

Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 38 jan-jun 2018 ISSN 1413-6651

IMAGEM Detalhe do retrato *The Honourable Algernon Sidney*
gravado por J. Cochran em torno de 1800.

HISTÓRIA NATURAL E ATEÍSMO ANTROPOLÓGICO EM JOHN LOCKE¹

Saulo H. S. Silva
Professor, Universidade Federal de Sergipe,
São Cristóvão, Brasil
saulohemriqueo1@hotmail.com

RESUMO: O objetivo deste artigo é dar relevo à presença da argumentação histórica e antropológica nas obras publicadas por John Locke entre 1689 e 1695. Essa orientação defende a existência de uma diversidade de povos e costumes ao redor do mundo, tomando como base as comunidades longínquas descritas nos relatos de viagens. Entre os tipos de povos considerados por Locke, existem sociedades ateias, idólatras, de moral filosófica e, poder-se-ia dizer, culmina com a defesa do cristianismo como a religião mais apropriada para educar os trabalhadores das sociedades de apropriação ampliada.

PALAVRAS-CHAVE: História natural, ateísmo antropológico, literatura de viagem, diversidade de povos, cristianismo, trabalhadores.

¹ Este texto é uma versão modificada da comunicação apresentada durante o I Colóquio Locke e Sidney ocorrido em abril de 2017, na Universidade de São Paulo.

INTRODUÇÃO

Os textos publicados por John Locke entre 1689 e 1695 estão voltados para discussões sobre política, conhecimento, religião, educação e economia. Apesar de constituírem temas aparentemente dissociados, tratados ao longo de obras diversas e fruto de interesses acumulados em duas décadas de estudos, existem alegações de fundo que estruturam essas discussões. Afinal, Locke concebeu os aspectos naturais e mutáveis das sociedades humanas com base em fundações históricas e antropológicas. Essa orientação pode ser apreendida por meio de suas considerações acerca da lei natural e das sociedades naturais, do surgimento da propriedade ampliada e da corrupção moral generalizada, pela defesa da Boa Nova cristã e da constatação da situação social da grande maioria dos indivíduos que sobrevivem por meio da venda de seu trabalho nas sociedades europeias de sua época.

William G. Batz enfatizou esse *background* do pensamento de Locke no artigo intitulado *The historical anthropology of John Locke*, “[...] as fontes históricas e antropológicas que sustentam a teoria lockeana não são escondidas ou obscuras, sabe-se que teóricos do século XVII eram versados em explicações descritivas dos nativos do Novo Mundo [...]” (BATZ, 1974, p. 663). Segundo o comentador, Locke desenvolveu essa linha de argumento para compor um quadro das diversas formas de organizações sociais apreendidas na *história da humanidade*, sempre evocada no *Ensaio sobre o entendimento humano* e em diversas passagens dos *Dois tratados sobre o governo*. Desde então, essa discussão ganhou corpo e constante atualização de informações. Exemplo desse viés são os artigos do professor Daniel Carey, entre os quais: *Locke, travel literature, and the natural history of man*, para quem “o desafio está em recuperar o sentido da proposta de Locke e compilar cuidadosamente esses relatos, estabelecendo a lógica de sua posição e a tradição na qual ele toma parte” (CAREY, 1996, p. 260). Ann Talbot ampliou a investigação em *The great ocean of knowledge* (2010), demonstrando detalhadamente como Locke fez uso das “[...]”

fontes de material antropológico para sustentar sua afirmação de que a ideia de Deus não era inata porque existiam sociedades inteiras que eram ateias” (TALBOT, 2010, p. 151). Por sua vez, Patrick Connolly, em *Travel literature, the new world and Locke on species* (2013), salientou a importância das descrições da literatura de viagem para as conclusões de Locke acerca da filosofia natural no *Ensaio*. Mais recentemente, Mariana de Campos França publicou na Holanda um artigo riquíssimo (2017) sobre a coleção de desenhos possuída por Locke que retratava os tipos etnográficos da América, Ásia e África.

Esse conjunto de pesquisas tem dado impulso à linha interpretativa do pensamento lockeano que enfatiza o uso desse tipo de argumento tanto no que concerne à filosofia natural quanto no que diz respeito aos problemas de ordem social e moral. Este artigo visa contribuir com o segundo aspecto, mostrando como Locke concebeu o quadro da diversidade dos povos, o qual é composto por sociedades de ateus, de canibais, de idólatras e dos próprios estados cristãos. Por sua vez, essa diversidade moral está associada aos estágios de apropriação dos bens naturais, às formas de governo ou mesmo à ausência de autoridade política. Porém, nas sociedades de livre circulação de mercadorias e utilização do dinheiro, onde a desigualdade alcançou níveis extremos, a religião é compreendida como um elemento fundamental para a permanência da comunidade. E entre essas religiões, o cristianismo seria a mais apropriada para educar as consciências daqueles trabalhadores que não podem investigar os fundamentos mais profundos da moralidade.

Com efeito, esta investigação tem por objetivo refletir acerca das diversas formas de sociabilidade pensadas por Locke nos textos que vieram a lume entre 1689 e 1695. Tendo em vista esse objetivo geral, iniciaremos a exposição tratando do modo como Locke compreendeu o estado de natureza (I); em seguida, passaremos para as alegações do ateísmo antropológico presentes no *Ensaio sobre o entendimento humano* (II). Por fim, elencaremos algumas considerações acerca do cristianismo simplificado defendido em *Reasonableness of Christianity* (III).

I “NO PRINCÍPIO, O MUNDO TODO ERA A AMÉRICA”

O ponto de partida adequado para adentrarmos no pensamento de Locke sobre o estado natural da humanidade são as conclusões estabelecidas no segundo capítulo do Segundo Tratado, cujo título delinea o seu objeto: “Do estado de natureza”^{3/4} *Of the state of nature*. O percurso de Locke é tradicional, a teoria da sociedade política deve partir do questionamento acerca de sua origem, algo que o conduz ao estado onde os homens se encontravam naturalmente. Essa condição natural consiste naquilo que comumente é denominado de *estado de natureza*, em contraposição à sociedade civil que tem origem por meio do consentimento de cada indivíduo.

Segundo Locke, o estado de natureza consiste em uma condição social de *perfeita liberdade* sob os limites da lei de natureza, bem como de *igualdade* entre os seres que possuem as mesmas faculdades mentais. Corresponde a uma vida sem subordinação ou submissão, em que é recíproco o poder de jurisdição da lei de natureza². Dessa forma,

o estado de natureza tem para governá-lo uma lei da natureza, que a todos obriga; e a razão, que é essa lei, ensina a todos aqueles que a consultem que, sendo todos iguais e independentes, ninguém deveria prejudicar a outrem em sua vida, saúde, liberdade ou posses (LOCKE, 1988, § 6).

2 A teoria do conhecimento desenvolvida por Locke retrata os homens com capacidades universalmente iguais. Porém, mais desenvolvida em alguns povos que outros pela questão da educação, dos hábitos e dos costumes, os quais produzem tanto uma variedade de opiniões quanto de desenvolvimento das capacidades cognitivas. Esse entendimento faz parte de sua concepção epistemológica da espécie humana e antropológica da humanidade que permitem universalizar a liberdade e a igualdade como um fato natural e não particular a uma dada sociedade. É preciso sempre ter em mente que nas premissas do primeiro livro do *Ensaio* (cap. 1), Locke defende que todo o conhecimento é adquirido, mas os germes das faculdades são inatos.

O homem natural lockeano possui a capacidade de compreender a lei de natureza— conhecida pela razão. E desde que se observe esse conjunto de regras gerais, os homens poderão julgar e preservar mutuamente a liberdade, saúde, integridade e os bens apropriados pelo trabalho.

Destarte, está depositado nas mãos dos homens o direito de *execução* da lei de natureza contra seus transgressores (*Ibid.*, §7), e aquele que a desobedece declara “[...] estar vivendo por outra regra que a da razão [...]; o laço, que é a segurança contra a injúria e a violência, é suavizado e rompido por ele” (*Ibid.*, § 8). Todos os homens, pela obrigação de preservar a si e a humanidade, têm o dever de punir o transgressor porque são juízes e executores da lei de natureza. Para Locke, seria uma *estranha doutrina* a defesa de que no estado de natureza todo homem tem o direito de punir o transgressor e de reparar o mal sofrido. Ou seja, essa “estranha doutrina” fundamentar-se-ia na posse desses dois poderes naturais— julgar e executar—, e todo delito contra a “regra da razão” pode e deve ser punido “[...] com tal severidade que baste para transformá-la em mau negócio para o transgressor” (*Ibid.*, § 12). A “estranha doutrina” de julgar e executar segundo a lei de natureza faculta o estabelecimento da justiça, mas permite a abertura para o juízo tendencioso e as punições exageradas. Nesse sentido, Locke defende que

[...] o governo civil é o remédio adequado para as inconveniências do estado de natureza, as quais certamente devem ser grandes quando os homens podem ser juízes em sua própria causa, pois é fácil imaginar que aquele que foi injusto o suficiente para causar injúria a um irmão dificilmente será justo para condenar a si mesmo por tal (LOCKE, 1988, § 13).

A liberdade perfeita da vida natural pode ensejar a parcialidade no julgamento e na execução da lei de natureza³. Por isso, a instituição do

3 O princípio basilar, tanto da política quanto da teoria do conhecimento lockeana, é o apelo ao fundamento da moral. O estado de natureza teorizado por Locke é moral

governo consiste em uma espécie de remédio que deve curar a doença que ameaça destruir a espécie humana em sua existência primitiva. Em outras palavras, o estado de natureza é degenerado em estado de guerra e inimizado todas as vezes que um indivíduo se declara contra os direitos de outrem. Nessa situação, “é razoável e justo que eu tenha o direito de destruir aquilo que me ameaça de destruição” (*Ibid.*, § 16). Então, todo indivíduo que expõe outro a seu poder absoluto está, ao mesmo tempo, se colocando em estado de guerra.

É preciso acentuar a diferença estabelecida por Locke entre o estado de natureza e o de guerra—, sobretudo, ao mencionar os hobbesianos que haviam confundido essas duas situações— porque enquanto o estado de natureza é pacífico o outro é de destruição mútua. Locke sentencia no capítulo sobre o estado de guerra [*Of the state of war*], “a ausência de um juiz comum dotado de autoridade coloca todos os homens em estado de natureza; a força sem direito contra a pessoa de um homem causa o estado de guerra, havendo ou não um juiz comum” (*Ibid.*, § 19). Como o estado de guerra é mais perigoso no estado de natureza pelo fato de não haver um juiz comum a quem apelar, os homens compreendem que a solução para essa grande dificuldade é estabelecer os laços corretivos da política.

A principal causa da ruptura com a ordem natural, elemento desagregador e causador das desordens civis, é o surgimento da apropriação ampliada ainda no estado de natureza. A apropriação além da necessidade do uso é facultada pelo surgimento da moeda que permite o lucro de todo o valor excedente da produção; esse mecanismo traz como consequência uma desigualdade nunca antes observada no estado de natureza.

e alicerçado sobre duas colunas: a instituição teológica segundo a qual Deus, ao criar o mundo, estabeleceu leis para regular o convívio humano. Eis então o segundo aspecto, mesmo não sendo leis inatas, os homens as descobrem pela razão, são leis racionais adequadas aos poderes mentais da humanidade. A natureza moral e social das comunidades primitivas é fruto da legislação divina e do poder da razão humana em compreender essas leis universais da conduta, mesmo sem conhecer a existência de Deus.

No quinto capítulo do Segundo Tratado [*Of property*], Locke argumenta que “o trabalho de um homem não seria capaz de dominar ou apropriar-se de tudo, nem poderia o seu desfrute consumir mais que uma pequena parte [...]” (*Ibid.*, §36). Foi a invenção do dinheiro que introduziu posses maiores e um direito a estas, quebrando a lei de natureza que restringia a apropriação ao usufruto. A utilização da moeda é o modo pelo qual a medida do trabalho é desfeita e a *inequality of private possessions* passa a imperar como uma maneira pela qual “alguém pode possuir com justiça mais terra que aquela cujos produtos possa usar, recebendo em troca do excedente ouro e prata que podem ser guardados sem prejuízo de quem quer que seja [...]” (LOCKE, 1988, §50). Como podemos perceber, existem dois estágios diferentes dentro do estado de natureza, um inicialmente pacífico, sem propriedade ampliada, cuja economia era meramente de subsistência e faltava a instituição do dinheiro. Conforme Batz, “este é o primeiro e puro período do estado de natureza, uma ‘idade de ouro’, depois a ‘vão ambição’ [...] corrompeu a mente dos homens” (1974, p. 668). O segundo período é o do *amor sceleratus habendi* onde o evento mais importante, e que corresponde ao fim da primeira era, consiste precisamente na invenção do dinheiro e na ampliação da desigualdade⁴.

4 A esse respeito é fundamental considerarmos que Locke tinha plena consciência da troca de trabalho por dinheiro que instituiu a relação entre senhor e servidor e ampliava os extremos da riqueza e pobreza entre os envolvidos na produção. Assim, no Segundo Tratado, “a relva que meu servidor cortou [...] torna-se minha propriedade”. Semelhante pensamento reaparece mais adiante, “[...] um homem livre faz-se servidor de outro vendendo-lhe por um certo tempo o serviço que se dispõe a fazer em troca de remuneração” (LOCKE, 1988, § 28 e § 85). Em *Considerações sobre as consequências da redução do juro* (1691), Locke afirma: “é requisito do comércio que haja tanto dinheiro quanto seja necessário [...] para ser constantemente trocado por mercadorias e trabalho” (2005, p. 114). É fato que a alienação do trabalho aumenta a desigualdade pelo simples fato que o bem produzido deixa de ser daquele que trabalha e se torna parte da propriedade do comprador do trabalho. Por sua vez, a venda do trabalho nunca condiz com o valor daquilo que é produzido e eles recebem “somente dinheiro suficiente para comprar víveres, roupas e ferramentas” (*Ibid.*, p. 114).

O exemplo mais emblemático dado por Locke da idade de ouro foi a situação dos povos da América para justificar a teoria do estado de natureza. A existência de uma vida natural primitiva é compreendida como um fato histórico que poderia ser comprovado pelos relatos dos povos que vivem no vasto território da América e que remontam “ao desenvolvimento das sociedades civis na Ásia e na Europa” (CAREY, 2004, p. 276). As descrições do explorador espanhol José de Acosta, na obra *Historia natural y moral de las Indias* (1590), são manipuladas por Locke como um exemplo histórico e antropológico que comprovaria a existência factual do estado de natureza. Segundo Talbot, “embora convidasse o leitor a imaginar uma ilha ‘separada de todo comércio possível’ [...], *The two treatises* não era uma utopia refletindo o grau pelo qual modelos utópicos são tornados o método aceito de pensar a sociedade” (2010, p. 89). O método simples e histórico do *Ensaio— historical plain method* (Cf. LOCKE, 1948, I, I, § 2) — corresponde ao emprego da orientação investigativa desenvolvida por Robert Boyle e pelos membros da Royal Society para analisar a história natural e as características dos povos não-europeus⁵. Dessa forma, “José de Acosta nos diz que em muitas partes da América não havia absolutamente nenhum governo [...], existem grandes e manifestos indícios de que esses homens por muito tempo não conheceram nem reis nem sociedades políticas” (LOCKE, 1988, §102). Sendo esse o estágio natural e primevo da humanidade, o governo foi introduzido aos poucos na medida em que o dinheiro e o comércio foram tomando conta das relações entre os homens.

5 Diversos intérpretes têm enfatizado a relação do método de emprego das descrições de viagem com aquele que fora desenvolvido nas pesquisas dos membros da Royal Society sobre a filosofia natural (Cf. CAREY, 1996; TALBOT, 2010; CONNOLLY, 2013). Nesse sentido, a orientação de Locke ao trabalhar com essas descrições correspondia à manipulação de dados da experiência, adaptando o método naturalista da pesquisa tradicionalmente devotada ao mundo natural para o estudo da humanidade; uma história natural que não estava apenas preocupada em registrar “as aparências externas dos seres humanos, mas também suas crenças e costumes” (CAREY, 1996, p. 265).

Com o crescimento contínuo da desigualdade econômica e da insegurança na preservação das propriedades, a única saída para que determinadas comunidades humanas pudessem voltar à paz de outrora era formalizar um contrato original, sair do estado de natureza e iniciar um corpo político. Por isso, os governos não têm “outro fim além da preservação da propriedade” (*Ibid.*, § 95).

II “EM RAZÃO DESTE MÉTODO SIMPLES E HISTÓRICO”

É inevitável estabelecer um paralelo entre as conclusões do Segundo Tratado e a discussão sobre a diversidade dos povos presente no *Ensaio sobre o entendimento humano*; textos publicados entre 1689 e 1690. No *Ensaio*, Locke assevera que, mesmo existindo diversos tipos de sociedades ao longo da história da humanidade, com vícios e virtudes caracterizados de acordo com as suas determinações interiores, os homens não se afastariam muito dos ditames da lei natural. Além disso, declarou de maneira irrevogável a sua vontade de libertar a humanidade do desejo de um conhecimento universal de questões “para as quais o nosso entendimento não está apropriado [...]” (LOCKE, 1948, I, I, § 4). A limitação do conhecimento humano, muito pequeno comparado à totalidade de corpúsculos da matéria⁶, não interfere no dever da humanidade de conhecer as regras da verdade moral.

De forma otimista, Locke concebeu o entendimento humano semelhante à “sonda” de um navio cujo comprimento revela, mesmo não

6 Cf. LOCKE, 1948, I, I, § 5. Locke era adepto da teoria corpuscular da matéria em concordância com Robert Boyle, de quem foi colaborador na Royal Society. De acordo com Locke, no *Ensaio*, “a hipótese corpuscular [...] penso ser aquela que conduz mais profundamente a uma explicação inteligível das qualidades dos corpos” (LOCKE, 1948, IV, III, § 16). Por corpúsculos, Locke compreendia as “[...] minúsculas e insensíveis partes [...]” que compõe a substância material (*Ibid.*, IV, III, § 11). Sobre a discussão do corpuscularismo e do método experimental de Robert Boyle, consultar: ZATERKA, 2003.

podendo perscrutar toda a profundidade do oceano, o limite navegável das águas. Esta metáfora é bem ilustrativa e merece maior atenção porque está relacionada diretamente com a conduta moral dos homens. Assim,

é bastante útil ao marinheiro saber qual o comprimento da sua sonda, muito embora ela não lhe sirva para penetrar nas profundezas do oceano. Ele bem sabe que ela é longa o suficiente para pesquisar as partes mais baixas em tais lugares que são necessários para direcionar sua viagem, e advertir-lhe de evitar navegar contra baixios que podem o arruinar. *O nosso interesse, neste mundo, não é conhecer todas as coisas, mas unicamente aquelas que interessam à nossa conduta.* Se pudermos descobrir aquelas *medidas* pelas quais, uma *criatura racional*, posta naquele estado que o homem está neste mundo, possa e deva governar as opiniões e ações delas dependentes, não haverá necessidade de preocupar-se que algumas outras coisas escapem ao nosso conhecimento (LOCKE, 1948, I, I, §6).

Essas medidas condizentes com as possibilidades de alcance do nosso entendimento são as regras estabelecidas pela lei de natureza, as quais correspondem aos ensinamentos basilares da vida em sociedade.

Partindo desse pressuposto otimista quanto aos poderes da razão humana, encontramos no primeiro livro do *Ensaio* diversas passagens nas quais Locke advoga não existir qualquer espécie de conteúdo inato na mente humanas. Não existem princípios especulativos como, por exemplo, a noção basilar de identidade: “o que é, é e é impossível que a mesma coisa seja e não seja”, ou que um triângulo é necessariamente uma figura de três ângulos (*Ibid.*, I, II, §4). Da mesma forma, não existem quaisquer princípios práticos inatos na mente como, por exemplo, “não faça aos outros senão o que gostaria que te fizessem” (*Ibid.*, I, III, §4). Os princípios morais e especulativos podem ser facilmente demonstrados que não são inatos recorrendo a três fontes:

I . História da humanidade:

“Apelo para aqueles tenham um razoável conhecimento da história da humanidade e saibam olhar para além da fumaça de suas próprias cha-

minés. Onde está essa verdade prática que é universalmente recebida sem dúvida ou questionamento, como deve ser se for inata?” (*Ibid.*, I, III, §2).

2. A experiência das crianças:

“Uma criança não sabe que três mais quatro são iguais a sete enquanto não for capaz de contar até sete e não tiver obtido a ideia e o nome de igualdade” (LOCKE, 1948, I, II, §16).

3. Relatividade dos costumes:

“A grande variedade de opiniões concernentes às regras morais que são encontradas entre os homens decorre da variedade de concepções da felicidade que eles têm em perspectiva” (*Ibid.*, 1948, I, III, § 6).

Se todo conhecimento é adquirido, inevitavelmente, a própria ideia de Deus também não é inata. Na verdade, Locke expande essa conclusão para contornos bem amplos chegando a afirmar que “a existência de Deus se manifesta de tantas maneiras e a obediência que lhe devemos está tão ajustada à luz da razão que grande parte da humanidade testemunha a lei de natureza [...] sem conhecer ou admitir o verdadeiro fundamento da moralidade; o qual somente consiste na vontade e na lei de Deus [...]” (*Ibid.*, I, III, §6).

De acordo com Locke, o homem é uma *reasonable creature* que possui em germes as faculdades necessárias para a existência social e a apropriação dos bens naturais. Essa característica abre a possibilidade para a variedade de povos como consequência das combinações de elementos que seguem certos padrões de razoabilidade, onde os homens seriam como os corpúsculos desse tecido social diversificado denominado *mankind*. O conhecimento dessa diversidade de crenças, costumes e estrutura social da *history of mankind* fora facultado a Locke pela literatura de viagem que inundava o Velho Mundo com as descrições dos povos longínquos. A literatura fornecia os detalhes dos tipos de comunidades, muitas em estado de natureza, inclusive, era comum a existência de sociedades ateias seja em povos incultos ou mesmo naqueles que desenvolveram arte, ciência e filosofia, como é caso da China. Ao longo do primeiro livro do *Ensaio*, a existência de povos sem possuir nenhuma

noção de Deus é uma tese assumida por Locke como um dado científico— uma espécie de ateísmo antropológico— alicerçado nas fontes descritivas da literatura de viagem.

As referências a Garcilaso de la Vega sobre o canibalismo praticado pelos Caribas do Peru e os Tupinambas do Brasil, que “não tinham um nome para Deus, nem religião, nem culto” (*Ibid.*, I, III, § 9), permitem o contato entre os *Dois tratados* e o *Ensaio*. Segundo Talbot, “os *Dois tratados*, escrito na mesma época que o *Ensaio*, demonstrava que Locke acreditava que todos os seres humanos eram racionais e capazes de alcançar um conhecimento do mundo e das leis de natureza [...]” (2010, p. 142). A ausência da ideia inata de Deus não compromete a sua existência, mas sim a concepção da necessidade dessa ideia, por via inata ou adquirida, para que fosse possível a vida em sociedade. Locke tem em mente que, mesmo sem as noções de Deus e da religião, os homens podem viver em sociedade porque possuem a capacidade de compreender o justo e o injusto pela simples luz natural (LOCKE, 1948, I, III, § 13); sem possuir um conhecimento anterior da Divindade. Como relatou Acosta, em sua *Historia natural y moral de las Indias*, sobre os costumes dos “Chichimecas”— um dos primeiros povos que habitaram a América Central—, “eles vivem sem nenhum superior e nem adoram deuses, não possuem ritos nem religião alguma” (ACOSTA, 1894, p. 233). É essa a visão idílica da América selvagem, atea e idolatra, em completo estado de natureza ou com a formação de governos ainda incipientes, que permeia boa parte das considerações de Locke sobre o estado de natureza no Segundo Tratado.

Não satisfeito com essas proposições radicais para época, Locke ainda redigiu mais um capítulo no primeiro livro do *Ensaio* para retomar questões concernentes à diversidade dos povos. Sobre isso, é importante atentarmos que umas das consequências fundamentais desse método é que “onde não há ideias, não pode haver nenhum conhecimento, nem concordância, nem proposições mentais ou verbais acerca delas” (LOCKE, 1948, I, IV, § 1). Esse fato foi demonstrado pela constatação da ausência de conhecimento possuído pelas crianças a respeito da necessidade de

adoração a Deus e “[...] os ateus, mencionados pelos antigos e marcados nos registros 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 de um Deus, nem da religião?” (*Ibid.*, I, IV, § 8). A referência de Locke para essa descrição vem da obra do missionário jesuíta Nicolás del Techo intitulada *História das províncias da América do sul*, a qual sentencia que entre esses povos haviam aqueles que “tinham pouco conhecimento de Deus e, conseqüentemente, não praticavam nenhuma adoração [...]” (1732, p. 658). Como podemos perceber, esses relatos citados por Locke versavam sobre os chamados povos incultos que não tiveram a ajuda das letras e da disciplina, onde a arte e a ciência não foram desenvolvidas.

Entretanto, Locke deixa claro que o conhecimento de Deus depende da orientação do pensamento para essa finalidade, algo que não está necessariamente relacionado com nível de desenvolvimento cultural de uma civilização (Cf. CAREY, 2004, p. 274). Esse ponto é fundamental porque o *Ensaio* assevera que existem povos que mesmo vivendo sob o domínio das artes e onde a ciência floresceu, ainda assim, “por não haverem dirigido os seus pensamentos nesse rumo, carecem da ideia e do conhecimento de Deus” (LOCKE, 1948, I, IV, §8). Os exemplos citados por Locke são China e Sião. Essas nações possuíam artes e cultura, desenvolvimento do comércio e filosofia, como era o caso do *confucionismo*, mas permaneciam na escuridão acerca de Deus. Sobretudo, os homens mais instruídos que zelavam “pela antiga religião chinesa e que são o partido dominante, são todos ateus [...], se examinássemos atentamente as vidas e pensamentos de gente menos remota, não nos faltaria motivos para temer que muitos, em países mais civilizados, não possuem uma noção profunda nem clara da Divindade” (*Ibid.*, I, IV, § 8). Até mesmo nas religiões onde prevalecem um ensino correto sobre a unicidade necessária à ideia de Deus, muitos homens ainda o imaginam como um senhor sentado no céu olhando a sua criação. Sendo assim, “[...] uma pessoa pode viver muito tempo nessas condições sem ter nenhuma noção de Deus”

(*Ibid.*, I, IV, § 23). Locke sugere que, mesmo sendo Deus uma verdade evidente que pode ser extraída da ordem natural, a conduta humana não precisa necessariamente ser determinada pelo conhecimento da existência de Deus⁷. Ao que parece, a razão humana pode derivar os ditames da moralidade, criar laços de união social e civilidade mínima que permitam a continuidade de uma sociedade sem que seja necessária a ideia da Divindade.

A partir dessas considerações, tomemos como hipótese que o homem naturalmente ateu retratado por Locke é aquele das sociedades americanas as quais, no Segundo Tratado, são compreendidas, conforme Batz, “como o protótipo universal [...] do estado de natureza” (1974, p. 666). Se assumirmos essa hipótese, a sociabilidade não depende do conhecimento ou da adoração a Deus. Mas, se é essa a orientação, de onde deriva a necessidade da religião e qual a razão do ataque aos ateus na *Carta sobre a tolerância*⁸?

7 John Marshall, em seu monumental *John Locke, toleration and early enlightenment culture* (2006), não consegue resolver a tensão entre a condenação dos ateus nos textos sobre a tolerância e a sua reabilitação no primeiro livro do *Ensaio*. O problema de Marshall é comum e deriva da interpretação mais tradicional pela qual Locke havia condenado os ateus em diversas de suas obras. Entretanto, o problema não se resolve de maneira tão simples. Apesar de não ampliar a tolerância aos ateus, inegavelmente, Locke percebia os ateus com naturalidade e como passíveis de moralidade. Por isso, Marshall foi obrigado a admitir, no final de seu livro, que o “[...] reconhecimento da existência das sociedades ateias de Sião e China no *Ensaio* leva Locke em direção da posição tomada por Bayle” (p. 704).

8 A respeito das menções aos ateus na *Carta acerca da tolerância*, o artigo intitulado: *O espírito do ateísmo em Locke* (2014), da autoria do professor Antônio Carlos dos Santos, traz um excelente panorama da contradição no tratamento de Locke sobre os ateus. Essa contradição pode ser resumida da seguinte maneira, “[...] se o ateu sempre existiu [...], por que Locke imprime está crítica ao ateu?” (2014, p. 230). Sobre isso, desenvolvemos um estudo mais amplo concernente ao conceito de tolerância, e dos limites estabelecidos por Locke, no livro *Tolerância civil e religiosa em John Locke* (SILVA, 2013).

III “VIVEM GERALMENTE DAS MÃOS PARA A BOCA”

Para responder a questão acima proposta, é preciso partir da orientação pela qual a origem do Estado é fruto da corrupção moral que degenera a sociedade natural com o advento da apropriação ampliada facultada pela utilização da moeda. A sociedade política, por isso, é artificial e fruto do consentimento que estabelece a vida civil e a sua forma de governo. Ela é uma necessidade que não está ligada à evolução do comportamento racional dos homens. Antes, corresponde a uma corrupção da razoabilidade natural porque é fruto da desigualdade que arruína o estado de natureza. Por essa razão, a sociedade civil deve ser compreendida como um corpo político que comporta diversos tipos de pessoas. Cavalheiros, homens de artes e ciência, de mercadores, trabalhadores do campo e das cidades etc. É justamente nessa espécie de sociedade corrompida, com diversos níveis de moralidade e racionalidades, que a religião acaba por se tornar um elemento fundamental.

Essa orientação pode ser apreendida na obra *Reasonableness of Christianity*, publicada em 1695. Nesse escrito, Locke revela que a insatisfação relativa à falta de consistência dos sistemas teológicos foi o motivo que o levou a examinar a Sagrada Escritura com o objetivo de tornar claro o significado da religião cristã. O pano de fundo desse exame consiste na reinterpretação do conceito cristão de *redenção* como restauração pelo Cristo da dignidade humana perdida após a queda de Adão. Para levar a cabo esse esclarecimento da doutrina cristã, é necessária uma compreensão do Novo Testamento como uma doutrina da completa salvação moral da humanidade. Locke estrutura sua investigação através dos opostos: pecado, culpa e morte/ virtude, recompensa e vida, e os relaciona à concepção de regras *reveladas* pelo Salvador da humanidade para resgatar a vida eterna dos homens no mundo espiritual.

Segundo Locke, a missão do Cristo na terra consiste em suprir a falta do conhecimento claro sobre os deveres morais condizentes com a reta conduta da humanidade. Esta necessidade se configuraria por ma-

neiras distintas. Em primeiro lugar, “esta parte do conhecimento, embora cultivada com cuidado por alguns filósofos pagãos, todavia, alcançava pequeno fundamento entre o povo” (LOCKE, 1958, §241.2.). Em segundo lugar, Locke defende que mesmo havendo uma difusão dos princípios morais elaborados pelos filósofos, essas ideias não eram simples o suficiente em seus fundamentos. Esta afirmação parte da constatação, bastante *pessimista*, de que as deduções da razão são difíceis e requerem tempo para meditação. Dessa forma,

vemos como a tentativa dos filósofos foi um fracasso antes do tempo de nosso salvador. É visível que poucos de seus sistemas chagavam a perfeição de uma verdadeira e completa moralidade. E se, desde então, os filósofos cristãos têm lhes ultrapassados, todavia, podemos observar que o primeiro conhecimento das verdades que eles tinham adquirido é proveniente da revelação (LOCKE, 1958, § 241.2.).

Ou seja, os filósofos nunca chegaram por princípios inquestionáveis e por claras deduções a produzir um corpo inteiro de leis morais. Assim, se o filósofo da racionalidade moral se mostra bastante cético em relação às descobertas da moralidade por parte dos filósofos, algo que deve chamar a atenção do leitor do *Ensaio*, o que ele diria em relação aos indivíduos comuns?

Sobre as possibilidades individuais de conhecimento das regras morais, as conclusões são ainda mais pessimistas. Segundo Locke, o conhecimento da moralidade, pela simples luz natural, faz progressos tão lentos e pequeno avanço no mundo que as regras morais classificadas pelos filósofos, se difundidas entre o povo, não auxiliariam de maneira alguma a maior parte dos ignorantes e pescadores. Locke entendia que apenas a revelação cristã alcançaria “uma completa e suficiente regra para nossa direção, e concordante [ajustada] com a razão” (*Ibid.*, § 242). Esta dificuldade em relação à descoberta das verdadeiras regras da moralidade foi o motivo, segundo o filósofo inglês, da corrupção generalizada de maneiras e princípios que prevaleceu com o fim da perfeita vida natural. Afinal, sendo “a grande parte da humanidade desprovida de lazer ou ca-

pacidade para demonstração”, como se esperar cadeias demonstrativas de diaristas (*day-labourers*), comerciantes (*tradesmen*) e dos trabalhadores em geral? (cf. *Ibid.*, 243). Os *labourers*, como Locke mencionara em suas *Considerações sobre o juro*, “[...] vivem geralmente das mãos para a boca” (2005, p. 114). Por conta disso, os deveres da vida humana ensinados de forma racional “devem ser pensados somente para poucos, dotados de lazer, de entendimentos melhorados e usados para raciocínios abstratos”. Ao contrário, “a instrução do povo deve ser deixada aos preceitos e princípios do Evangelho” (LOCKE, 1958, § 243).

Em outras palavras, o posicionamento de Locke em *Reasonableness* faz do conhecimento da moral algo bastante complicado, pois, por um lado, a demonstração da ética filosófica não alcançou a clareza e a distinção de uma verdadeira ciência. Por outro lado, a maior parte dos homens não possui lazer (tempo livre) ou capacidade para demonstrações abstratas, tais indivíduos não podem seguir em suas mentes uma sequência de provas requeridas ao entendimento da moralidade.

Com efeito, o que aconteceu com o homem racional, naturalmente social, capaz de conhecer as leis naturais, de agir moralmente ainda em sua fase primitiva no estado de natureza e de depor os reis em seu estado político, conforme retrata Locke no Segundo Tratado? A esse respeito, partilhamos da resposta dada por C. B. Macpherson. Locke estabeleceu uma forma dupla de racionalidade com o objetivo de fundamentar dois tipos de classes economicamente distintas; a classe tradicional, dirigente, de indivíduos capazes de viver uma vida racional, e a classe dos trabalhadores com grau cognoscitivo inferior. Por isso, “toda a argumentação desta obra (*The reasonableness of Christianity*) é um apelo para que o cristianismo seja restaurado em alguns artigos de fé, simples, ‘para que os trabalhadores e os analfabetos possam entender’” (MACPHERSON, 1979, p. 236). Ao fim e ao cabo, a ética simplificada que Locke remetia ao cristianismo não tinha outro objetivo além de domesticar os mais pobres, aqueles que vivem das mãos para a boca.

CONCLUSÃO

A partir dos dados aqui levantados, é possível advogar que a incoerência entre as posições de Locke na *Reasonableness* e aquelas do *Ensaio* e dos *Dois tratados* compromete a defesa da existência de um sistema ético em Locke. O aprofundamento do pessimismo epistemológico penetrara fortemente na moral, semelhante às considerações feitas anteriormente no *Ensaio* sobre a filosofia natural. Portanto, John Locke parece ter descreditado, ou ao menos abandonado, esse projeto inicial de demonstrar as regras da moralidade. Locke, nos últimos anos do séc. XVII, já gozando de bastante deferência em toda Europa, cada vez mais mergulhava suas inquietações nas controvérsias sobre a tolerância, na defesa de suas obras da acusação de socinianismo e na tentativa de depuração das superstições do cristianismo. Convicto de seu tempo, Locke acreditava que nas sociedades arruinadas pela desigualdade monetária é a religião, e mais precisamente a revelação cristã, a maneira mais eficaz de fundamentar uma moral simples e inteligível aos entendimentos menos desenvolvidos.

NATURAL HISTORY AND ANTHROPOLOGICAL ATHEISM IN JOHN LOCKE

ABSTRACT: The aim of this paper is to emphasize the presence of historical and anthropological arguments in the works published by John Locke between 1689 and 1695. This orientation defends the existence of a diversity of peoples and customs around the world, based on the distant communities described in travel reports. Among the types of peoples considered by Locke there are atheistic, idolatrous and of philosophical morality societies. And, it could be said, it culminates in the defense of Christianity as the most appropriate religion to educate the labourers of enlarged appropriation societies.

KEYWORDS: Natural history, anthropological atheism, travel literature, diversity of peoples, Christianity, labourers.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACOSTA, J. DE (1894). *Historia natural y moral de las Indias*. Madrid.
- BATZ, W. G. (1974), "The historical anthropology of John Locke". In: *Journal of the History of Ideas*, vol., 35, 663-70.
- CAREY, D. (1996). "Locke, travel literature and the natural history of man". In: *Seventeenth Century*, vol., xi, n° 2, 259-80.
- _____. (2004) "Locke's anthropology: travel, innateness, and the exercise of reason". In: *The Seventeenth Century*, vol., 12, n° 2, 260-285.
- CONNOLLY, P. (2013). "Travel literature, the new world and Locke on species". In: *Society and Politics*, vol., 7, n° 1, 103-116.
- FRANÇOZO, M. DE C. (2017). "'Inhabitants of rustic parts of the world': John Locke's collection of drawings and the Dutch Empire in ethnographic types". In: *History and Anthropology*, vol., 28, n° 3, 349-374.

- LOCKE, J. (1988). *Two treatises of government*. Ed. P. Laslett. Cambridge: Cambridge University Press.
- ___ (1948). *Essay concerning human understanding*. London: G. Routledge and Sons Limited.
- ___ (1958). *The reasonableness of Christianity*. Ed. I. T. Ramsey. Stanford CA: Stanford University Press.
- ___ (2005). *Considerações sobre as consequências da redução dos juros*. Trad. PAIXÃO, Walter R. P. São Paulo: Associação Editorial Humanitas.
- MACPHERSON, C. B. (1979). *A teoria política do individualismo possessivo*. Trad. Nelson Dantas. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- MARSHALL, J. (2006). *John Locke, toleration and early enlightenment culture*. Cambridge: Cambridge University Press
- SANTOS, A. DOS (2014). “O espírito do ateísmo em Locke”. In: *Filosofia Unisinos*, vol., 15, nº 3, p. 226–236.
- SILVA, S. H. S. (2013) *Tolerância civil e religiosa em John Locke*. São Cristóvão: Editora da Universidade Federal de Sergipe.
- TALBOT, A. (2010). *The great ocean of knowledge: the influence of travel literature on the works of John Locke*. Leiden: Brill.
- TECHO, N. DEL (1732). *The history of the provinces of South America*. Londres: Churchill.
- ZATERKA, L. (2003). *A filosofia experimental na Inglaterra do século XVII*. São Paulo: Humanitas.