

# O espírito do ateísmo em Locke

## The spirit of atheism in Locke

Antônio Carlos dos Santos<sup>1</sup>  
Universidade Federal de Sergipe

### Resumo

John Locke foi um dos primeiros pensadores modernos a publicar um livro dedicado inteiramente ao tema da tolerância no final do século XVII. Em sua obra, no entanto, Locke apresenta limites: os ateus não são tolerados. Assim, o objetivo deste artigo é analisar o conceito de ateísmo no pensamento político lockeano.

**Palavras-chave:** Locke, ateísmo, religião, política.

### Abstract

John Locke was one of the first modern thinkers to publish a book devoted entirely to the theme of tolerance in the late 17<sup>th</sup> century. In his work, however, Locke presents limits: atheists are not tolerated. Thus, the aim of this article is to analyze the concept of atheism in Lock's political thought.

**Keywords:** Locke, atheism, religion, politics.

No dia 22 de dezembro de 1665, Locke escreveu uma carta a Robert Boyle, durante sua estada em Cleves, época em que exercia uma missão secreta na Prússia. Nesta carta, o inglês registra toda a sua admiração pela tolerância religiosa praticada na cidade. Diz ele:

Eles se autorizam mutuamente, em toda quietude, a escolher seu itinerário em direção ao céu; e eu não vejo nenhuma disputa nem animosidade entre eles causadas pela sua religião [...] Cultivam opiniões diferentes sem nenhum ódio nem rancor secreto (Locke, 2002, p. 27).

No final da década de 1660, Locke dá-se conta de que a tolerância traz imensas vantagens: assegura a estabilidade política, movimenta a economia ao estimular o comércio (a exemplo da Holanda) e protege as liberdades civis por meio da obediência e da ação dos magistrados.

A pergunta fundamental da tolerância é clássica: como lidar com a diferença num mundo marcado pela unicidade seja política, seja religiosa? No século XVII,

---

<sup>1</sup> Professor de Ética e Filosofia Política da Universidade Federal de Sergipe. Av. Marechal Rondon, s/n, 40100-000, Bairro Rosa Elze, São Cristóvão, SE, Brasil. E-mail: acsantos12@uol.com.br. Gostaria de agradecer aos amigos do Grupo de Ética e Filosofia Política da UFS que leram este texto, fazendo críticas e sugestões, especialmente Saulo Henrique Souza Silva. Agradeço ainda ao consultor da revista, que me fez várias sugestões ao texto, melhorando-o sensivelmente.

defendia-se o argumento segundo a qual a unidade de um Estado exigiria a coesão dos súditos sob uma única religião, para que eles comungassem o mesmo poder político. Mas como se situaria a figura do ateu? Qual o seu lugar num mundo marcado pela unicidade religiosa e política? Assim, o objetivo deste texto é analisar o conceito de ateu no pensamento de Locke. Para levar a cabo esta tarefa, o artigo está dividido em duas partes. Na primeira, mapeia as passagens e contextos em que Locke expressa sua desconfiança com relação ao ateu e seu amplo conceito no século XVII. Na segunda parte, analisa a estrutura da moralidade com ênfase no papel de Deus na sua sustentação e as razões pelas quais o ateísmo é inaceitável no pensamento político de Locke.

## I

Um dos temas mais instigantes do pensamento político de John Locke é o ateísmo. No âmbito da sua teoria do conhecimento, esse tema recebe um tratamento importante para as fundações do empirismo, contra os platônicos de Cambridge e Descartes, que afirmavam ser a ideia de Deus inata. Ora, se muitos homens vivem, como Locke defende no início do *Ensaio*, sem a menor noção de Deus, logo, do ponto de vista antropológico, ser ateu faz parte da natureza do homem. No que tange à sua filosofia da religião, é um tema de destaque, pois está vinculado com as preocupações éticas que refletem decisivamente no âmbito político. No que concerne à sua filosofia política, Locke forneceu um *fundamentum* filosófico à tolerância, escrevendo uma obra específica sobre este tema, e defende explicitamente a intolerância aos ateus. Seria possível compatibilizar secularização com a moralidade religiosa na Inglaterra do século XVII? Como suplantam essa tensão entre a defesa da tolerância em Locke e a discussão de seus limites? Num ambiente marcadamente religioso, o que fazer com o ateu do ponto de vista político, já que ele não pode ser tolerado? Ou este paradoxo no pensamento de Locke seria apenas “uma estranha e profunda incoerência”, como defende Dunn?<sup>2</sup>

O secretário de Shaftesbury, no final de *A Letter concerning Toleration*<sup>3</sup>, apresenta quatro situações em que a intolerância é plenamente justificada: a primeira, quando qualquer doutrina religiosa for incompatível com o bem comum ou ameaçar a sociedade civil; a segunda, quando alguma seita, contrária ao direito civil, autodenominar-se responsável pelos rumos da sociedade política, destituindo as autoridades legítimas; a terceira, quando não se permitirem as interferências de magistrados nos assuntos religiosos; a quarta e última é a sua firme oposição aos ateus. Os três primeiros argumentos são coerentes com seu conceito de tolerância, mas o quarto é polêmico: excluir o ateu da esfera política resolveria a questão da intolerância religiosa? Quais são as consequências políticas da inadmissão do ateu na vida civil? Sobre estas questões, Locke é bastante lacônico, e por isso mesmo o tema se torna desafiador.

<sup>2</sup> Literalmente, afirma Dunn: “As ideias de muitas pessoas ficam para sempre totalmente confusas e, como sublinhamos constantemente, as próprias ideias de Locke guardaram durante toda a sua vida uma estranha e profunda incoerência” (1991, p. 40).

<sup>3</sup> Todas as citações e referências de Locke são de suas obras completas, *The Works of John Locke*, em nove volumes, reproduzidas em 1824 (12ª edição), ainda hoje consideradas a edição de referência. Doravante, para *A Letter concerning Toleration*, apenas *Letter*, seguido do número da página, correspondendo ao volume VI das *Works*. Para *An Essay concerning Human Understanding*, apenas *Essay*, observando-se a seguinte convenção: o número romano sinaliza o livro, o capítulo é indicado pelo primeiro arábico, e o parágrafo, pelo segundo. Para *Two Treatises of Government*, apenas *Treatises*, seguido do número do parágrafo. Já o *An Essay concerning Toleration*, apenas *Essay Toleration*, seguido do número da página, segundo a ordem estabelecida pelo *Political Writings*, editado por David Wootton (2003).

Na obra *Letter*, a palavra *ateu* (*atheist*) aparece apenas três vezes, com acepções e contextos distintos.

Na primeira, Locke refere-se ao ateu como um elemento aparentemente neutro ou inofensivo para uma comunidade religiosa e fornece um contraexemplo, o magistrado. No entanto, esta primeira acepção tem o fito de preparar o terreno para o leitor saber distinguir a diferença entre ambos. Para Locke, independentemente da inclinação religiosa de quem detém o poder, os direitos civis permaneceriam em igual proporção. Nota Locke: “O poder civil é o mesmo em toda parte, nem pode este poder, nas mãos de um príncipe cristão, conceder maior autoridade para a igreja do que poderia nas mãos de um ateu” (*Letter*, p. 145, grifo nosso).

À primeira vista, essa passagem nada diz sobre o que, de fato, é o ateu, mas observando-a com mais cautela, podemos ver que, diante da construção do exemplo, nenhum indivíduo exerce uma posição tão destacada quanto a do ateu: ele é a antítese do magistrado. Se o magistrado é o guardião da ordem, o ateu pode ser o seu oposto, o que significa dizer que aquela primeira assertiva nos induz a certo equívoco se tirarmos conclusões precipitadas.

Já no segundo momento, Locke faz uma análise psicológica do ateu. Ele é associado à figura de um louco, mais precisamente de um homem destituído de valores morais e que por isso mesmo não inspira nenhuma confiança. Referindo-se aos antigos reis ingleses, afirma Locke:

Embora esses monarcas sustentassem pontos de vista tão diferentes e dessem ordens tão diversas em questões de religião, ninguém, exceto um louco (quase disse ninguém exceto um ateu), ousaria afirmar que qualquer homem honesto que cultuasse o verdadeiro Deus poderia obedecer aos decretos religiosos deles sem ofender sua própria consciência e reverência por Deus (*Letter*, p. 27, grifo nosso).

O ateu, nesta acepção, é volúvel às ideias políticas impostas pelos reis e, como não tem nenhuma crença religiosa, estaria mais apto a acreditar nelas do que os religiosos, por exemplo. O que fica implícito é que o ateu é incapaz de gestos nobres por causa de sua condição, razão pela qual deve ser apartado de qualquer noção de sociabilidade, inclusive religiosa. Ou seja, o ateu, conforme Locke descreve, é antes de tudo um rude que, pela ausência de credo em Deus, não é capaz de esboçar tolerância e, por essa mesma razão, não pode ser tolerado.

Assim, num primeiro momento, ser ateu seria apenas um pecado, e não um crime civil. Então o magistrado não poderia fazer nada contra ele. Este mesmo sentido se assemelha à passagem do § 58 do *Essay*, quando se refere ao pagão (*heathen*), de um ponto de vista exclusivamente político. Na sequência, ele registra: “Se um infiel duvida de ambos os testamentos, ele não deve ser punido, portanto, como um cidadão pernicioso. O poder do magistrado e as propriedades das pessoas podem estar igualmente seguros se as pessoas acreditam ou não nessas coisas”. Ora, se formos analisar o que Locke diz no *Essay*, o *heathen* é uma espécie de ateu porque ele não tem a verdadeira ideia de Deus, como no caso dos índios na América. Nestas condições, o problema não é político, nem religioso, mas político-moral. Ou seja, o magistrado não pode punir o ateu porque ele é ateu, mas sim quando o ateu age contra as leis civis. E como o ateu não é moralmente confiável, é uma espécie de louco, uma hora ou outra ele vai se revoltar contra o poder instituído. Por isso, essa intolerância ao ateu é uma espécie de antecipação, de medida preventiva do estado. Não contra o pecado, mas contra o possível crime civil, que só aparece ulteriormente.

No terceiro e último momento, o ateu aparece na obra como alguém que deve ser excluído do contexto social. Aqui, todas as expectativas negativas acerca

do ateu são expostas, e isso ajuda a entender por que ele não deve ser tolerado. Nesta acepção, o ateu de Locke não é um homem crítico ou esclarecido, porque se o fosse, jamais negaria a existência de Deus. Além disso, um indivíduo desvinculado de valores religiosos só pode incitar a violência e a desordem:

[...] os que negam a existência de Deus não devem ser de modo algum tolerados. As promessas, os pactos e os juramentos, que são os vínculos da sociedade humana, para um ateu não podem ter qualquer influência, pois a supressão de Deus, ainda que apenas em pensamento, dissolve tudo. Além disso, uma pessoa que solapa e destrói por seu ateísmo toda religião não pode, baseada na religião, reivindicar para si mesma o privilégio de tolerância (*Letter*, p. 47, grifo nosso).

A desconfiança de Locke para com o ateu aparece também em outras obras. Ora, a confiança está no centro conceitual do pensamento político de Locke: ateus não são dignos de crédito (*Essay*, I, 3, 13; I, 4, 8; ver *Letter*, 8). Esta ideia se repete em praticamente todas as obras do pensador inglês com algumas nuances, de modo particular, naquelas do final dos anos 60: na *Constituição da Carolina*, de 1668, por exemplo, os ateus são expulsos da colônia, e na *Letter*<sup>4</sup>, de 1667, Locke afirma que os ateus são tipos mais perigosos do que animais selvagens e por isso são incapazes de viver em sociedade:

É preciso apenas assinalar, antes de encerrar esse item sobre as opiniões especulativas, que não se deve incluir a crença numa divindade entre opiniões puramente especulativas: por ser o fundamento de toda a moralidade e influenciar toda a vida e as ações humanas, sem ela o homem deve ser considerado simplesmente uma das mais perigosas espécies de animais selvagens e por isso incapaz de toda e qualquer sociedade (*Essay Toleration*, p. 188).

Ora, a falta de confiança é uma característica dos animais, que agem pelo instinto e não pela razão. Numa sociedade civilizada, a racionalidade é um de seus traços mais notáveis, e por isso ela passa pelos pactos e promessas, tornando-se, nas palavras de Dunn, o “cimento da sociedade”. Como afirma esse comentador, “Locke adere ao sentimento, crescente no século XVII, de que a multiplicação de sermões toca a significação moral que os homens ligam aos tabus contemporâneos mais potentes” (Dunn, 1991, p. 149). Não podemos nos esquecer de que, no século XVII, os sermões tinham um papel fundamental na sociedade inglesa, como bem descreve Christopher Hill (1964), em *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England*, a tal ponto de Locke admitir que o ateu é um perigo para a sedimentação da sociedade, que passa pelo entendimento desta palavra. No *Essay*, Locke é bem claro: “Deus fez o homem para ser uma criatura social, não somente ele inspirou o desejo, e o pôs na sociedade para viver com os da sua espécie, mas lhe deu a faculdade de falar para que esta fosse o grande instrumento e a ligação comum desta sociedade” (*Essay*, III, 1, 1). Vemos aqui como se vinculam os termos “con-

<sup>4</sup> É importante considerar que *An Essay Concerning Toleracion* foi publicado em 1667, que foi fonte de inspiração para as *Letters*. Posteriormente, como resposta às críticas que foram feitas à sua obra, Locke publicou a segunda *Carta* em 1690, dirigida contra o clérigo de Oxford Jonas Proast. Seguiu-se, pois, o debate, e, em 1692, Locke publica a terceira, que é mais extensa de todas elas. Finalmente, dez anos depois, em 1702, Locke publica uma quarta, ainda inconclusa, dirigida, igualmente, a Proast. É nesta atmosfera que clássicas questões da filosofia política vão se misturar a novos temas religiosos, formando um caldo bastante tenso e polêmico no qual Locke terá um papel fundamental no século XVII inglês. As quatro *Cartas* ocupam o volume VI da edição das obras completas de Locke (*The Works of John Locke*, 1824a, 9 vols.). O *Essay Toleracion* está nos *Political Writings* (Locke, 2003).

fiança”, “racionalidade”, “pacto”, “entendimento” e “consentimento” em Locke: o sermão religioso, tão importante naquele momento histórico, seria um instrumento dos mais eficazes pelo “cimento” que une os homens, e a irreligiosidade ateia, ao romper com o sermão, conseqüentemente, romper-se-ia com a sociedade. Não podemos nos esquecer de que um dos pontos essenciais da Reforma Protestante é a pregação da palavra como um meio para a ação da graça e de salvação pela fé. Esta, como sabemos, é adquirida pela audição, e o Espírito é seu maior veículo. Ora, se pensarmos que a religião agrega um sistema de opiniões que são incutidas na mente pela força do argumento, entenderemos melhor a razão pela qual o ateu estaria fora do quadro conceitual político-filosófico de Locke.

Locke põe um problema para si mesmo de caráter quase insolúvel: se o ateu sempre existiu por desconhecer a existência de Deus e, portanto, ser ateu faz parte da natureza humana, e se, por outro lado, ele ganhou força com o avanço da racionalização do mundo, com o distanciamento das preocupações religiosas enquanto questões da vida humana, e se o próprio Locke propõe a separação das esferas e competências entre o Estado e a Igreja como forma de pôr fim aos conflitos religiosos, inexoravelmente a laicização<sup>5</sup> seria a consequência mais evidente desse distanciamento entre as duas instituições, razão pela qual os ateus seriam a face mais proeminente deste novo cenário.

Ora, por que Locke imprime esta crítica ao ateu? O ateu nega em termos ontológicos e absolutos a existência de qualquer divindade, providência ou transcendência. Se para Locke o ateu é um imoral, posto que não cumpre os pactos sociais, o foco de sua crítica está em que sem Deus tudo estaria fadado à perversão e à anarquia. Tem-se aqui a associação entre moralidade e religiosidade ou entre descrença e desagregação social, que tão bem plasmou Dostoiévski em *Os irmãos Karamázov*: sem Deus nada seria verdadeiro, tudo seria permitido e nada faria sentido. Como conviver com este perigo?

Na Inglaterra do século XVII, a ameaça maior que se vislumbrava era a perspectiva da tolerância religiosa conduzir ao ceticismo e, deste, ao ateísmo. Ainda que a Revolução de 1688 tivesse, com o *Toleration Act* de 1689, concedido alguma liberdade religiosa para grupos protestantes não anglicanos, estava longe de se aceitar uma tolerância ampla, muito menos universal. A tolerância, para muitos, apresentava-se, assim, como abrir o portal da anarquia por onde todos os males poderiam entrar<sup>6</sup>. Hill registra um discurso na Câmara dos Comuns contra a liberdade religiosa aos sectários:

Eles em pouco tempo virão também a saber [...] que têm por nascença um direito a se libertarem do poder dos Paramentos e [...] reis, bem como a tomarem em armas contra ambos quando estes não votarem ou agirem de acordo com os seus humores. Isso que eles chamam, falsamente, de liberdade de consciência pode rápido converter-se em liberdade de terras, em liberdade de casas, em liberdade de esposas (Hill, 1991, p. 112).

<sup>5</sup> Este termo remonta a um ideal universalista de organização da cidade e de dispositivo jurídico grego, *laos*, traduzido por laicidade, que congrega três princípios: liberdade de consciência e emancipação pessoal, igualdade de todos os cidadãos sem distinção de origem, de sexo ou de convicção espiritual e interesse geral como razão de ser do Estado. Assim, como afirma Pena-Ruiz (2003, p. 23), “laica é a comunidade política na qual todos podem se reconhecer; a opção espiritual é assunto privado”.

<sup>6</sup> A crítica de Filmer é precisamente essa: a filosofia liberal funda a sociedade no indivíduo e em seus direitos naturais, depois solapa esse mesmo individualismo e os famosos *natural rights* em razão do corpo político fundado. O pensamento de Hobbes é o mais clássico sobre essa questão. E a filosofia política de Locke tenta justamente remover os empecilhos que Filmer estabeleceu contra a filosofia liberal. Contudo, a tese de Kendall rebate o entendimento mais comum de Locke como o príncipe dos individualistas, em defesa de uma filosofia lockeana centrada no governo da maioria, em detrimento do individual. Ver Kendall (1941).

É importante destacar que o conceito filosófico de ateísmo só ganhou forma e consistência no debate filosófico no século XVIII, porque até então ele estava vinculado ao de libertinagem (Moraes, 1992, p. 18). Alan Kors (1990), ao analisar as origens do ateísmo na França, defende que foram as doutrinas ortodoxas que inventaram aquelas heterodoxas e essa é a razão da dificuldade inicial de se conhecer as origens do ateísmo. Mas foram os libertinos que plantaram os “germes do ateísmo” (Minois, 1998, p. 214). No século XVII, o conceito de ateu era polissêmico: era o mesmo que um herege, um blasfemador, zombador da divindade, pagão, cético, ou todo aquele que não agia conforme as exigências institucionais; enfim, era, no limite, uma ofensa moral. Popkin, talvez, é quem melhor analisa o quadro desse conceito:

O termo "ateu" no final do século XVI e início do século XVII era usado com um sentido pejorativo, e não descreve de fato a posição de ninguém, se "ateu" for entendido como aquele que nega a existência de Deus e a visão judaico-cristã da natureza e do destino humanos. Pensadores críticos tinham interpretações diversas e dúvidas sobre aspectos da verdade da posição religiosa. Mas o ateísmo como negação da existência de um Deus atuante na história e como uma negação do relato bíblico enquanto retrato verdadeiro de como a história teve o seu início e progrediu, é uma visão típica de meados do século XVII que se desenvolveu com base nas heresias de La Peyrè e no seu ceticismo aplicado ao material religioso (Popkin, 2000, p. 332).

Isto significa dizer que a ideia corrente no período é a de que o ateísmo seria uma prática rebelde e indisciplinada, “sinônimo de imoralidade, de perversão, de dissolução” (Mori, 1999, p. 189). Por esta razão, havia sempre a vinculação do ateu com o libertino, o herege ou um monstro profano, que tem um instinto obscuro, fundado na ignorância. Nunca é demais lembrar que, em 1677, o Parlamento inglês fez do ateísmo uma ofensa capital e, em 1697, por meio do *Blasphemy Act*, condenou politeístas, falsos cristãos e quem quer que blasfemasse contra a doutrina da Trindade. O ateu se mostrava, assim, um perigo à vida social pelo simples fato de não demonstrar vínculo religioso nem temor a Deus, pois, afinal, como poderia haver *fundamentum* social sem referência a Deus, origem e finalidade de tudo?

No *Essay*, Locke associa o ateu ao libertino e registra que este segmento só não se ampliou mais porque o medo da espada ou a denúncia de vizinhos fizeram com que os ateus silenciassem. Nas palavras do pensador inglês:

Talvez concluíssemos serem justas as queixas que se ouvem do púlpito sobre o ateísmo. E ainda que só uns tantos libertinos miseráveis confessem agora o seu ateísmo, possivelmente saberíamos de mais se o temor à espada do magistrado ou à censura do próximo não prendesse as línguas; se não existisse o medo ao castigo e à afronta, quantos não proclamariam o seu ateísmo tão abertamente como o fazem com as suas vidas (*Essay*, I, 3, 8).

O argumento principal de Locke contra o ateu incide sobre a sua moral. Na visão do inglês, o ateu é incapaz de cumprir os termos que o vinculam à sociedade, o dever político, o que se liga, necessária e estreitamente, à crença em Deus. Este é o argumento predominante contra o ateu em todo o século XVII, que vai se estender até o XVIII, do qual compartilharão, não sem nuances, por exemplo, Montesquieu, Rousseau e Voltaire, para se restringir apenas aos teóricos das Luzes francesas mais expressivos sobre a temática.

## II

Se tomarmos o *Essay* como ponto de partida da moralidade, concluiremos sem muito esforço que ela não é inata. Locke recorrentemente deixa claro para o leitor que alguns princípios especulativos são autoevidentes e, por esta razão, não precisam de provas. Desde muito cedo, aprendemos que a virtude é louvável e útil à sociedade e que a maldade é reprovável, por exemplo, e isso não está inscrito na mente e tampouco é algo natural, o que inviabiliza qualquer argumento inatista. Se estamos acostumados com os argumentos lockeanos contra Descartes, esquecemos por vezes que ele também combatia uma outra matriz, de fundamento bíblico, defendida por São Paulo, em Romanos 2, 14-15: “Quando, pois, os gentios que não têm lei procedem por natureza em conformidade com a lei, não tendo a lei, servem eles de lei para si mesmos; mostram a norma da lei escrita em seus corações, testemunhando-lhes também suas consciências [...]” (Bíblia de Jerusalém, 1985). Este argumento, que vai ser retomado, por exemplo, por Santo Tomás, defende a ideia segundo a qual existe uma lei moral interna que a razão é capaz de descobrir. Mas se essa ideia fosse verdadeira, existiria uma espécie de moralidade universal justificável, o que anularia o argumento que ela leva em consideração a função desempenhada pelos costumes, educação, dentre outros. Em sendo assim, Locke usa uma justificativa de peso: se a moralidade diz respeito às leis e às obrigações, é preciso que haja um legislador, que é Deus.

No primeiro livro do *Essay*, Locke é claro:

[...]. Sem a noção de um legislador é impossível ter uma noção de lei e de obrigação de cumpri-la. À parte os *ateus*, mencionados pelos antigos e marcados nos anais da história, não descobriu a navegação, nestes mais tardios tempos, nações inteiras, na baía de Soldânia, no Brasil [...], entre as quais não se encontrou nenhuma noção acerca de Deus, nem da religião (I, 3, § 8, grifo nosso).

Ao que tudo indica, segundo Locke, as nações mais cultas desenvolvem a noção de Deus (aquela das teologias racionais) e de regras morais mais sólidas. Sendo Deus, então, um produto da razão<sup>7</sup> (entendida como regra moral) ao negá-lo correríamos o risco de cair num reino da imoralidade; mas isso não é certo, é apenas um risco porque os homens podem viver em sociedade com regras morais razoáveis estabelecidas sem que seja (ainda) desenvolvida a noção de Deus. Locke considera que na América os povos originários viviam em um perfeito estado de desconhecimento de Deus. E nas sociedades atuais também, porque não é possível saber como a mente das pessoas interiormente se comporta acerca das suas ideias que não são exteriorizadas (I, 3, § 8)<sup>8</sup>. Se olharmos atentamente o argumento de Locke, veremos que ele defende Deus não só como referencial nesta vida, mas também na outra, como forma de punição ou de recompensa, e essa é a razão da grande importância que Locke dá ao fato de pensarmos por nós mesmos (*Essay* I, 3, § 12). Neste sentido, a ideia de moralidade em Locke, particularmente no *Essay*, não é separada de outras ideias, nem ocupa lugar central na obra. Ela nos fornece o

<sup>7</sup> Locke afirma: “É tão certo que existe um Deus como serem iguais os ângulos opostos produzidos pela intersecção de duas linhas retas”. Nesta mesma sequência, registra ainda: “Jamais existiu qualquer criatura racional que, dedicando-se sinceramente a examinar a verdade dessas proposições, deixou de assentir a elas” (*Essay*, I, 3, § 16).

<sup>8</sup> No *Treatise*, apesar de sempre falar de Deus, a noção de moralidade está estabelecida na ideia de razão; por isso Locke vai defender que em muitos lugares da América poderíamos encontrar organizações sociais semelhantes ao que ele queria defender como estado de natureza (§ 14).

tom da ação moralmente boa em conformidade com a lei e o mal da desobediência, oferecendo o legislador recompensas ou punições (*Essay*, II, 27, § 5).

Nós julgamos as ações morais a partir de três perspectivas bem distintas, segundo Locke: a lei divina, a lei civil e a da opinião. A primeira é a que Deus nos revela por meio da razão e nos fornece a ideia de pecado ou de obrigação, por exemplo. Já a segunda diz respeito às leis de nosso país e nos orienta para aquilo que é permitido ou proibido, do ponto de vista civil. A terceira e última está vinculada àquilo que comumente chamamos de ações virtuosas ou viciosas e tem uma concepção socialmente convencional. Ao abordar esses três tipos de leis, Locke dedica maior atenção à lei divina, e não é por mero acaso: quando se trata de lei divina, entramos não apenas no domínio moral, mas no da *obrigação moral*. Locke é taxativo: “Ele tem o direito para fazê-lo; nós somos as suas criaturas. Ele tem a bondade e a sabedoria para orientar as nossas ações para o que é melhor; e Ele tem o poder de obrigar por meio de recompensas e castigos, com peso e duração infinitos, na outra vida, pois ninguém pode nos tirar de suas mãos” (*Essay*, II, 28, § 8). Ora, se Deus orienta nossas ações, se estas ações são baseadas em princípios fornecidos por Ele, e se elas nos tornam uma pessoa melhor, concluímos então que a fonte da moralidade só pode ser Deus, mas não se reduz a Ele, porque o homem é um ser de vontade. A vontade é o poder de considerar ideias, suspendê-las ou decidir sobre a ação (*Essay*, II, 21, § 8 e § 21). Mas a ação depende da relação de prazer ou dor, que pode suscitar intranquilidades. Por esta razão, leis que não são apoiadas em sanções não têm eficácia. Tomemos um exemplo como mera ilustração: um marido assassina sua esposa. Neste ato, há a ideia de alguém que aniquila a vida de outro; que pode ter argumentos para tal, mas não justificativas plausíveis; que matou voluntariamente; cuja ação foi desaprovada pela maioria da sociedade e que foi condenado pela lei civil. Todas essas ideias, que são complexas, só podem ser concebidas pela sensação e pela reflexão, e não haveria maior peso sobre elas do que a lei divina porque diz respeito à eternidade. Neste ponto, Locke é bastante enfático:

A ideia de um Ser supremo, de infinito poder, bondade e sabedoria, que nos fez e de quem dependemos [...], bem como a ideia de nós mesmos, como criaturas inteligentes e racionais, são ideias tão claras para nós que, se devidamente consideradas e seguidas, nos forneceriam, suponho, os fundamentos de nossos deveres e regras de ação, de tal modo que se poderia situar a *moral entre as ciências capazes de demonstração*. Não duvido que as medidas do certo e do errado possam ser estabelecidas a partir de proposições autoevidentes, por consequências necessárias, de modo tão incontestável como as que se encontram nas matemáticas (*Essay*, IV, 3, §18, grifo do autor).

Partindo do conhecimento da existência humana, Locke chega, intuitivamente, à conclusão de que existe um ser eterno, pois “não há verdade mais evidente que esta: deve haver alguma coisa desde a eternidade” (*Essay*, IV, 10, § 8). O Deus de Locke é, portanto, um espírito eterno, infinito e sábio<sup>9</sup>, que vive ativamente, em contraposição à passividade da matéria. Sua existência se demonstra, mas não sua essência. A crença na existência de Deus, simplesmente, é o meio pelo qual o indivíduo encontra na moral a possibilidade de ele respeitar as leis de convivência e submeter-se ao pacto social. Por moral Locke entende a “ciência adequada e função

<sup>9</sup> Sobre a ideia de Deus em Locke, assim sustenta Pocock (2003, p. 419): “Ele estava convicto de que a existência de Deus podia ser conhecida e racionalmente demonstrada e estava seguro de que fora revelado que Jesus era o Cristo e o Messias. Mas, ao reduzir as necessidades da crença cristã a essas duas proposições, ele quase chegou a reduzir toda experiência religiosa a uma experiência de conhecimento, uma operação da mente racional”.



da humanidade em geral (que tem interesse e condições de buscar seu *summum bonum*); como várias artes, empenhadas acerca de várias partes da natureza, são o destino e talento pessoal de determinados homens, para o uso comum da vida humana e sua subsistência particular no mundo” (*Essay*, IV, 12, § 11). Isto significa dizer que este caráter demonstrativo da moral não implica de modo algum a possibilidade de uma moralidade sem Deus, porque a obrigação moral não deriva da simples racionalidade da moral, e sim do fato de que ela procede da ideia de Deus, à qual se associam recompensas e punições.

Ou seja, sem Deus não há obrigação moral e é ela que fornece o norte e o sentido da existência ao indivíduo, e por essa razão Locke é contra o ateu. Já que o ateu não acredita no “Ser Ordenador”, que possibilita sentido ao mundo, corre-se o risco de ele não cumprir as leis instituídas, os costumes e hábitos legados pela tradição, desestruturando os laços morais, fundamentais à vida pública. Se o ateu não teme a sanção divina, como poderia temer a sanção da lei moral (Thierry, 1997, p. 38)? Por isso, o ateísmo é um risco à paz coletiva e um mal a ser evitado com a intolerância. Ao ser acusado por John Edward de que seu pensamento sobre a tolerância incita o ateísmo, Locke se arma e, ao mesmo tempo, dispara contra seus opositores: o ateu deveria ser considerado criminoso e por isso deveria ser “excluído da sociedade equilibrada e civil”<sup>10</sup>.

Podemos concluir que, em Locke, não se trata de negar apenas a tolerância ao ateu por questões religiosas, mas também políticas e epistemológicas. A tolerância não pode ser irrestrita porque nem tudo pode ser permitido. Afinal, como tolerar o ateu se ele próprio não cumpre com os limites impostos pela lei civil, como o pacto social? Se a moralidade é o cimento social, ela exige a participação de Deus, que, para o ateu, fica comprometida. Se o objetivo do indivíduo lockeano é a conservação de si e a preservação de seus bens, ele precisa de uma convicção subjetiva, que não pode ser imposta à força, mas deve ser dada pela persuasão da mente.

Tentamos demonstrar que os princípios morais em Locke não podem ser inatos porque isso equivaleria a dispensar a necessidade da reflexão pessoal no momento da ação e a capacidade de o indivíduo agir. Locke defende que os homens não nascem com nenhum tipo de conhecimento, nem prático, muito menos especulativo, e que o conhecimento de Deus é imprescindível para a moralidade e, conseqüentemente, para a ação humana. Assim, se uma das principais questões de Locke no *Essay* é ensinar ao leitor regras que possam conduzi-lo ao entendimento, considerando que elas vão ajudá-lo na sua ação, e que para isso ele faz uso de sua vontade, e como sabemos que a vontade é quase sempre volúvel, porque está sujeita à liberdade, o indivíduo pode fazer escolhas moralmente injustas. Isto traz duas conseqüências diretas: (i) não agimos por pensar primeiramente no *summum bonum*, como defendiam os pensadores antigos, quando se perguntavam sobre o modo de vida que poderia nos dar maior felicidade; (ii) nossa vontade não é determinada pela quantidade de bem que praticamos, pois se fosse assim, ninguém pecaria. É a obrigação moral dada por Deus que nos exige que ela tenha que ser justa e moralmente boa. Por esta razão a religião em Locke serve como uma espécie de moralidade simples, muito mais do que uma especulação teo-

<sup>10</sup> Locke, *A Vindication of the Reasonableness of Christianity* (in *Works* VII, 161). Ora, aqui nos deparamos com um outro problema, que ultrapassa o escopo deste texto, mas que não podemos nos furtar a registrar: com este argumento, o fundador do liberalismo não compromete sua própria ideia liberal, cuja base está no indivíduo? Podemos pensar que a base desta questão é a defesa secular do direito à liberdade de pensamento e de expressão. Evidentemente ela foi retrabalhada por Kant no ideal da autonomia humana e, posteriormente, John Rawls a transformou na moderna ética liberal. Num outro registro, não podemos nos esquecer, temos o texto de Benjamim Constant, “A liberdade dos antigos comparada à dos modernos” (in Constant, 1988). Esta questão, no que tange aos ateus, parece continuar aberta.

lógica<sup>11</sup>. A lei moral provê, então, os princípios elementares para que possamos viver bem nesta vida e nos preparar para o além. Vimos, então, que Locke junta a epistemologia com o conhecimento moral. Ora, o ateu, dada a sua irracionalidade (*Essay*, IV, 10, 8), ao não conceber a ideia de Deus, não tem condições de adquirir opinião sobre a convivência humana e por isso não pode ser um bom cidadão. O ateu teria um estado de alma confuso ou um instinto obscuro, fundado na ignorância. Em outros termos, o ateísmo seria uma prática rebelde e indisciplinada, que perde o vínculo religioso por não se identificar com o temor a Deus.

Enfim, o que Locke defende é que as ideias morais são dadas por Deus por Ele ser a ideia perfeita, repleta de sabedoria e conhecimento. Por esta razão, no *Essay*, Locke afirma que os discursos da moral são do mais alto interesse. Se as leis políticas não são suficientes para levar os homens à obediência, inclusive à tolerância, a persuasão da mente por meio da ideia de Deus, que também é racional, seria um bom e eficaz veículo para formar indivíduos virtuosos, como aqueles com quem Locke conviveu em Cleves, entre os quais experimentou a tolerância religiosa. Mas o ateu, como não reconhece a lei moral que vem de Deus e que os homens reconhecem pela razão, sente-se desobrigado de obedecê-la, tornando-se um perigo social e sendo, por esta razão, expulso da esfera política do pensamento lockeano. Sem que o ateu se aproprie dessa moralidade, que é objetivamente constituída e justificada por cada um, a tolerância para com o ateu fica comprometida.

Por mais que nos choque a sua rejeição aos ateus na atualidade, no contexto de guerras religiosas no século XVII e nos argumentos que ele apresenta no *Essay*, encontramos coerência e sentido. Afinal, com Locke, aprendemos que a civilização passa pelo modo pelo qual conhecemos o mundo e a nós mesmos e que a mediação dos conflitos, inclusive religiosos, implica uma nova forma de compreender a tolerância, mesmo discordando dos ateus.

## Referências

- BÍBLIA DE JERUSALÉM. 1985. São Paulo, Edições Paulinas, 2336 p.
- CONSTANT, B. 1988. *Political writings*. Cambridge, Ed. B. Fontana.
- DUNN, J. 1991. *La pensée politique de John Locke*. Paris, PUF, 286 p.
- HILL, C. 1991. *O mundo de ponta-cabeça*. São Paulo, Cia das Letras, 481 p.
- HILL, C. 1964. *Society and puritanism in pre-revolutionary England*. London, Secker & Warburg, 520 p.
- KENDALL, W. 1941. *John Locke and the doctrine of majority rule*. Urbana, University of Illinois Press, 141 p.
- KORS, A. 1990. *Atheism in France: 1650-1729. Vol. 1: The Orthodox sources of disbelief*. Princeton, Princeton University Press, 408 p.
- LOCKE, J. 1824a. *The works of John Locke in nine volumes*. 12ª ed., London, Rivington, 8000 p.
- LOCKE, J. 1824b. *A Vindication of the Reasonableness of Christianity (in Works VII)*. London, Rivington, 800 p.
- LOCKE, J. 2003. *Political Writings*. Cambridge/Indianapolis, Hackett Publishing Company, 479 p.
- LOCKE, J. 1978. *Carta sobre a tolerância, Segundo tratado sobre o governo civil e o Ensaio sobre o entendimento humano*. São Paulo, Abril Cultural, 348 p (Coleção Os Pensadores).
- LOCKE, J. 2002. *Selected correspondence*. Oxford, Oxford University Press, 802 p.
- MINOIS, G. 1998. *Histoire de l'athéisme*. Paris, Fayard, 671 p.

<sup>11</sup> Segundo Pocock (2003), em *Linguagens do ideário político*, Locke foi um dos responsáveis, no final do século XVII, por redefinir o papel da religião como formadora de opinião, e da liberdade religiosa como liberdade de sustentar, formar e professar opiniões a respeito da ideia da existência de Deus. Isto significou, em termos práticos, a passagem de uma liberdade religiosa para a de religião, e desta à liberdade da razão e da opinião.

- MORAES, E. 1992. *Marquês de Sade: um libertino no salão dos filósofos*. São Paulo, EDUC, 230 p.
- MORI, G. 1999. *Bayle philosophe*. Paris, Honoré Champion, 280 p.
- PENA-RUIZ, H. 2003. *Qu'est-ce que la laïcité?* Paris, Gallimard, 347 p.
- POCOCK, J.G.A. 2003. *Linguagens do ideário político*. São Paulo, EDUSP, 452 p.
- POPKIN, R. 2000. *História do ceticismo de Erasmo a Spinoza*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 523 p.
- THIERRY, P. 1997. *La tolérance*. Paris, PUF, 126 p.

*Submitted on July 15, 2014*  
*Accepted on November 1, 2014*