

De inquieto a ateu: ecos de Locke na *Enciclopédia*¹

Antônio Carlos dos Santos

Universidade Federal de Sergipe — UFS

RESUMO

O objetivo deste artigo é pensar a imagem do ateu nos verbetes “Ateu” e “Ateísmo” da *Enciclopédia* e neles traçar a possibilidade de entendermos as marcas do pensamento lockiano. Esses traços são fundamentais para compreendermos a forma pela qual houve uma mudança na imagem do ateu entre os séculos XVII na Inglaterra e o XVIII na França e como essa alteração vai contribuir positivamente para uma melhor acolhida do não crente no ceio da sociedade moderna. Para fornecer maior inteireza ao texto, ele está dividido em duas partes: na primeira, investigaremos o perfil dos autores dos verbetes “Ateu” e “Ateísmo”; na segunda, examinaremos propriamente os dois verbetes da *Enciclopédia* e neles buscaremos detectar os ecos do pensamento político de Locke.

PALAVRAS-CHAVE

Locke, Ateísmo, *Enciclopédia*.

ABSTRACT

The purpose of this article is to think of the image of the atheist in the entries "Atheist" and "Atheism" of the Encyclopaedia and to trace the possibility of understanding the marks of Lockian thought. These traits are fundamental for understanding the way in which there was a change in the image of the atheist between the 17th century in England and the 18th century in France and how this change will positively contribute to a better acceptance of the non-believer in the center of modern society. To provide greater completeness to the text, it is divided into two parts: in the first, we will investigate the profile of the authors of the entries "Atheist" and "Atheism"; in the second, we will properly examine the two entries in the *Encyclopedia* and seek to detect the echoes of Locke's political thought.

KEY WORDS

Locke, Atheism, *Encyclopedia*.

¹ Este texto contou com o apoio de Bolsa de Produtividade do CNPQ.

I.

Uma imagem do ateu se espalha pela Inglaterra em meados do século XVII: a de um monstro (*atheistical monsters*) (Marshall, 1994, p. 697). Sob Cromwell, que na condição de puritano tinha fé inabalável na Providência Divina, crescem os rumores de que o ateísmo avança em terras inglesas. O medo de que castigos divinos possam cair sobre a Inglaterra fez com que o líder político inglês ampliasse a repressão aos não crentes, razão pela qual em 1648 torna a pena de morte para quem negasse a imortalidade da alma (*mortalist*), refutasse a existência de Cristo, do Espírito Santo, e de Deus, além das autoridades das Escrituras, e que ficou conhecida dessa maneira como *The Blasphemy Ordinance* (Soccard, 2008, p. 317).

Com a Restauração, em 1660, a censura voltou a atacar alguns setores da sociedade inglesa. Foi na sequência deste mesmo espírito hostil a todo o sinal contrário à religião que em 1666 o Parlamento inglês de início a um procedimento jurídico contra o *Leviatã* de Hobbes. No dia 31 de janeiro de 1667, uma lei contra os ateus é votada na Câmara dos Comuns e a obra do inglês é citada como exemplo de ateísmo. O curioso é que Hobbes é muito severo para com o ateu, como ele mesmo registra no Apêndice de seu *Leviatã*: “Aquele que nega a existência de Deus ou que a professa claramente de não saber se Deus existe ou não, mesmo que a lei não precise a pena, podemos punir, segundo a igualdade natural e enviar para o exílio. De fato, em todas as cidades, a lei ordena a religião e o reconhecimento do poder divino” (Hobbes, 1999, p. 761). A obra foi acusada de levar a peste que dizimava a Inglaterra daquele momento e que no ano anterior já tinha causado enorme incêndio em Londres. O exemplo do livro era utilizado para justificar a perseguição à obra e ao autor, sob pena de novas catástrofes decaírem sob o povo inglês, caso não houvesse formas de barrar o ateísmo naquele reinado (Mintz, 1962).

Locke usa o termo ateu em diferentes sentidos nos seus textos políticos: ora como se fosse um cético, ora libertino ou mesmo como se fosse um louco (Santos, 2019). Em todas essas recorrências, o argumento principal contra o ateu incide sobre a sua moral. Nessa visão, 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. 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. Nessas circunstâncias, o ateu, além de ter uma moral duvidosa, nega a providência divina. Ora, 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 à conclusão de que existe um ser eterno, pois “Não há verdade mais evidente que esta: alguma coisa deve ser da eternidade” (Locke, 1824, IV, 10, 8).

Champion entende que os intérpretes de Locke têm compreendido literalmente o termo ateu e, que 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 aplicado aos que negavam a Providência divina, a autenticidade das Sagradas Escrituras, aos tidos materialistas, aos supostos céticos ou ainda aos epicuristas; com os imorais, ou com os impiedosos (práticos ou especulativos). O termo era usado, sobretudo, para turvar a imagem moral de alguém ou ameaçar a quem se atribuía, caso fizesse parte de algum grupo de contestação ou de corrente religiosa concorrente. Isto significava dizer que, no século XVII, o conceito de ateu era polissêmico: era o mesmo que um herege, um blasfemador, zombador da divindade, pagão, cético, ou todo aquele que não agia conforme as exigências institucionais; era, no limite, uma ofensa moral. A falta de precisão do termo fazia com que todo aquele que não fosse considerado católico, era interpretado como imoral, havendo, então, uma sintonia entre ateísmo e imoralidade (Gengoux, 2014; Curran, 2012).

Se formos em busca da genealogia desse conceito, veremos que ele tem filiações com o de “inquiétude”. Este termo apareceu no século XVII, com Malebranche (1963, p. 17), vinculado à teologia, denotando as causas do erro e da ignorância humana (Deprun, 1979; Parmentier, 2011). Paulatinamente ganhou conotação laica, em Locke (*uneasiness*), a tal ponto que chegou na *Encyclopédie*, no século XVIII, com outros sentidos, mas sem perder o foco da agitação das paixões, território da angústia, do vazio e do tédio. Se com o francês a inquietude tem inspiração agostiniana e aparece na problemática da glória de Deus do homem inquieto que busca repouso e paz, com o inglês ganhou um sentido mais epistemológico de intranquilidade e perturbação da alma (Locke 1824, II, 21, 31), mas também um perfil psicológico, de desejo e motivação para fazer algo e que traz satisfação e prazer². Em ambos os teóricos, a inquietude opera de duas maneiras: pela agitação e pela insatisfação internas. Na prática, o conceito se desloca de um sentido religioso para

² Locke insere a inquietude na sua teoria das paixões. (Locke 1824, II, 20, 6). Ver Balibar (1998).

epistemológico e laico, mas não deixará de ter uma carga negativa, que será plasmado na figura do libertino, no século XVII, e na do ateu, já no XVIII. A nossa hipótese é que a grande síntese deste debate está nos verbetes “Ateu” e “Ateísmo”, da *Enciclopédia*. Neles, vemos também se desenvolver toda a problemática do libertino, do deísmo do Grande Século que chega no século XVIII sob a forma do materialismo das Luzes, sendo posta à análise e ao questionamento do leitor ilustrado. Segundo Charbonnat, para os adversários das Luzes, o século XVIII faz uma substituição da acusação de libertino por outra, a de materialista. Para os *philosophes*, no entanto, o materialismo é entendido como um conjunto de sistemas de pensamento cujo centro é a matéria (Charbonnat, 2013, p. 292). Mas a imagem do ateu que é difundida na *Enciclopédia*, embora ainda mantenha carga negativa, em nada se assemelha ao monstro do século XVII inglês. Na passagem de um século para outro, o conceito sofreu uma forte alteração. Ora, o que aconteceu? O que causou essa mudança de percepção do ateu entre o século XVII inglês e o XVIII francês? Como isso se tornou possível? Essas são as questões que este texto pretende analisar.

Assim, o objetivo deste artigo é pensar a imagem do ateu nos verbetes “Ateu” e “Ateísmo” da *Enciclopédia* e neles traçar a possibilidade de entendermos as marcas do pensamento lockiano. Essas características são fundamentais para compreendermos a forma pela qual houve uma mudança na imagem do ateu entre os séculos XVII na Inglaterra e o XVIII na França e como essa alteração vai contribuir positivamente para uma melhor acolhida do não crente no ceio da sociedade moderna. Para fornecer maior inteireza ao texto, ele está dividido em duas partes: na primeira, investigaremos o perfil dos autores dos verbetes “Ateu” e “Ateísmo”, Claude Yvon e Jean Henri Samuel Formey. Na segunda, examinaremos propriamente os dois verbetes da *Enciclopédia* e neles buscaremos detectar os ecos do pensamento político de Locke no que concerne aos conceitos em tela. Esperamos contribuir para o desenvolvimento de leituras e interpretações sobre a *Enciclopédia* no Brasil.

A abordagem deste tema exige dois cuidados metodológicos em função de se tratar de uma análise de recepção³ de um pensamento: o primeiro, porque Locke não escreveu os verbetes nem tampouco foi citado diretamente; o segundo, porque a forma como Locke chegou na França, causou enorme problema de entendimento e compreensão

³ Por recepção de pensamento filosófico, utilizamos o sentido que Vieillard-Baron (2001, pp. 95-96), fornece em seu texto: “Em um sentido mais estrito, a recepção é a recepção de um filósofo por outro, o que implica a transmissão do texto, a leitura do texto e a interpretação do texto. Esses três fatores da recepção podem ser estudados separadamente. É a interpretação que é filosoficamente decisiva: ela põe o problema da relação entre a objetividade do conhecimento de um filósofo por outro e a assimilação filosófica”.

dos termos e conceitos específicos do inglês, e foi esta polêmica de tradução que marcou, em larga medida, a forma pela qual Locke foi lido, interpretado e difundido por Voltaire⁴, que chegou até alguns verbetes da *Enciclopédia*. Ou seja, o Locke nesta obra não é “par lui même”, mas segundo certos debates acalorados do período.

No que tange ao primeiro problema, podemos contorná-lo com a ideia segundo a qual a menção explícita a um autor numa determinada obra não se torna essencial se nela houver termos e expressões específicas que fazem parte de seu léxico epistemológico. Em sendo assim, é preciso averiguar em quais termos essas referências foram feitas e como foram constituídas.

No que diz respeito ao segundo problema, é necessário entender os usos (e abusos) do pensamento de Locke feitos pelos *philosophes* na *Enciclopédia*, de modo particular, nos verbetes “Ateu” e “Ateísmo”, num momento em que não havia um sistema habitual de citação. Ao buscar entender o possível impacto filosófico de Locke nos dois verbetes da *Enciclopédia*, três questões orientaram este texto: 1) como o pensamento lockiano passou a integrar a reflexão sobre o ateu nos dois verbetes? 2) como as teses principais de Locke sobre o ateu funcionam no contexto dos aludidos verbetes? 3) o que os enciclopedistas retiveram de Locke nesses verbetes?

Segundo Maclean, Locke ficou conhecido na Inglaterra, sobretudo pelo *Essay* que, depois da Bíblia, foi a obra mais lida (Maclean, 1936, p. 36). Isto porque ela não ficou restrita aos *philosophes*, mas às áreas que vão do conhecimento à literatura, da medicina à teologia, da epistemologia à religião e à matemática, tornando-se leitura obrigatória nas Universidades inglesas do período. Largamente conhecido em terras britânicas, como uma espécie de “manual de filosofia” (Rouse Ball, 1889, p. 209), Locke ultrapassou o Canal da Mancha em direção à França por duas vias.

A primeira, o grande portal de recepção foi construído pelos huguenotes franceses⁵, refugiados na Inglaterra, e que, graças à leitura da *Letter*, difundia-se a ideia de que na terra de Shakespeare cada vez mais ganhava-se terreno a liberdade de culto, negada na

⁴ Segundo Dédeyan, Pierre Coste traduziu o *Ensaio sobre o entendimento humano* em 1700, mas coube a Voltaire a sua difusão. Após a publicação das *Lettres anglaises*, Voltaire propôs aos franceses dois exemplos de pensadores a serem imitados por razões distintas: Locke e Newton. Ver: Dédeyan (1956).

⁵ Protestantes que estudaram em Genebra e que a deixaram por causa da perseguição religiosa. São eles: Le Clerc, que se encontrava na Holanda, Coste e Mazel, que eram huguenotes, e que passaram pelo “Grand Arche des fugitifs”, antes de se refugiarem na Inglaterra. Ver a respeito Soulard (2011). Jacques Proust (2005), por sua vez, defende a ideia segundo a qual Locke conhecia a situação dos protestantes franceses por ocasião do período em que ele passou pela França, entre 1676 e 1679, e por isso, na *Carta sobre a tolerância*, evoca questões que já eram discutidas pelos reformados no período e isso teve algum impacto na circulação de suas ideias em terras francesas.

França. Segundo Secrétan, esses huguenotes, que se constituíram em verdadeiras redes de relações franco-britânicas, vão promover a circulação das ideias por meio das quais contribuirá fortemente para edificar o movimento das Luzes francesas, unindo a Inglaterra à França pelo debate em torno da liberdade de culto e de religião. Neste sentido, “a Inglaterra foi determinante para a herança revolucionária, manifestada através da difusão das ideias de Locke, tanto quanto da influência de Newton e de sua nova filosofia natural, suscetível de ser associada ao materialismo” (Secrétan, 2007, p.15).

A segunda via de recepção se deu pelas polêmicas envolvendo a tradução, resenhistas e divulgadores das ideias de Locke. É importante destacar que, no século XVII, pouca gente conhecia a língua inglesa fora da Inglaterra. Além do mais, o latim estava em franca decadência e o francês em ascensão, a tal ponto que Bayle chega a registrar que a língua francesa era “transcendental” e o “ponto de comunicação de todos os povos da Europa” (Bayle, 1685, p. 1235). Peter Burke é bastante enfático ao sustentar que « o homem de letra continental que poderia ler em inglês era tão raro antes de 1700, que eles poderiam ser listados em um único parágrafo» (Burke, 2004, p. 116). Esta polêmica foi tão expressiva em dimensão de tempo e volume, que Locke, um fervoroso puritano de origem, ao chegar na França, tornou-se materialista “*malgré lui*”, na feliz expressão de Paul Hazard (1994, p. 24). Thomson, ao comparar e analisar extratos dos textos originais de Locke com a tradução para o francês feita por Coste, é enfático: “a importância da tarefa de Pierre Coste nesta história aparece claramente: ele é aquele que contribuiu para difundir uma imagem de Locke como pensador irreligioso e a se inscrever na tradição materialista” (Thomson, 2007, p. 16). Mais uma vez, esta acolhida em terras francesas foi determinante na forma pela qual Locke foi lido, interpretado e criticado na *Enciclopédia*.

Portanto, é com essas ferramentas metodológicas que vamos aplicar para tentar extrair nos dois verbetes aludidos o léxico lockiano e entender a mudança de comportamento do conceito de ateu na passagem entre os dois séculos.

Se lemos a *Enciclopédia* ainda hoje é porque ela contém riqueza teórica e vitalidade de reflexão, elementos de grande valor e fecundidade. Se Locke nela está presente como fonte de intérpretes daquele período, com sua experiência, talvez possa nos ajudar a pensar hoje novas perspectivas de convivência mais saudável nas quais a luta pela afirmação da diferença não seja uma ameaça, mas expressão da diversidade humana.

II.

O verbete “Ateu” foi escrito por Claude Yvon, e “Ateísmo”, por Yvon e por Samuel Formey, embora não se saiba a dimensão de participação de cada um neste último texto. Segundo Burson, apesar de o verbete ter sido atribuído a Yvon, sabe-se mais recentemente que se tratou de um plágio de uma correspondência de Formey (Burson, Summer 2014, p. 20). Já o autor do verbete “Ateu” era um padre que, na opinião de Voltaire, não acreditava em Deus (Voltaire, 1986, p. 225-226). O autor do verbete “Ateísmo”, ainda que controversa, era um alemão huguenote, que chegou a ser secretário da Academia real da Prússia. Ambos, portanto, tiveram fortes vínculos com a religião católica e foram, diferentemente, envolvidos com eventuais simpatias e oposições ao materialismo e com os autores mais radicais na época das Luzes. Nada disso os impediu de escrever sobre o ateísmo e ter certamente como destinatários do texto gente do meio ilustrado que se opunha, seja à Igreja, seja à coroa (Moreau, 1987, p. 135).

O abade Yvon (1714-1791) teve uma formação teológica marcada pela tentativa de, pelo menos parte do corpo dos teólogos, modernizar a Igreja Católica graças à leitura de autores que circulavam entre o público erudito do período, como Malebranche, Newton e Locke. Ele tinha forte simpatia por uma ala da Teologia do período, mais radicalizada, que Burson chama de “Luzes teológicas” (Burson, 2014, p. 24), distanciando-se dos apologetas católicos ortodoxos.

Toda a dificuldade começou quando o amigo e colega de faculdade, o também abade Jean-Martin de Prades, defendeu sua tese doutoral, intitulada “Jerusalém Celeste”, em 1751, e foi censurada pela Sorbonne. A tese, nada ortodoxa para o período, fazia uso da epistemologia lockiana, da matemática newtoniana, e daquilo que era conhecido como “ciência alemã” (Burson, 2014, p. 25). O pano de fundo de sua tese está no uso de uma metáfora que justificava as origens de nossas ideias: nosso conhecimento vem da sensação assim como as folhas nascem de galhos de fecundo tronco. Esta imagem foi suficiente para ser considerada a primeira chama sobre uma polêmica que incendiaria o debate em torno da relação entre sensualismo e materialismo. Prades foi acusado de, na sua tese, não haver qualquer distinção entre essas duas correntes epistemológicas.

Apesar da tese polêmica de Prades, o problema foi que tanto Yvon quanto o próprio Prades juntaram-se ao grupo dos enciclopedistas para escrever alguns verbetes e os jesuítas da Sorbonne com o Arcebispo de Paris, instigaram os censores a atacá-los. Ele assinou os seguintes verbetes “*Âme des Bêtes*”, “*Athées*,” e “*Immatérialisme*” (Kafkar, 1988, p. 405). Foi neste contexto que eles fugiram para Amsterdam

e, a partir desse momento, tomam rumos diferentes. Depois deste período, Prades não voltou a colaborar com o projeto editorial, diferente de seu amigo que, à distância, não deixou de pensar sobre diferentes temas e, sobretudo, os vinculados à religião, mesmo depois de ter sido acusado de flertar com o materialismo (Burson, 2014, p. 17). O alvo, portanto, não era a tese de Prades, mas a participação deles no projeto da *Enciclopédia* de Diderot (Darton, 1986, p.107).

Claude Yvon foi um colaborador da *Enciclopédia* marcado por polêmicas e contradições. Aplaudido por Voltaire, fez parte de um grupo seletivo de radicais materialistas antes de seu retorno à França, em 1762, por um lado, fazendo parte da Faculdade de Teologia de Paris e escreveu vários textos apologetas à Igreja na França, por outro lado. O seu compromisso e envolvimento junto ao seu confrade e amigo Prades, a ponto de sofrer o duro exílio em Amsterdam, provocou fortes consequências para a *Enciclopédia*⁶, como a primeira censura, em 1752. Após o seu retorno, envolveu-se no processo de condenação do *Emílio*, de Rousseau, com o pretexto de que, com este feito, poderia adquirir eventualmente uma paróquia onde pudesse se instalar definitivamente. Esta ambiguidade seja na formação, seja na atuação enquanto escritor e sacerdote, provocou opiniões apaixonadas a seu respeito, ora de admiração, ora de forte oposição. O fato é que esse colaborador não passou incólume no quadro dos enciclopedistas.

Ora, para além do personagem polêmico e contraditório, Yvon teve papel importante na difusão das ideias radicais na França, de modo particular, nos verbetes por meio dos quais militou incansavelmente pelas causas que acreditava. Segundo Burson, “Yvon foi influenciado pelos professores e produção intelectual imbuído do pensamento de Buffon, Huet, Locke e o sensacionismo das Luzes” (Burson, 2014, p. 15). Juntando as leituras do empirismo de Locke, a influência do materialismo do confrade Prades, o contato com os estudos da escola de Medicina de Montpellier, as afinidades com a metafísica de Leibniz, Yvon conseguiu montar uma espécie de mosaico de ideias de correntes filosóficas distintas, e até mesmo contraditórias, a partir das quais são unidas pelo traço comum: a relação entre a alma e a matéria, tema este característico nos verbetes “Ateu”, “Ateísmo”, “Alma dos animais” e

⁶ Como se sabe, a *Enciclopédia* não ficou pronta de uma vez. O primeiro volume apareceu em 1751, seguido dos demais, um por ano (o Volume II, embora tenha sido escrito em 1751, a sua difusão só foi possível em 1752). Já o Volume VII, que comporta, entre outros, os verbetes “Fornicação”, “Fortuito” e “Gênese”, foi objeto da censura, perdendo Diderot o privilégio real e sendo obrigado a ficar oito anos sem publicar. Somente em 1765 aparecerão os últimos volumes de textos. Já os 11 de imagens e desenhos surgiram escalonados entre os anos de 1762 e 1772. Ver Le Ru (2015, pp. 219-235).

“Imaterialismo”. Esses dois últimos verbetes são marcados pela polêmica da “matéria pensante” que tanto marcou a leitura de Locke em terras francesas.

Já o pastor Jean Henri Samuel Formey (1711-1797) foi líder de uma comunidade francesa reformada de Berlim. Formado na tradição *journaliste* pelo fundador da Biblioteca Germânica, deu continuidade a esse trabalho assim que o guardião dessa biblioteca morreu, herdando, portanto, grande bagagem cultural desse ofício. Após entrar em contato com Diderot, Voltaire e Rousseau, dentre outros, e manter com eles uma assídua correspondência, passou a divulgar os seus textos e a arregimentar outros colaboradores na condição de resenhistas ou comentadores dessas obras, tornando-se em pouco tempo uma espécie de agente cultural francês numa parte da Europa germânica e protestante. O veículo privilegiado a partir do qual irradiava todo esse conhecimento era a imprensa de periódico francófono, *Mercure et Minerve*, e *L’Abeille du Parnasse*, o que denotava que havia um largo público alemão que lia em francês e que se interessava pela cultura francesa, não se restringindo apenas aos aspectos literários. Tornando-se uma espécie de editor-chefe de uma grande rede de contatos que partia da Alemanha, passava pela Suíça e pelos Balcãs, chegando até São Petersburgo, na Rússia (Beaurepaire, 2007, p. 130); tinha grande domínio dos circuitos de difusão do conhecimento, o que era indispensável para o projeto de Diderot. Foi graças a esta rede de conexões que Formey foi convidado a fazer parte do grupo seletivo de colaboradores da *Encyclopédia*. Ele tinha o perfil requerido por Diderot: sabia lidar com livreiros, editores, panfletários, jornalistas, acadêmicos e escritores.

Formey chegou a adquirir tamanha experiência enquanto editor de jornal local com vasta distribuição regional, que tinha um projeto similar ao da *Encyclopédia*, plano este que, por várias razões, não chegou a ser concretizado. Contudo, parte desse material foi incorporada aos verbetes de Diderot, conforme se constata nos seus dados biográficos na lista de colaboradores: “Homem de vasto conhecimento, pastor calvinista, acadêmico. Ele vendeu seu manuscrito de um dicionário filosófico aos livreiros da V *Encyclopédie* em 1747. Os editores utilizaram esse material para mais de 110 verbetes sobre temas dos mais variados como a astronomia, a mecânica, a história natural, a religião e a filosofia” (Kafker 1989). O fato é que seu envolvimento com o projeto de Diderot só fez ampliar as trocas literárias e jornalísticas na tradição da República das Letras entre a França católica e a Alemanha protestante.

As obras de Formey, embora não tenham sistematicidade, abrangem diferentes domínios, como a filosofia, a história, a teologia, com perfis distintos: polêmicas pontuais, sermões, textos apologéticos ou jornalísticos. A abordagem deles gira em

torno da defesa da religião reformada e tem um caráter mais conservador dos valores cristãos, sendo grande crítico dos livres-pensadores deístas ingleses. Mesmo tendo esta visão, jamais se negou a ser o intermediário nas redes de relações desta parte da Europa com o projeto de Diderot (Haseler, 2003).

Conhecendo um pouco o perfil de cada colaborador ou autor dos dois verbetes, podemos fazer um balanço do trabalho em si.

Sobre o primeiro verbete, “Ateu”, assinado apenas por Yvon, estão claras suas fontes, destinatários e pano de fundo por meio do qual se estende seu texto. Contudo, o segundo verbete, “Ateísmo”, a questão é mais complexa, a começar pelas repetições em relação ao verbete “Ateu” e ao eventual (ou real) plágio de sua autoria. Mas, há outras questões que o leitor se faz: como um abade católico, que flerta com o materialismo, foi possível juntar-se com um pastor protestante (de perfil conservador) e os dois conseguiram elaborar um verbete sobre o ateísmo, diga-se de passagem, bastante polêmico? Como foi feita a divisão de trabalho? Como foi a negociação dos termos e da abordagem? Quais eram os destinatários do verbete? O que os motivava? Muitas dessas perguntas não conseguiremos respondê-las. Como foi dito acima, não sabemos ao certo quem escreveu o que, mesmo porque, após ocorrido a primeira censura da obra, Diderot assinou muitos dos verbetes, apesar de não ter sido seu autor.

Nunca é demais lembrar que os colaboradores de Diderot são de vários tipos e a denominação mudava segundo o grau de participação no projeto. É curioso observar as variações nas referências: *contributeurs*, *collaborateurs*, *philosophes*, *parteneurs*, etc. “Enciclopedista” era usado apenas para quem escreveu e assinou determinado verbete; “colaborador”, apenas para quem forneceu informações precisas para a construção de alguns verbetes; “editor” para quem teve papel eminente com essa denominação, escrevendo, inclusive, artigos anônimos, cuja prova da colaboração é incerta (Calzolari, 1979).

Além do mais, como evoca Darnton, o tema de um verbete não se esgotava nele, seja por causa da censura, seja por estratégias de dissimulação praticadas pelos editores, mas também pelos livre pensadores, pelos ateus mascarados, pelos libertinos e heterodoxo de toda a ordem, todos com moral duvidosa. Assim, diferentes estratégias de comunicação, caracterizadas por distintos níveis de leituras, visava destinatários de todo o tipo. Isso fazia com que a leitura do verbete pudesse se tornar uma espécie de jogo ou quebra-cabeça. Um verbete se remetia a outro, que fazia alusão a um outro e assim sucessivamente. Mas também os mesmos temas poderiam ser alocados no interior de outros cuja tarefa do leitor seria exatamente decifrar os códigos e a vinculação escondida entre eles, como um detetive atrás de seus indícios, o que favorecia o espírito crítico e investigativo do leitor. O especialista americano chama

a atenção do leitor sobre as várias formas inventadas pelos editores para fugir da censura e fornecer falsas ou boas pistas, dependendo do caso. Registra ele:

Simultaneamente ela [a *Encyclopédie*] apresentava ao leitor um edificante reagrupamento “Hottentots”, “Hindous”, “Confucéens”, “Stoiciens”, deístas e mesmo ateus virtuosos e inteligentes, que contrastavam com os papas, bispos, padres e monges paralelamente maus e estúpidos. Todo esse pensamento libertino era acrescentado de impactantes remissões. O mais célebre apareceu no primeiro volume onde o artigo “Anthropophagie”, descrição sem adereço do canibalismo termina com a nota “ver ‘Eucharistie’”. (Darnton, 2002, p. 52-53)

Este jogo de contraste provocava no censor uma espécie de equilíbrio, mas no leitor, inquietação e questionamento. Neste sentido, a presença de Formey na *Encyclopédie* cumpria um papel estrategicamente importante: ao inserir autores escrevendo temas muito parecidos, mas com perspectivas políticas e religiosas opostas, Diderot intentava equilibrar as posições, especialmente para evitar a censura (Marcu, 1953, p. 301). Embora os textos de Formey não apresentem grandes novidades em relação aos de Yvon, são porta de entrada para leitores, especialmente da Prússia, público que Diderot desejava alcançar. Tratava-se, portanto, de uma estratégia de política editorial.

Para além das polêmicas sobre os autores desses verbetes, vemos que boa parte dos temas que aparecem no verbete “Ateu” se repetem no “Ateísmo”, com uma sutil diferença. Neste último, há maior sistematicidade, no sentido de haver uma espécie de síntese do anterior. De qualquer modo, os verbetes focam na definição mesma do que seja o ateísmo e numa certa ponderação da abordagem e de seu alcance em termos de público. A diferença entre os dois autores do verbete mostra também a diversidade de perfil e de perspectivas antagônica de muitos dos colaboradores de Diderot (Kafker, 1967, p. 284). No caso desses dois aludidos, eram, na linguagem do século XVIII francês, “homme des lettres”, ou seja, dotado de espírito crítico agudo, fundado em profunda informação sobre o tema abordado, e tendo uma visão de mundo pessoal, capaz de entender e aplicar o espírito da *Encyclopédie*, escrito no próprio verbete “Encyclopédie”: “mudar a maneira comum de pensar”.

É importante entender ainda que o verbete “Ateu” tem 74 páginas, enquanto o “Ateísmo”, apenas 14. Mas esta diferença não é apenas de tamanho, é sobretudo de concepção. Enquanto o artigo “Ateu” apresenta como foco principal o ateísmo e fornece como exemplo o pensamento de Pierre Bayle para, na sequência, criticá-lo, o “Ateísmo” é mais sistemático e conceitual. Enquanto no primeiro há abertamente

um posicionamento favorável à ideia segundo a qual a religião é fonte de moralidade e que o ateu deve ser execrado da sociedade, tal qual defende Locke, o segundo apresenta uma concepção mais aberta e condicente ao ateísmo. Ora, por que esta diferença entre eles, já que versam sobre o mesmo tema? Este contraste de textos sobre o mesmo tema refletiria apenas a diferença de autores? Trata-se de uma estratégia do editor, Diderot, primeiramente para burlar a censura, como já foi dito acima, e em segundo lugar, para atizar a visão crítica do leitor, que pesará os dois polos e chegará, por si mesmo, à conclusão necessária. É com este espírito que retomaremos a urdidura dos dois textos.

III.

O verbete “Ateu” começa com a definição de o que se entende por ateu naquele período. Na sequência, apresenta a sua tipologia e, por fim, as suas causas. Sobre seu conceito, já aponta para a compreensão do que vai ser entendido no século XVIII francês: o ateu é aquele que “nega a existência de Deus”. Nesta definição, não há qualquer dúvida, hesitação ou indefinição do conceito, como no século precedente. Em seguida, apresenta a sua tipologia, dividida em três sentidos distintos: 1) os que negam que exista um Deus; 2) os que se dizem incrédulos ou céticos; 3) os que negam os atributos da natureza divina e seu poder sobre o mundo. E duas são as suas causas: 1) da ignorância e estupidez; 2) do deboche e corrupção dos costumes. Neste ponto, o autor do verbete se atém longamente como se desejasse utilizar o modo aristotélico de pensar ao aprofundar a discussão pelas causas.

A primeira causa do ateu está na ignorância do próprio conhecimento das pessoas, razão pela qual são comparadas ao animal pela falta de reflexão. O verbete evoca, certamente, a célebre frase socrática de que “uma vida sem reflexão não vale a pena ser vivida”, Yvon procura associar a falta de conhecimento à animalidade e por isso ao ateísmo. É verdade que, mais adiante, procura amenizar esta relação ao evocar Estrabo, segundo o qual havia povos em nações hispânicas e africanas sem traços de religião. Na impossibilidade de eles se tornarem ateus, a conclusão antropológica que chega ele é que sempre foram naturalmente ateus. Ora, vemos, aqui, a primeira aproximação do verbete com o problema do ateu em Locke, não na *Carta*, mas no *Ensaio*, no qual justifica que o conhecimento de Deus depende da educação que cada um recebe, a tal ponto que, defende ele, há povos que tendo desenvolvido o domínio das artes, “carecem da ideia e do conhecimento de Deus” (Locke, 1824, I, 4, 8).

Mas, quando pensamos que o argumento do redator do verbete nos deixa convencidos de o que significa ser ateu, eis que ele se opõe à ideia recentemente apresentada e diz que a religião não é natural, “que a religião é uma coisa que uma vez estabelecida no país deve durar eternamente”; que há enorme dificuldade de acontecer uma mudança na religião, e segue com outro argumento, razão pela qual nos filiamos à religião: o medo do sofrimento e esperança de redenção são os principais motivos que nos conduz à religião, razão pela qual esses valores são ensinados às crianças desde muito cedo. Na sequência do verbete, volta ao ponto inicial da discussão, um pouco para confundir ou fazer o leitor refletir: “Estrabo não merece nenhuma confiança; e os relatos de algumas viagens modernas, que afirmam que há no novo mundo nações que não têm nenhuma religião devem ser tomadas com suspeita e mesmo falsas”. Esta suspeita do relator se deve, segundo ele, porque os viajantes chegaram em determinado ponto das novas terras e não tiveram acesso a todas as suas cerimônias e cultos, mesmo porque, nem conhecimento da língua eles possuíam. Assim, por não terem acesso a tudo, esses viajantes tomavam o todo pela parte e achavam que esses povos eram ateus, o que seria um ledro engano. O pano de fundo do argumento, então, passa a ser o questionamento das fontes e a conclusão apressada dos autores dessas mesmas fontes.

Mas, quando o leitor, mais uma vez, pensa que está convencido de que as ponderações de Yvon são plausíveis, que, de fato, os viajantes, eventualmente, podem ter generalizado nas descrições do novo mundo, o autor do verbete volta ao argumento inicial, mas evoca outro exemplo, bem distinto do anterior. Segundo ele, Pierre Kolbe publicou em 1741 a obra “*Description du cap de Bonne-esperance*” na qual registra que os bárbaros desta região, mesmo sem uma ideia de Deus, tinham noção do direito e da natureza e por isso algumas fontes desses viajantes, em comparação com outras, devem ser cautelosamente conferidas. Ora, o leitor certamente se espanta e se pergunta sobre a razão pela qual o autor apresenta, no mínimo, uma ambivalência argumentativa e espera os próximos passos para poder tirar suas próprias conclusões. O fato é que, ao elaborar as fontes do ateísmo, notadamente “a da ignorância e da estupidez”, a posição do autor é de absoluto ceticismo em relação às fontes históricas deixadas pelos viajantes sobre os povos primitivos e distantes do continente europeu. Ou seja, não temos como nos certificar, com o mínimo de segurança, sobre as origens da religião desses povos.

A segunda causa do ateísmo é “a corrupção dos costumes”. Para o autor, por causa dos vícios e desregramentos “apagamos as luzes naturais e corrompemos a sua razão”. Ou seja, temos uma luz natural que nos traz o discernimento, mas o ateu,

pelo fato de não acreditar que ela exista, acaba corrompendo sua luz natural e sem ela, embriaga-se e adormece a consciência, vivendo tempos alternados entre a lucidez e a sua falta. Há, no ateu, uma inconstância e uma luta interna em relação à existência de Deus sem tréguas. Neste sentido, o ateu é atormentado pela inquietude de sua alma e pela agitação interna em virtude da falta de Deus.

Mas, entre essas duas causas, qual seria a menos danosa? Por que justamente essas duas? Quais as conexões entre elas? O leitor fica sem resposta porque não há conclusão sobre o tópico abordado. Caberá ao leitor fazer as devidas conexões e entender o fio de Ariadne que costura todo o verbete.

Na sequência, Yvon apresenta os tipos de ateu, que são três: o prático, o de coração e o especulativo. O ateu prático é todo aquele que nega a ideia de Deus e vive num ambiente de crime. O ateu de coração é aquele convicto de que não há Deus. Como afirma o autor, “seu ateísmo só é raciocínio; ele é, talvez, o fruto e o efeito, do mais elevado grau”. Citando La Bruyère, que diz que o ateu não pensa, este tipo de ateu é o mais comum e chegou a lugares longínquos, como a Turquia. Nesta nação, formaram uma seita composta de sábios e cristãos renegados “que para evitar os remorsos que sentem de sua apostasia, se esforçam para persuadir que não há nada a temer nem a esperar após a morte”. Comparando o ateísmo com uma doença contagiosa que se espalha e contamina por onde passa, o autor do verbete diz que o ateísmo “infectou o apartamento das mulheres e dos eunucos, introduzido nos bachas; e que após os ter envenenado, o espalhou por toda a corte”. Isto leva a crer que o ateu comum é altamente perigoso porque é contagioso e por isso se espalha com facilidade, como se fosse uma doença epidêmica.

O ateu especulativo ou de raciocínio, está fundado na filosofia. São também chamados de ateus teóricos e são subdivididos em dois tipos do ponto de vista histórico, os do mundo antigo, cujos exemplos mais conhecidos são Protágoras e Epicuro, e os modernos, como Averroes, Hobbes e Espinosa, dentre outros. Trata-se, segundo o autor, de homens “que não têm princípios nem sistema”. O autor do verbete não entra em maiores detalhes.

Apresentado a tipologia, o autor passa a analisar se os letrados da China são ou não ateus. Para fundamentar seu questionamento, Yvon recorre a alguns autores que conhecem a realidade chinesa de então e passa a descrever três seitas na época imperial chinesa, que são dignas desse registro: 1) a seita fundada por Li-laokium, que “adora um Deus soberano como muitas divindades subalternas sobre as quais exerce poder absoluto”. 2) A segunda é “infectada de práticas loucas e absurdas”, dirigida por um membro que morreu aos 79 anos e se comunicava com os seus discípulos por meio de

códigos enigmáticos: é do nada de onde tudo parte e para onde tudo retorna, e conclui com ironia: “eis o abismo onde repousa nossas esperanças”. 3) A terceira seita é a única autorizada pelas leis locais; é uma mistura de política, religião e filosofia. Ela “não reconhece outra divindade que não a matéria, ou talvez, a natureza; sob este nome, fonte de muitos erros e equívocos, ela entende uma tal de alma universal do mundo [...] que produz, que organiza, que conserva as partes do universo”. Com um tom irônico, afirma que este princípio é o início e o fim de tudo o que existe e que se trata de bonitas expressões para se vincular às tradições antigas quando, na verdade, trata-se de uma nova doutrina, de um “ateísmo refinado e alinhado de todo o culto religioso”. A descrição do autor continua sobre a criação divina, tendo Deus criado tudo, inclusive o mal, a seita chinesa não concorda com a antiga assertiva cristã. Para ela, Deus só pode ter criado o bem, não o mal, e que a alma humana é finita assim como a matéria da qual é composto o homem. Ora, a grande questão que o leitor chega ao final dessa descrição dos tipos de ateus chineses é que ser ateu, ao menos lá, na China, é uma questão de decisão, de vontade e de deliberação aliado a um certo materialismo. Isto significa dizer que a religião não é natural, inata, como nos selvagens da América, mas construída culturalmente. Estes dados fornecem maior segurança à compreensão do tema por parte do autor do verbete.

Mas, a pergunta que o autor se faz, ainda que seja retórica, é carregada de sentido: por que vários filósofos caem no ateísmo? Para tentar responder à questão, o autor começa a respondê-la a partir dos filósofos pagãos. Segundo ele, esse erro começou a partir das falsas ideias de divindade que então reinavam. Já os modernos foram enganados por sofismas que não demonstravam a existência de Deus. Isto implica dizer que, tanto os antigos quanto os modernos, caíram no ateísmo por causa da retórica, ou da incompreensão no argumento sobre Deus. Apesar disso, continua o autor, vários filósofos viveram e morreram no ateísmo, mesmo não sendo grande número. Para justificar o número deles, evoca Mersenne que diz que em Paris não passava de 50 mil ateus na sua época, e que, para o autor do verbete, tratava-se de um número exagerado. Apesar de improvável, Yvon justifica o grande número de ateus por causa de sua imprecisão conceitual. Qualquer um, desde que criticado ou tivesse alguma inimizade “seu adversário insatisfeito os toma por ateu [...] são julgamentos temerários”. Na sua opinião, qualquer um poderia ser suspeito de ser ateu, mesmo que não fosse plausível. Mas, questiona o autor: por qual interesse? A quem interessaria esta disputa? Elas são respondidas com outras perguntas, ainda mais elaboradas, e que remetem sempre à questão da retórica do ateu teórico. O que podemos extrair desta parte do texto? A pouca definição do que seja, de fato, o ateu.

Temos aqui, uma outra aproximação com o pensamento lockiano, que em suas obras políticas usa diferentes denominações para atribuir o ateu, já evocado no início deste artigo (Santos, 2019).

O percurso argumentativo do autor do verbete tem como objetivo chegar até o pensamento de Bayle para criticá-lo, razão pela qual faz uma espécie de resumo do autor dos *Commentaires*. Após citar o francês várias vezes e evocar alguns de seus opositores, como Warburton, afirma ele: “é uma coisa totalmente indiferente à verdadeira religião, saber qual ateísmo ou idolatria provoca maior mal. Os interesses do cristianismo são totalmente separados dos da idolatria pagã, que não há nada a perder nem a ganhar”. O problema, ainda segundo o redator, é a diferença entre ateísmo e politeísmo. Esta relação não deve passar incólume em relação à sociedade. Retomando os tipos de ateus, o teórico e o prático, deixa claro o autor que, entre os dois, o pior é o prático porque ele se rebaixa ao nível da malícia e bane não só a ideia de Deus como também o seu conhecimento e a potência, ou seja, tudo o que diga respeito a Deus. Sobre os ateus práticos, em poucas palavras, registra ele, “parecem povos que maldizem o sol cujo calor os incomoda e que querem destruí-lo, se fosse possível. [...] Eles só se importam com o excesso de malícia a fim de se livrarem dos remorsos de suas consciências”. Assim, para o autor, o pecado da idolatria é a ignorância, já para o ateu, é o seu lado bélico, a ponto de guerrear contra o próprio Deus. As metáforas são fortes: o ateu usa o conhecimento como arma contra a divindade, razão pela qual se torna um perigo social. Ora, é este tipo de ateu que Locke expulsa da sua concepção de tolerância. Para o inglês, na *Letter*, não pode haver tolerância para quem não crê em Deus enquanto fundamento do pacto de sociabilidade (Santos, 2019).

Já o ateu especulativo é um mal menor em relação ao politeísmo. Evocando Plutarco, La Bruyère, e Bossuet, deixa claro que, entre ser pagão e ateu especulativo, o primeiro é pior do que o último. Isto porque, diz o seu autor, “eles nada dizem sobre Deus, nem bem nem mal; se eles negarem a sua existência, é que eles a olham não como uma coisa real, mas como ficção do entendimento humano”. Mais uma vez, o problema do ateu é simplesmente uma questão de conhecimento ou a falta dele. A conclusão que conduz o autor desta parte é algo simples: os ateus, então, tentam apagar a imagem de Deus e os pagãos menosprezam-na. Ambos são, portanto, nocivos.

Na tentativa de dar maior precisão conceitual ao ateu especulativo, o autor faz uma subdivisão no interior deste tipo de ateu em dois: 1) o ateu negativo e 2) o positivo. Pelo primeiro, quer dizer um homem que nunca pensa em Deus e que tampouco tomou partido por Ele. Evocando as imagens da “tábula rasa” de Locke, afirma: “a alma deste homem é como um quadro vazio, pronto para receber tais cores que se

quer aplicar”. Já o ateu positivo entende um homem que, após examinar as provas sobre as quais se estabeleceu a existência de Deus acaba por concluir que não há nada de sólido” e impressiona pelo espírito filosófico da reflexão. Ora, enquanto o primeiro não tinha conhecimento de Deus, mas pode passar a ter quando tiver este mesmo conhecimento, já o segundo, parte do pressuposto de que tem o conhecimento de Deus, mas, depois de pensar, chega à conclusão de que os argumentos não são suficientes para ter essa mesma crença. Mais uma vez, a confiança em Deus é uma questão de argumento, de conhecimento. Os dois, no entanto, se encontram na ideia segundo a qual sem Deus não é possível haver moralidade. Para o autor, é a moral que faz com que cada um tenha discernimento sobre o bem e o mal e quem fornece isso é “um legislador, que não somente nos ordene o que sentimos e reconhecemos por bem, mas que propõe ao mesmo tempo recompensas para os que se conformam a ele e dê castigos para aqueles que lhe desobedecem”. Se compararmos esta parte do texto com o que afirma Locke na *Epístola sobre a tolerância*, veremos que há fortes traços:

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 segundo seus méritos, segundo o que deverá e o que poderá cada um, segundo 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, 1965, p. 67).

É curioso pensar, mais uma vez, como há similitude entre o Deus-legislador de Locke e o que o autor do verbete evoca aqui, usando o pensamento de Bayle como pano de fundo. Isso nos conduz a concluir que, em primeiro lugar, o ateu não tem noção do legislador e por isso ele não tem discernimento moral razão pela qual deve ser expulso da cidade, tal qual pensa Locke na *Letter*, já evocado acima. Em segundo lugar, por não saber discernir o bem do mal, o ateu é incapaz de praticar a virtude, sendo considerado um doente que contamina por onde passa. Assim, na visão do autor, na esteira de Locke, mais uma vez, Deus é o balizador de nossas ações: “Quando se submete à vontade de Deus nos asseguramos as recompensas e evitamos as penas”. Sem Deus, claro, nada fica garantido porque entramos no reino da incerteza moral. A conclusão do argumento, portanto, é que Bayle se equivoca porque o ateu não é capaz de agir moralmente, muito menos de constituir uma sociedade atea.

Todos os argumentos do relator do verbete se dirigem contra Bayle, de que o ateu pode ser sim virtuoso e, por conseguinte, pode ser fonte de moralidade. Para Yvon, é a religião que fornece a moralidade porque “a sociedade é incapaz de

remediar por suas próprias forças as desordens [...] e ela foi obrigada a apelar para a religião em seu socorro e só pôde ser implementado em consequência dos mesmos princípios, temor e esperança”. Ou seja, não seria possível existir sociedade sem a religião porque ela não dá conta de tudo. A religião, na opinião do relator do verbete, é o balizador da prática da virtude e, por conseguinte, da moral, que, por sua vez, tem como fundamento o próprio Deus. Seguindo este raciocínio, Yvon é taxativo: “um ateu, que não tem nenhum princípio de consciência, [...] não impedirá satisfazer em segredo todas as suas paixões. [...] Só consultará suas inclinações viciosas, sua avareza, sua cupidez, a paixão criminal onde se encontrará o mais violento domínio”. Para o autor, o ateu não consegue provar que a virtude é mais importante do que o vício e que ele, apesar de ateu, possa ser, efetivamente, virtuoso. Mesmo usando as palavras de Bayle contra o próprio Bayle, o autor do verbete não se deixa convencer e, reiteradas vezes, insiste sobre este argumento: “o que ele diz não prova nada do que quer provar”. Mas, na opinião do autor do verbete, Bayle não prova nada porque não lhe interessa provar, razão pela qual ele esconde o jogo com “sophismas e incompreensões”. O crítico do autor do *Commentaire*, na verdade, interpretou bem Pierre Bayle porque chega à conclusão que ele, Bayle, não se revela por inteiro e por isso se esconde na linguagem truncada, confusa e complexa. Mas, no final do parágrafo, não economiza em expressões ácidas para dizer que o entendeu corretamente “quando ele é despido da pompa, da eloquência e da obscuridade onde lançaram a abundância dos seus discursos, o brilho falso de seus raciocínios capciosos e a maldade de suas reflexões”.

Yvon não fica satisfeito em apontar supostas fragilidades ou incongruências internas ao texto de Bayle. Ele procura combater os argumentos da obra recorrendo a elementos externos ao texto, como a alguns clássicos antigos, para demonstrar que o par medo e esperança, com seus sistemas de castigo e recompensas, foram úteis à sociedade historicamente. Ele começa por Políbio: “entre os romanos, a única religião tornou a fé do sermão uma garantia segura da honra e da probidade daqueles a quem se confia as somas mais consideráveis, sejam nos temas da administração pública, sejam nos das embaixadas estrangeiras”. Ora, este cenário só foi possível, segundo o historiador grego, graças à religião. Mas, qual foi a causa mesma da decadência seja na Grécia seja em Roma? Para o autor do verbete, não há dúvida, ancorado na interpretação do célebre historiador: “uma certa libertinagem de espírito afetou os homens do estado e lhe fez pensar e debitar que os primeiros temores que inspiram a religião só são vícios e superstições”. Ou seja, foram os libertinos que instigaram a corrupção dos costumes nas duas maiores civilizações antigas.

Yvon evoca uma imensa discussão daquele momento histórico, conhecida por “Querela entre os antigos e os modernos”, à medida que os valores mais proeminentes do passado se corromperam com os modernos. Se a chave da compreensão do parágrafo anterior era demonstrar como Políbio defendia a religião como fundamental para a sociedade, na sequência ele evoca e cita Shaftesbury como moderno, libertino, insensível e por isso, fomentador da irreligião. E conclui a discussão com uma questão cujo tom irônico denota a sua aversão ao crítico: “se sua intenção era tornar todos os ingleses polidos e bons, ele poderia muito bem se propor a fazê-los todos *mylords*”. Não satisfeito com a crítica ao Conde, usa os argumentos de um outro inglês, Warburton, para demonstrar que o bem da política é dado pela religião, que fornece os valores necessários da moral e da política, e que o ateísmo tende sim a corromper a sociedade e por isso “tende, infelizmente, a tornar os que são partidários, objeto da execração pública”.

Para encerrar o verbete, o seu autor faz um grande balanço e retomada do ateísmo, concentrando-se especificamente no pensamento de Bayle, como se este representasse o exemplo vívido de ateu. À medida que recupera os argumentos da sociedade atea de Bayle, Yvon rebate um após outro, porque ele, Bayle, não apresentou exemplo de ateu e, quando evocou a sociedade atea, só se referiu aos povos primitivos e bárbaros, que viviam em estado de natureza. Para o autor do verbete, esses ateus “são canalhas, se é permitido servir-se desta expressão”, porque nenhum povo pode viver fora da sociedade civil sem leis e sem freios, que são dados pela religião. Ora, Bayle quer demonstrar que o ateísmo não é pernicioso à sociedade, mas para Yvon, isso não passa de um sofisma, de um artifício concebido para produzir a ilusão da verdadeira intenção daquele autor: espalhar a irreligião sob o dossel da filosofia.

Há, portanto, duas indicações das marcas de Locke neste verbete: a primeira, na defesa da possibilidade de haver um ateísmo antropológico, ou seja, de povos primitivos que não tiveram contato com a ideia de Deus cristã, como Locke defende no *Essay*; a segunda, no combate incessante do ateu, ainda que este conceito seja indefinido, posto que ele corrompe as bases sociais, tal como Locke sustenta na *Letter*. Em ambos os casos, o ateu deve ser rechaçado.

O verbete “Ateísmo” começa com a definição de ateísmo, que não difere da descrição estabelecida no artigo “Ateu”: é aquele que nega a existência de Deus. Na sequência, os autores deixam claro que querem dialogar com o texto daquele verbete. Isto porque, se no texto anterior havia uma espécie de exortação à “excreção pública” do ateu, neste artigo, já nas primeiras linhas, registra certa complacência. Embora o ateu seja “odioso”, o fato de ele não ter conhecimento de Deus não o faz necessariamente um ateu. Para

que exista ateísmo é preciso haver a rejeição categórica da existência de Deus. Ainda nas impressões iniciais, um outro dado importante, é que justifica as dúvidas dos céticos quanto à existência de Deus, reafirmando que ter dúvida sobre a existência de Deus não torna forçosamente ninguém ateu, de tal modo que só quem nega o dogma da existência de Deus é quem pode ser considerado ateu. Ora, os autores insistem à exaustão, sobre o conceito de ateísmo: “o ateísmo não se restringe em desfigurar a ideia de Deus, mas em destruí-la inteiramente”.

Os autores do verbete passam, então, a apontar as estratégias dos escritores clássicos, quando se referem a Deus. Para eles, reportar-se a Deus não faz da pessoa um cristão, tampouco quem não o faz, não quer dizer que seja ateu. Para que o argumento seja bem fundamentado, os autores fornecem como exemplo os epicuristas, que mencionam os deuses a todo o momento e, no entanto, são, declaradamente, ateus; e Espinosa, que se refere infinitas vezes a Deus, mas que é, igualmente, ateu. Portanto, para eles, é preciso desconfiar da linguagem usada pelos autores. Ao que tudo indica, eles querem evitar a denominação falsa de ateu e o uso abusivo e aleatório do termo, poupando vidas e promovendo a tolerância religiosa. Este é o espírito que reina nos argumentos do preâmbulo do verbete.

Após os cuidados iniciais com a linguagem no sentido de preparar o leitor, os autores passam a analisar o termo na história da filosofia, transitando entre os antecessores de Demócrito e, na sequência, Platão e Aristóteles. Concentrando as análises neste último, que tudo reduzia à matéria, conclui: “os materialistas eram os verdadeiros ateus, não tanto porque concebiam somente corpos quanto porque não reconheciam nenhuma inteligência que os movia e os governava”. Ou seja, o que torna um ateu é o não reconhecimento da Providência divina. Mas, continuam eles, mesmo no mundo antigo, houve vários tipos de ateísmo e sugerem que esses outros tipos sejam vistos na própria *Enciclopédia*, remetendo o leitor a outros verbetes.

Se os filósofos clássicos antigos eram materialistas, dentre os modernos, apenas Espinosa é considerado ateu e isto traz duas consequências. A primeira, é que ele retoma, praticamente, o verbete “Espinosismo”, do Dicionário de Bayle, que sustenta o ateísmo de Espinosa e o qualifica de “ateu de sistema”. Este tipo de ateísmo denota que o autor, Espinosa, apresenta em sua obra um conjunto de elementos que se relacionam uns com os outros e isso faz com que eles sejam interdependentes e formem uma totalidade rigorosa e de difícil penetração. Para Bayle, Espinosa usa o *more geométrico* com este sentido, o método dedutivo a partir do qual se apoiam as definições e os axiomas para onde chegam as conclusões possíveis e inimagináveis.

Isto significa dizer que os autores desse verbete da *Enciclopédia* tomam para si toda a discussão que está no referido verbete do *Dicionário* de Bayle.

A segunda, o verbete da *Enciclopédia* exclui da pecha de ateu muita gente, inclusive o próprio Bayle, tema central do verbete “Ateu”, conforme vimos acima. Mas, para que não haja dúvidas sobre o conceito, os autores estabelecem cinco condições necessárias para que se possa atribuir a denominação de ateu. Para os autores, é preciso que o ateu responda a questões difíceis e complexas, são elas: 1) Provar que a noção de Deus não existe, conforme já analisado acima. 2) Como o ateu não acredita na Providência divina, é preciso ao menos que ele prove o que rege o mundo, algo como a fatalidade. O tom do texto parece uma crítica sutil aos materialistas, mas também uma certa dificuldade na explicação de saber o que rege o mundo, até mesmo pelos próprios teístas. Dadas às dificuldades levantadas por todos, que parecem incompreensíveis, o ateu é conduzido a uma espécie de tormento e loucura pela busca de uma explicação plausível sobre o tema, que parece não ter fim. 3) O ateu precisa explicar o princípio causal da matéria, e fornece o exemplo de um tema tão instigante quanto complexo, afinal, quem veio primeiro, o ovo ou a galinha, perguntam os autores. Saber sobre esta questão “dá no mesmo que as revoluções universais levem milhões de anos ou dias, ou horas, ou minutos, para a existência de pequenos insetos efêmeros, dos quais um produz o outro sem fim; são sempre efeitos encadeados uns aos outros sem que se possa indicar uma causa, um princípio, uma razão suficiente que os explique”. 4) As consequências mais graves do ateísmo são a subversão dos fundamentos da religião, da moral e da política razão pela qual o ateu não pode ter uma convivência social tranquila.

Ora, solapados os valores que se vinculam à religião, somos conduzidos à barbárie, tal qual levou Brutus: “virtude, estéril virtude, para que me serviste?”. Esta imagem do romano denota que ele foi abandonado pela virtude, que tanto acreditava e, uma vez destituído de sua força e eficácia, chegou à conclusão que teria perseguido um fantasma no lugar da realidade, razão pela qual não vê mais utilidade na virtude. Ora, a plena virtude, na visão dos autores do verbete, é a felicidade, que passa pela aceitação do que eles chamam de “sistema de penas e recompensas futuras”, que só a religião pode fornecer. Em virtude da impossibilidade de o ateu responder às três primeiras questões, a quarta é a sua consequência mais iminente, razão pela qual o ateu deve ser punido segundo o direito natural. Mas o que isso representa? O que isso quer dizer em termos práticos? Nada demais. Pior do que ser ateu é ser condescendente com a “quantidade de procedimentos bárbaros e de execuções desumanas que a simples suspeita ou o pretexto de ateísmo ocasionaram”. Ou seja, no momento

em que o leitor é conduzido a raciocinar para acusar o ateu segundo o direito natural, na verdade, ele se dá conta de que foram condenadas de ateias muitas pessoas injustamente, e esta é a razão pela qual os autores sugerem certa cautela ao condenarem eventualmente o ateu. Para os autores do verbete, pior do que ser ateu, é condenar outrem sem provas: eis a grande lição desse verbete.

Para concluir, os autores evocam a legalidade jurídica das eventuais condenações do ateu, depositada na figura do magistrado, o que hoje chamaríamos de juiz. O assunto passa da ordem da especulação e da difamação para a jurídica, o Direito, para as leis estabelecidas. É a civilidade que exige esta mudança de comportamento. É claro que fica mantida a condenação do ateu, se ele cometer algo errado segundo a legislação, mas também é passível de condenação todo o intolerante, o blasfemador, o divulgador de falso testemunhos e todo aquele que for contra a ordem estabelecida.

Os verbetes, então, deixam claro que o ateu não está nem acima nem abaixo de qualquer cidadão, mas no mesmo pé de igualdade que os demais. Ora, qual é o problema do ateu, na visão dos autores? É que ele é um imprudente, “que supõe que a religião seja uma invenção dos políticos para manter mais facilmente regulada a sociedade”. A questão é que o ateu pensa demais e diz o que não pode ser dito livremente. Neste sentido, bem antes de Marx, o ateu, na pena dos enciclopedistas, já sabia que “a religião é muito mais o sustentáculo dos reis do que a espada que lhes foi entregue”. A pergunta que o leitor faz é: como o ateu com essa consciência tão lúcida poderia passar ileso numa sociedade regida pela espada e pela cruz? Os relatores entendem que, à luz do pensamento lockiano sobre a tolerância religiosa, a força não converte ninguém e por isso, mais cedo ou mais tarde, ela se desmorona. Como a religião não age sozinha, ela precisa da espada para legitimar sua perpetuação enquanto poder, razão pela qual “se os soberanos pudessem destruir toda a consciência e toda a religião nos espíritos dos homens para poder agir em completa liberdade, eles logo se veriam enterrados sob as ruínas da religião”. Isto significa dizer que, para os autores, os soberanos não concedem liberdade porque ela é fonte de destruição política, seja ela do poder político, seja ela do religioso.

Os autores, então, mudam a prosa do texto: o problema não é o ateu, é a falta de liberdade, que faz com que se condene sem julgamento e que não se permita pensar livremente, mesmo aqueles que não acreditam em Deus. Vemos, mais uma vez, que o ateu é apenas incompreendido e por isso, hostilizado, excluído do convívio social. Os autores dão nova interpretação ao ateu, bem diferente daquela apresentada no verbete anterior. Se nele, via-se a presença nítida de Locke por meio de seus argumentos contra o ateu, neste segundo verbete, já não se percebe essa aproximação.

Duas hipóteses, aparentemente, são plausíveis: a primeira, trata-se de uma estratégia dos autores do verbete ou do editor do volume, Diderot; a segunda, uma mudança significativa na forma de encarar o ateu na sociedade.

IV.

O que podemos deduzir da comparação entre os dois verbetes? O que nos revela o seu vocabulário? Em “Ateu”, vimos um combate político e uma espécie de engajamento a tudo que se manifestava antirreligioso cuja figura central é a imagem de ateu de Pierre Bayle, especialmente sua defesa da possibilidade de uma cidade ateia. Vimos que, em virtude de o ateu não crer em Deus nem tampouco no diabo, a sua reputação fica comprometida, no sentido de que ela já apresenta em si uma imoralidade, uma transgressão ética e violação das normas do bem pensar e do bem agir razão pela qual não se vê com bons olhos o ateu na cidade. Nunca é demais lembrar que esta imagem do ateu é a mesma quando aparecem os verbetes “Ateu” e “Ateísmo” no dicionário francês pela primeira vez, na segunda metade do século XVI, e que denotava apenas injúrias aos piores inimigos (Huguet, 1923).

Essa mesma imagem atravessa o século XVII e entra no XVIII, de modo particular, no verbete “Ateísmo” da *Encyclopédia*, com uma outra conotação, ou no mínimo, com certa ambivalência: se o ateu pode ser confundido com o cético ou mesmo com o libertino, ele não precisa ser expulso da cidade, nem tampouco imputa-lhe graves acusações ou sanções. Mais do que isso: os autores do verbete defendem que ninguém deve ser condenado por suas ideias, mesmo absurdas, o que nos aponta, na prática, para uma distinção entre a religião e a moral, imprimindo certa distância entre os preceitos religiosos e os da vida moral. Exortam, então, o leitor a ser compreensivo com o ateu, e a entender que muitos males já foram praticados em matéria de religião e que talvez o que mais falte naquele momento é liberdade no espaço público. Aqui, certamente inspirado em Locke, especialmente na *Letter*, os autores convidam o leitor à civilidade: não é a força que converte ninguém, como defende Locke, mas o convencimento de quem deseja pregar e a capacidade de quem se põe a ouvir a palavra de Deus de forma livre e esclarecida. Em sendo assim, a religião passa a ser algo de foro privado e não diz respeito à vida pública, exceto se interferir a condição da vida social, mas não é o caso do ateu.

Da comparação dos dois verbetes, vemos, enfim, um certo equilíbrio, uma moderação no tom. Enquanto o primeiro é mais agressivo, o segundo é mais complacente para com o ateu. No século XVIII, o ateu substitui a sua inquietude pessoal pela liberdade

de ação (moral) em vista de um bem maior, sem deixar de combater a tradição, moralmente asfixiante. Ele se torna uma pessoa consciente que se reconhece através do entendimento como fonte de atos livres e responsáveis. Nesta condição, para ele, toda perseguição, seja ela religiosa ou política, é irracional e por isso inadmissível.

Assim, a *Enciclopédia* passa a defender o ateu e temos aqui uma mudança significativa da imagem do ateu em relação ao Grande Século: se aqui ele é visto como uma figura emblemática, meio herético, libertino, corruptor de valores morais representado na figura de um inquieto, no século XVIII, flerta com o materialismo, que apesar desta condição, não precisará ser expulso da cidade. Houve aí um longo percurso para que se percebesse a mudança dessa imagem. A inquietude inicial, no século XVII, em forma de agitação interna do crente, leva à sua dúvida em pensar que Deus não exista. O que poderia ser apenas uma dúvida passa a ser uma recusa em acreditar que Deus exista porque esta concepção leva o descrente a duvidar de tudo, das Escrituras, da Imortalidade da alma, da autoridade e, portanto, da universalização da dúvida, fornecendo as armas para a imagem do que o século das Luzes chamará de ateu. Se a não crença no século XVII era vista como perigo social, no século seguinte, não crer significará duvidar com fortes razões para negar e isso não terá tanto impacto do ponto de vista social. Talvez esta mudança de perspectiva seja um reflexo da sociedade da época, em plena mutação. Se isso for verdadeiro, haveria aí, entre um século e outro, uma redefinição mesma dos fundamentos sobre o que se entende por ateísmo. No final desse verbete, os autores clamam o leitor para lutar por mais liberdade a fim de que todos possam existir e se expressar livremente no ceio da sociedade, independentemente de crédulos religiosos: lição maior do que essa não pode haver.

O ateu da primeira parte do século XVIII, pelo menos, não tem um perfil definido, nem tampouco uma doutrina acabada: ele se apresenta como alguém que se posiciona do ponto de vista social e político por meio da escrita, mesmo sendo marginal da ordem da produção, o que suscita o debate público, sem se reduzir ao questionamento religioso. Ele põe em jogo a crítica às verdades estabelecidas e aos dogmas, usando diferentes estratégias e construções textuais. Talvez, por todas essas características, seja antes de tudo um inquieto, que por isso mesmo, passa a ser mais aceito na sociedade da Luzes sem precisar dela ser expulso.

Bibliografia

Bayle, P. (1685). *Nouvelles de la République des Lettres*. Article VI, novembre.

- Beaurepaire, Y. P. (2007). *Le mythe de l'Europe française au XVIIIème siècle*. Paris, Autrement.
- Burke, P. (2004). *Languages and Communities in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Burson, J. D. (2014). "Vitalistic Materialism and Universal Histories of Philosophy in the Contributions of Abbé Claude Yvon to the *Encyclopédie*". *Historical Reflections*, n° 2, v. 40.
- Calzolari, A. (1979). "Le monde de l'*Encyclopédie*, les collaborateurs". In: Calzolari, A.; Delassus, S. (eds.), *Essais et notes sur l'Encyclopédie de Diderot et d'Alembert*. Parma: Franco Maria Ricci.
- Champion, J. (2002). "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. et al. *Les fondements philosophiques de la tolérance en France et en Angleterre au XVIIème siècle*. Paris: PUF.
- Charbonnat, P. (2013). *Histoire des philosophies matérialistes*. Paris: Editions Kimé.
- Curran, M. (2012). *Atheism, Religion and Enlightenment in pre-revolutionary Europe*. Suffolk.
- Darnton, R. (2002). *Pour les Lumières: défense, illustration, méthode*. Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux.
- Dédeyan, C. (1988). *Le retour de Salente ou Voltaire et l'Angleterre*. Paris: Nizet.
- Diderot & D'Alembert. (1751-1765). *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. 17 vols. Paris.
- Deprun, J. (1979). *La Philosophie de l'inquiétude en France au XVIIIème siècle*. Paris: Vrin.
- Gengoux, N. (2016). "Rôle de l'athéisme dans la pensée libertine: quelles Lumières?". *ThéoRèmes*, n° 9, 2016.
- Haseler (org.). (2003). *La Correspondance de Jean Henri-Samuel Formey (1711-1797): inventaire alphabétique, avec la Bibliographie des écrits de Jean Henri Samuel Formey établie par Rolph Geissler*. Paris: Champion.
- Hazard, P. (1961). *La crise de la conscience européenne*. Paris: Fayard.
- Hobbes, T. (1999). *Leviathan*. Paris: Dalloz.
- Hughet (1923). *Dictionnaire de la langue française du XVI siècle*. Paris.
- Kafker, F. (1989). "Notices sur les auteurs des dix-sept volumes de « discours » de l'*Encyclopédie*". *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, n° 7, pp. 125-150.

- Le Ru, V. (2015). “L’Encyclopédie “entière” ou comment mettre en relation le discours et les planches, à travers l’exemple du traitement en image et en texte d’un métier: le métier à bas”. *Revistas Dois Pontos*, v. 12, n° 1, p. 219-235.
- Locke, J. (1824). *The Works of John Locke*. London: Rivington.
- _____. (2003). *Political Writings*. Cambridge/Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- _____. (2002). *Selected Correspondence*. Oxford: Oxford University Press.
- _____. (1965). *Epistola de tolerantia*. Trad. Raimondo Polin. Paris: PUF.
- MacLean, K. (1936). *John Locke and English Literature of the Eighteenth Century*. New Haven: Yale University Press.
- Malebranche, N. (1963). *De la recherche de la vérité. Oeuvres de Malebranche*, t. II, ed. G. Rodis-Lewis. Paris: Vrin.
- Marshall, J. (1994). *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture*. Cambridge: University Press.
- Marcu. (1953). “Un Encyclopédiste oublié: Formey”. *Revue d'histoire littéraire de la France*, 53e Année, n° 3 pp. 296-305.
- Mintz, S. I. (1962). *The Hunting of Leviathan*. Cambridge: University Press.
- Moureau, F. (1987). “L’Encyclopédie d’après les correspondants de Formey”. *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, n° 3, pp. 125-145.
- Parmentier, M. (1999). *Introduction à l'Essai sur l'entendement humain de Locke*. Paris: PUF.
- _____. (2011). “L’inquiétude dans *De la Recherche de la vérité*”. *Les Études philosophiques*, n° 96, p. 85-103.
- Proust, J. (2005). “Le témoignage de John Locke sur la situation du protestantisme français à la veille de la Révocation (1676-1679)”. *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* (1903-), Vol. 151 (Janvier-Février-Mars, pp. 91-103.
- Rouse Ball, W. (1889). *A History of the Study of Mathematics at the University of Cambridge*. Cambridge: University Press.
- Santos, A. (2014). “O espírito do ateísmo em Locke”. *Revista Filosofia Unisinos*, v. 15, p. 226-236.
- _____. (2019). “O ateísmo no pensamento político de John Locke”. *Kriterion*, n° 143, Ago, p. 257-277.
- Scholer, J. (1997). *John Locke et les philosophes français. La critique des idées innées en France aux 18 eme siècle*. Oxford: Voltaire Foundation.
- Secrétant et al. (2007). “Préface”. In: *Qu’est-ce que les Lumières « radicales » ?* Amsterdam/Paris: Éditions Amsterdam/Les Belles Lettres.

- Soccard, S. (2008). “L’exclusion des athées par Locke. L’envers théorique d’une convention politique”. *Revue de la société d’études anglo-américaines des XVIIe et XVIIIe siècles*, n°65.
- Soulard, D. (2011). “L’ouvre des premiers traducteurs français de John Locke: Jean Le Clerc, Pierre Coste et David Mazel”. *Dix-septième siècle*, n. 4, Paris: PUF.
- Thomson, A. (2007). “Locke, Stillingfleet et Coste. La philosophie en extraits”. *Cromohs*, n° 12.