola de Locke. Trata-se de uma crítica veemente ao que fora feito do evangelho de Jesus. Locke quer demonstrar que as diretrizes da verdadeira religião estão na pureza e simplicidade deste mesmo evangelho. O pensador inglês percebe as inúmeras construções humanas que se criaram em cima da simplicidade das diretrizes pacíficas do Cristo, que ele mesmo chama de o Príncipe da Paz. Os conflitos de religião muito longe estavam, nesse sentido, daquilo que proclamavam defender. Era isso que Locke queria deixar claro: lembrar que o evangelho exortava a caridade, a mansidão, a renúncia da vingança, ao perdão, a cautela para não prejudicar outrem. Assim se refere Locke aos eclesiásticos acerca dos deveres da tolerância, esclarecendo-os que tal dever exige deles que refutem e combatam os erros de suas doutrinas pela força dos argumentos, e não pela espada: poupem os homens, é o que pede o humanista.¹²⁹ Locke está amplamente amparado em diretrizes superiores: as leis naturais ou morais que exigem de todos os homens deveres imprescindíveis à manutenção da condição humana.

Locke procura compreender, depois de os analisar quanto aos eclesiásticos, quais são os deveres de tolerância que devem ser observados pelo magistrado civil. Para Locke, o dever de tolerância do magistrado é o mesmo que existe para os homens comuns. As obrigações que lhe cabem no trato do Estado e o direito que lhe é garantido para legislar em favor da comunidade, não garantem ao magistrado civil um poder de descobrir, diz Locke, com maior certeza que qualquer outro homem, o caminho que conduz ao céu, para que com suas leis proíba este ou aquele culto, esta ou aquela religião. O pensador inglês quer afirmar que o caminho dos céus não é mais claro ao magistrado que a qualquer outro homem, pelo simples fato de estar revestido com o manto do poder:

Those things that every man ought sincerely to inquire into himself, and by meditation, study, search, and his own endeavours, attain the knowledge of, cannot be looked upon as the peculiar profession of any one sort of men. Princes, indeed, are born superior unto other men in power, but

¹²⁹ Locke procura “conversar” com a razão dos eclesiásticos. Nota-se isso nitidamente nesta passagem: “*Let them not supply their want of reasons with the instruments of force, which belong to another jurisdiction, and do ill become a churchman’s hands. Let them not call in the magistrate’s authority to the aid of their eloquence or learning: lest perhaps, whilst they pretend only love for the truth, this their intemperate zeal, breathing nothing but fire and sword, betray their ambition, and show that what they desire is temporal dominion. For it will be very difficult to persuade men of sense, that he, who with dry eyes, and satisfaction of mind, can deliver his brother unto the executioner, to be burnt alive, does sincerely and heartily concern himself to save that brother from the flames of hell in the world to come*” (LOCKE, John. A letter concerning toleration being a translation of the Epistola de Tolerantia IN: *Op. Cit.*, 1963, vol. VI, p. 23).

*in nature equal. Neither the right, nor the art of ruling, does necessarily carry along with it the certain knowledge of other things; and least of all the true religion; for if it were so, how could it come to pass that the lords of the earth should differ so vastly as they do in religious matters?*¹³⁰

Apenas o estudo e a meditação oferecem ao homem as pistas do caminho que conduz a Deus, afirma Locke. Os príncipes, sendo iguais aos homens em natureza, precisam igualmente de momentos de meditação. A cabeça coroada não passa a observar, de repente, a verdade das coisas. O poder não é sinônimo de sabedoria e conhecimento da verdade. Nesse sentido, o magistrado civil tem como dever tolerar as várias sociedades religiosas que existem em seus domínios, sendo que ele, por este modo, é incapaz de ditar esta ou aquela religião como a representação da verdade, ou ainda, o seu poder é inadequado para interferir nessas questões. Com uma ressalva: o magistrado não deve tolerar seitas e dogmas oposto aos fundamentos da sociedade humana, isto é, que tragam desordem e violem os bons costumes necessários para a preservação e promoção dos direitos civis. Nesse caso, é legítimo que o príncipe interfira em assuntos de religião, tão somente para assegurar e defender o ordem civil e política.

Tendo visto que o poder pelo qual o magistrado é revestido não lhe dá o direito de interferir em assuntos de religião, mas apenas lhe serve para a proteção e promoção dos direitos civis, Locke, com essa definição, procura racionalizar o poder absoluto do príncipe, conferindo-lhe uma jurisdição exata e uma clara objetividade. Toda a subjetividade teológica, todos os critérios de avaliação moral são afastados do poder absoluto. Este esforço filosófico é realizado por Locke para “*freed men from all dominion over one another in matters of religion*”.¹³¹ Isto é, o pensador inglês procura, de todo o modo, apresentar objetivamente a função do poder do príncipe para que ele observe limites e não interfira na liberdade individual, pelo contrário, que a enaltece e proteja.

Na epístola, sua preocupação esta concentrada em estabelecer um termo de tolerância entre individualidades como o próprio fundamento de suas liberdades. Este aspecto é importante e tem uma posição central na teoria lockeana, de que as liberdades individuais tem a sua segurança e a sua base quando o Estado e a igreja

¹³⁰ LOCKE, John. A letter concerning toleration being a translation of the Epistola de Tolerantia IN: *Op. Cit.*, 1963, vol. VI, p. 25.

¹³¹ LOCKE, John. A letter concerning toleration being a translation of the Epistola de Tolerantia IN: *Op. Cit.*, 1963, vol. VI, p. 29.

estão amparados pelos deveres de tolerância. Locke, teme que os homens se prejudiquem mutuamente, atentem contra as próprias vidas, submetam suas liberdades naturais e bens por diferenças e especulações baseadas na religião, tais como o culto, o procedimento ritualístico, a crença mística. Procura, com isso, estabelecer a tolerância como um fundamento da ação política, do Estado, da igreja e principalmente do relacionamento entre indivíduos. O respeito mútuo é um elemento essencial, e assim:

*If a Roman Catholic believe that to be really the body of Christ, which another man calls bread, he does no injury thereby to his neighbour. If a Jew does not believe the New Testament to be the word of God, he does not thereby alter any thing in men's civil rights. If a heathen doubt of both Testaments, he is not therefore to be punished as a pernicious citizen. The power of the magistrate, and the estates of the people, may be equally secure, whether any man believe these things or no.*¹³²

Nesse ponto é que nasce sua doutrina da tolerância: na temeridade de que se legitime uma situação em que os bens dos cidadãos, isto é, seus direitos civis – a vida, a liberdade e os bens – estejam constantemente ameaçados pela diversidade de gostos, aptidões e crenças. Era justamente isso que estava acontecendo naquele período, ou seja, vivia-se num ambiente de verdadeira legitimação da intolerância. Por isso delega ao magistrado civil e às leis a função de zelar imparcialmente pelos direitos individuais como uma forma de garantir a paz social, ou ainda antes, como um instrumento de preservação da própria sociedade. É nesse exato sentido que a tolerância é revestida de um profundo sentido político e social. A extensão, promoção e defesa dos direitos civis é um fundamento político e social de que se vale a doutrina da tolerância lockeana para estabelecer os termos de convivência e concórdia entre os indivíduos, de maneira indiscriminada. Aos indivíduos se pede unicamente o respeito aos direitos alheios e o cuidado individual de sua alma: nesse sentido, o poder do magistrado não pode interferir na consciência individual, e a consciência individual não pode interferir no poder do magistrado: e nisso consiste o móvel das ações morais tanto do magistrado quanto dos indivíduos.

A diferença de religião é necessária e natural: faz parte do movimento das consciências individuais. Por isso Locke quer assegurar o direito dos homens em se reunir em assembleias religiosas públicas. Aqueles que se encontram nas assembleias religiosas, diz Locke, não são menos violentos ou viciosos que aqueles que se

¹³² LOCKE, John. A letter concerning toleration being a translation of the Epistola de Tolerantia IN: *Op. Cit.*, 1963, vol. VI, p. 40.

encontram em outro lugar qualquer. A questão da violência e sedição dos homens não deita causas nos encontros religiosos que possam, aos olhos de certos homens, incitar os nervos e os indivíduos a violência. Para Locke, quanto mais maltratados e discriminados os homens são, mais insuportáveis ficam: suprimi a discriminação que se comete com certos homens, mudai as leis, suprimi a pena da tortura e a sociedade ficará segura e pacificada, afirma o filósofo. A lei e a política, ao terem como base a tolerância, concorrem para a promoção da segurança e da paz; a lei e a política tendo como base a discriminação, isto é, a intolerância, cria condições para o conflito e a insegurança social. A doutrina da tolerância, ao servir de base apenas à lei, mas também à ação política atrai para si todo o auxílio possível quando todos os indivíduos – da igreja que forem e da diversidade que fizerem parte – se sentirem amparados pela benevolência do soberano e abraçados pela promoção universal dos direitos civis sem as distinções de religião. Locke acredita que todos então se sentiriam guardiões da paz e da segurança social. A base da doutrina da tolerância e da lei de tolerância lockeana está na sua vontade de querer ver o Estado e o príncipe garantirem de maneira indiscriminada o direito à vida, à liberdade e aos bens, ou seja, a igualdade de direitos: *‘The sum of all we drive at is, that every man enjoy the same rights that are granted to others’*.¹³³

Nas últimas páginas da epístola, Locke lança sua visão da verdadeira causa de todo conflito de sua época. Longe de ser causada pela diversidade da religião ou nela mesma, que prega a humildade, a pacificação e a solidariedade, para Locke o conflito reside justamente numa recusa em aceitar a tolerância e o respeito para com aqueles que têm opiniões diferentes: *“We must therefore seek another cause of those evils that are charged upon religion. And if we consider right, we shall find it consist wholly in the subject that I am treating of. It is not the diversity of opinions, which cannot be avoided; but the refusal of toleration to those that are of different opinions, which might have been granted, that has produced all the bustles and wars, that have been in the Christian world, upon account of religion”*.¹³⁴

¹³³ LOCKE, John. A letter concerning toleration being a translation of the Epistola de Tolerantia IN: Op. Cit., 1963, vol. VI, p. 51.

¹³⁴ Locke continua *“The heads and leaders of the church, moved by avarice and insatiable desire of dominion, making use of the immoderate ambition of magistrates, and the credulous superstition of the giddy multitude, have incensed and animated them against those that dissent from themselves, by preaching unto them, contrary to the laws of the Gospel, and to the precepts of charity, that schismatics and heretics are to be outed of their possessions, and destroyed. And thus have they mixed together, and confounded two things, that are in themselves most different, the church and the commonwealth”* (LOCKE, John. A letter concerning toleration being a translation of the Epistola de Tolerantia IN: Op. Cit., 1963, vol. VI, p. 53).

A idéia de tolerância é a única contramedida disponível, diz o pensador, que os filósofos encontram para os conflitos de sua época. Faça-se dela o fundamento da moral humana, mas não somente dela, da política e do Estado que parte desta miséria é resolvida com a comunhão e a concórdia. Em 1685, ao mesmo tempo em que na França se revogava o Édito de Nantes, a tolerância é o valor central da proposta de reforma lockeana do Estado absolutista moderno e será este valor, da mesma forma que servirá para a reforma do Estado, que impulsionará e decidirá o surgimento e a configuração das instituições e práticas internacionais da modernidade.

CAPÍTULO 2

A tolerância como valor social e político no humanismo renascentista e iluminista

INTRODUÇÃO

O primeiro capítulo procurou discutir como a questão da tolerância surgiu e se desenvolveu diante dos acontecimentos relativos às disputas religiosas, especialmente na Inglaterra e na França. Em grande medida esses desenvolvimentos fizeram-se presentes em pensadores como John Locke e servem para ajudar a compreender de que modo e em que medida a idéia de tolerância esteve vinculada às soluções propostas para os problemas de estruturação interna do Estado absolutista que sucedeu a ordem medieval. Na figura de Locke e nos eventos marcantes da história da Inglaterra e da França do século XVII observou-se que, à certa altura, príncipes e filósofos reconheceram na tolerância um princípio essencial para orientar a construção de uma nova ordem capaz de restaurar a ordem social, política e até mesmo religiosa. Este capítulo pretende discutir em que medida esse princípio influenciou a tradição do pensamento que toma valores naturais, éticos, morais ou ainda “leis da consciência” para servir como o fundamento de reforma do indivíduo, do Estado, da Igreja, e em certa altura, das relações internacionais.

A noção de que havia valores naturais, portanto inerentes à própria natureza do homem, começou a ser considerada por pensadores como a medida para se pensar o Estado e a Igreja no período da Renascença. No “humanismo renascentista”, Erasmo de Rotterdam, Thomas More e Pico della Mirandola escreveram obras que influenciaram o surgimento de um sistema de idéias que procura ligar junto às estruturas sociais e políticas, virtudes ou valores “éticos naturais”. Um pouco mais tarde, no período do iluminismo, o melhor exemplo que se tem desse esforço, junto da *Epistola de Tolerantia*, de Locke, é o *Tratado sobre a tolerância*, de Voltaire. Este pensador não poupará esforços, após a revogação do Édito de Nantes, para esclarecer indivíduos e o próprio príncipe no sentido de que a tolerância era um valor essencial para a estrutura social e política francesa.

Uma leitura cosmopolita do “humanismo iluminista” revela que o valor natural ou ético teve um nítido lugar no pensamento e no projeto daqueles filósofos que buscavam dar uma nova coordenação política e social entre os Estados, diante da Guerra dos Trinta Anos. De algum modo, a tolerância não terá apenas uma influência na reformulação do “ambiente doméstico” do Estado, mas também na coordenação e elaboração de uma nova ordem internacional, após a Guerra dos Trinta Anos.

Este capítulo procura discutir a existência de uma vertente de pensamento preocupada em encontrar espaços nas fundações sociais e políticas do Estado e da sociedade de Estados para os valores naturais e éticos. A exposição dessa questão se inicia pela descrição da primeira fase dessa tradição que ganhou forma no ambiente renascentista, preocupado com as turbulências na estrutura doméstica do Estado, e termina com a fase iluminista, preocupada com a estrutura externa e com a formação de uma verdadeira sociedade de Estados.¹ Na verdade, a discussão contida neste capítulo tem por objetivo esclarecer como a idéia de tolerância, que influenciou a configuração do Estado absolutista, também foi essencial para dar coerência ao processo de configuração das relações entre os povos agora organizados como Estados nacionais a partir do século XVII.

O HUMANISMO RENASCENTISTA: VALOR, VIRTUDE E REFORMA

*Chi vuol veder quantunque pò natura
E 'l ciel tra noi, venga a mirar costei,
Ch'è sola un sol, non pur a li occhi mei,
Ma al mondo cieco che virtù non cura.*

FRANCESCO PETRARCA²

Quando, no renascimento das letras, os espíritos começaram a iluminar-se, houve queixa geral contra os abusos; todo o mundo reconhece que essa queixa era legítima. (VOLTARE)³

¹ A expressão "sociedade de Estados" é aqui tomada na acepção de Hedley Bull, que incorpora os modernos conceitos de soberania e a natureza paradoxal da convivência entre Estados, isto é, ao mesmo tempo que se reconhece a natureza soberana dos Estados, reconhece-se também que a convivência observa uma certa ordem, isto é, o meio internacional não pode ser visto como perfeitamente anárquico. (H. Bull, *A Sociedade Anárquica*. Editora UnB, Instituto de Pesquisas de Relações Internacionais IPRI/FUNAG, Brasília, 2002).

² PETRARCA, Francesco. *Il canzoniere*. 2. edizione. Milano: Ulrico Hoepli Editore Libraio Della Real Casa, 1908, CCXLVIII, p. 303.

A Renascença representa um período histórico em que o pensamento, as idéias e a cultura da antigüidade clássica ressurgiram nas cidades européias, a partir do século XIV. Na verdade, “renascença” remete simplesmente ao ressurgimento, a redescoberta da antigüidade no espírito europeu. Trata-se de uma força espiritual que se alia inicialmente ao ambiente intelectual italiano para tornar-se verdadeiramente uma espécie de “fluido vital” dos homens mais instruídos da Europa e que passavam a ver a arte e a ordem social e política de maneira substantivamente diferente diante de um mundo onde a unidade religiosa não funcionava mais como amálgama da tessitura social e política.

A antigüidade clássica à qual se refere o período da Renascença é o mundo greco-romano: o “berço da civilização ocidental”, a Atenas dos séculos VI à IV a.C e o helenismo latino da antiga Roma. Em certo sentido, o renascimento cultural do século XIV veio sendo longamente esboçado pela influência que a antigüidade greco-romana havia exercido durante a Idade Média. É possível afirmar que o renascimento começou a tomar suas feições modernas por volta do século XII com o ressurgimento das cidades e o aparecimento das universidades e dos intelectuais. O historiador Jacques Le Goff relata que junto ao renascimento urbano, sobretudo precipitado pelas demandas de matérias-primas do mundo muçulmano, inicia-se uma modificação cultural e intelectual no “Ocidente bárbaro”.⁴

“Fazer o novo, serem homens novos – disso os intelectuais do século XII tiveram vivo sentimento”.⁵ O exemplo mais vigoroso oferecido por Le Goff do “primeiro renascimento” e seus intelectuais é a cidade de Chartres e o “espírito chartriano”. Os homens de Chartres invocaram o espírito da antigüidade e, inspirados pelos “grandes ancestrais míticos do erudito” – Salomão, Alexandre, Plínio e Virgílio – retomaram o espírito de investigação. Suas inquietações e a voracidade com que seus espíritos passaram a se dedicar a indagar sobre o mundo, as coisas e a própria religião os impulsionava ao estudo dos elementos naturais e à formulação de explicações sobre

³ VOLTAIRE, François Marie Arouet de. *Tratado sobre a tolerância*: a propósito da morte de Jean Calas. Trad. Paulo Neves. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 17.

⁴ LE GOFF, Jacques. *Os intelectuais na Idade Média*. Trad. Marcos de Castro. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006, p. 29 – 31.

⁵ LE GOFF, *Op. Cit.*, 2006, p. 34.

a origem e o papel do homem a partir do estudo da natureza. Assim, junto ao espírito de investigação reaparece, inevitavelmente, o espírito da razão.

Deste novo movimento do espírito humano, do “racionalismo chartriano”, a natureza voltava, ainda que gradativamente, a ser a base da racionalidade. Aparece, assim, o primeiro traço do naturalismo renascentista. A natureza, além de ser considerada por estes espíritos como um poder fecundante – *mater generationis*⁶ –, passa a ser reconhecida como a fonte de um conjunto de leis que permitem o estudo racional do cosmos. O mundo humano torna-se acessível pela razão “que não é absurdo, mas incompreensível, que não é desordem, mas harmonia”.⁷ É partindo deste novo impulso do espírito humano, que os intelectuais de Chartres irão explicar o mundo segundo leis da natureza; a partir de uma ordem ética natural. Talvez ainda mais fundamental, passam a reconhecer como a expressão máxima dessa admirável ordem natural – o homem. É por isso que:

*O espírito chartriano é antes de tudo um humanismo. Não apenas nesse sentido secundário em que invoca a cultura antiga para a edificação de sua doutrina; mas, sobretudo, porque põe o homem no coração de sua ciência, de sua filosofia e quase de sua teologia.*⁸

O homem torna-se o centro da criação e do universo; é nele que a racionalidade do cosmos se expressa. O homem se autoreconhece como um santuário divino – um semi-deus co-criador – ao representar a unidade ou a síntese da manifestação da vida. Nele, fé e razão se encontram. Lançadas estas novas perspectivas revigora-se a imagem do “homem-microcosmo” e o próprio ser humano passa a ter a si mesmo como uma perfeita representação da ordem cósmica e supramundana do universo. Este humanismo dos intelectuais chartrianos do século XII antecede o humanismo italiano que aparecerá dois séculos mais tarde: por isso trata-se de um primeiro sentimento humanista a aflorar pelo gosto estético da forma, pela apreciação das proporções verdadeiras do corpo humano, pelo estudo da antigüidade, pelo

⁶ Mãe da geração; mãe geradora.

⁷ LE GOFF, *Op. Cit.*, 2006, p. 77.

⁸ LE GOFF, *Op. Cit.*, 2006, p. 78. Comentaré ainda o historiador Le Goff que “a grande novidade [deste renascimento humanista chartriano] é que esse homem dotado de razão, que assim pode estudar e compreender uma natureza ordenada, ela própria, racionalmente pelo Criador, é por sua vez considerado pelos chartrianos como *natureza* e desse modo se integra perfeitamente à ordem do mundo” (LE GOFF, *Op. Cit.*, 2006, p. 81).

reconhecimento de leis da natureza, e do homem como efeito da grande causa que é a natureza.⁹

Ao fim da Idade Média, o pensamento humanista irá renascer com vigor e efetivamente se espalhará pela Europa a partir do renascimento italiano. Conforme o relato do historiador Jacob Christoph Burckhardt, na Itália, diferentemente do norte europeu – Paris e Oxford ainda estavam fortemente influenciadas pela escolástica – a antigüidade redesperta em elevado esplendor. Ao final dos séculos de barbárie o espírito italiano retoma a consciência do antigo, do seu próprio passado e a festeja: “trata-se de uma objetiva tomada de partido ao mesmo tempo erudita e popular pela Antigüidade de uma forma geral, uma vez que esta constitui ali a lembrança da própria grandeza de outrora. A fácil compreensibilidade do latim, o montante de recordações e monumentos ainda presentes, estimula decisivamente esse desenvolvimento”.¹⁰

As ruínas da antiga Roma, presentes em toda parte na Itália, são uma lembrança viva que naturalmente inserem esses homens de pensamento na reflexão sobre o mundo circundante à vista dos antigos. Com efeito, no coração do Império Romano, pulsava vivamente para muitos homens, a ventura humana na forma de cenários de outros tempos, que inspiravam e envolviam os mais entusiastas na sabedoria de um Cícero ou na genialidade de um Virgílio. À vista dos remanescentes artísticos, formava-se uma atmosfera que a todos reunia e envolvia a tal ponto dos homens se reconhecerem, na expressão da sua inteligência, a síntese da racionalidade universal e nos escaninhos da alma, a morada dos ancestrais de tal modo que verdadeiramente comemoram, com júbilo, o espírito humano. Consoante a uma retomada dos legados escritos do grego e do latim, resplandecia na Itália o renascimento e configurava-se o espírito humanista italiano.

Nesse movimento espiritual, os antigos manuscritos passam a ser tomados, pela geração de Francesco Petrarca (1304–1374) e Giovanni Boccaccio (1313–1375), como a “fonte de todo o conhecimento”. Esforços foram realizados para a tradução do grego para o latim; admiravam-se obras de poetas, oradores e historiadores latinos,

⁹ O termo “humanismo” é derivado de *humanitas*, que no tempo de Cícero (106-43 a.C) designava a educação do homem enquanto considerado em sua condição propriamente humana, correspondendo ao sentido da palavra grega *paideia*: a educação por meio de disciplinas liberais, relativas a atividades exclusivas ao homem e que o distinguiam dos animais.

¹⁰ BURCKHARDT, Jacob Christoph. *A cultura do renascimento na Itália*: um ensaio. Trad. Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 141.

assim como os escritos de Aristóteles, Plutarco e Homero. O Papa Nicolau V (1397–1455) chegou a compilar de cinco mil a nove mil volumes de traduções e manuscritos dos clássicos, que constituiria o núcleo da Biblioteca do Vaticano. Homens como Niccolò Niccoli dispenderam enormes quantias para a aquisição de obras clássicas e raras.¹¹ Apareciam vários “descobridores de livros”; as abadias todas eram pesquisadas por agentes diversos, cópias eram realizadas por copistas que cresciam em número e bibliotecas formavam-se num movimento febril cujo *motivo conduttore* era o amor à antigüidade como inspiração para o pensamento e para as artes.

Decisivamente, foram os humanistas italianos que atuaram como verdadeiros intermediários entre a antigüidade clássica e os séculos XIV, XV e XVI até que o movimento humanista se expandisse para os centros eruditos do norte europeu. Na verdade, este movimento extrapolou o meio acadêmico e se desenvolveu muito mais fora dos círculos intelectuais tradicionais, ainda que a retomada do estudo da antigüidade tenha ocorrido inicialmente nas universidades italianas, onde a maioria dos textos antigos havia sido mais bem preservada. Em Bolonha, por exemplo, a retórica e o grego passaram a ser ensinados entre o século XIV e XV. Nesta mesma cidade, entre 1450 a 1455, o cardeal Bessarion¹² (1403 – 1472), então governador da cidade, promoveu a remodelação e reorganização da Universidade para o papa e o reitor. Desde então o ensino das humanidades – *studia humanitatis*¹³ – nunca mais sofreu interrupções. O mesmo aconteceu na Universidade de Pádua ao ligar-se no século XV à Universidade de Veneza, quando grego e as humanidades passaram a ser ensinados adquirindo grande fama.¹⁴

Todavia foi em Florença que esse movimento em favor da retomada do estudo dos antigos e o humanismo como elemento de reorientação da vida cotidiana ganha mais momento: “foi somente depois deles que príncipes e papas dedicaram-se seriamente a cultivá-lo”.¹⁵ Entre os homens dedicados simultaneamente ao comércio, à

¹¹ Ver, BURCKHARDT, Jacob Christoph, *Op. Cit.*, 1991, p. 150.

¹² Basilius Bessarion foi um cardeal da Igreja Católica Romana e *Patriarcho latino de Constantinople*. É considerado um ilustre acadêmico grego, que contribuiu para o renascimento das letras e dos estudos clássicos durante o século XV. Traduziu diversas obras de Aristóteles para o latim.

¹³ Denominação latina utilizada no renascimento para designar o estudo de humanidades: gramática, retórica, poesia, história e filosofia moral tendo como base os clássicos gregos e latinos (Ver, CRAIG, Edward. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. New York: Routledge, 1998, p. 533, v. 4).

¹⁴ Ver, LE GOFF, *Op. Cit.*, 2006, p. 185-186.

¹⁵ BURCKHARDT, Jacob Christoph, *Op. Cit.*, 1991, p. 164.

diplomacia, aos “assuntos do príncipe” e ao estudo humanista estão Giannozzo Manetti e Niccolò Niccoli. Giannozzo Manetti nasceu em Florença em 1396. Filho de um rico mercador e banqueiro, logo se envolveu com negócios comerciais e políticos. Apesar de suas intensas atividades nos negócios, dedicava-se com voracidade aos estudos clássicos. Dominava perfeitamente o grego, o latim e o hebraico. Quando foi forçado a deixar Florença em 1450, mudou-se para Roma e em 1453 virou secretário papal de Nicolau V (1397–1455). Graças a seu conhecimento da antigüidade, o papa o encarregou da realização de uma nova tradução latina da Bíblia. Com a morte do papa, o humanista florentino mudou-se para Nápoles e se tornou conselheiro do rei Afonso V de Aragão (Afonso I de Nápoles, 1416–1458) que, por sua vez, o encarregou de diversas missões de caráter político e diplomático.¹⁶

Em 1452, Manetti concluiu, comissionado pelo próprio rei Afonso I de Nápoles, sua obra *De dignitate et excellentia hominis*. O filósofo italiano Rodolfo Mondolfo relata que a obra de Manetti se insere neste período de celebração renascentista do poder criador e da dignidade do espírito humano. Conforme relata Mondolfo, a obra procurava reivindicar a dignidade do homem frente ao “vilipêndio medieval” expresso no *De miseria humanae vitae*, do Papa Inocência III (1161-1216) que dizia:

*Tu, homem (dizia Inocência), andas pesquisando ervas e árvores; estas, porém, produzem flores, folhas e frutos, e tu produzes leneas, piolhos e vermes; daquelas brotam azeite, vinho e bálsamo, e de teu corpo escarros, urina e excrementos.*¹⁷

O filósofo italiano relata que a obra de Manetti é uma reação a essa interpretação de uma vida humana plena de misérias ao passo que observa o homem não pelos seus aspectos menos dignos, mas pelas obras de sua inteligência e sua ação co-criadora, como ser que nasceu pela excelência da natureza e aperfeiçoador que é desta última pelas artes e inventos:

Nossas, quer dizer, humanas (escrevia Manetti), são todas as casas, os castelos, as cidades, os edifícios da terra... Nossas as pinturas, nossa a escultura, nossas as artes, nossas as ciências, nossa a sabedoria. Nossos..., em seu número quase infinito, todos os inventos, nossos todos os gêneros de línguas e literaturas..., nossos, finalmente, todos os mecanismos admiráveis e quase incríveis que a

¹⁶ Giannozzo Manetti faleceu em Nápoles no ano de 1459. Para biografia de Manetti ver, BAGEMIHL, Rolf; BALDASSARRI, Stefano U.; MANETTI, Giannozzo. *Biographical Writings*. Harvard: Harvard University Press, 2003. (The I Tatti Renaissance Library).

¹⁷ Ver, MONDOLFO, Rodolfo. *Figuras e idéias da filosofia da renascença*. Trad. Lycurgo Gomes da Motta. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1967, p. 11.

*energia e o esforço do engenho humano (dir-se-ia antes divino) conseguiram produzir e construir por sua singular e extraordinária indústria.*¹⁸

O pensamento de Manetti revela como a expressão humanista do renascimento italiano procura colocar o homem no centro da vida e elevá-lo a uma condição de ser digno, engenhoso e livre. Em certo sentido, isso se deve ao fato do humanista se fazer portador de um novo olhar, de uma perspectiva que passou a evidenciar e considerar o próprio homem como elemento central do universo, ou até mesmo da ordem social e política. A cultura do renascimento, da qual fez parte os humanistas florentinos e contribuíram os esboços feitos anteriormente pelo “espírito chartriano”, redescobriu uma ordem ética natural composta por valores que dignificam o homem, que são próprios à sua natureza, e que o insere na centralidade das coisas.

Niccolò Niccoli era outra figura típica da renascença. Niccoli nasceu em Florença em 1364. Notabilizou-se pela arte da cópia¹⁹ e por coletar uma enorme variedade de pergaminhos da literatura clássica greco-latina. Possuía a maior biblioteca privada de Florença. O historiador Burckhardt relata que Vespasiano o descrevia como um homem que não tolerava nada que ao seu redor pudesse retirá-lo do “espírito da antiguidade”. Era portador de bela figura, tinha uma fala amigável e usava longos trajes. Não escreveu peças literárias, a não ser um pequeno tratado em italiano sobre a ortografia latina.²⁰

A figura de Niccoli lembra que os humanistas do renascimento, além de se disporem ao estudo dos pensadores da antiguidade clássica, haviam integrado o conhecimento antigo às revelações cristãs. Com isso, o pensamento clássico – inspirado pelo estudo de uma ordem ética e natural – foi unido à doutrina da moral cristã. Desta união, evidenciavam aqueles valores necessários a serem tomados e considerados para as reformas. Em Niccoli, tratava-se da reforma íntima e moral. Em verdade, o humanista não se vinculava estritamente ao conhecimento dos antigos, a reprodução de suas obras, ou melhor, a uma postura meramente diletante ou erudita. O estudo do humanista propunha um princípio de transformação íntima. O conhecimento das obras dos ancestrais, da história e das ciências, na medida em que

¹⁸ Ver, MONDOLFO, Rodolfo, *Op. Cit.*, 1967, p. 12.

¹⁹ Niccolò Niccoli é reconhecido como o inventor da caligrafia cursiva, conhecida como Itálica ou “Cancelleresca”.

²⁰ Ver, BURCKHARDT, Jacob Christoph, *Op. Cit.*, 1991, p. 164. Niccoli morreu em Florença, no ano de 1437.

servia como base para a elaboração de uma postura de observação e compreensão da natureza, revestia-se de outra finalidade, guiava o indivíduo à aquisição de valores. Uma postura moral e o cultivo de virtudes são elementos fundadores da personalidade do humanista. Trata-se, nesse caso, de “adquirir luzes”, mas as luzes do espírito que só as virtudes do conhecimento podem oferecer. Nesse aspecto, pode ser lembrada a advertência de Niccoli a um jovem florentino afeito aos prazeres sensoriais a fim de que passasse a atender interesses espirituais: Niccoli lhe diz que “ele deveria se envergonhar por não conhecer a ciência latina, que constituiria para ele tão grande adorno. E mais: que, se não a aprendesse, não seria ninguém, transformando-se, tão logo fanada a flor da juventude, em um homem sem qualquer valor (*virtù*)”.²¹

Giannozzo Manetti também apresenta exemplos de comportamento que enalteciam uma conduta virtuosa: “como governador de província, repeliu quaisquer presentes, zelou pelo abastecimento de grãos, apaziguou infatigavelmente os conflitos judiciais e tudo fez pela contenção das paixões por meio da bondade [...] Como que a simbolizar o destino e o direito comum de todos, escreveu, em suas horas de lazer, a história da cidade, posteriormente preservada no palácio municipal, em encadernação púrpura, como um objeto sagrado”.²²

Ao que parece, o pensamento e a conduta humanista são a expressão de um conjunto de elementos não apenas intelectuais, mas morais. Ao espírito do humanista vem encontrar-se o espírito dos antigos e do próprio Cristo para o cultivo das virtudes, do “elevado” e do amor fraternal. Nesse sentido, o humanismo renascentista não quer se referir apenas a um “resgate da antiguidade”. Trata-se também de um projeto de elucidação e de retomada daqueles valores que constituem verdadeiramente o homem de bem, ou seja, o renascentista seria, tipicamente, aquele que fazia de tudo a fim de ver renascer em si um novo homem voltado para a aquisição de valores, sobretudo do conhecimento.

Assim, a relação entre valores, virtudes e reforma está na base do pensamento humanista. O valor ético para o renascentista era a base da reforma íntima e, como conseqüência, essa reforma implicava também outra importante reforma: a reforma da sociedade política e religiosa, isto é, do Estado e da igreja. Diante do vício, da

²¹ BURCKHARDT, Jacob Christoph, *Op. Cit.*, 1991, p. 165.

²² BURCKHARDT, Jacob Christoph, *Op. Cit.*, 1991, p. 165.

corrupção do clero e da hipocrisia das cortes os renascentistas lançaram, em textos de filosofia, uma expressão de reforma política e social. Seus textos surgem como um grito de queixa, súplica e protesto em favor da reforma do homem, das práticas sociais, políticas e religiosas da Europa. O humanismo renascentista trazia em si uma proposta de reforma baseada em valores éticos, essencialmente ligados a natureza humana. À frente deste movimento que enaltece a reforma das instituições, da sociedade e dos homens do século XV estavam dois humanistas do norte europeu: Erasmo de Rotterdam e Thomas More.

Desiderius Erasmus Roterodamus nasceu em Geert Geertsen, Rotterdam, Holanda, em 27 de outubro de 1465–(69?). Filho ilegítimo do Padre Gerard Geert e Margared, iniciou seus estudos com um preceptor. Em 1475 ingressou na sua primeira escola, em Deventer. Neste período, Erasmo recebe as primeiras influências do humanismo renascentista. Sua mãe falece e, logo após, também o pai, vítima da peste negra, em 1483. Assim, sua educação e a de seu irmão, Pieter, ficou a cargo de tutores que os enviou a Hertogenbosch. Mais tarde, Erasmo tornou-se noviço agostiniano em Steyn e em 1492 foi ordenado sacerdote.

Todo este período de formação foi consagrado ao estudo dos autores da antigüidade grega e latina. Em agosto de 1495 chegou a Paris para freqüentar o *Collège Montaigu* e continuar, posteriormente, seus estudos na Universidade de Paris. Em 1497 mudou-se para Oxford onde passou a conviver com os humanistas ingleses. Já em 1500 retornou a Paris para publicar os *Adágios*. Mas é em 1506 que Erasmo viaja para a Itália, o centro do humanismo renascentista. Passou a maior parte de seu tempo na casa tipográfica de Aldo Manunzio (1450–1515) com quem aprendeu a trabalhar com caracteres tipográficos. Nesse período conheceu Roma e Nápoles. Em 1509 retornou à Inglaterra hospedando-se na casa de Thomas More. É neste período que nasce sua obra crítica *O Elogio da Loucura*.²³

²³ A obra de Erasmo apareceu primeiramente em Paris, quando o pensador a publicou em 1511. Pouco depois retorna à Inglaterra para lecionar grego e teologia na Universidade de Cambridge. Em 1514 muda-se para Basiléia, Suíça. Liga-se ao editor Frobenius (1460 – 1517) e ao pintor Holbein que o retrata várias vezes. Entra em contato com Lutero. Escreve em 1517 um opúsculo *A Questão da Paz*. Em 1529 sai da Basiléia para viver em Friburgo, em razão dos conflitos religiosos. Sua saúde física se abala e na passagem de 11 para 12 de julho de 1536, falece. (Ver, Vida e Obra de Erasmo de Rotterdam In: ROTTERDAM, Erasmo de. *Elogio da loucura*, 1984, XVII. Ver também, CRAIG, Edward. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. New York: Routledge, 1998, p. 396 - 401, v. 3).

Em sua obra, canta a *Loucura* seus feitos entre os deuses e os homens. Com um aspecto satírico, a *Loucura* aprecia os vícios, a corrupção da igreja romana e do Estado para afirmar: eu reino entre os homens. Se diz responsável pelo brilho no rosto dos jovens, pelo fausto sorriso dos homens, pelo gozo da vida. É *Moria*, para os gregos, *Stultitia* para os latinos. A seu ver, Plutão é seu pai – deus das riquezas – e o pai dos deuses e dos homens: “Plutão, que, no presente como no passado, a um simples gesto, cria, destrói, governa todas as coisas sagradas e profanas; Plutão, por cujo talento a guerra, a paz, os impérios, os conselhos, os juízes, os comícios, os matrimônios, os tratados, as confederações, as leis, as artes, o ridículo, o sério (ai! não posso mais! falta-me a respiração), concluamos, por cujo talento se regulam todos os negócios públicos e privados dos mortais”.²⁴

Conforme a famosa obra de Erasmo, a *Loucura* nasceu filha do prazer e do amor livre. Foi amamentada por duas ninfas: *Mete* – a Embriaguez – filha de Baco e *Apédia* – a Imperícia – filha de Pã. Tem por companheiras *Philantia* – o Amor-próprio – *Kolaxia* – a Adulação – *Lethes* – o Esquecimento – *Misoponia* – o Horror à Fadiga – *Hedoné* – a Volúpia – *Ania* – a Irreflexão – *Trophis* – a Delícia – e dois deuses, *Komo* – o Riso e o Prazer da Mesa – *Nigreton Hypnon* – o Sono Profundo. Sob seu império e o de suas companheiras, estão os deuses do Olímpo e na terra os monarcas mais absolutos, os juízes, os militares, os negociantes, os ricos, os gramáticos, os oradores, os frades mendicantes, os candidatos que adulam o povo para conquistar honras e que compra o seu favor à custa de sua liberdade, aquele que recebe humildemente os aplausos de mentecaptos, aquele que fica lisonjeado com aclamações populares, aquele outro que se deixa carregar como uma estátua, em estado de triunfo, para ser admirado pelo povo. A guerra é obra sua assim como os homens que bem a combatem; são também as cidades, as cerimônias públicas realizadas para colocar entre os deuses os mais celerados tiranos. Subsistem os governos por sua providência, também a religião, os conselhos, os tribunais. Por isso, clama a *Loucura*: “Reflitamos um pouco sobre a vida humana, e se eu não vos demonstrar que sou a deusa à qual todos os homens são mais

²⁴ ROTTERDAM, Erasmo de. *Elogio da loucura*. Trad. Paulo M. Oliveira. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 12 (Col. Os Pensadores).

gratos e que eles mais estimam, desde o cetro ao bastão do pastor, acima de todas as coisas, estou disposta a deixar de ser a Loucura”.²⁵

Como uma expressão do pensamento do humanismo renascentista, a obra de Erasmo – na fala de *Moria* que num golpe de vista de sua perspectiva conseguiu abarcar toda a sociedade humana²⁶ – expressou a revolta daqueles que observavam a presença dos vícios nas Cortes, nos tribunais, nos quartéis, nas universidades; daqueles que percebiam os desregramentos e a falta de limites dos príncipes, papas e cardeais. O pensamento humanista de Erasmo serviu como ponto de partida para o movimento humanista que reivindicava um reposicionamento da conduta humana, na igreja, no Estado e na própria convivência social, de acordo com princípios e valores éticos naturais, virtuosos e verdadeiramente cristãos. Tratava-se, verdadeiramente, de uma tentativa de recuperar a dignidade da vida humana e daquela condição mais elevada de sua natureza. A obra de Erasmo teve ampla repercussão nos meios humanistas. Essa proposta do pensamento voltado para uma profunda reforma da igreja, do Estado, dos homens e da sociedade chegou ao seu clímax com o martírio do amigo e companheiro de Erasmo, Thomas More.

Thomas More nasceu em 7 de fevereiro de 1478 em Milk Street, Londres. Seu pai, John More, foi juiz da corte de *King's Bench*. Estudou inicialmente na *Saint Antony's School* e ainda muito jovem tornou-se pajem do Arcebispo de Canterbury – John Morton (1420–1500). Ingressou na Universidade de Oxford em 1490 e iniciou seus estudos em latim e lógica. Após dois anos, retornou para Londres sendo admitido na *Lincoln's Inn* para iniciar seus estudos em Direito, em 1496. Nesse período, dedica-se ao estudo da teologia e da literatura grega e latina. É quando hospeda em sua casa, pela primeira vez, Erasmo de Rotterdam, doze anos mais velho que os seus vinte e um anos de idade. Desde esse período, More passa a receber as influências do humanismo universal de Erasmo e do humanismo cristão de John Colet²⁷ (1467–1519). Em 1504

²⁵ ROTTERDAM, Erasmo de., *Op. Cit.*, 1984, p. 82.

²⁶ Eis o olhar de *Moria*: “Se, finalmente, pudésseis observar, do mundo da lua, como o fez Menipo, as inúmeras agitações dos mortais, decerto acreditaríeis estar vendo uma densa nuvem de moscas ou de pernilongos brigando, insidiando-se, guerreando-se, invejando-se, espoliando-se, enganando-se, fornicando-se, nascendo, envelhecendo, morrendo. Não podeis sequer imaginar os horrores e as revoluções com que enche a terra esse animalzinho, tão pequeno e de tão pouca duração, que vulgarmente se chama *homem* (ROTTERDAM, Erasmo de., 1984, p. 85).

²⁷ Reformador educacional inglês.

ingressa no parlamento e um ano depois casa-se com Jane Colt. Em 1516 publica sua mais famosa obra, *a Utopia*.²⁸

A Utopia é descrita pelo viajante e aventureiro Rafael Hitlodeu²⁹, conhecedor da filosofia, do latim e do grego. Esse personagem fictício teria lido os textos clássicos de Sêneca e de Cícero, entre outros, e é originário de Portugal: tratava-se de um humanista típico. Instigado pelo amor da *boa ventura* Hitlodeu teria se associado a Américo Vespúcio, com quem teria navegado para a América e outras partes do mundo. O aventureiro teria ficado com os “vinte e quatro” deixados em Nova-Castela. Com cinco castelhanos, teria conhecido diversos países quando a partir de Calicut teria retornado com portugueses à sua terra natal.

Na obra, Rafael Hitlodeu descreve a More e a Peter Giles³⁰ a ilha de Utopia como uma comunidade virtuosa, amparada por uma ordem de valores éticos. Toda a comunidade está envolta por um sensação de amparo recíproco e observação do bem comum. As provisões materiais são cuidadosamente divididas do plantio a colheita a não exceder ou beneficiar a um único indivíduo. Tudo é cuidadosamente medido a fim de não dar cansaço excessivo a um único homem. Não há desigualdade, miséria, injustiça: “na Utopia, as leis são pouco numerosas; a administração distribui indistintamente seus benefícios por todas as classes de cidadãos. O mérito é ali recompensado; e, ao mesmo tempo, a riqueza nacional é tão igualmente repartida que cada um goza abundantemente de todas as comodidades da vida”.³¹

²⁸ Thomas More ainda desempenhou diversas missões diplomáticas até que, em 1529, sucede o chanceler Wolsey (1473–1530). Em 1532 foi destituído da chancelaria quando Henrique VIII (1491–1547) intitula-se chefe da Igreja na Inglaterra após entrar com conflito aberto com a Igreja ao tentar obter o divórcio com Catarina de Aragão (1485–1536), princesa da Espanha. More se opôs a pretensão real e recusou-se a assinar o *Ato de Sucessão* de 1534 (decreto do parlamento inglês que declarava Henrique VIII como chefe da Igreja na Inglaterra) quando foi chamado a fazê-lo. Eram chamados a jurar o ato os funcionários públicos e os suspeitos em não apoiar a resolução do rei. Oprimido, More foi preso na Torre de Londres. Durante seu cárcere, em 1534 escreve *Diálogo de Consolo contra a Opressão*. Em seis de julho de 1535 é julgado e condenado a morte por decapitação. More foi beatificado em 29 de dezembro de 1886 e canonizado em 19 de maio de 1935 pela Igreja Católica (Ver, Thomas More. Vida e obra In: MORE, Thomas. *A utopia*. Trad. Luís de Andrade. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural 1984, p. 159)

²⁹ Personagem elaborado por Thomas More cujo significado seria "Deus cura pelo absurdo". Rafael em hebraico significa "Deus cura" e Hitlodeu seria derivado de "hutlos" que, em grego, significa absurdo. (Ver nota 7, p. 5 de *Utopia*, edição de 2004, publicado pela Editora UnB e Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais IPRI/FUNAG).

³⁰ Peter Giles era efetivamente amigo de Thomas More e havia sido aluno brilhante de Erasmo, escreveu poesia, foi editor e por ter ocupado cargo importante na administração da cidade de Antuérpia, ficou conhecido como Peter de Antuérpia.

³¹ MORE, Thomas, *Op. Cit.*, 1984, p. 205.

Cultiva-se a terra, mas também o espírito. As virtudes são o melhor bem que se pode almejar em Utopia. Por isso é que “o fim das instituições sociais na Utopia é o de prover, antes de tudo, as necessidades do consumo público e individual; e deixar a cada um o maior tempo possível para libertar-se da servidão do corpo, cultivar livremente o espírito, desenvolvendo suas faculdades intelectuais pelo estudo das ciências e das letras. É neste desenvolvimento completo que eles põem a verdadeira felicidade”.³²

As instituições de Utopia tornam os vícios impossíveis. Foram organizadas de tal modo que seus cidadãos vivam virtuosamente. Os mercados, por exemplo, oferecem aos pais de família tudo aquilo que necessitam. Com a abundância das provisões materiais – devido ao excelente esquema de trabalho nas lavouras e em todas as coisas – ninguém teme que alguém possa tomar para si além do necessário. Assim, “aquele que tem a certeza de que nada faltará jamais, não procurará possuir mais do que é preciso. O que torna, em geral, os animais cúpidos e rapaces é o temor das privações no futuro. No homem em particular, existe uma outra causa de avareza – o orgulho, que o incita a ultrapassar em opulência os seus iguais e a deslumbrá-los pelo aparato de um luxo supérfluo”.³³ As instituições sociais, dos mercados aos tribunais, prezam pelas virtudes. Por isso não há ociosidade, nem preguiça. Não existem tabernas, antros de prostituição, tampouco oportunidades para desprezos e deboches – “a mendicidade e a miséria são aí monstros desconhecidos”.³⁴

Os utopienses vivem segundo a razão e a prática das virtudes. Com a razão, reconhecem a imortalidade da alma e a bondade de Deus. Com as virtudes, vivem segundo a natureza e reconhecem a necessidade de viver alegremente, sem lamentações. Compreendem o dever de garantir aos semelhantes os mesmos benefícios recebidos. “O homem que segue o impulso da natureza é aquele que obedece a voz da razão”³⁵ e a razão lhe faz reconhecer na natureza a existência de uma ordem harmoniosa, virtuosa e ética amparada por justas leis que abarcam a todos os homens como uma grande família de irmãos. Todos são dignos, possuem direitos e deveres estipulados pela própria natureza. Assim vivendo, se elevam em conjunto na direção

³² MORE, Thomas, *Op. Cit.*, 1984, p. 233.

³³ MORE, Thomas, *Op. Cit.*, 1984, p. 237.

³⁴ MORE, Thomas, *Op. Cit.*, 1984, p. 244.

³⁵ MORE, Thomas, *Op. Cit.*, 1984, p. 253.

do divino suplantando sua característica animal, apaixonada e viciosa. Nessa comunidade, é “o homem que consola e que salva o homem; e crê, assim, que a virtude mais nobre e mais humana, em qualquer terreno, consiste em suavizar os sofrimentos do próximo, arrancá-lo ao desespero e à tristeza, restituir-lhe as alegrias da vida, ou, em outros termos, fazê-lo ter parte também da volúpia”.³⁶

O pensamento de More, característico do humanismo renascentista, se inspira nas leis de natureza, confia na razão e na observância de valores éticos. Em Utopia, o pensamento clama a uma vida virtuosa e a um aperfeiçoamento da sociedade e das instituições. Antes de tudo, elabora um chamado a viver a vida natural preparada a todos pela piedade da natureza “majestosa e potente, a quem somente pertence o soberano império de todas as coisas”.³⁷ Essa natureza que tudo provê, indica e impulsiona os seres da humanidade pelo esclarecimento da luz da razão a uma posição de dignidade e liberdade, “convida todos os homens a se ajudarem mutuamente e a partilharem em comum do alegre festim da vida [...] A natureza deu a mesma forma a todos; aqueceu-os todos com o mesmo calor, envolveu todos com o mesmo amor; o que ela reprova é aumentar o próprio bem-estar agravando a infelicidade de outrem”.³⁸

Ao estudar More, percebe-se como o seu pensamento humanista concebe uma perspectiva social e política em que os valores da razão e os valores éticos e naturais servem como fundamento da vida social e política. Em Utopia não só o homem mas as suas organizações política e sociais estão amparadas em valores e deveres naturais. Adotam a razão como a luz natural e os valores da razão como base de suas instituições: a igualdade, a fraternidade, a tolerância. Esta é a reforma que os humanista do renascimento querem ver: uma sociedade renascida em valores que dignifiquem o homem e tragam paz e possibilidade do convívio no Estado. Ou ainda, que assegurem verdadeiramente a dignidade humana.

O problema da dignidade do homem está presente no pensamento de Giovanni Pico della Mirandola, outro destacado humanista, nascido em uma pequena cidade ao norte da Itália chamada Mirandola no ano de 1463. Filho de Gian Francesco I e Giulia Boiardo, Pico della Mirandola sucedeu seu irmão mais velho ao título de

³⁶ MORE, Thomas, *Op. Cit.*, 1984, p. 254.

³⁷ MORE, Thomas, *Op. Cit.*, 1984, p. 295.

³⁸ MORE, Thomas, *Op. Cit.*, 1984, p. 254.

Conde de Mirandola e Concordia. Em 1477, com quatorze anos de idade, foi enviado à Universidade de Bolonha para estudar direito canônico. Insatisfeito com o estudo do direito canônico e entusiasmado pela filosofia, em 1479 deixa Bolonha sem formar-se para ir para Ferrara, onde passou a estudar com o humanista Battista Guarino (1434–1513). Nesse período, tal qual outros espíritos renascentistas, leu detidamente os autores gregos e latinos. Em 1480 mudou-se para Pádua onde tomou lições sobre a filosofia aristotélica com o judeu averroísta³⁹ Elijah Delmedigo (1458–1493). Em 1484 Pico transfere-se para Florença e lá encontra Marsílio Ficino⁴⁰ (1433–1499) e passa a estudar o neoplatonismo. No ano de 1485 viaja a Paris para estudar a filosofia escolástica da Idade Média. Um ano depois retorna para a Itália e, em Fratta, Pico della Mirandola redige *De hominis dignitate oratio*, uma obra concebida como discurso inicial para abrir uma *disputatio* ou disputa entre intelectuais em Roma que pretendia promover. Pico acreditava ter descoberto um novo sistema teológico advindo de seus estudos aprofundados nas várias fontes filosóficas e teológicas. A verdade é que sua educação foi formada pelo contato com diversas subculturas filosóficas – o humanismo, o Averroísmo de Pádua, as tradições teológicas de ordens religiosas (Tomísmo), as tradições esotéricas do Neoplatonismo florentino e a cabala medieval judaica. É provável que justamente por este motivo defendesse a tolerância e a conciliação de todas as fontes filosóficas já que para o pensador convergiam num objeto que é único e invariável: a verdade.⁴¹

De hominis dignitate oratio está dividida em duas partes distintas: a primeira parte é uma dissertação sobre a dignidade do homem, e a segunda parte trata da problemática advinda de seus estudos filosóficos, ou melhor, trabalha a questão da concórdia ou da paz filosófica entre as diversas correntes de pensamento. Sobre a

³⁹ De Averrois ou *Abu al-Walid Muhammad Ibn Ahmad Ibn Muhammad Ibn Ruchd* (. Filósofo árabe, nasceu em Córdoba no ano de 1126 e morreu em Marrakech em 1198. Foi um reconhecido conhecedor e comentarista de Aristóteles.

⁴⁰ Filósofo humanista do renascimento italiano. Neoplatônico, escreveu diversas obras dentre elas *Theologia platonica* pela qual Pico lhe escreveu em 1482 solicitando uma cópia (Ver, CRAIG, Edward. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. New York: Routledge, 1998, p. 386, v. 7).

⁴¹ Giovanni Pico Della Mirandola morre em 1494, em Florença aos trinta e um anos de idade. Sobre esse dia, Ficino escreveu “*Notre cher Pico nous a quittés le jour même où Charles VIII entrait dans Florence, et les pleurs des lettrés compensaient l’allégresse du peuple. Sans la lumière apportée par le roi de France, peut-être Florence n’eût-elle jamais vu jour plus sombre que celui où s’éteignit la lumière de la Mirandole?*” (Ver, <http://www.lyber-eclat.net/lyber/mirandola/picbio.html>). Para biografia, ver, PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni. *Discurso sobre a dignidade do homem*. Trad. Maria de Lurdes Sirgado Ganho. Lisboa: Edições 70, 1998, p. 14 – 24. Ver também, CRAIG, Edward. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. New York: Routledge, 1998, p. 386 – 387, v. 7).

dignidade do homem, inicia assim: “Li nos escritos dos Árabes, venerandos Padres, que, interrogado Abdala Sarraceno sobre qual fosse a seus olhos o espetáculo mais maravilhoso neste cenário do mundo, tinha respondido que nada via de mais admirável do que o homem. Com esta sentença concorda aquela famosa de Hermes: ‘Grande milagre, ó Asclépio, é o homem’”.⁴²

O problema central de sua dissertação é semelhante ao problema de Giannozzo Manetti, ou seja, trata do posicionamento que é atribuído ao homem no cosmos. No entanto, vai um pouco mais além ao procurar caracterizar a dignidade do homem a partir da consideração da razão e da liberdade humana. Para Pico, a razão, como instrumento de discernimento, oferece ao homem a oportunidade de progredir. Sugere que é a capacidade de escolher, de ser artífice do *eu* que concede ao homem um posicionamento privilegiado e digno no conjunto das obras divinas:

*Finalmente, pareceu-me ter compreendido por que razão é o homem o mais feliz de todos os seres animados e digno, por isso, de toda a admiração, e qual enfim a condição que lhe coube em sorte na ordem universal, invejável não só pelas bestas, mas também pelos astros e até pelos espíritos supramundanos. Coisa inacreditável e maravilhosa. E como não? Já que precisamente por isso o homem é dito e considerado justamente um grande milagre e um ser animado, sem dúvida digno de ser admirado. Mas, escutai, ó Padres, qual é essa condição de grandeza [...] Estabeleceu, portanto, o ótimo artífice que, àquele a quem nada de especificamente próprio podia conceder, fosse comum tudo o que tinha sido dado parcelarmente aos outros. Assim, tomou o homem como obra de natureza indefinida e, colocando-o no meio do mundo, falou-lhe deste modo: ‘Ó Adão, não te demos nem um lugar determinado, nem um aspecto que te seja próprio, nem tarefa alguma específica, a fim de que obtenhas e possuas aquele lugar, aquele aspecto, aquela tarefa que tu seguramente desejares, tudo segundo o teu parecer e a tua decisão. A natureza bem definida dos outros seres é refreada por leis por nós prescritas. Tu, pelo contrário, não constrangido por nenhuma limitação, determiná-la-ás para ti, segundo o teu arbítrio, a cujo poder te entreguei. Coloquei-te no meio do mundo para que daí possas olhar melhor tudo o que há no mundo. Não te fizemos celeste nem terreno, nem mortal nem imortal, a fim de que tu, árbitro e soberano artífice de ti mesmo, te plasmasses e te informasses, na forma que tivesses seguramente escolhido. Poderás degenerar até aos seres que são as bestas, poderás regenerar-te até às realidades superiores que são divinas, por decisão do teu ânimo’. Ó suma liberdade de Deus pai, ó suma e admirável felicidade do homem! ao qual é concedido obter o que deseja, ser aquilo que quer.*⁴³

Para Pico della Mirandola, é precisamente a livre vontade de ser aquilo que deseja ser que diferencia o homem das demais criaturas. Portador que é dos gérmenes e das sementes de toda espécie, no homem crescerão segundo a maneira cultivada: com a luz da razão, faz brotar a inteligência espiritual e aproxima-se dos anjos; com o afastamento voluntário das leis da razão, que são as leis da natureza, aproxima-se das

⁴² PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni, *Op. Cit.*, 1998, p. 49.

⁴³ PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni, *Op. Cit.*, 1998, p. 49 – 53.

bestas. Para tanto, a liberdade de que o homem se faz portador, se quiser gozá-la numa condição verdadeiramente humana, não deve amparar-se na mediocridade. Há um compromisso de caráter ético e uma responsabilidade moral no uso da liberdade, ou seja, o dever do homem é orientar sua liberdade para o bem. Para isso, deve orientar-se pela razão que lhe oferece o poder de autodeterminação e lhe abre a vista aos valores que concorrem para o seu progresso moral:

Mas com que objetivo recordar tudo isto? Para que compreendamos, a partir do momento em que nascemos na condição de sermos o que quisermos, que o nosso dever é preocuparmo-nos sobretudo com isto: que não se diga de nós que estando em tal honra não nos demos conta de nos termos tornado semelhantes às bestas e aos estúpidos jumentos de carga. Acerca de nós repita-se, antes, o dito do profeta Asaph: 'Sois deuses e todos filhos do Altíssimo'. De tal modo que, abusando da indulgentíssima liberalidade do Pai, não tornemos nociva, em vez de salutar, a livre escolha que ele nos concedeu. Que a nossa alma seja invadida por uma sagrada ambição de não nos contentarmos com as coisas mediócras, mas de anelarmos às mais altas, de nos esforçarmos por atingi-las, com todas as nossas energias, desde o momento em que, querendo-o, isso é possível.⁴⁴

Assim, pelo uso da razão, que lhe revela os valores éticos, o homem é capaz de elevar-se das coisas mediócras e insensatas. A razão serve-lhe como um guia – ofertada pela generosidade da natureza – para que possa, no exercício da liberdade, alcançar sua perfeição. Por esses passos adentra na condição propriamente humana e passa a viver na ordem moral condizente com seu ser. Para Pico, o estudo racional da natureza e de suas leis, permite ao homem elaborar a filosofia moral capaz de lhe orientar em sua ascensão, na medida em que estipula claramente os valores e os limites naturais existentes. Com essa orientação, o homem purifica seu espírito da ignorância e dos vícios e eleva sua dignidade individual e coletiva: “na alma, portanto, assim recomposta e purificada, difundamos a luz da filosofia natural, levando-a em seguida à perfeição final mediante o conhecimento das coisas divinas”.⁴⁵

Em seu conjunto, o pensamento humanista renascentista difunde a noção de que os valores da razão – que são os valores ou princípios de uma ordem ética e natural – são os elementos basilares necessários da reforma e da própria constituição individual, do Estado e da igreja. Esta também é uma característica dos textos iluministas, ou seja, basear propostas de reformas em valores tais como a liberdade, a igualdade e a fraternidade. O próprio Locke baseou seu *Segundo tratado* numa teoria

⁴⁴ PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni, *Op. Cit.*, 1998, p. 55.

⁴⁵ PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni, *Op. Cit.*, 1998, p. 59.

política fundada no valor da liberdade. Mas, é no pensamento iluminista mais especificamente, que o valor ético e natural da tolerância será difundido como uma medida de reforma das instituições do século XVII.

O HUMANISMO ILUMINISTA: A TOLERÂNCIA COMO VALOR SOCIAL E POLÍTICO NO *TRATADO SOBRE A TOLERÂNCIA* DE VOLTAIRE

Sapere aude! Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento!
Eis a palavra de ordem do Iluminismo.
IMMANUEL KANT⁴⁶

O humanismo iluminista compreende as obras literárias e filosóficas de pensadores que acreditavam em uma questão central da filosofia, inteiramente focada na capacidade humana de modelar, dirigir e explicar seu meio natural de acordo com a razão. A razão, para estes pensadores, é o instrumento pelo qual o homem apropria-se da natureza para melhorar sua vida, torná-la mais cômoda, tranqüila e segura. Dito de outro modo: por intermédio da razão o homem assegura a capacidade de dirigir a si mesmo. Os humanistas iluministas depositam sua confiança no poder da razão humana; a luz natural pela qual o homem compreende a si mesmo para emancipar e ordenar o mundo em que vive.

Esse movimento está inserido num conjunto de idéias que amadurece no início do século XVII e que se desenvolve com esplendor no século XVIII – o século das luzes. O nome “Iluminismo” advém da palavra alemã *Aufklärung* que significa esclarecimento, iluminação, aclaração. Por esse motivo, Iluminismo quer significar a existência de uma tensão entre a luz e a treva, o esclarecimento e a ignorância, ou melhor, quer difundir a idéia da ilustração individual e coletiva como meio de progresso da vida humana.

Aliás, ao conceito alia-se a noção de progresso. O pensador iluminista deixa-se preocupar inteiramente com a ampliação dos saberes, com a correção dos erros, a purificação dos vícios por valores éticos e virtuosos, em função de um objetivo: o avanço da ilustração. Em outras palavras: trata-se de uma corrida pelo progresso

⁴⁶ KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: Que é o Iluminismo? *In: A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2004, p. 11.

intelectual, moral e social da humanidade. Para isso, o filósofo guia-se pela luz da razão de modo a iluminar o caminho que o conduzirá à saída dos labirintos trevosos da ignorância, da intolerância e da tirania. Procura, acima de tudo, criar uma nova ordem emancipatória para a humanidade com base em valores racionais.⁴⁷ Esse aspecto é fundamental para que se possa compreender o contexto em que valores como a tolerância começam a ser tomados para o fundamento das estruturas e instituições que ordenam a convivência humana.

Sapere aude! Ouse saber! é o que proclama Kant como a palavra de ordem do Iluminismo, em seu pequeno texto *Resposta à pergunta: Que é o Iluminismo?* datado em 1784. Para o filósofo, “o Iluminismo é a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado”.⁴⁸ A menoridade a que se refere Kant é uma incapacidade que o homem adquire em fazer uso do seu próprio entendimento sem que para isso recorra ao auxílio de outrem. Essa condição de incapacidade é culpa do próprio homem, diz Kant, pois mantém-se nesse estado apenas quando lhe falta decisão e coragem em se servir do seu próprio raciocínio, dispondo-se voluntariamente às interpretações alheias: covardia e preguiça, vícios que conduzem o homem à condição de menor, de incapaz.

Os homens, diz Kant, que não se libertaram, por meio da natureza, para gozarem da autonomia, entregam-se às diretivas morais de líderes espirituais, a instruções médicas da dieta pessoal, ofertando parcelas de sua consciência para serem lentamente domados pela opinião e a deliberação dos outros acerca do que é bom ou mau, justo e injusto. E por considerarem demasiada dolorosa, difícil ou perigosa a passagem para a maioridade, diz o filósofo, tutores e líderes morais tomam para si a “superintendência” da razão daqueles que lhes confiam e se oferecem, passivamente, como elementos de um rebanho. A menoridade, diz Kant, passa a ser parte de sua própria natureza: apegam-se a fórmulas, preceitos e a instrumentos mecânicos do uso da razão e, entorpecidos os próprios dons naturais, que lhe assegurariam a maioridade, condena a si mesmo à servidão.

⁴⁷ É deste jeito que o *philosophe* iluminista aparece como “espírito benfeitor” destinado a auxiliar a humanidade a avançar em cada nova etapa da jornada no progresso civilizatório (Ver, BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. 5. ed. Trad. Carmen C. Varrialle; [et al.]. Brasília: Editora Universidade de Brasília & São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000, p. 605 – 606, vol. 1).

⁴⁸ KANT, Immanuel, *Op. Cit.*, 2004, p. 11.

Entretanto a menoridade não faz parte das penas eternas, continua Kant. Existe uma saída deste estado de menor: o esclarecimento. O filósofo acreditava ser perfeitamente possível que os homens obtivessem a sua maioridade pelo esclarecimento. Basta conceder-lhes a liberdade, diz Kant: “para esta ilustração, [a ilustração do pensamento], nada mais se exige do que a *liberdade*; e, claro está, a mais inofensiva entre tudo o que se pode chamar liberdade, a saber, a de fazer um *uso público* da sua razão em todos os elementos”.⁴⁹ Aquele que reservou a si mesmo uma posição de menor restringe a sua própria liberdade e condena-se à ignorância. Quando o oficial lhe diz “*não raciocines mas faça exercícios!*”, ou o funcionário de finanças “*não raciocines, paga!*”, ou ainda o clérigo “*não raciocines, acredita!*”, a sua liberdade está sendo restringida. Nessa posição, a ilustração é impossível e a razão está destinada à uma situação de atrofia. Somente o esforço e o uso devido da liberdade de se servir da própria razão perante o público pode fazer com que o homem avance na sua ilustração. Por uso público da razão “entendo aquele que qualquer um, enquanto *erudito*, dela faz perante o grande público do *mundo letrado*”.⁵⁰

Em contrapartida, existe uma distinção entre o uso público e o uso privado da razão: “chamo uso privado àquele que alguém pode fazer da sua razão num certo *cargo público* ou função a ele confiado”.⁵¹ Somente as instruções indicadas por uso privado da razão é que os indivíduos e as comunidades devem atender passivamente, por tratar-se de indivíduos que lhe fazem uso em posição de chefes de governo. Por exemplo, o cidadão, enquanto submetido ao poder constituído, precisa atender as suas deliberações, caso contrário adviria o caos e a desordem. No entanto, na qualidade de erudito, o homem pode pelo uso público da razão – e deve sempre lhe estar assegurada esta oportunidade – dirigir-se à coletividade para atender às demandas de suas percepções sobre os equívocos ou erros reiterados do governo. Mas, enquanto cidadão, deve passivamente aceitar as decisões do governo. Neste ponto, é interessante tomar o raciocínio na íntegra:

Do mesmo modo, um clérigo está obrigado a ensinar os discípulos de catecismo e a sua comunidade em conformidade com o símbolo da Igreja, a cujo serviço se encontra, pois ele foi admitido com esta condição. Mas, como erudito, tem plena liberdade e até a missão de participar ao público todos os

⁴⁹ KANT, Immanuel, *Op. Cit.*, 2004, p. 13 – grifo do autor.

⁵⁰ KANT, Immanuel, *Op. Cit.*, 2004, p. 13 – grifo do autor.

⁵¹ KANT, Immanuel, *Op. Cit.*, 2004, p. 13 – grifo do autor.

*seus pensamentos cuidadosamente examinados e bem-intencionados sobre o que de errôneo há naquele símbolo, e as propostas para uma melhor regulamentação das matérias que respeitam à religião e à Igreja. Nada aqui existe que possa constituir um peso na consciência. Com efeito, o que ele ensina em consequência da sua função, como ministro da Igreja, expõe-no como algo em relação / ao qual não tem o livre poder de ensinar segundo a sua opinião própria, mas está obrigado a expor segundo a prescrição e em nome de outrem [...] Por consequência, o uso que um professor contratado faz da sua razão perante a sua comunidade é apenas um uso privado, porque ela, por maior que seja, é sempre apenas uma assembleia doméstica; e no tocante a tal uso, ele como sacerdote não é livre e também o não pode ser, porque exerce uma incumbência alheia. Em contrapartida, como erudito que, mediante escritos, fala a um público genuíno, a saber, ao mundo, por conseguinte, o clérigo, no uso público da sua razão, goza de uma liberdade ilimitada de se servir da própria razão e de falar em seu nome próprio.*⁵²

Com efeito, o uso público da razão significa uma autonomia natural no sentido de atuar livremente. É justamente essa autonomia que garante o avanço do esclarecimento. Para Kant, ainda faltava tempo para que os homens se encontrassem numa situação onde pudessem se servir bem e livremente do seu próprio entendimento. Ao se perguntar “Vivemos nós agora numa *época esclarecida*? A resposta é: não. Mas vivemos numa época do *Iluminismo*”.⁵³ Havia, para o filósofo, apenas indícios de um movimento de ilustração. Observando, a partir de sua realidade a existência de um projeto de esclarecimento sendo realizado lentamente, afirma: “esta época é a época do Iluminismo, ou o século de *Frederico*”.⁵⁴

Justamente a Frederico (1712–1786), por volta de 1750, no salão de refeições da sua residência de *Sans-Souci* em Potsdam, Alemanha, se juntava o humanista iluminista, Voltaire.⁵⁵ Nesse encontro, o rei e seu círculo de intelectuais decidem juntar esforços para a elaboração de um *Dictionnaire philosophique* que propagasse as idéias iluministas contra os preconceitos da época. No entanto, logo após sua concepção, o projeto foi abandonado pela maioria dos entusiastas. Voltaire dedica-se sozinho à sua realização e publica-o em 1764. O dicionário obtém êxito e o relato de sua propagação é o quadro mais revelador do “espírito de progresso” do esclarecimento no período do Iluminismo. Afirma-se que o dicionário, assim que publicado, foi “colocado debaixo das portas, pendurado nos cordões das campainhas e, freqüentemente, os bancos dos

⁵² KANT, Immanuel, *Op. Cit.*, 2004, p. 14 – 15 – grifo do autor.

⁵³ KANT, Immanuel, *Op. Cit.*, 2004, p. 17 – grifo do autor.

⁵⁴ KANT, Immanuel, *Op. Cit.*, 2004, p. 17 – grifo do autor. Kant se refere a Frederico II (1712–1786) da Prússia. Era um rei esclarecido e amante do “espírito das luzes”: tinha gosto pelas artes, pela música e pela literatura francesa. Era compositor e escritor. Seu reinado foi marcado pela abolição da tortura, a fundação de escolas elementares e o decreto da tolerância religiosa. Convivia com os principais humanistas iluministas da época.

⁵⁵ No período, Potsdam era capital da Prússia. Ver apêndice, p. 165.

passeios públicos estão repletos de exemplares”.⁵⁶ Diz-se que o Dicionário torna-se tão bem sucedido por um motivo: por apresentar um conteúdo que tocava intimamente o espírito dos inquietos e insatisfeitos, porém desejosos de modificações e reforma.

Assim como Kant, François-Marie Arouet, o Voltaire, fazia parte do grupo de livres pensadores iluministas preocupados com o progresso moral e intelectual da sociedade humana. O pensador nasceu em 1694, último filho de François Arouet, rico tabelião parisiense e de Marie Marguerite d’Aumart, integrante de uma nobre família de Poitou. Inicia seus estudos no colégio dos jesuítas, em 1704 onde estuda retórica, filosofia, além de aprender o latim e o grego. Mais tarde torna-se fluente também em espanhol, italiano e inglês. Em 1711 saiu do colégio para ingressar na escola de direito de Paris. Em 1713 torna-se secretário do Marquês de Châteauneuf (1644–1728)⁵⁷, então embaixador da França na Holanda. É exilado por cinco meses em *Sully-sur-Loire* no ano de 1716 por ter escrito versos contra o Regente Philippe III d’Orléans (1674–1723). Novamente, acusado de escrever textos panfletários contra o regente, é preso na Bastilha em 1717, permanecendo lá por quase um ano.⁵⁸ É novamente preso na Bastilha em 1726 após um incidente com o Duque de Sully, um fidalgo de Rohan. Duas semanas depois foi solto para sair em exílio para a Inglaterra.

Permaneceu em seu exílio na Inglaterra de 1726 a 1729, tendo sido um período significativamente importante para sua formação intelectual. É onde descobre as teorias científicas de Isaac Newton, entusiasma-se com a configuração política britânica, isto é, com a monarquia constitucional inglesa, com o respeito pela tolerância religiosa e a liberdade de expressão. Voltaire conhece a Inglaterra do reinado de George I (1660–1727) e George II (1683–1760). O sistema político inglês já contava com a figura do primeiro ministro e os reis já não mais dispunham de poder absoluto sobre as estruturas do Estado. A Inglaterra era um Estado tolerante, e os católicos eram aceitos nos mesmos termos que os protestantes reformados.

⁵⁶ Voltaire. Vida e Obra In: VOLTAIRE, François Marie Arouet de. *Dicionário filosófico*. 3. ed. Trad. Bruno da Ponte [et alii]. São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. VII. (Col. Os Pensadores). É freqüente e um costume, nos países europeus, abandonar livros de que se gosta muito em bancos e muradas das cidades.

⁵⁷ Pierre Antoine de Châteauneuf ou Marquês de Châteauneuf (1644–1728) foi embaixador da França na Holanda, em Portugal e na Turquia.

⁵⁸ Logo após sua saída da Bastilha, em 1718, é que François-Marie Arouet abandona seu nome de família para adotar o nome de Voltaire. Diz-se que estava infeliz com “Arouet” e que pretendia mudá-lo para não ser confundido com um contemporâneo poeta satírico Pierre Charles Roy (1683–1764) cuja pronúncia de Roy assemelhava-se a de Arouet. (Ver, WATTS, George Byron. Voltaire’s change of name. *Modern language notes*, vol. 38, n. 6, [Jun., 1923], pp. 330).

Do ponto de vista intelectual, a estada de Voltaire na Inglaterra foi marcada principalmente pela descoberta do pensamento filosófico de John Locke. O filósofo francês absorve com entusiasmo o pensamento de Locke e seus textos sobretudo aqueles voltados para a tolerância, exercerão uma forte influência na concepção de suas próprias reflexões. Assim, Voltaire retorna para a França inspirado nos valores de liberdade, pluralismo e tolerância do novo modelo republicano que o pensamento inglês e, em certa medida, a estrutura política construíra após a Revolução Gloriosa. Seu entusiasmo o levará a escrever, após o seu retorno a Paris, sobre a cultura, a política e a religião na Inglaterra. Surge a obra *Lettres philosophiques sur les Anglais* ou *Cartas Filosóficas*, publicada em 1733.

Sua obra abala a França. Ao escrever sobre a constituição política inglesa como a mais desenvolvida e respeitosa aos direitos humanos, volumes de sua obra são queimados e Voltaire é obrigado a sair de Paris refugiando-se no castelo de Cirey, de Émilie du Châtelet ou Gabrielle Émilie Le Tonnelier de Breteuil (1706–1749). Em suas *Cartas Filosóficas*, dedica a décima terceira carta ao filósofo e humanista inglês. Suas palavras revelam sua grande admiração por Locke: “Talvez nunca tenha havido espírito mais sensato, mais metódico; um lógico mais exato do que o Sr. Locke”.⁵⁹ Para Voltaire, Locke representava o “espírito” iluminista inglês: “Tantos raciocinadores tendo escrito o romance da alma, veio enfim um sábio que modestamente escreveu sua história. Locke desenvolveu a razão humana para o homem, como um excelente anatomista explica as molas do corpo humano”.⁶⁰

Voltaire leu a *Espistola de Tolerantia*, assim como leu as outras obras políticas de Locke. Munido dessas idéias e num verdadeiro ato de uso público da razão é que Voltaire escreveu apaixonadamente, inspirado no filósofo inglês, para a intolerante, preconceituosa, supersticiosa e mesmo fanática sociedade francesa, em 1762, o *Tratado sobre a tolerância*. A motivação imediata era o caso Calas. Jean Calas era um chefe de

⁵⁹ VOLTAIRE, François Marie Arouet de. *Cartas inglesas*. 3. ed. Trad. Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 20. (Col. Os Pensadores).

⁶⁰ VOLTAIRE, François Marie Arouet de., *Op. Cit.*, 1984, p. 21. Em 1750 aceita o convite de Frederico II da Prússia e integra sua corte que contava com inúmeros intelectuais iluministas. Em 1753 Voltaire se indis põe com um deles, Pierre Louis Moreau de Maupertuis (1698– 1759) matemático e astrônomo francês. O fato passou por intolerável pelo rei e Voltaire precisou deixar a Prússia. Após permanecer algum tempo em Colmar, vai para Genebra em 1755, para em 1758 residir em Ferney, na região *franc-genevoise*. Retorna em março de 1778 e morre em Paris, no dia 30 de maio (Ver, Voltaire. Vida e Obra In: VOLTAIRE, François Marie Arouet de, 1984, p. VII – X).

família francesa. Nascido em 1698, era negociante em Toulouse. Era protestante, assim como todos os membros de sua família, sua esposa e filhos, menos um: Louis havia optado por converter-se ao catolicismo. Calas era um homem tolerante; respeitava e havia aprovado a decisão do filho Louis a quem ajudava com pequena quantia mensal. Além disso, mantinha em sua casa uma senhora católica como dedicada empregada familiar.

Marc-Antoine, um dos filhos moços de Jean, era um jovem de letras, porém desajustado na profissão e impossibilitado de exercer a advocacia (porque era preciso apresentar “certificados de catolicidade”). Certo dia, tendo perdido seu dinheiro nos jogos de azar, decidiu levar a cabo seu funesto desígnio. Jantou com o pai, a mãe, seus dois irmãos mais velhos e um jovem amigo da família, Lavaisse, filho de um célebre advogado de Toulouse e que havia chegado de Bordeaux no dia anterior. Após o jantar, Marc-Antoine sumiu. Lavaisse, tendo decidido partir, e Pierre Calas, o segundo filho, voluntariando-se, o acompanhou até o térreo, onde ficava a porta que dava para a rua. Junto à loja do pai, após a último lance de escada, encontraram Marc-Antoine enforcado numa porta. Trajava um camisolão que aparentava perfeito estado. Seus cabelos permaneciam em justo penteado e nenhum ferimento lhe gravava a carne. Lavaisse e Pierre ficaram chocados e saíram em busca de um médico e das autoridade de justiça.⁶¹

Jean Calas e sua esposa entram em profunda dor e desespero: seus gritos são ouvidos pelos vizinhos próximos. A um minuto, se junta o povo de Toulouse em torno da cena. Para Voltaire, “esse povo é supersticioso e violento; vê como monstros seus irmãos que não são da mesma religião que ele. Foi em Toulouse que agradeceram solenemente a Deus pela morte de Henrique III e que juraram decapitar o primeiro que falasse em reconhecer o grande, o bom Henrique IV”.⁶² De repente, um fanático gritou no meio da população que Calas havia enforcado seu próprio filho. O eco ganhou volume e foi repetido pela pequena multidão presente: afirmava decisivamente que Marc-Antoine faria a abjuração do protestantismo no dia seguinte, e que Lavaisse e sua própria família haviam estrangulado o jovem Marc-Antoine por ódio nutrido

⁶¹ Ver apêndice, p 166.

⁶² VOLTAIRE, François Marie Arouet de. *Tratado sobre a tolerância*: a propósito da morte de Jean Calas. Trad. Paulo Neves. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 5.

contra a religião católica: “um momento depois, ninguém duvidava mais; toda a cidade foi persuadida de que é um imperativo religioso entre os protestantes que um pai e uma mãe devem assassinar seu filho tão logo ele queira converter-se”.⁶³

Excitados, diz Voltaire, os espíritos não mais se detêm. Um frêmito se espalhou entre a população que estava completamente convencida da culpa de Lavoisier e da família do morto Marc-Antoine. Um magistrado de Toulouse, “excitado por esses rumores e querendo valorizar-se por uma ação imediata” elaborou um processo sumário e vicioso, contra as normas, colocando a família Calas, até mesmo a senhora empregada católica, na prisão. Junto a isso, manifestações de loucura e superstição ataçaram a população contra Jean Calas, que já tinha seu suplício como certo pela própria imaginação popular.

A proximidade da festa celebrada todos os anos em lembrança ao massacre de quatro mil huguenotes foi o ponto alto da excitação do povo.⁶⁴ Toulouse comemorava anualmente, com festins, procissão e fogos a ação da sagrada igreja católica contra os “heréticos” reformados. Era a preparação das providências para a solenidade que excitava ainda mais a imaginação acerca do caso Calas:

*Dizia-se publicamente que o cadafalso sobre o qual seriam supliciados os Calas seria o maior ornamento da festa; dizia-se que a própria Providência trazia essas vítimas para serem sacrificadas à nossa santa religião. Vinte pessoas ouviram tais discursos, e outros mais violentos ainda. E isso em nossos dias! E isso num tempo em que a filosofia fez tantos progressos! E isso quando cem academias escrevem para inspirar a suavidade dos costumes! Parece que o fanatismo, indignado com os recentes êxitos da razão, debate-se com maior furor a seus pés.*⁶⁵

Os juízes se reuniam diariamente para chegar a uma decisão sobre o processo: não haviam e nem teriam como existir provas; “mas a religião enganada fazia as vezes de prova”. De um lado, um dos juízes estava convencido da inocência dos prisioneiros e defendia-os perante o grande público; de outro um juiz os condenava com extrema exaltação: “enfim, a grita foi tão grande que ambos foram obrigados a julgar-se incompetentes, retirando-se do caso”.⁶⁶ Mas enquanto o juiz favorável aos acusados permaneceu ausente, o juiz de acusação voltou e deu o voto que determinou a condenação de Jean por suplício da roda. Diante disso, segundo Voltaire:

⁶³ VOLTAIRE, François Marie Arouet de. *Op. Cit.*, 2000, p. 6.

⁶⁴ Refere-se ao massacre da noite de S. Bartolomeu, de 1572.

⁶⁵ VOLTAIRE, François Marie Arouet de. *Op. Cit.*, 2000, p. 8.

⁶⁶ VOLTAIRE, François Marie Arouet de. *Op. Cit.*, 2000, p. 8.

A fraqueza de nossa razão e a insuficiência de nossas leis se fazem sentir diariamente; mas em que ocasião percebe-se melhor sua miséria do que quando a preponderância de uma única voz condena ao suplício um cidadão? Eram necessárias, em Atenas, cinquenta vozes além da metade para ousar-se pronunciar uma sentença de morte. Que resulta disso? O que sabemos muito inutilmente, isto é, que os gregos eram mais sábios e mais humanos do que nós.⁶⁷

No momento do suplício, Jean clama a Deus em testemunho da inocência pessoal e pede que perdoe os juízes de sua sentença. Constrangidos diante da brandura do homem que atestava seu bom valor, uma segunda sentença foi pronunciada a favor da soltura da esposa, de Pierre, de Lavoisier e da senhora empregada. Esta sentença, por sua vez, em contradição com a primeira que condenava a todos, e para que ao povo não ficasse muito evidente de que voltavam atrás, os juízes decidem por um “abrandamento piedoso”, isto é, pelo banimento de Pierre, o encerramento das filhas em convento e a privação dos bens e posses da família.

Em desespero, a senhora Calas dirigiu-se à corte para pedir justiça: “em Paris a razão prevalece sobre o fanatismo, por maior que este seja, ao passo que, na província, o fanatismo quase sempre prevalece sobre a razão”.⁶⁸ Relata Voltaire que Paris e a Europa inteira se encheram de piedade e clamaram veementemente por justiça: “no entanto essa família teve ainda alguns inimigos, pois se tratava de religião”.⁶⁹ Diante das aclamações, de vistas imparciais e justas, e como medida reparatória, foi expedido um documento que atestava a inocência de Jean Calas que, no entanto, já havia sido supliciado diante da multidão.⁷⁰

O caso fez surgir, diz Voltaire, em pessoas de espírito imparcial e mais sensíveis, o desejo de apresentar ao público reflexões sobre a tolerância, sobre a indulgência e sobre a comiseração. Talvez Voltaire se referisse a si próprio. Seu tratado surgiu justamente com este propósito, ou seja, “o *Tratado* de 1763 visa [...] ao grande público. Faz parte de uma estratégia voltairiana que se esforça por mobilizar a opinião pública”.⁷¹ É nesse sentido que Voltaire faz o uso público da razão diante do problema da tolerância, ou melhor, diante da ausência da tolerância como o fundamento da vida social, política e religiosa.

⁶⁷ VOLTAIRE, François Marie Arouet de. *Op. Cit.*, 2000, p. 9.

⁶⁸ VOLTAIRE, François Marie Arouet de. *Op. Cit.*, 2000, p. 12.

⁶⁹ VOLTAIRE, François Marie Arouet de. *Op. Cit.*, 2000, p. 13.

⁷⁰ Ver apêndice, p. 167.

⁷¹ René Pompeau, VOLTAIRE, François Marie Arouet de. *Op. Cit.*, 2000, p. xxii.

Para René Pompeau, ao abordar a questão da tolerância, Voltaire se alia aos textos clássicos de Locke e Bayle: “retoma-lhes as idéias, mas se estabelece, com relação a eles, numa perspectiva nova”.⁷² Como visto, Voltaire tinha admiração por Locke e havia lido a *Epistola*, na qual inspirara. A nota de número 60 do capítulo XI do *Tratado* faz menção à *Epistola de Tolerantia*. Ao afirmar que cada cidadão deveria acreditar em sua própria razão, esclarecida ou enganada, desde que acima de tudo não desrespeite a ordem e os costumes de sua pátria, remete e pede: “veja-se a excelente carta de Locke sobre a tolerância”.⁷³

Mas o *Tratado* é diferente da *Epistola*. Voltaire faz um apelo à razão do grande público; isto torna seu texto caloroso e emocionante. Locke escreve para os eruditos, isto é, para a *república das letras*. Sua *Epistola* tem forte argumentação, denso processo lógico e está centrada em distinguir o Estado (sociedade civil) e a igreja (sociedade religiosa). O *Tratado* não tem esta pretensão, apesar de ser um texto de grande erudição e apresentar um apelo admirável à razão da gente simples e dos príncipes. Voltaire compõe sua obra “com o único propósito de tornar os homens mais compassivos e mais doces”.⁷⁴ Ainda assim, preocupa-se nitidamente em apresentar a tolerância como um importante valor social e político que precisava ser incorporado nas instituições e na sociedade francesa.

O seu tratado foi escrito também dirigido aos homens de Estado. Voltaire espera “que um ministro esclarecido e magnânimo, um prelado humano e sensato, um príncipe que sabe que seu interesse consiste no maior número de súditos, e sua glória na felicidade deles, dignar-se-á lançar os olhos sobre este escrito informe e defeituoso”.⁷⁵ Voltaire escreve aos homens da política para impressioná-los e constrangê-los a admitir e reconhecer a tolerância como um importante valor de Estado. Inspirado pela sociedade inglesa, questiona: “não podemos tolerar e admitir calvinistas mais ou menos nas mesmas condições que os católicos são tolerados em Londres?”⁷⁶ Voltaire indica aos homens de Estado que um maior número de seitas religiosas numa sociedade retira a periculosidade de cada uma delas. Para o pensador, a

⁷² René Pompeau, VOLTAIRE, François Marie Arouet de. *Op. Cit.*, 2000, p. xxii.

⁷³ VOLTAIRE, François Marie Arouet de. *Op. Cit.*, 2000, p. 63, nota 60. De fato, Locke estava preocupado, acima de tudo – mas não da liberdade – em assegurar a ordem civil e a garantia da *propriedade*.

⁷⁴ VOLTAIRE, François Marie Arouet de. *Op. Cit.*, 2000, p. 127.

⁷⁵ VOLTAIRE, François Marie Arouet de. *Op. Cit.*, 2000, p. 29.

⁷⁶ VOLTAIRE, François Marie Arouet de. *Op. Cit.*, 2000, p. 29.

multiplicidade de seitas numa sociedade enfraquece a agressividade uma a uma, pois o príncipe é obrigado a reprimi-las por meio de leis que proibem reuniões tumultuosas.

Voltaire escreve sob o reinado de Louis XV (1710–1774), le *Bien-Aimé* o sucessor de Louis XIV. Fazia setenta e sete anos que o Édito de Nantes havia sido revogado e a tolerância ainda não havia sido reafirmada como um valor importante na França, como havia sido estabelecido como um valor fundamental no reinado de Henrique IV e permanecido no reinado de Louis XIII e mesmo até boa parte do reinado de Louis XIV, que havia sido corado em 1643. Desde então, os protestantes e indivíduos reformados haviam fugido da França, perseguidos, levando o Estado a perder uma parcela preciosa de sua mão-de-obra especializada e de seus comerciantes. Voltaire escreve referindo-se indiretamente aos anos passados desde a revogação do édito e da fuga dos protestantes para instigar, nos homens de Estado, uma reflexão: se já não havia passado tempo o suficiente para que o Estado pudesse novamente assentar suas estruturas sociais e políticas na tolerância e para admitir novamente os filhos expulsos da pátria:

*Sabemos que vários chefes de família, que fizeram grandes fortunas em países estrangeiros, estão dispostos a retornar à sua pátria; não pedem senão a proteção da lei natural, a validade de seus casamentos, a certidão reconhecida de seus filhos, o direito de herdar dos pais, a franquia de suas pessoas; nada de templos públicos, nada de direito aos cargos municipais, às dignidades – os católicos não os têm em Londres nem em vários outros países. Não se trata mais de dar privilégios imensos, áreas de segurança a uma facção, mas de deixar viver um povo pacífico, de abrandar editos talvez necessários outrora, mas que já não o são. Não cabe a nós indicar ao ministério o que ele pode fazer; basta implorá-lo em favor dos infelizes.*⁷⁷

Voltaire escreve para que a França volte a ser um estado tolerante, que receba de volta seus filhos perseguidos. Segundo o filósofo, não havia motivo para que o Ministério e o Conselho se preocupassem em demasia, pois existiam inúmeros meios para impedir que os protestantes se tornassem perigosos. Para Voltaire, existia um “regime de segurança” que poderia submeter a todos, igualmente. Para diminuir o número de fanáticos, caso ainda existissem, bastava “submeter essa doença do espírito ao regime da razão, que esclarece lenta, mas infalivelmente, os homens. Essa razão é suave, humana, inspira a indulgência, abafa a discórdia, fortalece a virtude, torna agradável a obediência às leis, mais ainda do que a força é capaz”.⁷⁸ Voltaire,

⁷⁷ VOLTAIRE, François Marie Arouet de. *Op. Cit.*, 2000, p. 30.

⁷⁸ VOLTAIRE, François Marie Arouet de. *Op. Cit.* 2000, p. 30.

fortemente inspirado pelo iluminismo, considera a razão segura como a fonte, a luz natural, de onde se originam os valores doces e suaves, capazes de abrandar o espírito humano e o Estado. Para o filósofo, “os tempos passados são como se jamais tivessem existido. É preciso sempre partir do ponto em que se está e daquele a que chegaram as nações”.⁷⁹ Voltaire claramente chama a França ao postulado da racionalidade e da tolerância. Valores que algumas nações da Europa haviam adotado e dos quais partiram as reformas ao incorporá-los em seus fundamentos:

*É, portanto, esse tempo de fastio, de saciedade, ou melhor, de razão, que podemos perceber como uma época e uma garantia da tranqüilidade pública. A controvérsia é uma doença epidêmica a ponto de extinguir-se, e essa peste, da qual nos curamos, não requer mais do que um regime suave. Enfim, o interesse do Estado é que filhos expatriados retornem com modéstia à casa de seu pai: a humanidade o exige, a razão o aconselha e a política não se pode assustar com isso.*⁸⁰

Razão e tolerância são princípios exigidos como medida da política e da natureza do Estado. Voltaire ainda convida os homens de governo a examinarem se um comportamento tolerante e de doçura seria capaz de produzir revoltas imensas tais como aquelas que a crueldade, o rancor e o ressentimento faziam surgir. O filósofo pede uma reflexão, conclama aos iluministas que forcem seus leitores ao pensamento se esta geração de huguenotes seria ainda tão bárbara quanto aquela geração dos seus pais, que se deixaram cair, assim como os católicos, pelo fanatismo: “o tempo, a razão que faz tantos progressos, os bons livros, a mansuetude da sociedade não penetraram nos que conduzem o espírito desses povos? E não percebemos que quase toda a Europa mudou de face de uns cinqüenta anos para cá?”.⁸¹ Voltaire quer acordar os homens de governo com a luz da razão, e lhes indica a mudança dos tempos na Europa iluminista.

Voltaire concorda que a tolerância havia sido devidamente articulada junto a Estados antes intolerantes como a Alemanha, a Inglaterra e a Holanda. Segundo o pensador, “o furor que inspiram o espírito dogmático e o abuso da religião cristã mal compreendida derramou sangue, produziu desastres tanto na Alemanha, na Inglaterra e mesmo na Holanda, como na França”.⁸² Ao seu ver, naquele tempo em que escrevia, a diferença das religiões não causava mais nenhum problema nesses Estados; “o judeu, o

⁷⁹ VOLTAIRE, François Marie Arouet de. *Op. Cit.*, 2000, p. 31.

⁸⁰ VOLTAIRE, François Marie Arouet de. *Op. Cit.*, 2000, p. 32.

⁸¹ VOLTAIRE, François Marie Arouet de. *Op. Cit.*, 2000, p. 22.

⁸² VOLTAIRE, François Marie Arouet de. *Op. Cit.*, 2000, p. 22.

católico, o grego, o luterano, o calvinista, o anabatista, o sociniano, o menonita, o morávio e tantos outros vivem como irmãos nesses países e contribuem igualmente para o bem da sociedade”.⁸³

Foi graças à filosofia, diz o pensador, que a tolerância venceu nessas sociedades: “a filosofia, a mera filosofia, essa irmã da religião, desarmou mãos que a superstição por muito tempo havia ensangüentado; e o espírito humano, ao despertar de sua embriaguez, espantou-se com os excessos a que o fanatismo o havia levado”.⁸⁴ Era preciso apenas uma reforma que amarrasse a política e a religião ao valor da tolerância, a exemplo dos novos tempos que influenciavam não só a Europa, mas todo o globo. Nisso Voltaire realiza um exame cosmopolita e sugere que:

*Saiamos de nossa pequena esfera e examinemos o resto de nosso globo. O Grande Senhor governa em paz vinte povos de diferentes religiões; duzentos mil gregos vivem com segurança em Constantinopla; o próprio mufti [intérprete da lei muçulmana] nomeia e apresenta ao imperador o patriarca grego; tolera-se aí um patriarca latino [...] Esse império está repleto de jacobitas, nestorianos, monotelistas; há coptas, cristãos de São João, judeus, guebros, banianos [...] Ide à Índia, à Pérsia, à Tartária, e vereis a mesma tolerância e a mesma tranqüilidade. Pedro, o Grande, favoreceu todos os cultos em seu vasto império; o comércio e a agricultura ganharam com isso, e o corpo político nunca foi prejudicado. O governo da China jamais adotou, desde mais de quatro mil anos que é conhecido, senão o culto dos noáchidas, a adoração simples de um único Deus; no entanto, tolera as superstições de Fô e uma quantidade de bonzões que seria perigosa, se a sabedoria dos tribunais não os houvesse sempre contido.*⁸⁵

Para Voltaire, um olhar cosmopolita revela a prova de que o continente europeu não devia se entregar ao exercício da intolerância, mas ao exercício da tolerância e da doçura nas atitudes. Lembrando Locke, Voltaire escreve: “voltai os olhos para o outro hemisfério, vede a Carolina, da qual o sábio Locke foi o legislador: bastam sete pais de família para estabelecer um culto público aprovado por lei; essa liberdade não fez nascer nenhuma desordem”.⁸⁶ É justamente isso que o pensador quer mostrar aos homens do continente; para o pensador, regiões do mundo provavam que a tolerância trazia benefícios econômicos, políticos e morais para as sociedades e que “essa tolerância jamais suscitou guerra civil, enquanto a intolerância cobriu a terra de

⁸³ VOLTAIRE, François Marie Arouet de. *Op. Cit.*, 2000, p. 22.

⁸⁴ VOLTAIRE, François Marie Arouet de. *Op. Cit.*, 2000, p. 23.

⁸⁵ VOLTAIRE, François Marie Arouet de. *Op. Cit.*, 2000, p. 25.

⁸⁶ VOLTAIRE, François Marie Arouet de. *Op. Cit.*, 2000, p. 27.

chacinas”.⁸⁷ Admira-se com os Estados pluriconfessionais, estruturados pelo respeito e garantia da diferença.

A partir do seu tratado, Voltaire concebe e caracteriza a tolerância como um importante, indispensável e universal valor político e social. Para René Pompeau, essa perspectiva de que se utiliza Voltaire em seu tratado, de uma “vista-d’olhos mundialista”, faz a humanidade assemelhar-se a um grande mosaico de religiões, ou melhor, de diferenças. Segundo seu olhar, a tolerância é o único valor que revela e evidencia que todos os homens são irmãos: “não é preciso uma grande arte, uma eloquência muito rebuscada, para provar que os cristãos devem tolerar-se uns aos outros. Vou mais longe: afirmo que é preciso considerar todos os homens como nossos irmãos. O quê! O turco, meu irmão? O chinês? O judeu? O siamês? Sim, certamente; porventura não somos todos filhos do mesmo Pai e criaturas do mesmo Deus?”.⁸⁸ Em alguma medida, quando Voltaire considera a tolerância como um valor universal, implicitamente, sugere que a sua validade fundamental deve ser transposta também para as instituições e práticas mais universais que ligam todos os povos da Terra. De certo modo, ao identificar “a grande família humana” o filósofo sugere que a tolerância deveria ser vista como um valor essencial daquela comunidade que une os povos nessa grande família humana, isto é, a sociedade de Estados.

O HUMANISMO COSMOPOLITA: A TOLERÂNCIA COMO VALOR UNIVERSAL E A IDÉIA DA *GREAT COMMUNITY OF MANKIND* DE HUGO GROTIUS

O iluminismo germânico está envolto pela mesma tradição que envolveu o iluminismo francês dos séculos XVII e XVIII. Mais particularmente, na Holanda, o iluminismo ganhou uma nova perspectiva, em contraposição àquela visão preocupada eminentemente com o esclarecimento do indivíduo e a reforma do Estado: trata-se do surgimento de uma visão que transporta a mesma preocupação da filosofia para “a

⁸⁷ VOLTAIRE, François Marie Arouet de. *Op. Cit.*, 2000, p. 27.

⁸⁸ VOLTAIRE, François Marie Arouet de. *Op. Cit.*, 2000, p. 121.

associação que une o gênero humano ou os diversos povos”⁸⁹ do globo. Na verdade, surge uma perspectiva iluminista-cosmopolita que procura dar explicações e soluções aos problemas de convívio e relacionamento humano em seu aspecto mais abrangente.

Trata-se de uma manifestação do humanismo justamente por derivar as suas observações sobre as problemáticas universais à partir da natureza humana. Nessa perspectiva humanista, iluminista e cosmopolita está inserido o problema da tolerância. Essa concepção, no entanto, não constituía novidade. O problema da tolerância era efetivamente uma questão universal, como havia posto Voltaire. Envolvia os impérios do oriente e os estados ocidentais. Nesse sentido, cingia toda a comunidade humana ou a *great community of mankind*. A questão mais central é que na Europa o problema da tolerância envolvia indivíduos, famílias e sociedades nas guerras de religião como se observara na Guerra dos Trinta Anos e essa situação de conflito havia imposto inúmeros desafios aos pensadores dedicados a esta perspectiva cosmopolita. Preocupados em buscar elementos comuns e apresentar regras capazes de ordenar de forma pacífica o relacionamento entre Estados soberanos, estes pensadores dedicaram-se à busca de possíveis fundamentos para uma ordem jurídica e moral capaz de orientar as novas práticas e instituições no relacionamento entre Estados soberanos. De fato, como ocorrera na Guerra dos Trinta Anos, a mesma intolerância que tornava conflituosa e instável a ordem interna dos Estados também se manifestava nas relações entre as sociedades que se organizavam na forma de Estados soberanos.

Assim, é importante salientar, que em termos gerais, o problema da tolerância do século XVII era um problema humano, doméstico e interno, mas também universal e cosmopolita, isto é, iniciava nas relações entre indivíduos, passava pelo Estado e se estendia para toda a grande comunidade humana ou a *great community of mankind*. É possível afirmar que os pensadores do século XVII entendiam o que hoje se compreende como meio internacional como *the great community of mankind*. A reflexão sobre essa questão tinha por base a antiga tradição da lei natural.⁹⁰ A retomada do

⁸⁹ GROTIUS, Hugo. *O direito da guerra e da paz*. Trad. Ciro Mioranza. Ijuí: Ed. Unijuí, 2004, Prolegômenos 23, vol. I, p. 46.

⁹⁰ “First, in Grotius' conception of international society natural law has a central place. Princes are persons, and states or peoples are collections of persons; a basic reason why relations among princes and states are subject to law is that they are subject to the rules of natural law, which bind all persons in the great society of all mankind. These rules, reflecting the rational and social nature of man, are known a priori to all creatures endowed with reason, and also a posteriori because they are confirmed by the agreement of all, or at least the agreement of all the best minds?” (BULL, Hedley. The importance of Grotius in the study of International

direito natural era consoante com as preocupações dos humanistas e iluministas. A própria idéia da tolerância assumia que o direito à vida e à busca da segurança individual e coletiva tinham precedência sobre a escolha da fé e da prática religiosa. A partir desta tradição alguns destes pensadores conceberam, no lugar deste ambiente que hoje se denomina relações internacionais, uma *great society of humankind* formada por indivíduos, povos e Estados, sendo que a sociedade de Estados, apesar de sua amplitude universal, também os projeta e coloca em contato uns com os outros gerando direitos, obrigações e objetos de disputa. Em suma, representa apenas um aspecto do relacionamento social: “*the society formed between societies was [...] a great society of humankind and not a society of states alone. In this society the individual had a dignified place and was not merely an object*”.⁹¹ Esta visão é característica do eminente pensador holandês, Hugo Grotius.

Grotius nasceu em Delft, Holanda, em 1583. Filho primogênito de Jan de Groot e Alida van Overschie, foi iniciado nos estudos pelo pai, um intelectual, com uma educação centrada no humanismo e na filosofia aristotélica. Em 1594, aos onze anos de idade, Hugo Grotius ingressou na *University of Leiden* e concluiu seu estudo de graduação em 1598. Nesse período, aos quinze anos de idade, é convidado pelo estadista germânico Johan van Oldenbarnevelt (1547–1619)⁹² a acompanhar uma comitiva diplomática a caminho da França. Quando Grotius foi levado a ter uma audiência com o rei Henrique IV, o jovem causou tamanha impressão com sua erudição que, encantado, o monarca declarou: “*Behold the miracle of Holland!*”⁹³

Mais tarde, o jovem Grotius tomou parte em importantes cargos administrativos: “*advocate-fiscal or attorney-general of the province [of Holland], and later as*

Relations. In: BULL, Hedley; KINGSBURY, Benedict; ROBERTS, Adam. *Hugo Grotius and International Relations*. Oxford: Oxford University Press, 1992, p. 78).

⁹¹ R.J. VINCENT, 1992, p. 244. Para Hedley Bull, a tradição da lei natural ocupa um lugar central nas proposições elaboradas por Hugo Grotius: “*Grotius by no means confines himself to natural law*” (BULL, Hedley. The importance of Grotius in the study of International Relations. In: BULL, Hedley; KINGSBURY, Benedict; ROBERTS, Adam. *Op. Cit.*, Oxford: Oxford University Press, 1992, p. 78).

⁹² Johan van Oldenbarnevelt foi um eminente político e diplomata holandês. Afirma-se que foi uma personagem importante na luta de independência da Holanda frente à Espanha. A tradição conta que estudou Direito em *Louvain, Bourges, Heidelberg e Pádua* até fixar-se em Haia. Johan van Oldenbarnevelt ajudou *Willem van Oranje* (Guilherme I de Orange-Nassau [1533–1584]) na revolta contra a Espanha que levou a independência das Províncias Unidas. Em 1618, van Oldenbarnevelt foi acusado de traição e preso. Julgado por uma corte composta por seus adversários políticos e sob a inexistência de provas reais, no domingo do dia 12 de maio de 1619, van Oldenbarnevelt foi condenado a morte. No dia seguinte, aos setenta e um anos de idade foi decapitado no *Binnenhof (Den Haag)*.

⁹³ VREELAND, Hamilton. *Hugo Grotius: The Father of the Modern Science of International Law*. New York: Oxford University Press, 1917, p. 24.

pensionary of Rotterdam, a sort of mayor".⁹⁴ Entre 1608 e 1618, Grotius tornou-se uma proeminente figura política e o protegido de Johan van Oldenbarnevelt, na época o líder de um dos principais grupos políticos da Holanda. Foi em decorrência desse envolvimento com van Oldenbarnevelt e com a vida política da Holanda, que Grotius protagonizou situações que o levariam à prisão e ao exílio.

À época, o desencadeamento de um conflito entre os partidos políticos das Províncias Unidas da Holanda tinha origem em vários fatores, entre eles o problema da existência de uma forte tensão religiosa entre “*the 'Arminian' or liberal wing of the Calvinists and the orthodox wing*”.⁹⁵ A disputa girava em torno da aceitação ou não da doutrina da predestinação. Essa disputa ganhava em amplitude e complexidade ao envolver também a Espanha e o catolicismo. Hedley Bull relata que esse conflito interno aconteceu durante a trégua de doze anos (1609–1621) que paralisou a guerra com a Espanha. Grotius e Oldenbarnevelt tomaram parte deste conflito político e se levantaram contra o centro pela independência e soberania da mais poderosa das sete províncias: a Holanda. O resultado deste conflito foi a derrota do partido ao qual Grotius e Oldenbarnevelt haviam se aliado. Em 1619 Oldenbarnevelt foi executado e Grotius sentenciado à prisão perpétua no castelo de Loewenstein. Mas, dois anos depois, escapou de seu calabouço: “*Grotius escaped from the castle romantically, and in a manner appropriate to a scholar, in a chest of books*”.⁹⁶ Foi quando exilou-se em Paris para tornar-se pensionista do rei de França. Em seu exílio escreveu seu maior trabalho, *De Jure Belli ac Pacis*, publicado em 1625 e dedicado a Louis XIII (1601 – 1643), o filho de Henrique IV, que tanto se impressionara com êle.⁹⁷

⁹⁴ BULL, Hedley. The importance of Grotius in the study of International Relations. In: BULL, Hedley; KINGSBURY, Benedict; ROBERTS, Adam. *Op. Cit.*, Oxford: Oxford University Press, 1992, p. 68.

⁹⁵ BULL, Hedley. The importance of Grotius in the study of International Relations. In: BULL, Hedley; KINGSBURY, Benedict; ROBERTS, Adam. *Op. Cit.*, Oxford: Oxford University Press, 1992, p. 68.

⁹⁶ BULL, Hedley, The importance of Grotius in the study of International Relations. In: BULL, Hedley; KINGSBURY, Benedict; ROBERTS, Adam. *Op. Cit.*, Oxford: Oxford University Press, 1992, p. 68.

⁹⁷ Em Paris, Grotius envolve-se novamente com negócios práticos. Conforme se apresenta o relato de Bull, nos primeiros dez anos de estadia (1621–1631) Grotius procurou reabilitar-se com a Holanda e facilitar seu retorno. Conta-se que não foi bem sucedido. Logo após, recebe um convite para tornar-se embaixador da Suécia na corte de Louis XIII (1601–1643). Tomou o posto em 1635 e continuou no exercício diplomático até seus últimos dias. Diz-se que a mais importante missão de Grotius ocorreu no primeiro ano de suas atividades, quando mediu a negociação entre Oxenstierna (Regente e Chanceler da Suécia) e Cardeal Richelieu (1585–1642) acerca do Tratado de Compiègne que levou a França a ingressar inteiramente na Guerra dos Trinta Anos ao lado da Suécia e dos príncipes germânicos protestantes e anti-imperiais. Grotius morreu em 1645, enquanto a Paz de Westphalia estava sendo negociada, mas três anos antes de sua conclusão.

Na perspectiva de Grotius, o indivíduo tem uma posição central. A visão cosmopolita do pensador oferece a idéia da existência de uma unidade formada pela totalidade de indivíduos, povos e Estados. A lei que une e regulamenta essa grande unidade, a *great community of mankind*, deriva da natureza humana. Essa lei é, na visão de Grotius, a lei da natureza, o direito natural. Em Grotius, a lei da natureza é deduzida a partir da natureza humana (“a natureza do homem [...] é ela própria a mãe do direito natural”).⁹⁸ A natureza humana, na sua visão, tem uma propensão à sociabilidade, isto é, “quanto ao homem feito [...] convém reconhecer que possui nele mesmo um pendor dominante que o leva ao social”.⁹⁹ Em Grotius, o homem:

É um animal, mas um animal de uma natureza superior e que se distancia muito mais de todas as demais espécies de seres animados que possam entre elas se distanciar. É o que testemunham muitas ações próprias do gênero humano. Entre essas, que são próprias ao homem, encontra-se a necessidade de sociedade, isto é, de comunidade, não uma qualquer, mas pacífica e organizada de acordo com os dados de sua inteligência e que os estóicos chamavam de 'estado doméstico'.¹⁰⁰

Não é qualquer sociedade que bem atende as exigências da condição humana – pois é possível afirmar que os brutos e as bestas também têm, entre si, uma espécie de sociedade – mas aquela que deriva da lei da natureza, ou melhor, da própria condição humana. Trata-se de uma sociedade baseada em valores de solidariedade, da razão e da dignidade humana. O Estado deve ser uma sociedade preparada para o homem, que é um ser moral e, por isso, exige valores éticos e morais. O Estado, em Grotius, é uma organização, uma sociedade de indivíduos. Essa idéia de que o Estado nada mais é que indivíduos organizados suscita a questão da analogia entre indivíduo e Estado em Grotius. A analogia de Grotius é diferente da analogia feita pela maioria dos contratualistas clássicos. Hobbes, por exemplo, concebe o Estado como um ser artificial:

Do mesmo modo que tantas outras coisas, a natureza (a arte mediante a qual Deus fez e governa o mundo) é imitada pela arte dos homens também nisto: que lhe é possível fazer um animal artificial. Pois vendo que a vida não é mais do que um movimento dos membros, cujo início ocorre em alguma parte principal interna, por que não poderíamos dizer que todos os autômatos (máquinas que se movem a si mesmas por meio de molas, tal como um relógio) possuem uma vida artificial? Pois o que é o coração, senão uma mola; e os nervos, senão outras tantas cordas; e as juntas, senão outras tantas rodas, imprimindo movimento ao corpo inteiro, tal como foi projetado pelo Artífice? E a arte vai mais longe ainda, imitando aquela criatura racional, a mais excelente obra da natureza, o Homem. Porque pela arte é criado aquele grande Leviatã a que se chama Estado, ou Cidade (em latim Civitas), que

⁹⁸ GROTIUS, Hugo, *Op. Cit.*, 2004, Prolegômenos 16, vol. I, p. 43.

⁹⁹ GROTIUS, Hugo, *Op. Cit.*, 2004, Prolegômenos 7, vol. I, p. 38.

¹⁰⁰ GROTIUS, Hugo, *Op. Cit.*, 2004, Prolegômenos 6, vol. I, p. 37.

*não é senão um homem artificial, embora de maior estatura e força do que o homem natural, para cuja proteção e defesa foi projetado.*¹⁰¹

Em Hobbes ocorre uma transferência das principais características do homem para o Estado: a criatura – o Estado – sendo feita à imagem e semelhança do criador – o homem – tenderá a agir tal e qual; estará dotada de razão e será impulsionada por desejos e aversões. Sua principal função é estabelecer internamente a ordem e fazer de tudo para garantir a prosperidade e a felicidade entre os homens, nem que para isso faça a guerra com outros Estados. Diferente de Hobbes, H. Lauterpacht explica que a analogia entre o indivíduo e o Estado em Grotius não acontece por uma “antropomorfização” ou assimilação das condições orgânicas e biológicas dos indivíduos. Para Lauterpacht, “*the analogy is much more simple, more direct, and more convincing*”.¹⁰² A esse respeito, vale observar atentamente a seguinte explicação:

*The analogy – nay, the essential identity – of rules governing the conduct of states and of individuals is not asserted for the reason that states are like individuals; it is due to the fact that states are composed of individual human beings; it results from the fact that behind the mystical, impersonal, and therefore necessarily irresponsible personality of the metaphysical state there are the actual subjects of rights and duties, namely, individual human beings.*¹⁰³

Em sociedade, os homens compõem o Estado que é essa resultante da aspiração natural de juntar-se aos semelhantes. A questão é que o Estado, agora soberano, constitui apenas a primeira associação que fazem os homens em sociedade. Um olhar cosmopolita revela que os homens realizam outras associações e estão ligados em comunidades maiores e a entidade que liga os homens neste aspecto mais amplo é o próprio Estado.

O Estado compõe, junto a outros Estados, no dizer de Hedley Bull, uma sociedade de Estados. Grotius apresenta em seu tratado (escrito no momento em que o moderno Estado nacional soberano ainda ganhava forma) a idéia de que os Estados ou os soberanos estão ligados por regras e formam uma sociedade ou comunidade uns com os outros. Sua perspectiva observa, nesta sociedade de Estados, o direito e os valores éticos ou princípios da lei natural dando o direcionamento para os padrões relacionais. Sua perspectiva é característica do seu tempo quando era preciso, diante

¹⁰¹ HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Col. Os Pensadores), Introdução, p.5 – grifos do autor.

¹⁰² LAUTERPACHT, H., The grotian tradition in international law. *The British Year Book of International Law*, 1946, p. 27.

¹⁰³ LAUTERPACHT, H., *Op. Cit.*, 1946, p. 27 – grifo do autor.

das guerras de religião, apresentar uma estrutura normativa a formação do nascente sistema de Estados moderno: “*His international world was that of the latter phase of the European wars of religion and the formative phase of the secular system of international relations: on the one hand the revolt of the Netherlands against Spain and the Thirty Years War in Germany; on the other hand the dawn of the era of mercantile and colonial rivalries among the European powers*”.¹⁰⁴

Quando os Estados e os príncipes conquistaram a independência e a soberania de coletividades locais, diante do desaparecimento das pretensões papais e do Sagrado Império Romano, duas perspectivas de relacionamento entre estes recém formados Estados e príncipes conduziram as aproximações políticas. Uma dessas perspectivas era aquela estabelecida por Maquiavel, Hobbes e Bacon de que os Estados e os príncipes encontravam-se em estado de natureza e irrestritos pelos limites da lei e da sociedade, portanto, estavam livres para agir e conduzir políticas mediante os ditados da “razão de estado”. A outra perspectiva lançava a idéia de que os Estados e príncipes poderiam submeter-se a uma autoridade central e assim escapariam de uma situação semelhante ao estado de natureza. Nessa perspectiva, duas forças intelectuais entraram em conflito: uma representada por aqueles que pretendiam restaurar as decadentes instituições centrais da cristandade latina e outra formada pelo conjunto de pensadores que começaram a construir novas instituições baseadas nas forças que emergiram com o colapso da Igreja universal. Grotius teria avançado numa terceira direção:

*As against these two doctrines Grotius advanced the third position, that states and the rulers of states in their dealings with one another were bound by rules and together formed a society. On the one hand princes and peoples had indeed become independent of one another and of central authorities and were sovereign. But on the other hand they were not in a state of nature, but part of the great society of all mankind, magna communitas humani generis. Even without central institutions, rulers and peoples might constitute a society among themselves, an anarchical society without government.*¹⁰⁵

Grotius escrevia seu tratado vinte e três anos antes dos condicionamentos que seriam criados para uma nova ordem internacional, após a Guerra dos Trinta Anos, em 1648. Era um momento decisivo, e o próprio pensador estava preocupado em oferecer uma resposta ao desafio que antevia na coordenação de Estados e unidades políticas soberanas independentes. Há indícios de que o problema da tolerância fazia parte das

¹⁰⁴ BULL, Hedley, *Op. Cit.*, 1992, p. 67.

¹⁰⁵ BULL, Hedley, *Op. Cit.*, 1992, p. 72.

preocupações do pensador. Grotius reconhecia que este problema envolvia a *great community of humankind* em todas as suas manifestações, ou seja, individuais e coletivas. O pensador antevia a necessidade de dar respostas ao problema da tolerância para aquele aspecto da *great community* composta por Estados, ou seja, a sociedade de Estados. É nesse sentido que Grotius quer demonstrar e influenciar a aproximação dos Estados em torno de uma existente lei natural comum entre os povos que é válida e regula tanto a guerra quanto a paz: “*in the first instance, Grotius conceives of the totality of the relations between states as governed by law. This is the central theme of the treatise and its main characteristic*”.¹⁰⁶ Na sua perspectiva, as relações entre os Estados em toda a sua amplitude estariam sujeitas ao domínio do *ius gentium* e da lei natural. É o *ius gentium* o princípio de lei ou do direito que coordena o relacionamento deste tipo de entidade ou agente político.

Em Grotius existem dois tipos de relação: uma que acontece entre os Estados e que é regulada pelo *ius gentium* ou leis das nações (*law of nations*) e outra que ocorre entre a parcela mais essencial, ou seja, aquela relação que acontece entre os homens e que é, por sua vez, regulada pela lei da natureza (*law of nature*). De qualquer forma, o primeiro tipo de relação se iguala ao segundo, na medida em que Grotius reconhece que os Estados nada mais são do que um agrupamento de indivíduos. Nesse exato sentido, a lei natural é a fonte da lei das nações, ou do *ius gentium*. H. Lauterpacht confirma esta leitura do tratado, ao indicar que a lei natural “*is the ever-present source for supplementing the voluntary law of nations, for judging its adequacy in the light of ethics and reason, and for making the reader aware of the fact that the will of states cannot be the exclusive or even, in the last resort, the decisive source of the law of nations*”.¹⁰⁷

Isso quer dizer que a lei que rege os Estados não se origina somente de seu consentimento. Nesse caso, “*though a great deal of international law proper rests on consent, much, but not all, of it follows from the precepts of the law of nature. In a wider sense, the binding force even of that part of it that originates in consent is based on the law of nature as expressive of the social nature of man*”.¹⁰⁸ Com isso, Grotius pode afirmar que a lei natural é também a fonte do *ius gentium*, ou do direito das nações. Ora, como a lei natural é deduzida da natureza

¹⁰⁶ LAUTERPACHT, H., *Op. Cit.*, 1946, p. 19.

¹⁰⁷ LAUTERPACHT, H., *Op. Cit.*, 1946, p. 21 – 22.

¹⁰⁸ LAUTERPACHT, H., *Op. Cit.*, 1946, p. 21.

humana e esta é propensa à sociabilidade, a lei natural – como regra-síntese da condição humana – deve impulsionar os Estados a ter relações de solidariedade. Esse aspecto apresenta um ponto fundamental da teoria grociana. Grotius estava preocupado em fundamentar uma ética de solidariedade, baseada no direito, como contrapartida filosófica ao problema universal da tolerância, que atingia também esta *great community of humankind* e especialmente sua composição afeita a uma sociedade de Estados. É assim que Grotius reage diante das forças que emergiram com a chegada da modernidade e da necessidade de se fundamentar práticas e instituições internacionais que traria o fim do conflito de religião e o início da paz.

Para o caso de fundamentação, a lei natural serviu a Grotius como uma feição especial. É importante conhecer que "*natural law is for Grotius, however, a body of moral rules known to all rational beings, against which the mere will or practice of states can be measured; and this is placed at the centre of his exposition of international law*".¹⁰⁹ A lei natural, em Grotius, não somente é a diretriz por excelência, mas serve como uma medida ética para as instituições, práticas e para o relacionamento entre os Estados. A lei natural é a lei do amor, da caridade, da bondade, da tolerância. A lei natural, como princípio moral, é de onde Grotius deriva e fundamenta as regras de relacionamento dos Estados. Aliás, Hersch Lauterpacht afirma: "*one of the salient characteristics of De Jure Belli ac Pacis is not only the frequency of the reliance on and appeal to the law of love, the law of charity, of Christian duty, of honour, and of goodness, and to the injunctions of divine law and the Gospel: the element of morality and the appeal to morality are, without interfering decisively with the legal character of the exposition, a constant theme of the treatise*".¹¹⁰

O amor, a caridade, a bondade e a tolerância eram elementos morais, princípios da lei natural. Ao tomar a lei natural como guia de conduta dos estados, Grotius tomou esses mesmos elementos morais como princípios fundadores e formadores das práticas e instituições internacionais que queria ver surgir. Tratava-se, é bem certo, de uma contrapartida filosófica à situação de conflito. Nesse mesmo sentido é que esses valores morais eram, para o sistema grociano, o fundamento da nascente sociedade de Estados que procurava afirmar-se enquanto sociedade pacífica e não conflituosa. A preocupação de Hugo Grotius, diante do problema da tolerância e da Guerra dos

¹⁰⁹ BULL, Hedley., *Op. Cit.*, 1992, p. 78.

¹¹⁰ LAUTERPACHT, H., *Op. Cit.*, 1946, p. 25.

Trinta Anos, era estabelecer ou influenciar pela filosofia o nascimento de uma ordem entre os Estados e as unidades políticas derivada de uma fonte ética:

Grotius queria a ordem, mais que a anarquia maquiavélica, nas relações entre Estados, mas uma ordem que não dependesse de uma potência hegemônica. Seu objetivo era criar um corpo de regras amplamente derivado do fiat divino, ou das tradições antigas, mas agora legitimado pelo consentimento explícito: regras aceitáveis para Deus e para os príncipes, descrevendo as práticas reais e sugerindo como poderiam ser tornadas mais racionais e mais conducentes à ordem e à paz.¹¹¹

Em Grócio surge um novo conceito de *direito internacional*, isto é, “como um conjunto de regras concebidas por e para príncipes soberanos para regular seus negócios uns com os outros”.¹¹² Entretanto, para Grócio, estas regras eram adaptadas à partir de valores morais, ou seja, dos princípios da lei natural. O desafio era conciliar princípios éticos aos negócios dos príncipes. Com o sistema grociano é possível observar, ao menos teoricamente, os princípios éticos como fundadores e formadores ou “forças matriz” dos negócios, das práticas e das instituições que precisavam ser construídas e consolidadas entre os soberanos e príncipes naquele período da modernidade ainda nascente. Este sistema filosófico de Grotius auxilia a perspectiva proposta neste estudo, pois ajuda a compreender como e em que medida valores éticos ou princípios da lei natural foram considerados, no pensamento, como forças constitutivas das práticas e instituições necessárias para a paz entre indivíduos e grupos unidos por diferentes religiões que alimentavam conflitos e atitudes de intolerância entre si. Com Grotius e, principalmente com Emmerich de Vattel, é possível concluir, no plano das idéias, que a tolerância – um valor que pode ser considerado como derivado da própria lei natural – foi uma força de fundamental expressão e influência para a configuração das práticas, das instituições e da própria ordem internacional da modernidade.

¹¹¹ WATSON, Adam. A evolução da sociedade internacional. Uma análise histórica comparativa. Trad. René Loncan. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004, p. 266.

¹¹² WATSON, Adam., *Op. Cit.*, 2004, p. 266.

CAPÍTULO 3

A tolerância como valor central na configuração das instituições e práticas das relações internacionais da modernidade

INTRODUÇÃO

Este capítulo analisará o papel desempenhado pela tolerância na constituição das instituições e práticas desenvolvidas no sistema de relações entre Estados a partir de 1648. A discussão apresentada nos capítulos anteriores mostrou a centralidade da tolerância como valor que, em grande medida, orientou a construção da nova ordem surgida do colapso da ordem medieval. A racionalidade do conceito de tolerância revelara-se coerente com as forças do iluminismo e, do mesmo modo que serviu de base para a pacificação dos conflitos religiosos serviu também para orientar o entendimento de princípios que poderiam fundamentar uma verdadeira sociedade de Estados. Nesse sentido, ao menos três argumentos podem ser apontados para se compreender o papel desempenhado pela tolerância. Primeiro, sob uma perspectiva prática, na idéia de tolerância se construiu a garantia da soberania moderna, ou seja, os Estados não seriam molestados em razão da religião predominante nas casas reais ou entre os súditos de um reino. O segundo argumento, sob uma perspectiva jurídica, em meio às turbulências do colapso da ordem, a tolerância surgiu como um raro valor em condições de ser tomado como universal e, assim, servir de base para as primeiras reflexões sobre a construção de normas para regular, minimamente, a nascente política internacional. O terceiro argumento, sob uma perspectiva filosófica, a tolerância satisfazia as demandas intrínsecas à condição do homem como ser moral capaz de, racionalmente, construir juízos acerca de atos, práticas e instituições que governam sua sociabilidade.

Assim, neste valor se fixaram as práticas, as estruturas e as instituições modernas que serão constituídas após a progressiva distensão da intolerância religiosa. Sobre a idéia

da tolerância construiu-se as garantias das instituições elementares da estrutura internacional moderna: direito à soberania; direito à não-intervenção em assuntos domésticos; o respeito mútuo em assuntos de religião; igualdade jurídica entre Estados.

THE IDEA THAT CONQUERED THE WORLD: A TOLERÂNCIA COMO GARANTIA DA SOBERANIA NA ORDEM POLÍTICA MODERNA

O professor da John Hopkins University, Michael Mandelbaum em seu recente livro *The ideas that conquered the world: peace, democracy, and free markets in the twenty-first century*, indica três idéias que deram forma ao mundo do século XXI. Sobre este mundo o professor Mandelbaum escreve: “*It is a world dominated by three major ideas: peace as the preferred basis for relations among countries; democracy as the optimal way to organize political life within them; and the free market as the indispensable vehicle for producing wealth*”.¹

Quatro séculos atrás, assim como teria ocorrido essas três idéias, é possível dizer que a tolerância era uma resposta às turbulências por que passava o mundo europeu e pode-se apontar duas razões. A primeira refere-se ao fato de que as turbulências tinham por origem a intolerância religiosa que levava ao ódio e à exclusão. A segunda por fatores de desenvolvimento histórico das instituições domésticas e internacionais moldadas sobre a existência uma fé predominante. Em um primeiro momento, o valor da tolerância liga-se ao processo de reconfiguração da ordem nos Estados à qual se agregava a condição de entidades soberanas. Durante a Guerra dos Trinta Anos, na Europa Central, as unidades políticas chegaram à beira de uma completa exaustão econômica e fragmentação política. Enquanto isso, os Estados do norte e do oeste europeu, ligados à costa atlântica, em grande medida, apesar da guerra, tiveram suas instituições políticas e suas práticas sociais mais ou menos aprimoradas ao unificar seus territórios, desenvolver suas instituições políticas, e montar estruturas militares centralizadas. Conforme relata o professor Torbjorn L. Knutsen:

¹ MANDELBAUM, Michael. *The ideas that conquered the world: peace, democracy, and free markets in the twenty-first century*. New York: PublicAffairs, 2002, p. 1.

*There is one feature which the United Provinces, France, England and Sweden had in common, and which helps explain the seventeenth-century evolution of their state institutions: they all participated in the Thirty Years War, but only intermittently. They all unified their territories and enhanced the political power of their central institutions in the shadow of war, but without bearing its terrible cost in full.*²

Com efeito, à época da assinatura da paz de Westphalia, a Inglaterra havia constituído uma estrutura política que oscilava entre a inspiração republicana do parlamento e as amarras reais amparadas no ideal do direito hereditário. O embate decisivo entre estas duas idéias aconteceu com o início de Guerra Civil inglesa e terminou com a Revolução Gloriosa, em 1689. Porém, desde meados do século XVI a Inglaterra já apresentava alguns elementos que tornavam o Estado inglês forte e bem organizado.

A França vivia os benefícios das reformas realizadas por Henrique IV e mais ou menos assegurada pelo seu filho, o rei Louis XIII. Seu território estava unificado e suas instituições centrais estavam constituídas com base na pacificação proporcionada pelo Édito de Nantes que incorporava em certa medida as noções de representatividade e tolerância. Na verdade, Inglaterra e França, desde os fins do período medieval, eram Estados fortes que ostentavam aqueles elementos básicos presentes nas esferas da moderna política internacional: “*territorial states, sovereign rulers, military structures and overseas ventures*”.³

Para o professor Knutsen, esse desenvolvimento ocorreu intimamente ligado a uma fator político, isto é, o da representatividade, o que motivou que estes Estados estivessem predispostos a fundamentar suas instituições políticas e sociais em valores e estruturas democráticas e participativas. Conforme explica o professor Knutsen:

*The countries to the west developed differently. Along the Atlantic coast of Europe, political and religious authority also gathered in the hands of the monarch and his court of ministers and advisers. But this development occurred within a unique political setting. Its characteristic features, the most important of which were the representative assemblies, provided the predispositions for participatory institutions – market institutions as well as democratic structures.*⁴

A existência desse princípio político de representatividade, que pode ser traduzido como um princípio de inspiração republicana, é compreensível ao se observar que a

² KNUTSEN, Torbjørn L. *A history of international relations theory*. 2nd ed. Manchester: Manchester University Press, 1997, 84.

³ KNUTSEN, Torbjørn L. *Op. Cit.*, 2007, p. 83.

⁴ KNUTSEN, Torbjørn L. *Op. Cit.*, 2007, p. 85.

filosofia política do século XVII, inspirada pelo renascimento e pela reforma, deitava raízes profundas nessas sociedades. De algum modo, foi nessas regiões que a filosofia foi mais decisiva para o desenvolvimento das estruturas políticas e sociais e foram nessas sociedades que a inspiração de elementos, valores ou princípios republicanos da antiga Grécia foi mais marcante. Cansados das guerras de religião no interior dos Estados e entre Estados, as obras de reflexão filosófica propunham alternativas para a reorganização da ordem política diante da nova realidade que não contava mais com a unidade religiosa e havia substituído o direito divino pelo emprego da força como base de legitimação do poder.

Diante desse quadro era imprescindível a busca de valores e princípios que pudessem ser suficientemente universais para servir de base para a nova ordem política. Princípios como o da representatividade, da liberdade e da garantia da propriedade, necessitavam da tolerância como atitude por parte de governantes e da população em geral. A incorporação desses princípios foi um processo lento e difícil, variando bastante de lugar para lugar. Foi diante da Guerra dos Trinta Anos, que pôs a descoberto a amplitude da guerra da intolerância religiosa que o argumento filosófico do século XVII ganhou força e passou a influenciar, usando o recurso da imprensa, os Estados e seus governantes.

De certo modo, foi a força do argumento filosófico renascentista e iluminista que influenciou o fortalecimento do elemento democrático e representativo das instituições políticas. Com isso, valores, em especial a tolerância, se disseminaram nos espaços deixados entre as instituições e estruturas políticas que se desenvolviam ou se transformavam rapidamente. Reis e príncipes foram impulsionados e até convencidos a realizar reformas importantes nas instituições de seus Estados. Ao realizar essas reformas os reis e príncipes conseguiram pacificar e unificar seu território. Em certo sentido, a disseminação do valor da tolerância estava na base da garantia da soberania e da ordem doméstica e também da preservação contra as ameaças externas uma vez que reduzia as pretensões da *Civitas Christiana*.

Na verdade quando os Estados reformados foram se tornando fortes, as amarras que os ligavam a *Civitas Christiana* fora enfraquecendo. A Inglaterra, no ano de 1534, anunciara sua desvinculação da autoridade do papa e dos *Habsburger* e essa decisão teve, é verdade, que ser sustentada pela força numa guerra contra a Espanha, católica e associada ao Sacro Império. Porém, o que é relevante observar é que o rápido desenvolvimento de sua estrutura política e econômica permitiu que, sob a égide da reforma da Igreja, a Inglaterra se emancipasse efetivamente da Igreja e da influência do Império *Habsburger*.

Em outros lugares, igualmente, os reis e príncipes, na medida em que seus Estados se tornavam forte, tomavam para si a autoridade política e religiosa de seu território. Apesar de tudo, diferentemente da Inglaterra, esse processo de reforma do Estado foi geralmente bem mais conflituoso e tumultuado. Na França, com Henrique IV houve considerável avanço, mas com Louis XIV as lutas religiosas voltaram e, mais tarde, no século XVIII, a França seria varrida pelo terremoto da Revolução. Além disso, na França, não foi sob o pretexto de reforma da Igreja que o Estado se emancipou da unidade universal do Império *Habsburger*, mas foi por um forte desenvolvimento político e econômico o que permitiu ao rei e ao príncipe tomar a si a qualidade de autoridade política e religiosa.

A tolerância, mesmo que ainda não tivesse sido assegurada no ambiente doméstico, passou a ser o valor pelo qual os reis e os príncipes puderam se valer para garantir a preservação do Estado contra qualquer interferência externa, ao descobrirem nesse valor uma garantia de respeito mútuo e uma salvaguarda de não-intervenção do Imperador ou do papa. Esse postulado da tolerância tinha efetivamente um aspecto prático e objetivo, justamente porque a tolerância significava, no sentido prático, uma garantia de soberania. Logo, em nome da “defesa da soberania”, era preciso garantir que a tolerância fosse o valor, um princípio capaz de dar sustentação a uma nova ordem internacional que estava em processo de configuração. Até mesmo para aquelas unidades políticas germânicas, a tolerância passou a ser de fundamental importância como um valor que os libertaria das amarras do Sacro Império e do papa, principalmente quando transformada em códigos ou

regras de conduta sob os princípios do respeito mútuo em assunto de religião, igualdade jurídica e direito a soberania sobre um território.

Ao afirmarem “Vamos tolerar uns aos outros”, na verdade, estavam dizendo “Vamos nos emancipar com segurança do Império e de Roma”. Ou seja, a tolerância significava para os Estados em processo de organização como unidades independentes a defesa contra pretensões imperiais e de intervenções externas. Foi quando o continente “*agreed that the religious conflicts which had fomented a century of rivalries and destruction had to be stopped*”.⁵

O ponto é que todas as autoridades soberanas, seus diplomatas e plenipotenciários, gradativamente, foram reconhecendo o fato de que era impossível a volta à ordem anterior e que uma nova sociedade de Estados deveria ter como ponto de partida a noção de que diferenças religiosas não poderiam ser suprimidas e que, portanto, a convivência pacífica entre diferentes orientações religiosas somente seria possível a partir da tolerância. Assim, a tolerância resultava não apenas de visões morais e humanistas mas atendia também uma pretensão muito mais prática e objetiva, ou seja, aos olhos dos reis e príncipes, era uma garantia de respeito mútuo e, principalmente, uma garantia de não intervenção nos assuntos de cada unidade política. Nesse sentido, quando a tolerância foi disseminada como valor de política internacional isso significava também uma garantia universal para que a soberania fosse assegurada tanto para os Estados fortes quanto para os menos poderosos.

O princípio *cuius regio eius religio* foi retomado e garantia aos reis e príncipes o direito de escolher entre o catolicismo ou protestantismo e de impor sua escolha ao seu Estado assim como de garantir o respeito dessa escolha por parte de outros Estados e governantes. Conforme o professor Knutsen “*the monarchs agreed to disagree on the issue of whether Catholicism or Protestantism was the one true Doctrine*”.⁶ Nesse caso, respeitar a decisão do rei ou príncipe vizinho significava tomar a tolerância como uma regra de relacionamento internacional. Com efeito, em 1648, nos tratados da Paz de Westphalia,

⁵ KNUTSEN, Torbjørn L. *Op. Cit.*, 2007, p. 85.

⁶ KNUTSEN, Torbjørn L. *Op. Cit.*, 2007, p. 83.

face à impossibilidade das partes beligerantes imporem uma derrota definitiva aos seus oponentes, a tolerância começa a emergir como base para uma solução de compromisso possível.

This agreement (referred to in the peace treaty as cuius regio eius religio) meant that the monarchs of Europe should respect each other's choice of religion. It also meant that the king was the supreme religious authority in his own country; that the king (and not the Church) was granted spiritual authority over the inhabitants of his kingdom, and no outside actor had the right to challenge this authority within his realm. This agreement confirmed that territory was the key requirement for participation in modern international politics. It consolidated the concept of the territorial state, which thus gained common acceptance in Europe. But it also undermined the influence of rulers who had wielded great political power in the past by virtue of a transcendent principle of authority – a religious or a philosophical belief. The powers of the pope and the emperor, then, were drastically reduced by the agreement which was expressed in the Treaty of Westphalia.⁷

Assim, a partir do século XVII, a tolerância passa, gradativamente, a constituir-se em princípio implícito nas novas instituições e práticas dos Estados e, em grande medida, os dois tratados que compuseram a paz de Westphalia foram, antes de tudo, tratados de tolerância.

A TOLERÂNCIA COMO VALOR NA POLÍTICA INTERNACIONAL

By a mutual Agreement and Covenant of both Partys, in the year of our Lord 1641. the 25th of December, N.S. or the 15th O.S. it was resolv'd at Hamburg, to hold an Assembly of Plenipotentiary Ambassadors, who should render themselves at Munster and Osnabrug in Westphalia the 11th of July, N.S. or the 1st of the said month O.S. in the year 1643.⁸

By God's help the dissension may be removed, and brought back to one true accordant religion (as we are all subjects and soldiers under one Christ, so also we ought to confess one Christ, in accordance with the tenor of the decree of Your Imp. M.), and all things should be brought back to the truth of God, which with most fervent prayers we beseech God to grant.⁹

⁷ KNUITSEN, Torbjørn L. *Op. Cit.*, 2007, p. 85.

⁸ *TREATY OF WESTPHALIA*. Peace treaty between the Holy Roman Emperor and the King of France and their respective Allies. Munster, October 24, 1648. Trad. British Foreign Office. Acessível em: <http://fletcher.tufts.edu/multilaterals.html>. Ver, mídia eletrônica (Cd).

⁹ SCHAFF, Philip. *The creeds of the evangelical protestant churches*. Michigan: Christian Classics Ethereal Library, 1889, p. 15.

A Alemanha seria um deserto coberto pelas ossadas de católicos, evangélicos, reformados, anabatistas mortos uns pelos outros, se a paz de Vestefália não tivesse proporcionado enfim a liberdade de consciência.¹⁰

A Paz de Westphalia foi assinada no ano de 1648 para dar fim à Guerra dos Trinta Anos.¹¹ Esse conflito era resultado da intolerância religiosa numa época em que as tensões e as turbulências políticas do meio doméstico ainda se confundiam com as relações entre Estados. Na verdade, “*the Peace of Westphalia of 1648 ended two devastating wars: the Eighty Years’ War between Spain and the Netherlands and the Thirty Years’ War of Protestant against Catholic in which many nations were embroiled. The Peace gave sanction to changes in international relations and recognition to practices which differed in many respects from those previously existing*”.¹²

Uma leitura dos dois tratados que constituem a Paz de Westphalia revela claramente que a tolerância começava a aparecer como um valor político essencial da nova ordem que estava em vias de se estabelecer. Aliás, o próprio texto dos Tratados de 1648 reconhecia que os agravos que resultaram no conflito continental havia sido, em grande medida, conseqüência do problema da intolerância religiosa entre os eleitores palatinos, os príncipes e os Estados do império. O tratado de Osnabrück, o primeiro dos tratados, assinado em 15 de maio de 1648, é aquele que apresenta de forma mais explícita esse reconhecimento: “*Now whereas the Grievances of the one and the other Religion, which were debated amongst the Electors, Princes and States of the Empire, have been partly the Cause and Occasion of the present War, it has been agreed and transacted in the following manner [...]*”¹³

Na visão dos representantes, para resolver esse problema de intolerância era preciso estabelecer numa peça de direito internacional que pusesse a serviço da paz os benefícios do princípio *pacta sunt servanda*, que revestiria de eficácia os tratados da nova paz por meio de uma igualdade jurídica e recíproca entre os eleitores palatinos, os príncipes e os Estados associados a ambas as religiões. Os embaixadores precisavam transformar o

¹⁰ VOLTAIRE, François Marie Arouet de. *Tratado sobre a tolerância*: a propósito da morte de Jean Calas. Trad. Paulo Neves. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 29.

¹¹ Ver apêndice, pp. 168 – 169.

¹² BEWES, Wyndham A. Gathered notes on the Peace of Westphalia of 1648 In: *Transactions of the Grotius Society*, vol. 19, Problems of Peace and War, Papers read before the Society in the Year 1933 (1933), p. 61.

¹³ *Treaty of Osnabrück* ([http://www.homepages.ucl.ac.uk/~ucrabjk/Hist4178readings/Treaty of Osnabruck/PoW-art-V-VII-\(01\).jpg](http://www.homepages.ucl.ac.uk/~ucrabjk/Hist4178readings/Treaty%20of%20Osnabruck/PoW-art-V-VII-(01).jpg); V [Point of Ecclesiastical Grievances, or of Religion]). Ver, mídia eletrônica (Cd).

Tratado de Osnabrück num pacto, ou melhor, num amplo contrato social entre as autoridades da Europa, semelhante àquele exposto pelo contratualismo clássico. No contratualismo clássico, o contrato social é a fonte de legitimação do poder, sendo o ponto de partida de uma nova ordem social e política. O contrato social legitima não somente novas instituições e práticas, mas instrumentaliza, por um ato de vontade das partes, o surgimento de um estado político ou civil de outra natureza.¹⁴ Na verdade, o objetivo do contrato social é o de corrigir ou suprimir os defeitos e imperfeições presentes num estado *apolítico*, chamado de estado de natureza. Sua origem e força está no consenso entre indivíduos que, racionalmente, exigem a participação do todo para reunir num contrato os elementos norteadores do agir moral e político¹⁵, isto é, aqueles valores indispensáveis para uma ordem pacífica e próspera a partir dos conceitos de igualdade jurídica, liberdade civil, liberdade de consciência (tolerância) ou ainda, o direito de propriedade. Os tratados de paz de Westphalia, portanto, seguem a mesma lógica da noção contratualista diante da Guerra dos Trinta Anos que refletia de forma dramática a situação de estado de natureza referido por Hobbes.

Com efeito, claramente se observa no texto de Osnabrück uma cláusula elaborada por um ato de vontade das partes em reconhecer umas às outras uma condição de igualdade de direitos. No entendimento das partes, o estabelecimento de uma igualdade jurídica era uma medida que instalava nas relações entre Estados uma nova noção de justiça, ou ainda, em linguagem comum, distinguia o certo do errado, o justo do injusto. O Tratado assevera “*that there be an exact and reciprocal Equality amongst all the Electors, Princes and States of both Religions, conformably to the State of the Commonweal, the Constitutions of the Empire, and the present Convention: so that what is just of one side shall be so of the other, all Violence and Force between the two Parties being for ever prohibited*”.¹⁶ Nesta cláusula, é estabelecido como

¹⁴ Cf. BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. Tradução Carmen C. Varriale et al. 5. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília e São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000, p. 273. Ver também, para o Contratualismo Clássico, ALVES, Marcelo. *Leviatã o demiurgo das paixões*. Uma introdução ao contrato hobbesiano. Cuiabá: UNICEN Publicações e Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2001, pp. 50–52.

¹⁵ Cf. ALVES, Marcelo. *Leviatã o demiurgo das paixões*. Uma introdução ao contrato hobbesiano. Cuiabá: UNICEN Publicações e Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2001, pp. 50–52.

¹⁶ *Treaty of Osnabrück* ([http://www.homepages.ucl.ac.uk/~ucrabjk/Hist4178readings/Treaty of Osnabruck/PoW-art-V-VII-\(01\).jpg](http://www.homepages.ucl.ac.uk/~ucrabjk/Hist4178readings/Treaty%20of%20Osnabruck/PoW-art-V-VII-(01).jpg); I [Confirmation of the Pacification of Paffau, and that of Religion]).

fundamento da nova ordem o princípio da igualdade jurídica entre as partes, independente da religião que se atribua ao seu território. Algo a mais era concedido aos eleitores, príncipes e duques: lhes era garantido o direito de supremacia religiosa e política sobre um determinado território com as ressalvas de que não sofreriam intervenção externa. Diferentemente do que ocorria no período medieval, estas comunidades políticas recebiam um direito de soberania interna e externa.

Pode-se dizer que o princípio da igualdade jurídica reconhecido pelos Tratados de Westphalia tinham, necessariamente, a tolerância como pressuposto uma vez que essa igualdade só poderia ser efetiva se houvesse também o entendimento de que as diferenças de fé religiosa não poderiam ser aceitas como motivo de intervenção. Na essência, a tolerância nada mais é do que o *respeito mútuo* entre diferentes Estados e governantes.

A paz de Westphalia não foi a primeira convenção a tomar a tolerância como um fundamento para uma ordem internacional. É preciso reconhecer que a Paz de Westphalia, e mais especificamente o Tratado de Osnabrück, em larga medida deu continuidade à Paz de Augsburg, de 1555, que só foi quebrada pelo início das hostilidades da Guerra dos Trinta Anos, em 1618. Foi um tratado assinado entre o católico Carlos V do Sacro Império ou Carlos I de Espanha (1500–1558), e a *Schmalkaldischer Bund* ou a Confederação Protestante Germânica, uma liga constituída por príncipes alemães luteranos para defender seus interesses religiosos e políticos. A liga foi criada em 1531, um ano depois que a *Confessio Augustana* foi anunciada ao Imperador na “Dieta de Augsburg”.

Em 1530 reuniu-se a *Reichstag*, em Augsburg. Em termo gerais, tratava-se de uma assembléia realizada periodicamente entre duques e príncipes com o Sacro Imperador. A *Reichstag* era o nome que se dava à reunião dos Estados que faziam a composição do Sacro Império, isto é, tratava-se de uma convenção das coletividades políticas que reconheciam a autoridade do Sacro Imperador. Na historiografia em língua portuguesa *Reichstag* é conhecida como “Dieta Imperial”.¹⁷ Neste caso específico, trata-se da “Dieta de Augsburg”¹⁸ quando o Sacro Imperador, Carlos V, na cidade de Augsburg, buscava juntar

¹⁷ Atualmente, *Reichstag* é a denominação conferida ao parlamento alemão.

¹⁸ Ver apêndice, p. 170.

esforços diplomáticos para reunir os príncipes dissidentes em torno de seus objetivos políticos no continente uma vez que, com a Reforma, muitos príncipes haviam tornado suas regiões parcialmente livres das fundações católicas do Sacro Império. Essa atitude desses príncipes significava virtualmente uma verdadeira desagregação da *Civitas Christiana*. Em 1530, diante desse quadro, Carlos V procura amenizar as tensões e os conflitos de religião que emergiam entre o catolicismo e as variações do protestantismo, convocando para este propósito a assembléia dos palatinos, príncipes e duques e cidades e regiões dissidentes do Império.

Na verdade, a assembléia tinha também um outro propósito mais imediato. Os Turcos ameaçavam os domínios continentais do Imperador. Com o propósito de aumentar a defensiva, Carlos V havia convocado os eleitores, os príncipes e os duques e em nome da “família cristã” requisitou o suporte necessário. A resposta dos eleitores, príncipes e duques, no entanto, veio estritamente vinculada com a confissão pública de sua fé luterana. A parte introdutória da *Confessio Augustana* dizia:

*Preface to the Emperor Charles V. Most Invincible Emperor, Caesar Augustus, Most Clement Master: Inasmuch as Your Imperial Majesty has summoned a Convention of the Empire at Augsburg, to deliberate in regard to aid against the Turk, the most atrocious, the hereditary, and ancient enemy of the Christian name and religion, in what way, to wit, resistance might be made to his rage and assaults, by protracted and perpetual preparation for war [...]*¹⁹

Não se mencionava uma fé específica e as autoridades soberanas reconheciam implicitamente que a assembléia exigia o estabelecimento de um estado de concórdia nos termos da fé cristã. Nas linhas do prefácio, a idéia de tolerância se expressa como o fundamento de uma necessária concórdia de fé. O apelo à concórdia religiosa ainda que tenha sido para combater a ameaça turca está de acordo com o princípio da tolerância. Assim, a “concórdia cristã” que os luteranos palatinos, príncipes e duques levam ao Sacro Imperador é base da aliança contra os turcos e, ao mesmo tempo, um passo decisivo no sentido do reconhecimento da independência de principados governados por protestantes. É por isso que a resposta das autoridades políticas aparece justamente no documento que publicamente anuncia a confissão da fé protestante destas autoridades. Nesse sentido, é

¹⁹ SCHAFF, Philip. *The creeds of the evangelical protestant churches*. Michigan: Christian Classics Ethereal Library, 1889, p. 13. Para *Confessio Augustana* ver, mídia eletrônica (Cd).

possível entender que o princípio *cuius regio eius religio* foi, realmente, a base da resposta à cooperação internacional requisitada por Carlos V. É o que se percebe na leitura de outro trecho do prefácio da *Confessio Augustana*:

Because, moreover, of dissensions in the matter of our holy religion and Christian faith, and in order that this matter of religion the opinions and judgments of diverse parties may be heard in each other's may be understood and weighed among one another, in mutual charity, meekness, and gentleness, that those things which in the writings on either side have been handled or understood amiss, being laid aside and corrected, these things may be harmonized and brought back to the one simple truth and Christian concord; so that hereafter the one unfeigned and true religion may be embraced and preserved by us, so that as we are subjects and soldiers of the one Christ, so also, in unity and concord, we may live in the one Christian Church: And inasmuch as we, the Elector and Princes, whose names are subscribed, together with others who are conjoined with us, in common with other Electors, and Princes, and States, have been called to the aforesaid Diet,—we have, in order to render most humble obedience to the Imperial Mandate, come early to Augsburg, and, with no desire to boast, would state that we were among the very first to be present.²⁰

Independentemente das circunstâncias ou, talvez mais apropriadamente, as circunstâncias favoreciam para que a assembléia tivesse por propósito estabelecer um diálogo acerca das diferenças religiosas e a tolerância aparecia como ingrediente indispensável ao encaminhamento de respostas à necessidade de cooperação entre as autoridades. Na assembléia de 1530, os eleitores palatinos, duques e príncipes foram demandados anteriormente a preparar artigos de fé que compunham o que era confessado em suas regiões para serem apresentadas ao Imperador. As regiões luteranas prepararam vários textos e juntas compuseram aquilo que se denominou a Confissão de Augsburg ou *Confessio Augustana*. Tratava-se de uma declaração luterana, ou melhor, uma declaração pública e conjunta de fé assinada pelos eleitores, duques e príncipes das regiões protestantes e que foi apresentada ao Sacro Imperador diante dos propósitos da “Dieta Imperial”:

When, therefore, Your Imperial Majesty, among other things, has also at Augsburg, at the very beginning of these sessions, caused the proposition to be made to the Princes and States of the Empire, that each of the States of the Empire, in virtue of the Imperial Edict, should propose and offer in the German and in the Latin language its opinion and decision; after discussion on Wednesday we replied to Your Imperial Majesty, that on the following Friday we would offer on our part the Articles of our Confession: Wherefore, in order that we may do homage to the will of Your Imperial Majesty, we now offer in the matter of religion the Confession of our preachers and of ourselves, the doctrine of which,

²⁰ SCHAFF, Philip. *Op. Cit.*, 1889, p. 14.

*derived from the Holy Scriptures and pure Word of God, they have to this time set forth in our lands, dukedoms, domains, and cities, and have taught in the churches.*²¹

Todos os representantes de cada região do Império apresentaram ao sacro Imperador em sua *Reichstag* as doutrinas de sua fé. Em termo gerais, a *Confessio Augustana* constitui o documento apresentado pelas autoridades luteranas, sendo este um documento composto por duas partes. A primeira parte reúne vinte e dois artigos; a segunda parte apresenta sete artigos; ao final, uma conclusão.²² Os artigos tratam de questões doutrinárias e teológicas. Ao fim do texto, as autoridades que assinam o documento são JOHN, Duke of Saxony, Elector; GEORGE, Margrave of Brandenburg; ERNEST, Duke of Luneburg; PHILIP, Landgrave of Hesse; JOHN FREDERICK, Duke of Saxony; FRANCIS, Duke of Luneburg; WOLFGANG, Prince of Anhalt; SENATE and MAGISTRACY of Nuremberg; Senate of Reutlingen.²³ São estes os eleitores, príncipes e duques, representantes de certas regiões germânicas, que anunciam em conjunto:

*We here present ourselves before Your I. M. in all obedience, as we have done before, ready to appear and to defend our cause in such a general, free, and Christian Council, concerning the convening of which there has been concordant action and a determination by agreeing votes on the part of the Electors, Princes, and the other States of the Empire, in all the Imperial Diets which have been held in the reign of Your I. M. To this Convention of a General Council, as also to Your I. M., we have in the due method and legal form before made our protestation and appeal in this greatest and gravest of matters. To which appeal both to Your I. M. and a Council we still adhere; nor do we intend, nor would it be possible for us to forsake it by this or any other document, unless the matter between us and the other party should, in accordance with the tenor of the latest Imperial citation, be adjusted, settled, and brought to Christian concord, in friendship and love; concerning which appeal we here also make our solemn and public protest.*²⁴

²¹ SCHAFF, Philip. *Op. Cit.*, 1889, pp. 14 – 15.

²² Part First. Chief articles of faith. Art. I. – Of God; Art. II – Of Original Sin; Art. III – Of the Son of God; Art. IV – Of Justification; Art. V – Of the Ministry of the Church; Art. VI – Of New Obedience; Art. VII – Of the Church; Art. VIII – What the Church is; Art. IX – Of Baptism; Art. X – Of the Lord’s Supper; Art. XI – Of Confession; Art. XII – Of Repentance; Art. XIII – Of the Use of Sacraments; Art. XIV – Of Ecclesiastical Orders; Art. XV – Of Ecclesiastical Rites; Art. XVI – Of Civil Affairs; Art. XVII – Of Christ’s Return to Judgment; Art. XVIII – Of Free Will; Art. XIX – Of the Cause of Sin; Art. XX – Of Good Works; Art. XXI – Of the Worship of Saints; Art. XXII – “The sum of doctrine”. Parte Second. Articles in which are recounted the abuses which have been corrected. Art. I – Of both Kinds [in the Lord’s Supper]; Art. II – Of the Marriage of Priests; Art. III – Of the Mass; Art. IV – Of Confession; Art. V – Of the Distinction of Meats, and of Traditions; Art. VI – Of Monastic Vows; Art. VII – Of Ecclesiastical Power (SCHAFF, Philip. *Op. Cit.*, 1889, pp. 17 – 65).

²³ SCHAFF, Philip. *Op. Cit.*, 1889, p. 65.

²⁴ SCHAFF, Philip. *Op. Cit.*, 1889, p. 17.

Apesar de tudo, a *Reichstag* de 1530 não reconheceu formalmente a *Confessio Augustana*. Esta assembléia imperial não foi suficiente para eliminar as tensões religiosas. Em 1548 as tensões aumentam quando Carlos V reúne novamente a *Reichstag* para expedir um documento – *Augsburg Interim* – que dava proeminência ao catolicismo para todo o Sacro Império. A iniciativa tornou mais difícil o relacionamento de Carlos V com as autoridades germânicas luteranas que ansiavam por seu direito de praticar a fé a seu modo. A tolerância era um passo que não se coadunava com as pretensões absolutistas do imperador católico. Somente em 1555, com a assinatura de Paz de Augsburg entre Carlos V e os eleitores, príncipes e duques protestantes, é que a *Confessio Augustana* foi reconhecida, assim como o seu princípio *cuius regio eius religio*. Isso garantiu, *de facto*, e sob o princípio da tolerância, aquela independência jurídica das autoridades protestantes diante do Sacro Imperador.

De fato, no encontro da *Reichstag* em 1555, a *Confessio Augustana* é aceita e é codificado o princípio *cuius regio eius religio* que conferia aos príncipes o poder de decidir e escolher a religião de seus domínios. Nessa sessão, a Paz de Augsburg foi concluída com a assinatura do tratado que reconheceu os direitos civis daqueles que confessavam a fé luterana. No acordo considerou-se a constituição de uma assembléia mista entre católicos e protestantes na cidade de Augsburg, dando ao luteranismo um status de oficialidade nos domínios do Império e conferindo aos príncipes germânicos o poder de escolher entre o protestantismo (luteranismo) ou o catolicismo para os seus domínios.

Uma leitura atenta das cláusulas de maior importância da Paz de Augsburg revela curiosos e importantes dados históricos. A cláusula de número quinze, por exemplo, proclama que a Paz de Augsburg garantia uma liberdade soberana aos eleitores, príncipes e duques sobre os seus domínios. Ao lhes conferir o direito de optar pela religião de seus domínios e estipular uma ordem que lhes permitisse praticar livremente sua confissão sem interferência externa, o tratado concede a essas entidades políticas o direito de soberania. Uma análise do tratado de Paz de Augsburg, portanto, deve ser visto como um antecedente importante da Paz de Westphalia, no sentido de emancipação das primeiras entidades políticas em nome da tolerância:

*In order to bring peace to the Holy Roman Empire of the Germanic Nation between the Roman Imperial Majesty and the Electors, Princes and Estates, let neither his Imperial Majesty nor the Electors, Princes, etc., do any violence or harm to any estate of the empire on the account of the Augsburg Confession, but let them enjoy their religious belief, liturgy and ceremonies as well as their estates and other rights and privileges in peace; and complete religious peace shall be obtained only by Christian means of amity, or under threat of punishment of the Imperial ban.*²⁵

O que é importante ressaltar é que, claramente, a idéia de soberania moderna está diretamente vinculada à noção de tolerância. Pode-se dizer que a tolerância, quando tomada como um princípio político e social, tornou-se verdadeiramente o móvel de emancipação das unidades políticas da Europa. Na cláusula de número dezesseis essa noção aparece ao asseverar que “*likewise the Estates espousing the Augsburg Confession shall let all the Estates and Princes who cling to the old religion live in absolute peace and in the enjoyment of all their estates, rights, and privileges*”²⁶ e na cláusula vinte e três em que emerge a idéia de não-intervenção nos assuntos de Estados adeptos a outra religião: “*no Estate shall try to persuade the subjects of other Estates to abandon their religion nor protect them against their own magistrates. Such as had from olden times the rights of patronage are not included in the present article*”²⁷. O tratado teve grande significado no sentido de que reconheceu oficialmente o luteranismo como doutrina religiosa retirando as amarras e restrições eclesiásticas que se haviam estabelecido para a prática de sua fé. A cláusula de número vinte é decisiva a esse respeito:

*The ecclesiastical jurisdiction over the Augsburg Confession, dogma, appointment of ministers, church ordinances, and ministries hitherto practiced (but apart from all the rights of Electors, Princes and Estates colleges and monasteries to taxes in money or tithes) shall from now cease and the Augsburg Confession shall be left to the free and untrammelled enjoyment of their religion, ceremonies, appointment of ministers, as is stated in a subsequent separate article, until the final transaction of religion will take place.*²⁸

Com a aceitação do luteranismo, foi concedido às famílias um tempo para que se deslocassem até a região de sua religião e onde junto à prática de sua fé garantissem seus direitos civis. Por esse motivo foi um período de emigração de famílias que agora eram livres para escolher aquela região que reconhecia não somente a sua religião, mas os seus

²⁵ *The Religious Peace of Augsburg* (<http://www.uoregon.edu/~sshoemak/323/texts/augsburg.htm>; § 15). Ver, mídia eletrônica (Cd).

²⁶ *The Religious Peace of Augsburg* (<http://www.uoregon.edu/~sshoemak/323/texts/augsburg.htm>; § 16).

²⁷ *The Religious Peace of Augsburg* (<http://www.uoregon.edu/~sshoemak/323/texts/augsburg.htm>; § 23).

²⁸ *The Religious Peace of Augsburg* (<http://www.uoregon.edu/~sshoemak/323/texts/augsburg.htm>; § 20).

próprios direitos civis enquanto membros desta confissão religiosa: “*in case our subjects w/hether belonging to the old religion or the Augsburg confession should intend leaving their homes with their wives and children in order to settle in another, they shall be hindered neither in the sale of their estates after due payment of the local taxes nor injured in their honour*”.²⁹

O problema da Paz de Augsburg foi, no entanto, o de não haver reconhecido o direito das minorias protestantes, como o anabatismo e o calvinismo. Toda a prática religiosa que não fazia parte da Confissão de Augsburg (luteranismo) não ganhou o reconhecimento no ato de paz. É o que se deduz da cláusula de número dezessete: “*however, all such as do not belong to the two above named religions shall not be included in the present peace but be totally excluded from it*”.³⁰ Assim, a Paz de Augsburg foi assinada pelo católico Carlos V e pelos eleitores, príncipes e duques luteranos sendo outros ramos do protestantismo excluídos do acordo.

Ainda que a Paz de Augsburg tenha diminuído as tensões entre as autoridades germânicas, seu propósito pacificador foi limitado. Ao deixar de fora o reconhecimento de minorias protestantes, várias regiões representadas por eleitores, príncipes e duques calvinistas e anabatistas continuavam vulneráveis e esse fato foi uma das causas que levaram à Guerra dos Trinta Anos. Desse modo, as diretrizes iniciadas em Augsburg seriam retomadas somente com a assinatura dos dois tratados da Paz de Westphalia que, entre outras coisas, reconheceu os direitos civis das minorias religiosas.

Com efeito, a Paz de Westphalia retomou o curso da tolerância e reconheceu a igualdade de direitos que se havia estabelecido entre os eleitores, príncipes e duques das diferentes vertentes religiosas. Além disso, as cidades precisaram reconfigurar seu sistema político nesse sentido, e dividir todos os ofícios públicos igualmente entre representantes católicos e protestantes:

But with regard to the Dignities of Senators, and other publick Offices, the number of them shall be equal and alike in both Religions. Particularly for the City of Augsburg, there shall be elected out of Patrician Families seven Senators of the Privy Council, and out of these two Presidents of the Republick, who are commonly call'd Stattpfleger, one of whom shall be a Catholick, and the other of the Confession of Augsburg; of the other five, three shall be Catholicks, and two of the foresaid Confession.

²⁹ *The Religious Peace of Augsburg* (<http://www.uoregon.edu/~sshoemak/323/texts/augsburg.htm>; § 24).

³⁰ *The Religious Peace of Augsburg* (<http://www.uoregon.edu/~sshoemak/323/texts/augsburg.htm>; § 17).

*The other Counsellors of the lesser Senate, as they call it, and the Syndicks, Assessors of the City Justice, and all other Officers shall be equal in number in both Religions.*³¹

Na Paz de Westphalia, o princípio da tolerância foi retomado para a configuração de muitos aspectos da nova ordem política e social dentro dos Estados e entre os Estados. O Tratado de Osnabrück conclamara as partes para que não abusassem do poder para se destruírem mutuamente e pedira para que não almejassem ter mais representantes de sua religião nos conselhos da cidade diante daquela medida que garantia uma coexistência pacífica. Conclamara também os governantes para que não se esquecessem daquilo que havia sido acordado diante da renovação dos cargos públicos: *“the present Regulation shall be publickly read every Year, at the Election of new Senators and Officers in place of those deceas’d”*.³² As instituições políticas, isto é, os Senados, as Cortes de Justiça, as Superintendências do Tesouro, os Secretariados deveriam todos estar estabelecidos obedecendo o que o tratado entendia como a “pluralidade de vozes”: *“the Plurality of Voices shall not bear sway in any manner directly or indirectly in matters of Religion, nor shall it prejudice the Burgesses of the Confession of Augsburg in that City, nor the Electors, Princes, and States of the same Confession in the Roman Empire”*.³³

Nada que ferisse a consciência, diminuísse os direitos civis ou colocasse obstáculos à causa tanto dos católicos quanto daqueles aderentes à Confissão de Augsburgo poderia ser incorporado aos novos estatutos sociais. Respeito, garantia de direitos e pluralidade na abordagem das coisas públicas, é o que estabeleceria o Tratado de Osnabrück: *“... nor shall it be lawful for either of the Parties to disquiet or disturb the other by Law-Suits or otherwise, nor occasion any Trouble or Hindrance. And in case the Differences of Religion cannot be amicably agreed (which God forbid) the present Convention shall have the Weight of a perpetual Law, and the Peace shall last for ever”*.³⁴

³¹ *Treaty of Osnabrück* ([http://www.homepages.ucl.ac.uk/~ucrabjk/Hist4178readings/Treaty of Osnabruck/PoW-art-V-VII-\(01\).jpg](http://www.homepages.ucl.ac.uk/~ucrabjk/Hist4178readings/Treaty%20of%20Osnabruck/PoW-art-V-VII-(01).jpg)); 3. [*Augsburg*].

³² *Treaty of Osnabrück* ([http://www.homepages.ucl.ac.uk/~ucrabjk/Hist4178readings/Treaty of Osnabruck/PoW-art-V-VII-\(02\).jpg](http://www.homepages.ucl.ac.uk/~ucrabjk/Hist4178readings/Treaty%20of%20Osnabruck/PoW-art-V-VII-(02).jpg)); 5. [*Augsburg*].

³³ *Treaty of Osnabrück* ([http://www.homepages.ucl.ac.uk/~ucrabjk/Hist4178readings/Treaty of Osnabruck/PoW-art-V-VII-\(02\).jpg](http://www.homepages.ucl.ac.uk/~ucrabjk/Hist4178readings/Treaty%20of%20Osnabruck/PoW-art-V-VII-(02).jpg)); 5. [*Augsburg*].

³⁴ *Treaty of Osnabrück* ([http://www.homepages.ucl.ac.uk/~ucrabjk/Hist4178readings/Treaty of Osnabruck/PoW-art-V-VII-\(03\).jpg](http://www.homepages.ucl.ac.uk/~ucrabjk/Hist4178readings/Treaty%20of%20Osnabruck/PoW-art-V-VII-(03).jpg)); 8. [*Gods Ecclesiastical immediate*].

O tratado de 1648 fazia referência específica ao direito dos Estados e das cidades contratantes de exercerem a liberdade de consciência. O acordo de paz pedia paciência e tolerância aos indivíduos que iriam conviver numa sociedade plural. Assegurava o direito ao culto público ou privado, seja dos vassallos católicos submetidos a um príncipe protestante ou o contrário, isto é, vassallos protestantes submetidos a um rei ou príncipe católico deveriam ser igualmente respeitados. Nesse sentido, a cláusula inicial afirma:

It has moreover been found good, that those of the Confession of Augsburg, who are Subjects of the Catholicks, and the Catholick Subjects of the States of the Confession of Augsburg, who had not the publick or private Exercise of their Religion in any time of the year 1624 and who after de Publication of the Peace shall profess and embrace a Religion different from that of the Lord of the Territory, shall in consequence of the said Peace be patiently suffer'd and tolerated, without any Hindrance or Impediment to attend their Devotions in their Houses and in private, with all Liberty of Conscience, and without any Inquisition or Trouble, and even to assist in their Neighbourhood, as often as they have a mind, at the publick Exercise of their Religion, or send their Children to foreign Schools of their Religion, or have them instructed in their Families by private Masters; provided the said Vassals and Subjects do their Duty in all other things, and hold themselves in due Obedience and Subjection, without giving occasion to any Disturbance or Commotion.³⁵

Mesmo sendo de confissão religiosa diferente daquela professada pelo príncipe, o súdito era obrigado e deveria respeitar a ordem civil. Mas a ordem civil precisava, por sua vez, garantir o direito ou a liberdade de consciência do súdito de religião diferente da do magistrado. O Tratado de Osnabrück proclamava que o direito civil do súdito deve estar assegurado, independente de sua confissão religiosa, não podendo ser excluído das atividades econômicas, privado das casas de lazer e dos tratamentos nos hospitais e nem do enterro do corpo físico de forma digna e honrada:

In like manner Subjects, whether they be Catholicks, or of the Confession of Augsburg, shall not be despis'd any where upon accounts of their Religion, nor excluded from the Community of Merchants, Artizans or Companies, nor depriv'd of Successions, Legacies, Hospitals, Lazar-Houses, or Alms-Houses, and other Privileges or Rights, and far less of Church-yards, and the Honour of Burial; nor shall any more be exacted of them for the Expence of their Funerals, than the Dues usually paid for Burying Places in Parish-Churches: so that in these and all other the like things they shall be treated in the same manner as Brethren and Sisters, with equal Justice and Protection³⁶.

³⁵Treaty of Osnabrück ([http://www.homepages.ucl.ac.uk/~ucrabjk/Hist4178readings/Treaty of Osnabruck/PoW-art-V-VII-\(7\).jpg](http://www.homepages.ucl.ac.uk/~ucrabjk/Hist4178readings/Treaty%20of%20Osnabruck/PoW-art-V-VII-(7).jpg); 28. [*Liberty of Conscience*]).

³⁶Treaty of Osnabrück ([http://www.homepages.ucl.ac.uk/~ucrabjk/Hist4178readings/Treaty of Osnabruck/PoW-art-V-VII-\(7\).jpg](http://www.homepages.ucl.ac.uk/~ucrabjk/Hist4178readings/Treaty%20of%20Osnabruck/PoW-art-V-VII-(7).jpg); 28 [*Liberty of Conscience*]).

Após a publicação do tratado, os súditos estavam também livres para mudar de religião mantendo a garantia de seus direitos civis. Assim como ocorreu com o tratado que selou a Paz de Augsburg, uma cláusula dispunha especialmente das garantias para o deslocamento de indivíduos de uma região à outra. E nenhum empecilho deveria ser imposto aos indivíduos em deslocamento, sob qualquer pretexto.

Ao se referir ao ambiente externo ao tratar das diferenças religiosas, o Tratado de Osnabrück reconheceu a igualdade de direitos entre todos os nobres livres assim como entre os eleitores, príncipes e duques dos Estados que compunham o Império. Às menores cidades livres do Império também era assegurada a igualdade de direitos da mesma forma como o maior Estado do Império desfrutava desse direito. Ou seja, o princípio da igualdade jurídica amparava tanto os menores quanto os Estados mais fortes em se tratando de religião e para salvaguardar a concórdia entre os Estados e para que um Estado não se sentisse tentado a intervir nos assuntos do outro: “*that no Person should entice to his Religion the Subjects of others [States], nor receive them into Safeguard and Protection on that account, or support them in any manner whatsoever. It is also agreed, that the same thing shall be observ’d by the States of the one and the other Religion, and that no immediate State shall be troubled in the Right which belongs to it, by reason of any Superiority it may have in matters of Religion [...]*”³⁷.

A cláusula que versa especificamente sobre a paz religiosa no tratado de Osnabrück faz referência também a um acordo universal das partes e indica aos magistrados de uma e outra religião que proibam com severidade qualquer pessoa que tente impugnar o tratado ou prejudicar a Paz entre as religiões por escrito ou pela palavra, em público ou privadamente. O tratado estabelece que as dúvidas sobre sua composição, cláusulas ou artigos devem ser discutidas nas “Dietas Imperiais”. Aliás, as “Dietas Imperiais” deveriam ser compostas por um número igual de representantes de ambas as religiões assim como o *Imperial Chamber*, isto é, a instância jurídica mais elevada do Sacro Império. Receosos ante as tensões experimentadas, as partes acordaram que, caso

³⁷*Treaty of Osnabrück* ([http://www.homepages.ucl.ac.uk/~ucrabjk/Hist4178readings/Treaty of Osnabruck/PoW-art-V-VII-\(07\).jpg](http://www.homepages.ucl.ac.uk/~ucrabjk/Hist4178readings/Treaty%20of%20Osnabruck/PoW-art-V-VII-(07).jpg)); 25. [*Counts, Barons and Knights, &c.*].

surgissem novas diferenças religiosas, elas deveriam ser decididas de forma amigável e sob aquele princípio da “pluralidade de vozes”:

In matters of Religion, and in all other Affairs, wherein the States cannot be consider'd as one Body, and when the Catholick States and those of the Confession of Augsburg are divided into two Parties; the Difference shall be decided in an amicable way only, without any fide's being tied down by a Plurality of Voices. However, as to what concerns the Plurality of Voices in the matter of Impositions, that Affair not being capable of being decided in the present Assembly, it shall be remitted to the next Dyet³⁸.

O Tratado de Osnabrück procurou diminuir as possibilidades de surgimento de futuras diferenças em assuntos religiosos e há uma cláusula que estende as garantias conferidas aos Estados católicos e aderentes da Confissão de Augsburg (luteranos) aos Estados constituídos sob a base de outras confissões de religião:

It has likewise been thought good, by the unanimous Consent of his Imperial Majesty, and all the Estates of the Empire, That the same Right or Advantage which all the other Imperial Constitutions, the Peace of Religion, this present Transaction, and the Decision of Grievances therein contain'd, grant to the Catholick States and Subjects, and to those of the Confession of Augsburg, ought also to be granted to those who call themselves the Reform'd, saving nevertheless for ever the Compacts, reversal Privileges, and other Regulations which the States that call themselves Protestants have stipulated among themselves, and with their Subjects, whereby care has hitherto been taken of the States and Subjects of every place, as to Religion and the Exercise thereof, and the things that depend thereupon, saving also the Liberty of Conscience of every one.³⁹

Ao dar garantias aos demais Estados protestantes – que eram, na verdade, as minorias religiosas da época – o Tratado de Osnabrück procurava prevenir o surgimento de futuras dissensões internacionais. Além disso, o tratado restituiu todos os antigos direitos dos eleitores, príncipes e duques sobre seus territórios. No Tratado de Osnabrück, está a cláusula VIII que dá origem ao direito de soberania e emancipa parcialmente os Estados das amarras imperiais:

And in order to prevent for the future all Differences in the Political State, all and every the Electors, Princes, and States of the Roman Empire shall be so establish'd and confirm'd in their ancient Rights, Prerogatives, Liberties, Privileges, free Exercise of their Territorial Right, as well in Spirituals and Temporals, Seignuries, Regalian Rights, and in the possession of all these things, by virtue of the present Transaction, that they may not be molested at any time in any manner, under any pretext whatsoever. I. That they enjoy without contradiction the Right of Suffrage in all Deliberations touching the Affairs of the

³⁸Treaty of Osnabrück ([http://www.homepages.ucl.ac.uk/~ucrabjk/Hist4178readings/Treaty of Osnabruck/PoW-art-V-VII-\(11\).jpg](http://www.homepages.ucl.ac.uk/~ucrabjk/Hist4178readings/Treaty%20of%20Osnabruck/PoW-art-V-VII-(11).jpg)); 41 [The Peace of Religion].

³⁹Treaty of Osnabrück ([http://www.homepages.ucl.ac.uk/~ucrabjk/Hist4178readings/Treaty of Osnabruck/PoW-art-V-VII-\(13\).jpg](http://www.homepages.ucl.ac.uk/~ucrabjk/Hist4178readings/Treaty%20of%20Osnabruck/PoW-art-V-VII-(13).jpg)); VII).

*Empire, especially in the matter of interpreting Laws, resolving upon a War, imposing Taxes, ordering Levies and quartering of Soldiers, building for the publick Use new Fortresses in the Lands of the States, and reinforcing old Garisons, making of Peace and Alliances, and treating of other such-like Affairs [...] That, above all, each of the Estates of the Empire shall freely and for ever enjoy the Right of making Alliances among themselves, or with Foreigners, for the Preservation and Security of every on of them*⁴⁰.

Assim, no Tratado de Osnabrück, além dos termos da soberania associada ao Estado da modernidade está presente também o reconhecimento do princípio *quod principi placuit legis habet vigorem* (o que agrada ao príncipe tem eficácia de lei). Por esse princípio, o Estado passa a ter o monopólio da produção jurídica, independente, portanto, de fontes jurídicas originadas de instâncias externas, fossem elas de governos de outros Estados ou de autoridades supranacionais.⁴¹ Ou seja, o Estado passa a ter o monopólio do direito de cobrar taxas, recrutar soldados, construir fortalezas, fazer a guerra, fazer a paz e estabelecer alianças com Estados do Império ou de fora do Império. Na essência, esses termos de reconhecimento da soberania podem ser vistos, como decorrência da incorporação do valor ou princípio da tolerância, uma vez que o reconhecimento de que os Estados não deveriam fazer a guerra para tentar impor determinada fé religiosa significava também que, dentro e fora dos Estados, a tolerância religiosa deveria ser a prática legitimamente aceita por governantes e governados. Nesse sentido, é possível entender que a tolerância teve um papel verdadeiramente central no processo que originou o nascimento ou transformação das instituições e práticas na política tanto dentro dos Estados quanto entre os Estados no século XVII.

O Tratado de Osnabrück assegura, juntamente com o Tratado de Münster, uma paz entre o sacro Imperador e alguns reinos da Europa assim como entre estes reinos e os eleitores, príncipes, duques e Estados do Império. Por sua abrangência, mas principalmente por seu significado, pode-se dizer que foi uma paz universal: “*there shall be a*

⁴⁰*Treaty of Osnabrück* ([http://www.homepages.ucl.ac.uk/~ucrabjk/Hist4178readings/Treaty of Osnabruck/PoW-art-V-VII-\(14\).jpg](http://www.homepages.ucl.ac.uk/~ucrabjk/Hist4178readings/Treaty%20of%20Osnabruck/PoW-art-V-VII-(14).jpg)); VIII; I. [*The Re-establishment of the Estates of the Empire to their antient Rights*].

⁴¹ LUIGI, Ferrajoli. *A soberania no mundo moderno*. Trad. Carlo Coccioli e Márcio Lauria Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2002. (Col. Justiça e Direito), p.20.

Christian and Universal Peace, and a perpetual, true, and sincere Amity” .⁴² Com efeito, essa amizade baseada numa nova norma de conduta, deveria existir entre o Sacro Imperador e o rei de França de um lado e, de outro, entre todos os aliados e aderentes ao Sacro Império. Referia-se ao relacionamento entre a Casa de Áustria, seus descendentes e sucessores, e os eleitores, príncipes e Estados do Império e referia-se também ao relacionamento de todos os aliados do rei de França, o reino da Suécia e os eleitores, príncipes, duques e Estados do Império: “*that this Peace and Amity be observ'd and cultivated with such a Sincerity and Zeal, that each Party shall endeavour to procure the Benefit, Honour and Advantage of the other; that thus on all sides they may see this Peace and Friendship in the Roman Empire, and the Kingdom of France flourish, by entertaining a good and faithful Neighbourhood.*”⁴³

O Tratado de Münster foi assinado no dia 24 de outubro de 1648. Mais especificamente, este tratado procura dar novas feições às relações externas dos reinos e autoridades soberanas que constituíam a Europa do século XVII. Enquanto o Tratado de Osnabrück estava muito mais centrado no concerto dos Estados que constituíam o sacro Império, o Tratado de Münster foi verdadeiramente um pacto internacional no sentido moderno: solicita à França, à Suécia, aos Estados emancipados do Império e seus respectivos eleitores, príncipes e duques, assim como ao Sacro Imperador um perdão e uma anistia perpétuas por agressões, injúrias e outras faltas cometidas em nome de religião. Solicita que os Estados voltem a ser reconstituídos novamente em suas confissões de fé e nas estruturas eclesiásticas ou laicas de suas sociedades. Oferece soluções aos problemas dos palatinatos e principalmente à questão de Frederico da Bohemia que moveu a Inglaterra parcialmente para a guerra. Exorta o perdão, a restituição dos direitos civis e a garantia da liberdade de consciência a todos aqueles que serviram no conflito seja de uma ou de outra parte. O Tratado de Münster tem esta característica de firmar o perdão e a anistia mútuas e oferece garantias aos direitos civis de forma indistinta, isto é, a

⁴² *TREATY OF WESTPHALLA*. Peace treaty between the Holy Roman Emperor and the King of France and their respective Allies. Munster, October 24, 1648. Trad. British Foreign Office. Acessível em: <http://fletcher.tufts.edu/multilaterals.html>, I.

⁴³ *TREATY OF WESTPHALLA*. Peace treaty between the Holy Roman Emperor and the King of France and their respective Allies. Munster, October 24, 1648. Trad. British Foreign Office. Acessível em: <http://fletcher.tufts.edu/multilaterals.html>, I.

todos os indivíduos envolvidos na desordem e no caos das lutas originadas na esteira da intolerância religiosa.

Em Münster, a liberdade no exercício da religião também é assegurada conforme havia ocorrido pouco antes no Tratado de Osnabrück. Os mesmos princípios relatados e comentados, em especial o *cuius regio eius religio*, no que se refere ao direito de cada povo ter sua religião, isto é, a religião do príncipe, também estão presentes em Münster:

*“and since for the greater Tranquility of the Empire, in its general Assemblies of Peace, a certain Agreement has been made between the Emperor, Princes and States of the Empire [...] touching the Differences about Ecclesiastical Lands, and the Liberty of the Exercise of Religion [...]”*⁴⁴.

Reafirma, portanto, o que já havia sido enunciado em Osnabrück, isto é, o direito dos Estados à soberania, à igualdade e à liberdade:

*... And to prevent for the future any Differences arising in the Politick State, all and every one of the Electors, Princes, and States of the Roman Empire, are so establish’d and confirm’d in their antient Rights, Prerogatives, Libertys, Privileges, free exercise of Territorial Right, as well Ecclesiastick, as Politick Lordships, Regales, by virtue of this present Transaction: that they never can or ought to be molested therein by any whomsoever upon any manner of pretence.*⁴⁵

Uma cláusula específica concede de forma definitiva o direito à soberania e à liberdade dos Estados integrantes do Império, ao lhes garantir o direito de voto em todas as deliberações concernentes às questões imperiais, ao conceder o direito de interpretar leis, declarar a guerra, impor taxas, convocar soldados, construir fortificações militares nos territórios dos Estados ou reforçar velhas guarnições:

*“above all, it shall be free perpetually to each of the States of the Empire, to make Alliances with Strangers for their Preservation and Safety; provided, nevertheless, such Alliances be not against the Emperor, and the Empire, nor against the Publick Peace, and this Treaty, and without prejudice to the Oath by which every one is bound to the Emperor and the Empire”*⁴⁶.

⁴⁴ TREATY OF WESTPHALLA. Peace treaty between the Holy Roman Emperor and the King of France and their respective Allies. Munster, October 24, 1648. Trad. British Foreign Office. Acessível em: <http://fletcher.tufts.edu/multilaterals.html>, XLIX.

⁴⁵ TREATY OF WESTPHALLA. Peace treaty between the Holy Roman Emperor and the King of France and their respective Allies. Munster, October 24, 1648. Trad. British Foreign Office. Acessível em: <http://fletcher.tufts.edu/multilaterals.html>, LXIV.

⁴⁶ TREATY OF WESTPHALLA. Peace treaty between the Holy Roman Emperor and the King of France and their respective Allies. Munster, October 24, 1648. Trad. British Foreign Office. Acessível em: <http://fletcher.tufts.edu/multilaterals.html>, LXXV.

Do ponto de vista da unidade do Sacro Império, tratava-se de uma liberdade temerária, pois o sacro Imperador ainda tentava conservar os laços que existiam entre todas estas unidades políticas. Os tratados de paz de Westphalia representaram um acordo de tolerância realizado entre representantes dos principais reinos da Europa e, assim, os tratados de paz de Westphalia podem ser tomados como um acordo universal para o continente tendo como fundamento a tolerância para garantir o direito de soberania e de não-intervenção:

“... the Ambassadors and Plenipotentiarys of the Emperor, of the King, and the States of the Empire, promise respectively and the one to the other, to cause the Emperor, the most Christian King, the Electors of the Sacred Roman Empire, the Princes and States, to agree and ratify the Peace which has been concluded in this manner, and by general Consent; and so infallibly to order it, that the solemn Acts of Ratification be presented at Munster, and mutually and in good form exchange'd in the term of eight weeks, to reckon from the day of signing”.⁴⁷

Ainda que não seja difícil de compreender que, com base na idéia ou no valor da tolerância, os tratados de paz tenham dado surgimento a um direito de soberania, a uma igualdade jurídica entre as partes e a uma garantia de não-intervenção em assuntos internos, resta saber como isso aconteceu ou, pelo menos, tentar explicar porque é possível interpretar e compreender a relação ou vinculação de um valor moral ou ético, mais especificamente a tolerância, a uma ordem internacional – neste caso, a ordem internacional de 1648. Uma análise mais atenta a respeito deste aspecto poderá revelar interessantes questões filosóficas que se desenvolviam no século XVII e XVIII referentes à relação entre paz e religião.

A TOLERÂNCIA COMO UM PRINCÍPIO DA LEI NATURAL APLICADA À
CONDUTA DAS UNIDADES POLÍTICAS SOBERANAS OU
O DIREITO DAS GENTES DE EMMERICH DE VATTEL

The important role of religion in our subject is not always recognized by contemporary international relations scholars. If we can understand what that [religious] transformation

⁴⁷ TREATY OF WESTPHALIA. Peace treaty between the Holy Roman Emperor and the King of France and their respective Allies. Munster, October 24, 1648. Trad. British Foreign Office. Acessível em: <http://fletcher.tufts.edu/multilaterals.html>, CXIX.

*basically involved we should be in a better position to grasp the deeper normative meaning and significance of modern international society.*⁴⁸

A relação existente entre a ordem internacional e o mundo dos valores e da lei natural não constitui propriamente uma novidade no campo de estudos das relações internacionais. A chamada escola inglesa de relações internacionais levanta alguns pontos importantes para uma reflexão sobre a relação entre ordem, estruturas e instituições características das práticas internacionais da modernidade. Nessa reflexão, claramente a questão dos valores correntes emergem como fator.

Hedley Bull, em “A Sociedade Anárquica”, argumenta que a ordem na vida social não se refere a “qualquer padrão ou arranjo metódico dos fenômenos sociais, mas sim uma estrutura de tipo especial”.⁴⁹ Em outras palavras, a ordem na vida social se refere a uma “estrutura de conduta que leve a um resultado particular, um arranjo da vida social que promove determinadas metas ou valores”.⁵⁰ Essa afirmação seria aplicável a todas as formas que podem assumir as sociedades humanas: a ordem tem uma concepção finalística. Os homens se organizam em instituições formais e informais com o propósito de buscar determinados objetivos e promover certos valores. Qualquer forma de organização, no entanto, precisa de algum pressuposto ou princípio que permita atingir propósitos como paz, progresso ou simplesmente respeito mútuo. A ordem internacional do século XVII não seria diferente ao estabelecer, nos tratados de paz de Westphalia, os padrões de conduta nas relações entre Estados. E, como se viu nos capítulos anteriores, no caso de Westphalia, num ambiente de permanente estado de conflito religioso, a tolerância emerge como um princípio fundamental para a construção da ordem.

O atendimento de objetivos primários e elementares é a condição essencial para a vida social em si mesma, argumenta Hedley Bull. Os Estados partes dos tratados da paz de religião reconheciam que, para estabelecerem entre si uma relação social menos conflituosa, alguns objetivos elementares precisavam ser atingidos: primeiro, era

⁴⁸ JACKSON, Robert H. *The Global Covenant: Human Conduct in a World of States*. Oxford: Oxford University Press, 2003, p. 156.

⁴⁹ BULL, Hedley. *A sociedade anárquica*. Trad. Sérgio Bath. São Paulo: Editora Universidade de Brasília e São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2002. (Col. Clássicos IPRI, 5), p. 7.

⁵⁰ BULL, Hedley. *Op. Cit.*, 2002, p. 8.

necessário garantir o respeito mútuo em assuntos de religião; segundo, era preciso estabelecer uma igualdade jurídica entre as partes; e terceiro, era preciso reconhecer o direito de soberania a todas as partes contratantes. O respeito mútuo em assuntos de religião serviria de garantia para que a vida fosse assegurada contra intervenção externa ou a violência; a igualdade jurídica tornaria o conceito de justiça uma noção universal, o que permitiria que os acordos assinados fossem aceitos como legítimos e respeitados; o reconhecimento do atributo da soberania sobre um território daria uma certeza quanto à preservação da inviolabilidade da propriedade tanto no plano interno quanto na ordem externa. Pode-se dizer, portanto, que os contratantes da Paz de Westphalia estabeleceram como objetivo comum a *busca pela segurança contra a violência* quando conferiram o respeito mútuo em assuntos de religião como regra de conduta, o *cumprimento dos acordos* quando garantiram uma noção universal de justiça e a *estabilidade na posse da propriedade* quando estipularam um direito à soberania sobre um território. É possível traduzir o mesmo em expressões como o “estabelecimento de uma igualdade de soberania”, “um direito à integridade territorial” e a “garantia de não-intervenção”. Nos termos da escola inglesa, no momento em que as partes conscientemente reconheceram certos valores e interesses comuns elas passaram a formar uma sociedade de Estados ou uma sociedade internacional.

É interessante observar que a tolerância, que é um valor tipicamente extraído da moral cristã foi necessário tanto para inspirar a paz de religião quanto para a configuração dos objetivos elementares de uma ordem internacional laica. O professor Robert Jackson explica que “*the transformation from medieval to modern involved religious ideas and institutions, specifically Christian ones, not incidentally but fundamentally*”.⁵¹ Sabe-se que na Idade Média as instituições sociais e políticas eram organizadas em torno de valores cristãos, no entanto, como ocorre com qualquer sistema de valores, a coerência interna não é simples e é o que explica os conflitos entre as diferentes vertentes do cristianismo, à semelhança do que ocorre de forma dramática entre as diferentes versões do islamismo na atualidade. Nesse quadro, a tolerância surgiu como um valor ou princípio capaz de recuperar a coerência e a

⁵¹ JACKSON, Robert H. *Op. Cit.*, 2003, p. 156.

harmonia no mundo cristão. Com efeito, o problema havia surgido porque esses valores cristãos haviam perdido sua característica de “cristandade” para ganhar uma característica de “catolicidade” e a Reforma havia sido, em grande medida, uma reação contra a diluição dos valores essenciais do cristianismo no mundo do poder e das demandas seculares. É possível entender, dessa forma, porque os tratados e os escritos dos filósofos modernos foram inspirados pela idéia de secularização das instituições. Era a única forma de encontrar um caminho aceitável para uma ordem política universalmente aceita.

Por temer que o catolicismo se aproveitasse desta feição “cristã” da nova sociedade de Estados, os tratados da Paz de Westphalia ou a ordem internacional do século XVII incluem um juízo de prudência como pressuposto. As partes, ao transformarem ou traduzirem o valor cristão para termos seculares, ou seja, em objetivos elementares e primários de uma ordem internacional, afastavam esta sociedade internacional de qualquer pretensão da *Civitas Christiana* ou nação cristã da qual haviam se emancipado. É justamente o que escreve o professor Jackson: “*the formation of the modern European society of sovereign states is [...] a move away from religion, both Protestant and Catholic, in the creation of a secular political world*”.⁵² É com um juízo de prudência, “secularizador” do valor cristão, que estas unidades políticas garantem sua soberania e a sua independência numa igualdade jurídica diante do Sacro Imperador e do papa.

Assim foi que, ao promover a paz de religião, os Tratados de 1648 deram origem à sociedade de Estados pluralista que se contrapunha a uma organização imperial. Os seus objetivos elementares precisavam incluir medidas de preservação dos seus próprios agentes, ou seja, precisavam garantir a independência e a soberania externa das comunidade políticas emancipadas e enaltecer uma paz permanente e universal que limitasse a violência, desse cumprimento a promessas ou às próprias cláusulas que a regem e asseguram estabilidade para a propriedade territorial.

É incontestável que, no caso da ordem de Westphalia, seus objetivos elementares nasceram do reconhecimento da tolerância, um valor ético, natural ou cristão. Assim, esse valor foi essencial para fazer surgir a ordem internacional, ou seja, uma estrutura de

⁵² JACKSON, Robert. H. *Op. Cit.*, 2003, p. 156.

normas de conduta que passou, mais tarde, a enaltecê-la e promovê-la como se fosse o próprio “espírito” da sociedade recém-formada. Os tratados, para afastar as pretensões do Império e de Roma, lançaram as bases de uma sociedade internacional cristã viabilizada pela tolerância religiosa.⁵³

A sociedade internacional cristã do século XVII apresentava a característica latente, de ser uma sociedade de Estados sustentada por valores éticos universais e cristãos. Afirma Bull que Victoria, Suarez, Gentili, Grotius e Pufendorf foram os pensadores do direito natural que observaram uma característica essencial desta sociedade, isto é, que os valores subjacentes à sua ordem eram cristãos. Por outro lado, afirma Bull, “a busca de princípios sobre os quais os estados católicos e protestantes pudessem estabelecer uma base para a sua coexistência conduzia necessariamente a princípios seculares”.⁵⁴ Em conseqüência, pode-se dizer que, em um primeiro momento, o princípio ético e cristão serviu como o fundamento da coexistência, mas impulsionou, num segundo momento, a elaboração de princípios seculares como o respeito mútuo em assuntos de religião, a igualdade jurídica e o direito à soberania das unidades políticas.

Para descrever nos termos dos pensadores cosmopolitas, num primeiro instante, a tolerância enquanto valor ético e cristão foi reconhecido como algo fundamental para que voltasse a existir uma situação de coexistência e cooperação entre príncipes e povos organizados em Estados nacionais. Logo que foi tomada como um valor social e político e aplicada aos negócios dos Estados, a tolerância passou a estar na base de regras e instituições que vinculavam povos e governantes num *ius gentium* ou direito dos povos. Assim, as normas ou objetivos elementares que passaram a vincular os eleitores, príncipes, reis, duques e Estados eram um reflexo de um valor ético e cristão tomado como essencial, mas que foi traduzido – quando tomado para valor social e político de uma ordem internacional – para princípios seculares.

Este duplo aspecto da ordem internacional do século XVII demanda uma reflexão. Uma primeira constatação é que as suas regras de coexistência tinham premissas

⁵³ BULL, Hedley. *Op. Cit.*, 2002, p. 36.

⁵⁴ BULL, Hedley. *Op. Cit.*, 2002, p. 37.

de uma sociedade universal. Conforme se pode observar no pensamento de Grotius, as regras de coexistência eram fundamentalmente de cunho moral e ético, ou seja, eram advindas da lei natural. De outro lado, o reconhecimento do respeito mútuo em assuntos de religião, de uma igualdade jurídica e de um direito de soberania sobre um território serviam também como elementos básicos da coexistência, mas de outra maneira, isto é, como princípios que uniam as partes em torno de uma sociedade internacional, ou melhor, de um sistema internacional moderno. Enquanto o valor ético liga a todos na “grande comunidade humana”, o reconhecimento da igualdade jurídica ou da soberania das unidades políticas são elementos básicos de uma ordem mais específica, neste caso, da sociedade internacional do século XVII. Mas um depende do outro, ou melhor, o valor ético e natural impulsiona o nascimento da ordem, assim como a ordem só tem sentido em função de objetivos elementares que refletem este mesmo valor.

Em síntese, o valor da tolerância enquanto um valor abstrato, inspirado nos fundamentos de uma lei natural e que apresenta uma característica de universalidade, quando transformado e tomado como um importante valor social e político, impulsiona a constituição de uma ordem composta por objetivos elementares e primários. A busca pelo cumprimento destes objetivos é uma forma de tornar real a vivência do valor ético tomado na sua forma abstrata. Na verdade, os objetivos elementares são o reflexo do próprio valor, mas de maneira secularizada, traduzidas para a compreensão do homem, ou ainda, à moda e feição da condição humana. É o que acontece quando se pensa na diferença existente entre as regras do direito natural, que são abstratas e divinas, e nas regras do direito positivo, que procuram torná-las aplicáveis e adaptadas à realidade dos homens.

Nesse caso, em Münster e Osnabrück havia um esforço de tornar um valor ético, natural e abstrato que, na essência, refletia uma regra do direito divino, em técnica e disciplina prática das unidades políticas. É nesse sentido que a tolerância pode ser vista como uma força orientadora das instituições e práticas das relações internacionais do século XVII. Esse esforço de tornar a tolerância algo aplicável ao negócio das nações tem um ponto de contato com a obra do pensador e filósofo Emmerich de Vattel (1714—

1767), que nascera ainda num ambiente contraditório, em configuração, permeado pelas incertezas e novidades que o fim da Guerra dos Trinta Anos havia trazido.

Emmerich de Vattel nasceu na Suíça, no cantão de Neuchatel em 25 de abril de 1714. Seu pai, um ministro da Igreja Protestante, era David de Vattel e sua mãe Marie de Montmoulin. Sua família pertencia à burguesia e seus antepassados haviam servido ao rei da Prússia, Friedrich I (1657–1713) quando Neuchatel foi submetido à autoridade soberana desse rei. Vattel, jovem ainda, dedicou-se ao estudo da teologia, seguiu cursos de humanidade e filosofia na Universidade de Basileia e na Universidade de Genebra. Dedicou boa parte de seus estudos às obras de Christian Wolff e Gottfried Wilhelm Leibniz, autores que iriam influenciá-lo decisivamente na elaboração de sua principal obra e nas suas primeiras publicações.

Vattel não foi somente um homem da academia; serviu como conselheiro do rei da Saxônia, Augustus III e posteriormente tornou-se representante diplomático deste mesmo rei em Berna. Durante nove anos exerceu a diplomacia, período que se dedicou igualmente a redação da sua obra principal. Em 1758 surge *Droit des gens; ou, Principes de la loi naturelle appliqués à la conduite et aux affaires des nations et de souverains*, obra que ganhou grande repercussão.⁵⁵ Vários reis e príncipes a tomaram como o manual de conduta internacional. Diante de tão ampla fama, o rei Augustus III convidou Vattel para tornar-se seu conselheiro particular, cargo que exerceu até o final de sua vida quando faleceu em 28 de dezembro de 1767.

Seu renomado tratado publicado em 1758, *O Direito das Gentes, ou Princípios da lei natural aplicados à conduta e aos negócios das nações e dos soberanos*, apresenta a hipótese de que a tolerância pode ser reconhecida como um princípio da lei natural aplicado à conduta das nações e às suas necessidades no século XVII. Isso porque, no período compreendido entre meados do século XVII até meados do século XVIII, existia uma preocupação com esta matéria, ou seja, com a relação entre o direito natural e o nascente direito internacional, surgido de modo a atender e coordenar as novas práticas dos Estados e

⁵⁵ Essa obra foi publicada pela primeira vez no Brasil somente em 2004 (E. de Vattel, *O Direito das Gentes*. Editora UnB, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais IPRI\FUNAG, Brasília, 2004)

unidades políticas soberanas. Conforme o professor Vicente Marotta Rangel, o tratado de Vattel se situa num contexto histórico ou num “período de transição que teve como pano de fundo a formação e a consolidação de Estados nacionais, o cisma da Reforma, a guerra dos trinta anos, o tratado de Westphalia, o confronto de hegemonias políticas tanto no âmbito interno quanto no internacional, o cotejo de teses conservadoras e tradicionais com as iluministas e liberais”⁵⁶, isto é, este tratado representa o universo histórico deste momento de transição que é o século XVII.

Como explica o professor Marotta Rangel, ainda à época em que o tratado de Vattel teve a sua publicação, o direito internacional se “nutria” não das fontes do direito positivo, mas dos princípios do direito natural. Estes princípios eram aplicados por juristas aos padrões de conduta, ou às atividades das nações e das autoridades soberanas. O mesmo professor recorda fazendo coro com Pufendorf, que “o tratado de paz de Münster e o de Osnabrück, celebrados no âmbito do Congresso de Westphalia (1648), ofereciam base concreta para o desenvolvimento dos estudos do direito internacional, o qual, porém [...] era em grande parte redutível ao direito natural” [...]⁵⁷.

A preocupação de Vattel era dar ao direito natural uma justa aplicação aos negócios das nações e das autoridades soberanas. Para o pensador, o direito natural obriga os Estados assim como obriga os homens, mas a aplicação deste direito aos Estados exige um reajustamento a uma condição particular, no mesmo sentido em que existe uma clara diferença entre o homem e o Estado. Para os homens, há um direito natural, mas para os Estados há um direito natural aplicado às suas condições particulares, e este direito chama-se direito das gentes natural:

*Existe certamente um direito das gentes natural, porquanto a lei da natureza não obriga menos os Estados, os homens unidos em sociedade política, quanto obriga os particulares. Mas para conhecer exatamente esse direito, não basta saber o que a lei da natureza prescreve aos indivíduos humanos. A aplicação de uma regra a sujeitos diversos não pode fazer-se senão de maneira conveniente à natureza de cada sujeito. Daí resulta que o direito das gentes natural é uma ciência particular, a qual consiste numa aplicação justa e meditada da lei natural aos negócios e à conduta das nações ou dos soberanos.*⁵⁸

⁵⁶ VATTEL, Emer de. *O direito das gentes*. Op. cit. , pp. XLVII–XLVIII.

⁵⁷ VATTEL, Emer de. *Op. Cit*, 2004, p. LIV.

⁵⁸ VATTEL, Emer de. *Op. Cit*, 2004, p. LXXI.

Para Vattel, o direito natural sofre uma necessária modificação quando aplicado aos Estados. É para respeitar a liberdade natural dos Estados que o direito natural precisa se adaptar. Os Estados são agentes portadores de uma independência particular, da qual não compartilham os indivíduos. Os indivíduos, diz Vattel, podem pouca coisa por si mesmos e dependem do socorro uns dos outros e das leis da sociedade civil. O Estado, de outra forma, por ser um conjunto de homens ligados em um mesmo governo, pode satisfazer a maior parte de suas necessidades sem necessitar um auxílio tão ostensivo dos demais Estados. As comunicações e os relacionamentos comerciais internacionais existem em Vattel, mas a independência dos Estados é marcante e é ela que capacita o Estado a conduzir-se de modo mais eficiente nos seus próprios propósitos.

Todas as mudanças do direito natural aplicadas aos negócios das nações são deduzidas desse aspecto, da liberdade natural dos Estados. É para observar e garantir que os interesses e as características particulares, e da qual dependem estes agentes sejam respeitadas, a dizer sua independência, sua soberania e sua igualdade jurídica que o direito natural sofre uma modificação, uma aplicação especial. A sociedade das nações é, portanto, essencialmente baseada na liberdade natural dos Estados que, reconhecida e assegurada por um direito das gentes natural, *“provides a structure of coexistence, built on the mutual recognition of states as independent and legally equal members of society, on the unavoidable reliance of self-preservation and self-help, and on freedom to promote their own ends subject to minimal constraints”*.⁵⁹

Conforme assevera o professor Andrew Hurrell, Vattel estava preocupado em adequar o direito natural à prática e as relações dos Estados, muito particular em suas nuances, que começavam a se impor com fortes características e particularidades à partir do século XVII. O direito, neste caso, precisava se adaptar aos agentes que buscavam e precisavam reconhecer mutuamente um direito à soberania, um respeito mútuo nos assuntos internos, e isso exigia uma adaptação da fonte de direito natural, abstrata, para esta prática baseada, eminentemente, na prudência, na contingência e numa necessária

⁵⁹ HURRELL, Andrew. Vattel: pluralism and its limits IN: CLARK, Ian; NEUMANN, Iver B. *Classical theories of international relations*. New York: St. Martin's Press, 1996, p. 233.

liberdade ou independência. Nesse caso, afirma Hurrell, a lei natural aplicada aos Estados deve ser diferente daquela que se aplica aos indivíduos. A questão é que a lei natural aplicada às nações “*gives rise to different kinds of rights and duties and to a much looser form of society than that which is necessary within domestic life*”.⁶⁰ O ponto fundamental de Vattel é que as regras da lei natural não podem ser aplicadas puras aos Estados. Somente aos homens as leis naturais podem ser aplicadas em seu estado simples e puro. Para regular as relações e as novas práticas que surgiam entre os Estados na modernidade, diz Vattel, é preciso adaptar, modificar a lei da natureza de modo a dar a esta lei uma eficácia que não teria caso não encontrasse correspondente direto à natureza especial destes agentes a qual ela está sendo aplicada.

Para o pensador, o direito natural indica que o fim da sociedade de nações é o mesmo da sociedade de indivíduos, isto é, “o fim da grande sociedade estabelecida pela natureza entre todas as Nações é também o de uma assistência mútua para que elas próprias se aperfeiçoem”.⁶¹ Segundo Vattel, a lei natural pura, quando aplicada a sociedade internacional, indica que cada Estado deve contribuir para felicidade e o aperfeiçoamento dos outros Estados. Mas, é preciso observar – e é o que quer demonstrar Vattel – que os Estados tem características especiais que devem ser observadas. Em outras palavras, se o Estado fizer de tudo para a felicidade e o aperfeiçoamento dos outros Estados, sua liberdade natural pode ser posta em risco. Os deveres de felicidade e aperfeiçoamento, quando aplicados aos Estados, serão observados na exata medida da própria preservação do Estado. Para Vattel, a liberdade natural dos Estados e sua composição característica pede que primeiro o Estado faça a si mesmo tudo o que estiver ao seu alcance para a sua própria felicidade e aperfeiçoamento. Ora, nesse caso a lei natural pura e simples, conforme é aplicada aos indivíduos, que solicita primeiro se observe a felicidade do próximo, não se coaduna com a natureza e o fim do Estado. Sua estrutura e suas finalidades pedem uma modificação desta lei. Nesse mesmo caso, a lei natural aplicada à natureza do Estado é praticamente invertida:

⁶⁰ HURRELL, Andrew. Vattel: pluralism and its limits IN: CLARK, Ian; NEUMANN, Iver B. *Op. Cit.*, 1996, p. 236.

⁶¹ VATTEL, Emer de. *Op. Cit.*, 2004, §13, p. 6.

Desde que os deveres de uma Nação para consigo mesma incontestavelmente prevalecem sobre os deveres para com terceiros, uma Nação deve a si mesma, em primeiro lugar e preferencialmente, fazer tudo o que puder para sua própria felicidade e perfeição [...] Quando, pois, ela não pode contribuir para o bem de outra sem prejudicar essencialmente a si própria, a sua obrigação cessa neste caso particular, e a Nação é considerada na impossibilidade de cumprir essa obrigação.⁶²

Existe, portanto, uma chance de isenção no cumprimento deste dever existente entre os homens e que solicita primeiro se observe a felicidade do próximo, depois a individual. Para atender as disposições especiais do Estado e da sociedade de Estados, Vattel lançou três categorias de direito natural aplicado a sua conduta e natureza. A primeira categoria é o direito das gentes necessário que é o direito natural puro aplicado a conduta das nações:

O direito que nasce dessa aplicação e as obrigações que daí resultam, provém dessa lei imutável baseada na natureza do homem; e, dessa maneira, o direito das gentes pertence certamente ao direito da natureza. Eis porque ele é chamado direito das gentes natural, tendo em vista a sua origem, e necessário, com relação à sua força obrigatória. Esse direito é comum a todas as Nações e aquela que não o respeita por seus atos, transgride o direito comum de todos os povos.⁶³

Segundo o professor Hurrell, este direito estabelece os princípios de justiça e prove uma medida normativa na qual a lei positiva deverá ser julgada.⁶⁴ Conforme explica o professor Hurrell, este direito tem a característica de ser um dever geral a todos aqueles submetidos às suas regras de se comportar de uma maneira sociável e fazer tudo aquilo que estiver ao seu alcance para contribuir com a felicidade dos outros. Trata-se, como assevera o professor, de uma lei, um direito imutável. No entanto, não pode ser aplicado puro aos Estados devido as suas condições especiais, conforme visto. Nesta categoria, entra a tolerância como um valor puro, de direito natural, no qual toda a lei e as disposições positivas deverão ser julgadas. A segunda categoria trata justamente do direito das gentes voluntário, isto é, o direito natural modificado e aplicado às características dos Estados e aos negócios dos soberanos impelidos que são a assegurar a liberdade natural e garantir uma independência de Estado. Na verdade, para Vattel,

⁶² VATTEL, Emer de. *Op. Cit.*, 2004, §14, p. 7.

⁶³ VATTEL, Emer de. *Op. Cit.*, 2004, p. LXXVII – grifo do autor.

⁶⁴ HURRELL, Andrew. Vattel: pluralism and its limits IN: CLARK, Ian; NEUMANN, Iver B. *Op. Cit.*, 1996, p. 236.

*Todas as modificações, todas as restrições, em uma palavra, todas as mudanças que são necessárias introduzir nos negócios das nações, ao rigor do direito natural, e de que se forma o direito das gentes voluntário; que todas essas mudanças, digo, se deduzem da liberdade natural das Nações, dos interesses de sua salvação comum, da natureza de sua correspondência mútua, de seus deveres recíprocos e das distinções de direito interno e externo, perfeito e imperfeito [...]*⁶⁵

A questão é que o direito das gentes voluntário, que é o direito dos Estados, dos soberanos, está amparado em leis imutáveis do justo sendo condizentes com a natureza humana, ou como se expressa Vattel, na “voz da consciência”. Este modelo vatteliano ajuda a compreender a hipótese de que a tolerância, enquanto um valor ético ou um princípio da lei natural, precisou ser aplicado aos negócios particulares dos príncipes e soberanos sofrendo uma pequena adaptação ou modificação. O direito surgido em Westphalia, nos termos presentes em seus dois tratados, é a própria modificação do direito ou lei natural e de seus princípios para a natureza especial dos Estados. A tolerância ganha outra feição e outra característica: passa a “chamar-se” o respeito mútuo em assuntos de religião; a igualdade jurídica entre partes; o direito à soberania. Mas sua essência continua presente, isto é, como o direito dos Estados é amparado na lei imutável, no valor moral, ético e puro do direito natural, a tolerância permanece como valor abstrato no substrato das normas positivas. Nesse caso, o direito natural e o direito dos Estados formam uma síntese em Vattel que ajudam a compreender, em grande medida, o que aconteceu no momento em que surgiu a ordem internacional de Westphalia. A síntese elaborada pelo pensador acerca das duas formas ou categorias de direito se expressa da seguinte maneira:

*O direito das gentes necessário e o direito das gentes voluntário são pois estabelecidos, um e outro, pela natureza, mas cada qual a seu modo: o primeiro, como uma lei sagrada, que as Nações e os soberanos devem respeitar e seguir em todas as suas ações; o segundo, como uma regra, que o bem e segurança comum as obrigam a admitir nos assuntos que possuem em conjunto. O direito necessário procede imediatamente da natureza; esta mãe comum dos homens recomenda a observação do direito das gentes voluntário, em consideração ao estado em que as Nações se encontram reciprocamente, e para o bem de seus negócios.*⁶⁶

A tolerância, neste caso, é o princípio sagrado, o valor moral por excelência tomado para ser obedecido por todos os soberanos. O respeito mútuo em assuntos de

⁶⁵ VATTEL, Emer de. *Op. Cit.*, 2004, p. LXXXI – grifo do autor.

⁶⁶ VATTEL, Emer de. *Op. Cit.*, 2004, p. LXXXII – grifo do autor.

religião, a igualdade jurídica entre partes e o direito à soberania são manifestações desse princípio sagrado e natural transformado em regras que o bem e a segurança comum obrigam os príncipes a admitirem para criar uma estrutura de garantia em torno de seus assuntos e interesses próprios. Assim, nesse valor ou princípio da tolerância pode-se identificar a fonte do direito dos Estados, isto é, no dizer de Bull, os objetivos elementares da ordem internacional de Westphalia. Esses objetivos são o “reflexo” da tolerância, só que nos termos de um “direito voluntário”, isto é, aplicado aos negócios, às necessidades destes agentes internacionais. Ambos dizem o mesmo, mas em esferas diferentes de tempo e espaço – um age na imanência; outro na contingência.

A terceira categoria trata de um direito das gentes arbitrário que advém da vontade e do consentimento dos Estados: “Os Estados, assim como os particulares, podem adquirir direitos e contratar obrigações por compromissos expressos, por pactos e tratados; disso resulta um direito das gentes convencional, particular aos contratantes”.⁶⁷ Os Estados também podem vincular-se pelos costumes, isto é, por um consentimento tácito: trata-se de um direito das gentes convencional. As leis naturais também regem estes dois direitos. Para Vattel, “um e outro recebem toda a sua força do direito natural, o qual prescreve às Nações o cumprimento dos compromissos expressos ou tácitos. Esse mesmo direito natural deve reger a conduta dos Estados em relação aos tratados que concluem, aos costumes que adotam”.⁶⁸ Trata-se, por exemplo, do princípio *pacta sunt servanda* que assegura, com um princípio de lei natural de que os pactos devem ser cumpridos, uma garantia recíproca e uma previsibilidade de conduta. Nesse sentido, é correto observar os tratados de Westphalia sob o amparo da tolerância, vista como princípio puro da lei natural ou de um “direito necessário”.

O sistema de Vattel dá grande ênfase à liberdade, à independência e à autopreservação dos Estados, apesar de tudo, não perde de vista as leis de sociabilidade e coexistência, isto é, as leis de natureza. Na verdade, são as leis da natureza que, aplicadas às condições especiais dos Estados, dão os termos da coexistência política de uma

⁶⁷ VATTEL, Emer de. *Op. Cit.*, 2004, p. LXXXII.

⁶⁸ VATTEL, Emer de. *Op. Cit.*, 2004, p. LXXXII.

sociedade internacional. Para o professor Hurrell, *“it is voluntary law that is central to the political existence of international society. It is concerned with those obligations without which that society could not exist, concerned with the ‘mere existence of society’ – a society in which order is based on mutual forbearance and mutual respect of each others’ sovereignty”*. No caso mais específico, e sob o sistema de Vattel, a paz de religião fez surgir um “direito voluntário” que garantia a existência de uma nascente sociedade internacional. Estava baseada justamente em obrigações essenciais para a própria existência da sociedade, isto é, onde o respeito mútuo em assuntos de religião, o direito à soberania e a garantia de não intervenção nos assuntos recíprocos eram condutas fundamentais para uma ordem que garantisse a existência ou elos de sociedade entre as unidades políticas contratantes. Porém, como apresenta o tratado de Vattel, o direito voluntário ou o direito das gentes convencional é o direito natural aplicado aos negócios das nações.

Nada mais acertado, portanto, do que afirmar que a tolerância enquanto valor aplicado aos negócios das nações, passou a ser ou tomar a feição de obrigações positivas, porém sem perder o sentido de princípio moral e ético, puro e natural pelo qual se reveste. Na visão de Vattel, o respeito mútuo em assunto de religião, um direito a soberania e uma garantia de não intervenção em assuntos internacionais nada mais são que o reflexo da tolerância “natural” em termos positivos: *“on one side he seeks to move from pure natural law to applied natural law: but on the other side, he wants to maintain a clear connection between the particular practices and customs of states and this applied or modified natural law”*. Nesse sentido, o modelo vatteliano permite que se defina a tolerância como uma força verdadeiramente capaz de originar e orientar a formação das práticas e instituições internacionais surgidas na modernidade, quais sejam: a soberania externa, o direito à independência e o respeito pela auto-determinação do Estado.

Considerações finais

De certo modo, a abordagem que orientou este estudo consistiu em discutir o tema da tolerância como valor moral e como princípio central na construção do moderno sistema de Estados. A constatação de que, embora a literatura corrente se refira com freqüência a um "sistema westphaliano", os acontecimentos envolvendo o Congresso de Westphalia, ou mais exatamente, os Congressos de Westphalia, de 1644 a 1648, são muito pouco conhecidos. Por que esses congressos foram tão importantes para o surgimento dessa categoria política à qual nos referimos como Estado Nacional? Por que a noção de soberania associada ao Estado foi uma solução para os conflitos religiosos? Finalmente, por que a tolerância, entre os valores de um mundo essencialmente cristão, emergiu como elemento chave para produzir uma nova ordem política em condições de substituir a ordem medieval e tornar-se universal? A pretensão básica foi colocar o problema da tolerância em perspectiva, ou melhor, a partir da análise dos conflitos gerados pela intolerância religiosa, utilizar esses fatos como "lentes" de análise ou como ponto de partida para o estudo e a compreensão das relações internacionais no sentido amplo da expressão. Na verdade esse processo marca o surgimento da separação entre o meio doméstico e o meio internacional como ambientes distintos. A presunção é a de que essas "lentes" permitiriam compreender não apenas o século XVII, um período histórico determinante para a formação da ordem após o colapso das instituições políticas medievais, mas permitiriam também compreender melhor as estruturas, práticas e instituições internacionais de nossos dias.

Certos problemas são comuns a períodos conturbados e manifestam-se, sob diferentes roupagens, sempre que ocorrem mudanças relevantes nas instituições e práticas das sociedades. Costuma-se dizer que "onde quer que estejam os homens, lá também estarão suas paixões" e a isso seria preciso complementar "... e seus problemas". Para uma breve contextualização do problema, pode-se afirmar que o problema da intolerância assumiu variadas faces ao longo do tempo.

Nos séculos XVI, XVII e XVIII a tolerância assumiu a feição de atitude essencial para a construção da ordem diante das guerras de religião que envolviam toda a cristandade ocidental. Nos fins do século XX, o problema da intolerância religiosa

ressurgiu associado ao fundamentalismo religioso islâmico e ao terrorismo. Em cada um desses momentos, embora haja uma identidade comum em termos da radicalidade no comportamento, é preciso considerar o quadro cultural e institucional que condiciona seus efeitos e também as possíveis alternativas de solução. Por se tratar de uma problema histórico – isto é, que envolve e acompanha o homem em sua jornada no planeta e está estreitamente ligado à evolução de seus padrões de convivência – a questão da tolerância foi tomada como referencial para análise do processo de surgimento do que ficou conhecido como Sistema Westphaliano.

É preciso ressaltar, obviamente, que o problema não é tomado em toda a sua abrangência, ou ainda, em todas as suas diferentes manifestações históricas. Nesta dissertação, a questão da tolerância é analisada sob o ângulo dos acontecimentos e das localidades onde essa questão assumiu de forma mais visível um papel central no curso dos acontecimentos. O primeiro capítulo deste estudo teve exatamente este propósito, isto é, expor e analisar o problema em perspectiva histórica. A análise compreendeu a descrição de eventos como aqueles que levaram a Inglaterra à Revolução Gloriosa enquanto a França vivia avanços e recuos na atitude de seus governantes em relação à tolerância religiosa. Compreende também a discussão de aspectos biográficos de filósofos e príncipes do século XVI e XVII que influenciaram ou que refletiram em seus atos e obras, de modo mais evidente, o ambiente conturbado das disputas religiosas. A observação desses desenvolvimentos permitiu que vários aspectos das relações internacionais como a noção de soberania, por exemplo, fossem revisitados no próprio contexto histórico em que emergiram.

A abordagem a partir de uma perspectiva histórica permitiu conhecer as forças que conduziram à crise da intolerância religiosa e o descompasso das percepções a respeito de uma ordem política em transformação. Nesse contexto, o problema da intolerância religiosa se manifestava na dificuldade de convivência entre unidades políticas, povos e indivíduos, que viam suas divergências de opção doutrinária não apenas como intransponíveis mas como excludentes. Ao longo de quase dois séculos a reflexão filosófica foi tomada pela busca de um entendimento que pudesse oferecer as bases para reduzir as tensões e construir um novo padrão de convivência. A constatação de fatos como esse permitiu aclarar alguns motivos que explicam porque a tolerância emergiu como a única ponte de entendimento possível.

A análise do tema da tolerância a partir da obra *Epistola de Tolerantia* de John Locke deixa claro como um valor oriundo da essência da tradição cristã e não como parte de uma particular vertente do cristianismo. Esse aspecto contido na reflexão lockeana revelou a importância da existência efetiva de uma base doutrinária comum, corporificada na tolerância, para a formulação de um contraponto ao problema das disputas pela fé que geravam o ambiente de radicalização que marcou a Reforma. Por essa razão essa doutrina emerge como ponto central para a compreensão das principais reformas do Estado moderno ainda em seu nascedouro.

O entendimento de como a tolerância foi, aos poucos, emergindo como um valor essencial para acomodar as dissensões produzidas pela Reforma foi analisada sob a perspectiva do humanismo presente na filosofia do século XVI, XVII e XVIII, a saber, o humanismo renascentista, o humanismo iluminista e o humanismo cosmopolita, respectivamente. O movimento humanista, ao repor o homem no centro das preocupações e como objeto das instituições sociais e políticas, permitiu encontrar um referencial novo para servir de base não apenas para reestruturar a ordem interna, mas também para encontrar princípios que pudessem ter um cunho universal. No mundo cristão da Idade Média a ordem interna, em grande medida, se confundia com as relações entre reinos e principados. A própria existência do Sacro Império era um testemunho vivo desse fato. Com a Reforma essa realidade tornara-se insustentável e foi preciso procurar outras formas de organização política e também de valores que pudessem legitimar a ordem. Por essa razão, a tolerância emergiu não somente como um valor de reforma “doméstica” mas, possivelmente mais importante, também da ordem internacional.

A tolerância ganha, neste estudo, dois sentidos ou conotações: como idéia ou como valor social e político, e como princípio orientador do direito natural aplicado à conduta dos Estados. Quando se observa um processo político ou social, sobretudo quando envolvem desenvolvimentos dramáticos e turbulentos, as idéias e os valores aparecem como elementos essenciais de transformação, ou seja, elementos que catalisam as forças em ação voltadas para a mudança e a formação de instituições e estruturas sociais e políticas. São as idéias e os valores que, ao influírem sobre a consciência, dão vigor e eficácia ao argumento filosófico levando os homens a refletir sobre suas ações e os estadistas a tomar decisões e iniciativas sobre a ordem pública.

No caso do presente estudo, os fatos relatados deixam evidente que a tolerância restou como o único valor capaz de orientar a reconstrução da ordem e da paz num mundo devastado pela intransigência movida pela força da fé.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVES, Marcelo. *Leviatã o demiurgo das paixões*. Uma introdução ao contrato hobbesiano. Cuiabá: UNICEN Publicações e Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2001.

BAGEMIHL, Rolf; BALDASSARRI, Stefano U.; MANETTI, Giannozzo. *Biographical Writings*. Harvard: Harvard University Press, 2003. (The I Tatti Renaissance Library).

BEWES, Wyndham A. Gathered notes on the Peace of Westphalia of 1648 In: *Transactions of the Grotius Society*, vol. 19, Problems of Peace and War, Papers read before the Society in the Year 1933 (1933).

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. 5. ed. Trad. Carmen C. Varrialle; [et al.]. Brasília: Editora Universidade de Brasília & São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000.

BURCKHARDT, Jacob Christoph. *A cultura do renascimento na Itália*: um ensaio. Trad. Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

BULL, Hedley. *A sociedade anárquica*. Trad. Sérgio Bath. São Paulo: Editora Universidade de Brasília e São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2002. (Col. Clássicos IPRI, 5).

BULL, Hedley. The importance of Grotius in the study of International Relations. In: BULL, Hedley; KINGSBURY, Benedict; ROBERTS, Adam. *Hugo Grotius and International Relations*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

CHADWICK, Owen, *The Early Reformation on the Continent*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

CANNON, John; GRIFFITHS, Ralph. *The Oxford illustrated history of the british monarchy*. Oxford: Oxford University Press, 1988.

CHÂTELET, François; DUHAMEL, Oliver; PISIER-KOUCHNER, Evelyne. *História das idéias políticas*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

CRAIG, Edward. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. New York: Routledge, 1998.

GROTIUS, Hugo. *O direito da guerra e da paz*. Trad. Ciro Mioranza. Ijuí: Ed. Unijuí, 2004. Vol. I e II.

HAINÉ, W. Scott. *History of France*. Westport: Greenwood Publishing Group, 2000.

HILL, Christopher. *O mundo de ponta-cabeça*: idéias radicais durante a Revolução Inglesa de 1640. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

HOBBS, Thomas. *De Cive*. São Paulo: Editora Vozes, 1993.

_____. *Leviatã*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Col. Os Pensadores).

HUME, David. *The history of England from the invasion of Julius Caesar to the abdication of James the second*. Boston: Phillips, Sampson, and Company, 1856.

HURRELL, Andrew. Vattel: pluralism and its limits In: CLARK, Ian; NEUMANN, Iver B. *Classical theories of international relations*. New York: St. Martin's Press, 1996.

JACKSON, Robert H. *The Global Covenant: Human Conduct in a World of States*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: Que é o Iluminismo? In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2004.

KNUTSEN, Torbjørn L. *A history of international relations theory*. 2nd ed. Manchester: Manchester University Press, 1997.

LASLETT, Peter. Locke the man and Locke the writer In: LOCKE, John. *Two treatises of Government*. Student edn. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

LANUX, Pierre de. *La vie de Henri IV*. 20 ed. Paris: Librairie Gallimard, 1927.

LAUTERPACHT, H. The grotian tradition in international law. *The British Year Book of International Law*, 1946.

LE EDIT DE NANTES. Acessível em:
<http://elec.enc.sorbonne.fr/editsdepacification/intro1/>

LE GOFF, Jacques. *Os intelectuais na Idade Média*. Trad. Marcos de Castro. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.

LESCURE, M. de. *Henri IV*. Paris: Paul Ducrocq, Librairie-éditeur, 1874.

LANUX, Pierre de. *La vie de Henri IV*. 20 edition. Paris: Librairie Gallimard, 1927.

LOCKE, John. A letter concerning toleration being a translation of the Epistola de Tolerantia IN: *The works of John Locke*. Germany: Scientia Verlag Aalen, 1963.

_____. The second treatise of government. An essay concerning the true original, extent, and end of civil government IN: *Two treatises of Government*. Student edn. Ed. Peter Laslett. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

_____. *The correspondence of John Locke*. Ed. by E.S. De Beer. Oxford: Oxford University Press, 1976, vol. I, (5), Locke to -----, [May 1652?], p. 8–9.

_____. *The correspondence of John Locke*. Ed. by E.S. De Beer. Oxford: Oxford University Press, 1976, vol. I (175), Locke to the Hon. Robert Boyle, 12/22 December 1665 (197), pp. 227 – 229.

_____. *The correspondence of John Locke*. Ed. by E.S. De Beer. Oxford: Oxford University Press, 1976, vol. I (177), Locke to the John Strachey, 14/24 December 1665, pp. 233 – 239.

_____. *The Works of John Locke*. Germany: Scientia Verlag Aalen, 1963.

_____. *Carta sobre a tolerância*. Trad. João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70.

LOVE, Ronald S. *Blood and Religion : The Conscience of Henri IV, 1553-1593*, Montreal: McGill-Queen's University Press, 2001.

LUIGI, Ferrajoli. *A soberania no mundo moderno*. Trad. Carlo Coccioli e Márcio Lauria Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2002. (Col. Justiça e Direito).

LUTHER, Martin. *Ninety-five theses address to the german nobility concerning christian liberty*. ed. Charles W. Eliot. New York: Collier & Son Company, 1910.

MANDELBAUM, Michael. *The ideas that conquered the world: peace, democracy, and free markets in the twenty-first century*. New York: PublicAffairs, 2002.

MILTON, J.R. Locke's life and times. In: CHAPPEL, Vere (org.). *The Cambridge Companion to Locke*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

MONDOLFO, Rodolfo. *Figuras e idéias da filosofia da renascença*. Trad. Lycurgo Gomes da Motta. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1967.

MORE, Thomas. *A utopia*. Trad. Luís de Andrade. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

MOTLEY, John Lothrop. *The life and death of John of Barneveld, advocate of holland : with a view of the primary causes and movements of the thirty years' war*. London : John Murray, Albemarle Street, 1875.

PETRARCA, Francesco. *Il canzoniere*. 2. edizione. Milano: Ulrico Hoepli Editore Libraio Della Real Casa, 1908.

PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni. *Discurso sobre a dignidade do homem*. Trad. Maria de Lurdes Sirgado Ganho. Lisboa: Edições 70, 1998.

R.J. VINCENT. Grotius, Human Rights, and Intervention. In: BULL, Hedley; KINGSBURY, Benedict; ROBERTS, Adam. *Hugo Grotius and International Relations*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

ROTTERDAM, Erasmo de. *Elogio da loucura*. Trad. Paulo M. Oliveira. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

SCHAFF, Philip. *The creeds of the evangelical protestant churches*. Michigan: Christian Classics Ethereal Library, 1889.

SUTHERLAND, N.M. *Henry IV of France and the Politics of Religion 1572-1596*, Volumes I & II. Bristol: Intellect Books, 2002.

THE BISHOP'S WAR. Acessível em: <http://www.british-civil-wars.co.uk/military/bishops-wars.htm>

THE BOOK OF COMMON PRAYER. Acessível em: <http://www.cofe.anglican.org/>

TOCQUEVILLE, A. de . *O Antigo Regime e a Revolução*, Brasília: Editora UnB, 1979.

TREATY OF OSNABRÜCK. Acessível em:

[http://www.homepages.ucl.ac.uk/~ucrabjk/Hist4178readings/Treaty of Osnabruck/PoW-art-V-VII-\(01\).jpg](http://www.homepages.ucl.ac.uk/~ucrabjk/Hist4178readings/Treaty%20of%20Osnabruck/PoW-art-V-VII-(01).jpg)

TREATY OF WESTPHALIA. Peace treaty between the Holy Roman Emperor and the King of France and their respective Allies. Munster, October 24, 1648. Trad. British Foreign Office. Acessível em: <http://fletcher.tufts.edu/multilaterals.html>

THE RELIGIOUS PEACE OF AUGSBURG. Acessível em:

<http://www.uoregon.edu/~sshoemak/323/texts/augsburg.htm>

TUCHMAN, Barbara W. *A marcha da insensatez: de Tróia ao Vietnã*. Trad. Carlos de Oliveira Gomes. 3. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1989.

WATSON, Adam. *A evolução da sociedade internacional. Uma análise histórica comparativa*. Trad. René Loncan. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004.

WATTS, George Byron. Voltaire's change of name. *Modern language notes*, vol. 38, n. 6, [Jun., 1923].

VATTEL, Emer de. *O direito das gentes*. Trad. Vicente Marotta Rangel. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004.

VOLTAIRE, François Marie Arouet de. *Cartas inglesas*. 3. ed. Trad. Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1984, (Col. Os Pensadores).

_____. *Dicionário filosófico*. 3. ed. Trad. Bruno da Ponte [et alij]. São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. VII. (Col. Os Pensadores).

_____. *Oeuvres historiques de voltaire*. Paris: Gallimard, 1957.

_____. *La Henriade*. Paris: Librairie Garnier Frères, 1926.

_____. *Tratado sobre a tolerância: a propósito da morte de Jean Calas*. Trad. Paulo Neves. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

VREELAND, Hamilton. *Hugo Grotius: The Father of the Modern Science of International Law*. New York: Oxford University Press, 1917.

ZATERKA, Luciana. *A filosofia experimental na Inglaterra do século XVII: Francis Bacon e Robert Boyle*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: Fapesp, 2004.

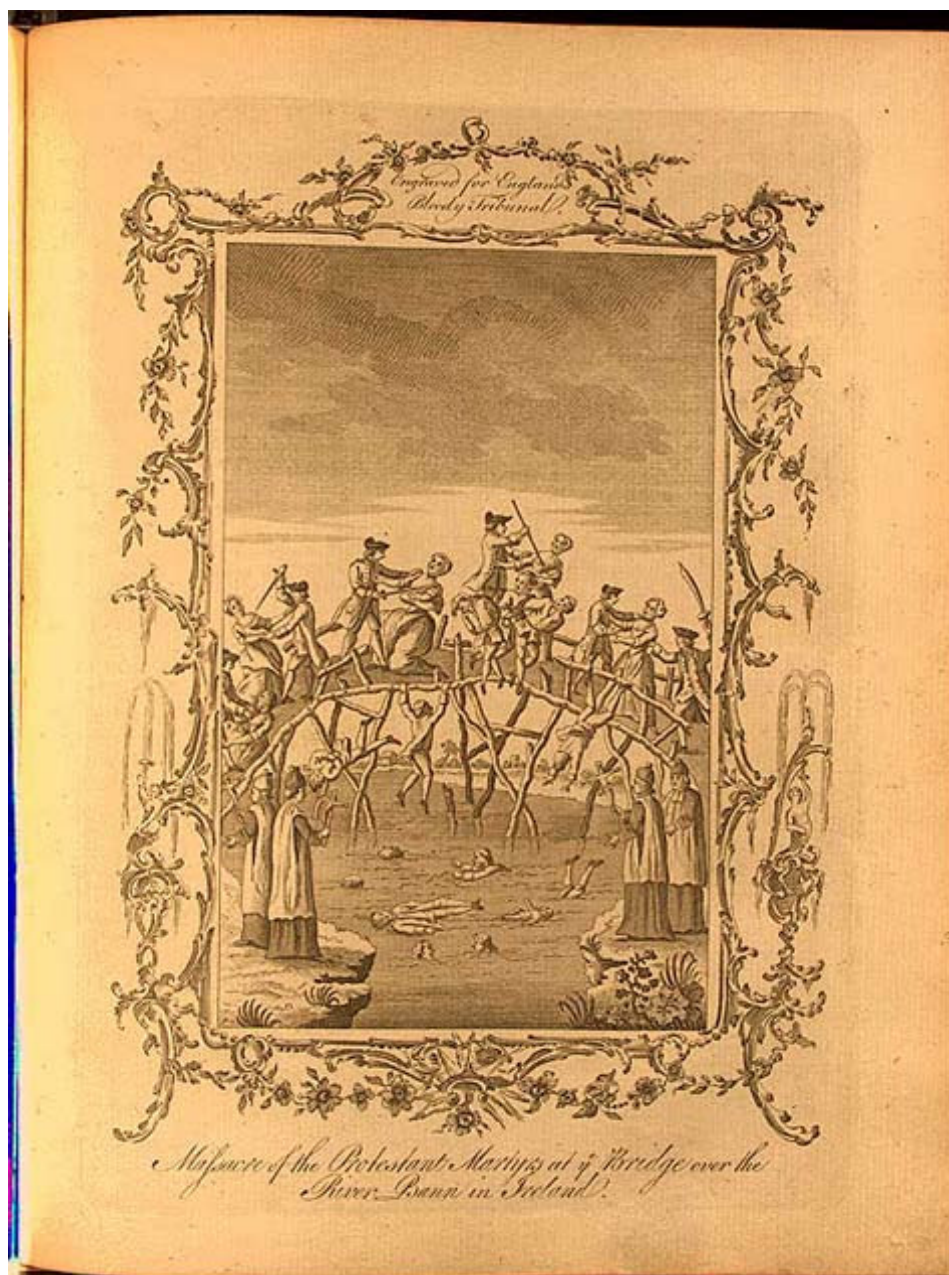
APÉNDICE

Von dem christlichen streyt geschehē
im. AD. LXXX. vi. Jar zu Lisboa
ein handt stat in Portigal zwischen den chriſten vnd neuen chri-
ſten oder jäden/ von wegen des gecreutzigten got.



“Uma das duas únicas gravuras sobreviventes ao Terramoto de Lisboa 1755 e ao incêndio da Torre do Tombo: ‘Da Contenda Cristã, que Recentemente Teve Lugar em Lisboa, Capital de Portugal, Entre Cristãos e Cristãos-Novos ou Judeus, Por Causa do Deus Crucificado’”.

Fonte: Acessível em: www.wikipedia.org



Massacre de Ulster.
Fonte: Acessível em: www.google.com



*Entalhe em madeira da Segunda Defenestração de Praga, 1619.
Fonte: Acessível em: www.wikipedia.org*



Assassinato e defenestração de Coligny, por Giorgio Vasari.



Massacre de São Bartolomeu, por François Dubois.
Fonte: Acessíveis em: www.wikipedia.org



*Esboço da entrada triunfal de Henrique IV em Paris (22 de maio de 1594), por Peter Paul Rubens.
Fonte: Acessível em: www.google.com*



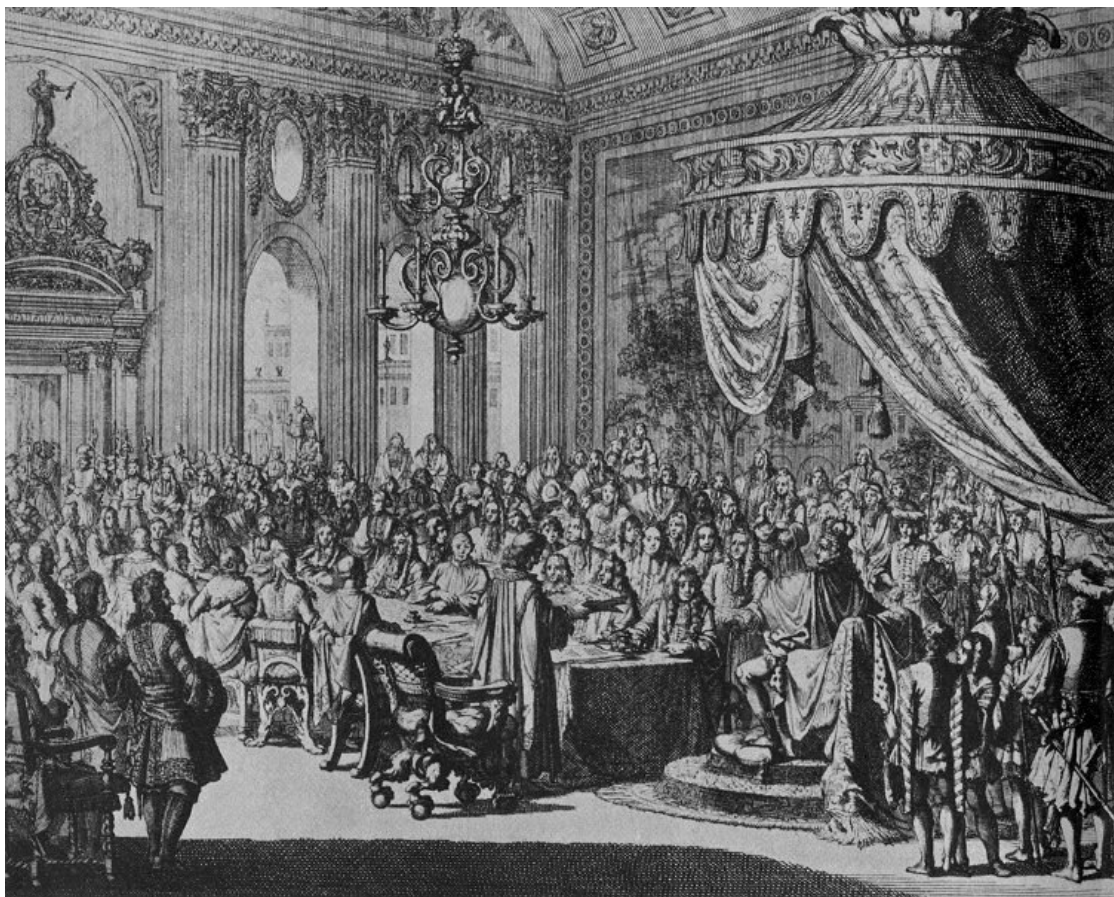
Chegada de Henrique IV em Paris após a coroação em Chartres.
Fonte: Acessível em: www.google.com



*Entalhe em madeira de Henrique IV assinando o édito de Nantes.
Fonte: Acessível em: www.google.com*



Édito de Nantes.
Fonte: Acessível em: www.google.com



*Revogação do édito de Nantes por Louis XIV, por Jan Luiken.
Fonte: Acessível em: www.google.com*



Frederico II e Voltaire, por Adolph von Menzel. Voltaire está a esquerda e se dirige a Frederico.

Fonte: Acessível em: www.google.com



Descoberta do corpo de Marc-Antoine Calas.
Fonte: Acessível em: www.google.com



“La malheureuse famille Calas” (A infeliz família Calas). Gravura de Jean-Baptiste Delafosse (1765). Esta gravura representa a família Calas ouvindo o ato de reabilitação de seu pai, expedido pelas autoridades tempo depois de seu flagelo em praça pública. A legenda diz: “A mãe, as duas filhas, com Jeanne Viguière, a boa servente, o filho e seu amigo, o jovem Lavaysse”.

Fonte: Acessível em: www.google.com



*Ratificação do Tratado de Münster, de Gerard Terborch, 1648.
Fonte: Acessível em: www.google.com*



Eleitores, príncipes e duques e reis na celebração de assinatura do Tratado de Münster.
Fonte: www.google.com



Reichstag, “Dieta Imperial” ou ainda a “Dieta de Augsburg”. Entalhe em madeira do século XVI. Ao centro, no canto esquerdo, vê-se o sacro Imperador, Charles V. De frente ao sacro Imperador, os eleitores, príncipes e duques dispõem as suas confissões religiosas ao mesmo tempo que asseguram a aliança defensiva contra os Turcos-otomanos.

Fonte: Acessível em: www.google.com