

Uma fé regulada pela razão: a crítica ao entusiasmo e o uso dos milagres na validação da revelação divina pela razão em Locke

A faith regulated by reason: criticism of enthusiasm and the use of miracles in the validation of divine revelation by reason in Locke

Felipe Matos Lima Melo
Universidade de Brasília (UNB)
felipemelounb@gmail.com

Resumo: O objetivo do texto é discutir a compatibilidade da crítica de Locke ao entusiasmo e a sua defesa do uso de milagres como evidência da origem divina de uma revelação, no contexto do seu projeto mais amplo de que a fé deve ser regulada pela razão. Para tanto, analisa-se as distinções feitas por Locke entre conhecimento e juízo, assim como os critérios para determinar o grau de probabilidade de uma proposição, além da distinção entre razão e fé. Defende-se que a crítica ao entusiasmo é compatível com o uso de milagres como evidência da revelação divina.

Palavras-chave: Locke; Razão; Fé; Revelação; Entusiasmo; Milagres

Abstract: The aim of this paper is to discuss the compatibility of Locke's criticism of enthusiasm and his defense of the use of miracles as evidence of the divine origin of a revelation, in the context of his broader project that faith should be regulated by reason. To this end, the paper analyzes the distinctions made by Locke between knowledge and judgment, as well as the criteria for determining the degree of probability of a proposition, in addition to the distinction between reason and faith. The paper argues that the criticism of enthusiasm is compatible with the use of miracles as evidence of divine revelation.

Keywords: Locke; Reason; Faith; Revelation; Enthusiasm; Miracles

Recebido em 05 de fevereiro de 2025. Aceito em 12 de maio de 2025.

doispontos, Curitiba, São Carlos, vol. 22, n. 1, jun. de 2025, p. 29 - 44 / ISSN: 2179-7412 DOI: <https://doi.org/10.5380/dp.v22i1.98354>

1. Introdução

Aderir a uma religião implica necessariamente em abdicar do uso da razão? Para John Locke, não. De fato, no *Ensaio sobre o Entendimento Humano* (1690), assim como em outras obras dedicadas a assuntos teológicos, como *A Razoabilidade do Cristianismo* (1695), *Um Discurso sobre os Milagres* (1706) e *A Paráfrase* sobre as epístolas de São Paulo (1705-1707), Locke defende que a razão deve exercer um papel na regulação da fé.

A ideia de uma fé regulada pela razão insere-se no projeto geral do *Ensaio*, descrito por Locke como o de “[...] investigar qual é a origem, a veracidade e a extensão do conhecimento humano, e quais são os fundamentos da crença, da opinião e do assentimento” (LOCKE, 2014, p. 21-22). Ao propor essa tarefa, o propósito do filósofo inglês é fornecer critérios para que as pessoas conduzam de forma adequada o seu entendimento e concedam um assentimento proporcional às evidências que possuem.¹ Confiando no relato de James Tyrrell, que afirmou, em sua edição do *Ensaio*, que foi uma discussão sobre os princípios da moralidade e da religião revelada que levou Locke a empreender a obra (LOCKE, 2014, nota do tradutor, p. 6), é possível dizer que a ideia de uma fé regulada pela razão consiste em um dos pontos culminantes do livro do filósofo inglês, uma vez que, por meio dela, estaríamos aptos a fundamentar a fé em bases adequadas.

Esse projeto se torna interessante em particular quando Locke analisa os casos do entusiasmo e do uso de milagres para validar uma revelação divina. O entusiasta, segundo ele, é alguém que alega ter um contato privilegiado com Deus e que pretende que os outros acreditem nas mensagens que ele supostamente recebe da divindade. Locke é totalmente refratário a esse tipo de personagem. Para combatê-lo, o filósofo propõe que as revelações divinas devem ser atestadas por milagres, já que

[...] estes sinais sobrenaturais são os únicos meios concebidos por Deus para poder satisfazer os homens enquanto criaturas racionais, da certeza de alguma coisa que ele queira nos revelar [...]. (LOCKE, 2010, p. 99-100)

Para um leitor moderno, a alegação de que um sinal sobrenatural, como o milagre, é um meio adequado para satisfazer uma criatura racional soa estranhíssima. Em que sentido a crença em milagres pode ser racional? Além disso, há, efetivamente, alguma diferença relevante entre o uso dos milagres como uma forma de validar uma revelação divina e as alegações do entusiasta? O objetivo do presente texto é responder a essas duas perguntas, de modo a verificar a compatibilidade entre a crítica de Locke ao entusiasmo e sua defesa do uso dos milagres como forma de atestar a revelação divina.

Para compreender de maneira mais clara a tese de que os milagres constituem uma forma de evidência racionalmente válida, é preciso considerar o contexto intelectual em que Locke desenvolveu seu pensamento — o que será abordado na próxima seção.

2. Locke e os empiristas moderados

Locke fez parte de um grupo de cientistas para os quais o exercício da ciência era compatível com a fé. Burns (1981), que apresenta um panorama do debate a respeito do uso dos milagres como uma evidência da proveniência divina da revelação entre o final do século XVII e começo do século XVIII, os chama de “empiristas moderados”. Trata-se do conjunto de pensadores da Royal Society no século XVII, cuja figura mais proeminente foi Robert Boyle. Boyle cunhou o título de “cristão virtuoso” para qualificar o esforço desse grupo de compatibilizar a filosofia experimental de Bacon com o cristianismo. De acordo com Nuovo (2017), a relação entre a filosofia de Bacon e o cristianismo apresentava um caráter problemático, já que

¹ Wolterstorff (1996, p. 1-8) chama esse projeto de uma “ética da crença”. De acordo com ele, a ética da crença consistiu em uma resposta à fragmentação da tradição textual na Europa no tempo de Locke, isto é, ao fato de que a interpretação oficial da Bíblia pela igreja católica e a ciência aristotélica deixaram de representar respostas evidentes para a maioria das pessoas. Para o comentarista, em vez de procurar resgatar essa tradição, Locke defendeu que devemos ser guiados pela razão.

o atomismo de Demócrito, resgatado por Bacon, tinha uma inclinação ateísta, ao negar a criação divina do mundo, o seu governo providencial por Deus e a imortalidade da alma.

O que caracteriza a posição epistemológica desses pensadores, para Burns, é a adesão a uma *via media* entre o dogmatismo, representado principalmente pela filosofia de Descartes, e o ceticismo, representado pela filosofia neopirrônica. Esse posicionamento traz implicações tanto para o seu entendimento dos limites do conhecimento humano quanto para a sua compreensão da atitude científica. No primeiro caso, os empiristas moderados rejeitavam quer a confiança exacerbada nas potências do intelecto humano, que era esposada pelos dogmáticos, quer a sua negação total, que era defendida pelos neopirrônicos. Para Burns, as atitudes dogmática e cética a esse respeito estavam ancoradas na adoção de um critério muito exigente para determinar a posse de conhecimento, a saber, a certeza indubitável de uma proposição. Para os empiristas moderados, por sua vez, o conhecimento humano era limitado e precário, mas possível. A rejeição da certeza indubitável como critério para o conhecimento dispôs os empiristas moderados a aceitar os juízos de probabilidade — isto é, aqueles juízos cuja certeza (embora não indubitável) está acima da dúvida razoável — como cientificamente válidos (BURNS, 1981, p. 24).

No que diz respeito à atitude científica dos empiristas moderados, uma comparação com a respectiva atitude dos dogmáticos pode ser útil. Enquanto os dogmáticos aderiram a um procedimento científico *a priori* e adotaram, de antemão, uma determinada concepção da natureza dos objetos que deveriam ser encontrados na experiência, os empiristas moderados acreditavam que a cognição científica consistia mais em uma arte do que um processo que conduzido de acordo com regras rígidas. Para eles, a ciência seria um processo irregular, em que estariam envolvidos descobertas, invenções e saltos criativos.

Por isso, essa atitude científica não descarta, de saída, a crença em Deus. Pelo contrário, segundo Burns, o fundamento da epistemologia dos empiristas moderados encontra-se na sua fé teísta:

Parece então que foi a fé teísta que foi o fundamento último da epistemologia que temos considerado: foi esse fator que levou seus adeptos a um reconhecimento sóbrio das fraquezas e limitações do conhecimento humano sem nem tentar escapar para as ilusões do mundo dogmático de fantasia metafísica grandiosa ou perder a esperança e declinar para a apatia debilitante ou desespero do ceticismo. Ela forneceu aos primeiros cientistas ingleses uma razão para permanecerem no ponto medial criativo de tensão entre esses extremos: de sua crença em Deus, eles derivaram um motivo para buscar apaixonadamente a verdade sobre a natureza do mundo material, esforçando-se para traçar “a estenografia da mão onisciente de Deus”, como Boyle colocou; uma confiança na confiabilidade dos sentidos humanos e na capacidade do intelecto humano de atingir eventualmente algum conhecimento real do mundo físico; e ao mesmo tempo a modéstia intelectual, humildade e paciência necessárias para condicionar sua pesquisa com cautela e autocrítica criteriosa. Sugiro que seja esta, então, a natureza última da conexão íntima entre a crença religiosa e as realizações dos cientistas ingleses durante este período. (BURNS, 1981, p. 46, tradução nossa)

Em outras palavras, para o comentador, a crença na existência de Deus é que justifica a convicção de que o conhecimento humano é precário, mas possível, e a disposição em buscar gradualmente a verdade. Essa atitude é confirmada por Locke no início do *Ensaio*:

Embora o nosso entendimento seja ultrapassado por uma imensidade de coisas, nem por isso há motivo para deixarmos de exaltar a bondade do Criador que nos concedeu uma capacidade tão acima da dos outros habitantes deste mundo, e que nos chega para conhecermos, como diz S. Pedro, *todas as coisas que respeitam à vida e à piedade*, ou seja, tudo o que convém às nossas necessidades e à formação da virtude. Por isso, devemos dar graças a Deus: por nos ter dado forças suficientes para provermos ao conforto desta vida e descobrirmos o caminho que nos pode conduzir a um vida melhor no Além. O conhecimento do homem é, na verdade, muito pequeno, comparado com a perfeita e universal compreensão de quanto existe; mas bastam-lhe as luzes que tem para chegar ao conhecimento do seu Criador, como dos seus deveres. Por outro lado, encontrará suficiente matéria para ocupar o seu espírito e as suas mãos, de forma agradável e variada, desde que não atente contra a sua própria natureza, nem despreze as maravilhas de que dispõe, por não ser tão poderoso que possa dispor de tudo. Na verdade, não teremos razão para lamentar a fraqueza da nossa inteligência, se só a empregarmos em coisas que nos possam ser úteis, pois nesse domínio é grande a nossa capacidade. E seria uma criancice lamentável e sem perdão subestimar a

capacidade do nosso entendimento e negligenciar o seu progresso em relação aos fins que lhe são próprios, só porque isto ou aquilo está fora do seu alcance. (LOCKE, 2014, p. 24-25, grifos do autor)

Essa atitude científica tem um corolário ético. De acordo com Wolterstorff (1996, p. 11), para Locke, os fatos de que Deus é o nosso criador e de que nos deu a razão como a principal faculdade para guiar nosso entendimento levam ao nosso dever de usá-lo da melhor forma possível para formar crenças verdadeiras. Considerando que a principal preocupação de um cristão consiste na salvação de sua alma, basta, para esse propósito, uma busca sincera e real da verdade, independentemente da sua posse efetiva.

Diante desse panorama, podemos argumentar que, para os empiristas moderados, a *existência* dos milagres também não é descartada de antemão. Com efeito, se Deus existe e se o conhecimento humano é precário, seria incoerente descartar preliminarmente a possibilidade de uma intervenção divina no curso natural do mundo. Não haveria evidências para justificar um limite às capacidades divinas nesse sentido.

No entanto, aceitar a possibilidade da existência dos milagres não significa ainda aceitar o seu uso como uma *evidência* racional da origem divina de uma revelação. Para entender melhor esse emprego dos milagres, é fundamental entrar em alguns detalhes da epistemologia de Locke, em particular a distinção que ele faz entre o conhecimento e o juízo, entre os diferentes graus de probabilidade e entre os domínios da razão e da fé.

3. A epistemologia de Locke

3.1. O conhecimento, o juízo e os graus de probabilidade

O juízo, também chamado por Locke de assentimento, é a faculdade que serve de paliativo aos seres humanos na ausência de um conhecimento claro e seguro. Enquanto o conhecimento consiste na *percepção* do acordo ou do desacordo entre duas ideias (LOCKE, 2014, p. 719), o assentimento consiste na *pressuposição* desse acordo ou desacordo, diante da ausência de evidências demonstrativas (LOCKE, 2014, p. 907). Trata-se de um paliativo, pois, em nossa vida, devido à urgência do tempo ou à dificuldade da matéria, nem sempre podemos esperar ter um conhecimento certo antes de agir.

De acordo com Locke, são dois os fundamentos da probabilidade. Em primeiro lugar, a conformidade de algo com nossa experiência passada. Em segundo lugar, o testemunho dos outros “garantido pelas suas observações e experiência” (LOCKE, 2014, p. 911). O testemunho dos outros deve ser entendido sempre como um relato a respeito de uma observação, não se confundindo, portanto, com a emissão de uma simples opinião (LOCKE, 2014, p. 913). Em relação aos testemunhos, Locke continua, deve-se considerar seu número, a integridade e a proficiência das testemunhas, a intenção do autor, a congruência das partes, as circunstâncias do relato e os testemunhos contrários.

Segundo o filósofo, as proposições às quais assentimos pela probabilidade dizem respeito ou a *questões de fato*, que podem, portanto, ser observadas, ou a *questões que estão além da capacidade dos nossos sentidos* e, portanto, são incapazes de tal testemunho. Em relação às questões de fato em que há uma concordância entre nossa experiência e os testemunhos de outros, Locke distingue três graus de assentimento: a convicção, a confiança e o assentimento inevitável. O que esses três graus de assentimento compartilham é o fato de se apoiarem em proposições altamente prováveis.

A convicção (*assurance*) é o grau mais alto de probabilidade. Ela quase não se distingue da certeza absoluta e é o resultado da concordância da nossa observação constante do mundo com o testemunho geral de muitos observadores sobre matérias de fato. Em geral, a convicção diz respeito a relações de causa e efeito na natureza. Por exemplo, o relato de que o fogo produz uma sensação de calor (LOCKE, 2014, p. 919-920). De acordo com Locke, não se trata aqui de conhecimento, pois as causas das operações naturais

não são diretamente acessíveis aos nossos sentidos. Na verdade, observamos os efeitos dessas operações e, então, supomos que eles são resultados de causas e leis constantes.

O segundo maior grau de probabilidade chama-se confiança (*confidence*) e acontece

quando descobro pela minha própria experiência e pelo acordo de todos os outros que mencionam o assunto, que uma coisa é como se diz normalmente, e que o exemplo particular é ainda atestado por muitas testemunhas dignas de crédito. (LOCKE, 2014, p. 921)

Os exemplos dados por Locke desse tipo de assentimento dizem respeito a tendências gerais do comportamento dos seres humanos. Assim, se observamos que geralmente as pessoas preferem as vantagens privadas do que os bens públicos, e se muitos historiadores dignos de crédito nos dizem que um personagem histórico, como Tibério, agiu dessa mesma forma, então suas afirmações são extremamente prováveis.

Por fim, diz Locke, nosso assentimento também é inevitável quando qualquer fato particular de coisas que acontecem *indiferentemente* é confirmado pelo testemunho coletivo de pessoas insuspeitas. Por exemplo, múltiplos relatos de que um certo pássaro voou para determinada direção ou que na Itália existe uma cidade que se chama Roma. Diferentemente dos dois graus de assentimento mencionados acima, em que se supõe que as leis da natureza e os comportamentos dos seres humanos seguem de maneira geral alguma causa constante, aqui não há nada na natureza da coisa que ateste de forma favorável ou contrária ao testemunho. Todavia, por se tratar de uma coisa indiferente, cuja possibilidade não é negada pelas observações que fazemos no dia a dia (nada impede que exista uma cidade chamada Roma), e relatada por pessoas dignas de crédito, e não contrariada por nenhuma, então o assentimento também deve ser inevitável.

Para Locke, as situações mais problemáticas acontecem quando os dois fundamentos da probabilidade se contradizem. Nesse caso, diz ele, há inúmeros graus de assentimento e é impossível reduzir seu exame a regras precisas. Apesar disso, o filósofo aconselha que seja feita uma avaliação de todas as variáveis com cuidado. Em relação à confiabilidade dos testemunhos, Locke aplica uma regra da jurisprudência inglesa: “quanto mais um testemunho estiver afastado da verdade real, menor será a sua força e o seu valor de prova” (LOCKE, 2014, p. 923).

De acordo com Locke, as proposições que não se referem a questões de fatos dizem respeito à (1) existência, natureza e operações de seres imateriais fora de nós (espíritos, anjos, demônios) ou à existência de seres materiais inacessíveis aos nossos sentidos, pela sua pequenez ou distância; ou (2) à maneira de operar das obras da natureza, em que vemos os efeitos sensíveis, mas ignoramos as causas e não compreendemos as formas e a maneira como são produzidas. Nesses casos, diz Locke:

Porque essas coisas e outras semelhantes, não estando ao alcance do exame dos sentidos humanos, não podem ser examinados por eles ou serem certificados por qualquer pessoa; e, portanto, podem aparecer como mais ou menos prováveis, somente porque mais ou menos concordam com as verdades que estão estabelecidas nos nossos espíritos e na medida em que se relacionam com as outras partes do nosso conhecimento e observação. A analogia nesses assuntos é o único auxílio que temos e é só dela que derivamos todos os nossos fundamentos de probabilidade. Assim, observando que a pura fricção de dois corpos produz calor, e muitas vezes fogo, temos razões para pensar que aquilo a que chamamos calor e fogo consiste numa violenta agitação de partes mínimas e imperceptíveis da matéria incandescente. (LOCKE, 2014, p. 925)

Assim, nos casos em que a observação é impossível, o fundamento da probabilidade repousa na adequação ou não desses relatos com outras partes do nosso conhecimento. Além disso, a investigação nesses casos pode ser auxiliada pelo uso da *analogia*. Locke não dá uma definição de analogia, mas usa como exemplo a atribuição do comportamento observável na fricção de dois corpos ao comportamento dos átomos no ato de produzir calor.²

² Juntamente com os empiristas moderados, e por causa de Francis Bacon, Locke adota uma concepção atomista do mundo (NUOVO, 2017).

Aplicuemos essas distinções dos tipos de assentimento adequado aos diferentes graus de probabilidade ao caso dos milagres. O entendimento tradicional dos milagres é o de que esses eventos consistem em mudanças nas leis da natureza a partir de uma intervenção divina. Assim, por um lado, ao negar a observação constante que fazemos dos processos do mundo natural, o relato de um milagre contraria o mais alto grau de assentimento, que é a convicção. Por outro lado, uma vez que nossas observações estão restritas aos efeitos das operações da natureza, não alcançando suas causas, o relato de um milagre diz respeito a uma matéria que não pode ser diretamente objeto de testemunho. Nesses casos, como afirma Locke no trecho supracitado, o recurso que temos para avaliar sua probabilidade consiste nas “verdades que estão estabelecidas nos nossos espíritos e na medida em que se relacionam com as outras partes do nosso conhecimento e observação” (LOCKE, 2014, p. 925). Quais seriam essas verdades? Com certeza, uma delas é a existência de Deus que, para Locke, é uma verdade demonstrável (LOCKE, 2014, p. 859). Além disso, o autor aponta outros critérios que deverão fazer parte na avaliação se estamos diante de um milagre ou não. Burns chama o uso desses critérios como o “princípio do contexto”, isto é, a ideia de que a alegação da realização de um milagre deve ser avaliada pela presença de um conjunto de fatores, como a doutrina que o acompanha, a santidade da vida do proponente, entre outras coisas (BURNS, 1981, p. 66-67). Teremos a oportunidade de tratar desses critérios ao estudar o texto *Um Discurso sobre os Milagres* e a forma como Locke pretende que os milagres representem um teste às alegações infundadas do entusiasta. Retornaremos a esse problema posteriormente. Passemos agora à distinção que Locke faz entre razão e fé.

3.2. Razão e fé

Fundamental para a determinação do conhecimento e do assentimento é a razão. De acordo com Locke, a razão é “a faculdade que descobre os meios e que os aplica devidamente para descobrir a certeza ou a probabilidade” (LOCKE, 2014, p. 930). Ela é constituída, segundo ele, pela sagacidade e pela inferência, que são, respectivamente, a capacidade de descobrir as ideias intermediárias e a capacidade de conectá-las. Portanto, nossos juízos ou assentimentos, embora não possam ser classificados como conhecimento, podem ser objeto de uma atividade racional, já que a razão pode ser usada para encontrar o acordo ou desacordo pressuposto entre duas ideias.

Quanto à distinção que Locke faz entre razão e fé é preciso ter cautela. Em primeiro lugar, segundo o próprio Locke, não devemos confundir a *distinção* entre razão e fé, que é válida e necessária, com a *oposição* entre razão e fé. Com efeito, para ele, a fé deve ser regulada pela razão, pois

a fé não é outra coisa senão um assentimento firme do espírito, o qual, se está bem regulado, como é nosso dever que esteja, não pode agarrar-se a nada que não esteja apoiado em boa *razão* (*reason*)³, e assim não pode opor-se a ela. (LOCKE, 2014, p. 953)

Apesar disso, a distinção entre razão e fé é válida e necessária, pois é ela que permite evitar erros e disputas desnecessárias em matéria de religião. De fato, para o filósofo, o comportamento que é possível observar em muitas seitas é o de usar a razão à medida que ela serve aos seus propósitos e, quando ela falha nessa tarefa, afirmar que o assunto diz respeito ao domínio da fé. Em outras palavras, nesse caso, a fronteira entre razão e fé é determinada pelos interesses dos membros de uma seita, e não de acordo com a verdade. Se a mesma estratégia for usada por uma seita antagonista, o diálogo fica inviabilizado, ao impedir que se chegue a um acordo a respeito do que pode ser racionalmente determinado (LOCKE, 2014, p. 955).

Adiantando de maneira geral a tese de Locke, é possível dizer que o domínio da razão diz respeito à descoberta da certeza ou da probabilidade da verdade de proposições que podemos adquirir pelo uso das nossas faculdades naturais, isto é, a sensação e a reflexão, ao passo que a fé diz respeito ao assentimento

³ Apesar do extremo cuidado que Locke tem com a linguagem, é preciso observar que ele usa o termo “razão” em sentidos diferentes muitas vezes. Por exemplo, nessa passagem, “reason” pode dizer respeito tanto à faculdade que chamamos de razão, quanto a um motivo, uma prova, uma evidência. Parece-me, aliás, que o segundo sentido seja o mais próprio.

a uma proposição que se funda na revelação, entendida como uma forma de descobrir a verdade de uma proposição, que não se funda em deduções da razão, mas que está baseada no “crédito do proponente, como vindo de Deus, por uma forma de comunicação extraordinária” (LOCKE, 2014, p. 956).

O segundo motivo pelo qual precisamos ter cautela na distinção que Locke faz entre razão e fé refere-se à polissemia envolvida nos termos “razão” e “revelação”. Em sua primeira definição, a razão correspondia às faculdades da sagacidade (ou seja, a capacidade de descobrir ideais intermediárias) e da inferência (isto é, a capacidade de descobrir a conexão entre essas ideias) (LOCKE, 2014, p. 929-930). Em comparação com a fé, no entanto, a razão passa a corresponder ao uso que se pode fazer das ideias que obtemos por meio de nossas faculdades naturais, a saber, sensação e reflexão. Nesse segundo sentido, a razão adquire um limite, que serve para determinar o objeto específico da fé: as proposições cuja verdade não pode ser descoberta pelo uso da sensação e da reflexão constituem a matéria própria da fé. Esse objeto próprio da fé consiste naquilo que Locke qualificou como as proposições que estão acima da razão, em oposição às proposições que estão de acordo com a razão e às proposições que são contrárias à razão. Essa distinção é definida por Locke da seguinte forma:

- 1) De acordo com a razão são aquelas proposições cuja verdade podemos descobrir por meio do exame e registo das ideias que recebemos pela sensação e reflexão e que, por dedução natural, achamos verdadeiras ou prováveis.
- 2) Acima da razão são aquelas proposições cuja verdade ou probabilidade não podemos, por meio da razão, deduzir desses princípios.
- 3) Contrárias à razão são as proposições incongruentes a respeito das nossas ideias claras e distintas. Assim, a existência de um Deus está de acordo com a razão; a existência de mais do que um Deus é contrária à razão; a ressurreição dos mortos está acima da razão. (LOCKE, 2014, p. 953)

Em relação à “revelação”, Locke propõe uma distinção entre “revelação original” e “revelação tradicional”. De acordo com ele:

Digo revelação tradicional para a distinguir da revelação original. Pela última, quero dizer aquela primeira impressão feita imediatamente por Deus na mente de qualquer homem, à qual não podemos estabelecer nenhum limite; e pela primeira, entendo aquelas impressões transmitidas aos outros por palavras e pelos meios comuns de que dispomos para transmitir as nossas concepções uns aos outros. (LOCKE, 2014, p. 957)

Dito de outro modo, o que distingue as duas revelações é a mediação ou não das palavras. Na verdade, a revelação original e a revelação tradicional podem representar dois momentos distintos da intermediação que um profeta faz das mensagens divinas para o povo. Ao receber de Deus certas impressões, o profeta está diante de uma revelação original. Ao receber do profeta essas impressões, o povo está diante de uma revelação tradicional.

Uma vez determinado o domínio específico da fé, Locke apresenta alguns limites que são impostos a ela pela razão. Em primeiro lugar é impossível comunicar, pela revelação tradicional, ideias novas e simples que os ouvintes não tenham recebido antes pela sensação e pela reflexão. Isso se dá por um limite da linguagem, já que as palavras só podem suscitar ideias que já temos de antemão (LOCKE, 2015, p. 956). Esse limite não se aplica à revelação original, uma vez que esta não faz uso de palavras. Em segundo lugar, nenhuma revelação divina pode contrariar o *conhecimento* claro, pois a certeza que podemos ter de que se trata de uma revelação divina e de que a interpretamos bem nunca será maior do que a certeza presente em um ato de conhecimento, que nos fornece o maior grau de certeza de que somos capazes. Segundo Locke, assumir que uma pretensa revelação pode contrariar o conhecimento implicaria invalidar o uso do nosso próprio entendimento, que nos foi dado por Deus, colocando-nos, então, numa situação de maior obscuridade do que antes (LOCKE, 2014, p. 959-960).

Há um caso, no entanto, em que a revelação deve prevalecer contra a razão. Quando uma revelação *evidente* contradiz um juízo — que, diferentemente do conhecimento, está baseado na probabilidade —, deve-se dar preferência à revelação:

Mas, visto que Deus, ao dar-nos a luz da razão, não atou as mãos para nos proporcionar, quando o achar conveniente, a luz da revelação sobre quaisquer daqueles assuntos acerca dos quais as nossas faculdades naturais são capazes de nos dar uma determinação *provável*, a revelação, quando aprouve a Deus concedê-la, deve pesar mais do que as prováveis conjecturas da razão. Porque, não tendo o espírito a certeza da verdade acerca daquilo que não conhece com evidência, mas limitando-se somente à probabilidade que aparece nela, é preciso que conceda o seu assentimento a uma testemunha que ele sabe que procede de quem não pode errar, nem enganar. Todavia, ainda pertence à razão julgar se se trata de uma revelação e a significação das palavras em que foi concebida. (LOCKE, 2014, p. 962, grifo nosso)

Como pode ser observado pela última frase, essa situação não implica em uma exclusão total da razão. Pelo contrário, cabe a ela determinar, em primeiro lugar, se estamos diante de uma revelação divina ou não e, em segundo lugar, como essa revelação deve ser interpretada.

Todos os limites e condicionamentos que são impostos à fé pela razão nos ajudam a entender um outro uso que Locke faz dos termos “revelação” e “razão”, ao afirmar que a razão é uma “revelação natural” e que a revelação é uma “razão natural aumentada”:

A razão é a revelação natural pela qual o eterno Pai da luz e fonte de todo o conhecimento comunica à humanidade aquela porção de verdade que pôs ao alcance das suas faculdades naturais: a revelação é a razão natural aumentada por uma nova série de descobertas comunicadas imediatamente por Deus e das quais a razão garante a sua verdade, pelo testemunho e provas que dá acerca da sua proveniência de Deus. (LOCKE, 2014, p. 969)

Por meio dessas expressões, Locke procura reafirmar a compatibilidade de razão e fé. Ele busca realçar que a razão é um instrumento dado por Deus aos homens para guiá-los nesse mundo e, onde ela não pode nos levar, podemos confiar nos caminhos da fé, desde que tenhamos uma garantia racional de que as revelações em que nos apoiamos são de origem divina.

Como o uso dos milagres como uma evidência da procedência divina de uma revelação é a solução de Locke para combater as convicções do entusiasta, é necessário analisar esse personagem e os problemas envolvidos no tipo de assentimento que ele representa antes de retornar a uma discussão dos milagres.

4. O entusiasmo

Miller (2023, p. 1-37) apresenta uma interessante contextualização histórica a respeito do debate sobre o entusiasmo no século XVII. De acordo com ele, o entusiasta consistiu em uma figura literária que foi mobilizada para distinguir os verdadeiros profetas, efetivamente inspirados por Deus, dos falsos, inspirados pelo diabo. Essa tarefa foi assumida pela atividade filosófica e literária da época devido ao colapso das instituições oficiais responsáveis pelo controle da heresia e pelo crescimento de um mercado de impressão em massa que deu cada vez mais voz a esses personagens. Nessa situação, a responsabilidade de separar as profecias verdadeiras das profecias falsas recaía cada vez mais sobre os indivíduos particulares, para os quais deveriam ser apresentados critérios para realizar bem essa atividade. Por exemplo, os indivíduos deveriam avaliar o caráter do profeta, a doutrina por ele professada, se seu testemunho era apoiado pela realização de milagres, se ele lhes apresentava um deus estranho ou não ao cristianismo etc.

O comentador ressalta que, além do papel negativo, relacionado à descredibilização do falso profeta, a manipulação da figura do entusiasta servia para estabelecer a autoridade do próprio crítico. De acordo com ele, as reflexões de Locke sobre o entusiasmo poderiam ser interpretadas no mesmo sentido. Ao escrever sobre o entusiasta, o filósofo inglês procurou desqualificar as pessoas que falsamente se diziam inspiradas por Deus e que buscavam persuadir os outros disso. Ao mesmo tempo, nas *Paráfrases* (LOCKE, 1823a), o filósofo empenhou-se em estabelecer Paulo como um verdadeiro profeta, propondo uma interpretação racional de suas epístolas e contestando as interpretações dadas a elas pelos entusiastas da época.

Para nossos propósitos aqui, é útil nos determos no texto mais famoso de Locke sobre o entusiasmo, a saber, o capítulo que foi adicionado à quarta edição do *Ensaio*, em 1700.⁴ Para alguns estudiosos (BROAD, 2004, p. 115), essa adição tardia gerou a impressão de que o assunto seria de alguma forma estranho ao projeto inicial da obra. No entanto, como demonstram Miller (2023, p. 133; 148-149) e Nuovo (2010, p. 141), Locke já refletia sobre o entusiasmo muitos anos antes da publicação do *Ensaio*⁵, apresentando dele uma visão consistente ao longo da sua vida. Além disso, a “sombra” dessa figura aparece em outros lugares da obra e está intimamente vinculada a suas reflexões sobre epistemologia e sobre a linguagem.

Ainda segundo Miller (2023, p. 150), a grande contribuição de Locke para o desenvolvimento desse personagem ao longo de sua história foi deslocar a figura do entusiasta de um personagem excepcional, acometido por uma intervenção demoníaca ou sujeito a uma devoção louca, para torná-lo representante de uma característica humana geral: a tendência ao abuso da linguagem. Por conta disso, seria possível identificar traços do entusiasta nas reflexões que Locke faz sobre a loucura (LOCKE, 2014, p. 527-533)⁶, sobre o abuso das palavras (LOCKE, 2014, p. 669-693) e sobre o falso assentimento ou erro (LOCKE, 2014, p. 981-998).

Ao tratar diretamente do entusiasmo, no capítulo XIX do livro IV do *Ensaio*, Locke o caracteriza como um terceiro fundamento do assentimento, diferente da razão e da revelação. Aliás, como a razão é a “revelação natural” e a revelação é a “razão natural aumentada”, a negação de uma implica necessariamente na negação de outra. Locke define o entusiasmo da seguinte forma

o entusiasmo, que, afastando a razão, pretende estabelecer a revelação sem ela. Pelo que, com efeito, destroi tanto a razão como a revelação e, na sua ausência, as substitui pelas infundadas fantasias do cérebro do próprio do homem e as assume como um fundamento da opinião e da conduta. (LOCKE, 2014, p. 969)

O entusiasta é alguém que, movido pela melancolia ou pelo orgulho, pretende ter um relacionamento privilegiado com Deus. Ele não é um amante sincero da verdade, pois, para tanto, seria necessário regular seu próprio assentimento de acordo com as provas das quais dispõe. Essa incapacidade de fazer uma regulação adequada das suas crenças é qualificada por Locke como uma “corrupção do juízo”, que tem como resultado concomitante a disposição de controlar o juízo de outros, pois

como pode ser de outra maneira senão que quem se tem imposto a si mesmo uma crença esteja disposto a impô-la a outro? Quem pode razoavelmente esperar que um homem empregue argumentos e provas de convicção, a respeito de outro homem, se o seu próprio entendimento não tem o hábito de os empregar a respeito de si mesmo? Se atropela as suas próprias faculdades, tiraniza o seu espírito e usurpa uma prerrogativa que pertence unicamente à verdade, que é a de ordenar o assentimento só pela sua própria autoridade, isto é, por meio e em proporção com essa evidência que a verdade leva consigo. (LOCKE, 2014, p. 968)

Para refutar o entusiasta, Locke procura explicar os erros em que incorrem os adeptos dessa prática. Segundo ele, o entusiasta, em geral, procura justificar suas iluminações divinas por meio de metáforas da visão e dos sentidos. De acordo com ele, os entusiastas vêem

⁴ Trata-se do capítulo 19, do livro IV (LOCKE, 104, p. 967-979).

⁵ As primeiras reflexões de Locke sobre o entusiasmo datam de uma carta escrita por Locke a seu pai em 15 de novembro de 1656, em que o filósofo relata a imitação que o entusiasta quaker Nayler fez da entrada de Jesus em Jerusalém e seu subsequente julgamento pelo Parlamento inglês. (MILLER, 2023, p. 133). Todavia, Locke só desenvolveu uma reflexão mais sistemática sobre o assunto a partir da sua correspondência com Lady Masham, que se iniciou em 1681, e que coincidiu, em parte, com o período de elaboração do *Ensaio*.

⁶ Diferentemente das pessoas com deficiências mentais, que são privadas da razão, o louco, para Locke, é aquele que “argumenta o certo a partir de princípios errados”, devido a alguma “impressão [imaginativa] muito forte, ou fixação longa [da] Fantasia em um tipo de Pensamentos”. Essa definição e os exemplos usados por Locke indicam, para Miller, que a figura do louco foi criada tomando como referência o entusiasta de More, em *Enthusiasmus triumphatus*. Em Locke, a relação entre entusiasmo e a loucura depende da associação de ideias. Nos loucos, “Ideias incoerentes foram cimentadas juntas tão poderosamente, a ponto de permanecerem unidas” (MILLER, 2023, p. 149-150).

a luz introduzida em seus entendimentos e não se podem enganar; é clara e visível como a brilhante luz do sol que a si mesma se mostra e não necessita de outra prova além da sua própria evidência. Eles *sentem* a mão de Deus a mover-se no seu interior e os impulsos do Espírito e não se podem enganar naquilo que sentem. Assim, apoiam-se a si próprios e têm a certeza de que a razão não tem nada que ver com o que eles vêem e sentem dentro de si. São coisas de que têm uma experiência sensível e não admitem dúvidas nem necessitam de provas. (LOCKE, 2014, p. 971, grifos nossos)

A grande dificuldade em deslegitimar essas alegações consiste no seguinte: como é possível avaliar a veracidade da afirmação de que o entusiasta vê e sente Deus, se essa é uma experiência totalmente subjetiva, a qual o observador não tem acesso? Para superar esse obstáculo, Locke procura interpretar, nos termos de sua epistemologia, as metáforas usadas pelos entusiastas e reduzir as proposições que resultam dessa interpretação ao absurdo. Ele parte de uma disjunção: a persuasão do entusiasta pode ser a persuasão da verdade de uma proposição ou a persuasão de que essa proposição lhe foi apresentada por Deus:

Mas aqui, deixai-me perguntar: esse ver é a percepção da verdade da proposição ou a percepção de que se trata de uma revelação divina? Este sentimento é uma percepção de uma inclinação ou fantasia de fazer alguma coisa ou do Espírito de Deus incitando essa inclinação? Estas são duas percepções muito diferentes que é necessário distinguir cuidadosamente, se não queremos enganar-nos a nós próprios. (LOCKE, 2014, p. 972)

Interpretemos a alegação do entusiasta como a afirmação de que ele vê a verdade da proposição. Por um lado, se o entusiasta percebe a proposição como verdadeira, devemos admitir que ele não está diante de uma revelação, mas diante de um ato de conhecimento. Para Locke, a alegação de que ele recebeu uma revelação divina não faz sentido, pois

quando se sabe que uma proposição é verdadeira, a revelação não faz falta e é difícil conceber como pode haver revelação, para qualquer pessoa, daquilo que ela já conhece. (LOCKE, 2014, p. 973)

Por outro lado, se ele não percebe a verdade da proposição, então devemos admitir que ele não está diante de um ato de conhecimento, mas de uma *crença*, cujos fundamentos, se é que existem, poderíamos exigir.

Mas embora se lhes dêem os nomes de luz e visão, suponho que se trata de actos de crença e confiança; e a proposição tomada por revelação não é uma proposição que se *conheça como* verdadeira, mas *considerada* verdadeira. (LOCKE, 2014, p. 972-973, grifos do autor)

Interpretemos agora a alegação do entusiasta como a afirmação de que ele está persuadido de que proposição veio de Deus. Aqui, Locke sustenta que o entusiasta pode cair em duas espécies de erro: a justificação circular ou a contradição. No primeiro caso, o entusiasta acredita que se trata de uma revelação divina, pois ele está fortemente persuadido disso, e ele está fortemente persuadido disso, pois acredita que se trata de uma revelação divina:

Ou então a sua confiança é mera presunção e esta luz que tanto os ofusca não é senão um *ignis fatuus* que os encerra neste círculo: é uma revelação porque eles firmemente acreditam nisso; e acreditam nisso porque é uma revelação. (LOCKE, 2014, p. 973-974, grifos do autor)

No segundo caso, a admissão de que a simples confiança do entusiasta representa uma prova válida nos levaria a admitir como verdadeiras todas as outras alegações contraditórias dos entusiastas de seitas diferentes, o que é absurdo:

Porque, se a luz que cada um pensa que tem no seu espírito, que neste caso não é senão a força da sua própria persuasão, se essa luz for uma prova de que se trata de algo que provém de Deus, as opiniões contrárias podem ostentar igual título para que sejam consideradas de inspiração divina; e Deus não será o Pai da luz, mas de luzes opostas e contraditórias que conduzem os homens a caminhos contrários; e as proposições contraditórias serão verdades divinas, se uma força mal fundamentada de certeza for uma evidência de que qualquer proposição é uma revelação divina. (LOCKE, 2014, p. 975)

Outro motivo para descartar as afirmações do entusiasta está nos critérios que Locke apresenta para julgar a probabilidade dos fenômenos que não são acessíveis aos nossos sentidos. De acordo com o filósofo, nesses casos, devemos fazer uso de outras verdades que temos em nosso espírito. Ora, nossa experiência

nos indica que não é incomum que pessoas com convicções fortes estejam erradas sobre o que acreditam. Por isso, é razoável desconfiar das alegações dos entusiastas.

Devido a essas dificuldades, Locke afirma que qualquer revelação divina deve ser credenciada por sinais *externos*, que sirvam para atestar a procedência divina de uma revelação:

Vemos, pois, que os santos antigos que receberam revelações de Deus tinham mais alguma coisa além dessa luz interior de certeza nos seus próprios espíritos, para lhes assegurar que era uma revelação de Deus. Não ficavam abandonados somente às suas persuasões de que essas persuasões vinham de Deus, mas tinham sinais externos para os convencer acerca do Autor dessas revelações. E, quando iam convencer os outros, tinham um poder que lhes era dado para justificar a verdade do encargo celeste, e por sinais visíveis certificaram a autoridade divina de uma mensagem de que eram portadores. (LOCKE, 2014, p. 977-978)

Embora a referência ao uso desses sinais externos, os milagres, esteja presente já no *Ensaio*, uma análise detalhada do seu uso como evidência de uma revelação divina só acontece no *Discurso sobre os Milagres*, obra que deverá ser analisada por nós agora.

5. Milagres

O *Discurso sobre os Milagres* foi escrito entre 1701-1702 e publicado postumamente em 1706. De acordo com Locke, a ideia de escrever o texto foi ocasionada por sua leitura do *Essay on Miracles* de Fleetwood (LOCKE, 2010, p. 102). Uma das objeções que Locke faz à Fleetwood consiste na ausência de uma definição de milagre na obra do autor. Para evitar esse problema, Locke propõe a seguinte definição

um milagre é uma operação sensível que, estando acima da compreensão do espectador, e em sua opinião contrária ao curso estabelecido da natureza, é aceita por ele como divina. (LOCKE, 2010, p. 91)

E continua: “O espectador é aquele que está presente durante a ação. Aquele que acredita na história dos fatos põe a si mesmo no lugar de um espectador” (LOCKE, 2010, p. 92).

Assim, vê-se que Locke não pretende que a ocorrência de um milagre seja objeto de uma constatação definitiva. Pelo contrário, ela está sempre atrelada à opinião do espectador. Uma vez que, como vimos, nossos sentidos não têm acesso às causas que operam nas leis naturais, mas apenas aos seus efeitos, a manifestação de um milagre nunca será objeto de conhecimento. Apesar disso, o juízo a respeito da ocorrência de um milagre é bastante diferente do juízo a respeito das convicções do entusiasta, pois os milagres, pelo seu caráter exterior, podem ser avaliados pelos espectadores. Ao fim e ao cabo, a determinação de que um milagre aconteceu será sempre uma responsabilidade do espectador, como ilustra Locke ao analisar os milagres realizados por Jesus:

Por exemplo, Jesus de Nazaré professa a si mesmo como enviado por Deus: ele acalma com uma única palavra uma tempestade no mar. Aquele que considera este fato como um milagre, consequentemente, não pode mais deixar de receber sua doutrina. Outro julga que isto possa ser efeito do acaso, ou do conhecimento do tempo e não de milagre, e conserva-se incrédulo. Mas, posteriormente, vendo-o caminhar sobre as águas, reconheceu tal feito como milagre e passou a ter fé; fato que, todavia, não teve a menor força sobre um terceiro, que suspeita da possibilidade de ter sido realizado pela assistência de um espírito. Porém, a mesma pessoa, vendo mais tarde Nosso Salvador curar com uma palavra um parálítico inveterado, admite isso como um milagre, e torna-se um convertido. Uma quarta pessoa, negligenciando esta ocasião, constata depois um milagre ao vê-lo dar visão a um cego de nascença, ou levantar o morto, ou mesmo ressuscitar a si próprio da morte, e então recebe sua doutrina como uma revelação provinda de Deus. Por tudo isso, fica claro que, quando o milagre é admitido, a doutrina não pode ser rejeitada; ela chega com a segurança de uma atestação divina conferida pelo milagre, e desde então sua verdade não pode ser questionada. (LOCKE, 2010, p. 95)

No relato acima, cada um dos quatro observadores possui parâmetros diferentes para determinar a ocorrência ou não de um milagre, a partir dos conhecimentos que possuem. A única pretensão de Locke é a de que, uma vez admitido o milagre, aceite-se-o como uma obra divina, cuja verdade deve ser admitida.

Além da externalidade do milagre, é preciso considerar o já mencionado princípio do contexto. De acordo com esse princípio, a constatação da ocorrência de um milagre não deve se restringir à análise do evento em si, mas deve abarcar um conjunto de outros fatores. Poderíamos citar aqui, por exemplo, a não contradição da revelação com a razão. Assim, se a razão é capaz de demonstrar a existência de um Deus e de apenas um Deus, estabelecendo isso como um conhecimento, como pretende Locke, então, qualquer milagre que procure justificar a existência de mais de um Deus, deve ser rejeitado. Além disso, deve-se considerar o número dos milagres realizados pelo pretenso profeta, a santidade da doutrina que ele professa, a sua moralidade⁷ etc. Entre esses fatores, Locke menciona a tese de que Deus não envia ninguém para nos instruir sobre as coisas indiferentes ou de pouca importância, porque “isto seria diminuir a dignidade de sua majestade em favor da nossa indolência, e em prejuízo de nossa razão” (LOCKE, 2010, p. 99). Assim, ele conclui que as revelações só podem dizer respeito a “algumas verdades sobrenaturais relatando a glória de Deus, e alguns ensinamentos de grande interesse à humanidade”, pois

estes sinais sobrenaturais são os únicos meios concebidos por Deus para poder satisfazer os homens enquanto criaturas racionais, da certeza de alguma coisa que ele queira nos revelar [...]. (LOCKE, 2010, p. 99-100)

Existem outras duas estratégias que é interessante mencionar dentro do juízo contextual proposto por Locke. A primeira delas é a restrição que o autor propõe ao número de casos de milagres que são utilizados como evidência de uma revelação divina. A segunda é a discussão a respeito dos critérios para distinguir um milagre divino de um milagre realizado por outro ser imaterial.⁸

Em relação à estratégia da restrição, a validade do uso do milagre como uma evidência é condicionada ao cumprimento de alguns requisitos, manifestos por três critérios que nomeei aqui, por uma razão didática, como o critério da finalidade, o critério da exclusividade e o critério da necessidade. Segundo o critério da finalidade, é preciso verificar de antemão se os milagres pretensamente realizados foram feitos com o objetivo de validar uma mensagem divina. De acordo com Locke, embora o número de relatos da existência de milagres seja grande, aqueles que são usados para justificar uma pretensa revelação divina são muito poucos:

Todos os outros milagres que ocorrem no mundo, por meios numerosos e grandiosos que sejam, não dizem respeito a qualquer revelação. Os casos que têm existido, ou pode ser necessário milagres para confirmar a revelação, são mais raros do que se imagina. (LOCKE, 2010, p. 93)

Isso nos leva ao critério da exclusividade. De acordo com Locke, o uso dos milagres para justificar uma revelação divina só faz sentido em religiões monoteístas, nas quais se pretende que exista apenas um Deus verdadeiro. Por isso, os pagãos, diz ele, não necessitam de milagres para estabelecer seu culto:

O mundo pagão, que admitia um número infinito de divindades, fábulas e cultos, não tinha necessidade de nenhuma atestação divina a favor de qualquer divindade e em prejuízo das outras. Possuidores de muitos deuses, eles eram livres em seu culto; nenhuma dentre suas divindades pretendia ser o único Deus verdadeiro, nem era admitido no esquema pagão fazer uso de milagres para estabelecer seu culto; nenhuma dentre suas divindades pretendia ser o único Deus verdadeiro, nem era admitido no esquema pagão fazer uso de milagres para estabelecer seu culto exclusivo ou abolir um outro; muito menos ainda fazer uso de milagres para confirmar quaisquer artigos de fé, desde que nenhuma delas tinham nada a propor como necessário para ser aceito pelos seus adoradores. (LOCKE, 2010, p. 93)

⁷ No *Ensaio*, Locke pretende que a moral seja uma ciência demonstrável. Como atestam a maior parte dos comentadores, Locke fracassa nesse projeto (SCHNEEWIND, 2011). No entanto, em uma carta a William de Molyneux (BEER, 1979, p. 593-596) Locke sugere que, embora a razão não possa deduzir os princípios da moral a partir de si, ela pode confirmar a verdade daqueles apresentados na Bíblia. Não cabe nesse pequeno espaço discutir o sucesso do projeto lockeano de demonstração da moral, mas, se aceitarmos que a razão pode, pelo menos, confirmar a verdade da moralidade presente no livro sagrado do cristianismo, então poderíamos considerar esse como mais um fator a ser levado em conta em um juízo baseado no princípio do contexto.

⁸ Uma das discussões envolvidas no debate sobre os milagres diz respeito à possibilidade de outros seres imateriais, como anjos e demônios, executarem milagres, e uma vez assumida essa possibilidade, como distinguir uma intervenção milagrosa demoníaca de uma divina (BURNS, 1981; MILLER, 2023).

O critério da necessidade pode ser observado no trecho final dessa citação, no momento em que Locke afirma que, para os pagãos, os milagres não eram necessários para estabelecer a necessidade de um determinado culto ou de uma determinada doutrina.

Em síntese, o argumento de Locke consiste em afirmar que os milagres só podem ser estabelecidos se consideramos a existência de uma religião verdadeira, com exclusão de todas as outras. De acordo com o filósofo, apenas três religiões no mundo possuem essa pretensão, a saber, as três religiões monoteístas: o judaísmo, o islamismo e o cristianismo. Para ele, nessas religiões, existiram apenas três pessoas que professaram falar em nome de um Deus único: Moises, Jesus e Maomé. Desses três, segundo Locke, Maomé não produziu nenhum milagre para atestar sua revelação, e os milagres de Moisés e Jesus se confirmavam mutuamente.

Aqui, podemos observar um dos principais meios utilizados por Locke para tratar do uso dos milagres enquanto evidência da revelação divina, e que consiste em minimizar ao máximo a frequência desses eventos sobrenaturais realizados com esse propósito. Em última instância, para ele, deveríamos nos restringir à análise dos milagres de Moisés e de Jesus, rejeitando as outras alegações de realização de prodígios desse tipo. Soma-se a isso a restrição que Locke faz na *Razoabilidade do Cristianismo*, ao defender um minimalismo de crença: os milagres realizados por Jesus no Novo Testamento somente serviram para atestar que ele era o Messias e que a fé nessa afirmação e o arrependimento dos pecados eram os únicos meios necessários para alcançar a salvação da alma.

Em relação à segunda estratégia, a saber, a determinação dos critérios para distinguir um milagre divino de um milagre realizado por outro ser imaterial, cabe dizer o seguinte: Locke é um dos autores que não nega a possibilidade de que seres espirituais não divinos realizem fenômenos sobrenaturais. Para ele, a forma de distinguir intervenções diabólicas de intervenções divinas no curso da natureza está na manifestação de um poder superior (LOCKE, 2010, p. 96). Efetivamente, Locke acreditava que, dada a sua bondade, Deus jamais permitiria que um milagre não executado por ele prevalecesse para os espectadores. O caso analisado por Locke consiste nos milagres operados pelos egípcios diante de Moisés, e que recebem em resposta um milagre maior, operado pelo último.

O critério da manifestação de um poder superior cumpre também outra função na filosofia de Locke. Para ele, a comparação do grau de poderes diferentes é uma tarefa acessível para pessoas incultas e que não possuem tempo de se dedicar a um estudo religioso mais aprofundado. Sabe-se que Locke demonstrou uma preocupação no *Ensaio* em relação ao alto nível de exigência necessário para se conduzir o entendimento de forma adequada. Dessa forma, os milagres parecem ter um caráter mais democrático para o juízo popular:⁹

Qual é a extensão do poder de agentes naturais ou seres criados, mesmo os homens de grande capacidade não podem descobrir, mas que ele não é igual à onipotência de Deus é óbvio para o entendimento de todos; de forma que o poder superior é um guia fácil e seguro da revelação divina, atestado pelos milagres que são levados a cabo como credenciais para uma missão provinda de Deus. (LOCKE, 2010, p. 98)

6. Conclusão

Como conclusão, recapitulemos brevemente o percurso realizado até aqui. Havíamos perguntado em que sentido o uso dos milagres como uma evidência da revelação divina poderia ser considerado racional e em que sentido ele difere das alegações do entusiasta. Vimos que a concepção de ciência dos empiristas moderados, em geral, e de Locke, em particular, não excluía *a priori* a possibilidade da existência de milagres.

Além disso, ao distinguir os domínios da razão e da fé, Locke sustenta que a razão deve ser nosso último guia em todo. Isso significa que a revelação jamais pode contrariar aquilo que a razão demonstra como certo (isto é, o conhecimento evidente), embora ela possa prevalecer contra o que a razão considera como provável.

⁹ Marko (2023) desenvolve um estudo sobre como os milagres encaixam-se na filosofia de Locke como um todo.

Nesse último caso, o papel da atividade racional é avaliar se a revelação tem origem divina. Diferentemente das alegações do entusiasta, que não estão sujeitas ao escrutínio do observador, mas cuja validade pode ser negada, porque levam ou a um vício de circularidade ou a uma contradição, os milagres têm um caráter público. Locke não acredita que a determinação da ocorrência de um milagre seja uma matéria passível de demonstração, pois ela depende da opinião que o espectador tem de que as operações correntes da natureza foram alteradas por uma intervenção divina. Apesar disso, a determinação de que um milagre aconteceu fica sempre à cargo dos juízos do espectador e deve ser feita considerando o contexto do milagre. Para Locke, os milagres só fazem sentido em religiões monoteístas e só se justificam para fundamentar matérias imprescindíveis à salvação, como para atestar a vinda do Messias, no caso do cristianismo. Nesse sentido, de modo geral, as alegações de milagres que extrapolam aqueles pretensamente realizados por Jesus e pelos apóstolos para justificar sua missão, provavelmente devem ser descartados, a não ser que essas alegações estejam acompanhadas por sinais exteriores mais fortes e numerosos do que os realizados por eles e que também sejam acompanhados pelos outros elementos contextuais que corroboram na validação de seus milagres.

Referências bibliográficas

- AARON, R. I. 1955. *John Locke*. 2. ed. Oxford: Oxford University Press.
- AYERS, M. 2005. *Locke: Epistemology and Ontology*. Taylor & Francis e-Library.
- BROAD, J. 2004. *Women Philosophers of Seventeenth-Century England: Selected Correspondence*. Oxford: Oxford University Press.
- BEER, E. S. 1979. *The Correspondence of John Locke V: letters 1702-2198*. New York: Oxford University Press (The Clarendon Edition of the Works of John Locke).
- BEER, E. S. 1982. *The Correspondence of John Locke VII: letters 2665-3286*. New York: Oxford University Press (The Clarendon Edition of the Works of John Locke).
- BURNS, R. M. 1981. *The Great Debate on Miracles: from Joseph Glanvill to David Hume*. London: Associated University Press.
- DUNN, J. 2003. *Locke: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press.
- GUY, N. 2020. *Finding Locke's God*. London: Bloomsbury.
- HUME, D. 2004. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. São Paulo: Editora UNESP.
- JOLLEY, N. 2016. *Toleration & Understanding in Locke*. Oxford: Oxford University Press.
- JOLLEY, N. 2007. Locke on Faith and Reason. In: NEWMAN, L. *The Cambridge Companion to Locke's Essay Concerning Human Understanding*. New York: Cambridge University Press.
- LENNON, T. M. 2007. Locke on Ideas and Representation. In: NEWMAN, L. *The Cambridge Companion to Locke's Essay Concerning Human Understanding*. New York: Cambridge University Press.
- LOCKE, J. 1823a. An Essay for the Understanding of St. Paul's Epistles, by consulting St. Paul himself. In: TEGG, T.; SHARPE, W. and SON; OFFOR, G.; ROBINSON, G. and J.; EVANS, J. and CO.; GRIFFIN, R. and CO.; CUMMING, J. *The Works of John Locke in Ten Volumes: vol. VIII*. London: Thomas Davison.
- LOCKE, J. 2010. *Discurso sobre os milagres*. In: SANTOS, A. C. dos *O Outro como Problema: o surgimento da tolerância na modernidade*. São Paulo: Alameda.
- LOCKE, J. 2014. *Ensaio sobre o entendimento humano*. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- LOCKE, J. 1823b. The Reasonableness of Christianity, as Delivered in the Scriptures. In: TEGG, T.; SHARPE, W. and SON; OFFOR, G.; ROBINSON, G. and J.; EVANS, J. and CO.; GRIFFIN, R. and CO.; CUMMING, J. *The Works of John Locke in Ten Volumes: vol. VII*. London: Thomas Davison.
- LUCCI, D. 2021. *John Locke's Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MARKO, J. S. 2023. *John Locke's Theology: An Ecumenical, Irenic, and Controversial Project*. New York: Oxford University Press.

- MARSHALL, J. 1994. *John Locke: Resistance, Religion, and Responsibility*. New York: Cambridge University Press.
- MILLER, W. C. 2023. *The Enthusiast: Anatomy of the Fanatic in Seventeenth-Century British Culture*. New York: Cornell University Press.
- NEWMAN, L. 2007. Introduction. In: NEWMAN, L. *The Cambridge Companion to Locke's Essay Concerning Human Understanding*. New York: Cambridge University Press.
- NEWMAN, L. 2007. Locke on Knowledge. In: NEWMAN, L. *The Cambridge Companion to Locke's Essay Concerning Human Understanding*. New York: Cambridge University Press.
- NUOVO, V. 2017. *John Locke: The Philosopher as Christian Virtuoso*. Oxford: Oxford University Press.
- NUOVO, V. 2010. Enthusiasm. In: SAVONIUS-WROTH, S.-J.; SCHUURMAN, P.; WALMSLEY, J. *The Continuum Companion to Locke*. London: Continuum.
- OWEN, D. 2007. Locke on Judgment. In: NEWMAN, L. *The Cambridge Companion to Locke's Essay Concerning Human Understanding*. New York: Cambridge University Press.
- POPKIN, R. H. 2003. *The History of Scepticism: from Savonarola to Bayle*. New York: Oxford University Press.
- ROGERS, G. A. J. 2007. The Intellectual Setting and Aims of the Essay. In: NEWMAN, L. *The Cambridge Companion to Locke's Essay Concerning Human Understanding*. New York: Cambridge University Press.
- SCHNEEWIND, J. B. 2011. A filosofia moral. In: CHAPPELL, Vere. *Locke*. Aparecida: Ideias e Letras.
- SIGMUND, P. E. 2005. Jeremy Waldron and the Religious Turn in Locke Scholarship. *The Review of Politics*, Cambridge, v. 67, n. 3, p. 407-418, jul. 2005.
- WOLTERSTORFF, N. 1996. *John Locke and the Ethics of Belief*. New York: Cambridge University Press.
- YOLTON, J. W. 1970. *Locke and the Compass of Human Understanding*. New York: Cambridge University Press.
- YOLTON, J. W. 1977. *The Locke Reader: Selections from the Works of John Locke with a General Introduction and Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press.
- YOLTON, J. W. 1993. *A Locke Dictionary*. Cambridge: Blackwell.