

O ATEÍSMO NO PENSAMENTO POLÍTICO DE JOHN LOCKE*

*Antônio Carlos dos Santos** ****
<https://orcid.org/0000-0002-7255-0525>
acsantos12@uol.com.br

RESUMO *A “Carta sobre a tolerância” de Locke tem uma questão que suscita polêmicas desde o século XVII: sua defesa da tolerância compromete na restrição aos ateus e católicos, o que atingiria a liberdade religiosa, um dos maiores valores da teoria liberal. Tomando como problemática central esta questão, o objetivo deste artigo é pensar esta tensão no pensamento político de Locke. Visando a colaborar com este debate, o texto está dividido em duas partes: na primeira, serão apresentados os vários sentidos do que Locke entende por ateu, em seus diferentes textos políticos; na segunda, será analisada a importância da religião no pensamento político lockiano.*

Palavras-chave *Locke, ateísmo, tolerância.*

ABSTRACT *Locke’s Letter on Tolerance has been a controversial issue since the seventeenth century: its defense of tolerance compromises restricting atheists and Catholics, which would attain religious freedom, one of the highest values of liberal theory. Taking this issue as its central, the purpose of this article is to think about this tension in Locke’s political thinking. In order to collaborate with this debate, the text is divided in two parts: in the first one,*

* Artigo submetido em 04/04/2018 e aprovado em 14/06/2018. Este texto faz parte de uma pesquisa mais ampla, financiada pelo CNPq. Sobre este texto, em particular, gostaria de agradecer a leitura generosa de Flávio Fontenelle Loque e dos pareceristas da *Kriterion Revista de Filosofia*.

** Universidade Federal de Sergipe. Aracaju, SE, Brasil.

*** Professor de Ética e Filosofia Política da Universidade Federal de Sergipe.

the various meanings of what Locke understands by atheist will be presented in his different political texts; in the second, we will analyze the importance of religion in Lockean political thought

Keywords *Locke, Atheism, Tolerance.*

Introdução

O tema do ateísmo no pensamento de Locke ganhou destaque a partir de uma grande polêmica por ocasião da publicação do “Ensaio sobre o entendimento humano”.¹ Nessa obra, Locke introduz a hipótese da *thinking matter* (“Essay”, IV, 3, 6), que é um debate com o cartesianismo. Contudo, o que fornece visibilidade ao tema é a interpretação do Bispo de Worcester,² que acusa Locke de ser materialista e ateu. Qualificado pelo bispo de subverter a moral, de ser partidário da religião natural e, o que é mais grave, de pertencer ao socinianismo, Locke responde-lhe e imputa o bispo de encorajar o deísmo e a irreligião, por exigir uma demonstração racional da imortalidade da alma. É desta polêmica que vai se originar toda uma longa tradição crítica que vê o ateísmo em Locke pelo prisma da metafísica, e que ficou conhecida como “a questão da matéria pensante”.

- 1 Todas as citações e referências de Locke são de suas obras completas, “The Works of John Locke in Nine volumes”, reproduzidas em 1824 (12ª edição). Apenas os textos religiosos, descobertos após a Segunda Guerra, fazem parte de um *corpus* à parte. Doravante, para “A Letter concerning Toleration”, apenas “Letter”, corresponde à primeira *Carta*, seguido do Volume na qual está inserida a obra e, finalmente, o número da página. As demais *Cartas* serão seguidas pelo número ordinário correspondente (*Second Letter* etc.). Para “An Essay concerning Human Understanding”, apenas “Essay”, observando-se a seguinte convenção: o número romano sinaliza o livro, o primeiro arábico indica o capítulo, e o segundo, o parágrafo correspondente. Para “Two Treatises of Government”, apenas “Treatises”, seguido do primeiro número arábico correspondente ao capítulo e, do segundo, o parágrafo. Já o “An Essay concerning Toleration”, apenas “Essay Toleration”, seguido do número da página, de acordo com a ordem estabelecida pelo “Political Writings”, editado por David Wootton, em 2003. O texto “Atheism” segue o número de página da tradução para o português dos “Ensaaios políticos”, organizado por Mark Goldie, 2007.
- 2 Tudo começou em 1697, quando o Bispo de Worcester publicou “A Discourse in Vindication of the Doctrine of the Trinity” com uma crítica ao “Ensaio sobre o entendimento humano” de Locke. O filósofo de Oxford respondeu-lhe por meio de um texto intitulado “A Letter to the Right Rev. Edward Lord Bishop of Worcester”. O religioso refutou-o na sequência, o que fez Locke contestá-lo mais três vezes: a segunda contestação intitula-se “Mr. Locke’s Reply to the Bishop of Worcester’s Answer to his Letter”; a terceira, “An Answer to Remarks upon na Essay concerning Human Understanding”; finalmente, “Mr. Locke’s Reply to the Bishop of Worcester’s Answer to his second Letter”. Ao que tudo indica, o debate só não teve continuidade porque o Bispo veio a falecer antes mesmo da última resposta de Locke. Todos os textos de Locke sobre esta discussão estão em Locke, “Works”, T. III.

Para melhor circunscrevermos esse debate, vamos tomar como referência duas formas de ler esta polêmica, representadas por dois comentadores de Locke: John Yolton³ e Jonathan Israel.⁴

Para Yolton, o debate sobre a “matéria pensante” provocou grande produção bibliográfica, seja na Inglaterra, seja na França, que se desdobrou na Prússia, na Suíça e em Portugal e que chegou ao século XVIII pelas mãos de La Mettrie, Buffon, Diderot e culminou no “Sistema da Natureza”, de D’Holbach. Para ele, a fonte do problema está no modo pelo qual Locke foi traduzido para o francês por Pierre Coste e que no período não houve o cotejo necessário para com os textos originais. Ora, essa interpretação de Yolton suscita dúvidas: primeiro, porque o próprio Locke reviu o texto traduzido para o francês;⁵ segundo, porque o intérprete ignora o pensamento político de Locke e as suas referências ao ateu, restringindo sua análise apenas à polêmica de matriz metafísica.

A interpretação de Israel segue as pistas das pesquisas de John Rawls, que já demonstraram que a tolerância foi uma conquista do liberalismo, fruto de um contexto das lutas por liberdade do mundo moderno (Rawls, 1971, p. 211), e faz uma leitura do ateu em Locke sob o olhar da questão teológica.⁶ Para Israel, Locke, considerado por muitos como sendo um dos fundadores do liberalismo, embora defenda a liberdade individual, faz sérias restrições aos ateus e aos católicos, razão pela qual ele comprometeria os próprios pilares do liberalismo político. Ainda segundo esse comentador, o inglês “é essencialmente conservador” (Israel, 2001, p. 259), uma vez que sua ideia de tolerância é restritiva, usando para tal um argumento teológico. Para o intérprete, Locke teria deixado de promover o valor essencial da vida moderna, que ele tanto defendeu:

3 Os argumentos centrais desse intérprete estão nessas referências: YOLTON, J. “Locke and French Materialism”. Oxford: Clarendon Press, 1991.

4 ISRAEL, J. “Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750”. Oxford: Oxford University Press, 2001.

5 Entre 1675 e 1679, Locke morou na França e aprendeu o francês. Na quarta edição francesa do “Ensaio”, Locke registrou que fez a revisão atenta e vigilante do texto de Coste. Assim, diz ele: “M. Coste me fez ler esta versão do início ao fim. [...] todos os lugares que eu destaquei distante de meus pensamentos foram postos no sentido original”. O tradutor, na época hóspede de Locke, acabou se tornando secretário do inglês, chegando a traduzir, em 1695, “Some Thoughts Concerning Education”. Embora o “Ensaio” tenha sido traduzido em 1700, a obra já era conhecida pelo público francês desde 1688, quando Leclerc publicou um *Abrégé*, ou seja, uma espécie de resumo da obra na Coleção por ele coordenada intitulada “Bibliothèque Universelle”. Ver: PARMENTIER, M. «Introduction à l’Essai sur l’entendement humain de Locke». Paris: PUF, 1999. p. 2.

6 Há mais duas leituras notáveis, de base teológicas, mas que têm perspectivas distintas: a de Pitassi e a de Nuovo. A primeira concentra-se na interpretação dos livros de São Paulo feita por Locke, nos seus dez últimos anos de vida. A segunda pauta-se sob o viés mais cristológico de Locke, conectando-o com a filosofia antiga e com o pensamento religioso das Luzes inglesas. No entanto, eles se encontram num ponto: ignoram o ateísmo no pensamento político de Locke. Sobre o primeiro, ver: PITASSI, M. C. *Le philosophe et l’écriture: John Locke exégète de Saint Paul*. «Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie», Genève/Lausanne/Neuchâtel, Nr. 14, 1990. Sobre o segundo, ver: NUOVO, V. “Christianity, Antiquity, and Enlightenment: interpretations of Locke”. New York: Springer, 2010.

a liberdade individual. Israel, a nosso ver, exagera na análise e equivoca-se, ao menos parcialmente, uma vez que o argumento de Locke para recusar a tolerância ao ateu é político, e não teológico, como sustenta. Mas ele acerta quanto à restrição da liberdade religiosa em Locke, uma vez que cada um é livre para escolher qual religião seguir, mas não é livre para ficar sem religião.

Este texto visa a contribuir com o debate sobre o ateísmo no pensamento político de Locke. O problema do ateu em Locke não está vinculado apenas à sua metafísica, como vem sendo interpretado por Yolton e sua escola, mas à sua concepção política: o perigo do ateu está em que ele mina a moralidade e põe em risco a estabilidade social. É esta a nossa chave de leitura, tomando como referência a “Carta sobre a tolerância”. Entendemos que em Locke não é possível haver pensamento político sem religião. Por essa razão ela ganha a função de elemento ético e congregador da vida pública. Ela se vincula, de alguma maneira, à política, mas também à família, à educação, às relações humanas, o que nos conduz à questão de saber qual é o lugar da religião na vida do indivíduo socialmente inserido.

Ora, um dos temas mais instigantes do pensamento político de John Locke é o ateísmo. Afinal, como um dos primeiros teóricos a dar *fundamentum* filosófico à tolerância, escrevendo uma obra específica sobre este tema, defende explicitamente a intolerância aos ateus? Como suplantar essa tensão entre a defesa da tolerância em Locke e a discussão de seus limites? Se é verdade a ideia segundo a qual Locke faz parte de uma longa tradição inglesa que remonta a Thomas Morus, que, na “Utopia” (1516), defendeu o pluralismo religioso como condição para uma vida pública saudável, por que Locke imprime esta crítica ao ateu a tal ponto de ele, o ateu, ser expulso da cidade? Estas são algumas questões que o presente texto pretende responder.⁷

Visando levar a cabo este propósito, dividiremos nosso texto em duas partes. Na primeira, serão apresentados os vários sentidos do que Locke entende por ateu em seus diferentes textos; na segunda, será analisada a importância da religião no contexto político do pensamento lockiano.

1. As várias faces do ateu em Locke

O secretário de Shaftesbury, no final de “Letter”, apresenta quatro situações em que a intolerância é plenamente justificada: a primeira, quando qualquer

7 Como já foi registrado anteriormente, este tema faz parte de uma pesquisa maior, ainda em andamento, financiada pelo CNPq. Alguns pontos deste debate foram desenvolvidos em um texto anterior, mas com outro viés e de forma mais circunscrita: SANTOS, A. O espírito do ateísmo em Locke. “Revista Filosofia Unisinos”, Vol. 15, pp. 226-236, 2014.

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, considerando o conjunto da obra e o debate que a partir dela se constituiu.

Locke põe um problema para si mesmo de caráter quase insolúvel: se o ateísmo surgiu com o avanço da racionalização do mundo, com o distanciamento das preocupações religiosas enquanto questões da vida humana, e se ele propõe a separação das esferas e competências entre o Estado e a Igreja como forma de pôr fim aos conflitos religiosos, inexoravelmente, a laicização seria a consequência mais evidente desse distanciamento entre as duas instituições (Pena-Ruiz, 2003, p. 23), razão pela qual os ateus seriam a face mais radical deste novo cenário. O tema da laicização em Locke pode ser sintetizado em três argumentos essenciais: a) o distanciamento crescente entre a religião e a política; b) a defesa da tolerância defendida pelo Estado; c) o declínio da influência religiosa sobre a vida das pessoas. Esses elementos marcam, por assim dizer, a vida secular moderna na qual Locke forneceu suas bases iniciais (Kateb, 2009, p. 1002).

Para Israel, o século XVII forjou dois tipos de tolerância: o defendido por Locke, que tem perfil claramente religioso, e outro por Espinosa, Toland, Collins, Mandeville, entre outros, de caráter republicano e antiteológico. *Grosso modo*, enquanto Locke está interessado na salvação da alma, os demais estão preocupados com a liberdade individual. Ora, na leitura de Israel, como Locke tem uma visão da tolerância separada da teologia, para ele, cada um tem o dever de procurar a sua salvação da alma e o direito de proclamá-la abertamente, mas sem radicalidade. Esta ideia de tolerância não é universal e por isso ela apresenta três restrições básicas, na interpretação de Israel: 1) a ideia segundo a qual só se pode ser tolerante com quem é tolerante e que tenha estrutura de culto público, embora não necessariamente vinculada à religião oficial, tais como os quakers, judeus, mulçumanos etc. Quem não tiver este perfil como assembleia de culto, como os deístas, agnósticos ou *indifferenti*, por exemplo, está fora também da tolerância; 2) os católicos estão fora da tolerância porque obedecem ao Papa, e isso ultrapassaria a soberania temporal da autoridade secular, dando margem a eventuais ambiguidades em termos de autoridade civil. Israel tem razão quando se refere à “Carta”, mas esta mesma questão tem tratamento diferente no “Ensaio sobre a Tolerância”, quando Locke menciona claramente os católicos. Vale lembrar ainda que o relato de Locke (em carta a Boyle a propósito de sua

missão a Cleves) dizia respeito a uma experiência de tolerância que incluía os católicos, ponto essencial que o comentador americano silencia; 3) os ateus estão naturalmente excluídos da tolerância pelo simples fato de não acreditarem na providência divina (Israel, 2001). O referido comentador chama a atenção do leitor que a tensão entre as duas correntes pode ser ainda mais espantosa quando sabemos que, por volta de 1670, Espinosa viveu na Holanda, onde logo depois Locke foi se instalar, e ambos teriam pensamento tão divergente sobre o mesmo assunto: enquanto o holandês vai defender e sustentar o pluralismo religioso possibilitado pelo Estado, o inglês vai defender a tolerância, mas não para os ateus e católicos (Israel, 2001). Esta tese de Israel, comparando os dois teóricos do século XVII sobre o mesmo tema, embora tenha razão no conjunto da análise, no caso do ateu em Locke, pensamos que é equivocada. A exclusão do ateu da tolerância não é por questão religiosa, mas política. Ora, antes de condenar o ateu, é preciso dizer o que ele significava no contexto do século XVII inglês.

Ao que tudo indica, havia uma falta de precisão conceitual sobre o que seria o ateu no período, a tal ponto que levou o próprio Locke a usar o termo distintamente em vários momentos de sua obra. Mas, talvez, essa carência de definição seja, no fundo, uma forma de trazer o tema para ser objeto de debate filosófico. Assim, num determinado momento do “*Essay*”, por exemplo, Locke forja uma associação entre o ateu e o cético:

Eu jamais ouvi de alguém tão irracional, ou que poderia supor uma contradição tão manifesta, para afirmar que em certa época não havia perfeitamente nada. Este é, de todos os absurdos, o maior: imaginar que o puro nada, a perfeita negação e ausência de todos os seres, poderia produzir qualquer existência real (“*Essay*”, IV, 10, 8).

Esta relação entre falta de conhecimento de Deus e ceticismo não era nova no século XVII. Bayle, por exemplo, denomina “ateísmo negativo” a ignorância do conhecimento de uma religião ou de Deus e fornece como exemplo o caso dos “selvagens da América” (Bayle, 1964, III, p. 370). O curioso é que Locke, no “*Essay*”, usa este mesmo exemplo, o dos selvagens da América, para demonstrar que o ateísmo deles era natural, uma vez que ignoravam essa concepção de Deus. Afirma Locke: “[...] os ateus, mencionados pelos antigos e marcados nos registros da história, não descobriram a navegação, nestes mais tardios tempos, nações inteiras na Baía de Soldânia, no Brasil [...] entre as quais não se encontrou nenhuma noção de um Deus, nem da religião?” (“*Essay*”, I, 4, 8). Trata-se, pois, de uma espécie de ateísmo “antropológico”, que não tem o peso do aparato institucional.

Em outro momento, ainda no “*Essay*”, Locke associa o ateu ao libertino e registra que este segmento só não se ampliou 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 prendessem as línguas; se não existissem 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).

Ou seja, Locke associa a libertinagem ao ateísmo, e ainda vibra que essa associação só não seria maior porque o medo da repressão inibiu os seus simpatizantes e adeptos. A associação do libertino com o ateu tem o par perfeito da condenação moral. Nesta breve passagem, vemos um Locke rigoroso e altamente preso à imagem do ateu vinculado à libertinagem, sendo, portanto, opositor a qualquer forma de concessão ou benevolência ao ateu.

No “*Essay toleration*”, de 1667, Locke deixa claro que entende o ateu como a interpretação corrente do período, razão pela qual o ateu teria nascido gêmeo do mesmo parto que os religiosos. Segundo ele, são os doutores das diferentes Igrejas que fazem nascer numerosos ateus (Locke, 2003, p. 210). Isso ocorre não por causa da diversidade de opiniões (argumento de Proast, respondido na “*Third Letter*”), mas por causa da impiedade no tratamento àqueles que pensavam diferente da ortodoxia. E arremata Locke: “o zelo com o qual você defende sua própria via o conduzirá a chamar de ateu todo mundo que não parece com você” (Locke, V, p. 148). Ou seja, o termo é usado indiscriminadamente para todo aquele que não segue sua religião. Nesta obra, vemos um Locke com uma visão mais ampla sobre o que entende por ateu, simplesmente aquele que não faz parte do mesmo círculo de credo religioso.

Já na “*Letter*”, ao fazer alusão às constantes mudanças nas leis relativas à religião de muitos reis ingleses, Locke compara o ateu a um louco:

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 homem honesto algum, que cultuasse o verdadeiro Deus, obedeceria aos decretos religiosos deles sem ofender sua própria consciência e reverência por Deus (Locke, V, p. 28).

Esta mesma relação, entre o ateu e loucura, está presente na “*Third Letter*” (Locke, V, p. 166) e em “*A Vindication of the reasonableness of Christianity*” (Locke, VI, pp. 161-162).

Ora, dada essa condição de louco, o ateu deve ser banido da cidade pela força do magistrado: é o que defende Locke nessas obras. Assim, o ateu teria um estado de alma confuso ou um instinto obscuro, fundado na ignorância e na perturbação da alma, que beira à loucura. Em outros termos, o ateísmo seria uma crença rebelde e indisciplinada, que perde o vínculo religioso por não se identificar com o temor a Deus. Ora, 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 porque, em última instância, Deus é quem age, seja pela punição, seja pela benção da Graça, como ele afirma na “Second Letter” (Locke, V, p. 79).

É curioso que, no “Essay toleration”, escrito cerca de 20 anos antes da “Letter”, havia um parágrafo que foi suprimido na versão que conhecemos atualmente na qual o ateu é comparado às “bestas selvagens da espécie mais perigosa porque é incapaz de viver em sociedade” (Locke, “Essay toleration”, p. 105). A imagem que Locke usou é a mesma conhecida no período, a da monstruosidade, a da animalidade perigosa e sempre ameaçadora do ateu no período.

Apesar de “The Constitutions of Carolina” suscitar dúvida se de fato foi ou não escrita pelo secretário do Lord Ashley, em 1668, o texto é claro quanto ao reconhecimento dos colonos à existência de Deus e à vinculação estreita entre religião e política. Embora rápida, uma imagem do ateu no “Essay” (Locke, I, 3, 13) não passa despercebida: trata-se da representação de uma mão divina posta a se vingar dos homens imersos no prazer e que Locke os associa aos ateus europeus, qualificando-os de “miseráveis desgraçados” (*wretched profligates*). Como se não bastasse a falta de graça, o ateu é desprovido de tudo, razão pela qual não se pode confiar nele (“Essay”, 1, 4.8).

O espectro do ateísmo sempre rondou o pensamento de Locke como algo a ser afastado a todo o custo. Nos seus cadernos de anotações de 1676, sob o título de “Atheism”, Locke sugere várias proposições para afastar as tentações ateias porque se trata “de convicções extravagantes e sem fundamento” (p. 304), cujo corolário é a negação de uma divindade e da imortalidade da alma. Mas, ainda neste texto, Locke deixa ao eventual ateu a possibilidade de escolha: por um lado, a eterna insensibilidade (*eternal insensibility*) e, por outro, a felicidade sem fim (*everlasting happiness*). Ainda neste texto, Locke evoca um outro argumento que soma aos já existentes: “Não é razoável que alguém rejeite a doutrina de uma deidade” (“Atheism”, p. 304). O tom argumentativo de Locke é de um proto-hedonista, bem preocupado com a noção de prazer da parte de quem só pode esperar o pior, o ateu. Ele exalta as virtudes de um comportamento ético sob o manto religioso nesta vida, e a recompensa em termos de felicidade eterna,

mas na outra, sempre com a perspectiva de motivar o leitor que eventualmente tenha “convicções extravagantes”. Mas é na “Letter” que Locke define o que é o ateu: aquele que nega a existência de um poder divino, razão pela qual se trata de um extravagante (Locke, V, p. 57).

Ora, Locke, ao associar a figura do ateu à do cético, do libertino, do louco, e, por fim, da descrença, em todas essas recorrências, vemos que o argumento principal de Locke contra o ateu incide sobre a moral deste. Na visão do inglês, o ateu é incapaz de cumprir os termos que o vinculam à sociedade, o dever político e religioso, o que se liga, necessária e estreitamente, à crença em Deus. Por moral, Locke entende a

ciência adequada e função da humanidade em geral (ambos referentes e adequados para desvendar 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).

Se o objetivo do indivíduo lockiano é a conservação de si e a preservação de seus bens, ele precisa de uma convicção subjetiva, que não pode ser à força, mas dada pela educação, sobretudo moral e religiosa.

Nesta perspectiva, seja no plano moral, seja no da descrença, 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. Partindo do conhecimento da existência humana, chega Locke, intuitivamente, à conclusão de que existe um ser eterno, pois: “Não há verdade mais evidente que esta: alguma coisa deve ser da eternidade” (“Essay”, IV, 10, 8).

Champion entende que os intérpretes de Locke têm levado ao pé da letra o termo ateu e por isso, antes de condená-lo, é preciso entender o que significava ateu no contexto do século XVII inglês e que ecoava na França no mesmo período (Champion, 2002, p. 236). Para esse comentador, o termo foi frequentemente confundido ora com os que negavam a Providência divina, ora com quem negava a autenticidade das Sagradas Escrituras, ora com os tidos materialistas, ora com supostos cétricos, ou ainda epicuristas; com os imorais ou com os impiedosos (práticos ou especulativos). Ainda segundo esse comentador, o termo era usado, sobretudo, para turvar a imagem moral de alguém ou ameaçar esta mesma imagem, caso fizesse parte de algum grupo de contestação ou de corrente religiosa concorrente. Isto significava dizer que, no século XVII inglês, 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; era, no limite, uma ofensa moral. É nesta perspectiva, por exemplo, que Garasse se dirige ao inimigo da fé, todo aquele que é maculado moralmente: “Por libertino, eu não entendo nem o huguenote, nem o ateu, nem o deísta, nem tampouco o herético ou um político, mas um certo composto de todas essas qualidades” (Garasse, 1624, p. 48). Ou seja, a falta de precisão do termo fazia com que todo aquele que não fosse considerado católico fosse interpretado como imoral, havendo, então, uma sintonia entre ateísmo e imoralidade.

Contrariamente ao que sustenta Champion, que defende a ideia segundo a qual Locke não tem segurança quanto ao sentido mesmo do termo ateu, e, por isso, ele usaria o termo de forma indiscriminada, entendemos que, embora Locke use o termo com sentido distinto em vários momentos de sua obra, conforme foi demonstrado aqui, há um traço comum a todos eles: o ateu tem uma carga negativa e atinge a sua moral, porque não tem a presença de Deus. O ateu é incerto quanto à fidelidade ao contrato político, que simboliza a unidade social. Como afirma Vienne, “o indivíduo é o fundamento do Estado, por meio do contrato, e Deus não intervém como fundador, mas como simples garantidor” (Vienne, 1979, p. 29).

Neste sentido, a religião é o grande suporte para a moral lockiana e a ausência de Deus fragiliza toda a estrutura social do indivíduo inserido na sociedade. O ateu não crê em Deus, logo, potencialmente, pode ser um perigo social e, por essa razão, ele deve ser excluído da esfera política. Ou seja, a crença em Deus favorece o seu pensamento político, razão pela qual não podemos separar o pensamento político de Locke de sua concepção religiosa.

2. A questão religiosa no pensamento político lockiano

A sociedade inglesa do século XVII encontra, nos sermões dos padres e nos juramentos individuais, o apoio e a comunicação entre a sociedade e o Estado visando à solidificação de alguns de seus projetos. Eles eram uma espécie de termômetro de confiabilidade, porque quem jurava ou se pronunciava teria sido tocado primeiramente por Deus para atingir a consciência do ouvinte ou do jurado. Esta vinculação sob a bênção de Deus conduzia ambos a um comprometimento, e a falta de respeito ou a quebra da palavra dada era acompanhada de males de toda a ordem (Spurr, 2002, p. 37). É neste contexto que Locke evoca à falta de confiança na palavra do ateu. Para o secretário do Lord Ashley, a palavra do ateu não tem o menor valor, razão pela qual o não crente deve ser desprezado: insensato e por isso louco, não há salvação possível.

Esta vinculação do ateu à insensatez e à loucura tem fundamento bíblico. Nos Salmos (14, 1), segundo a Bíblia de Jerusalém, lemos o seguinte: “O insensato disse em seu coração não há deus! Corrompidos, abomináveis suas ações, não há mais homens honestos”. Para Locke, o insensato é aquele que, no seu íntimo, afirma: não há Providência Divina, nem mesmo julgamento celeste, o que significa dizer, em termos práticos, trata-se de uma ameaça ao fundamento da sociabilidade humana. Como afirma Tully, no prefácio à “Letter”,

para Locke, tanto quanto para quase todos os seus contemporâneos, a única crença em um Deus que castiga o perverso e recompensa o virtuoso em uma vida após a morte fornece à maioria dos indivíduos o motivo, interesse próprio, suficiente para fazer com que eles atuem moral e legalmente (Tully, 1983, p. 8).

Ou seja, sem esse Deus, poderoso e punitivo, que conduz o crente a agir eticamente, não haveria o cimento social que possibilitaria a sociabilidade.

Como sabemos, para Locke, o conhecimento chega por meio de duas fontes, a sensação e a reflexão. A primeira diz respeito ao impacto da realidade material exterior que nos afeta diretamente. A segunda relaciona-se à consciência que cada um tem do funcionamento de seu próprio espírito. Graça ao jogo de associação de ideias, as simples vão ganhando corpo à medida que se complexificam, ampliando, assim, o grau de conhecimento. É a partir desta base que o conhecimento se faz, ao menos segundo o “Ensaio sobre o entendimento humano”. Ora, se é verdade que as ideias não são inatas e que as crianças desde muito cedo precisam aprender com a experiência a olhar, a contatar e a sentir o mundo à medida que a idade avança, o foco do conhecimento está nas sensações, de prazer e dor, que ganha força e maior constituição à medida que o pensamento passa a ser mais elaborado.

É o mundo exterior que vai, pouco a pouco, formar o seu pensamento, graças às impressões acumuladas, às faculdades que se agregam à memória, à razão, à comparação e correlação do que é visto e sentido socialmente. É assim que a memória, ao ver e sentir o mundo, forma no humano a sensibilidade. É nesta passagem de um estado biológico, ou seja, de uma pura animalidade, para outro, o da sensibilidade, que é o da cultura e da sensibilidade, que se dá a educação, veiculada pela linguagem. Com isso, Locke quer nos mostrar que a sensibilidade é formada aos poucos e construída socialmente, a tal ponto que a educação passa a ser peça fundamental para aperfeiçoar nossa sensibilidade. Segundo Baridon, “sensibilidade, sensação, dor, prazer são a base de tudo. Para se abrir ao sublime, não é necessário conhecer as regras e os modelos; é suficiente que os órgãos do sentido estejam impressionados por um surdo barulho, uma perspectiva infinita ou um espetáculo doloroso” (Baridon, 1986, p. 117).

Assim, é o mundo exterior que dá sentido ao trabalho do pensamento, razão pela qual, para Locke, mesmo a crença passa a ser o produto do entendimento e, nesse sentido, ela passa a ser elemento importante da política.

No “*Treatises*”, Locke defende a crença em Deus como recurso à falta de perspectivas políticas. Assim, registra ele: “Quando alguns homens, enquanto corpo político, ou um homem qualquer são desprovidos de seu direito, ou são submetidos ao exercício de um poder sem direito, e não dispõe de nenhum recurso sobre a terra, então eles têm a liberdade de recorrer ao céu” (Locke, II, 14, 168). Podemos tirar duas interpretações dessa sentença: a primeira, que somos livres para escolher o recurso divino, o que significa dizer que ele, Locke, não obriga ninguém a fazê-lo, uma vez que temos a possibilidade de escolha; em segundo lugar, esse recurso divino não se trata de uma intervenção terrena, mas de um meio de encontrar forças para poder acreditar que ainda seria possível opor-se aos maus e valorizar os bons, ou seja, resgatar valores éticos numa situação de limites extremos. Podemos pensar sobre esta mesma metáfora em dois outros textos.

No primeiro, precisamente no “*Treatises*”, registra Locke: “Quando não existe justiça sobre a terra para superar as controvérsias humanas, Deus do céu é o juiz. Ele só, na verdade, é Juiz de Direito” (Locke, II, 19, 241). No segundo, na “*Letter*”, afirma ele:

Quem será o juiz? Eu respondo: Deus. Porque sobre a terra não há juiz entre o legislador e o povo. Deus, eu digo, em caso parecido, é o único árbitro que, no Julgamento final, tratará cada um seguindo seus méritos, segundo o que deverá e o que poderá cada um, seguindo seus méritos, segundo o que teria feito sinceramente e segundo o que deveria e o que poderia para o bem público, a paz e a piedade (Locke, V, p. 44).

Percebemos aqui que as coisas terrenas são resolvidas pela via secular, ou seja, pelos trâmites normais, da política, mas, esgotadas todas as possibilidades de ação, o recurso religioso passa a ser uma potencialidade que não deve ser excluída. Aqui, a preocupação com a salvação não é dissociada do bem comum.

O Estado, tal qual Locke afirma no “*Treatises*”, só responde a fins seculares da sociedade: “Isto porque a sociedade não pode jamais, por erro do outro, perder o direito originário e inato que ela possui de se preservar, o que só pode ser feito por um poder legislativo instituído, e por um executivo equitativo e imparcial das leis que ele estabelece” (Locke, II, 19, p. 220). Mas a conservação dessa mesma sociedade e de cada indivíduo em particular passa também pela preocupação para com a outra vida, plasmada no conforto espiritual, ou seja, na felicidade eterna. Apesar da diferença de fins e objetivos entre o Estado e a Igreja, Locke não exclui o bem-estar do indivíduo ainda nesta vida, que passa

pela religião e os seus vínculos sociais, educacionais, familiares, entre outros. Na “Letter”, Locke é taxativo:

nenhum homem por natureza é vinculado a qualquer igreja ou seita particular, mas se junta a ela voluntariamente para formar a sociedade que ele acredita e que encontrou o melhor modo de adoração a Deus. [...] A Igreja é, então, a sociedade de membros voluntários que se unem para esse fim (Locke, V, p. 13).

Isso não significa dizer que este Estado seja teológico, ao contrário, esta preocupação religiosa assume funções morais e seculares num contexto político enfraquecido. É nessa perspectiva que a religião passa a ser o ponto de encontro e de interação dos indivíduos que, juntos, decidem cultuar publicamente Deus, tornando-se uma “religious society” (Forster, 2005).

Para Ward, “a tolerância legal era apenas a expressão política e, portanto, mais restrita, de um ensino moral mais profundo e mais rico, com a possibilidade de transformar completamente a compreensão da modernidade sobre o valor social da liberdade humana” (Ward, 2010, p. 259). Este mesmo comentador, seguindo a interpretação de Marshall, sugere que esse realce de Locke à sociedade se deve a um eventual equilíbrio e moderação do seu lado liberal. Trata-se, pois, de uma espécie de recompensa. Em outras palavras, Locke queria valorizar mais o lado social dos indivíduos representado pela religião. O Estado zela para que esses indivíduos tenham salvação eterna, porque moralmente todos estão envolvidos ainda nesta vida e por isso precisam também se preocupar com a vida futura. É nesse sentido que o aporte das ideias religiosas de Locke ajuda a reforçar a sua preocupação política.

Harris, ao analisar a relação entre o Estado e a Igreja em Locke, defende a ideia segundo a qual, na “Letter”, o seu autor trata a Igreja como sendo um corpo natural, não sobrenatural. Em suas palavras, “esta posição representa evidentemente a forma pela qual o Estado é tratado por Locke. Isso não implica dizer que ele considerasse a Igreja unicamente como um corpo natural: isso significa dizer que ele o tratava como tal com o objetivo de explicar sua relação com o Estado” (Harris, 2002, p. 210). Ainda segundo este comentador de Locke, a obra “The Reasonableness of Christianity” seria a materialização dessa proposta, ou seja, de uma religião desprovida do aparato político mais evidente e naturalizado no interior do poder do Estado, mas mantida certa distância entre as duas instituições (Harris, 2002, p. 212).

É nesta perspectiva que Locke, ao tornar a Igreja um corpo natural, faz dela uma espécie de parceira do Estado para promover a tolerância necessária à saúde pública dos indivíduos. Para isso, ele diminui a pretensão da Igreja, tornando o seu culto mais simples, e valoriza a sinceridade que sai do interior

de cada um. Assim, afirma Locke em “The Reasonableness of Christianity”: “ser venerado de maneira espiritual e verdadeira, com aplicação do espírito e sinceridade do coração era doravante a *única* coisa que Deus exigia” (Locke, VII, p. 148). Ou seja, ao diminuir a força política da Igreja e aumentar o seu aspecto mais minimalista e de conforto espiritual, Locke deixa o seu recado: as tarefas e as competências da Igreja e do Estado são distintas. Mas, apesar disso, a religião pode contribuir para melhorar o desempenho das funções do Estado, sob o comando secular. Nesse sentido, ainda seguindo a interpretação de Harris, Locke não só racionaliza a teologia, mas também a naturaliza para que a religião possa fazer jus à tarefa designada: auxiliar o Estado, mas de forma secularizada, e naquilo que ela pode efetivamente contribuir, o seu lastro moral (Harris, 2002, p. 214).

Ora, neste argumento, de o Estado e a Igreja caminharem moderadamente de forma laica e secular, os ritos religiosos passam a ser entendidos como elementos sociais importantes para os estreitamentos dos laços e vínculos coletivos. Se isso for verdadeiro, onde se situaria o ateu? No “Essay toleratian”, Locke registra: “a palavra, o contrato, o sermão de um ateu não pode formar qualquer coisa de estável e de sagrada, eles formam os vínculos de toda a sociedade humana; se a crença em Deus for suprimida, tudo se dissolve” (Locke, 2003, p. 426). Deus não é apenas o fundamento da moralidade, mas Ele é quem atesta e valida os pactos e, em última instância, a lealdade da conduta de cada um. Em “A Vindication of the Reasonableness of Christianity”, Locke é ainda mais enfático sobre o ateu. Afirma ele: “o ateísmo é um crime que, tanto pela loucura quanto pela culpa que lhe são vinculadas, deveria promover a expulsão de um homem fora de toda a sociedade civil sensata” (Locke, VII, p. 161). O ateu, portanto, não tem garantia nenhuma de que sua vida social seria confiável. Ele é cego do ponto de vista cognitivo, egoísta do ponto de vista pessoal, louco do ponto de vista social, e por isso incapaz de entender que toda a estrutura que promove os vínculos entre os indivíduos passa necessariamente pela crença em Deus. Nessas condições, o ateu não tem espaço na vida pública e por isso restariam a ele a errância, o isolamento, os pequenos grupos sociais, os círculos acadêmicos restritos, fora da política.

Soccard chama a atenção do leitor que Locke foi implacável na cruzada contra o ateu a tal ponto que em nenhum lugar na “Letter” há algum traço de sua compaixão para com este membro da sociedade (Soccard, 2008, p. 323). Ao contrário, os ateus sofrerão as punições eternas induzidas por sua conduta. Ora, se não há salvação possível para o ateu, como interpretar a primeira página da “Letter”, em que Locke defende a ideia segundo a qual a caridade deve ser o dever de todo cristão? Não haveria aí uma contradição em se tratando do

ateu? Locke estaria afetando a liberdade religiosa tão bem defendida nessa obra? Nunca é demais lembrar ao leitor da “Letter” que a liberdade religiosa defendida por Locke não significa um “vale-tudo” no mercado religioso, como equivocadamente é interpretado. Trata-se de liberdade *de pensamento* em sua dimensão especulativa, mas não *prática*.⁸ Nesse sentido, Locke insiste que o ateu atinge as bases da vida social. Na lógica de Locke, se o Estado deve preservar os interesses que conduzem ao bem comum dos indivíduos, por razões civis, e não religiosas, o ateu deve ser excluído da esfera comum, ferindo, inclusive, a caridade cristã. Em Locke, sob nenhuma hipótese, pode-se deixar a vida social sob ameaça, mesmo que em potencial, razão pela qual ele prefere sacrificar o ateu do que a sociedade.

A restrição da tolerância lockiana fez com que Locke recebesse várias críticas, inclusive, de ser defensor da intolerância e atingir em cheio um dos pilares do liberalismo político, que é o valor à liberdade individual (Tuckness, 2002; Waldron, 1993; Dunn, 1991). Essas críticas, que, apesar de bem fundamentadas, por vezes se esquecem dos dois argumentos essenciais para a limitação de sua defesa da tolerância: a) a religião como fonte de moralidade e de humanidade e b) a religião como construção de coesão social e política de uma sociedade formada por indivíduos. No que diz respeito ao primeiro ponto, é bom lembrar as próprias palavras de Locke no “Essay”: “A religião que mais nos deve distinguir dos animais e deveria elevar-nos de forma mais peculiar, como criaturas racionais, acima dos selvagens, é aquilo em que os homens muitas vezes parecem mais irracionais e mais sem sentido do que os animais” (Locke, IV, 18, 11). No que tange ao segundo ponto, vale a pena retermos a “Letter”: “Primeiro, nenhuma opinião contrária à sociedade humana, ou às regras morais necessárias à preservação da sociedade civil, devem ser toleradas pelo magistrado” (Locke, V, p. 44). Não podemos entender a exclusão dos ateus e católicos fora desses dois aspectos fundamentais. Se os católicos ameaçam a natureza do regime político, dividindo-se entre a autoridade papal e a real, os ateus são inaptos à vida social porque põem em dúvida o fundamento moral dos contratos e com isso atingem a própria sociabilidade. Além do mais, nenhuma sociedade funciona adequadamente sem restrição. A circunscrição dos ateus ou de todos que eventualmente possam diminuir a força política da conduta moral do indivíduo da sociedade e de seu bem-estar deve-se ao temor de que a ausência da religião possa patrocinar perversidades no ceio da vida pública. A religião

8 É preciso considerar que essa afirmação toma como pressuposto a “Carta sobre a tolerância”, conforme foi apresentado no objetivo do texto, e que, se conjugarmos esta mesma afirmação com o “Ensaio sobre o entendimento humano”, por exemplo, ela pode ter outra interpretação.

cumpra assim o papel instrumental da moralidade. Locke não negligencia os riscos da intervenção do Estado em matéria religiosa, mas quer assegurar, no entanto, o direito do indivíduo à própria vida religiosa, desde que ela não ponha em risco a vida em sociedade. Temos aqui uma aporia: por um lado, Locke defende que cada um, individualmente, tenha uma religião, mas por outro, não permite que ela perturbe a vida comum. O problema é que a religiosidade manifesta-se justamente no meio social, de forma coletiva, representado por meio das igrejas. Não podemos esquecer o conceito de igreja da “Letter”: uma associação voluntária de homens livres que decidem espontaneamente cultuar Deus num espaço público, conforme já vimos. Nesse sentido, encontrar a medida certa entre os valores religiosos individuais e os coletivos parece ser um dos maiores desafios da tolerância lockiana. Como afirma Kateb:

Locke não quer nenhuma religião influenciando assuntos puramente seculares, seja via estrutura do governo, seja via leis e políticas específicas. O estado pode proibir certas doutrinas religiosas. Locke espera que as pessoas sejam religiosas, mas deseja que todas as religiões sejam desarmadas, não coercivas e tolerantes (Kateb, 2009, p. 1018).

Enfim, se Locke põe a Igreja e o Estado em posições distintas nas funções, ele lhes põe também algumas conexões, ainda que sob certas condições: que ela tenha caráter secular a fim de que o Estado possa exercer da melhor forma possível a sua tarefa precípua, que é preservar a vida e os bens dos indivíduos nesta vida e fornecer as condições necessárias para que esses mesmos indivíduos possam encontrar felicidade, ainda que seja na outra. A religião, para Locke, seria então *locus* privilegiado da representação das ideias, discursos, crenças, atitudes e práticas que possibilita a interação entre os indivíduos, e que, a partir dessa interação, forma a sociedade, como se a partir desse momento fosse possível uma espécie de contrato social. Não foi à toa que Locke pensou no “Treatises” a sociedade política como um produto de um contrato entre indivíduos autônomos. Essa união é a representação dos indivíduos que, unidos socialmente, constroem o Estado e, ao mesmo tempo, submetem-se a ele pela liberdade.

Conclusão

A tradição de leitura crítica de Locke, quando se trata do tema do ateísmo, sempre privilegiou a leitura da “questão da matéria pensante”, que é um debate fruto de uma polêmica com o primado da Igreja Anglicana. Esse viés metafísico, de certa forma, ofuscou outra abordagem, talvez tão importante quanto, que é a leitura política do tema do ateísmo no pensamento de Locke. O que tentamos fazer aqui foi realçar este viés com a perspectiva de que ele possa nos ajudar

na compreensão do pensamento político de Locke, notadamente, no que tange à figura do ateu na sociedade.

É a religião enquanto portadora de moralidade que possibilita o cimento social, a ligação dos indivíduos isolados sem corpo social, naquilo que Montesquieu, no século XVIII, vai chamar de “espírito de um povo”, denotando o caráter de coletividade e de sociabilidade humana. Isso significa dizer que a religião em Locke se mostra como um código ético, teórico e prático, de orientação da vida concreta dos indivíduos, que favorece o vínculo social e a eficácia política. Integrado à coletividade por meio da crença religiosa, o indivíduo lockiano parece mais seguro de si, ainda nesta vida, ao mesmo tempo que se prepara para a outra.

Nesse sentido, o ateu não tem espaço porque a falta da crença em Deus não permite a confiança necessária do ponto de vista social. Isto significa dizer que a crença na existência de Deus é o fundamento de toda a ética lockiana,⁹ razão pela qual caberia ao ateu a eterna errância e infinita inquietude. O curioso é que se, em 1695, Locke comparou o ateu àquele que comete um delito e que deve ser afastado do convívio social, dois anos mais tarde, o primado da Igreja Anglicana acusa Locke de ateu, razão pela qual ele vai tentar todos os meios de se defender. Mais curioso ainda é que, na primeira página da “Carta sobre a tolerância”, Locke clama ao leitor para que pratique a caridade e não se esqueça da máxima de Mateus 7, 12: “não faça com os outros o que não gostaria que fizessem consigo”. Ao que tudo indica, Locke esqueceu destas páginas em se tratando do ateu.

De fato, para Locke, não compete ao Estado legislar sobre as questões doutrinárias, mas, em última instância, se a prática religiosa interferir no bem público e perturbar a ordem social, caberá ao Estado exercer o seu poder em função do bem comum. O Estado atua quando a liberdade estiver ameaçada, quando os direitos fundamentais estiverem sabotados e, por isso, em perigo. As duas esferas de poder são diferentes, independentes e secularizadas. Contudo, se a religião for entendida como expressão da própria sociedade, formada de homens que decidem, como Locke afirma na “Letter”, “cultuar Deus pública e livremente”, então a vida social supõe compromissos, engajamentos, contratos, atribuições mútuas, sem os quais seria impossível o convívio social dos indivíduos.

9 É preciso considerar que Locke pretende haver fornecido uma prova da existência de Deus no “Ensaio sobre o Entendimento Humano”, não sendo essa existência objeto de crença apenas, mas também de pretensão de conhecimento. Sobre esta discussão, ver WALDRON, J. “God, Locke, and Equality: Christian Foundations in Locke’s Political Thought”. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Nesse sentido, o respeito ao contrato tem vinculação estreita com a boa moralidade que emerge da religião. Negar a existência de Deus vai contra toda a inteligência e conduz, por conseguinte, a todo tipo de maldade. Isso significa dizer que, para Locke, não é possível o indivíduo ser privado de uma raiz religiosa, porque é ela que fornece o engajamento moral em relação aos demais na esfera social. Esta é a razão fundamental por que ele exclui o ateu de sua concepção de tolerância e de sociedade, conforme vimos. Eis o limite e a grandeza de seu pensamento. Afinal, seria possível uma tolerância sem limites? A tolerância ilimitada não poderia conduzir exatamente para a intolerância? Disso, podemos tirar duas consequências: primeiramente, que o respeito ao direito do outro supõe que não se tolere a ausência de respeito; em segundo lugar, que a tolerância ilimitada leva à incitação ao ódio e à violência. A tolerância lockiana, então, é limitada, porque dialoga com o direito visando à ação ética. Ela é também limitada porque reflete a relação complexa entre o indivíduo e a sociedade, plasmada na sociedade liberal da qual somos herdeiros.

A religião, como elo social, não é novidade de Locke. No mundo ocidental, a melhor representação dessa simbiose foi o cristianismo que, depois do século IV, passou a ser a religião oficial do Império Romano. Por mais de mil anos, esta imagem perdurou como modelo de convivência, e conveniência, entre as duas instituições. Essa relação só foi rompida no século XVI, com a institucionalização dos estados nacionais, por um lado, e a Reforma protestante, por outro. Locke não rompeu em definitivo com essa relação, muito menos submeteu uma a outra. Para ele, são construtos distintos e têm funções diferentes, mas a religião, dada sua veia moral, é o elo de acomodamento de diferenças que pode favorecer a tolerância duplamente: ser mecanismo de proteção da diversidade e ao mesmo tempo forma de valorizar essa mesma diversidade. Em havendo excesso, caberá ao Estado intervir.

Mas isso não significa dizer que se trate de uma tolerância universal. Enquanto construto, é um ideal que não se pode perder de vista. Se a tolerância, enquanto conceito, é um aspecto do resultado histórico da Reforma protestante, como já foi dito acima, que exigia o reconhecimento dos direitos das minorias religiosas, ela atravessa a modernidade com Locke, mantendo o mesmo problema: a exclusão de uma minoria, os ateus, muito embora tenha provocado uma ampliação do próprio conceito de tolerância, que, na contemporaneidade, volta-se cada vez mais para a inclusão das minorias com uma percepção de vida cada vez plural. A preocupação com a manutenção da liberdade religiosa como bandeira liberal do mundo atual, a busca por maior proteção do direito das minorias, a luta por uma sociedade mais diversa e cosmopolita, com respeito

aos direitos individuais, são bandeiras herdadas por Locke e continuam mais vivas do que nunca.

Klibansky, autor de uma das pesquisas mais importantes sobre a “Carta da tolerância” de Locke e responsável pela sua divulgação em várias línguas, afirma que começou a estudar Locke logo após a Segunda Grande Guerra. A sua maior motivação foi o questionamento da razão pela qual os alemães, que pareciam portadores de boa índole, individualmente, mas, enquanto nação, foram capazes de matar tanta gente em nome do Estado. Segundo ele, isso foi possível porque na Alemanha, onde ele estudou, em Heidelberg, o Estado era entendido como encarnação do espírito, tal qual Hegel ensina na “Introdução à Filosofia da História”. “Ora, esta concepção de Estado como o que comanda a submissão na ação se transmitiu nas universidades pelos ensinamentos, mas também por meio das famílias que não tinham lido os filósofos” (Klibansky, 1998, p. 210). Isso significou dizer que o Estado como totalidade da cultura foi ensinado nas universidades de tal forma que não haveria abertura para outras concepções teóricas menos ortodoxas. Ainda segundo esse comentador, uma dupla razão ignorava a tradição da tolerância na região: primeiramente, a própria obra de Locke, a “Carta sobre a tolerância”, não era traduzida para o alemão muito menos discutida nas universidades, por um lado, e a tradição alemã de submissão absoluta do indivíduo à vontade do Estado, que remontava à figura de Lutero, por outro. Até meados do século XX, Locke era lido em alemão pelo viés epistemológico, o “Ensaio sobre o entendimento humano”, em uma das Universidades mais importantes daquele país. Esta lacuna fez com que não houvesse na Alemanha uma cultura para a tolerância, promovida a partir de seu ensino e produção acadêmica.

Evidentemente que Klibansky não quis defender a ideia segundo a qual a tradução do livro de Locke para o alemão, pura e simplesmente, resolveria a questão e promoveria a mudança de concepção em torno do tema da tolerância. Isso seria ingenuidade, o que não é o caso. O que ele defende é que a ausência de tradução e de leitura dessa obra era um reflexo da falta de cultura da tolerância, o que trouxe várias consequências para aquele país, especialmente na Segunda Grande Guerra. Não seria sintomática a ausência da tolerância no vocabulário político justamente em um povo que conduziu grandes males para a humanidade? Não é estranho que este tema tenha sido negligenciado na sua história? Assim, podemos concluir que não pode haver tolerância onde ela não é trabalhada, ensinada, produzida, discutida e convertida em cultura. É essa mobilização das ideias em torno do tema da tolerância que promove uma mudança de pensamento com consequências práticas. Nas condições históricas pelas quais passa o Brasil, precisamos ler Locke mais do que nunca.

Referências

- BARIDON, M. «Locke en France: courants et contre-courants». In: *Le continent européen et le monde anglo-américain aux XVIIe et XVIIIe siècles. Actes du Colloque - Société d'études anglo-américaines des 17e et 18e siècles*, 1986.
- BAYLE, P. «Continuation des pensées diverses sur la comète». In: BAYLE. *Oeuvres diverses de Bayle*. Hildesheim: Éditions Labrousse, 1964-1990. III, 370 b.
- BÍBLIA. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.
- BROWN, C. G. “The Necessity of Atheism: Making Sense of Secularisation”. *Journal of Religious History*, Vol. 41, Nr. 4, December 2017.
- CHAMPION, J. «Le culte privé est libre quand il est rendu dans le secret: Hobbes, Locke et les limites de la tolérance, l’athéisme et l’hétérodoxie». In: ZARKA, Y., LESSAY, F., ROGERS, J. *Les fondements philosophiques de la tolérance en France et en Angleterre au XVIIeme siècle*. Tome I. Paris: PUF, 2002.
- DUNN, J. «La pensée politique de John Locke». Paris: PUF, 1991.
- DUNN, J. “The Claim to Freedom of Conscience: Freedom of Speech, Freedom of Thought, Freedom of Worship”. In: GRELL, O. P., ISRAEL, J., TYACKE, N. (ed.). *From Persecution to Toleration: The Glorious Revolution and Religion in England*. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- FORSTER, G. “John Locke’s Politics of Moral Consensus”. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- GARASSE, S. «La Doctrina curieuse des beaux esprits de ce temps au prétendus tels». Paris: Chapelet, 1624.
- GENGOUX, N. «Un athéisme philosophique à l’âge classique: le Theophrastus redivivus, 1659». Paris: Honoré Champion, 2014.
- HARRIS, I. «Tolérance, Église et État chez Locke». In: ZARKA, Y. C. *et al. Les fondements philosophiques de la tolérance*. Tome I. Paris: Presses Universitaires de France, «Fondements de la politique», 2002.
- HUNTER, M. “The problem of Atheism in early modern England”. In: TRHS, 1985.
- ISRAEL, J. “Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750”. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- KATEB, G. “Locke and the Political Origins of Secularism”. *Social Research*, Vol. 76, Nr. 4, Winter 2009.
- KLIBANSKY, R. «Le philosophe et la mémoire du siècle». Paris: Les Belles Lettres, 1998.
- LOCKE, J. «Lettre sur la tolérance». Texte latin et traduction française de Raymond Polin. Dir. Raymond Klibansky. 2ème ed. Paris: PUF, 1999.
- LOCKE, J. “A Letter Concerning Toleration”. Trans. W. Pople, 1689. Ed. James Tully. Indianapolis: Hackett, 1983.
- LOCKE, J. “Political Writings”. Edited by David Wootton. Hackett Publishing Company. Indianapolis/Cambridg, 2003.
- LOCKE, J. “Ensaio políticos”. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

- LOCKE, J. “The Fundamental Constitutions for the Government of Carolina”. Vol. IX of *The Works of John Locke*.
- LOCKE, J. “The Works of John Locke in Nine Volumes”. 12th ed. London: Rivington, 1824.
- NUOVO, V. “Christianity, Antiguity, and Enlightenment: interpretations of Locke”. New York: Springer, 2010.
- PARMENTIER, M. «Introduction à l’Essai sur l’entendement humain de Locke». Paris: PUF, 1999.
- PENA-RUIZ, H. «Qu’est-ce que La laïcité?». Paris: Gallimard, 2003.
- PITASSI, M. C. «Le philosophe et l’écriture: John Locke exégète de Saint Paul». *Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie*, Genève/Lausanne/Neuchâtel, Nr. 14, 1990.
- RAWLS, J. “A theory of Justice”. Cambridge: Harvard University Press, 1971.
- SANTOS, A. “O espírito do ateísmo em Locke”. *Revista Filosofia Unisinos*, Vol. 15, pp. 226-236, 2014.
- SOCCARD, S. «L’exclusion des athées par Locke. L’envers théorique d’une convention politique». In: XVII-XVIII. *Revue de la société d’études anglo-américaines des XVIIe et XVIIIe siècles*, Nr. 65, 2008.
- SPURR, J. «Conscience, serments et tolérance dans l’Angleterre du XVIIIème siècle». In: ZARKA, Y. C., LESSAY, F., ROGERS, J. *Les fondements philosophiques de la tolérance*. Vol. 1. Paris: PUF, 2002.
- TUCKNESS, A. “Locke and the Legislative Point of View: Toleration, Contested Principles, and Law”. Princeton: Princeton University, 2002.
- TUCKNESS, A. “Rethinking the Intolerant Locke”. *American Journal of Political Science*, Vol. 46, Nr. 2, pp. 288-298, April 2002.
- VIENNE, J.-M. «L’Essai de Locke: une épistémologie au service de la tolérance?». In: *Tolérance et intolérances dans le monde anglo-américain aux XVIIe et XVIIIe siècles. Actes du Colloque - Société d’études anglo-américaines des 17e et 18e siècles*, 1979. pp. 23-41.
- WALDRON, J. «God, Locke, and Equality: Christian Foundations in Locke’s Political Thought». Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- WALDRON, J. “Locke, Toleration, and the Rationality of Persecution”. In: *Liberal Rights: Collected Papers 1981-1991*. Cambridge: Cambridge University, 1993.
- WARD, L. “John Locke and modern life”. New York: Cambridge University Press, 2010.
- YOLTON, J. “Locke and French Materialism”. Oxford, Clarendon Press, 1991.