

PAULO CÉSAR NODARI

***A EMERGÊNCIA DO
INDIVIDUALISMO MODERNO NO
PENSAMENTO DE JOHN LOCKE***

PAULO CÉSAR NODARI

**A EMERGÊNCIA DO
INDIVIDUALISMO MODERNO NO
PENSAMENTO DE JOHN LOCKE**

Dissertação de Mestrado apresentada
ao Departamento de Filosofia da
Faculdade de Filosofia e Ciências
Humanas da UFMG, como parte dos
requisitos para a obtenção do título de
Mestre em Filosofia.

Área: Filosofia Social e Política

Orientador: Dr. Leonardo Alves Vieira

Belo Horizonte
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG
1998

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

Curso de Pós-Graduação em Filosofia (Mestrado e Doutorado)

Ata da Defesa de Dissertação de Paulo César Nodari
Nº de Matrícula: 9662766

Aos vinte (20) dias do mês de março de mil novecentos e noventa e oito (1998), reuniu-se na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais a Comissão Examinadora, indicada pelo Colegiado do Curso em 14.11.97, para julgar, em exame final, a dissertação intitulada "A Emergência do Individualismo Moderno no Pensamento de John Locke", requisito final para a obtenção do Grau de Mestre em Filosofia, Área de Concentração: Filosofia. Linha de Pesquisa: Filosofia Social e Política. Abrindo a sessão, o Presidente da Comissão Prof. Dr. Leonardo Alves Vieira, após dar a conhecer aos presentes o teor das Normas Regulamentares do Trabalho Final, passou a palavra ao Mestrando Paulo César Nodari, para apresentação de sua dissertação. Seguiu-se a arguição pelos examinadores, com a respectiva defesa do candidato. Logo após, a Comissão se reuniu, sem a presença do mestrando e do público, para julgamento e expedição do resultado final. Foram atribuídas as seguintes notas:

- Prof. Dr. Leonardo Alves Vieira - (Orientador) UFMG..... 200 (cem)
- Profa. Dra. Livia Guimarães - UFMG 100 (cem)
- Prof. Dr. Henrique Cláudio de Lima Vaz - ISI 100 (cem)

Pelas notas atribuídas, o candidato foi considerado aprovado com a seguinte média:..... 100

O resultado final foi comunicado publicamente ao candidato pelo Presidente da Comissão.

Nada mais havendo a tratar, o Presidente encerrou a reunião e lavrou a presente ATA, que será assinada por todos os membros participantes da Comissão Examinadora. Belo Horizonte, 20 de março de 1998.

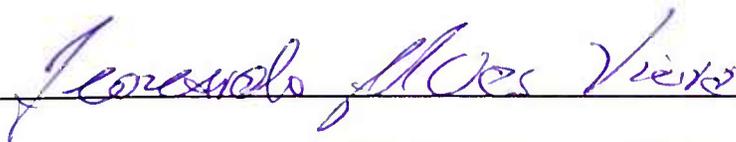

Prof. Dr. Leonardo Alves Vieira
(Orientador)


Profa. Dra. Livia Guimarães


Prof. Dr. Henrique Cláudio de Lima Vaz

Observação: Este documento não terá validade sem a assinatura e carimbo do Coordenador.
Arquivo: Atadef.

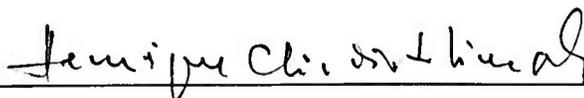
Dissertação defendida e aprovada com a nota 100,0 pela Banca constituída pelos seguintes professores:



Prof. Dr. Leonardo Alves Vieira
Orientador



Profa. Dra. Livia Guimaraes



Prof. Dr. Henrique Cláudio de Lima Vaz

Programa de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais.
Belo Horizonte, 20 de março de 1998.

Dedicatória:

A Rosa Balestrin Panazzolo

(In memoriam: 1902-1990)

AGRADECIMENTOS

A Dom Paulo Moretto, aos colegas presbíteros e à equipe de formação sacerdotal da Diocese de Caxias do Sul, pelo incentivo, oportunidade e confiança em mim depositada.

À Arquidiocese de Belo Horizonte, pela acolhida generosa.

Ao Pe. Geraldo Guilherme da Silva e ao povo da Paróquia Cristo Operário, pela acolhida, carinho e generosidade.

Ao Professor-orientador Dr. Leonardo Alves Vieira, pelo acompanhamento cuidadoso, paciente e esclarecedor ao longo do meu trabalho.

Ao Professor Dr. Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz, pela acolhida, atenção, esclarecimentos e carinho dispensados.

À Professora Dra. Livia Mara Guimarães, pela leitura e esclarecimentos prestados.

Aos meus pais, pela educação, confiança e incentivo.

Aos meus amigos(as), pela amizade e incentivo.

Aos professores(as) e funcionários(as) da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, pela amizade, crescimento intelectual e esclarecimentos prestados.

Aos meus colegas de curso, pela amizade e pela convivência.

Ao CNPq, pelo apoio financeiro à realização deste estudo.

"(...) *person* (...), I think, is a thinking intelligent being that has reason and reflection and can consider itself as itself, the same thinking thing in different times and places; which it does only by that consciousness which is inseparable from thinking and, as it seems to me, essential to it: it being impossible for anyone to perceive without perceiving that he does perceive."(*EHU*, II,XXVII,9).

"Though the Earth, and all inferior Creatures be common to all Men, yet every Man has a *Property* in his own *Person*. This no Body has any Right to but himself. The *Labour* of his Body, and the *Work* of his Hands, we may say, are properly his." (*T2*, § 27).

SUMÁRIO

SISTEMA DE CITAÇÕES.....	09
RESUMO INFORMATIVO.....	11
INTRODUÇÃO.....	12

PARTE I

ALGUNS ASPECTOS DA GNOSIOLOGIA E DA ANTROPOLOGIA LOCKIANAS TENDO EM VISTA A FUNDAMENTAÇÃO DA ESFERA POLÍTICA

CAPÍTULO I

<i>A CENTRALIDADE DAS IDÉIAS NA GNOSIOLOGIA LOCKIANA.....</i>	<i>23</i>
1. A mente humana é uma folha de papel em branco.....	25
2. As idéias.....	28
2.1. Platão.....	29
2.2. Descartes.....	31
2.3. Locke.....	35
3. A experiência como fonte e fundamento de todo conhecimento.....	38
4. A divisão das idéias.....	40
4.1. As idéias simples.....	41
4.2. As idéias complexas.....	43

CAPÍTULO II

<i>A RELAÇÃO DE IDENTIDADE E O CONCEITO DE PESSOA NA ANTROPOLOGIA LOCKIANA.....</i>	<i>48</i>
1. A idéia de substância.....	50
1.1. Aristóteles.....	51
1.2. Descartes.....	54
1.3. Locke.....	57
2. A idéia de homem.....	62
3. A idéia de pessoa.....	64

CAPÍTULO III

<i>A PESSOA COMO AGENTE CAPAZ DE FELICIDADE, LIBERDADE E LEI...69</i>	<i>69</i>
1. A relação entre felicidade e liberdade.....	70
1.1. A felicidade verdadeira como fundação da liberdade.....	71
1.2. A liberdade governa as paixões e conduz à felicidade verdadeira.....	77
2. A pessoa como agente moral.....	80

CONCLUSÃO DA PARTE I.....	85
---------------------------	----

PARTE II

A ESFERA DA POLÍTICA COMO EFETIVAÇÃO DO PROJETO ANTROPOLÓGICO INDIVIDUALISTA LOCKIANO

CAPÍTULO IV

<i>A SEPARAÇÃO IGREJA-ESTADO: TENTATIVA DE INDEPENDÊNCIA DA POLÍTICA COM RELAÇÃO À RELIGIÃO</i>	91
1. As funções específicas do governo civil e da religião.....	95
1.1. Do governo civil.....	95
1.2. Da religião.....	97
2. Os deveres da tolerância.....	98

CAPÍTULO V

<i>A REFUTAÇÃO DOS DIREITOS DIVINOS DOS REIS E DO ABSOLUTISMO</i>	102
1. A tese central de Filmer.....	103
2. A argumentação de Locke contra Filmer.....	104

CAPÍTULO VI

<i>A LÓGICA TRIÁDICA DO SISTEMA POLÍTICO LOCKIANO</i>	110
1. O Estado de Natureza.....	111
1.1. A lei da natureza.....	115
1.2. Os direitos inalienáveis dos indivíduos.....	119
1.2.1. A centralidade do direito à propriedade.....	121
1.2.1.1. A propriedade da própria pessoa.....	124
1.2.1.2. A origem e o fundamento da propriedade.....	127
2. O Contrato Social.....	130
3. A Sociedade Civil.....	136
3.1. O telos da Sociedade Civil.....	137
3.2. A organização da Sociedade Civil.....	141
3.2.1. As formas de governo de uma Sociedade Civil.....	143
3.2.2. Os poderes fundamentais da Sociedade Civil.....	144
3.2.2.1. Legislativo.....	144
3.2.2.2. Executivo.....	147
3.2.2.3. Federativo.....	149

CAPÍTULO VII

<i>O DIREITO DE RESISTÊNCIA</i>	151
1. A legitimidade do direito de resistência.....	152
2. A distinção entre dissolução da sociedade e dissolução do governo.....	156

CONCLUSÃO DA PARTE II.....	159
CONCLUSÃO FINAL.....	162
BIBLIOGRAFIA.....	165

SISTEMA DE CITAÇÕES

- AP** *Alguns pensamentos referentes à educação (Some Thoughts Concerning Education*: edited with introduction by Howard R. Penniman. As citações e a localização são dadas de acordo com a abreviatura e a seção correspondente por algarismo arábico, por exemplo: *AP*, § 10).
- CU** *Conduta do entendimento (La conducta del Entendimiento y otros ensayos póstumos*: edición bilingüe con introducción, traducción y notas de Ángel M. Lorenzo Rodríguez. As citações e a localização são dadas conforme a abreviatura correspondente e a seção da obra citada por algarismo arábico, por exemplo: *CU*, § 2).
- EHU** *Ensaio acerca do entendimento humano (An Essay Concerning Human Understanding*: edited with an introduction by John W. Yolton. No decorrer do texto, a referência é *Ensaio*. Para as notas de rodapé, usa-se a abreviação *EHU*. A localização da referência e as citações são dadas em algarismos romanos e arábicos, ou seja, o livro e o capítulo são dados em algarismos romanos e a seção em algarismos arábicos, por exemplo: *EHU*, I,II,1: livro I, capítulo II, seção 1).
- LN** *Ensaio sobre a lei da natureza (Essays on the Law of Nature*: edited by Won v. Leyden. Para as notas de rodapé, usa-se abreviação *LN*. A localização se dá conforme a referência do Ensaio, que são oito, por algarismo romano e a numeração da página da

edição de Won v. Leyden, por exemplo: *LN*, II, pp. 122-135: Ensaio II, páginas 122-135).

LT *Carta acerca da tolerância (A Letter Concerning Toleration*: edited with introduction by Howard R. Penniman. As citações e a localização são dadas conforme a abreviatura e as referências das páginas desta edição de Howard R. Penniman, por exemplo: *LT*, p. 37).

T1 e T2 *Dois tratados sobre o governo (Two Treatises of Government*: a critical edition with an introduction and apparatus criticus by Peter Laslett. No texto, quando a referência for para ambos, usa-se *Dois Tratados* e, quando for específica a cada um dos tratados, usa-se, respectivamente, *Primeiro Tratado* e *Segundo Tratado*. A abreviatura e a localização das referências nas notas de rodapé são dadas desta maneira: As citações são dadas como *T1* ou *T2* e um número de seção por algarismo arábico, por exemplo: *T2*, § 4: Segundo Tratado, seção 4).

RESUMO INFORMATIVO

O objetivo desta dissertação: “*A emergência do individualismo moderno no pensamento de John Locke*” é remontar ao pensamento filosófico lockiano e fundamentar a tese de que a sua concepção antropológica é eminentemente individualista. Embora Locke não tenha nem um tratado e nem um escrito específico acerca de sua antropologia, busca-se, nesta dissertação, sistematizar metodicamente a concepção antropológica subjacente ao pensamento filosófico de John Locke. Trata-se de mostrar que o empirismo lockiano dá primazia ao indivíduo e esta primazia conferida ao indivíduo será também o fundamento da sua teoria política. Neste sentido, a dissertação é articulada em duas partes. Na Parte I: “*Alguns aspectos da gnosiologia e da antropologia lockianas tendo em vista a fundamentação da esfera política*”, busca-se mostrar que a tese central da gnosiologia de Locke e alguns aspectos da sua antropologia, esboçados no *Ensaio*, são imprescindíveis à fundamentação da esfera política. Na Parte II: “*A esfera da política como efetivação do projeto antropológico individualista lockiano*”, busca-se mostrar que a primazia conferida ao indivíduo em sua gnosiologia tem sua efetivação explícita na esfera política. A primazia conferida ao indivíduo é, portanto, o fundamento da teoria política lockiana e uma das bases principais de inspiração para todo o pensamento liberal posterior. Logo, a filosofia de Locke é um passo muito importante na dissolução do pensamento clássico da tradição ocidental para a concepção do pensamento moderno.

INTRODUÇÃO

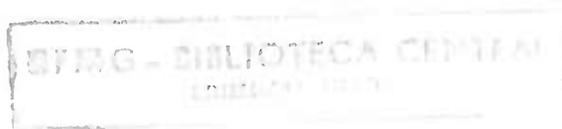
A filosofia de Locke é um passo muito importante na dissolução do pensamento clássico da tradição ocidental moderna. Locke, na verdade, tornou-se o pensador que logrou traçar com maior exatidão a imagem do homem que prevaleceria na cultura europeia nos séculos XVIII e XIX e que transmitiria muitas das suas características ao homem do século XX. É considerado o pai da teoria empirista do conhecimento. Rejeita a teoria inatista. Não aceita a existência inata nem de princípios e nem de idéias. O empirismo lockiano dá primazia ao indivíduo. E esta primazia conferida ao indivíduo será também o fundamento da teoria política lockiana e na qual irá se inspirar todo o pensamento liberal posterior.

No pensamento clássico, o universo, bem como toda a realidade, é estruturado hierarquicamente e o homem ocupa um lugar específico na hierarquia dos seres. O homem é inserido e faz parte do cosmos criado por Deus. A razão divina, por sua vez, enquanto perpassa toda a ordem da criação, dirige, de certo modo, toda a vida do homem. Assim, o homem, com o auxílio da razão e da sua consciência, pode explicitar as leis da natureza às quais está submisso. Contudo, no princípio da Idade Moderna, esta cosmovisão escolástica entrou em crise, depois que o nominalismo solapou seus fundamentos epistemológicos. Para o nominalismo, não há essências, só há nomes. O nominalismo, de certo modo, destruiu a ontologia clássica das essências, pois as coisas só podem ser simples, isoladas e separadas. Os termos gerais têm fundamento na realidade empírica, mas nada significam em

si mesmos, salvo um conhecimento imperfeito e incompleto das entidades reais, as quais podem ser chamadas individuais. Preocupado em conhecer os fenômenos físicos, o nominalismo permitiu, então, o surgimento da ciência moderna. Com isso, a razão deixa de ser acolhedora da ordem cósmica para transformar-se na fonte articuladora do sentido. A razão dá um novo sentido à liberdade. O homem, através da sua razão, é livre diante do fático, pois ele pode distanciar-se criticamente dele e só aceitar o que passar pelo tribunal da razão. A razão passa a ser o instrumento de emancipação da humanidade. É a fonte de criação para o homem. O mundo não é mais o cosmos, do qual o homem era uma parte, mas é o mundo a ser construído pelo próprio homem. Com efeito, o método, de ora em diante, é o construtivo. O objeto não é mais dado como na razão clássica. É construído a partir da subjetividade. Agora, o conhecimento é exercido metodicamente como uma operação capaz de construir o seu objeto e de construir uma correspondência entre o sujeito e o seu mundo de objetos. É o penhor da vida autônoma do homem.

No campo político, com a modernidade, dá-se uma reviravolta copernicana. O axioma fundamental da teoria política moderna é o primado do indivíduo sobre a comunidade¹. O indivíduo moderno entra em cena cada vez mais como um indivíduo dotado de direitos naturais. A teoria moderna não partirá da pólis como comunidade de homens livres, mas partirá do indivíduo como portador de direitos anteriores à sua sociabilidade. A comunidade, no sentido moderno, não é mais a congregação dos que estão dedicados ao bem

¹ "Com efeito, se na tradição o ideal da sociedade era a sua organização em vista dos fins, agora a sociedade é o meio em vista do novo fim, a vida de cada indivíduo. A organização da sociedade moderna visa a felicidade individual. O indivíduo constitui o valor último da vida social e política." (Xavier Herrero, *Filosofia da religião e crise da fé*. In: *Síntese*, v: XII, nº 35, 1985, p. 21.



comum, mas, ao contrário, dos que estão em busca de seus interesses. A esfera comunitária aparece apenas como meio para defesa do interesse do indivíduo. A associação tem a finalidade suprema de garantir a segurança dos direitos e a prosperidade dos seus membros. Os princípios fundamentais da constituição da sociedade e do Estado derivam das propriedades inerentes do indivíduo como ser autônomo. O Estado deixa de ser a totalidade dos indivíduos eticamente vinculados, para se transformar no protetor e defensor dos interesses individuais. Deste modo, não é mais a comunidade, como concebia o pensamento clássico, mas o indivíduo isolado que passa a ser o eixo fundante de toda a reflexão moderna. Em consequência disso, tem-se a emancipação do político com relação ao religioso e do econômico com relação ao político. O político se emancipa do religioso e conquista com a ciência política de Maquiavel a sua autonomia².

À visualização deste edifício arquitetônico moderno, é possível compreender a relevância e a expressividade do pensamento lockiano. Na perspectiva do individualismo moderno, Locke é de importância capital. De

² Com Maquiavel "o político se emancipa não só da religião mas também da moral privada. O único princípio que esta ciência política reconhece é a razão de Estado. A sociedade global será doravante o Estado individualista em relação com os outros Estados, onde o poder laico se torna supremo." (Xavier Ferrero, *art. cit.*, p. 21). De acordo com Dumont, para compreender bem a sociedade moderna, deve-se compreender a passagem da sociedade tradicional à sociedade moderna, por ele denominadas de sociedade hierárquica, quando analisa a sociedade indiana dividida em castas, o *homo hierarquicus*, e sociedade igualitária, o *homo aequalis*. Esta se caracteriza essencialmente pelo igualitarismo, enquanto aquela se caracteriza fundamentalmente pela submissão à hierarquia. Nesta análise, Dumont contrasta holismo-individualismo, hierarquia-igualdade. O individualismo aqui concebido deve ser entendido a partir de dois traços fundamentais: a) nas sociedades tradicionais, as relações entre homens são mais importantes que as relações entre homens e coisas. Este primado é revertido no tipo de sociedade moderna, onde as relações entre homens são, ao contrário, subordinadas às relações entre homens e coisas; b) estreitamente ligada a esta inversão do primado, encontra-se, na sociedade moderna, uma nova concepção de riqueza. Nas sociedades tradicionais, em geral, a riqueza imobiliária é nitidamente distinguida da riqueza mobiliária. Agora, a riqueza mobiliária se torna totalmente autônoma, superior e ligada à riqueza. A imobiliária se torna inferior e menos perfeita. Ora, disso advém a distinção entre política e economia. Esta é uma distinção que as sociedades tradicionais não conheciam. Por fim, basta dizer que o liberalismo repousa sobre uma inovação fundante: a separação radical dos aspectos econômicos do tecido social e sua construção num domínio autônomo. E, em Locke, segundo Dumont, aparece um momento importante da passagem do holismo ao individualismo e da emancipação da

acordo com Locke, o conhecimento é fundamentalmente derivado da experiência sensível. Não há princípios e nem idéias inatas. As idéias vêm da sensação e da reflexão das coisas exteriores ou da experiência do funcionamento do espírito. Elas nunca são inatas. Locke ataca duramente a doutrina difundida no século XVII, segundo a qual princípios inatos ou impressos por Deus nos espíritos, identificáveis pelo consentimento universal de que são objeto, constituem o fundamento do conhecimento e mais ainda da moral e da religião. Os ataques de Locke contra o inatismo foram causa, em grande parte, das críticas dirigidas ao seu *Ensaio*, pois Locke questionava as bases da religião e da moral, recomendando o livre exercício das faculdades e, nesta perspectiva, na política, Locke substituíria a obediência cega pelo consentimento. Pode-se, então, dizer que o valor original de Locke não é propriamente o abandono da metafísica. É, antes, esta maneira de circunscrever e de salvaguardar uma ilha do mar imenso onde o olhar se dissolveria. A filosofia deve recomeçar em outro plano. É necessário tratá-la a priori como se ela ainda não existisse. Não há idéias inatas. O espírito é uma folha de papel em branco que aguarda os caracteres que se gravam sobre ele. É um quarto escuro que aguarda a chegada dos raios de sol, pois todo o conhecimento está fundado na experiência e, a partir dela, acompanhada das operações da mente humana, deriva fundamentalmente o próprio conhecimento³.

Além de exercer eminente influência no campo gnosiológico, Locke

economia com relação ao político. Ver Louis Dumont, *Homo Aequalis: genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard, 1985, pp. 11-40.

³ Cf. Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne: 1680-1715*, Paris. Boivin, 1935, pp. 243-347.

exerceu papel determinante na consolidação da nova concepção política. Constitui um referencial importante na história do pensamento político e, a nível histórico concreto, exerceu grande influência sobre as revoluções liberais da época moderna. O direito natural à autoconservação é, para Locke, fundamental. Eis sua máxima: o direito natural à autoconservação é sagrado e inalterável. Do direito à autoconservação, Locke defende o direito à propriedade, que, para ele, constitui um direito absoluto. É a efetivação da liberdade e a conseqüente condição de felicidade. O Estado, por sua vez, foi fundado, para defender a propriedade. O consentimento, expresso pelos homens no contrato social, consentindo entrar em sociedade civil, tem como fim único e supremo a conservação do direito natural dos indivíduos à propriedade. Os indivíduos que têm os meios para realizar a sua felicidade não têm necessidade de reservar-se nenhum direito contra a sociedade civil, porque a sociedade civil funciona por isso e para isso e funciona como estes querem, ou seja, funciona a seu favor. Portanto, para Locke, o contrato social é um pacto de consentimento em que os homens concordam livremente em formar a sociedade civil, para preservar e consolidar ainda mais os direitos que possuíam originalmente no estado de natureza. No estado civil, os direitos naturais inalienáveis do homem à vida, à liberdade e aos bens estão melhor protegidos sob o amparo da lei, do árbitro e da força comum de um corpo unitário.

A partir desta nova concepção moderna e à luz do paradigma da consciência, que impera na modernidade, a articulação desta dissertação buscará evidenciar a concepção antropológica que perpassa o pensamento

filosófico lockiano. Locke não dá um tratamento explícito e sistematizado, em nenhum dos seus escritos à sua concepção antropológica, como também não tem um tratado específico acerca de sua antropologia. Não obstante, cientes de que na base de todo um conjunto de idéias, sejam elas gnosiológicas, morais, políticas ou religiosas, encontra-se uma bem determinada concepção de homem e, somente a partir dela, se pode compreender o pensamento de um autor e de sua época, buscar-se-á fundamentar a tese de que a antropologia lockiana é eminentemente individualista. Trata-se, portanto, de mostrar que o empirismo lockiano dá primazia ao indivíduo e esta primazia conferida ao indivíduo será também o fundamento da sua teoria política.

Para a efetivação deste projeto, a sistematização da temática: “*A emergência do individualismo moderno no pensamento de John Locke*” será trabalhada em duas partes. Na Parte I: “*Alguns aspectos da gnosiologia e da antropologia lockianas tendo em vista a fundamentação da esfera política*”, buscar-se-á mostrar a tese central da gnosiologia de Locke e alguns aspectos básicos da sua antropologia tendo em vista a fundamentação da esfera política. Esta Parte I será trabalhada em três capítulos. No capítulo I: “*A centralidade das idéias na gnosiologia lockiana*”, trata-se fundamentalmente de mostrar a importância das idéias na gnosiologia lockiana. É um capítulo de leitura árdua, pois tenta-se sistematizar, em poucas páginas, a teoria lockiana do conhecimento, mostrando como as idéias são o material de todo conhecimento e como elas são adquiridas. No capítulo II: “*A relação de identidade e o conceito de pessoa na antropologia lockiana*”, busca-se elucidar a centralidade do conceito de pessoa e a distinção que Locke faz entre substância, homem e

pessoa em seu *Ensaio* ao tratar das idéias de relação de identidade e diversidade. No capítulo III: “*A pessoa como agente capaz de felicidade, liberdade e lei*”, a partir da distinção entre substância, homem e pessoa, articula-se a idéia de que, para Locke, somente a pessoa é um agente consciente de *si mesmo*, capaz de felicidade, liberdade e lei. Estes dois últimos capítulos são fundamentais na articulação da problemática antropológica desta dissertação, pois delineiam a concepção lockiana de pessoa e introduzem a compreensão de pessoa na esfera política, já que, no *Segundo Tratado*, Locke diz que cada um tem a propriedade de sua própria pessoa e é proprietário do trabalho de seu corpo e da obra de suas mãos. Na Parte II: “*A esfera da política como efetivação do projeto antropológico individualista lockiano*”, buscar-se-á mostrar que a primazia conferida ao indivíduo em sua gnosiologia tem sua efetivação explícita na esfera política. Esta Parte II será trabalhada em quatro capítulos. No capítulo IV: “*A separação Igreja-Estado: tentativa de independência da política com relação à religião*”, trata-se de mostrar a luta empreendida por Locke pela independência do Estado com relação à Igreja, ou seja, pela independência da política com relação à religião, mostrando que, de acordo com Locke, em matéria de fé, ninguém tem o direito de coagir, obrigar alguém a fazer parte de uma igreja ou seita. Porque a conduta de fé é de foro interior e privado, já que cada pessoa tem a suprema e absoluta autoridade de julgar por si mesma. No capítulo V: “*A refutação dos direitos divinos dos reis e do absolutismo*”, busca-se articular a idéia de que, a partir da rejeição do inatismo e dos dogmatismos metafísicos, Locke refuta o direito divino dos reis e os absolutismos políticos. No capítulo VI:

“*A lógica triádica do sistema político lockiano*”, trata-se de sistematizar a lógica triádica lockiana, mostrando que Locke parte do estado de natureza em que os homens se encontram em estado de perfeita liberdade e igualdade, regulados pela razão, com direitos inalienáveis e que, pelo livre consentimento, expresso no contrato social, a fim de salvaguardar e garantir, com mais eficácia, seus direitos naturais, consentem entrar na sociedade civil. Por fim, no capítulo VII: “*O direito de resistência*”, trabalha-se o direito de resistência como sinal eminente de que o poder, em última análise, pertence à comunidade dos indivíduos que consentiu entrar em sociedade civil e não ao governo civil. Embora o poder não pertença a cada indivíduo em particular, mas à comunidade dos indivíduos que consentiu entrar em sociedade civil, o direito de resistência é uma prova evidente da primazia que Locke confere ao indivíduo.

PARTE I

***ALGUNS ASPECTOS DA GNOSIOLOGIA E
DA ANTROPOLOGIA LOCKIANAS TENDO
EM VISTA A FUNDAMENTAÇÃO DA
ESFERA POLÍTICA***

No século XVII os sistemas filosóficos modernos começam a se estruturar. O racionalismo e o empirismo se destacam como as duas grandes perspectivas e possibilidades, tendo como fundamento para a nova ordem do saber a razão e a experiência respectivamente. Enquanto o racionalismo defende a razão como fonte do conhecimento verdadeiro, operando por si mesma, sem o auxílio da experiência sensível e controlando a própria experiência sensível, o empirismo defende a experiência como fonte primordial de todo conhecimento. Locke, por sua vez, contribui muito à desestruturação dos dogmatismos metafísicos e dos absolutismos políticos. Nesta perspectiva, a Parte I: "*Alguns aspectos da gnosilogia e antropologia lockianas tendo em vista a fundamentação da esfera política*", buscará evidenciar a tese central da gnosilogia de Locke e alguns aspectos centrais da sua antropologia. Trata-se basicamente de mostrar a tese de que não há conhecimento absoluto em proveito de um conhecimento mais flexível, já que todo conhecimento provém da experiência. A experiência é a origem e o fundamento de todo conhecimento. Contrariando os dogmatistas intransigentes que se fundamentam no inatismo, para Locke, não há nem princípios nem idéias inatas. As idéias, enquanto material de todo conhecimento humano, são adquiridas por sensação e reflexão na relação direta do homem com o mundo. O homem se torna o centro da nova arquitetônica do saber a ser construída e constantemente revisada. Em conformidade com sua teoria empirista, mostrar-se-á também a centralidade da idéia das relações de identidade e o conceito

de pessoa, requisito fundamental para uma compreensão correta da antropologia lockiana. Pois somente a pessoa, como ser pensante inteligente e consciente de *si mesmo*, é capaz de felicidade, liberdade e lei. Em suma, mostrar-se-á que o empirismo lockiano, na rejeição do inatismo, dá primazia ao indivíduo e esta primazia conferida ao indivíduo será também o fundamento original da sua teoria política.

CAPÍTULO I

A CENTRALIDADE DAS IDÉIAS NA GNOSIOLOGIA LOCKIANA

No século XVII começam a se estruturar os sistemas filosóficos modernos. O grande desafio é encontrar no próprio homem o fundamento para a nova ordem epistemológica, política e cultural. Tudo se torna passível de questionamento. O empirismo e o racionalismo se destacam como as duas grandes perspectivas e possibilidades, colocando para o próprio homem questões acerca de suas faculdades¹. O empirismo defende a experiência como fonte fundamental do conhecimento e dá ao homem condições de sobrepor-se e refutar as forças dos dogmatismos metafísicos, até então dominantes, particularmente na constituição do conhecimento. O empirismo rompe com a idéia de transcendência e busca, na e a partir da imanência dos fatos, inserir a presença da razão. A tese de Locke é que o conhecimento não é algo absoluto². Deve-se fazer uma leitura permanente da realidade, já que a

¹ A maior diferença entre o pensamento moderno e o medieval é o metodológico. O homem moderno é diferente do homem medieval, protagonizando a quebra com a tradição. Busca a identificação do método com a lógica. A lógica ou método é como que uma disciplina instrumental criada pelos filósofos da filosofia prática. É uma forma de raciocinar, raciocinar silogisticamente. A universalização do método é um elemento crucial na constituição da nova mentalidade e sua identificação com a lógica é característica essencial e definitiva do homem moderno e não simplesmente acidental. Para Descartes, o raciocinar metódico é o raciocinar correto. A aplicação do novo método é liderada pela matemática. O novo método deseja tornar possível uma espécie de conhecimento perfeito de todas as coisas que o homem pode alcançar. As principais características desta nova concepção: crença ilimitada na razão natural, libertação da escravidão e da enfermidade, exclusão da relação do transcendente com a existência natural e o contexto natural. Para o homem moderno se torna irrelevante a relação platônica do homem para o bem ou um agostinianismo ou tomismo da relação homem para com Deus. Quando, enfim, fala-se de homem moderno, em termos de uma visão lógica ou metodológica, envolve basicamente a referência a conceitos como *resolution* e *composition*. Ver a respeito Peter Schouls, *The imposition of method: a study of Descartes and Locke*, Oxford, Clarendon Press, 1980, pp. 1-29.

² Locke foi um dos principais teóricos da passagem do pensamento *teocentrista-medieval* e *racional-metafísico* para o empirismo, no qual o homem é senhor e construtor do universo, tendo por base a experiência que mantém com o mundo. Foi o grande sistematizador do empirismo inglês. Contribuiu na desestruturação dos dogmatismos metafísicos e absolutismos políticos, como por exemplo, o inatismo e a ordem divina do poder, até então vigentes. Ver Gomercindo Chigi e Avelino da Rosa Oliveira, *O conceito de disciplina em John Locke: o liberalismo e os pressupostos da educação burguesa*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 1995, pp. 9-14. Ver também André-Louis Leroy, *Locke: sa vie, son ouvre avec un exposé de sa philosophie*, Paris, PUF, 1964, pp. 1-12.

fonte de todo conhecimento é a experiência. Doravante, o grande desafio do homem é abandonar as verdades prontas e acabadas, tradicionalmente recebidas, e assumir o relativo das verdades em permanente construção. Ao invés da concepção radical de uma ordem imutável e universal do mundo, o homem deve revisar constantemente suas posições, pois, agora, é o próprio homem quem estabelece os critérios de compreensão de sua existência e do mundo em geral, bem como os princípios de sua ação.

Neste cenário, Locke se dá conta da necessidade de fundamentar previamente a questão da capacidade e o alcance das nossas faculdades cognoscitivas, com a finalidade de estabelecer os objetos, o campo e os limites dentro dos quais nosso conhecimento deve se mover eficazmente. Locke se propõe, então, investigar a origem, a certeza e a extensão do entendimento humano, assim como os fundamentos e os graus de crença, opinião e assentimento que se possam ter a respeito dos diferentes objetos que se referem ao nosso espírito. Propõe-se fazer uma análise crítica do nosso conhecimento com o fim de apreciar e justificar nossa certeza. Locke quer saber como se forma o nosso entendimento das idéias que temos das coisas e assim saber assinalar os limites da certeza dos nossos conhecimentos. Porque, segundo Locke, a preocupação do homem não deve ser de conhecer todas as coisas, mas de conhecer as coisas que concernem à conduta humana³. O valor original de Locke é esta maneira de circunscrever e de salvaguardar uma ilha do mar imenso onde o olhar se dissolveria, ou seja, o homem deve ater-se ao que diz respeito à sua conduta, já que a tarefa

³ EHU, I, I, 6.

fundamental do homem não é saber tudo, mas aquilo que diz especificamente respeito à conduta humana⁴.

Para Locke, se os homens conhecerem as capacidades da mente evitarão gastar mal suas energias, como gastam, quando entram em discussões acerca de objetos que estão fora do alcance do entendimento. Por isso, se os homens conhecerem bem as capacidades da mente, dar-se-ão conta de que adquirem o conhecimento pelo uso de suas faculdades sem o socorro de nenhuma impressão inata⁵. Não há nem princípios nem idéias inatas na mente. À luz do método histórico, o qual procede analiticamente e por indução, Locke argumenta a insustentabilidade da teoria inatista⁶. Com o uso do método histórico nos é dado conhecer a ordem de apresentação do conhecimento que se inicia, na base, com as idéias simples, chegando ao conhecimento geral⁷. Com outras palavras, pode-se dizer que a preocupação de Locke é esclarecer o problema da origem das idéias, isto é, como elas aparecem na mente dos homens e como se dá a relação entre idéias e a realidade das coisas⁸.

1. A mente humana é uma folha de papel em branco

Na perspectiva da teoria empirista, Locke procura estabelecer as bases do conhecimento empírico. Locke primeiramente refuta a teoria das idéias

⁴ Cf. Paul Hazard, *op. cit.*, pp. 227-228.

⁵ *EHU*, I, II, 1.

⁶ Locke ataca a doutrina difundida no século XVII segundo a qual princípios inatos ou impressos por Deus nos espíritos, identificáveis pelo consenso universal de que são objeto, constituem o fundamento do conhecimento e mais ainda da moral e da religião. Quer opôr aos princípios sagrados e inquestionáveis, aos argumentos de autoridade a necessidade de uma apropriação ativa da verdade (*EHU*, I, IV, 23) pelo exercício das faculdades do indivíduo. Ver Ives Michaud, *Locke*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1991, p. 74.

⁷ Para maiores esclarecimentos acerca do método histórico lockiano presente no *Ensaio*, ver Peter Schouls, *Method and general knowledge in Locke's Essay Concerning Human Understanding*. In: *op. cit.*, pp. 147-185.

⁸ Cf. Ives Michaud, *op. cit.*, p. 74.

inatas. Mas, antes de ser contra alguém especificamente, Locke é contra o inatismo, incluindo, em sua crítica, todos os defensores da teoria inatista. É opinião estabelecida entre alguns homens que há no entendimento certos princípios inatos, certas noções primárias, caracteres, como impressos na mente do homem, que a alma recebe em seu ser primeiro e que traz ao mundo com ela⁹. Por isso, na crítica ao inatismo, é importante saber que, por inato, Locke entende certos princípios impressos na mente do homem, os quais a alma recebe em seu real ser primeiro, trazendo-os ao mundo com ela. De acordo com Locke, o argumento chave de tal teoria inatista é o consenso universal. Porque todos os homens concordam sobre a validade de certos princípios especulativos e práticos, deve-se argumentar que os homens trazem ao mundo certos princípios originalmente impressos na alma¹⁰. Locke, todavia, não concorda que o consentimento universal seja usado como prova do inatismo. Ele está convencido de que a origem de todas as nossas idéias pode facilmente ser explicada com o uso das faculdades sem postular idéias inatas¹¹.

Em segundo lugar, o argumento das idéias inatas é sem valor, porque a coisa que é, é e é impossível que a mesma coisa seja e não seja ao mesmo tempo¹². Se este princípio fosse realmente inato deveria ser conhecido. Parece uma contradição afirmar que haja verdades inatas impressas na mente sem

⁹ *EHU*, I,II,1.

¹⁰ *EHU*, I,II,3.

¹¹ *EHU*, I,II,1. A noção de faculdades da mente habilitou Locke a descrever as ações da mente; para ele, apesar de suas próprias menções à passividade e a uma tábula rasa, a mente era muito ativa. Ele fala da faculdade racional (*EHU*, I,II,4), da faculdade de pensar (*EHU*, II,I,15 e 20), das faculdades de ampliar, compor, abstrair e raciocinar (*EHU*, II,I,22). Todas elas são poderes da mente. Ver a respeito, John W. Yolton, *Dicionário Locke*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1996, pp. 110-111.

¹² A mente não pode ter nenhuma idéia sem percebê-la. Pois bem, dizer que uma noção está gravada na mente e sustentar, ao mesmo tempo, que a mente não a conhece e também não a tem conhecido é converter esta impressão em puro nada. É contraditório ter idéias e não percebê-las (*EHU*, I,II,5).

serem percebidas ou entendidas. Supor algo impresso na mente sem que ela o perceba parece pouco inteligível. Pois nenhuma proposição pode ser dita estar na mente sem ser conhecida e sem que a mente esteja consciente de tal proposição¹³. Nesta ótica, se, por um lado, é difícil supor princípios especulativos inatos na mente, por outro lado, é também muito estranho e irracional supor princípios práticos inatos¹⁴, porque: - as ações dos homens são os melhores intérpretes de seus pensamentos; - supô-los inatos, acabariam em pura contemplação; - não se pode exigir uma regra moral única sem que alguém tenha o direito de exigir sua razão¹⁵.

Não há, portanto, para Locke, nem princípios nem idéias inatas, porque se os princípios fossem inatos as idéias também deveriam sê-lo¹⁶. Logo, as idéias não são inatas, mas, necessariamente, houve um momento em que começaram a existir, isto é, a mente deve ter uma fonte de onde emanam as idéias. A mente adquire idéias a partir da experiência e dela provém todo o material do conhecimento¹⁷. Em Locke, por conseguinte, a mente é vazia de

¹³ *EHU*, I,II,5.

¹⁴ Segundo Locke, se as máximas especulativas não são acolhidas como inatas, é muito mais difícil, então, que os princípios práticos sejam acolhidos como inatos. Os princípios práticos estão ainda mais distantes de serem inatos. Os princípios morais são demonstráveis, mas não inatos (*EHU*, I,III,1).

¹⁵ A regra moral não é inata, porque se fosse, não necessitaria e nem toleraria provas. Necessitaria apenas ser acolhida e assentida como uma verdade inquestionável, da qual nenhum homem poderia de modo algum duvidar. De sorte que a verdade de todas as regras morais depende claramente de algo que lhe é prévio e do qual é preciso deduzi-las, o que não poderia ser, se fossem inatas ou pelo menos em si evidentes (*EHU*, I,III,4).

¹⁶ Ao perguntar-se acerca do que seria um princípio inato, Locke responde, de duas uma: é uma regra inata que em toda ocasião motiva e dirige os atos de todos os homens, ou então, trata-se de uma verdade que todos os homens têm impressa na mente e, por isso, conhecem e prestam assentimento. Porém, responde Locke, os princípios não são inatos em nenhum desses sentidos (*EHU*, I,III,12). Já a idéia, para Locke, é a palavra mais indicada para significar seja o que for que consista no objeto do entendimento, quando um homem pensa (*EHU*, I,I,8). Idéia é tudo quanto a mente percebe em si mesma ou é objeto imediato da percepção do pensamento ou do entendimento e não é inata.

¹⁷ *EHU*, II,I,2.

todos os caracteres, é uma folha de papel em branco sem quaisquer idéias inatas¹⁸.

2. As idéias

Idéia é um dos termos mais importantes e mais abundantemente usados na filosofia moderna. Sua definição e papel decisivos variam nos diferentes filósofos e suas interpretações geraram debates que chegaram até nossos dias. De fato, nós, modernos, entendemos por idéia um conceito, um pensamento, uma representação mental, enfim, algo que nos transporta ao plano psicológico e noológico¹⁹. Platão, ao contrário, entende por Idéia, em certo sentido, algo que constitui o objeto específico do pensamento, para o qual o pensamento está voltado de maneira pura, aquilo sem o qual o pensamento não seria pensamento. Enfim, a Idéia platônica não é de modo algum um puro ser da razão e sim um ser e mesmo ser que é absolutamente, o ser verdadeiro²⁰.

¹⁸ "Let us then suppose the mind to be, as we say, white paper void of all characters, without any *ideas*." (EHU, II,1,2). No *Ensaio* de Locke não aparece a fórmula latina *tabula rasa*. Usa a expressão a mente é uma folha de papel em branco. Mas *tábula rasa* é a expressão para descrever o empirismo. Em Locke, seu uso tem dois fins: - como oposto da tese favorável a caracteres inatos gravados na mente; - como forma de iniciar sua explicação da aquisição de idéias. Trata-se de uma metáfora que teve seu início ilustre sobretudo com Aristóteles, mas já em Platão a imagem da alma encontra-se formulada. Conhecer, para Platão, é tirar para fora da alma conhecimentos dos quais ela está grávida com a ajuda da experiência (Platon, *Théétète*, 191 ss e 195 a). Para Aristóteles, num certo sentido, a mente é potencialmente tudo o que é pensável, embora nada seja, na realidade, enquanto não tiver sido pensado. Aristóteles prossegue dizendo: "o que é pensado deve estar na mente tal qual pode ser dito que os caracteres estão numa tábula, na qual nada ainda está realmente escrito; é isso o que acontece precisamente com a mente" (Aristote, *De l'ame*, 429 b 30 – 430 a 3). Em Aristóteles, pode-se até dizer que o intelecto é de certo modo potencialmente os inteligíveis, mas não em ato antes de pensar. Dito isso, o importante em Locke é conservar isto acerca desta metáfora. O que Locke mostrará é que faltam idéias e verdades na mente; nenhum princípio moral ou lógico está escrito na mente antes do nascimento. Mas a tábula (a mente) aí está e tem a potencialidade para adquirir idéias e conhecimento. A mente possui as várias faculdades esperando para serem usadas e desenvolvidas. Ver a respeito de *tábula rasa*, John W. Yolton, *op. cit.*, pp. 271-272.

¹⁹ Com os racionalistas e com os empiristas da era moderna, as Idéias foram identificadas com os conceitos e com os conteúdos do intelecto humano e é justamente este o sentido que o termo idéia adquiriu na opinião comum. Para uma análise rápida da evolução do termo Idéia, ver Giovanni Reale, *Para uma nova interpretação de Platão: Releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das "Doutrinas não-escritas"*, São Paulo, Loyola, 1997, pp. 117-118.

²⁰ Para Platão as coisas que captamos com os olhos do corpo são formas físicas; as coisas que captamos com o olho da alma são formas não-físicas. O ver da inteligência capta formas inteligíveis que são exatamente essências puras, pois a inteligência tem a capacidade para pensar e captar a essência

Para entender melhor o significado das idéias em Locke, como material do conhecimento, analisaremos o que vem a ser as idéias em Platão e em Descartes, não obstante, deve-se esclarecer, de antemão, que não é pretensão desta reflexão expor a teoria de ambos em toda a sua complexidade e esgotar suas possíveis e inúmeras interpretações. Trata-se simplesmente de traçar as linhas centrais e gerais da teoria das idéias em Platão e Descartes, para melhor compreensão das idéias em Locke, pois de ambos Locke se distancia e tem uma compreensão muito diferenciada.

2.1. Platão

Na filosofia platônica a teoria das Idéias é associada a uma estrutura metafísica da teoria das formas e da crença na imaterialidade e pré-existência da alma. Platão considerou que os objetos do conhecimento verdadeiro não poderiam pertencer ao mundo físico, isto é, ao mundo confuso e imperfeito da experiência sensorial e que a mente humana ou a alma deve, contudo, possuir um meio de acesso a tal conhecimento verdadeiro, independente da experiência. As formas platônicas, de certo modo, eram tipos ideais existindo em um reino não-físico, de natureza puramente inteligível e aproximadas apenas imperfeitamente pelos objetos físicos²¹.

As características básicas das Idéias podem ser resumidas nestas seis:
- a *inteligibilidade*: a Idéia é, por excelência, o objeto da inteligência e só com a inteligência pode ser captada; - a *incorporeidade*: a Idéia pertence a uma

(Platon, *Banquet*, 219 a; Platon, *La République*, VII, 519 b). As idéias são as essências eternas do bem, do verdadeiro, do belo, do justo e assim por diante, que a inteligência, quando se exige no máximo da sua capacidade e se move na pura dimensão do inteligível, consegue fixar e ver. "O ver intelectual implica, como sua razão de ser, o objeto visto intelectual, ou seja a Idéia." (Giovanni Reale, *História da Filosofia antiga II*, São Paulo, Loyola, 1994, p. 63).

²¹ Cf. E. J. Lowe, *Locke on Human Understanding*, London and New York, 1995, p. 15.

dimensão totalmente diversa do mundo corpóreo sensível; - o *ser no sentido pleno*: as Idéias são o ser que é verdadeiramente; - a *imutabilidade*: as Idéias são imunes a todo tipo de mudança e não só ao nascer e ao perecer; - a *perseidade*: as Idéias são em si e por si, isto é, absolutamente objetivas; - a *unidade*: cada Idéia é uma unidade e unifica a multiplicidade das coisas que dela participam, isto é, cada Idéia é uma unidade e, como tal, explica as coisas sensíveis que dela participam, constituindo, deste modo, uma multiplicidade unificada e justamente, por isso, o verdadeiro conhecimento consiste em saber unificar a multiplicidade numa visão sinótica que reúne a multiplicidade sensorial na unidade da Idéia da qual depende²².

O outro aspecto imprescindível a ser dito acerca da teoria das Idéias em Platão é a sua concepção dualista da realidade. As realidades empíricas são sensíveis, ao passo que as Idéias são inteligíveis. As realidades físicas são mescladas com o não-ser, enquanto as Idéias são ser em sentido puro e total²³. Platão, com as Idéias, descobriu o mundo inteligível como dimensão incorpórea e metaempírica do ser. E esse mundo do inteligível incorpóreo transcende o sensível, não no sentido de uma absurda separação e sim no

²² Cf. Giovanni Reale, *História da Filosofia Antiga II*, p. 64 e Idem, *Para uma nova interpretação de Platão*, p. 112.

²³ "(...) as realidades empíricas são sensíveis, ao passo que as Idéias são inteligíveis; as realidades físicas são mescladas com o não-ser, enquanto as Idéias são ser em sentido puro e total; as realidades sensíveis são corruptíveis, enquanto as Idéias são realidades estáveis e eternas; as coisas sensíveis são relativas, ao passo que as Idéias são absolutas; as coisas sensíveis são múltiplas, ao passo que as Idéias são unidade. (...) Para Platão a transcendência das Idéias é justamente a razão de ser (ou seja, o fundamento) da sua imanência. As Idéias não poderiam ser a causa do sensível; e, justamente transcendendo-o ontologicamente podem ser o fundamento da sua estrutura ontológica imanente. Em resumo, a transcendência das Idéias é justamente o que unifica a função que elas cumprem de 'causa verdadeira'. Confundir esses dois aspectos ou nivelá-los de algum modo sobre o mesmo plano, significa esquecer inteiramente a 'segunda navegação' e os seus resultados" (Giovanni Reale, *História da Filosofia II*, pp. 75-76 e Idem, *Para uma nova interpretação de Platão*, pp. 139-140). Reale sustenta a tese de que não se pode insistir em Platão, à luz da leitura aristotélica, no dualismo da separação das Idéias das realidades sensíveis. Trata-se de um puro preconceito teórico que se deve rigorosamente evitar se se deseja compreender Platão.

sentido da causa metaempírica, a verdadeira razão de ser do sensível. Concluindo, “o dualismo de Platão não é senão o dualismo de quem admite a existência de uma causa supra-sensível como razão de ser do próprio sensível, convencido de que o sensível, por causa da sua autocontraditoriedade, não pode possuir uma razão de ser total de si mesmo.”²⁴. Platão quis com a teoria das Idéias dizer que o sensível se explica somente com a dimensão do supra-sensível, o corruptível com o ser incorruptível, o móvel com o imóvel, o relativo com o Absoluto, o múltiplo com o Uno²⁵.

2.2. Descartes

Descartes viveu no contexto da crise epistemológica e pensou uma nova fundação para a nova ciência, uma fundação independente dos sentidos, pois a causa principal dos nossos erros provém dos sentidos e da imaginação. Descartes foi o grande promotor de uma nova metodologia filosófica e o fundador do pensamento filosófico moderno. Descartes, mais do que ninguém, buscou os princípios de uma metodologia singular, tendo como modelo a matemática. Descartes estava convencido de que se podia transferir a evidência, a clareza e o processo analítico da matemática à investigação filosófica.

²⁴ Giovanni Reale, *História da Filosofia antiga II*, p. 64 e Idem, *Para uma nova interpretação de Platão*, p. 143.

²⁵ O grande problema que se levanta é o da relação entre o mundo das Idéias e o mundo sensível. Platão, nos seus escritos, apresenta diversas perspectivas, afirmando que, entre o sensível e o inteligível existe uma relação de imitação, participação, comunhão e presença. As Idéias são o modelo ou paradigma com o qual os sensíveis, suas cópias, que o imitam se confrontam. Os modelos ou paradigmas são como as coisas devem ser, ou seja, o dever ser das coisas. A mediação entre o sensível e o inteligível é obra de uma Inteligência suprema, associada à imagem do *Demiurgo*, isto é, à imagem de um Artífice que plasma o Princípio material em função do modelo das Idéias. Essa operação é a ação determinante exercida pelo Uno sobre o indeterminado múltiplo por obra da Inteligência e a mistura que daí deriva é a unidade-na-multiplicidade. Ver Giovanni Reale, *História da Filosofia Antiga II*, pp. 80-82 e Idem, *Para uma nova interpretação de Platão*, pp. 154-156.

Descartes aspira chegar à verdade e a uma certeza absoluta na ciência. Propõe-se realizar uma construção filosófica sólida, evitando cuidadosamente toda causa de erro e incerteza. Quer evitar o trabalho inútil e dispendioso e, para isso, busca um caminho fácil, claro e acessível a todos, capaz de preservá-lo do erro, levando-o à posse da verdade. Este caminho é o método que consiste na ordem e disposição das coisas às quais é necessário voltar o espírito para descobrir alguma verdade²⁶. Aspira, portanto, a assentar o edifício da filosofia sobre uma base segura e sólida. Crê poder consegui-lo seguindo um método estritamente racional e dedutivo à luz do modelo matemático. Para isso, antes de tudo, necessita de um ponto de partida incontrovertível, princípio firme, certo, seguro, uma verdade primeira indubitável, uma idéia que lhe sirva para deduzir dela todas as demais de maneira infalível. Esta idéia deve ser clara, distinta e simples, sendo ela produto do trabalho do intelecto. Descartes, para chegar à verdade e preservar-se do erro, confia no uso puro da razão, recolhida dentro de si mesma, funcionando a portas fechadas, desconectada de todo contato com o mundo da experiência sensível, a fim de que possa fazer rigorosamente suas deduções partindo das idéias claras e distintas²⁷.

Na concepção cartesiana há três classes de idéias das quais lhe

²⁶ O método cartesiano é tipicamente racionalista. Para Descartes, a verdade não é o termo de um procedimento cognoscitivo que partiu da experiência, mas a conclusão do trabalho do intelecto e das deduções. Cabe, então, ao pensamento e não à experiência fornecer o critério da verdade, a evidência lógica, a certeza absoluta. Para tal empreendimento as quatro regras essenciais do seu método são: a evidência, a análise, a síntese, a enumeração completa e revisão. Ver René Descartes, *Discours de la Méthode*, 3^o éd., Paris, Vrin, 1962.

²⁷ De acordo com Descartes, os sentidos e a imaginação podem ajudar-nos, porém também estorvar-nos para chegar à verdade. A causa principal dos nossos erros provém dos sentidos e imaginação. Para proceder com garantia no alcance à verdade, é indispensável o trabalho prévio de depuração e desprendimento dos sentidos (*Méditation Sixième*). Descartes não parte dos sentidos, da realidade das coisas para chegar à idéia, mas da idéia para chegar à realidade das coisas. Da unidade da idéia tentará chegar à multiplicidade das coisas (*Méditation Troisième*). Ver René Descartes, *Méditations Métaphysiques*, Paris, Flammarion, 1992.

interessam as mais firmes e seguras e que tenham uma garantia maior de certeza e de verdade, para eleger, dentre elas, uma que sirva de fundamento sólido para sua filosofia a fim de torná-la ponto de partida da dedução. As idéias são: - *adquiridas* (aquelas que vêm de fora; originam-se de nossas sensações e percepções, lembranças; provêm da experiência sensível), - *artificiais* (aquelas elaboradas por nós mesmos; criadas em nossa fantasia e imaginação, compondo seres inexistentes com pedaços ou partes de idéias adquiridas que estão em nossa memória), - *inatas* (aquelas que não vêm nem da experiência sensível e nem de nossa fantasia, mas são inteiramente racionais e nascemos com elas). Urge aqui deter-se brevemente nas idéias inatas. São as idéias que não vêm dos sentidos e nem são elaboradas por nós, mas procedem de Deus, não de modo que Este as infunda diretamente em nosso entendimento, mas em sentido virtual, enquanto é o Autor de nossa natureza, e brotam de uma maneira natural, imediata e espontânea da nossa faculdade de pensar. São as idéias em sentido próprio. São evidentes, intuitivas e verdadeiras, porque procedem de Deus e estão garantidas por sua veracidade²⁸.

A dúvida foi o meio que Descartes encontrou para chegar à certeza indubitável²⁹. Após ter se esforçado por duvidar de tudo, aplicando seu exame com rigor, Descartes se encontra finalmente ante uma certeza indubitável que resiste a todos os ataques e da qual é impossível duvidar. É a consciência simultânea do fato de seu pensamento e de sua própria existência. Pode

²⁸ Cf. Guilherme Fraile, Renato Descartes. In: *História de la Filosofía III: del humanismo a la ilustración*, Madrid, BAC, 1946, p. 16.

²⁹ A dúvida não é um fim em si mesma, mas um meio para chegar à verdade e um instrumento para elaborar uma filosofia solidamente construída. René Descartes, *Discours de la Méthode*, Troisième Partie.

duvidar de tudo, porém não pode duvidar de que pensa e, portanto, de que existe. A existência real do meu eu, como sujeito que pensa, é absolutamente certa³⁰. A existência e a verdade do meu eu são imperturbáveis. Logo, a dúvida é impotente ante o “*penso, logo existo*” (cogito, ergo sum).

Mas Descartes não pára na descoberta do “*penso, logo existo*”. Seu intento é chegar à idéia de Deus³¹, pois sua existência tem lugar central no sistema cartesiano³². Para Descartes, Deus é uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onipotente, pelo qual eu mesmo e todas as demais coisas existentes, foram criadas³³. Deus é não só aquela coisa que pensa, mas também tem em si a idéia de todas as perfeições. É a primeira idéia que não é causada por nada e nem necessita de outra idéia para ser explicada, enquanto que todas as outras idéias são causadas e explicam-se pela idéia de Deus. Nós temos, portanto, uma idéia inata, clara, distinta e objetiva de Deus, ou seja, do perfeito e do infinito. A idéia do infinito é anterior àquela do finito³⁴. Mais, de acordo com Descartes, a idéia mais clara e distinta é a idéia de Deus. Então, por ordem de evidência, tem-se primeiramente a idéia do “*penso, logo existo*”, em seguida, vem a do perfeito e do infinito e, por último, da extensão; mas, por

³⁰ Cf. Guilherme Fraile, *op. cit.*, p. 506.

³¹ A idéia de Deus constitui sem dúvida a intuição original do cartesianismo. Ela está no centro da reflexão metafísica, cujo objetivo principal, senão único, é provar a existência de Deus, cuja idéia o espírito possui em si mesmo. Ver a respeito Pierre Guenancia, *Descartes*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1991, p. 91.

³² Em Descartes, Deus: - é a unidade suprema, o ponto de unificação na qual tende a multiplicidade dos seres e no qual encontram sua explicação; - é a causa de todos os seres, o criador do mundo e o conservador de todas as coisas; - é o autor da natureza e das leis imutáveis; - é a causa e a garantia das nossas idéias inatas que são as únicas verdadeiras; - garante nossas idéias claras e distintas e também nossos juízos e o processo de dedução e demonstração. Quem, então, ignora Deus não pode ter conhecimento certo de nenhuma outra coisa. Ver René Descartes, *Méditations Métaphysiques*, Méditation Cinquième.

³³ Cf. *Ibidem*, Méditation Seconde.

³⁴ Cf. *Ibidem*.

ordem ontológica, primeiramente vem a idéia de Deus, depois do “*penso, logo existo*” e, por último, da extensão.

Em suma, a idéia de Deus é fundamental para Descartes. Deve-se perceber e reconhecer na idéia de Deus uma realidade que não pode ter sido produzida pelo espírito, mas que, ao contrário, só pode ter sido posta nele por um ser que possui atual e efetivamente todas as perfeições que essa idéia representa. Com a descoberta da idéia clara, distinta e segura de Deus, Descartes se dá conta de que é no seu interior, no intelecto, que o espírito tem alguma oportunidade de encontrar a verdadeira exterioridade que ele, desde o início, procura. Então, ao dizer que as idéias designam imediatamente tudo aquilo que é imediatamente percebido pelo espírito, Descartes explicita que, se as coisas existem efetivamente, não podem existir de outro modo senão em conformidade com a idéia que tenho delas³⁵.

2.3. Locke

Logo no início do *Ensaio*, Locke pediu desculpas pelo uso freqüente da palavra idéia. Contudo, é o melhor termo para estabelecer o que é o objeto do entendimento quando o homem pensa e do que se ocupa a mente quando pensa³⁶. Todo homem está consciente de que pensa e, sendo as idéias aquilo de que o homem se ocupa, quando pensa, então, não há dúvidas de que há várias idéias em sua mente, as quais se constituem em material do

³⁵ Ver a este respeito Pierre Guenancia, *op. cit.*, pp. 91-100. Para uma análise detalhada da teoria das idéias em Descartes, ver Raul Landim Filho, *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. São Paulo, Loyola, 1992, pp. 55-80. Segundo Michael Ayers, para Descartes, o termo idéia tem um sentido ambíguo: pode ser tomado como operação do intelecto ou objetivamente pela coisa representada por esta operação. É a questão do existir objetivamente e o existir formalmente. Não é tão simples entender sua visão da relação entre o objeto intencional e o objeto real. A questão de fundo, portanto, é a relação entre a idéia formal e a existencial. Ver Michael Ayers, *Epistemology*, v. I. In: *Locke: epistemology and ontology*, London and New York, Routledge, 1991, pp. 52-59.

³⁶ EHU, I, I, 8.

conhecimento humano³⁷. Locke não usa o termo idéia no sentido platônico. Distancia-se de Platão e define uma idéia como tudo quanto a mente percebe em si mesma ou é objeto imediato da percepção, do pensamento ou do entendimento³⁸.

O segundo aspecto elementar que cumpre não ignorar, quando se examina o uso do termo idéia em Locke, é a sua explicação de como são adquiridas as idéias. Locke se distingue claramente de Descartes. Enquanto este busca distanciar-se da experiência sensível, aquele encontra, na experiência, a verdadeira procedência das idéias. A experiência, para Locke, é a fonte de todas as idéias. Através da experiência e da observação, pode-se descobrir como as idéias das coisas entram no entendimento³⁹. Neste sentido, o principal objetivo do *Ensaio* de Locke é demonstrar a verdade do empirismo, mostrando como os materiais do pensamento e entendimento têm sua origem na experiência perceptiva⁴⁰. Todas as nossas idéias provêm da experiência e todo o nosso conhecimento se faz mediante idéias.

Outros dois aspectos fundamentais do pensamento de Locke a respeito das idéias que requerem atenção são o seu esquema classificatório e a

³⁷ EHU, II, I, 1. Para maior compreensão do uso do termo idéia por Locke no *Ensaio*, bem como de suas ambigüidades, ver o verbete idéia em John W. Yolton, *op. cit.*, pp.119-125. Acerca das idéias como material do conhecimento e não ainda propriamente como conhecimento, ver Margarita Costa, Los materiales del conocimiento en Locke. In: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, v: VIII, n° 1, 1982, pp. 37-53.

³⁸ "Whatsoever the mind perceives in itself, or is the immediate object of perception, thought, or understanding, that I call *idea*;" (EHU, II, VIII, 8).

³⁹ EHU, II, II, 2; II, XI, 15-16.

⁴⁰ Por experiência perceptiva entenda-se não apenas a sensação, mas também a reflexão sobre as operações internas da mente. Ver E. J. Lowe, *op. cit.*, pp. 15-33. Pode-se, de modo geral, dizer também que a filosofia experimental procede analiticamente e por indução. Ela parte dos fatos e não admite nenhuma conclusão que não resulte, seja diretamente da experiência, seja do raciocínio rigoroso fundado sobre a experiência. Recusa o apriorismo e a pura hipótese. Seu fim é atingir as causas supremas do mundo físico. Ver Joseph Marechal, Développement historique de l'empirisme I: l'esprit positif dans la philosophie anglaise. In: *Le point de départ de la métaphysique: le conflit de rationalisme et de empirisme*, cahier II, 3^e éd., Bruxelles, Universelle, 1944, pp. 175-182.

importância das mesmas para o conhecimento. Para entender melhor a natureza, o modo e o alcance do nosso conhecimento, deve-se observar cuidadosamente as idéias e perceber que algumas delas são simples e outras são complexas. Segundo Yolton, para classificar as idéias, Locke usa as categorias compositivas de simples e complexas e as categorias ontológicas de modo, substância e relação⁴¹. As idéias são o material do conhecimento, são os objetos imediatos da mente em pensamento, mas não são elas mesmas o conhecimento enquanto tal. Com outras palavras, as idéias não são o objeto final do conhecimento, porque, no domínio da idéia, não há conhecimento, visto que não há julgamento⁴². Para Locke, o julgamento supre a falta de conhecimento claro e certo. O julgamento é a faculdade que Deus deu ao homem, para suprir a falta de conhecimento claro e certo. Mediante tal faculdade, a mente toma suas idéias e vê se guardam um acordo ou desacordo, ou o que é o mesmo, vê se alguma proposição é verdadeira ou falsa, pois sua evidência demonstrativa não foi percebida nas provas⁴³. O julgamento, tendo como guia a razão, é, portanto, uma faculdade discernente, separa idéias umas das outras em função das suas diferenças. Nesta perspectiva, se não se pode ter nenhum conhecimento do que não se tem idéia

⁴¹ Ver John W. Yolton, *op.cit.*, pp. 119-125.

⁴² Cf. Jean-Michel Vienne, *Expérience et raison: les fondements de la morale selon Locke*, Paris, Vrin, 1991, p.81.

⁴³ "The faculty which God has given man to supply the want of clear and certain knowledge, in cases where that cannot be had, is *judgment*: whereby the mind takes its *ideas* to agree or disagree or, which is the same, any proposition to be true or false, without perceiving a demonstrative evidence in the proofs." (*EHU*, IV,XIV,3). O julgamento é umas das faculdades mais valiosas da mente. A grande excelência e utilidade do julgamento é observar e estimar corretamente a força e o peso de cada probabilidade e, depois, tendo um balanço, escolher o lado que tem predominância e isso sempre à luz da razão (*EHU*, IV,XVII,16). Além disso, pode-se dizer que o julgamento é uma faculdade analítica, mas requer treinamento e uso cuidadoso. Julgamentos apressados e complacentes podem iludir-nos, mesmo em percepção. As referências a julgamento ocorrem do início ao fim do *Ensaio*. Locke elogia também o bom julgamento em *Alguns Pensamentos* como um traço a ser cultivado já nas crianças (*AP*, §§ 40,67,122).

e de que o conhecimento consiste apenas no estudo, compreensão e entendimento das nossas idéias⁴⁴, então, o conhecimento nada mais é do que a percepção da conexão e acordo ou desacordo e rejeição de quaisquer de nossas idéias⁴⁵.

3. A experiência como fonte e fundamento do conhecimento

A experiência é o fundamento de todo nosso conhecimento e dela se deriva ultimamente o conhecimento. As observações que fazemos sobre os objetos sensíveis externos ou sobre as operações internas de nossa mente, operações estas, por sua vez, que são os objetos de nossa percepção e reflexão, constituem aquilo que provê nosso entendimento com todos os materiais do pensar⁴⁶. De acordo com Locke, a experiência se dá de duas maneiras, isto é, tem duas fontes: *sensação*: nossos sentidos percebem as impressões que neles causam os objetos exteriores e suas qualidades sensíveis, ou seja, dá-nos a representação dos objetos exteriores (branco, amarelo, calor, frio, amargo, doce, duro, mole, etc.) e *reflexão*: a mente percebe suas próprias operações sobre os objetos sensíveis, ou seja, dá-nos a representação dos objetos recebidos da sensação (perceber, pensar, duvidar, crer, raciocinar, etc.)⁴⁷. Não há nenhuma idéia que não venha de uma dessas maneiras de experiência. Entretanto, a reflexão não é um sentido, mas é uma

⁴⁴ EHU, IV,III,1; IV,I,1.

⁴⁵ EHU, IV,I,2. Na Conduta do Entendimento, Locke diz que o conhecimento consiste unicamente em perceber os hábitos e relações recíprocas de idéias (CU, § 31).

⁴⁶ "Our observation, employed either about *external sensible objects*, or about the internal operations of our minds perceived and reflected on by ourselves, is that which supplies our understandings with all the materials of thinking. These two are the fountains of knowledge, from whence all the ideas we have, or can naturally have, do spring." (EHU, II,I,2). O princípio geral de Locke de que todas as coisas estão fundadas na experiência e dependem dela foi a base do empirismo britânico clássico. Ver Frederick Copleston, *A history of philosophy: modern philosophy: the british philosophers V*, Part I, New York, Image Books, 1964, p. 88.

⁴⁷ EHU, II,I,3-4.

atividade do nosso entendimento. Então, pode-se dizer que o empirismo de Locke não é um sensismo estritamente, mas admite um conjunto de idéias como produto da atividade do entendimento.

Portanto, de acordo com Locke, a mente é passiva e ativa. A experiência nos mostra que a mente, a respeito de suas idéias simples, é totalmente passiva e recebe-as todas da existência e operações sobre as coisas, tal como a sensação e a reflexão no-las oferecem, sem que seja capaz de formar qualquer idéia. Porém, por outro lado, a mente freqüentemente exerce um poder ativo na formação das combinações diversas, já que, sendo provida com idéias simples, pode reuni-las em composições e, então, formar uma variedade de idéias complexas sem examinar se existem assim reunidas na natureza⁴⁸. Neste sentido, a mente se mostra capaz de associar as idéias simples entre elas para formar as idéias complexas, de aproximá-las sob sua consideração para formar idéias de relação e enfim dissociá-las das idéias complexas onde elas estão engajadas e, assim, formar, por abstração, as idéias gerais⁴⁹.

Afirma-se, por fim, que o recurso à experiência está presente do começo ao fim do *Ensaio*. Dizer que as idéias se originam da experiência e que constituem o fundamento do conhecimento é uma das maiores teses de Locke. Porém, não se pode dizer que todo o conhecimento se mantém na experiência. Ela é origem, fundamento e donde provém a origem das idéias, que são o material do conhecimento⁵⁰. A experiência é o fundamento, ou seja, o material que condiciona, mas não produz a certeza do conhecimento. A experiência

⁴⁸ EHU, II,XXII,2.

⁴⁹ Cf. Joseph Marechal, John Locke. In: *Précis d'histoire de la philosophie moderne: de la renaissance a Kant*, 2^o éd., Bruxelles, Universelle, 1951, pp. 239-257.

⁵⁰ EHU, IV,III,16.

fornece as idéias, mas não produz as proposições. Locke conserva a tese de que somente a proposição está na ordem da verdade ou da falsidade⁵¹. Logo, a experiência é a origem, o material da proposição e da verdade, mas não a garantia do conhecimento, pois, à luz da razão, com auxílio das faculdades da mente, o conhecimento deve ser empiricamente comprovado. O conhecimento se dá com a percepção da conexão e do acordo ou desacordo das nossas idéias com auxílio do julgamento⁵², quando o acordo ou desacordo não é percebido, senão meramente presumido, ou seja, conforme indica a palavra, quando se assume que algo é assim sem antes saber se realmente é assim. Por sua vez, quando o julgamento une ou separa as idéias como na realidade são, este é o julgamento certo⁵³.

⁵¹ "Truth then seems to me, in the proper import of the word, to signify nothing but *the joining or separating of signs, as the things signified by them do agree or disagree one with another*. The joining or separating of signs here meant is what by another name we call proposition. So that truth properly belongs only to propositions; (...)" (EHU, IV,V,2).

⁵² "Judgment is the thinking or taking two *ideas* to agree or disagree by the intervention of one or more *ideas*, whose certain agreement or disagreement with them it does not perceive, but hath observed to be frequent and usual." (EHU, IV,XVII,17).

⁵³ "(...), *Judgment*, which is the putting *ideas* together or separating them from one another in the mind, when their certain agreement or disagreement is not perceived but *presumed* to be so; which is, as the word imports, taken to be so before it certainly appears. And if it so unites or separates them as in reality things are, it is *right judgment*." (EHU, IV,XIV,4). A mente tem duas faculdades acerca da verdade e falsidade. Conhecimento: a mente percebe com certeza e fica satisfeita com o acordo ou desacordo entre idéias. Julgamento: reúne ou separa as idéias na mente, quando sua certeza do acordo ou desacordo não é percebida, mas apenas presumida (EHU, IV,XIV,4). Para Vienne, a experiência é o fundamento, o material que condiciona, limita, mas não produz a certeza do conhecimento. A experiência fornece idéias e não proposições e nestas se encontra a verdade ou a falsidade (EHU, IV,II,2). A segurança e a certeza do conhecimento vêm da percepção da relação entre duas idéias. Neste sentido, o empirismo de Locke associa em uma fórmula que será preciso examinar o dado sensível que serve de origem a um exercício da razão que se constrói sobre esta origem, sabendo que a razão não é o *logos*, mas é a capacidade de argumentar e não coloca nenhum fundamento por ela mesma, mas exige que qualquer coisa seja dada sobre o qual ela possa construir o seu saber; sua função é simplesmente tratar os dados. Vienne, em sua obra, defende a tese de que Locke remonta à origem do saber, para determinar a validade dos discursos morais e os distinguir dos discursos científicos incertos freqüentemente. Pretende resolver a questão moral pelo exame da origem, da certeza e dos limites do conhecimento humano. Ver Jean-Michel Vienne, *op.cit.*, pp. 95-118. Ver também Douglas Odegar, Locke's epistemology and the value of experience. In: *Critical Assessments*, v. IV, pp. 13-20.

4. Divisão das idéias

As idéias são o material do conhecimento, ou seja, o objeto do pensamento do qual temos consciência de estar lidando ao pensar⁵⁴. É na experiência, cujas fontes são a sensação e a reflexão, que se encontra a verdadeira procedência das idéias. E, de acordo com Locke, as idéias são simples ou complexas. As idéias simples são as idéias elementares, pois são o material do nosso conhecimento e estão em conformidade com a coisa real⁵⁵. As idéias complexas, por sua vez, são idéias formadas por diversas idéias simples postas juntas, pois o homem não tem o poder de fazer ou destruir idéias, mas apenas de combinar, juntar, separar as idéias⁵⁶. As idéias complexas são de modos, substâncias e relação.

4.1. As idéias simples

As idéias simples são provenientes da experiência tanto externa (sensação), como interna (reflexão). São o material primitivo do nosso conhecimento e o fundamento de nossas construções mentais⁵⁷ e sua característica é não resultar de uma operação sintética (associativa) da mente e de ser, então, refratárias à análise. A mente ao receber as idéias simples é passiva e receptiva como o espelho que reflete a imagem dos objetos, pois as idéias simples, quando oferecidas à mente, o entendimento não pode recusar-se de recebê-las⁵⁸.

⁵⁴ Para Locke, pensar é ter consciência do ato. Aqui Locke concorda com Descartes, pois supor que a alma pensa sem perceber que pensa é fazer duas pessoas em um homem (*EHU*, II, I, 19). Porém, segundo Locke, é um erro pensar que a alma sempre pensa e que o pensar é a essência da alma. Aqui Locke distancia-se de Descartes, pois, para Locke, pensar não é a essência da alma, mas é uma das operações da alma. Logo, não há razão para acreditar que a alma pensa antes que os sentidos a tenham fornecido com idéias (*EHU*, II, I, 10-20).

⁵⁵ *EHU*, II, VII, 10.

⁵⁶ *EHU*, II, XII, 1.

⁵⁷ *EHU*, II, II, 2.

⁵⁸ *EHU*, II, I, 25.

As idéias simples podem ser sumariamente divididas em quatro classes:

- as idéias provenientes de um só sentido (idéia de solidez, dando-nos a idéia de corpo); - as idéias provenientes por mais de um sentido (idéias de extensão, forma, repouso, movimento); - as idéias provenientes da reflexão a partir das operações da mente, ou seja, a mente recebe as idéias, volta-se sobre si mesma e dirige-lhes atenção (idéias de pensar e querer, sendo, respectivamente, a potência do entendimento e da vontade); - as idéias provenientes por sensação e reflexão (idéias de prazer e dor).

Além disso, de acordo com Locke, para descobrir melhor a natureza das nossas idéias e falar sobre elas inteligivelmente, é conveniente distingui-las enquanto idéias ou percepções em nossas mentes e enquanto são modificações da matéria nos corpos que causam tais percepções em nós⁵⁹. Então, o que a mente percebe nela mesma ou é objeto imediato da percepção, pensamento ou entendimento chama-se idéia; e o poder de produzir qualquer idéia na mente chama-se qualidade do objeto no qual reside o poder⁶⁰. As qualidades podem ser primárias e secundárias⁶¹. As primárias são as qualidades absolutamente inseparáveis dos corpos em qualquer estado em que estejam, como também em quaisquer alterações e mudanças que sofrerem; toda força pode ser usada sobre eles e mesmo assim conservam-se⁶². São as qualidades reais dos corpos quer as percebamos ou não. Suas

⁵⁹ *EHU*, II, VIII, 7.

⁶⁰ *EHU*, II, VIII, 8.

⁶¹ As qualidades são, segundo Locke, os simples poderes (*EHU*, II, VIII, 10 e 23). São as disposições que todo corpo tem, em virtude das qualidades primárias, de produzir mudanças nos outros corpos ou de ser ele próprio afetado por elas. Os corpos produzem em nós percepções e suas interações se modificam. As qualidades principais em Locke são primárias e secundárias, mas há também as terciárias. Estas são poderes nos corpos para produzir mudanças nas qualidades de outros corpos. Acerca das qualidades, ver Martha Brandt Bolton, *The origins of Locke's doctrine of primary and secondary qualities*. In: *Critical Assessments*, v. IV, pp. 126-139.

⁶² *EHU*, II, VIII, 9.

formas existem realmente nos corpos⁶³. São elas a solidez, a extensão, a forma, a mobilidade. Já as secundárias, na verdade, não são nada nos objetos, mas apenas poderes de produzir várias sensações em nós por suas qualidades primárias.

Em suma, as idéias simples são fundamentais em Locke, porque são moldadas a representar no pensamento as características reais da coisa. São necessariamente adequadas, porque há alguma coisa real em conformidade com elas. Elas são marcas de distinção nas coisas por meio das quais a mente pode ser apta a distinguir uma coisa da outra. Enfim, as idéias simples contêm uma aparência uniforme e não distinguível em idéias diferentes⁶⁴.

2. As idéias complexas

Ante as idéias simples, a mente é puramente passiva e receptiva como um espelho que reflete a imagem dos objetos. Porém, uma vez em sua posse, a mente pode combiná-las, associá-las, compará-las e ordená-las com uma vasta variedade. Resultam-se as idéias complexas. A mente recebe as idéias simples, porém as faz compostas mediante a combinação das simples. Três são as operações principais da mente: combinar muitas idéias numa só, juxtapor duas idéias, separar algumas idéias de todas as demais que nelas existem por abstração. Então, se, por um lado, a mente é passiva ao receber as idéias simples, material do conhecimento, por outro lado, é ativa ao admitir as idéias complexas que se dividem em modos, substâncias e relações⁶⁵.

⁶³ EHU, II, VIII, 15 e 17.

⁶⁴ EHU, II, II, 1.

⁶⁵ EHU, II, XII, 1. Ver a respeito das operações da mente, Margarita Costa, Las operaciones del entendimiento. In: *art. cit.*, pp. 46-50.

Idéias de modos são definidas como idéias complexas que não contêm nelas a suposição de subsistir por elas mesmas, mas são consideradas como dependentes ou afecções das substâncias⁶⁶. De acordo com Locke, há duas espécies de modos: os simples e os mistos⁶⁷. Modos simples são variações ou combinações diferentes da mesma idéia simples sem a mistura de nenhuma outra. Consistem em idéias simples da mesma espécie. Os modos mistos, por sua vez, constituem-se de diversas combinações de idéias simples de diferentes espécies. Estes modos mistos são combinações de idéias simples que não retratam ser marcas de nenhum ser real que tenha uma existência estável, mas retratam idéias dispersas e independentes colocadas juntas pela mente e, por isso, distinguem-se das idéias complexas das substâncias⁶⁸. Segundo Locke, são idéias, cuja origem e existência dependem mais do pensamento dos homens do que da natureza das coisas⁶⁹. São adquiridas pela explicação das palavras que as significam⁷⁰. Têm a mesma função da linguagem: servem para comunicar sob forma condensada um conjunto de caracteres que nos interessam. São combinações efêmeras e transitórias das idéias simples que só têm lugar na mente do homem e ali não têm existência

⁶⁶ Segundo Yolton, Descartes opera com a metafísica de substância e atributo e aceita a doutrina de duas substâncias: corpóreas e incorpóreas. Essa substância metafísica está reprimida nos escritos de Locke, talvez até ignorada. A sua definição de modos como idéias é outra ruptura com a tradição. Os seus modos apresentam-se em duas variedades, os que são diferentes combinações das mesmas idéias simples, e os outros compostos de idéias simples de vários tipos, reunidos para formar uma idéia complexa (EHU, II,XII,5) Ver John W. Yolton, *op. cit.*, pp. 163-165. Para Ayers, os modos, enquanto são, lógica e ontologicamente, dependentes das substâncias, são, ao mesmo tempo, dependentes, em algum sentido, da mente ou criados pela mente. Enquanto as substâncias individuais são individualizadas por uma distinção real, os modos são individualizados por uma distinção da razão. Ver Michael Ayers, *Ontology*, v: II: In: *op. cit.*, pp. 112-113.

⁶⁷ EHU, II,XII,5.

⁶⁸ EHU, II,XXII,1.

⁶⁹ EHU, II,XXII,2. São compostos de idéias simples de diferentes espécies postas juntas para compor uma idéia complexa (EHU, II,XII,5; II,XII,1; II,XXVIII,4). As idéias de modos mistos, geralmente, não são dadas pela experiência e são quase sempre produto da atividade mental e, por isso, não são conformadas com a realidade externa, mas conformam-se apenas consigo mesmas. Ver David L. Perry, *Locke on mixed modes, relations and knowledge*. In: *Critical Assessments*, v: IV, pp. 313-352.

⁷⁰ EHU, II,XXII,3.

mais prolongada além do momento em que são pensadas. Assim, as idéias de modos mistos não têm, pois, a aparência de uma existência constante e duradoura, em nenhum outro lugar, tanto quanto em seus nomes. Por isso, tratando-se desta classe de idéias, seus nomes são facilmente tomados como se fossem as idéias mesmas que eles expressam⁷¹. As idéias de modos mistos são adquiridas por três meios: por experiência e observação, por invenção e por explicação dos nomes de ações.

Substância é o conjunto de idéias simples subsistentes graças a um *substrato* (substratum). Segundo Locke, não se pode imaginar como as idéias simples podem subsistir por elas mesmas. Por conseguinte, há um *substrato* graças ao qual elas subsistem e do qual elas resultam e a isso dá-se o nome de substância. Então, primeiro, todas as nossas idéias das diversas classes de substâncias não são senão reuniões de idéias simples com o suposto de algo no qual pertencem e no qual subsistem; segundo, todas as idéias simples, assim reunidas, num *substrato comum*, formam nossas idéias complexas de diversas classes de substâncias e não são senão o que temos recebido da sensação e reflexão; terceiro, que o maior número das idéias simples que formam nossas idéias complexas das substâncias, quando devidamente consideradas, são apenas poderes, muito embora estejamos aptos a tomá-las como qualidades positivas⁷². Em suma, substâncias são aquelas combinações de idéias simples, tomadas para representar coisas particulares distintas que subsistem por si mesmas, mas sempre confusas e obscuras⁷³. De fato,

⁷¹ EHU, II,XXII,8.

⁷² EHU, II,XXIII,37.

⁷³ EHU, II,XII,6. Além disso, "(...) only we must take notice that our complex *ideas* of substances, besides all these simple *ideas* they are made up of, have always the confused *idea* of *something* to which they

segundo Locke, por não termos uma idéia clara e distinta de substância em geral e por desconhecermos a essência desta substância, formamos, por conseguinte, idéias de espécies particulares de substâncias⁷⁴, sublinhando, portanto, a necessária e fundamental distinção a ser feita entre a nossa idéia de substância geral, que não é clara e nem distinta, das nossas idéias distintas das substâncias particulares.

A idéia de relações é um dos três gêneros das idéias complexas. Qualquer idéia, seja ela simples ou complexa, pode ser comparada com outra idéia e, então, suscitar a idéia de relação. Relações consistem em referir ou comparar duas coisas uma com a outra, de cuja comparação uma ou ambas vêm a ser denominada⁷⁵. Para Locke, o entendimento, na consideração de alguma coisa, não está confinado a este objeto, mas pode levar qualquer idéia além de si mesma ou, no mínimo, olhá-la como se estivesse em conformidade com qualquer outra idéia⁷⁶. As relações são praticamente inumeráveis, pois todas as coisas são capazes de um número quase infinito de relações, já que relação é uma maneira de comparar ou considerar duas coisas juntas, não obstante, de acordo, com Locke, terminem e reduzam-se às idéias simples, obtidas por sensação e reflexão⁷⁷. Nesta perspectiva, a idéia de relação em Locke permanece obscura. Pois, se uma idéia é tudo quanto é objeto na

belong, and in which they subsist; and therefore when we speak of any sort of substance, we say it is a *thing* having such or such qualities: as body is a *thing* that is extended, figured, and capable of motion; a spirit, a *thing* capable of thinking; and so hardness, friability, and power to draw iron, we say, are qualities to be found in a loadstone." (EHU, II,XXIII,3).

⁷⁴ "Now of substances also, there are two sorts of *ideas*: one of single substances, as they exist separately, as of a *man* or a *sheep*; the other of several of those put together, as an *army* of men, or *flock* of sheep; which *collective ideas* of several *substances* thus put together are as much each of them one single *idea* as that of a man or an unit." (EHU, II,XII, 6). Caracteriza-se, assim, a famosa distinção lockiana entre essência real e nominal. Ver capítulo acerca "Of General Terms" (EHU, III,III).

⁷⁵ EHU, II,XV,5.

⁷⁶ EHU, II,XV,1.

⁷⁷ EHU, II,XXVIII,17; II,XXV,7; II,XXV,9.

mente, quando se pensa, então relações são idéias. Com outras palavras, Locke se preocupa muito mais em dizer qual é a natureza da idéia de relações ao invés de dizer como a adquirimos. Trata-as psicologicamente ao invés de tratá-las ontologicamente. Alguns de seus pronunciamentos podem ser entendidos como significando nada mais que relações são puramente mentais. As relações (não simplesmente a idéia de relações) não estão contidas na existência real das coisas, mas são como algo extrínseco e sobreposto⁷⁸. Não há, portanto, aos olhos de Locke, lugar para as relações na natureza das coisas, porque não possuem outra realidade, salvo a que possuem nas mentes dos homens⁷⁹. Por fim, não obstante sejam inumeráveis, as principais relações, segundo Locke, são as de causa e efeito, de identidade e diversidade e as morais. Neste sentido, tentar-se-á, no próximo capítulo, mostrar a importância e a centralidade das relações de identidade e o conceito de pessoa para a antropologia lockiana.

⁷⁸ *EHU*, II, XXV, 8.

⁷⁹ *EHU*, II, XXX, 4. Para Frederick Copleston, quando Locke fala de relação, parece dizer que todas são mentais. Ver Frederick Copleston, *op. cit.*, p. 106. As idéias de relações são atos mentais de comparação e são reais e adequadas apenas, porque se conformam consigo mesmas. Ver David L. Perry, *art. cit.*, pp. 313-332. Locke reconhece que há uma natureza última das coisas, porém largamente desconhecida. Por isso, nosso conhecimento progride pela natureza das relações, poderes e qualidades sensíveis das coisas. Segundo Locke, conhecemos melhor as relações do que as substâncias, mas o ideal seria conhecer a essência real. Ver Ives Michaud, *op. cit.*, pp. 101-103. Para Yolton, o problema de fundo é a ontologia lockiana, ou seja, "uma vez que as relações são universais e como Locke defende uma ontologia de particulares, existe um problema a respeito do status de relações." (John W. Yolton, *op. cit.*, p. 234).

CAPÍTULO II

A RELAÇÃO DE IDENTIDADE E O CONCEITO DE PESSOA NA ANTROPOLOGIA LOCKIANA

Uma das operações da mente é comparar uma coisa com a outra para descobrir as semelhanças e diferenças e comparar uma coisa consigo mesma em diferentes tempos. Esta última operação da mente gera idéias de identidade e diversidade¹. A identidade consiste em descobrir o que realmente constitui o ser uma coisa e não outra. Logo, o verdadeiro ser das coisas é a sua identidade e inalterabilidade ao longo do tempo². Existir num determinado lugar exclui outros objetos desse tempo e lugar³. A noção de inalterabilidade é a noção de o *mesmo consigo* (falar de identidade é falar do mesmo). Em Locke, por conseguinte, uma coisa não pode ter dois começos de existência e nem duas coisas um único começo. O começo de existência individualiza qualquer objeto.

Temos idéias apenas de três espécies de substâncias: Deus, inteligências finitas e corpos. Deus é sem início, eterno, inalterável e está em todos os lugares e, conseqüentemente, acerca de sua identidade não poderá haver dúvida. Espíritos finitos, ao contrário, cada um teve seu tempo e lugar de

¹ O capítulo sobre a identidade constitui um dos capítulos mais interessantes do *Ensaio* para o leitor moderno e, historicamente falando, um dos mais controvertidos e influentes. Ver Michael Ayers, *Ontology*, v: II. In: *op. cit.*, pp. 205-206.

² O tempo, para Locke, é um dos modos de duração. Locke apresenta a duração como um outro tipo de distância ou comprimento, cuja idéia não apreendemos das partes permanentes do espaço, mas das transitórias e perpetuamente percedouras partes de sucessão (*EHU*, II,XIV,1). Por sua vez, a idéia de duração se origina em nossa percepção consciente de uma seqüência de idéias que passa pela nossa mente. O tempo, portanto, é parte da duração. Então, a idéia de tempo é a de uma distância perecível, da qual não há duas partes que existam juntas (*EHU*, II,XV,12). Ver John W. Yolton, *op. cit.*, pp. 274-276.

³ "For we never finding nor conceiving it possible that two things of the same kind should exist in the same place at the same time, we rightly conclude that whatever exists anywhere at any time, excludes all of the same kind, and is there itself alone." (*EHU*, II,XXVII,1).

início do seu existir determinado e a relação com isso determinará para cada um sua identidade enquanto existir. E o mesmo valerá para cada partícula de matéria, pois, enquanto esta não for nem aumentada e nem diminuída pela adição ou subtração da matéria, é a mesma⁴. Portanto, se apenas Deus é eterno e imutável, se existir num determinado lugar exclui outros objetos desse tempo e lugar e se as coisas finitas começaram a existir no tempo e no espaço determinados, então, a identidade de cada coisa será determinada pela sua relação com o tempo e o espaço no qual começa a existir e a isso chama-se: *princípio de individuação* (*principium individuationis*). O *princípio de individuação* é a existência em si, ou seja, é o que determina um ser de qualquer espécie a um tempo e lugar particulares, incomunicáveis a dois seres da mesma espécie⁵. A partir do *princípio de individuação* é possível determinar a identidade dos vegetais, dos animais e do homem.

A identidade do homem consiste na participação na mesma vida continuada por partículas de matéria constantemente fugazes, mas que, nesta sucessão, estão vitalmente unidas no mesmo corpo organizado⁶. Não obstante, não é a unidade de substância que compreende todas as espécies de identidade ou determiná-la-á em cada caso, mas, para concebê-la e julgá-la bem, dever-se-á considerar a que idéia está significanda pela palavra à qual se aplica, ou seja, para qual idéia a palavra é aplicada significar, porque uma coisa é ser a mesma substância, outra é ser o mesmo homem e outra é ser a

⁴ EHU, II,XXVII,2.

⁵ EHU, II,XXVII,3.

⁶ EHU, II,XXVII,6. Locke não concorda com a idéia de que a alma por si só basta para que um homem seja ele mesmo. Segundo Locke, é inseparável do pensamento e essencial para o ser perceber que percebe; é impossível alguém perceber sem perceber que percebe (EHU, II,XXVII,11). Alcança-se, assim, a identidade da pessoa (EHU, II,XXVII,20).

mesma pessoa e se pessoa, homem e substância são três nomes diferentes, já que, tal como é a idéia que pertence a este nome, assim deve ser a identidade⁷. Assim, pois, dever-se-á dar atenção especial ao que vem a ser identidade pessoal.

Para que este intento seja possível, procurar-se-á analisar, neste capítulo, a concepção lockiana das relações de identidade quanto às idéias de substância, de homem e de pessoa, pois são determinantes para uma compreensão autêntica da sua antropologia. Para ajudar a compreender a idéia de substância, em Locke, analisar-se-á previamente a concepção aristotélica e cartesiana de substância. Neste sentido, o objetivo da análise aristotélica e cartesiana de substância não é esgotar a riqueza de ambas as teorias, nem as interpretações que lhe foram dadas no decorrer do tempo e nem polemizar as possíveis contradições, mas simplesmente expor, de maneira geral, a teoria, a fim de ajudar a esclarecer e entender corretamente a concepção lockiana de substância.

1. A idéia de substância

Como foi dito acima, a fim de compreender melhor a idéia de substância em Locke, tentar-se-á, aqui, elucidar brevemente a concepção aristotélica e cartesiana de substância. Não se trata de uma leitura lockiana de Aristóteles e Descartes, mas simplesmente de um esboço geral, sem a pretensão de esgotar a compreensão de ambos acerca da substância, para que uma melhor compreensão de substância em Locke seja possível.

⁷ *EHU*, II, XXVII, 7. Uma coisa muito importante descoberta por Locke foi o critério de identidade associado a cada coisa. Locke talvez foi o primeiro filósofo a apontar claramente que a idéia pertence a um nome tal como deve ser a identidade. O critério de identidade é, por sua vez, um princípio semântico como também

1.1. Aristóteles

Aristóteles distingue as ciências em três grandes ramos: - *ciências teóricas*, que buscam o saber por si mesmo; - *ciências práticas*, que buscam o saber para alcançar, através dele, a perfeição moral; - *ciências poiéticas*, que buscam o saber em vista do fazer. As mais elevadas, segundo Aristóteles, são as ciências teóricas, constituídas pela metafísica, física e matemática. Aristóteles chama a metafísica como a ciência dos primeiros princípios. Pergunta *o que é o ser* e, ao perguntar-se sobre tal questão, diz ser a pergunta sobre os primeiros princípios. A metafísica visa conhecer as primeiras causas de todos os entes⁸. É a ciência que estuda o *ser enquanto ser*. Foi denominada definitivamente e de maneira constante, na trilha do pensamento aristotélico, toda tentativa do pensamento humano de ultrapassar o mundo empírico para alcançar uma realidade meta-empírica⁹.

Segundo Aristóteles, há uma ciência que estuda o *ser enquanto ser* e os atributos que lhe pertencem essencialmente¹⁰. Esta ciência deve elaborar as categorias que exprimem e articulam o ser, pois o ser não pode ser entendido univocamente ao modo dos eleatas, nem como gênero transcendente ou universal substancial ao modo dos platônicos¹¹. O ser exprime originalmente

um ingrediente no significado de um dado "*sortal term*" e também um princípio metafísico dizendo-nos sobre a natureza fundamental das coisas para as quais o termo se aplica. Ver E. J. Lowe, *op. cit.*, p. 96.

⁸ O problema metafísico pode ser explicitado fundamentalmente em três grandes questões. *A questão da essência (eidos)*: a pergunta radical da razão é: *o que é?* O que é o real? O real é assumido ou traduzido na razão. A razão busca o que é o real e responde pela definição. São as essências que nos dão o conhecimento certo e necessário do real. *A questão da predicação (ousia)*: a questão da substância é o segundo grande aspecto, ou seja, qual é a razão de ser das coisas. O real tem uma razão de ser que se exprime em conceitos universais e irreduzíveis entre si. Surge o sistema de categorias que exprimem e articulam o ser. *A questão do fundamento (arché)*: é a questão do princípio, ou seja, a pergunta radical da razão e o discurso da razão sobre o real. A razão procura um fundamento, um princípio absoluto, para explicar a realidade a partir dele.

⁹ Cf. Giovanni Reale, *História da Filosofia Antiga II*, p. 335.

¹⁰ Aristote, *La Métaphysique*, 1003 a 20.

¹¹ De acordo com Aristóteles, o eleatismo cristalizou-se na doutrina do Ser-Uno com absorção integral de toda realidade nesse Ser-Uno e levou à imobilização do Todo. Por sua vez, Platão e os platônicos

uma multiplicidade de significados. O ser se diz em múltiplos sentidos, mas sempre em referência a uma unidade e a uma realidade determinada e sempre em referência a um único princípio¹². Portanto, para Aristóteles, as várias coisas que são ditas *ser* exprimem sentidos diferentes de ser, mas, ao mesmo tempo, todas implicam uma referência a algo que é uno: a *substância*¹³. O centro unificador dos significados do ser é a *ousia*. A unidade dos vários significados de ser deriva do fato de serem ditos em relação à substância. Então, a ontologia aristotélica centra-se na substância, que é o princípio em relação ao qual todos os outros significados subsistem.

O sistema das categorias, segundo Aristóteles, surge para exprimir e articular o ser, pois o ser se diz de muitos sentidos, mas sempre em referência a uma unidade e a uma realidade determinada¹⁴. As categorias designam diferentes modos de ser. O ser, então, pertence a diferentes categorias. Com efeito, as categorias são ditas ser não em sentido equívoco, nem em sentido unívoco, mas no sentido de que os diferentes significados implicam a referência a uma única e mesma coisa e, não obstante, não significam uma única e mesma coisa, pois não são puros homônimos; são em virtude de uma referência a uma única coisa¹⁵. E esta única coisa obviamente é a substância.

tentaram uma dedução do múltiplo, mas, ao fazer isso, permaneceram vítimas do pressuposto eleático; eles entenderam o Ser como gênero transcendente, como universal substancial, subsistente em si e para si, além das coisas, escapando-lhe, assim, a verdadeira recuperação do múltiplo e do devir. Aristóteles formula, então, o grande princípio da originária multiplicidade dos sentidos do ser, constituindo-se como base da sua ontologia. Ver a respeito, Giovanni Reale, *História da Filosofia Antiga II*, p. 342.

¹² Aristote, *La Métaphysique*, 1003 a 33 – b 6.

¹³ *Ibidem*, 1003 b 5 – 10.

¹⁴ *Ibidem*, 1003 a 33.

¹⁵ *Ibidem*, 1030 a 32 – b 3.

Portanto, as outras categorias só são ser, enquanto modos de ser, em relação à primeira e em virtude dela. As categorias representam, pois, os significados nos quais originalmente se divide o ser, são as supremas divisões do ser¹⁶.

Para Aristóteles, a substância é a concreta união de forma e matéria, pois a matéria seria indeterminada se não houvesse forma e não bastaria absolutamente para constituir as coisas. Assim, se a alma racional não informasse um corpo, não teríamos um homem, e se a alma sensitiva não informasse certa matéria, não teríamos um animal e, ainda, se a alma vegetativa não informasse outra matéria, não teríamos as plantas. E, neste sentido, também a matéria resulta fundamental para a constituição das coisas, embora não baste absolutamente para constituir as coisas, pois a matéria seria indeterminada se não houvesse forma. Então, todas as coisas concretas não são mais que sínolos de forma e matéria¹⁷. Neste sentido, na concepção aristotélica, a substância não pode ser algo indeterminado¹⁸, não pode ser considerada de modo geral. É sempre algo determinado e intrinsecamente unitário que subsiste por si mesma¹⁹.

Por fim, há, segundo Aristóteles, três gêneros de substâncias hierarquicamente ordenadas. Duas são de natureza sensível: - substâncias

¹⁶ *Ibidem*, 1029 a 21.

¹⁷ Para Aristóteles, *forma* é a natureza interior das coisas. A forma é a essência das coisas; a essência do homem é a alma. Contudo, se a alma racional não informasse um corpo, não se teria um homem, não haveria *matéria* determinada constitutiva do ser humano. Se não houvesse *forma*, a *matéria* seria indeterminada. Então, o *sínolo* é a completa união de *forma* e *matéria*. Todas as coisas concretas não são mais que *sínolos* de *forma* e *matéria*. Ver Aristote, *La Métaphysique*, 1029 b 1 – 1038 a 35. Ver também comentário de Giovanni Reale, *História da Filosofia Antiga II*, pp. 354-355.

¹⁸ A substância é a forma pela qual a matéria é determinada coisa. Ver Aristote, *La Métaphysique*, 1041 b 5 – 9.

¹⁹ Para Aristóteles, a substância é, num primeiro sentido, um ser individual existente e, num segundo sentido, é o conjunto das características que os sujeitos de um gênero e de uma espécie possuem. Aristóteles fala em substância primária e secundária para referir-se respectivamente aos sujeitos individuais existentes e aos sujeitos universais que não existem em si e por si mesmos, mas existentes nos indivíduos e podendo ser conhecidos pelo pensamento.

sensíveis que nascem e perecem; - substâncias sensíveis, porém incorruptíveis (céus, planetas, estrelas). Acima destas, existem as substâncias imóveis, eternas e transcendentais ao sensível (Deus, Motor Imóvel e as outras substâncias motoras de várias esferas que constituem o céu)²⁰.

1.2. Descartes

Descartes sonha com um sistema unitário do saber filosófico. Pensa-o como uma árvore, cujas raízes são a filosofia primeira ou a metafísica. Esta, porém, não como uma ciência do ser, mas como uma ciência do método de conhecer que fundamenta o restante da árvore. O tronco é constituído pelas ciências da natureza e do ser humano, a física ou filosofia segunda. Os galhos que coroam a árvore são a medicina, a mecânica e sobretudo a moral, ponto alto do sistema. A metafísica parte da dúvida metódica para chegar a um conhecimento certo. Necessita, portanto, de um ponto de partida incontrovertível, de uma verdade firme, segura e indubitável, uma idéia que lhe sirva para deduzir dela todas as demais de maneira infalível. Procedendo metodicamente, Descartes supera sua dúvida metódica pela certeza imperturbável do “*penso, logo existo*” (cogito, ergo sum). O “*cogito*”, portanto, é a primeira certeza indubitável de Descartes. A partir da certeza do “*cogito*”, Descartes se dá conta de que, para pensar e filosofar ordenadamente, é necessário conduzir os pensamentos metodicamente. Consciente de que a essência da alma é o pensamento e de que, para pensar a alma, desde o primeiro momento de sua existência, deve ter idéias inatas claras e distintas, as quais são modos do atributo do pensamento, Descartes declara o inatismo de

²⁰ Cf. Giovanni Reale, *História da filosofia Antiga II*, pp. 364-367.

três idéias: - a idéia do eu pensante, a *alma*; - a idéia de um ser perfeito e infinito, *Deus*; - a idéia de extensão, *matéria*. Para Descartes, as idéias inatas estão impressas em nossa alma e vêm de Deus e são fundamentais para a compreensão cartesiana de substância.

Para Descartes, a substância é uma coisa que existe de tal modo que não depende de outras coisas para a sua existência²¹ e existem três classes de substâncias: - *substância da alma*: é uma substância criada, que pensa, porém não é nem independente, nem perfeita e nem infinita; - *substância de Deus*: é uma substância incriada, que pensa, independente, perfeita e infinita; - *substância corpórea*: é uma substância criada, finita, extensa, que não pensa e não é nem independente e nem infinita²².

Os atributos permitem a uma substância distinguir-se de outras e ser pensada em si mesma²³. Há atributos essenciais e não essenciais. Os atributos essenciais são aqueles que constituem sua natureza e sua essência, da qual dependem todos os demais atributos. Para cada uma das três substâncias, mesmo constituídas por inúmeros atributos, há um atributo essencial: Deus: ser *perfeito*; alma: ser que *pensa*; corpo: ser *extenso*. Os atributos dependem da substância e são imutáveis. Por sua vez, os modos são modificações diversas que afetam primeiramente os atributos e por meio destes as substâncias²⁴.

Para Descartes, Deus é a única substância propriamente dita, pois é independente de qualquer coisa que seja²⁵, revela um ser cuja existência é

²¹ René Descartes, *Les Principes de la Philosophie*. Première Partie, Paris, Vrin, 1967, § 51.

²² *Ibidem*, § 54.

²³ *Ibidem*, §§ 52-54.

²⁴ Tudo o que pode ser atribuído ao corpo é, para Descartes, simplesmente um modo ou modificação da extensão. Do mesmo modo, as várias modificações da consciência ocorrem quando entendemos ou queremos ou imaginamos algo são descritas por Descartes como modos de pensar (cf. *Ibidem*, § 53).

²⁵ *Ibidem*, § 51.

perfeição de sua essência. Mas o conceito de substância é aplicado num sentido derivado à alma e ao corpo, a substâncias imateriais e materiais. Estas se qualificam como substâncias, porque são sustentáculos de qualidades específicas. Alma e corpo são substâncias, isto é, sujeitos imediatos de todos os atributos e modos que deles podemos conceber. Tomamo-nos conscientes dessas substâncias derivativas através das qualidades ou atributos específicos de *pensamento e extensão*. Somente através dos atributos experimentamos que podemos inferir que deve também estar aí presente uma coisa ou substância existente²⁶. Pensamento e extensão constituem sua natureza e suas essências às quais todas as outras propriedades são referidas, extensão para o corpo e pensamento para a alma²⁷.

Para concluir, porém, sem a pretensão de esgotar a problemática subsistente, alma e corpo distinguem-se realmente como substâncias distintas e irreduzíveis. A alma é concebida como uma substância que pensa e o corpo como uma substância extensa. A essência da alma não consiste em estar unida ao corpo e pode existir sem ele. A união de alma e corpo é essencialmente um fato de existência que não afeta a essência da alma, pois tenho uma concepção clara e distinta de mim mesmo como coisa pensante sem extensão, e de um corpo como coisa extensa sem pensamento²⁸.

²⁶ *Ibidem*, § 52.

²⁷ *Ibidem*, § 53.

²⁸ Ver René Descartes, *Discours de la Méthode*, Quatrième Partie e *Idem*, *Méditations Métaphysiques*, Méditation Sixième. Não é escopo deste trabalho refletir pormenorizadamente, nem tampouco, polemizar a relação alma e corpo na doutrina cartesiana. Sabe-se, porém, que é um problema ainda passível de muitas interpretações, considerações e críticas. Ver a respeito da discussão do problema da relação alma e corpo, Henri Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*. Paris, Vrin, 1962, pp. 321-400. Ver também, Jordino Marques, *Descartes e sua concepção de homem*, São Paulo, Loyola, 1993, pp. 93-107. e Lívio Teixeira, *Ensaio sobre a moral de Descartes*, 2ª ed., São Paulo, Brasiliense, 1990, pp. 81-98.

1.3. Locke

A concepção lockiana de substância está originalmente ligada à sua teoria gnosiológica empirista. Substâncias não são senão idéias complexas formadas a partir de combinações de idéias simples adquiridas por dados sensoriais. Em Locke, não há essência no sentido aristotélico, emanando da substância, há apenas a mera constituição interna ou estrutura ou modificação da substância. É simplesmente a constituição interna atômica de qualquer substância material²⁹. Substâncias são combinações de idéias simples assumidas para representar coisas particulares e que subsistem por si mesmas e nas quais a suposta e confusa idéia de substância, tal como é, aparece como a primeira e a principal³⁰. A mente, então, constata que um certo número de idéias simples vão constantemente juntas e não podendo imaginar como elas subsistem por si mesmas, adquiriu-se o hábito de supor um *substrato* ao qual as idéias simples são inerentes, do qual decorrem e que se costuma chamar substância³¹.

As idéias complexas das classes particulares de substância são formadas por uma combinação de idéias simples que são descobertas pela

²⁹ O entendimento de Locke do conceito de substância é colorido pela doutrina das categorias de Aristóteles, porém, como Descartes e Boyle, Locke não está interessado na prioridade lógica de uma certa categoria particular, mas em um esquema conceitual em que substâncias têm o papel dos objetos últimos da ciência natural. Busca rejeitar a hierarquia dos tipos naturais de Aristóteles em que cada uma das substâncias tem uma essência específica independente. Busca uma substância corporal simples. Diz-se que o *Ensaio* buscou compartilhar o status dos particulares com os universais já que estes são apenas construções mentais, enquanto aqueles têm posição no espaço e no tempo. Segundo Ayers, só é possível conhecer a essência real por via atômica. Ver Michael Ayers, *The ideas of power and substance in Locke's philosophy*. In: *Critical Assessments*, v. IV, pp. 97-125. Para Nathan, Locke procurou tratar problemas metafísicos como sendo empíricos. A essência real em Locke não é compatível à essência no sentido metafísico ou forma substancial aristotélica. Para Locke, a essência real é a constituição interna atômica de qualquer substância material (*EHU*, III,III,17; III,VI,10 e 24). Em suma, a essência real não é metafísica, mas empírica. Ver Elia Nathan, *En torno al concepto de substancia en Locke*. In: *Dianóia*, Ano XXIV, n° 24, 1978, pp. 80-97.

³⁰ *EHU*, II,XII,6.

³¹ *EHU*, II,XII,1.

experiência e observação dos sentidos humanos como existindo unidas³². Portanto, como as idéias de classes particulares aparecem à mente como coleções de idéias simples, isto é, a partir de dados sensoriais, todas essas idéias são de qualidades coexistentes, com a adicional e confusa idéia de algo a que pertencem e no qual subsistem, pois não subsistem por si mesmas, necessitando, portanto, de um suposto substrato que explique sua inerência e unidade³³. Logo, se, para Locke, a idéia complexa de substância não pode ir além da coleção de qualidades, não pode ser independente das qualidades, não são senão sempre o conjunto de idéias simples, então, não é possível formar uma idéia própria de substância e não é nada mais que tais coleções de qualidades³⁴. Conseqüentemente, as substâncias são um suporte para as qualidades, porque é impossível imaginar qualidades sem um suposto sustentáculo. A este, por conseguinte, é referido tudo o que é desconhecido e não observável ou conhecido somente através de seus efeitos e relativamente em nível de observação³⁵.

³² EHU, II, XIII, 3.

³³ Em Aristóteles, o conceito de substância também foi introduzido para dar conta da unidade das propriedades em uma coisa. Para Aristóteles, várias propriedades acidentais são propriedades de uma mesma coisa, porque pertencem a uma substância. Contudo, no caso das propriedades essenciais, o problema da unidade não surge, porque cada coisa tem somente uma essência. Em Locke, pelo contrário, deve-se notar que ele utiliza ambos os termos *inerência*, para significar que as qualidades necessitam de um suporte para existir e *unidade*, para significar que as qualidades necessitam de um substrato que as unifique. Ver Elia Nathan, *art. cit.*, pp. 80-97.

³⁴ EHU, II, XXIII, 2 e 3.

³⁵ Com outras palavras, substância é um indivíduo mudo e aproxima-se de um conceito como poder e Locke menospreza quem pensa que é algo mais (EHU, II, XXIII, 1). Ver Michael Ayers, The ideas of power and substance in Locke's philosophy. In: *Critical Assessments*, pp. 97-125. Segundo Ayers, substância é, para Locke, incognoscível, apenas porque sua natureza subjacente não cai dentro do escopo limitado das nossas faculdades cognoscitivas. Não é cognoscível em princípio. Ver Michael Ayers, *Ontology*, v. II. In: *op.cit.*, p. 16. Segundo Yolton, em Locke, a natureza de tal sustentáculo é incognoscível, pois está além de nosso conhecimento. Ver John W. Yolton, *op. cit.*, pp. 264-270. O erro fundamental de Locke foi supor que o *substrato*, ou seja, a substância é uma entidade ou objeto com existência própria. Está errado, porque em ontologia não se postula entidade que careça de determinação, cuja única característica é a existência e, porque, epistemologicamente, leva à aceitação de uma entidade da qual não se pode saber nada em princípio. O empirismo de Locke levou-o a entender mal a substância. Ver Elia Nathan, *art. cit.*, p. 88.

A situação é ainda mais complicada porque Locke aborda a questão da substância por intermédio da distinção entre *essência real* e *essência nominal*. Locke, ao tratar dos termos gerais e dos nomes das substâncias, pergunta-se acerca do significado das palavras gerais³⁶. Elas significam um tipo de espécie sob o qual nós classificamos as coisas individuais que concordam com ela. Esse tipo ou espécie não é nada mais que a idéia abstrata que nós formamos de um certo número de coisas cujas qualidades sensíveis se assemelham. As essências das espécies ou tipos são assim a obra do entendimento humano que abstrai. Por conseguinte, a *essência real* das substâncias não é a base da classificação das coisas ou espécies³⁷. Segundo Locke, deve-se, então, distinguir dois tipos de essências. A *essência real* é o ser verdadeiro de uma coisa, em virtude da qual ele é o que é. É a constituição interna das coisas, geralmente, desconhecida e da qual dependem as qualidades que podem ser descobertas³⁸. A *essência nominal* é a constituição artificial do gênero e da espécie ou ainda dos tipos de coisas segundo as idéias abstratas que a mente forma. As coisas são classificadas sob nomes em classes ou espécies³⁹. Os

³⁶ EHU, III,III,12.

³⁷ A essência aristotélica determina as fronteiras do individual assim como das espécies. O individual é apenas enquanto instância da essência específica. Aristóteles reconheceu a ligação entre indivíduo biológico e sua espécie: indivíduos biológicos não mudam de espécies. O indivíduo não pode sobreviver sem sua essência específica subjacente constitucional ou forma e sua natureza específica. Para Locke, por outro lado, o indivíduo pode sobreviver ao mudar de espécie, porque tem, em princípio, uma capacidade indeterminada para sobreviver em alguma espécie de mudança mecânica de desintegração material. Não há nenhuma essência específica ou estrutura no indivíduo que é, em princípio, incapaz de mudança ou que o indivíduo é em princípio dotado ou restringido. Locke insiste que não há entre indivíduo e espécie a ligação aristotélica rígida. Ser membro de uma espécie não é o que determina as condições, as fronteiras do indivíduo. Locke acaba recorrendo então à essência nominal. Ver Michael Ayers, *Ontology*, v: II. In: *op.cit.*, pp. 78-90.

³⁸ EHU, III,III,15.

³⁹ Para a ontologia de Locke e para o seu estudo de linguagem, os nomes são uma importante classe de palavras. Em sua ontologia particularista, não existem coisas gerais, tudo é particular. Os únicos nomes particulares são aqueles nomes próprios de pessoas, países, rios, montanhas. A qualquer objeto poderia ser dado um nome próprio, mas os nomes próprios têm uso limitado. O uso dos nomes é para comunicação e o entendimento de idéias e pensamentos. Não obstante fosse possível dar um nome próprio a cada objeto particular, ainda assim seria inútil acumular nomes de coisas particulares, pois não serviria para comunicarmos nossos pensamentos aos outros (EHU, III,III,3). Acerca da linguagem, se, por

nomes, para Locke, são sinais de idéias e as idéias são sinais de coisas. Mas admitindo que seria inútil que cada coisa particular tivesse um nome e não serviria para o progresso do conhecimento, os nomes tendem a dissolver-se em coleções de qualidades, ou seja, na essência nominal⁴⁰.

Para Locke, diferentemente de Descartes⁴¹, a palavra substância não se aplica univocamente a Deus, mentes e corpos finitos, embora reconheça que temos somente idéias acerca dessas três classes de substâncias por excelência. Se aplicada a Deus, às mentes e aos corpos finitos no mesmo sentido, pode desvalorizar diferenças importantes, pois Deus é sem começo, eterno, imutável e está em todas as partes, as mentes tiveram um lugar e um tempo determinados para começar a existir e os corpos são a partícula de matéria que permanece a mesma enquanto não é aumentada ou diminuída por adição ou subtração de matéria⁴². Entretanto, os espíritos finitos, segundo Locke, não estão totalmente separados da matéria, porque eles são ambos ativos e passivos. Só o puro espírito, Deus, é apenas ativo, enquanto a pura

um lado, Locke diz que as palavras são sons articulados das concepções internas do homem, por outro lado, admite a necessidade dos termos gerais (*EHU*, III,III,1). Pode-se dizer, então, que Locke, explicitamente, quer provar o caráter privado da linguagem, mas, implicitamente, admite o consenso tácito da linguagem como condição à comunicação humana (*EHU*, III,VI,51). Apreciando rapidamente a posição lockiana acerca da linguagem, pode-se dizer que a posição de Locke revela, com clareza, o solipsismo metodológico. A questão que se coloca é esta: como conciliar o caráter privado da linguagem e o consenso tácito da linguagem? Ver a respeito, Manfredo Araújo de Oliveira, *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*, São Paulo, Loyola, 1996, pp. 270-271.

⁴⁰ *EHU*, III,III,1-4. Locke vê o conceito de essência como sendo distorcido e prepara um novo caminho. Sua nova teoria é a classificação segundo nomes e espécies apenas enquanto concordam com certas idéias abstratas para as quais nós temos anexado estes nomes (*EHU*, III,III,15). Idéias abstratas são idéias às quais nós anexamos os nomes das espécies. No caso das substâncias, sua essência real é sua constituição desconhecida sobre a qual as qualidades possíveis de descoberta dependem. De acordo com Locke, há duas noções de essência: uma explanatória e outra classificatória, ou se quisermos, essência real e essência nominal. A primeira é própria e original e a segunda é produto de uma teoria equivocada, mas agora parte inquestionável na teoria lockiana de substância. Agora, na visão de Locke, as substâncias devem ser classificadas de acordo com o que nós chamamos: constituição microestrutural interna e idéias gerais abstratas. Ver E. J. Lowe, *op. cit.*, pp. 67-91.

⁴¹ Ver acima o conceito de substância em Descartes, dando atenção especial ao aspecto de que em Descartes há originalmente três substâncias: Deus, alma e corpo.

⁴² *EHU*, II,XXVII,2.

matéria é apenas passiva. Assim, os seres, que são ambos, ativos e passivos, participam de ambas, isto é, do atributo ativo dos espíritos e do poder passivo da matéria⁴³. Conclui-se, portanto, dizendo que a sensação nos convence de que há substâncias extensas sólidas e a reflexão de que há substâncias pensantes. A experiência assegura-nos da existência de tais seres, de que uma tem o poder de mover o corpo por impulso e a outra por pensamento. Disso não podemos duvidar. A experiência, segundo Locke, fornece-nos a cada momento idéias claras de ambas substâncias⁴⁴.

Por fim, é importante ressaltar que Locke não encerra a alma numa definição, pois não havia, para Locke, qualquer alternativa disponível para a descrição da alma como aquilo que pensa em nós⁴⁵. Sendo considerada imaterial, imortal ou indivisível, exclui-lhe também a extensão; surpreendendo filósofos ortodoxos e teólogos, afirmou que a imaterialidade não era necessária para sua imortalidade, sugeriu que Deus poderia dar a certa matéria organizada o poder de pensamento, e, enfurecendo ainda mais os tradicionalistas, sustentou que a identidade da pessoa é independente da identidade da alma⁴⁶. Então, se, de um lado, não dá para dizer que a pessoa

⁴³ *EHU*, II,XXIII,28.

⁴⁴ "To conclude. Sensation convinces us that there are solid, extended substances, and reflection, that there are thinking ones; experience assures us of the existence of such beings, and that the one hath a power to move body by impulse, the other by thought: this we cannot doubt of. Experience, I say, every moment furnishes us with the clear *ideas* both of the one and the other." (*EHU*, II,XXIII,29).

⁴⁵ "I confess myself to have one of those dull souls, that doth not perceive itself always to contemplate *ideas*; nor can conceive it any more necessary for the *soul* always to think, than for the body always to move: the perception of *ideas* being (as I conceive) to the soul what motion is to the body: not its essence, but one of its operations." (*EHU*, II,I,10).

⁴⁶ É indiscutível a crença de Locke na imortalidade da alma. Mas é a pessoa a quem Deus julgará no dia do Juízo Final, a pessoa moral caracterizada por Locke em termos de identidade de consciência e de aceitação da responsabilidade pelas ações feitas nesta vida. No *Ensaio*, as referências à mente excedem largamente o número de referências à alma. Alma é tida como substância pensante com poder de pensar, duvidar, querer. Ver John W. Yolton, *op. cit.*, pp. 18-21.

lockiana substitui a alma, por outro lado, positivamente, pode-se dizer que a pessoa assume algumas das mais importantes funções da alma que serão analisadas posteriormente à idéia de homem.

2. A idéia de homem

Um animal é um corpo vivo organizado, e, por consequência, o mesmo animal, como já vimos, é a mesma vida continuada comunicada a diferentes partículas de matéria constantemente fugazes em sucessão, vitalmente unidas ao mesmo corpo organizado. E tudo quanto é tomado de outras definições ditas no passado a respeito disso, a idéia, em nossas mentes, de que o som “*homem*”, em nossa boca, é sinal, não é nada mais do que um animal de uma certa forma⁴⁷. A idéia de homem não é, portanto, simplesmente a idéia de um ser pensante ou racional, mas é a de um organismo biológico, caracterizado por uma participação continuada no mesmo corpo organizado de um certo modo e unido a esse ser⁴⁸.

O homem natural é um corpo vivo organizado, um animal de uma forma particular, tendo como critério de identidade para todo tempo a continuidade da vida⁴⁹. Por isso, o homem natural é o mesmo em todo tempo, sua integridade física deve permanecer intacta, isto é, deve ser um corpo vital, cujas partes estão organizadas em direção a um certo fim. Homem natural é o mesmo em todo tempo. Todavia, deve-se distinguir bem identidade de um homem natural em todo tempo e a não-identidade do seu corpo, enquanto massa de matéria,

⁴⁷ EHU, II,XXVII,8.

⁴⁸ Ao considerar que é muito pobre dizer que o homem é um animal racional e de que apenas a identidade da alma faz o mesmo homem, Locke quis criticar diretamente Aristóteles e Descartes. Ver Michael Ayers, *Ontology*, v. II. In: *op.cit.*, pp. 260-268.

⁴⁹ EHU, II,XXVII,6.

em todo tempo. Locke distinguiu identidade do homem e identidade do corpo. No sentido filosófico e estrito, o corpo de um homem não é o mesmo em todo tempo. Portanto, identidade do homem não deve ser julgada sobre a base da identidade do corpo, porque o homem, enquanto um corpo vivo organizado, tem a continuidade da vida como critério de identidade⁵⁰.

Por último, é importante dizer os motivos que levaram Locke a formular o problema da identidade pessoal aparte da identidade de homem⁵¹. É precisamente a discussão acerca da natureza da alma, ou mais especificamente, o problema alma e corpo, que levará Locke a colocar-se o problema da identidade pessoal. Dito de outro modo, dado que, para Locke, não havia qualquer alternativa disponível para a descrição da alma como aquilo que pensa em nós⁵², de que a alma era considerada como imaterial, imortal ou indivisível, não possuía extensão corpórea e que a imaterialidade não era necessária para a imortalidade, não se pode dizer contundentemente que a concepção lockiana de pessoa substitui a concepção mais tradicional acerca da *alma*. Contudo, a *pessoa* lockiana assume algumas das mais antigas funções da *alma*⁵³.

⁵⁰ Enquanto "a living organized body", nós devemos tomar a continuidade da vida como critério de identidade. Ver David P. Behan, Locke on persons and personal identity. In: *Critical Assessments*, v. IV, p. 569.

⁵¹ Segundo Locke, nós não conhecemos e não atingimos a constituição interna das coisas (*EHU*, II,XXIII,32). Locke está consciente de que a idéia de homem está no escopo das idéias de substância. Mas nós estamos condenados à ignorância da constituição interna da nossa própria espécie, embora conheçamos alguns poderes do homem (*EHU*, III,VI,3). Ver Ruth Mattern, Moral science and the concept of persons in Locke. In: *The Philosophical Review*, v. LXXXIX, n° 1, 1980, pp. 24-25. O homem é um conceito biológico com certas características corporalmente inalienáveis. Mas Locke insiste que nenhuma forma corporalmente particular é crucial à personalidade, mesmo que a forma seja necessária (moral da história do papagaio, *EHU*, II,XXVII,8). O que faz a mesmidade da identidade pessoal difere do que faz a mesmidade da identidade animal. A identidade do mesmo homem consiste em nada mais que uma participação na mesma vida continuada, isto é, em partículas unidas no mesmo corpo (*EHU*, II,XXVII,6). A identidade pessoal recai na mesmidade da consciência antes que na mesmidade de vida. Ver E. J. Lowe, *op. cit.*, p. 105.

⁵² *EHU*, II,I,10.

⁵³ Para Locke, dada a nossa ignorância sobre as operações do pensamento e da memória, ou sua ligação com a fisiologia do corpo, não é nenhum absurdo supor que a mesma alma pode, em diferentes

3. A idéia de pessoa

O *princípio de individuação* determina a existência mesma de um ser em um tempo particular e um lugar incomunicável a dois seres da mesma espécie e dá-lhe uma identidade determinada⁵⁴. Da consideração acerca da identidade pessoal, deve-se considerar o que significa ser pessoa. Pessoa é um ser pensante inteligente dotado de razão e reflexão que pode considerar-se a *si mesmo como si mesmo* (itself as itself), como a mesma coisa pensante em diferentes tempos e lugares⁵⁵. É uma força unificadora que liga as ações todas no suceder-se dos instantes sem exclusão, mas também sem pressuposição de componentes⁵⁶. Ser pessoa significa ter consciência do pensamento e nisso consiste a identidade pessoal⁵⁷.

momentos, estar unida a diferentes corpos, e com eles compor, para esse tempo, um homem (EHU, II,XXVII,27). Acerca das causas principais que influenciaram na emergência da identidade pessoal, ver os verbetes referentes a alma e substância em John W. Yolton, *op. cit.*, pp. 18-21 e 264-270. Ver também, Henry E. Allison, Locke's theory of personal identity: a re-examination. In: *Critical Assessments*, v. IV, pp. 527-544. Ver ainda, nesta mesma perspectiva, M. W. Hughes, Personal identity: a defence of Locke. In: *Critical Assessments*, v. IV, pp. 545-563.

⁵⁴ Enquanto para Aristóteles, o *princípio de individuação* era a matéria, para Locke, é a existência mesma. Em Aristóteles, a matéria era o princípio de individuação das substâncias que pertenciam à mesma classe que têm a mesma forma substancial. Para Locke, a existência em um determinado momento dá o princípio de individuação, pois é incomunicável a dois seres ao mesmo tempo e lugar. Por isso, para Locke, o critério de individuação para objetos do mesmo tipo é a ocupação de um lugar e de um momento determinados (EHU, II,XXVII,4). Para Nathan, Locke tratou o problema da identidade simplesmente como um problema empírico. Ver a respeito, Elia Nathan, *art. cit.*, pp. 91-92.

⁵⁵ EHU, II,XXVII,9. Locke forneceu o primeiro tratamento sistemático ao problema da identidade pessoal na história da filosofia moderna. Porém, foi Hume, cinco anos mais tarde, quem conseguiu dar um tratamento mais evidenciado ao problema da identidade pessoal. Hume esteve mais preocupado em definir os fundamentos de uma crença e não tanto em definir a natureza da personalidade e os limites da responsabilidade moral ignorando a análise de Locke. Ver Henry E. Allison, *art. cit.*, pp. 527-544.

⁵⁶ "Persona è il ricapitolarsi e il distendersi in questo centro di tensione e aspettazione che è la coscienza, di tutto ciò che è stato e dicitò che si attende, in un'esperienza e in un'espansione di vita che fa il nostro spirito sempre nuovo e sempre uguale, responsabile di ogni momento." (Romeo Crippa, *Studi sulla coscienza etica e religiosa del seicento: esperienza e libertà in J. Locke*, Milano, Marzorati Editore, 1960, p. 22).

⁵⁷ "For since consciousness always accompanies thinking, and it is that that makes everyone to be what he calls self, and thereby distinguishes himself from all other thinking things: in this alone consists personal identity, i.e. the sameness of a rational being." (EHU, II, XXVII,9). Segundo Lowe, a questão da identidade pessoal, em Locke, envolve um problema chamado: *identidade pessoal diacrônica*: identidade que está acima e atravessa o tempo; é a preocupação com a identidade acima do tempo e com a persistência e a sobrevivência da pessoa; *identidade pessoal sincrônica*: identidade que faz a identidade pessoal no tempo. Tentando resolver esse problema, Locke concebe a pessoa como um ser pensante inteligente que tem razão e reflexão e pode considerar-se a si mesmo como si mesmo, isto é, a mesma coisa pensante em diferentes tempos e lugares (EHU, II,XXVII,9). Ver E. J. Lowe, *op. cit.*, pp. 93-118.

A identidade pessoal reside no ter consciência, pois, para Locke, o importante não é saber se é a mesma idêntica substância que pensa na mesma pessoa sempre ou se são substâncias diferentes, mas o fundamental é saber se somos ou não a mesma coisa pensante de outrora. Logo, é no ter consciência do ser pensante que reside a identidade pessoal. Porque, na medida em que qualquer ser inteligente pode repetir a idéia de qualquer ação passada com a mesma consciência que tinha no princípio e com a mesma consciência que tem de qualquer ação presente, nesta medida, é o **mesmo si mesmo pessoal** (same personal self). Pois é pela consciência que a pessoa tem presente seus pensamentos e ações que faz agora o si mesmo para si mesmo e, assim, o **mesmo si mesmo pessoal** será até onde se estender o alcance da consciência às ações passadas e às vindouras e não mais seriam duas pessoas com a distância do tempo e a mudança das substâncias. E isso só é possível porque a consciência une estas ações separadas ou distantes na mesma pessoa⁵⁸.

Assim, o ter consciência das ações passadas e presentes faz uma pessoa ser ela mesma, dá identidade pessoal independentemente de ser ou não ser a mesma substância material ou imaterial, porque, no que toca ao assunto de ser o **mesmo si mesmo pessoal**, é indiferentemente se este presente **si mesmo** é formado da mesma ou de outras substâncias, já que o **si mesmo** é esta coisa pensante e consciente que é sensível ou consciente de prazer e dor, capaz de felicidade ou infortúnio e, então, está preocupada pelo

⁵⁸ EHU, II, XXVII, 16.

si mesmo tanto quanto se estende o alcance da consciência⁵⁹. Então, só há pessoa se houver consciência, pois esta dá unidade à pessoa⁶⁰.

Na identidade pessoal estão fundados todo o direito e toda a justiça de recompensa e punição, já que a felicidade e o infortúnio constituem aquilo pelo qual cada um deve preocupar-se por ele mesmo, sem importar-se com o que pode acontecer a cada substância que não esteja unida a essa tomada de consciência ou que não se veja afetada de algum modo por ela⁶¹. Por conseguinte, a identidade pessoal é a fonte última de todo direito e justiça de recompensa ou punição, pois toda substância, vitalmente unida ao presente ser pensante, é uma parte deste *mesmo si mesmo pessoal* que, agora, é; e toda coisa unida pelo ter consciência das ações passadas também faz parte do *mesmo si mesmo pessoal* que é o mesmo, ambos, então e agora⁶².

Diante da problemática levantada neste capítulo e antes de adentrarmos no próximo capítulo a respeito da pessoa como agente capaz de felicidade, liberdade e lei, é importante estabelecermos a diferença e a relação intrínsecas à concepção lockiana de substância, homem e pessoa. De acordo com Locke, há três classes de substâncias, a saber: Deus, inteligências finitas e os corpos. A identidade de cada uma dessas três classes de substâncias é assim descrita por Locke. Deus é sem começo, eterno, inalterável, está em todas as partes;

⁵⁹ "Self is that conscious thinking thing (...) which is sensible or conscious of pleasure and pain, capable of happiness or misery, and so is concerned for *itself*, as far as that consciousness extends." (EHU, II, XXVII, 17).

⁶⁰ EHU, II, XXVII, 23.

⁶¹ EHU, II, XXVII, 18. Augustin G. Gallego analisando a concepção de consciência em Locke diz: ter consciência, ser consciente, é próprio da pessoa que, por isso, passa a ser criadora e dona de suas próprias ações. Isto, no *Segundo Tratado*, servirá para Locke justificar que ambas, pessoa e ações, são propriedade do homem, o qual terá a liberdade para usá-las como crê mais conveniente no estado natural. Somos livres para determinarmo-nos em qual direção seguimos e, em segundo lugar, a liberdade mais valiosa é a que está a serviço da verdadeira felicidade. Ver Augustin G. Gallego, *Locke: empirismo y experiencia – Antología y Crítica*, Barcelona, Montesinos, 1984, p. 25.

⁶² EHU, II, XXVII, 25.

portanto, de Deus não há dúvidas acerca de sua identidade. Os espíritos finitos, cada um teve um tempo e lugar determinados para começar a existir e a relação com este tempo e este lugar determinados sempre determinará para cada um sua identidade enquanto existir. Já a substância dos corpos, enquanto cada partícula de matéria não for nem aumentada nem diminuída por adição ou subtração, é a mesma e nisso consiste sua identidade⁶³. Neste sentido, para saber em que consiste a identidade do homem, urge estar consciente de que a identidade substancial do homem é de um ser finito, cujo início é assinalado por um tempo e lugar determinados, e de que sua identidade de homem não é nada senão uma participação na mesma vida continuada por partículas de matéria constantemente fugazes em sucessão, vitalmente unidas no mesmo corpo organizado⁶⁴. Mas, para saber o que constitui a identidade pessoal, deve-se considerar o que significa pessoa. Pessoa é um ser pensante inteligente, dotado de razão e reflexão que pode considerar-se a si mesmo como a mesma coisa pensante em diferentes tempos e lugares⁶⁵. Assim sendo, é imprescindível acrescentar à diferença estabelecida por Locke entre substância, homem e pessoa, sua idéia de identidade pessoal, visto constituir-se no passo decisivo e determinante à compreensão do homem moral lockiano. A pessoa, de acordo com Locke, é um ser inteligente dotado de razão e reflexão e tem consciência, enquanto espírito finito, do lugar e do tempo determinados em que começou a existir, da sua participação na mesma vida continuada em um corpo organizado e da sua responsabilidade moral perante

⁶³ EHU, II, XXVII, 2.

⁶⁴ EHU, II, XXVII, 6.

⁶⁵ EHU, II, XXVII, 9.

sua felicidade ou infortúnio, em seu estágio atual, diante das decisões de outrora, das atuais e das vindouras.

Já introduzindo a problemática do próximo capítulo, deve-se ressaltar ainda que Locke diz ser a pessoa um termo forense que atribui às ações os seus méritos e pertence tão-somente aos agentes inteligentes capazes de uma lei, de ser felizes e de infortúnio. Somente o ter consciência permite à pessoa assumir a responsabilidade de suas ações passadas, reconhecendo-as como suas e atribuindo-as a si mesmo pelo mesmo fundamento e razão às ações presentes e buscar sua felicidade⁶⁶.

⁶⁶ EHU, II,XXVII,26. Alguns intérpretes ao comentarem o termo forense pessoa argumentam que a continuidade pessoal não é uma relação puramente natural. O que liga o passado ao presente não é a consciência cognitiva do passado no sentido da memória, mas é um ato da preocupação moral ou esclarecimento que estabelece um tipo de relação proprietária e não natural. Segundo estes intérpretes, a memória, em Locke, tem um sentido de continuidade que liga ações passadas às presentes e excita como tal a preocupação moral. Consciência, enquanto sentimento e percepção, é distinta e anterior à consciência enquanto tal. A ponte para associá-las foi encontrar a razão para identificar a *coisa pensante individual* com o indivíduo legal, o *agente moral*, sujeito à lei, responsável por um passado e preocupado com um futuro. Ver a respeito da identidade pessoal, Michael Ayers, *Ontology*, v. II. In: *op. cit.*, pp. 260-268. Na mesma linha de pensamento, Behan diz que consciência não é apenas percepção reflexiva do pensar, mas tem um caráter moral. Um homem moral não está apenas reflexivamente consciente de seus pensamentos e ações, mas está preocupado com sua felicidade. Ver David P. Behan, *art. cit.*, pp. 565-585.

CAPÍTULO III

A PESSOA COMO AGENTE CAPAZ DE FELICIDADE, LIBERDADE E LEI

O termo pessoa é um termo forense que atribui às ações os seus méritos e, assim sendo, pertence unicamente a agentes inteligentes, capazes de lei, de felicidade e infortúnio¹. Todo ser racional, inteligente e ciente do valor da felicidade e danos causados pelo infortúnio, deve admitir a existência de algo que o seu próprio *si mesmo* se preocupa e a quem deve manter feliz. Tem consciência de que o seu próprio ser é o *mesmo si mesmo pessoal* das ações de outrora, em consequência das quais pode agora ser feliz ou infeliz². Em Locke, o domínio de uma pessoa é um domínio racional, legítimo em que os agentes são motivados por uma preocupação com a felicidade. Ser uma pessoa é um estado ativo em que as ações são apropriadas e reconhecidas como ações pelas quais o agente é responsável. Por isso, ao dizer que a pessoa é um ser pensante inteligente, Locke está identificando pelo termo pessoa um aspecto do homem. Logo, se, antes, Locke caracterizou o homem por uma participação na mesma vida continuada por partículas de matéria constantemente fugazes em sucessão, vitalmente unidas ao mesmo corpo organizado³, agora, este homem, cômico de ser pensante inteligente e na

¹ EHU, II,XXVII,26.

² EHU, II, XXVII,25.

³ EHU, II,XXVII,6. A alma, como substância imaterial, e o corpo, como substância material, são individualidades que unidas dão como resultado o que chamamos homem. Neste sentido, não devemos confundir homem com pessoa, que é o que imputa às ações más e boas as punições de prêmio e castigo, coisa que não sucede com o homem. Frente às substâncias materiais e imateriais, a pessoa se define pelo ter consciência (EHU, II,XXVII,18).

posse do seu *si mesmo*, torna-se, então, pessoa. Neste sentido, pode-se dizer que a combinação bem sucedida de homem e pessoa é o homem moral⁴.

1. A relação entre felicidade e liberdade

O fim de toda ação humana é a felicidade. Locke apóia a afirmação de que o fim de todo homem é a felicidade na fórmula tradicional aristotélica de que todos os homens buscam a felicidade⁵. A felicidade é o destino de cada homem e todos procuram buscá-la⁶. Quem não reflete sobre sua felicidade, não faz o uso devido de seu entendimento⁷ e não se realiza como um ser livre para a felicidade⁸. Mas a felicidade lockiana se diferencia da aristotélica. Locke não se preocupa em perguntar, como fez Aristóteles, se o *sumo bem* (summum bonum) consistia nas riquezas, nos deleites corporais, na virtude ou na contemplação. Preocupa-se em mostrar que a felicidade consiste em ter aquelas coisas que produzem o maior prazer e na ausência daquelas que causam dor⁹. Mas, para que esta afirmação de Locke seja bem compreendida, mostrar-se-á, a seguir, como se dá, em Locke, a relação entre felicidade e liberdade. Trata-se, portanto, de evidenciar em que sentido a felicidade

⁴ Para Behan, a idéia de homem moral foi derivada de sua idéia geral de homem como uma criatura racional corporal, ligada ao conceito de lei (*EHU*, III, XI, 16) e pessoa se refere ao homem moral enquanto indivíduo e ao que é apropriado por este indivíduo (Behan chama isso de sua propriedade moral, ou seja, "forensic personality of moral man", p. 575). Então, homem moral e homem natural são o mesmo indivíduo, enquanto corpo organizado, mas diferentes enquanto responsabilidade moral das ações. Ver David P. Behan, *art., cit.*, p. 575.

⁵ Aristote, *Éthique a Nicomaque*, I, 2, 1095 a 16.

⁶ "All men desire happiness, that's past doubt;" (*EHU*, II, XXI, 68).

⁷ *EHU*, II, XXI, 72.

⁸ *EHU*, II, XXI, 52.

⁹ Enquanto, para Aristóteles, a felicidade é o supremo bem, o bem perfeito que se basta a si mesmo, o único bem capaz de completar o homem (Aristote, *Éthique a Nicomaque*, I, 5, 1097 a 30) e dado que o bem soberano é a atividade da alma segundo a virtude melhor e mais perfeita, cuja atividade faz a felicidade do homem, então, a atividade contemplativa do intelecto será a felicidade perfeita (Aristote, *Éthique a Nicomaque*, I, 6, 1098 a); para Locke, não há um bem soberano e também não é a atividade contemplativa no sentido aristotélico, é uma felicidade muito mais humana e aproxima o bem ao prazer e ao contentamento. Locke critica os antigos e diz que a maior felicidade está nas coisas que produzem maior prazer e na ausência daquelas que causam dor (*EHU*, II, XXI, 55).

verdadeira é a fundação da liberdade e por que se pode afirmar que a liberdade governa as paixões e conduz à felicidade verdadeira.

1.1. A felicidade verdadeira como fundação da liberdade

Segundo Locke, a mais alta perfeição de uma natureza inteligente consiste em uma esmerada e constante busca de uma felicidade real sem confundi-la com uma felicidade apenas imaginária¹⁰, porque o bom uso da liberdade conduz-nos à felicidade perfeita e esta não implica na diminuição da liberdade, mas, pelo contrário, na realização da natureza do homem¹¹. Pois, de acordo com Locke, se a felicidade fosse outra coisa e não o resultado último da nossa própria mente julgando acerca da bondade e da maldade de qualquer ação, nós não seríamos livres, já que o verdadeiro fim da liberdade está em podermos alcançar o bem que elegemos¹². Neste sentido, pode-se dizer que a necessidade de conseguir a felicidade verdadeira é a fundação da nossa liberdade, pois quanto mais empenhados estivermos em buscar a felicidade em geral, que é o nosso maior bem, e, enquanto nossos desejos seguirem tal bem, mais livres estaremos a despeito de qualquer determinação necessária de nossa vontade a uma ação particular¹³. Por isso, na busca da felicidade verdadeira, se fixarmos nossos desejos em algum bem particular, que seja o preferível, e se conseguirmos suspender a satisfação de nossos desejos nos outros casos particulares, mais livres estaremos. Portanto, a busca do maior

¹⁰ *EHU*, II,XXI,51-52.

¹¹ *EHU*, II,XXI,50.

¹² "(...) Nay, were we determined by anything but the last result of our own minds, judging of the good or evil of any action, we were not free, the very end of our freedom being that we might attain the good we choose." (*EHU*, II,XXI,48).

¹³ *EHU*, II,XXI,51.

bem é o eixo sobre o qual gira a liberdade dos seres inteligentes em seus constantes interesses na execução da felicidade verdadeira e, a partir dele, cada um tem a obrigação de agir com deliberação e prudência, a fim de alcançar a felicidade verdadeira.

O homem, para conseguir alcançar a felicidade verdadeira, deverá tomar em consideração as relações existentes entre os poderes da nossa mente, do entendimento, da vontade e da liberdade sem confundi-los¹⁴. Assim sendo, é tarefa imprescindível analisar o binômio liberdade e vontade. Sendo que todas as ações das quais temos idéias reduzem-se ao pensamento e ao movimento, ser homem livre é ter o poder de pensar, de mover-se de acordo com a preferência ou a direção de sua própria mente. A idéia de liberdade é a idéia de um poder em qualquer agente, para fazer ou deixar de fazer qualquer ação particular de acordo com a determinação ou o pensamento da mente que prefira uma à outra. Porém, se o agente não tem a potência de produzir uma ou outra ação de acordo com sua volição, então, o agente não está em liberdade, mas está sob a necessidade¹⁵. A liberdade pertence à pessoa que tem o poder de fazer ou abster-se conforme eleja ou determine sua mente¹⁶. Logo, a liberdade não pertence à vontade, pois a liberdade é uma potência que pertence tão-somente aos agentes e não pode ser um atributo ou modificação da vontade, que também é um poder, sendo, então, absurdo perguntar se a

¹⁴ "These powers of the mind, viz. of *perceiving* and of *preferring*, are usually called by another name; and the ordinary way of speaking is that the *understanding* and *will* are two *faculties* of the mind (...)" (EHU, II,XXI,6). Não se trata aqui de fazer uma análise exaustiva da relação entre entendimento, vontade e liberdade em Locke; trata-se, outrossim, de uma breve menção, frisando, apenas, sua importância para alcançar a verdadeira felicidade, atendo-nos sobretudo na relação vontade e liberdade.

¹⁵ EHU, II,XXI,8.

¹⁶ EHU, II,XXI,10.

vontade é livre¹⁷. A vontade, por sua vez, é o poder que a mente tem de ordenar que uma idéia seja ou não motivo de consideração na mente, para que, em determinado momento particular, uma parte do corpo esteja ou não em movimento. A vontade é o poder de preferir ou eleger algo. É a potência que a mente tem para dirigir as faculdades operativas de um homem para o movimento ou para o repouso, sendo, portanto, a mente que determina a vontade¹⁸.

A questão fundamental inerente nesta problemática não é se a vontade é livre, mas se o homem é livre¹⁹. Segundo Locke, o homem é livre, quando ele pode, pela direção ou escolha de sua mente, preferir a existência ou não desta ação. Contudo, no que se refere à ação da vontade, o homem não é livre, pois o exercício da vontade, volição, é uma ação. A liberdade consiste precisamente na potência de sermos aptos para atuar ou não atuar conforme a nossa escolha ou vontade²⁰. O homem não é livre no que toca ao exercício da vontade, pois o ato da vontade carece da potência de atuar ou não atuar²¹. Por isso, ser livre significa ser capaz de atuar ou não atuar de acordo com a nossa eleição ou volição²².

¹⁷ "(...) and it is as insignificant to ask whether man's *will* be free, (...); and when anyone well considers it, I think he will as plainly perceive that *liberty*, which is but a power, belongs only to agents and cannot be an attribute or modification of the *will*, which is also but a power." (EHU, II,XXI,14).

¹⁸ EHU, II,XXI,29.

¹⁹ "To return, then, to the inquiry about liberty, I think *the questions is not proper, whether the will be free, but whether a man be free.*" (EHU, II,XXI,21).

²⁰ Para esclarecimento, Locke dá o seguinte exemplo: um homem em um penhasco está em liberdade para saltar vinte jardas abaixo em direção ao mar. Este homem é livre não porque tenha o poder de realizar a ação contrária, saltar vinte jardas para cima, mas porque é livre para saltar ou não saltar. Mas se uma força superior à sua o retém firme ou o faz cair, então, este homem já não é mais livre, já que o realizar ou não realizar tal ação não está mais em seu poder (EHU, II,XXI,27).

²¹ EHU, II,XXI,21-25.

²² EHU, II,XXI,27. Se, por um lado, para Locke, liberdade consiste em sermos capazes de atuar ou não atuar de acordo com a nossa eleição ou volição, por outro lado, a volição é um ato da mente dirigindo seu pensamento na produção de qualquer ação e, desse modo, exercendo seu poder de produzi-la (EHU, II,XXI,27-28). Vienne, interpretando Locke, diz: não há liberdade onde não há pensamento, volição e vontade, mas pode haver pensamento, vontade, volição onde não há liberdade (EHU, II,XXI,8). O agente é livre e não a vontade como quer a escolástica. Locke recusa a vontade escolástica que se move verso o

Nisto, então, consiste fundamentalmente a liberdade: ser apto para agir ou não agir conforme nós escolhermos ou desejarmos. Isto significa não deixar-se dirigir exclusivamente pelo desejo que nasce da insatisfação de algum bem ausente, causando, assim, uma certa insatisfação e, conseqüentemente, a vontade. O que determina, de modo imediato, a vontade em cada ação voluntária é a insatisfação do desejo fixado sobre algum bem ausente, ainda que seja negativo como o alívio da dor ou positivo como o gosto de prazer²³. Então, o primeiro passo para a felicidade é a supressão da insatisfação. Enquanto estivermos sob o domínio de qualquer insatisfação, não poderemos ser felizes, porque sentimo-nos espoliados das coisas boas, não sendo felizes, já que a felicidade é a supressão da dor, pois esta, por menor que seja, pode frustrar todo prazer que regozijar-nos-ia²⁴. A felicidade é o grau máximo de prazer e a dor é o infortúnio maior, sendo chamado bem o que produz em nós prazer e mal o que provoca a dor²⁵.

bem em si. Não aceita a tendência ao bem como uma atribuição à vontade. Para Locke, querer é uma constante humana, então, não é livre, e, de outra parte, tal volição resulta de uma escolha, mas não se identifica com o ato livre de escolher, ela é preferência, diz Locke, mas a preferência ou a volição não é escolha, ela resulta da escolha. A vontade é absoluta necessidade (*EHU*, II,XXI,25). Em Locke se deve recusar fundar a vontade sobre a liberdade. A vontade é determinada e determinação do agir. A liberdade não está na escolha, mas na ausência de obstáculo exterior. Liberdade não é indiferença, mas autonomia. Colocar a questão da autonomia é referir-se à pessoa inteira, enquanto que a questão da vontade é referir-se ao mecanismo interno que constitui esta liberdade possível num caso particular. Não se pode colocar simultaneamente a questão do mecanismo e da liberdade. Assim, a vontade livre é um sem sentido. O sentido atribuído ao termo vontade implica a distinção nítida de dois campos de exercício, aquele da vontade e da liberdade. Ver Jean-Michel Vienne, *op. cit.*, pp. 235-242.

²³ Desejo e vontade não devem ser confundidos. Vontade ou o poder de volição não se atém senão a essa particular determinação da mente. Desejo e volição são atos distintos da mente, sendo que vontade não é senão potência de volição e é em muito maior grau distinta do desejo. A inquietação determina a vontade. Sempre que há desejo, de alguma maneira, há insatisfação. O desejo é um estado de insatisfação de um bem ausente. A insatisfação causada pelo desejo determina a vontade (*EHU*, II,XXI,30-35).

²⁴ *EHU*, II,XXI,36.

²⁵ Locke freqüentemente é declarado utilitarista. Não é o escopo deste trabalho declará-lo utilitarista ou não. Segundo Francisco Vergara, Locke não é utilitarista, mas influenciou deveras o utilitarismo ao declarar que o bem e o mal não são nada além do prazer e da dor (*EHU*, II,XXI,61). Ver Francisco Vergara, *Introdução aos fundamentos do liberalismo*. São Paulo, Nobel, 1995, p. 28.

Por fim, a partir da concepção lockiana de que a necessidade de conseguir a felicidade verdadeira é o fundamento da liberdade e de que o fim da liberdade é poder alcançar o bem que elegemos²⁶, urge estar ciente de que há, nos escritos de Locke, diferentes opiniões sobre a natureza da felicidade. Podem ser encontrados vínculos da felicidade com o prazer (epicuristas), com a utilidade (utilitaristas), com a vida futura (cristãos), com a virtude (moralistas) e também com o maior bem. Fixando-nos fundamentalmente no *Ensaio*, dois aspectos devem ser elucidados: a) Locke identifica a verdadeira felicidade com o nosso maior bem e a suprema perfeição da natureza intelectual, mas não especifica muito acerca do que seja realmente tal felicidade ou o que leva a ela. Locke associa também virtude e felicidade, caracterizando a ética como o procura das regras e medidas das ações humanas que levam à felicidade e aos meios para praticá-la²⁷. Indica também que um conhecimento de Deus se relaciona com a nossa felicidade²⁸ e afirma que Deus, por uma conexão inseparável, juntou virtude e felicidade pública e fez com que a prática da virtude fosse necessária à preservação da sociedade e visivelmente benéfica para todos os que tiverem trato com o homem virtuoso. Assim, não é de se maravilhar se cada um não apenas confessar, mas também recomendar e ampliar estas regras para outros, pois a observância dos outros traz vantagens a cada um em particular²⁹. Enfim, um ser racional reflete seriamente acerca da felicidade e não se entrega à vida das paixões infinitas e intermináveis, mas à

²⁶ EHU, II, XXI, 48.

²⁷ EHU, IV, XXI, 3.

²⁸ EHU, IV, X, 1.

²⁹ EHU, I, III, 6.

vida virtuosa em direção ao maior bem³⁰; b) Locke vincula virtude e felicidade e é neste vínculo que Locke trata as passagens referentes ao prazer. No extenso capítulo sobre o “*poder*”, Locke aproxima felicidade com o prazer. Felicidade é o máximo de prazer a que somos capazes³¹. Em seguida, passa a definir o bem como o que é adequado para produzir prazer em nós. A pessoa, como coisa pensante consciente, tem consciência do prazer e da dor e é capaz de felicidade ou infortúnio³², uma capacidade que está claramente dentro do nosso controle se agirmos de forma apropriada³³. Outras passagens sublinham a necessidade de suspender a satisfação de nosso desejo em casos particulares a bem de nossa felicidade real, a qual é descrita como o nosso maior bem³⁴. Em *Alguns Pensamentos*, Locke chama a atenção para a importância da aquisição pelas crianças do hábito de dominar seus desejos e inclinações, de resistir à impertinência do prazer ou da dor presente, porquanto esses são hábitos que constituem o verdadeiro fundamento da futura aptidão e felicidade³⁵. Pois, de acordo com Locke, assim como a mais alta perfeição de uma natureza intelectual consiste em uma cuidadosa e constante busca da felicidade verdadeira e completa, assim também, o cuidado que devemos ter em não confundir uma felicidade imaginária com a felicidade verdadeira é o fundamento necessário de nossa liberdade³⁶.

³⁰ EHU, II, XXI,70.

³¹ EHU, II, XXI,42.

³² EHU, II, XXVII,17.

³³ AP, § 1.

³⁴ EHU, II, XXI,51.

³⁵ AP, § 45.

³⁶ “As therefore the highest perfection of intellectual nature lies in a careful and constant pursuit of true and solid happiness, so the care of ourselves, that we mistake not imaginary for real happiness, is the foundation of our liberty.” (EHU, II, XXI,51).

1.2. A liberdade governa as paixões e conduz à felicidade verdadeira

Como foi dito acima, se a felicidade é identificada com o maior bem e a suprema perfeição da natureza intelectual consiste em uma cuidadosa e constante busca da felicidade verdadeira e completa, então, resta-nos especular a respeito da liberdade a partir do famoso dilema de liberdade ou necessidade. O homem é livre ou são suas ações determinadas?

No capítulo acerca do “*poder*”³⁷ a preocupação de Locke não é tratar especificamente da liberdade e defender uma posição, mas, à luz das numerosas passagens, pode-se convictamente dizer que, como agente moral, o homem é livre e pode controlar muitas das suas ações. A liberdade, conforme Locke, é o poder de fazer esta ou aquela ação de acordo com a preferência da mente e a necessidade é a falta ou ausência de tal poder³⁸. A liberdade não está na escolha, mas propriamente na ausência de obstáculo exterior, ou seja, na capacidade do agente agir ou não agir conforme sua escolha ou eleição. Logo, o poder de agir ou não agir pertence aos agentes. Quando o agente tem esse poder, ele é livre. Quem, porventura, quiser contrapor-se a Locke dizendo que este poder nas pessoas está na vontade, Locke diz que a vontade não é senão o poder de preferir ou escolher. Para Locke, este poder ou capacidade é realmente o poder do agente³⁹. É incorreto, senão absurdo, perguntar se a vontade é livre, pois, enquanto a liberdade consiste num poder de atuar ou não atuar, de fazer com que uma ação exista ou não exista, a vontade é apenas um

³⁷ *EHU*, II, XXI.

³⁸ *EHU*, II, XXI, 12.

³⁹ Locke é um filósofo moderno e deve-se ligar a ação livre com a estrutura das insatisfações dos agentes. Ver E. J. Lowe, *op. cit.*, p. 136. Ver a breve distinção feita acerca da vontade e liberdade na nota de rodapé “22”, neste mesmo capítulo, ponto 1.1: “*A felicidade verdadeira como fundação da liberdade*”.

poder que os homens têm. Segundo Locke, estes poderes não atuam um sobre o outro, mas é a mente que opera e exerce tais poderes. É o homem que faz a ação; é o agente que tem o poder de agir ou não. Porque, enquanto homens, temos vários poderes, por exemplo, de pensar, escolher, cantar, movimentar o corpo⁴⁰, mas, enquanto agentes morais, temos a capacidade de controlar nossos desejos. Os desejos, de certo modo, fazem parte da natureza humana, mas cabe ao agente moral ser seletivo no que se considera prazer e felicidade. Razão e deliberação devem estar aptas a decidir que ações temos de executar, pois o agente moral, além de ter consciência de que a liberdade não está em desacordo com a razão, tem o poder de suspender qualquer desejo particular e impedir que ele determine a vontade e envolva-o em ação⁴¹. Está, portanto, em nosso poder provocar os desejos de uma maneira proporcionada no valor do bem maior⁴², que, desse modo, a seu tempo e termo, poderá operar sobre a mente e pôr-nos em ação para obtê-lo, pois o fim mesmo da liberdade é alcançarmos o bem que elegemos, conscientes de que todo homem, sendo inteligente, está inclinado para o que é melhor, porque, se em seus pensamentos presentes, prefere este fim a qualquer outro, é correto pensar que ele prefere obtê-lo mais que qualquer outro e busque-o diligente e constantemente⁴³.

Neste sentido, a felicidade verdadeira permite-nos suspender a satisfação de nossos desejos e paixões particulares. Por isso, o desejo

⁴⁰ *EHU*, II, XXI, 18 e 48.

⁴¹ *EHU*, II, XXI, 50.

⁴² Locke não especifica qual é o bem maior, mas identifica a verdadeira felicidade com o bem maior e com a suprema perfeição da natureza inteligente (*EHU*, II, XXI, 51).

⁴³ *EHU*, II, XXI, 41-50.

verdadeiro, longe de impor uma diminuição da liberdade humana, é, ao contrário, o fundamento e, ao mesmo tempo, o meio para alcançá-la⁴⁴. Buscando atingir a felicidade verdadeira, o homem é dotado de poder para suspender seus desejos particulares que são obstáculos para alcançá-la. Com outras palavras, o homem é dotado de um poder de liberdade. Por isso, se a felicidade verdadeira é a fundação necessária da liberdade, então, a liberdade humana aparece como uma função moral, isto é, o homem se sente impelido a buscar a felicidade. A necessidade de buscar a felicidade verdadeira como bem maior leva-nos a suspender nossos desejos e a ser livres ao mesmo tempo em que nós o permitimos. O fundamento da liberdade se encontra num fato moral, isto é, a natureza humana impele o homem à busca da felicidade verdadeira. Neste sentido, o homem é obrigado à liberdade se quer realizar sua mais perfeita destinação de homem⁴⁵. Porque, de acordo com Locke, a busca da felicidade é uma característica inerente à natureza do homem. O homem, sendo um ser livre, dotado de razão e reflexão, diferenciando-se das bestas, deve agir com deliberação e prudência, a fim de governar seus desejos e alcançar a felicidade verdadeira, que se constitui na fundação da liberdade. Neste sentido, ser livre, para Locke, é poder dispor e ordenar, conforme lhe apraz, a própria pessoa, as ações, as posses e toda a sua propriedade, dentro da sanção das leis sobre as quais vive⁴⁶.

⁴⁴ Cf. Raymond Polin, *La politique morale de John Locke*, Paris, PUF, 1960, p. 21.

⁴⁵ Para Locke, o fundamento da liberdade se encontra no fato moral. Para Locke, assumir-se como seres inteligentes significa assumir a realização da felicidade na natureza humana. Pois quem não reflete sobre sua felicidade não faz uso de seu entendimento como deveria (*EHU*, II,XXI,72), sendo, portanto, a razão o juiz último e o guia em tudo (*EHU*, IV,XIX, 13 e14). Ver Raymond Polin, *op. cit.*, p. 23.

⁴⁶ T2, § 57.

2. A pessoa como agente moral

Considerando que é na identidade pessoal do *si mesmo* que estão fundados o direito e a justiça da recompensa e castigo, já que a felicidade ou o infortúnio constituem aquilo a que cada um conscientemente deve se preocupar, que é um ser pensante inteligente que busca diligente e constantemente a verdadeira felicidade, o homem se descobre com a tarefa de realizar-se como ser humano⁴⁷.

O homem se descobre como um ser capaz de leis, capaz de viver sob regras gerais, constantes e obrigatórias⁴⁸, sendo a razão o guia em tudo e juiz dos seres inteligentes e livres, para buscar a felicidade que se exprime sob a forma de lei⁴⁹. Por isso, a razão se apresenta, ela mesma, como uma lei da liberdade, como o guia obrigatório do ser livre à busca de sua felicidade⁵⁰. Assim, para Locke, a moralidade racional forma o único caminho à felicidade. Só o homem moral assumirá verdadeiramente a tarefa de realizar-se como ser humano livre no caminho da felicidade verdadeira⁵¹.

O sentido da lei em Locke exerce um papel muito importante. Tem um

⁴⁷ *EHU*, II,XXI,52. Segundo Polin, para Locke, a tarefa do homem não é de saber tudo, mas saber isto que lhe é necessário à conduta. O homem não tem necessidade de tudo saber para bem fazer. O homem não tem conhecimento universal e perfeito de tudo o que é, mas tem a luz para vir a ter o conhecimento do Criador e o conhecimento dos nossos próprios deveres. Portanto, a primeira tarefa do homem consiste em aperfeiçoar-se. Nós não nascemos racionais e livres, nascemos capazes de razão e liberdade. O homem deve formar o seu espírito, deve cultivar a sua razão (T2, §§ 56,58,59,118). Nosso entendimento deve ser educado, cultivado e capaz de discernimento, para que o homem seja capaz de lei e liberdade. A segunda tarefa do homem é bem usar o entendimento, para superar a ignorância, fonte dos julgamentos morais falsos. Ver Raymond Polin, *op. cit.*, pp. 31-45.

⁴⁸ *LN*, I, pp. 108-110.

⁴⁹ T2, §§ 6 e 57. Quem não se eleva ao nível da razão não se torna um homem livre, pois o homem é um ser capaz de razão e liberdade. Ver Raymond Polin, *op. cit.*, p. 43.

⁵⁰ Cf. Raymond Polin, *op. cit.*, p. 25.

⁵¹ O homem manifesta sua capacidade de ser inteligente por sua capacidade de suportar e examinar o jogo dos desejos. A liberdade, tendo como fundamento a verdadeira felicidade, deve conduzir o homem ao bem supremo. Somente o homem moral consegue viver na liberdade. Assim, viver moralmente é viver na durabilidade e não no instante. A durabilidade e a recusa da precipitação são, com efeito, essenciais à moral. O bem que assegura a felicidade deve ser o mais durável, o mais intenso e que supera o aprisionamento da alegria instantânea. Ver Jean-Michel Vienne, *op. cit.*, p. 260.

sentido positivo e não restritivo. A finalidade da lei não é abolir e nem restringir, mas preservar e ampliar a liberdade⁵². O conceito de uma lei, segundo Locke, está ligado a de um legislador e pressupõe recompensas e punições⁵³, implica também a noção de obrigação e dever⁵⁴. E, segundo Locke, todas as características do conceito de uma lei são encontradas na lei da natureza. Pois, em primeiro lugar, a lei é o decreto de uma vontade superior, que é no que parece consistir a causa formal de uma lei, em segundo lugar, o que pode e o que não pode ser feito, o que constitui a função própria de uma lei e, em terceiro lugar, vincula os homens, contendo em si tudo o que é requerido para criar uma obrigação⁵⁵.

No *Ensaio*, Locke identifica a lei da natureza com a lei divina, considerada como regra e medida do bem geral do gênero humano⁵⁶. A lei da natureza é inseparável de seu fundamento divino e da estrutura teleológica do mundo. A lei da natureza, segundo Locke, permite distinguir o bem e o mal, o vício e a virtude, o justo e o injusto. É a condição e a medida das leis humanas, porque os homens não podem agir racionalmente contra a lei da natureza. É a condição de toda relação social e de toda união entre os homens⁵⁷.

Segundo a interpretação de W. von Leyden, na introdução aos *Ensaio*s,

⁵² A lei não está para limitar, mas para salvaguardar e acrescentar liberdade. Um homem é obrigado porque é livre, é livre porque é obrigado. Ver Artemio Enzo Baldini, *Il pensiero giovanile di John Locke*, Milano, Marzorati, 1969, p. 90. No *Segundo Tratado*, Locke chega a dizer: "(...) where there is no law, there is no freedom." (T2 § 57).

⁵³ *EHU*, I, III, 12.

⁵⁴ *EHU*, I, IV, 8.

⁵⁵ *LN*, pp. 111-113.

⁵⁶ *EHU*, II, XXVIII, 8 e 11.

⁵⁷ A lei na natureza forma verdadeiramente a lei própria da natureza humana, enquanto esta é racional. A lei da natureza é uma obrigação racional do homem compreendida pela razão. Os homens não podem agir racionalmente contra a lei da natureza, porque há uma íntima conveniência entre a lei da natureza e a natureza humana racional. É o conhecimento da lei da natureza pela razão que permite ao homem exercer sua liberdade. Ver Raymond Polin, *op. cit.*, pp. 98-128.

para Locke, quatro são as preocupações centrais da teoria da lei da natureza⁵⁸:

a) mostrar que todos os homens são racionais, isto é, possuem razão e usam-na. Logo, a razão é uma propriedade do homem. Locke procura distinguir razão, enquanto faculdade da mente que busca descobrir a verdade, e a razão, enquanto reta razão, que é o conjunto de princípios morais que podem tornar-se objeto do conhecimento e regra de ação. A razão, enquanto faculdade congênita à natureza humana e não precedente, é inata, enquanto que a reta razão não é; b) demonstrar que a razão, se devidamente empregada, sempre atingirá o conhecimento das mesmas verdades morais, ou seja, da lei da natureza. A razão, ela mesma, não pode ser considerada como fonte de todo conhecimento e algum material, portanto, deve servir como ponto de partida de suas operações. Locke não aceita o conhecimento da lei da natureza nem por inscrição e nem por tradição, mas aceita-o vindo da sensação; c) mostrar que os padrões morais revelados pela razão são eles mesmos racionais, isto é, eles são parte da razão divina ou de um propósito racional penetrando todo o universo. O melhor modo para entender o que Locke entende pela força unitiva da lei da natureza é conservar na mente as relações que ele acredita existir entre Deus, lei da natureza e natureza humana; d) demonstrar que os princípios morais, assim como os matemáticos, são auto-evidentes e podem ser demonstrados logicamente, pois a razão demonstra a validade das regras morais. Para Locke, a lei da natureza, além de ser a vontade de Deus, é também um corpo de regras em conformidade com a natureza racional. O

⁵⁸ LN, Introduction, pp. 45-60.

propósito de Locke em estudar a lei da natureza foi assentar a fundação de uma teoria moral⁵⁹.

Locke identifica a lei da natureza com a lei divina e considera-a como regra e medida do bem geral do gênero humano⁶⁰. Sendo a lei da natureza inseparável de seu fundamento divino, bem como da estrutura teleológica do mundo, permitindo distinguir o bem e o mal, o vício e a virtude, o justo e o injusto e sendo a medida das leis humanas, Locke mostra três tipos de leis que servem de referência para as ações dos homens serem julgadas. *Lei divina*: é a lei da natureza que Deus, na sua sabedoria e poder, deu aos homens a fim de que eles se governem a si mesmos. Esta lei é a única verdadeiramente reta. É a verdade moral eterna por excelência. É a regra segundo a qual os homens julgam o bem e o mal de suas ações. A lei divina é a medida do pecado e do dever. Deus estabeleceu leis para as ações dos homens, promulgadas à luz da natureza e conforme a voz da revelação. *Lei civil*: é a medida dos crimes e da inocência. É a regra estabelecida pela comunidade para os homens julgarem se suas ações são criminosas ou não. Sua função é defender a pessoa, vidas, liberdades e bens daqueles que vivem de acordo com as leis e sua aplicação é perceptível nas recompensas ou castigos diante de uma ação. *Lei filosófica*: é a medida da virtude ou do vício. Ações boas levam a uma vida virtuosa,

⁵⁹ "While accepting the view that men possess reason, Locke is careful to distinguish, on the one hand, between reason as the discursive faculty of the mind, which seeks to discover truth by forming arguments from things known to things unknown, and, on the other hand, 'right reason', i.e. a set of moral principles which can become the object of knowledge and a rule of action. Whereas the discursive faculty, like the organs of sense, is inborn in men, 'right reason' is not. And the moral principles coming before the mind are not made or dictated by human reason, but merely discovered and interpreted by it. Thus, when Locke asserts that man is 'endowed abundantly with mind, intellect, and reason', he merely ascribes to him a faculty of arguing and does not maintain that from birth he carries within himself a body of rational truths or rules of conduct or that he is capable of bringing such truths or rules into existence. Nor does he explicitly aver, like so many of the ancient and medieval upholders of natural law, that man is rational in so far as he has a share in the rational nature of the universe or in the divine reason." (*LN*, Introduction, p. 45).

⁶⁰ *EHU*, II, XXVIII,8.

enquanto que ações más levam a uma vida viciosa. As leis civil e filosófica são feitas pelos homens e devem ser julgadas e feitas à luz da lei divina, pois a lei da natureza é a verdade moral eterna por excelência⁶¹.

Em suma, segundo Locke, o homem é senhor de sua própria pessoa, propriedade e bens. O homem, enquanto pessoa, é seu próprio mestre, proprietário e senhor de sua própria pessoa e está nele mesmo o fundamento de toda propriedade⁶². A noção de pessoa é inseparável da noção de direito. O termo pessoa é um termo de direito que confere às ações os seus méritos, suas punições e suas recompensas e engaja a responsabilidade do indivíduo⁶³. A pessoa é o indivíduo considerado na sua significação jurídica. Assim, o termo pessoa se aplica somente a agentes inteligentes, capazes de uma lei, capazes de felicidade e infortúnio⁶⁴. Diante disso, pode-se dizer que o conceito de pessoa, como agente moral, é fundamental para a fundação da esfera política.

⁶¹ EHU, II,XXVIII,7-10.

⁶² T2, §§ 6 e 44.

⁶³ EHU, II,XXVII,26.

⁶⁴ "Person, as I take it, is the name for this *self*. Wherever a man finds what he calls *himself*, there, I think, another may say is the *same person*. It is a forensic term, appropriating actions and their merit, and so belongs only to intelligent agents, capable of a law, and happiness and misery." (EHU, II,XXVII,26).

CONCLUSÃO DA PARTE I

A título de conclusão desta Parte I: "*Alguns aspectos da gnosiologia e antropologia lockianas tendo em vista a fundamentação da esfera política*", três aspectos devem ser sublinhados.

Primeiro. Locke foi o grande sistematizador do empirismo inglês que tem na experiência a origem e o fundamento de todo conhecimento. Embora a experiência não seja já o conhecimento enquanto tal, Locke está cômico de que o conhecimento tem sua origem na experiência, de que o material do conhecimento são as idéias recebidas da sensação e da reflexão e a elas limita-se e tem consciência de que, para chegar ao conhecimento, o homem deve, como ser racional, fazer uso das suas faculdades, para que seja capaz de perceber a conexão e o acordo ou desacordo das idéias que estão na mente, pois nisso consiste o conhecimento. Na perspectiva empirista, Locke dá primazia ao indivíduo e ao que é particular, pois o universal é simplesmente uma abstração da mente e não existe. O que existe é o indivíduo particular e ele recebe os dados sensoriais da sensação e reflexão e, metodicamente, ordena-os na construção da nova ordem epistemológica, política, cultural. Locke se constitui, então, como um dos principais teóricos da passagem da cosmovisão teocêntrica para o empirismo em que o homem é o senhor e o construtor do universo, tendo por base sua própria experiência que mantém com o mundo.

Segundo. Locke, ao rejeitar o inatismo dos dogmatismos metafísicos, até então vigentes, concomitantemente, nega a concepção de homem clássica

subjacente a tais teorias, sobretudo no que se refere à relação alma e corpo. Locke não nega que o homem seja um composto de alma e corpo e que ambos sejam respectivamente substâncias imateriais e materiais, mas não vai além. Todavia, se, por um lado, à luz de sua teoria empirista, Locke não aceita a idéia de que a alma sempre pensa, sendo-lhe o pensamento sua essência, por outro lado, concorda com Descartes de que pensar é “*ter consciência de algo*”. Locke busca a resolução de tal questão com a elaboração do conceito de pessoa, pois uma coisa é ser a mesma substância, outra o mesmo homem e a outra a mesma pessoa. Então, para Locke, substância, homem e pessoa designam três idéias diferentes, sendo a pessoa um conceito relevante para a antropologia lockiana. Porque, segundo Locke, somente a pessoa, enquanto ser pensante inteligente e consciente de *si mesmo*, é capaz de felicidade, liberdade e lei. Com outras palavras, pessoa, para Locke, designa o homem moral capaz de seguir a lei da natureza revelada por Deus, descoberta pelo uso da faculdade racional, e a estrutura teleológica do mundo.

Terceiro. Embora não seja o escopo desta dissertação fundamentar a tese de que há uma articulação rígida e plenamente coerente entre o pensamento teórico e o pensamento político e moral, salienta-se, neste terceiro aspecto da presente conclusão, que a concepção empirista, com primazia no indivíduo, e a concepção de pessoa, como um ser pensante inteligente e consciente de seu *si mesmo*, são fundamentais para a fundamentação da esfera política em Locke. Dito de outro modo, a partir sobretudo da rejeição do inatismo, da centralidade e primazia do indivíduo na construção da nova ordem do saber e do conceito de pessoa, como agente moral na posse das suas

ações e consciente de suas responsabilidades, Locke fundamentará, na esfera política, que o homem é um ser racional, livre e tem direito de posse sobre sua pessoa, ações e propriedades.

PARTE II

**A ESFERA DA POLÍTICA COMO
EFETIVAÇÃO DO PROJETO
ANTROPOLÓGICO INDIVIDUALISTA
LOCKIANO**

A filosofia de Locke é um passo muito importante na dissolução do pensamento clássico da tradição ocidental. No princípio da Idade Moderna, a cosmologia escolástica entrou em crise, pois o nominalismo solapou os seus fundamentos epistemológicos. O indivíduo se destaca do universo hierarquicamente estruturado e entra em cena cada vez mais como indivíduo dotado de direitos naturais. Locke, juntamente com Hobbes, é o principal expoente da filosofia política individualista moderna do direito natural. Ao invés de partir da pólis como comunidade de homens livres, a teoria política moderna do direito natural partirá do indivíduo, concebido como portador de direitos naturais anteriores à sociabilidade. Estes direitos naturais se manifestam como algo intocável e inalienável pelo poder estatal. Nas teorias modernas do direito natural, o indivíduo é pensado independentemente de sua inserção no todo da criação. O Estado e a ordem política serão pensados a partir dos direitos naturais dos indivíduos, sobretudo o de conservação e a partir das criações autônomas do homem através do pacto social. Nesta perspectiva, buscar-se-á, na Parte II: *“A esfera da política como efetivação do projeto antropológico individualista lockiano”*, mostrar que Locke, a partir da rejeição do inatismo, da primazia conferida ao indivíduo e do conceito de pessoa, construirá o seu sistema político eminentemente individualista. Trata-se, portanto, de articular sistematicamente a esfera da política como efetivação do projeto individualista lockiano em quatro momentos. Num primeiro momento, busca-se evidenciar a tentativa lockiana da separação Igreja-Estado, tornando-o absolutamente

independente do entrelaçamento e da autoridade da Igreja, pois, de acordo com Locke, Igreja e Estado, ambos, têm uma finalidade específica e independente. Depois, num segundo momento, de acordo com a rejeição do inatismo, trata-se de mostrar os argumentos usados por Locke na recusa dos direitos divinos dos reis e dos absolutismos políticos. Feito isso, num terceiro momento, procura-se articular a lógica triádica do sistema político lockiano, que parte do estado de natureza no qual os homens se encontram em estado de perfeita liberdade e igualdade, regulados pela razão, com direitos naturais inalienáveis e que, pelo livre consentimento, expresso no contrato social, a fim de salvaguardar e garantir com mais eficácia seus direitos naturais, consentem entrar na sociedade civil. Por fim, trabalhar o direito de resistência como sinal eminente de que o poder, em última análise, pertence à comunidade dos indivíduos que consentiu entrar em sociedade civil e não ao governo civil.

CAPÍTULO IV

A SEPARAÇÃO IGREJA-ESTADO: TENTATIVA DE INDEPENDÊNCIA DA POLÍTICA COM RELAÇÃO À RELIGIÃO

Locke acreditava profundamente na existência de Deus e acreditava ser racionalmente possível demonstrá-la. A idéia de Deus não é inata, mas é evidente à luz da razão. Deus é um ser eterno, pensante, extremamente poderoso e sábio¹. É um espírito eterno e infinito que fez e governa todas as coisas, cuja existência se pode demonstrar, embora a sua essência escape às operações da nossa mente finita. Deus é a fonte de tudo o que existe. Assim sendo, uma criatura racional não pode deixar de procurar e descobrir Deus, pois, ao contemplar a ordem e a beleza do mundo, a razão infere a existência de um poderoso sábio criador, descoberto racionalmente e por revelação divina, já que a razão é uma revelação natural e a revelação é a razão aumentada com descobertas comunicadas diretamente por Deus². Deus tem feito o homem para realizar seu propósito e desejou que ele vivesse de acordo com a razão, ou seja, de acordo com a estrutura teleológica do mundo criado por Deus³.

¹ A idéia acerca de Deus não foi impressa na mente dos homens, senão adquirida pelo pensamento, pela meditação e pelo bom uso das faculdades dadas por Deus. A idéia de Deus é certa e universal, mas, mesmo assim, não é prova de seu inatismo. Logo, se a idéia de Deus não é inata, então, não se pode supor que nenhuma outra seja. A descoberta da existência de Deus é a mais natural da razão humana, mas não é inata. Pois se Deus houvesse impresso idéias na mente é claro que seria de si próprio (*EHU*, I,IV,16 e 17). Deus é um ser eterno e o mais poderoso, que não teve um início e que é fonte de todo ser e poder (*EHU*, IV,X,1-6).

² Revelação não deve ir contra a razão. A revelação não é admissível contra a evidência clara da razão. A fé não pode jamais nos convencer de nada que venha a contradizer nosso conhecimento, pois está fundada em Deus. Em todas as coisas em que temos uma evidência clara de nossas próprias idéias e pelos princípios do conhecimento, a razão é o juiz competente. A fé não goza de privilégios no que se refere à razão. Mas aquilo que está acima da razão e nos assuntos em que esta é incapaz de julgar ou só julgaria com probabilidade, é necessário escutar a revelação (*EHU*, IV,XVIII, 5-9).

³ Para Locke, há um "law-maker", algum poder superior para o qual o homem está sujeito e há alguma vontade revelada pelo "law-maker". Assim, o conhecimento da lei da natureza é adquirido pelas

Como foi argumentado na Parte I: "*Alguns aspectos da gnosiologia e da antropologia lockianas tendo em vista a fundamentação da esfera política*", sobretudo no capítulo I: "*A centralidade das idéias na gnosiologia lockiana*", no ponto 1: "*A mente humana é uma folha de papel em branco*", Locke rejeitou expressamente a teoria inatista. Locke se esforçou para livrar a razão dos dogmatismos intransigentes, dos absolutismos políticos divinamente fundamentados e dos sistemas de pensamento herdados, a fim de encontrar uma base sólida para o conhecimento, bem como para os clamores moral e religioso. Contra o inatismo que buscava impor a moral e a religião sob a sanção divina, Locke propõe uma correta fundação epistemológica para a moralidade e religião que permitisse e promovesse a tolerância religiosa⁴, já que Locke estava determinado a estabelecer uma base racional à religião e convicto de que a religião deveria ser limitada à esfera racional.

Locke pode ser considerado o advogado incansável da liberdade humana. O homem, segundo Locke, nasceu capaz de liberdade e só se realiza

faculdades naturais do homem, isto é, sensação e razão juntas constituem a luz da natureza; é uma lei em conformidade com a constituição do universo e da natureza humana e os preceitos desta lei são os mesmos para todos os homens (cf. *LN*, Introduction, p. 49). Para Locke, não há como não acreditar na existência de Deus, já que a crença em Deus é a fundação de toda moralidade e um homem que falha nisso é uma besta e incapaz de sociedade. Segundo Locke, o ateísmo é o fundamento para a ação moral ilimitadamente. Se o homem perder de vista o seu Criador degenerará (T2, § 128). Ver John Dunn, *Locke*, Oxford, Oxford University Press, 1984, p. 58.

⁴ "Having dismissed the notion of innate ideas, Locke sought to lay a correct epistemological foundation for morality and religion that would allow and promote religious toleration. But by denying innate knowledge he did not eliminate the possibility of man's knowing natural law." (John C. Biddle, *Locke's criticism of innate principles and Toland's deism*. In: *Critical Assessments*, v. II, p. 154). Três questões são levantadas ao se estudar a questão religiosa em Locke: - a relação da sua teologia com a epistemologia; - a questão da evolução ou revolução religiosa em Locke no desenvolvimento da tolerância; - a questão da autenticidade da visão religiosa pessoal em Locke. Ver Samuel C. Pearson, Jr., *The religion of John Locke and the character of his thought*. In: *Critical Assessments*, v. II, pp. 133-149. Segundo Lamprecht, Locke aproxima considerações epistemológicas do fundamento das especulações teológicas, ou seja, o fundamento teológico talvez explique algumas tendências de seu argumento epistemológico. Com a defesa das idéias inatas no tempo de Locke se queria negar a necessidade legítima de uma verificação empírica das idéias. Defendia-se a posse indubitável da compreensão a priori da verdade em preocupações teológicas e éticas. Segundo Lamprecht, dois aspectos aproximam a posição geral epistemológica da teológica em Locke. Um dos elementos é o elemento do subjetivismo e o outro é o elevado grau de ceticismo. Ver Sterling Lamprecht, *Locke's attack upon innate ideas*. In: *Critical Assessments*, v. II, pp. 37-52.

como homem se efetivamente se tornar um homem livre. Ora, a liberdade se realiza na obrigação de pensar e agir segundo a lei da razão. A lei da razão não impõe à liberdade outros limites além dos que lhe asseguram o seu desenvolvimento e sua salvaguarda. A liberdade é verdadeiramente esta lei e esta razão. Assim, a liberdade de pensar, de julgar e de agir está fundada no fato do homem ser dotado de razão, razão que lhe permite descobrir a lei segundo a qual tem de se governar livremente⁵. A liberdade racional é, então, o verdadeiro e o único fundamento da tolerância, tal como Locke a estabeleceu, sem a qual o homem não pode realizar a sua humanidade, não pode tornar-se um ser humano completo⁶. Na perspectiva da tolerância, de acordo com Locke, não se deve usar a religião para oprimir. Locke é contra a propagação da religião pela força, pelas armas e pelo derramamento de sangue. Locke critica os líderes cristãos que têm difundido e inculcado nos homens a idéia de que há apenas um modo verdadeiro para ir ao paraíso e de que é um dever cristão expandir o modo verdadeiro pela força e compulsão e suprimir as heresias. Contra essas duas falsas crenças religiosas, Locke lança suas duas antíteses: - Deus permite a cada homem venerá-lo no modo em que ele sinceramente acreditar estar certo; - o cristianismo deve ser assegurado e expandido pelo amor e persuasão apenas e não pela força e compulsão. Doravante, segundo Locke, a religião não deve mais contar com a força das armas. A salvação não deve ser compelida, mas sim voluntária⁷. Então, contra a ligação entre

⁵ T2, §§ 57,63.

⁶ Ver John Locke, *Carta sobre a tolerância*, Lisboa, Edições 70, 1987, p. 85. Igrejas deveriam pregar que a tolerância é a base da liberdade e ensinar que a liberdade de consciência é um direito natural de todo homem e que nenhum corpo deveria ser compelido por lei ou pela força em religião. Ver James Tully, Locke. In: *The Cambridge History of Political Thought: 1450-1700*, Cambridge, University Press, 1994, p. 652.

⁷ Ver James Tully, Locke. In: *op. cit.*, 642-652.

opressão religiosa e teologia cristã, contra a teologia da fundação da religião opressora, contra a relação e o entrelaçamento Igreja-Estado, contra a fundação do poder político na graça divina, é preciso, a partir da rejeição ao inatismo, da primazia conferida ao indivíduo e da concepção lockiana do conceito de pessoa, questionar as noções tradicionais da ortodoxia, buscar a separação Igreja-Estado e defender o direito à tolerância religiosa.

De acordo com Locke, a tolerância é o principal critério da verdadeira religião. A verdadeira religião não foi instituída nem para a pompa exterior, nem para o poder eclesiástico e nem para a violência, mas para regular a vida dos homens de acordo com as regras da virtude e da piedade. Quem deseja viver sob a bandeira de Cristo deve, antes de mais nada, combater seus próprios desejos e vícios, pois quem não pratica a santidade de vida, pureza dos costumes, benignidade e brandura de espírito, em vão usurpa o nome de cristão. Ninguém pode consagrar suas forças e fazer a outros cristãos se ainda não abraçou verdadeiramente com sua alma a religião de Cristo⁸. Ser cristão, para Locke, é ter caridade e agir não pela força, mas pelo amor. Locke é duramente contra o uso da força e da coerção constrangedora por parte da religião, visto ser a conduta de fé de foro interior e privado e pertencer tão-somente a cada pessoa a suprema e absoluta autoridade de julgar por si mesma. É contra o proselitismo. Neste sentido, Locke convida a olhar para o exemplo do Príncipe da Paz, o qual, ao enviar os seus companheiros para subjugar as nações e reuni-las em Sua Igreja, armou-os não com o ferro, a espada ou a violência, mas com o Evangelho, com o anúncio da paz e com a

⁸ "Thou, when thou art converted, strengthen thy brethren," said our Lord to Peter" (Lc, 22, 32). Ver LT, p. 21.

santidade e o exemplo de sua conversão. Esse foi o seu método. Se os fiéis tivessem de ser convertidos pela força e pelas armas, se os cegos e os obstinados tivessem de ser libertados dos seus erros por soldados, teria sido mais fácil recorrer aos exércitos das legiões celestes do que a qualquer membro da Igreja, por mais poderoso que seja, com todos os seus dragões. Neste sentido, a tolerância para com os que divergem de outros em questões de religião é tão agradável ao Evangelho de Jesus Cristo e à genuína razão dos homens, que parece monstruoso mostrarem-se tão cegos que não percebam a necessidade e a vantagem dela sob o ponto de vista tão evidente⁹.

1. As funções específicas do governo civil e da religião

Mas, para que seja possível o que dissemos acima, urge distinguir exatamente as funções do governo civil e da religião, estabelecendo os justos limites entre uma e outra. Se tal não se fizer, não será possível pôr termo às controvérsias que se manifestarão sempre entre os que têm ou pretendem ter, pelo menos, por um lado, certa preocupação pelo interesse da alma humana e, por outro lado, o cuidado pela comunidade¹⁰.

1.1. Do governo civil

A *comunidade*, segundo Locke, nada mais é do que sociedade entre homens, constituída tão-somente com o intuito de proporcionar, preservar e avançar os próprios interesses civis, que são a vida, a liberdade e a ociosidade do corpo e a posse de objetos exteriores, tais como dinheiro, casas, terras e outros semelhantes. Cabe ao magistrado civil, mediante a execução imparcial das leis, assegurar a todos, em geral, e a cada um dos súditos, em particular, a

⁹ *LT*, p. 24.

¹⁰ *LT*, p. 24.

justa posse dos bens que pertencem a esta vida, cabendo também ao magistrado civil o direito de castigar os que violarem os direitos do próximo. Pois, de acordo com Locke, os homens decidem entrar na sociedade civil, porque, nela, vêem seus direitos naturais fundamentais garantidos sob a legitimação e proteção de uma autoridade superior. Logo, a função principal do magistrado civil é garantir, mediante a execução imparcial das leis, as condições necessárias, para que cada um se sinta seguro da propriedade de sua pessoa, ações, vida, liberdade e bens. Ora, cabe tão-somente isso ao magistrado civil e não lhe cabe qualquer consideração à salvação das almas, porque: a) cuidar das almas não incumbe ao magistrado civil, nem tampouco a quaisquer outros homens, pois o Pai Eterno não concedeu a nenhum homem a autoridade sobre outro, para que o obrigasse à religião que professasse; b) cuidar das almas não incumbe ao magistrado civil, porque o poder de que dispõe consiste apenas em força exterior, ao passo que a religião verdadeira consiste na persuasão interior do espírito, ou seja, enquanto que o poder do magistrado civil reside na coação, a fé é interior e pessoal e tal é a natureza do entendimento que não há força exterior capaz de compeli-lo a acreditar, seja no que for; c) cuidar da salvação das almas não incumbe ao magistrado civil, porque, embora o rigor das leis e a força das penalidades sejam capazes de convencer e mudar o espírito dos homens, contudo não contribuiria de modo algum para salvação das suas almas. Em suma, o poder do governo civil diz respeito tão-somente aos interesses civis dos homens, limitando-se a tudo quanto pertence a este mundo, mas nada tem a ver com o mundo por vir¹¹.

¹¹ *LT*, pp. 25-27.

1.2. Da religião

A igreja é uma sociedade voluntária de homens, reunidos por sua própria vontade, a fim de cultuar a Deus de maneira que julgarem ser agradável a Deus e eficaz em vista da salvação da própria alma. A igreja é uma sociedade livre e voluntária, porque ninguém nasce membro de uma igreja e também não é transmitida por herança como cabe aos bens temporais. Por natureza, nenhum homem está subordinado a qualquer igreja ou seita, mas todos vêm juntar-se voluntariamente à sociedade em que acreditam ter achado a confissão e o culto verdadeiramente aceitável a Deus. A esperança de salvação, causa única de ter entrado em semelhante comunhão, é igualmente a razão única de aí permanecer. A liberdade de entrada numa igreja deve ser a mesma de saída, pois o único fim da igreja, enquanto sociedade de membros que se unem voluntariamente, é a salvação, ou seja, alcançar a vida eterna. Embora concorde que as igrejas tenham suas leis, elaboradas pela própria sociedade ou, pelo menos, àqueles a quem a sociedade a isso autorizou com assentimento mútuo, para que possam regular a conduta de seus membros, já que a ausência de leis levá-las-ia à dissolução, Locke não concorda com a concepção religiosa difundida ao longo dos séculos que: a) só há verdadeira igreja onde há um bispo ou presbítero com autoridade para governar derivada dos próprios apóstolos e continuada até o presente por sucessão ininterrupta¹²; b) os que sempre deram muita importância à instituição divina e à sucessão contínua e ininterrupta de certa espécie de governadores, na igreja, sempre

¹² Locke responde a estes pedindo que mostrem o edito pelo qual Cristo impõe tal lei à sua própria igreja. A única promessa que Cristo fez é de que onde dois ou três estiverem reunidos em seu nome, Ele estará presente no meio deles (Mt 18, 20). Locke está certo de que numa sociedade destas há tudo quanto é necessário à verdadeira igreja. Está certo de que nada lhe falta para a salvação da alma. Ver *LT*, p. 29.

causaram muita divergência e nunca deram muita liberdade de escolha, sendo, assim, inferida a necessidade de deliberar e escolher, após a reflexão, aquela que preferimos; c) por fim, Locke admite que alguns homens sejam partidários da sucessão contínua e ininterrupta, se a julgarem necessária, ao passo que ele, entretanto, junta-se à sociedade, na qual se convenceu de que encontrará o que é necessário para a salvação da alma. Assim, para ambos está salva a liberdade eclesiástica e cada um terá apenas o legislador que para si escolheu¹³.

O fim, portanto, da sociedade religiosa é o culto público a Deus e, por este meio, a obtenção da vida eterna. A única preocupação da igreja é exclusivamente a salvação das almas. Em consequência, toda disciplina deve tender a esse objetivo e todas as leis eclesiásticas a ele tem de limitar-se. Em tal sociedade, não se deve e nem se pode tratar de qualquer assunto referente à posse dos bens civis ou mundanos. Nela, não se pode, em qualquer ocasião, fazer uso da força, porque a força cabe inteiramente ao magistrado civil, sendo a posse de quaisquer bens exteriores sujeita à sua jurisdição¹⁴.

2. Os deveres da tolerância

Sabendo qual é a função específica do governo civil e da religião, deve-se, neste momento, examinar brevemente quais são os deveres que dizem respeito à tolerância: a) nenhuma igreja está obrigada a aceitar e a conservar, em seu seio, uma pessoa que, depois de admoestada, continua obstinadamente a transgredir as leis da sociedade, mas, ainda assim, deve-se ter o cuidado para que a excomunhão não traga qualquer dano à pessoa

¹³ *LT*, pp. 27-29.

¹⁴ *LT*, p. 30.

expulsa, pois a excomunhão não priva nem pode privar o excomungado de qualquer dos bens que antes possuía; b) pessoa alguma tem o direito de prejudicar, de qualquer maneira, a outrem nos seus direitos civis por ser de outra igreja ou religião e isso vale na relação entre pessoas e também entre igrejas distintas; c) nenhuma autoridade eclesiástica, seja qual for sua origem, pode, de qualquer maneira, ampliar sua autoridade a assuntos civis, porque a própria igreja é instituição absolutamente distinta e separada da comunidade, ou seja, os que são constituídos de poder eclesiástico, não possuem-no fora das fronteiras da igreja, pois é um poder estritamente interior à igreja; d) ao magistrado civil, com relação à tolerância, por sua vez, cabe-lhe respeitar a decisão de cada um, porque ninguém pode ser forçado contra a sua vontade, já que nem o próprio Deus salvará os que não quiserem e não optarem livremente pela salvação eterna¹⁵. Enfim, deve-se ressaltar que o magistrado civil não pode sancionar com uma lei civil a prática de quaisquer ritos eclesiásticos e cerimônias de culto divino, não só porque são sociedades livres, mas também porque todo culto depende do consentimento dos seus membros e não pode impedir os ritos e o culto de uma igreja, porque destruiria a própria igreja, cujo fim consiste unicamente no culto a Deus com liberdade conforme convém à sua instituição¹⁶. Deve apenas impedir que a comunidade sofra

¹⁵ "No man can be forced to be rich or healthful whether he will or no. Nay, God Himself will not save men against their wills." (*LT*, p. 37). Ninguém pode ser forçado contra a sua vontade. O próprio Deus não salvará os que não quiserem. Parafrazeando Santo Agostinho, o Deus que te criou sem o teu sim, não te salvará sem o teu sim. Em matéria de religião, o magistrado civil não tem poder algum. Apenas pode ordenar que o estabelecido pela igreja seja observado. Por mais que alguém queira bem a alguém, por mais que deseje sua salvação, ninguém pode forçar alguém a se salvar. Depois de tudo, a pessoa deve ser deixada entregue a si própria e à sua própria consciência. Ver *LT*, pp. 31-37.

¹⁶ *LT*, pp. 43-46.

algum dano e cuidar para que algo ou alguém ponha em risco ou seja uma ameaça contra a vida ou os bens alheios¹⁷.

Por fim, pode-se dizer convictamente que Locke é o teórico da separação entre Igreja-Estado¹⁸. Para Locke, a religião e a instituição política devem viver sob um regime de separação, pois o fim de cada uma é diferente e independente. Isto é, enquanto a religião tem por fim a salvação das almas¹⁹, a comunidade tem por fim garantir a posse dos bens que pertencem a cada pessoa. Não obstante, Locke seja acusado de preparar o caminho para o deísmo do século XVIII, Locke não nega a existência de Deus, aliás, sua existência é determinante para todo o seu pensamento e esforçar-se-á por demonstrar o caráter razoável do cristianismo²⁰. Para Locke, o cristianismo é essencialmente a via de salvação eterna do indivíduo pela adesão à única verdade salutar, a saber, Cristo. Cristo é o Messias prometido e o caminho de salvação. A vinda de Cristo foi o acontecimento magno da história humana. Abriu a perspectiva de uma reviravolta, de uma correção, com a revitalização da energia moral, pois o mérito do Evangelho é o estímulo a uma vida reta²¹. Mas esta é a tarefa da consciência interior, pois o cuidado da salvação do

¹⁷ *LT*, p. 46.

¹⁸ Cf. Joseph Vialatoux, *Philosophie économique: études critiques sur le naturalisme*, Paris, Desclée de Brouwer, 1932, p. 150.

¹⁹ É uma missão importantíssima, pois "Every man has an immortal soul, capable of eternal happiness or misery; whose happiness depending upon his believing and doing those things in this life which are necessary to the obtaining of God's favor, and are prescribed by God to that end." (*LT*, p. 53).

²⁰ Para Dumont, devemos compreender que a religião em Locke é reduzida ao deísmo. Somente o deísmo poderia servir de base de tal individualismo possessivo. Deve-se entender e ter claro que a noção de indivíduo como ser moral está estreitamente ligado à sua religião ao menos como ponto de partida, pois como diz W. von Leyden, o sustento da religião é indispensável para a política individualista lockiana. Ver Louis Dumont, *op.cit.*, p. 79.

²¹ A revelação nos dá a conhecer a existência de Deus único e espiritual, fundamento da moralidade e também pilar da ética enquanto ciência demonstrativa. Outro mérito do Evangelho é o seu contínuo estímulo à vida virtuosa, com a qual ele pode dissolver hábitos e costumes e promover a sua transformação. O Evangelho estimula a prática sofrida da virtude. Evangelho destrona a fantasia e regra a vida doravante de acordo com a razão. "Um estado de natureza futuro, de homens cristãos e racionais é, de acordo com nossa interpretação de Locke, a meta da história apontada pelo Evangelho." (Edgar José Jorge Filho, *Moral e história em John Locke*, São Paulo, Loyola, 1992, p. 264).

indivíduo incumbe unicamente a ele mesmo²². A conduta de fé é de foro interior e privado, pois, de acordo com Locke, cada pessoa, sendo um ser inteligente dotado de razão e reflexão, tendo consciência, enquanto espírito finito, do lugar e do tempo determinados em que começou a existir, da sua participação na mesma vida continuada em um corpo organizado e da sua responsabilidade moral perante sua felicidade ou infortúnio, em seu estágio atual, diante das decisões de outrora, das atuais e das vindouras, tem a suprema e absoluta autoridade de julgar por si mesma²³.

²² "Secondly, that seeing one man does not violate the right of another by his erroneous opinions and undue manner of worship, nor is his perdition any prejudice to another man's affairs, therefore, the care of each man's salvation belongs only to himself." (LT, p. 53).

²³ "In this, every person 'has the supreme and absolute authority of judging for himself'. This is because 'nobody else is concerned in it, nor can he receive any prejudice from his conduct therein.' According to Locke, each person must think and believe for himself (...)" (J. T. Moore, Locke on assent and toleration. In: *Critical Assessments*, v. II, p. 187). Para que a idéia de Locke seja plenamente entendida: "every person 'has the supreme and absolute authority of judging for himself'", faz-se necessário ter presente, neste momento, tudo o que foi dito sobre o conceito de pessoa na compreensão de Locke nos capítulos II e III da Parte I: "*Alguns aspectos da gnosiologia e da antropologia lockianas tendo em vista a fundamentação da esfera política*".

CAPÍTULO V
A REFUTAÇÃO DOS DIREITOS DIVINOS DOS REIS
E DO ABSOLUTISMO

Locke é incisivamente contra o direito divino dos reis e o absolutismo político. As críticas de Locke poderiam dirigir-se a Hobbes, como sugerem certos trechos¹, mas o adversário direto é Sir Robert Filmer (1588-1653), cuja obra "*Patriarcha or the Natural Power of kings*", publicada em 1680, é criticada de forma veemente ao longo de todo o *Primeiro Tratado*². Filmer não aceita a teoria da monarquia mista ou limitada. Suas teses constituem um sistema político coerente, mas exprimem um conjunto de valores heteróclitos³. Filmer recorre essencialmente à Providência Divina, que vela sobre as comunidades humanas desde Adão. As relações entre homem e Deus devem ficar em sua continuidade. Todos os direitos e deveres são determinações da vontade divina. A única autoridade humana legítima nasce da transferência da autoridade divina. O poder é algo que pode ser usurpado, transmitido, legado, mas não se divide e nem desaparece. O poder pertence a Deus que o transferiu para os homens e estes, por sua vez, transmitem-no entre si, sempre

¹ T2, §§ 19,21,98,133,211,212.

² Peter Laslett, na introdução aos *Dois Tratados*, defende a tese de que Locke quis, com o *Primeiro Tratado*, refutar o "*Patriarcha*" de Filmer e sua teoria do patriarcalismo. Se Locke escreveu seu livro como uma refutação de Filmer, então ele não pôde ter escrito contra Hobbes. Um dos erros mais examinados ao longo dos tempos foi interpretar Locke contra o "*Leviathan*" de Hobbes. Hobbes foi o mais rejeitado e o menos importante dos escritores absolutistas. Filmer, por outro lado, foi o homem do momento. Além disso, o patriarcalismo tem um significado na história do pensamento social e político no desenvolvimento da estrutura da sociedade moderna. É claro que Locke rejeitou o absolutismo hobbesiano. Mas devemos entender bem os comentários de Locke ao "*Leviathan*" no *Segundo Tratado*. Mais, o pensamento hobbesiano foi de fundamental importância para Locke, mas é a Filmer a crítica dirigida. A crítica é dirigida diretamente contra o patriarcalismo. Ver introdução de Peter Laslett, *Two Treatises of Government*, p. 67.

³ Cf. Ives Michaud, *op. cit.*, p. 34.

de acordo com a vontade divina. E, segundo Filmer, o momento inaugural dessa filiação é o dom do mundo a Adão, de quem todos os reis são herdeiros⁴.

1. A tese central de Filmer

A tese central de Filmer é que Deus deve ter fornecido aos homens, a cada momento de sua existência, um conjunto de regras de comportamento social e que estas regras deveriam ser assumidas nas instituições da regulamentação da sociedade. De outro lado, é necessário que estas instituições estejam submetidas a uma autoridade suprema única e que todos os direitos contidos no quadro de suas instituições tenham sido determinados pela vontade desta autoridade. Todos os direitos e poderes são decretos de sua vontade, porque constituem-se na única fonte de legitimidade da autoridade humana legítima e seu poder também deve ser transmissível. Partindo da vontade divina que confere aos indivíduos particulares o poder, é por vontade de Deus que se transmite o poder de homem para homem. Assim, a dominação é uma forma de dominação perpétua⁵. E o meio mais fácil para compreender esta operação divina é estudar a história da primeira transferência divina da autoridade a Adão e que é evidentemente a mais direta. Para Filmer, é necessário que a origem do governo e o fundamento atual do governo sejam de natureza idêntica, sendo esta origem descrita pela Escritura como providência direta de Deus. Além disso, de acordo com Filmer, o dom de Deus a Adão de *propriedade e autoridade* constituem-se no mesmo ato. Toda autoridade é propriedade, como toda a propriedade depende da autoridade,

⁴ Cf. *Ibidem*, p. 34.

⁵ Ver John Dunn, *La pensée politique de John Locke*, Paris, PUF, 1991, p. 70.

pois é necessário pensar a autoridade como um objeto transmissível, um bem distribuído num sistema no qual o único agente autônomo é Deus. Neste sentido, a autoridade é uma questão de vontade que depende do direito de fazer escolhas para os outros e o direito de exigir sua obediência deve ser um indivisível raio de majestade e não pode ser partilhado por muitos.

2. A argumentação de Locke contra Filmer

Locke vai refutar a idéia do poder absoluto de delegação divina pela identificação da proposição adversa àquela de Filmer. Os homens, segundo Filmer, não nascem livres e, por isso, nunca poderiam ter a liberdade de escolher seus governantes ou suas formas de governo, pois os príncipes detêm, por direito divino, um poder absoluto desde Adão⁶. Filmer justifica a obediência incondicional à monarquia absoluta, pois o poder político reside natural e originalmente no monarca para quem os corpos políticos menores e todos os cidadãos estão naturalmente sujeitos. Para Filmer, a relação política é patriarcal, ou seja, o poder político dos monarcas é semelhante ao ilimitado poder patriarcal familiar. Esta posição confusa e muitas vezes contraditória

⁶ Para Filmer *"Men are not born free, and therefore could never have the liberty to choose either Governors, or Forms of Government. Princes have their Power Absolute, and by Divine Right, for Slaves could never have a Right to Compact or Consent. Adam was an absolute Monarch, and so are all Princes ever since."* (T1, § 5). O *Primeiro Tratado* de Locke é uma refutação do *"Patriarcha"* de Filmer que defende o direito divino dos reis com base no princípio da autoridade paterna que Adão, supostamente o primeiro pai e o primeiro rei, legará à sua descendência. De acordo com essa doutrina, os monarcas modernos eram descendentes da linhagem de Adão e herdeiros legítimos da autoridade paterna dessa personagem bíblica a quem Deus outorgara o poder real. Ver a este respeito, Leonel Itaussu Almeida Mello, John Locke e o individualismo liberal. In: *Os clássicos da política 1: Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, "O Federalista"*, 6ª ed., São Paulo, Ática, 1995, p. 84. Contra a sujeição natural temos a liberdade natural. Todas as pessoas são livres e não estão sujeitas ao desejo de outros. Segue-se, então, que a sujeição política deve ser baseada em algum tipo de convenção, isto é, consentimento, contrato ou acordo. Assim, ao escrever os *Dois Tratados*, a tarefa de Locke não é apenas refutar a teoria da sujeição natural, mas também trabalhar a tradição da liberdade natural de forma que fosse possível refutar as teses de Filmer. Para Locke: poder político está nas mãos dos indivíduos; poder político vem a ser quando as pessoas concordam em estabelecer o governo institucionalizado; poder político pertence ao povo com um corpo incorporado e não individualmente; as pessoas, como um todo, nunca exercem poder político, mas delegam, consentem, alienam seu poder político a uma pessoa ou corpo que naturalmente representa-as; o povo tem o direito legítimo de resistência. Ver a respeito James Tully, *op. cit.*, pp. 619-622.

será atacada por Locke de várias maneiras⁷. Locke dedica-se a uma crítica exegética do suposto poder original de Adão. Denuncia a confusão estabelecida entre as várias espécies de poderes e critica a relação que Filmer faz entre autoridade e propriedade.

a) Para Filmer, Deus deu a Adão o poder absoluto sobre todas as criaturas. Foi constituído como rei e o grande monarca de todo o mundo⁸. Assim, o primeiro governo do mundo foi monárquico e Adão teve o comando sobre todos os povos da terra. Adão foi constituído senhor geral de todas as coisas, o senhor do mundo⁹. Locke, em contrapartida, argumenta que Deus não deu a Adão o poder sobre todas as criaturas por doação positiva. Deus deu o mundo a todos os homens, a fim de que pudessem nele sobreviver, cultivando-o da melhor maneira possível. Argumentando, a partir de Gn 1, 28, contra Filmer, Locke diz, por um lado, que Deus não deu poder imediato a Adão sobre todos os homens, crianças e todos os de sua espécie, não sendo constituído, então, um monarca por privilégio divino e, por outro lado, que Deus não lhe deu domínio privado sobre todas as criaturas de sua espécie e as inferiores, mas, pelo contrário, deu-o à humanidade em comum¹⁰.

⁷ Locke, em 1681, lança-se à redação de uma refutação sistemática da teoria absolutista. Esta crítica e refutação não se contenta em assinar os limites da ordem lógica e à legitimidade da autoridade real. Ela confere em seus limites uma eficácia social atribuindo à comunidade o poder de julgar se eles têm sido ultrapassados e mesmo reafirmá-los de maneira ativa. É, pode-se dizer, uma germinação teórica do direito último de revolução. A doutrina que se desempenha nos *Dois Tratados* é notavelmente individualista. A chave parece ser a intensidade do afrontamento com Filmer. Se, de um lado, os *Tories* poderiam ler o "*Patriarcha*" como sendo uma carta moral permitindo ao rei defender sua prerrogativa e como uma proclamação da revelação da vontade divina ao mundo da política, pode-se, por outro lado, ler nos *Dois Tratados*, por sua vez, uma apologia moral sistemática da atitude política dos exclusivistas e a proclamação sobre o modo teológico dos direitos autônomos de todos os homens no exercício da política. Ver a respeito, John Dunn, *La pensée politique de John Locke*, p. 60.

⁸ Locke cita esta argumentação por parte de Filmer. "*By the Appointment of God, says Sir Robert, as soon as Adam was Created he was Monarch of the World, though he had no Subjects, for though there could not be actual Government till there were Subjects, yet by the Right of Nature it was due to Adam to be Governor of his Posterity: though not in act, yet at least in habit, Adam was a King from his Creation.*" (T1, § 16).

⁹ T1, §§ 21,22,23.

¹⁰ T1, §§ 16,24.

b) Filmer acreditava que os poderes paterno e monárquico eram de origem divina e absoluta e sua transmissão dava-se por sucessão legítima¹¹. Locke, por sua vez, denuncia a confusão estabelecida entre as várias espécies de poder. O poder paterno, diz Locke, não é absoluto, porque, por um lado, ele é apenas relativo, pois só Deus é o criador dos homens e, por outro lado, o pai divide esse poder com a mãe. Em terminologia lockiana, este poder é mais paternal que paterno¹². Trata-se, portanto, de um poder bem definido e delimitado. Com outras palavras, para Locke, os filhos não são escravos dos pais, eles inicialmente não têm os meios de conduzirem-se como seres livres e racionais e, por conseguinte, ficam sujeitos à educação dos pais até chegar à libertação na idade adulta¹³. Assim, o poder dos pais resulta do dever que lhes incumbe de levar os filhos à posse da razão e da liberdade. Deste modo, o poder paternal tem limites prescritos pela lei da natureza. O pai não pode mais limitar a liberdade dos filhos, a partir do momento em que eles se tornam capazes de razão, ou seja, racionais¹⁴. No que se refere ao poder despótico,

¹¹ "(...) *Not only Adam, but the succeeding Patriarchs had by Right of Fatherhood Royal Authority over their Children, (...)*" (T1, § 50). Filmer argumenta que não apenas Adão, mas a sucessão dos patriarcas tem por direito de paternidade a autoridade real sobre seus filhos e tal sujeição dos filhos sendo a fonte de toda autoridade real e um dos principais argumentos usados por Filmer é este: "*That Fathers have a Power over the Lives of their Children, because they give them Life and Being, (...)*" (T1, § 52). Além disso, Filmer busca confirmar a autoridade natural do pai na prova positiva do quarto mandamento: "Honra teu pai e tua mãe, a fim de que teus dias se prolonguem sobre a terra que o Senhor, teu Deus, te dá." (Ex 20, 12). Busca fundamentar neste mandamento o poder paterno e também o poder de governo, tendo sido recebido por mandato e ordem de Deus. Assim, o primeiro pai não tem apenas simples poder, mas poder monárquico a partir de Deus (T1, § 61).

¹² Contra Filmer, Locke responde: "1º . I answer, That every one who gives another any thing, has not always thereby a Right to take it away again. But, 2º . They who say the *Father* gives Life to his Children, are so dazzled with the thoughts of Monarchy, that they do not, as they ought, remember God, who is the *Author and Giver of Life: Tis in him alone we live, move, and have our Being.*" (T1, § 52). E mesmo que disséssemos que todo o poder que Deus exerceu sobre a humanidade é de paternidade, mesmo assim, os pais não têm o direito de pretender tal título sobre seus filhos (T1, § 53). No *Segundo Tratado*, Locke diz que cabe aos filhos respeitar e honrar os pais eternamente, sabendo, no entanto, que uma coisa é dever, veneração, respeito, gratidão e assistência (poder paternal) e outra é exigir obediência absoluta e submissão (poder paterno) (T2 § 66).

¹³ T2, § 55.

¹⁴ T2, § 61.

este é um poder, segundo Locke, absoluto e arbitrário, com direito de vida e morte por parte do senhor, porque nem a natureza e nem o contrato conferem-no. O poder despótico está, portanto, fora de toda esfera da legitimidade. Assim sendo, é um não-poder, é uma forma de violência¹⁵.

c) Filmer sustenta resolutamente que o mundo foi dado a Adão. O mundo é uma doação positiva de Deus a Adão e aos seus sucessores. Para Locke, manter o domínio e a propriedade privada no domínio restrito de Adão significa destruir a comunidade garantida a Noé e seus filhos (Gn 9, 1-3)¹⁶. Neste sentido, a terceira grande crítica de Locke a Filmer se refere à identificação filmeriana entre poder e propriedade. Contra Filmer, Locke sustenta que poder, propriedade e paternidade não se transmitem da mesma maneira. A paternidade de Adão todos os pais recolheram-na e têm-na por direito. Quanto à propriedade indivisível do mundo, a lei natural afirma que todos os herdeiros têm direito a ela. E, por sua vez, a soberania, não se transmite da mesma maneira. Enquanto a propriedade é destinada à subsistência de cada um, o governo tem por fim a preservação dos direitos e propriedades de todos. Então, a soberania do governo responde a uma finalidade superior e não se pode transmiti-la como uma propriedade. Não é um bem específico de alguém em especial, porque é um bem de todos¹⁷.

¹⁵ Cf. Ives Michaud, *op. cit.*, p. 36.

¹⁶ T1, § 32. Nenhum homem pode ter um justo poder sobre a vida de outro por direito de propriedade sobre a terra ou posses. Deus deu como justiça a todo homem um título sobre o produto de seu trabalho honesto (T1, § 42). Os fundamentos e os princípios do governo dependem necessariamente da origem da propriedade. A sujeição dos filhos aos pais é a fonte de toda a autoridade real e todo o poder sobre a terra é derivado ou usurpado do poder paternal. Os primeiros fundamentos e princípios são derivados necessariamente da origem da propriedade e a origem de qualquer poder não está senão naquele do pai (T1, § 73).

¹⁷ Cf. Ives Michaud, *op. cit.*, 36.

A partir dos aspectos elencados acima, é importante, neste momento, explicitar em que medida a rejeição do inatismo contribuiu para a recusa dos direitos divinos dos reis e dos absolutismos políticos. Como sabemos, Locke foi o grande sistematizador do empirismo inglês. A tese epistemológica central é a de que o conhecimento humano não tem caráter absoluto e o homem não pode atingir a verdade definitiva, pois tem nos fatos a fonte principal para tal explicação. É neste clima de profunda e radical contestação do pensamento da existência de uma ordem imutável e universal, que Locke constrói uma nova teoria do conhecimento, em que os fatos – e somente a partir deles é que pode trabalhar a razão – constituem-se na fonte primeira e essencial para todo o conhecimento. Portanto, de acordo com Locke, se não existem idéias inatas na mente humana, então, podemos também afirmar que não há qualquer poder inato e nem de origem divina, como defendiam os teóricos do absolutismo. Por isso, no *Primeiro Tratado*, Locke tematiza as questões do inatismo e da origem divina do poder. Neste tratado, seu principal esforço concentra-se no ataque a Filmer, que defendera a posição absolutista segundo a qual o poder do monarca é inato e de origem divina. Ao contrário de Filmer, Locke mostra que, assim como na mente humana não há qualquer idéia inata, também o poder político não é inato, porque é construído por acordo entre os homens livres, visto que, já no estado natural, os homens nascem livres e racionais¹⁸.

Para Locke, portanto, a tese de Filmer não tem fundamentação legítima. Seguindo Locke, nem a tradição e nem a força, mas apenas o consentimento expresso dos governados é a fonte única do poder político legítimo. Locke é

¹⁸ Para uma análise mais sistematizada da relação entre a gnosiologia e a política lockianas, ver Gomercindo Chigi e Avelino da Rosa Oliveira, *op. cit.*, pp. 11-48.

antiabsolutista¹⁹. O violento desejo de autoridade deve ser limitado pelo consentimento do povo, pelo direito natural, a fim de eliminar o risco do despotismo e da arbitrariedade. Assim, o *Segundo Tratado* é, como indica o seu título, um ensaio sobre a origem, a extensão e objetivo do governo civil. Nele, Locke sustenta a tese de que nem a tradição, nem a força, mas apenas o consentimento expresso dos governados é a fonte do poder político legítimo. O poder político deve sua existência somente ao consentimento do povo, que, como conjunto de indivíduos, decide aderir à vida civil²⁰.

¹⁹ Locke tem uma sede antiabsolutista. Tal sede antiabsolutista acarreta a vontade intelectual de demolir, uma vez por todas, a doutrina do direito divino: detestável invenção dos *Stuarts* e de seus sequazes, pérfida obra-prima de certa teologia simultaneamente católica e anglicana, que cobre com o manto divino os piores excessos de autoridade, qualificando de crime de lesa-majestade divina toda revolta dos súditos. Os súditos tudo devem suportar pacientemente sob o pretexto de que os soberanos recebem imediatamente de Deus a sua autoridade e de que só Deus tem o direito de pedir-lhes conta do seu proceder. Ver Jean Jacques Chevallier, *As grandes obras políticas de Maquiavel a nossos dias*, 3ª ed., Rio de Janeiro, Agir, 1982, p. 105.

²⁰ Para Filmer, a fonte natural e o princípio necessário da autoridade política vem de Deus. O patriarcalismo de Filmer é um mito e deve-se encontrar outro fundamento ao governo civil. Deve-se encontrar outra gênese do governo civil. Para Locke, uma sociedade política somente pode se estabelecer sobre a base de uma convenção. É um ato estritamente individual em que cada um realiza-o voluntariamente. A convenção implica tacitamente transferir o poder que cada um possui a um corpo político que ele autoriza para fazer as leis em sua conta. Nesta lógica, prefere-se a ordem pública à liberdade privada e parece ser a condição para que o indivíduo, por sua decisão mesma de integrar-se ao corpo político, tome-se cidadão, ou seja, participe do legislativo e se encontre protegido pela jurisdição essencial de toda sociedade civil. Ver Simone Goyard-Fabre, *John Locke et la raison raisonnée*, Paris, Vrin, 1986, pp. 125-134.

CAPÍTULO VI

A LÓGICA TRIÁDICA DO SISTEMA POLÍTICO LOCKIANO

A filosofia política de Locke faz parte da escola jusnaturalista que dominou os séculos XVII e XVIII¹. Juntamente com Hobbes², Locke é um dos principais representantes do jusnaturalismo. O modelo jusnaturalista de Locke é, em suas linhas gerais, semelhante ao de Hobbes³. Ambos partem do estado de natureza que, pela mediação do contrato social, realiza a passagem ao estado civil. Existe, contudo, grande diferença na forma como Locke,

¹ Segundo Norberto Bobbio, o jusnaturalismo é a escola dos direitos naturais do homem que tem seu início com Hugo Grócio (1588-1625) e não tem uma data precisa de encerramento, mas provavelmente é com Hegel. É a doutrina segundo a qual o homem tem, por natureza, independentemente de sua própria vontade, e menos ainda da vontade de alguns poucos ou de apenas um, certos direitos fundamentais, como o direito à vida, à liberdade, à segurança, à felicidade. Direitos esses que o Estado, ou mais concretamente, aqueles que, num determinado momento histórico, detêm o poder legítimo de exercer a força, para obter a obediência a seus comandos, devem respeitar e, portanto, não invadir, e, ao mesmo tempo, proteger contra toda possível invasão por parte dos outros. De acordo com Bobbio, a escola jusnaturalista não constitui uma unidade ontológica, nem metafísica e nem ideológica, mas sim, metodológica. O que caracteriza aqui o movimento em seu conjunto não é tanto o objeto (natureza), mas o modo de abordá-lo (razão), não é um princípio ontológico, mas um princípio metodológico. Ver a respeito Norberto Bobbio e Michelangelo Bovero, *Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna*. 1ª reimpr., São Paulo, Brasiliense, 1996, pp. 13-23.

² Para Bobbio, a primeira grande obra política que assinala o início do jusnaturalismo político e o tratamento racional do problema do Estado é o *"De Cive"* de Hobbes com a maior obra política que a precede *"De la République"* de Jean Bodin. Os tratados de filosofia anteriores a Hobbes fundavam-se sobretudo em dois pilares: na *"Política"* de Aristóteles e no *"Codex"* do Direito Romano. Hobbes varre toda a tradição e faz tábula rasa de todas as opiniões anteriores e constrói sua teoria sobre as bases sólidas, indestrutíveis do estudo da natureza humana e dos carecimentos que esta natureza expressa e, neste sentido, o modelo aristotélico e o modelo hobbesiano tornam-se os dois modelos paradigmáticos. De todas as diferenças, a mais clamante se refere à relação indivíduo e sociedade. No aristotélico, a sociedade está no início, enquanto que, no hobbesiano, o indivíduo está no início. No aristotélico, as relações são desiguais, no hobbesiano, o estado natural é de indivíduos isolados, vivendo fora de qualquer organização, mas é um estado de liberdade e igualdade ou de independência recíproca e é precisamente esse estado que constitui a condição preliminar necessária da hipótese contratualista, já que o contrato pressupõe em seu surgimento sujeitos livres e iguais. Cf. *Ibidem*, pp. 34-48.

³ Embora ambos partam do estado de natureza, Hobbes concebe-o de modo totalmente diferente de Locke. Para Hobbes, o estado de natureza é o estado de guerra de todos contra todos: *"bellum omnium contra omnes"*. Para terminar esta guerra, Hobbes institui o pacto de sociedade. A sociedade surge para suprimir um pouco a liberdade de cada um, a fim de conservar a vida. E este pacto de sociedade é complementado com o pacto de autoridade. Este é um pacto coercitivo e aquele associativo. O estado político, em Hobbes, surge como antítese do estado de natureza, que tem a função de eliminar os defeitos, e o estado de natureza ressurgem como antítese do estado político, quando este deixa de cumprir a finalidade para o qual foi instituído. Cf. *Ibidem*, pp. 34-39.

diversamente de Hobbes, concebe especialmente cada um dos termos do trinômio estado de natureza, contrato social e estado civil⁴.

1. O Estado de Natureza

O estado de natureza é, para Locke, a fonte dos direitos naturais e a origem do poder político. Em oposição à tradicional doutrina aristotélica, segundo a qual a sociedade precede o indivíduo, Locke afirma ser a existência do indivíduo anterior ao surgimento da sociedade. Na concepção individualista de Locke, os homens viviam originalmente num estágio pré-social e pré-político, caracterizado pela mais perfeita liberdade.

É a existência dos direitos naturais no estado de natureza que irá proteger dos abusos do poder o mesmo indivíduo no estado de sociedade⁵. Assim, na concepção de Locke, os homens viviam originalmente num estágio pré-social, pré-político, caracterizado, contrariamente a Hobbes, pela mais perfeita liberdade e igualdade que é denominado estado de natureza⁶. O

⁴ Hobbes fundamenta seu sistema político na dicotomia: estado de natureza (guerra) – sociedade civil (paz). O modelo hobbesiano é dicotômico. Locke, em contrapartida, fundamenta seu sistema político na tricotomia: estado de natureza (estado de paz espontânea) – estado de guerra (conflito) – sociedade civil (paz artificial). Hobbes se fundamenta no binômio: anarquia – ordem. A liberdade coincide com o conflito e traz efeitos destrutivos. Guerra e liberdade coincidem e identificam-se. Estado hobbesiano é absoluto, a doutrina é de pura obediência e a lógica é dual e oposicional: guerra – paz, estado de natureza – sociedade civil, anarquia – ordem. Locke, por outro lado, se fundamenta no binômio: opressão – liberdade. Liberdade não coincide com a guerra e o Estado tende a ser liberal, sustentando uma doutrina de resistência e fundamentado-se numa lógica triádica: estado de natureza pacífico – estado bélico – sociedade civil de paz; paz natural – conflito – paz artificial. Ver José F. Fernández Santillán, *Locke y Kant: ensayos de filosofía política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, pp. 17-30.

⁵ Para Locke, contrariamente de Hobbes, é o estado de natureza que irá proteger o indivíduo no estado de sociedade, porque, em primeiro lugar, o estado de natureza está regulado pela razão e, em segundo lugar, os direitos naturais, longe de constituírem objeto de renúncia total pelo contrato original, longe de desaparecerem, varridos pela soberania, no estado de sociedade, subsistem precisamente para fundamentar a liberdade. Ver Jean Jacques Chevallier, *op. cit.*, p. 106.

⁶ "To understand Political Power right, and derive it from its Original, we must consider what State all Men are naturally in, and that is, a *State of perfect Freedom* to order their Actions, and dispose of their Possessions, and Persons as they think fit, within the bounds of the Law of Nature, without asking leave, or depending upon the Will of any other Man. A *State also of Equality*, wherein all the Power and Jurisdiction is reciprocal, no one having more than another: there being nothing more evident, than that Creatures of the same species and rank promiscuously born to all the same advantages of Nature, and the use of the same faculties, should also be equal one amongst another without Subordination or Subjection, unless the Lord and Master of them all, should by any manifest Declaration of his Will set one above another, and confer on him by an evident and clear appointment an undoubted Right to Dominion and Sovereignty." (T2, § 4).

estado de natureza é um estado de perfeita liberdade e também um estado de igualdade. Este estado não acarreta guerra, porque a razão natural ensina a todos os homens que quiserem consultá-la que, sendo todos iguais e independentes, ninguém deve prejudicar o outro quanto à vida, à saúde, à liberdade e ao próprio bem, porque o estado de natureza tem uma lei de natureza para governá-los e que a todos obriga⁷. E para que ninguém empreenda ferir os direitos alheios, a natureza autorizou cada um a proteger e a conservar o inocente, reprimindo os que lhe fazem mal. É o direito natural de punir. O homem tem o poder de punir os crimes cometidos contra as leis naturais, isto é, o poder de empregar sua força natural, para que sejam executados conforme julgar conveniente⁸. Mas este poder não é absoluto e nem arbitrário. Autoriza tão-somente as penas que a razão tranqüila e a pura consciência ditam e ordenam naturalmente, penas proporcionais à falta que tendem apenas a reparar o prejuízo causado e a impedir que aconteça algo semelhante no futuro⁹.

Sabendo que a teoria política em Locke deve ser compreendida fundamentalmente a partir: - da pesquisa acerca da origem da sociedade política, do limite, da extensão do poder político, da indagação a respeito do fundamento e a natureza da sociedade civil e de como é formada de diferentes modelos de governo, procurando descobrir os direitos e os deveres dos

⁷ "The *State of Nature* has a Law of Nature to govern it, which obliges every one: And Reason, which is that Law, teaches all Mankind, who will but consult it, that being all equal and independent, no one ought to harm another in his Life, Health, Liberty, or Possessions." (T2, § 6).

⁸ T2, § 7. Segundo Locke, no estado de natureza, cada homem tem o poder executivo da lei da natureza, todo homem tem dois direitos: o de castigar o crime restringindo e prevenindo a ocorrência de delito análogo; o de reivindicar uma reparação, direito que pertence somente à parte prejudicada (T2, § 11). Desses dois direitos, no estado de natureza, o magistrado em sociedade política adquire direitos legais para preservar o bem de todos os membros da sociedade civil.

⁹ Cf. Jean Jacques Chevallier, *op. cit.*, p. 106.

homens nas fundações da sociedade; - da prudência pela qual Locke usualmente significa a arte de governar os homens numa sociedade política já estabelecida, a grande questão que se levanta é: como Locke entende o estado de natureza? Com outras palavras, já que o estado de natureza é considerado por Locke como a fonte dos direitos naturais e a origem do poder político, o estado de natureza tem existência real ou é uma construção mental?¹⁰.

O estado de natureza foi usado por Locke e por outros autores anteriores como um conceito para explicar a origem do poder político e as características específicas da sociedade civil (leis positivas, observância das leis, direitos e deveres, bem públicos). Acerca da existência real do estado de natureza, de modo geral, Locke dá, sobretudo duas respostas. Locke, em

¹⁰ A questão de como Locke entende o estado de natureza é uma questão polêmica e nem sempre respondida pelos seus intérpretes. Segundo Richard Ashcraft, alguns dizem que Locke pretendeu retratar o estado de natureza para servir de consideração histórica das origens do governo, mas a história é inadequada, porque a maioria das sociedades não surgiu como Locke sugere; outros dizem que é uma ficção abstraída da história; outros ainda dizem que Locke faz um uso controvertido do conceito, ou seja, muda freqüentemente seu sentido. Para Richard Ashcraft, o estado de natureza é uma descrição histórica e moral da existência humana. O conceito de estado de natureza em Locke não é estático, mas dinâmico. Locke usa ambos critérios, moral e o de informação histórica para formular sua concepção de sociedade política. Ver a respeito, Richard Ashcraft, Locke's state of nature: historical fact or moral fiction? In: *Critical Assessments*, v.III, pp. 212-241. Para Bobbio, em Locke, há a famosa dicotomia entre uma natureza ideal e real. O estado de natureza perfeito em teoria é menos perfeito na prática. Ver Norberto Bobbio, *Locke e il diritto naturale*, Torino, Giappiachelli, 1963, p. 207. Segundo Polin, Locke pensa em dois estados de natureza: o teórico e o real. O primeiro é um estado perfeito, racional, mas é um simples conceito normativo, deduzido da definição do homem perfeito. O estado de natureza real é um estado composto entre o estado de natureza perfeito e o estado de natureza de guerra, e corresponde à condição natural que teria existido ou existe na história. Ver Raymond Polin, *op. cit.*, pp. 171-183. Para Goyard-Fabre, o estado de natureza é descrito muito mais como um estado teórico que real. Teoricamente é o estado que Locke quis para a criatura humana na hora da criação. Não é um estado político, mas apenas social. É um estado de convívio e de paz. Ver Simone Goyard-Fabre, *op. cit.*, p. 115. Já para Dunn, o estado de natureza é este estado que é a condição natural dos homens. Deus colocou os homens no estado de natureza. É, portanto, objeto de estudo teológico e não de pesquisa antropológica. Nós dispomos de dois tipos de informações sobre os objetivos fixados aos homens por Deus: isto que nós podemos deduzir diretamente da natureza pela ordem da criação e isto que podemos deduzir da teologia natural. Longe de ser um dado extrínseco, a teologia foi o único lugar significativo possível de igualdade. Ver John Dunn, *La pensée politique de John Locke*, pp. 105-127. Para Edgar Jorge, a história em Locke é o processo de atualização da liberdade humana visando à formação de um estado de natureza ideal. Este não é um simples conceito normativo, mas constitui um fim prático cuja realização no futuro é, em princípio, possível. Edgar Jorge chama o estado de natureza real, que em algumas de suas variantes conceituais pode ter existido na história, de forma mais ou menos generalizada, de estado de natureza comum. Ver Edgar José Jorge Filho, *op. cit.*, pp. 139-191.

primeiro lugar, sugere alguns exemplos históricos¹¹ e, em segundo lugar, sugere que a existência de um estado de natureza é mais conceptual, embora capte uma condição fundamental para uma sociedade civil legítima. Além disso, urge salientar que o estado de natureza lockiano difere originalmente do estado de guerra hobbesiano, baseado na insegurança e na violência, por ser um estado de relativa paz, concórdia e harmonia¹². Neste estado pacífico, os homens já são dotados de razão e desfrutam da propriedade que, numa acepção genérica e ampla utilizada por Locke, designa, simultaneamente, a propriedade de sua pessoa, ações, vida, liberdade e os bens, como direitos naturais fundamentais do homem, mas, numa acepção restrita e estreita, designa especificamente a posse dos bens móveis ou imóveis¹³.

Embora, de acordo com Locke, o estado de natureza seja um estado de perfeita liberdade e igualdade entre os homens, onde cada indivíduo é dotado

¹¹ Locke sugere que Roma e Veneza tiveram origem na união de homens livres e independentes uns com os outros de modo que estavam em estado de natureza anterior à união (T2, § 102). Cita também o livro de José Acosta, no qual é dito que em muitas partes da América não existia governo de espécie alguma (T2, § 102). Cita ainda o exemplo de Esparta, segundo o relato de Justino, e do estabelecimento de um governo por homens livres e independentes (T2, § 103). Locke acreditou que esses povos iniciaram suas sociedades políticas a partir de uma união voluntária e de mútuo acordo de homens atuando livremente na escolha dos seus governantes e das formas de governo (T2, § 92).

¹² "Man being born, as has been proved, with a Title to perfect Freedom, and an uncontrouled enjoyment of all the Rights and Priviledges of the Law of Nature, equally with any other Man, or Number of Men in the World, hath by Nature a Power, not only to preserve his Property, that is, his Life, Liberty and Estate, against the Injuries and Attempts of other Men; but to judge of, and punish the breaches of that Law in others, as he is perswaded the Offence deserves, even with Death it self, in Crimes where the heinousness of the Fact, in his Opinion, requires it." (T2, § 87)

¹³ O termo propriedade tem em Locke dois significados explícitos: *amplo*: é a idéia de direito em geral, ou seja, a soma dos direitos à vida, à liberdade, aos bens materiais; *estrito*: reduz-se aos bens materiais. Para Edgar Jorge, sobretudo, no capítulo V do *Segundo Tratado* sobre a propriedade, prevalece, em Locke, o sentido estrito, ou seja, remete primeiramente ao direito de autopreservação, seguidos dos meios de subsistência: comida, bebida, vestuário. O mundo foi entregue aos homens em comum para a subsistência e o conforto. Ver a respeito, Edgar José Jorge Filho, *op. cit.*, p. 78. Noutra direção, para Tully, a propriedade, em Locke, deve ser entendida no sentido amplo, ou seja, a propriedade de sua pessoa, ações, liberdade e vida. Assim, em Locke, o termo propriedade pode ser aplicado à propriedade da própria pessoa, vida, liberdade e bens fundamentais, visto que ninguém pode apoderar-se da propriedade de alguém sem seu consentimento. Ver a respeito, James Tully, *Locke: droit naturel et propriété*, Paris, PUF, 1992, p. 167. Segundo Macpherson, Locke não definiu clara e objetivamente propriedade. Locke utiliza propriedade ora no seu sentido amplo: vida, liberdade e posses e ora no seu sentido estrito, ou seja, apenas aos bens e à fortuna. Ver a respeito, C.B. Macpherson, *La théorie politique de l'individualisme possessif: de Hobbes à Locke*, Paris, Gallimard, 1971, pp. 214-243.

das mesmas faculdades por Deus, tem tanto poder quanto um outro e está apenas submetido à lei da natureza, que lhe ordena conservar-se e, tanto quanto possível, preservar a humanidade¹⁴, há razões muito específicas para deixá-lo: - a falta de uma lei estabelecida, firmada, conhecida, aceita como padrão de justo e injusto; - a falta de um juiz conhecido e imparcial investido da devida autoridade; - a falta de poder para dar apoio e sustentação à sentença, quando justa, a fim de se proceder à devida execução¹⁵. Por isso, a maneira única em virtude da qual uma pessoa qualquer renuncia à liberdade natural e reveste-se dos laços da sociedade civil consiste em concordar com outras pessoas em juntar-se e unir-se em comunidade para viverem com segurança, conforto e paz umas com as outras, gozando, com confiança, das propriedades que tiverem e desfrutando de maior proteção contra quem quer que não faça parte dela¹⁶. Assim, antes de adentrar na análise da sociedade civil, faz-se necessário analisar o que Locke entende por lei da natureza e quais são os direitos naturais fundamentais e inalienáveis do homem, já presentes no estado de natureza.

1.1. A lei da natureza

O estudo da lei da natureza em Locke deve ser visto no contexto da crítica ao inatismo. Locke foi quem formulou o mais extenso ataque contra a teoria das idéias inatas, doutrina segundo a qual as idéias já estão impressas na mente, esperando apenas ser reconhecidas pela razão ao voltar-se sobre si mesma. Locke, neste sentido, não é contra a lei da natureza, pelo contrário, a

¹⁴ T2, § 6.

¹⁵ T2, §§ 124-126.

¹⁶ T2, § 95.

lei da natureza se constitui no importante pilar de sustentação da moral e da política lockianas. Referiu sua crítica à ingênua concepção de que verdades são literalmente impressas na mente e no coração dos homens. Locke não referiu suas críticas às verdades e ao conhecimento obtido pela luz da razão, sendo tal conhecimento denominado por Locke como inato. Com efeito, para a correta interação no estudo da lei da natureza e sua importância na teoria lockiana, deve-se fazer a distinção entre lei inata e lei da natureza, entre algo impresso e algo descoberto com a aplicação das faculdades naturais¹⁷. Neste sentido, é importante saber como a lei da natureza é conhecida. Nos *Ensaio*s de 1664¹⁸, Locke demonstra como a lei da natureza vem a ser conhecida pela luz da natureza¹⁹. Nega que a lei da natureza seja inscrita na mente dos homens, mas admite ser inata. Na terminologia lockiana dos *Ensaio*s, deve-se distinguir conhecimento inato e inscrito. Por inato, entende-se uma lei nascida com a natureza humana, ligada à natureza humana, desde o nascimento, sendo-lhe congênita. A lei da natureza permanece, então, não no homem, mas para o homem, como uma verdade fundamental. Por inscrita, entende-se uma lei inscrita na mente do homem e, segundo Locke, se os homens usarem suas

¹⁷ Para Locke, simplesmente com o uso das faculdades naturais, os homens podem alcançar todo conhecimento que possuem sem ajuda de nenhuma impressão inata (*EHU*, I,II,1). Será inútil mostrar a base do argumento de que Deus imprimiu na mente umas idéias inatas, pois a experiência nos ensina o contrário. Deus tem dado as faculdades ao homem e não idéias inatas, pois isso basta para descobrir e alcançar o conhecimento de Deus e das demais coisas (*EHU*, I,IV,12). Para maiores esclarecimentos acerca da ligação lei da natureza e crítica do inatismo e dos cuidados que se deve ter ao fazer a crítica do inatismo em Locke, ver John W. Yolton, Locke on the Law of Nature. In: *The Philosophical Review*, v: LXVII, 1958, pp. 479-498. Para W. von Leyden, a teoria do conhecimento e a política vêm fundamentadas pela doutrina da lei da natureza. Ver a respeito W. von Leyden, Locke and Natural Law. In: *Critical Assessments*, v. II, p. 9.

¹⁸ Locke tratou o problema da lei da natureza e de sua cognoscibilidade nos oito ensaios acerca da lei da natureza. Os temas tratados nos ensaios podem ser reagrupados em torno de três problemas fundamentais: a) a existência da lei da natureza (ensaio, I); b) a cognoscibilidade da lei da natureza (ensaios, II,III,IV,V); c) a obrigatoriedade da lei da natureza (ensaios, VI,VII,VIII). A sucessão da problemática é lógica e clara. Ao saber se existe a lei da natureza, cabe saber se é cognoscível e de que modo e, por fim, saber porque é obrigatória.

¹⁹ *LN*, II, pp. 122-135.

faculdades naturais podem chegar ao conhecimento da lei da natureza sem tal ajuda²⁰. Com outras palavras, Locke não se levanta contra a existência de uma lei da natureza inata, coexistente à natureza humana, congênita à natureza humana, mas à existência de uma lei inscrita, gravada no espírito humano²¹.

A lei da natureza é, para Locke, a lei da razão²². A lei da natureza é o objeto da razão, ao mesmo tempo, em que é a lei da razão ela mesma. A lei da natureza é a comum lei da razão, a lei da razão reta²³. Agir de acordo com a lei da natureza é agir de acordo com a razão e violar a lei da natureza significa atingir a razão reta. Para Locke, reconhecer a lei da natureza é vir a fazer uso da razão, isto é, a lei da natureza é a lei que Deus requer dos homens para que ajam de acordo Consigo. Pode-se e deve-se conhecer o que Deus quer dos homens estudando a Sagrada Escritura, mas a verdadeira vontade de Deus não deve ser contrária à razão, e, conseqüentemente, à lei da natureza, que é universal e aplica-se a todos os homens em todos os tempos e lugares²⁴. Porque, aplicando a razão, Locke postula que a lei da natureza deve ser por todos preservada e racionalmente justificada e necessária em todas as circunstâncias da vida humana, pois o seu fim é a preservação da humanidade.

A justificação racional de uma lei da natureza em Locke é teleológica, pois uma lei derivada da natureza é mostrada ser racionalmente necessária na luz das circunstâncias usuais da vida humana, tendo como fim a preservação

²⁰ LN, II, III, pp. 122-145.

²¹ Cf. Raymond Polin, *op. cit.*, p. 103.

²² T2, § 136.

²³ T2, §§ 10,16,118. Para Polin, "La raison, la loi de nature et la nature humaine sont ramenées à un unique principe. Violier la loi de nature, c'est, en effet, dévier par rapport à la règle de la droite raison et montrer que l'on renonce aux principes de la nature humaine. La loi de nature est bien the *common law of reason, the law of right reason.*" (Raymond Polin, *op. cit.*, p. 121).

²⁴ Nos *Ensaio*s, precisamente no *Ensaio VII*, Locke se pergunta: "is the binding force of the law of nature perpetual and universal? Yes" (LN, VII, p. 191), responde Locke. Ver também D. A. Lloyd Thomas, *Locke on government*, London and New York, Routledge, 1995, p. 15.

da humanidade. A lei da natureza é, então, a vontade de Deus aplicada à humanidade e inscrita na ordem teleológica da obra divina²⁵. No *Ensaio* de 1690, Locke identifica a lei da natureza com a lei divina, considerada como regra e medida do bem geral do gênero humano²⁶. De acordo com Locke, a natureza humana responde às determinações essenciais estabelecidas por Deus na ordem da criação. Então, o dever do homem é de observar a lei da natureza e realizar os fins de sua natureza dotada de razão e, como a liberdade da espécie humana está inscrita na ordem teleológica do mundo, a tarefa do homem é de trabalhar para a sua realização²⁷.

Para Locke, a lei da natureza forma verdadeiramente a lei própria da natureza humana enquanto esta é racional. Os homens não podem agir racionalmente contra a lei da natureza, porque há uma íntima conveniência entre lei da natureza e a natureza humana racional. Então, a liberdade do homem está em decidir suas ações e dispor seus bens como julga conveniente, segundo a obrigação da lei da natureza, ou seja, da lei da razão. Segundo Locke, nenhum homem pode ser chamado livre se não segue a lei da natureza, pois o homem é livre à medida em que é racional. A liberdade está fundada no fato de que o homem possui razão, que o instrui sobre esta lei pela qual ele está na obrigação de se governar²⁸. Com efeito, é o conhecimento desta lei pela razão que permite ao homem exercer sua liberdade, porque a

²⁵ T2, §§ 6,26,29,56,57. "La loi de nature exprime, sous la forme d'une obligation convenable à des êtres doués de raison et de liberté, la volonté de Dieu que son oeuvre soit conservée selon son bon plaisir." (Raymond Polin, *op. cit.*, p. 97).

²⁶ EHU, II,XXVIII,8 e 11.

²⁷ Cf. Simone Goyard-Fabre, *op. cit.*, p. 108. Segundo Bobbio, "La legge naturale è obbligatoria in quanto deriva direttamente dal potere divino, cioè dal potere che Dio ha sugli uomini ex iure creationis." (Norberto Bobbio, *Locke e il diritto naturale*, p. 144).

²⁸ T2, §§ 22,57,59,61,63.

liberdade está fundada sobre a razão e a lei²⁹. O homem tem uma lei própria, porque tem uma liberdade e ele tem uma liberdade, porque tem uma lei. Ele é obrigado, porque é livre e é livre, porque é obrigado³⁰. Em suma, a lei da natureza é obrigatória, porque é fonte reguladora da liberdade e igualdade entre os homens. Permite distinguir o bem e o mal, o vício e a virtude, o justo e o injusto, pois, sendo uma regra prescrita por Deus, é a verdadeira e única medida da virtude³¹.

1.2. Os direitos inalienáveis do indivíduo

Embora houvesse uma longa tradição do conceito e uma viva discussão de direitos entre alguns de seus contemporâneos e predecessores imediatos, Locke não tem uma definição ou discussão sistematizada de um direito ou dos direitos. Porém, inúmeras referências a um certo número de direitos específicos e inalienáveis são encontradas em seus escritos, principalmente, nos *Dois Tratados*.

Os direitos naturais são direitos conferidos aos homens pela lei da natureza. Assim, à luz da reflexão acima acerca da lei da natureza, direitos, em Locke, devem ser entendidos, no seu sentido objetivo, enquanto qualificam algo como justo, e, no seu sentido subjetivo, enquanto designam um direito. E, de acordo com Locke, todo homem, já no estado de natureza, por ter um direito

²⁹ "(...) where there is no law, there is no freedom." (T2, § 57).

³⁰ Ver Raymond Polin, *op. cit.*, pp. 95-128. Para Bobbio, reconhecer que existe uma lei é reconhecer que existe uma fonte de obrigações. Segundo Bobbio, Locke entende a obrigação sobretudo como consciência, ou seja, devemos assumir a obrigação não com o temor das penas, mas com a convicção de que o comando a que nos submetemos é legítimo. A obrigação que deriva da lei da natureza é da própria força derivada diretamente do poder divino e não de um poder legado. Três argumentos para provar a obrigação da lei da natureza: - a lei da natureza contém tudo o que é necessário para tornar uma lei vinculante; - se a lei da natureza não obrigasse, nem sequer a lei positiva divina seria obrigatória; - se a lei natural não obrigasse, a mesma lei positiva humana não existiria no sentido que não obrigaria em consciência, mas apenas por temor. Assim, a lei positiva tem vigor e é verdadeira enquanto está fundada na lei da natureza. Ver Norberto Bobbio, *Locke e il diritto naturale*, pp. 142-150.

³¹ *EHU*, I, II, 6; II, XXVIII, 8.

igual para governar suas ações como ele vê adequado, e no sentido de que todos são iguais pelo fato de serem livres por natureza e de que não há autoridade política natural, tem alguns direitos inalienáveis e constitutivos de sua própria natureza humana. Neste sentido, pode-se dizer que a teoria política lockiana é individualista enquanto é uma teoria normativa dos direitos naturais. Dito de outro modo, o individualismo lockiano está fundamentado na declaração dos direitos naturais individuais³².

O objetivo aqui não é enumerar pormenorizadamente todos os direitos dos homens tanto no estado de natureza como no estado político. Trata-se tão-somente de chamar a atenção para a importância dos direitos naturais individuais no sistema político lockiano e de acenar brevemente para alguns direitos elementares na concepção lockiana. No estado de natureza, segundo Locke, todos têm o direito de punir aqueles que transgridem a lei da natureza e o direito de procurar reparação. Porque a execução da lei da natureza encontra-se nas mãos de todos e de cada um e qualquer um tem o direito de castigar os transgressores da lei e quem foi prejudicado tem o direito de procurar reparação por parte de quem o prejudicou³³. Outra área em que os direitos sucintamente são mencionados por Locke é na questão da relação entre pai-filho³⁴. Mas o direito básico, para Locke, é o direito de autopreservação. É um dos direitos fundamentais que todos os homens devem observar, pois Deus dotou o homem com forte desejo de preservação da vida e do próprio ser e a lei da natureza quer a paz e a preservação de toda

³² A respeito da antropologia política lockiana e de seu individualismo, ver Ruth W. Grant, *Locke's political anthropology and lockean individualism*. In: *Critical Assessments*, v. III, pp. 64-84.

³³ T2, §§ 7, 10, 11.

³⁴ T2, § 85.

humanidade³⁵. Todavia, o direito que merece atenção especial é o de propriedade. Propriedade é um conceito importante e central na filosofia de Locke e por isso receberá a seguir tratamento evidenciado.

1.2.1. A centralidade do direito à propriedade

A teoria de Locke sobre a propriedade é um dos aspectos mais importantes e singulares do seu sistema político. É a parte mais original da filosofia política de Locke. Difere bastante da concepção hobbesiana de propriedade. Para Hobbes, a propriedade inexistia no estado de natureza e foi instituída pelo Estado, após a formação da sociedade civil, sendo, portanto, uma instituição de direito positivo, pois, antes da instituição do Estado, tudo era comum e nada era posse própria³⁶. Logo, o Estado hobbesiano pode dar e tolher a propriedade dos súditos e não tem a finalidade de proteger a propriedade, mas unicamente de conservar a vida. Para Locke, ao contrário, a propriedade já existe no estado de natureza e, sendo uma instituição anterior à sociedade, é um direito natural do indivíduo que não pode ser violado pelo Estado³⁷.

Já, no *Primeiro Tratado*, Locke se posicionou frente ao conceito de propriedade. Grande parte do *Primeiro Tratado* foi escrito contra as teses de Sir Robert Filmer a respeito de propriedade em seu "*Patriarcha, or the Natural Power of Kings*" (1680). Filmer defendia a tese de que Deus concedeu a Adão e aos seus herdeiros o domínio sobre a terra e seus habitantes. Na opinião de Locke, Filmer sustentou a tese de que Adão, por direito divino e inalterável, era

³⁵ T1, § 86; T2, § 7.

³⁶ Thomas Hobbes, *Le Citoyen ou les fondements de la politique*, XII,7; VI, 15, Paris, Flammarion, 1982.

³⁷ "Political Power then I take to be a Right of making Laws with Penalties of Death, and consequently all less Penalties, for the Regulating and Preserving of Property, and of employing the force of the

monarca do mundo. Deus outorgou-lhe propriedade e domínio absoluto, arbitrário, ilimitado e ilimitável sobre as vidas, liberdades e bens de seus filhos e súditos³⁸. Locke contesta a afirmação filmeriana de que a Bíblia legitima o poder absoluto de domínio exclusivo de propriedade dado a Adão por Deus. Ao interpretar Gn 1, 28, Locke insiste em confirmar a comunidade original de todas as coisas entre os filhos dos homens³⁹.

No *Segundo Tratado*, Locke abre o capítulo sobre a propriedade reiterando a convicção de que Deus “deu a terra aos filhos de Adão” (SI 115, 16), concedendo-a em comum a toda humanidade⁴⁰. A questão emergente aqui é: mas, então, como alguém chega a obter propriedade de qualquer coisa⁴¹. Frente a esta interrogação, Locke declara que procurará, no capítulo sobre a propriedade, mostrar como os homens podem chegar a ter uma propriedade em várias partes daquilo dado por Deus à humanidade em comum e isso ainda sem qualquer pacto expresso entre todos os membros da comunidade⁴².

Para melhor interação na problemática, tentar-se-á, em primeiro lugar, elaborar sucintamente a descrição de Locke de como os homens podem chegar a ter propriedade e, em segundo lugar, aprofundar dois aspectos elementares em tal discussão, isto é, a discussão acerca da propriedade da

Community, in the Execution of such Laws, and in the defence of the Common-wealth from Foreign Injury, and all this only for the Publick Good.” (T2, § 3).

³⁸ T1, § 9.

³⁹ T1, § 40.

⁴⁰ “(...) it is impossible that any Man, but one universal Monarch, should have any *Property*, upon a supposition, that God gave the World to *Adam*, and his Heirs in Succession, exclusive of all the rest of his Posterity. But I shall endeavour to shew, how Men might come to have a *property* in several parts of that which God gave to Mankind in common, and that without any express Compact of all the Commoners.” (T2, § 25).

⁴¹ O conceito de propriedade em Locke é polivalente e sua interpretação nem sempre é fácil. Os três aspectos centrais na discussão acerca da propriedade são: - a originária propriedade da terra; - a propriedade como direito comum da humanidade; - a propriedade da própria pessoa e dos bens materiais. Ver Simone Goyard-Fabre, *La propriété dans la philosophie de Locke*. In: *Archives de Philosophie*, 55, 1992, pp. 607-630.

⁴² T2, § 25.

própria pessoa e a origem e fundamento da propriedade, ou seja, da apropriação.

Deus deu o mundo aos homens em comum e deu-lhes também a razão, para fazer bom uso e para melhor proveito da vida e da própria comodidade pessoal. Os frutos que a natureza produziu e produz naturalmente e os animais que a terra alimenta pertencem à humanidade em comum. Ninguém, portanto, tem um domínio privado com a exclusão do resto da humanidade sobre qualquer das produções da natureza em seu estado natural. Porém, mesmo sendo dados como produtos para o uso dos homens, ainda assim, deve haver necessariamente um meio de apropriá-los de algum modo, antes que possam ser usados ou vir a beneficiar, de qualquer maneira, um indivíduo em particular. Todavia, segundo Locke, a apropriação, no caso do alimento, requer que este seja de algum proveito para o homem, ou seja, que ele se torne parte dele e seja dele⁴³. Aqui, na perspectiva da apropriação, Locke dá um passo determinante. Embora a terra e todas as criaturas inferiores sejam comuns a todos os homens, existe, mesmo antes de qualquer apropriação, alguma propriedade privada: cada homem tem a propriedade em sua própria pessoa e sobre a própria pessoa ninguém tem direito. Porque, segundo Locke, a pessoa é um ser inteligente dotado de razão e reflexão e tem consciência, enquanto espírito finito, do lugar e do tempo determinados em que começou a existir, da sua participação na mesma vida continuada em um corpo organizado e da sua responsabilidade moral perante sua felicidade ou infortúnio, em seu estágio atual, diante das decisões de outrora, das atuais e das vindouras. Dito isso,

⁴³ T2, § 26.

Locke está pronto para dar o passo determinante. Além da minha pessoa, algo que é fruto do meu trabalho, do trabalho do meu corpo e da obra das minhas mãos, não é mais comum, mas é meu⁴⁴. Neste sentido, para Locke, o homem, ao usar o corpo e as mãos de que é dono, mistura seu trabalho aos produtos da natureza, retira-os da esfera comum e torna-os seus. O homem, com o trabalho, adiciona algo à natureza e torna algo privado⁴⁵.

1.2.1.1. A propriedade da própria pessoa

A propriedade da própria pessoa é a marca mais evidente do individualismo lockiano. Para Locke, os homens, já no estado de natureza, estão naturalmente em um estado de perfeita liberdade, para ordenar suas ações e dispor de suas posses e pessoas como acharem conveniente, dentro dos limites da lei da natureza, sem deixar-se levar ou depender pelo desejo de qualquer outro homem⁴⁶. Contudo, o estado de natureza, embora de perfeita liberdade, não é um estado de licença total, pois a lei da natureza governa a cada um conforme a vontade de Deus e a estrutura teleológica do mundo⁴⁷. Por isso, sempre que alguém é atacado em sua vida, liberdade e posses, a própria lei da natureza é atingida e, para evitar que os homens sejam atingidos e prejudicados diretamente em sua vida, liberdade e posses⁴⁸, o Estado, por

⁴⁴ "Though the Earth, and all inferior Creatures be common to all Men, yet every Man has a *Property* in his own *Person*. This no Body has any Right to but himself. The *Labour* of his Body, and the *Work* of his Hands, we may say, are property his." (T2, § 27).

⁴⁵ Ao combinar os dois modos de apropriação, comer e trabalhar, Locke diz ser a colheita dos frutos e não o comê-los que faz com que eles sejam propriedade de alguém, embora, é claro, o alimento que o homem recebe da natureza seja dele (T2, § 28). É o adicionar à natureza que faz com que o alimento que alguém cultive e coma seja dele, dando-lhe um direito privado. Assim, há uma diferença significativa entre o *tomar de* e *adicionar* à natureza mais do que havia nela. Ver a respeito de uma síntese do conceito de propriedade, John W. Yolton, *Dicionário Locke*, pp. 207-212.

⁴⁶ T2, § 4.

⁴⁷ T2, §§ 6, 135.

⁴⁸ (T2, §§ 25-27). Ver Karl Olivecrona, *Appropriation in the state of nature: Locke on the origin of property*. In: *Critical Assessments*, v. III, pp. 308-326.

livre consentimento dos homens, é constituído, para preservar-lhes a propriedade⁴⁹.

Locke começa fundamentando sua idéia de propriedade nisto. Deus tem dado a terra à humanidade em comum e isso se evidencia pela razão e revelação. Segundo Locke, o homem no estado de natureza deve ser apto a apropriar as coisas necessárias para seu sustento, ou seja, apropriar é fazer algo próprio para si mesmo. Locke fez da apropriação o início e a fundação do direito de propriedade. Para Locke, propriedade está ligada à personalidade. Conseqüentemente, um ataque ao que pertence à propriedade de uma pessoa – personalidade – constitui uma injúria e a parte injuriada é licenciada a reagir. Assim, a apropriação infunde algo de minha personalidade em um objeto e o poder do homem sobre sua própria pessoa e ações é a grande fonte de seu direito de propriedade nas coisas dadas por Deus em comum a todos.

Sustenta-se aqui, por conseguinte, a idéia de que a propriedade da própria pessoa é o ponto chave da antropologia individualista lockiana, porque o que caracteriza o homem como indivíduo e torna-o distinto e independente de todos os outros é a sua liberdade natural. E estando cada homem, por natureza, num estado de perfeita liberdade, somente a identidade pessoal saberá medir-se com a continuidade de sua vida reconhecível na continuidade do seu *si mesmo*, presente num corpo organizado único. Porque a liberdade de uma pessoa tão-somente tem sentido se esta pessoa é um ser pensante e inteligente, ou seja, dotado de razão e reflexão. A identidade de um ser racional é função, portanto, da consciência que acompanha todo o pensamento. É a

⁴⁹ T2, § 87.

consciência que assume e assegura a identidade da pessoa e faz com que cada pessoa seja um *si mesmo individual* e se reconheça como tal⁵⁰, sendo que a liberdade da pessoa pode ser somente esta de um ser dotado de razão⁵¹.

O homem, portanto, é o senhor de sua própria pessoa, propriedade e bens⁵² e está nele mesmo o fundamento de toda propriedade⁵³, pois a noção de pessoa é inseparável da noção de direito. Dito de outro modo, o conceito de pessoa é um conceito de direito que confere às ações os seus méritos, suas punições e suas recompensas, implicando diretamente na responsabilidade do homem⁵⁴. Aqui, pessoa é o homem considerado na sua significação jurídica. Logo, o conceito pessoa se aplica tão-somente a um agente inteligente e racional, capaz de uma lei e viver segundo a lei, isto é, segundo um direito, porque não há pessoa sem direito, sem direito à liberdade em particular⁵⁵. Em suma, cada homem nasceu com um duplo direito: direito à liberdade de sua pessoa e direito à liberdade de seus bens⁵⁶, reconhecidos tradicionalmente como os critérios do individualismo. Para Locke, o homem não pode alienar os direitos que o fazem ser um homem. Em outros termos, o homem é obrigado a

⁵⁰ EHU, II, XXVII. Para entender a importância do conceito de pessoa na antropologia política lockiana, ler atentamente o capítulo XXVII do *Ensaio* e os capítulos II: "A relação de identidade e o conceito de pessoa na antropologia lockiana" e III: "A pessoa como agente moral capaz de felicidade, liberdade e lei" da Parte I desta dissertação: "Alguns aspectos da gnosilogia e da antropologia lockianas tendo em vista a fundamentação da esfera política".

⁵¹ T2, § 57.

⁵² T2, § 6. É importante ter claro também que Locke usa o conceito propriedade com dois significados explícitos: *amplo* designa a idéia de direito em geral, é a soma dos direitos à vida, à liberdade e aos bens materiais e *restrito* se reduz aos bens materiais. Mas o correto é interpretar o uso geral de propriedade no sentido amplo, ou seja, designando a vida, a liberdade e as posses.

⁵³ T2, § 44.

⁵⁴ EHU, II, XXVII, 26.

⁵⁵ Cf. Raymond Polin, *op. cit.*, p. 132.

⁵⁶ T2, § 54.

obedecer à lei da natureza, constituindo-se em sua individualidade e sociabilidade, pois Deus fez o homem social⁵⁷, para que, em sua liberdade, pudesse fazer-se social ou não, a fim de realizar sua individualidade, pois individualidade e sociabilidade são essenciais para a realização do homem⁵⁸.

1.2.1.2. A origem e o fundamento da propriedade

Deus deu o mundo aos homens em comum e deu-lhes também razão, para que o utilizassem para maior proveito da vida e da própria conveniência. Mas os homens acreditam que os frutos precisam ser apropriados para uso dos indivíduos⁵⁹. Por isso, embora a terra e todas as criaturas inferiores sejam comuns a todos os homens e cada homem tenha uma propriedade em sua própria pessoa, por direito, há, entretanto, a necessidade de ter um meio que permita a cada um apropriar o que lhe é necessário para sobreviver. O trabalho é o meio necessário para a legitimação da apropriação. É o fundamento originário da propriedade. Assim, a propriedade fundamenta-se sobre o dom de Deus e o direito do homem de apropriar-se do que é necessário à sobrevivência⁶⁰. A partir deste direito fundamental, o trabalho do próprio corpo

⁵⁷ T2, §§ 7,77. Para Locke, embora sua perspectiva individualista seja preponderante, mesmo assim, não há indivíduos absolutos e totalmente independentes, mas indivíduos associados em sociedade. Ver Raymond Polin, *op. cit.*, p. 135.

⁵⁸ "For, God having, by an inseparable connexion, joined *virtue* and *public happiness* together, and made the practice thereof necessary to the preservation of society, and visibly *beneficial* to all with whom the virtuous man has to do, it is no wonder that everyone should not only allow, but recommend and magnify those rules to others, from whose observance of them he is sure to reap advantage to himself." (EHU, I,III,6).

⁵⁹ T2, §§ 26,27.

⁶⁰ Cf. Raymond Polin, *op. cit.*, p. 260. Para Dunn, a teologia é a chave para uma compreensão coerente da existência humana. Segundo Dunn, sustentar a teologia é a condição necessária da solidez para a verdadeira compreensão de Locke, porque a liberdade religiosa é condição necessária à compreensão correta, por parte dos homens, de seus deveres em direção a Deus. Ver John Dunn, *La pensée politique de John Locke*, p. 264. Para Tully, o modelo análogo da relação entre o trabalhador e sua produção é a relação Deus com o homem e tem uma caracterização de relação ontológica, porque, se, de um lado, o homem guarda uma relação de dependência com o Criador, por outro lado, na mesma medida, lá onde o homem é fazedor, ele tem um direito original sobre os produtos de sua atividade. De acordo com Tully, a tese da propriedade está ligada diretamente a tudo isso que na filosofia e na teologia de Locke funda a eminente dignidade da atividade produtiva ou criativa. Ver James Tully, *Locke: droit naturel et propriété*, p. 8.

e a obra das próprias mãos, pode-se dizer, são propriedade absolutamente do trabalhador. Desde que este trabalho é propriedade exclusiva do trabalhador, nenhum outro homem pode ter direito ao que o outro juntou pelo seu trabalho⁶¹.

Então, o trabalho, por remover os frutos da terra do estado comum, cria o direito de propriedade. Mas, este, por sua vez, impunha limitações à propriedade. O limite da propriedade é fixado de acordo com a capacidade de trabalho do ser humano e o direito de usar aquilo do qual o homem apropriou e criou, por seu trabalho, não é absoluto e incondicional, pois o homem deve observar a lei da natureza e respeitar os direitos naturais de cada homem. Com efeito, o direito à apropriação está sujeito à existência de um número suficiente de frutos para os outros e a que cada homem não desperdice o que apropriou. O desperdício é um crime contra a lei comum da natureza, pois nenhum homem tem o direito de tomar para si mais do que pode consumir⁶². Deste modo, o trabalho do indivíduo transforma as terras comuns em propriedades particulares. Todavia, a injunção moral contra o desperdício, a fim de que sobre o suficiente para os outros, aplica-se também à terra⁶³. Há, portanto, segundo

⁶¹ T2, § 27. Segundo Ramon Lemos, deve-se distinguir propriedade e posse. Ter posse significa ter o controle de algo, mas ainda não significa posse física. Propriedade é o direito de posse; minha propriedade é o que é meu próprio e distinto do que meramente possuo. O conceito de propriedade é essencialmente moral, legal, noção normativa, enquanto que posse é factual, naturalístico, não-moral, não-legal, não-normativo. Portanto, direito de propriedade é o direito de adquirir e de manter a propriedade. Segundo Lemos, deve-se fazer tal distinção, para que seja possível fundamentar moralmente o trabalho. O trabalho é o dispêndio da energia em direção à aquisição de algo que não viole os direitos de qualquer outra pessoa. O trabalho é essencialmente honesto e como propriedade é uma noção essencialmente moral. Por isso, quando alguém violar o direito dos outros, pode adquirir a posse, mas não a propriedade. E se o trabalho é essencialmente moral, então, o valor do trabalho também é moral. Se acaso houver injustiças, estas são devido às posses e violações do direito e não do trabalho. Ver Ramon Lemos, *Locke's theory of property*. In: *Critical Assessments*, v. III, pp. 343-361.

⁶² T2, § 37.

⁶³ O homem só pode cercar a terra que tem condições de cultivar e, se não o fizer ou deixar de consumir seus produtos, o direito de possuir a terra, baseado no trabalho de cercá-la, é anulado, podendo qualquer homem que dela necessite tomar posse da terra para seu uso próprio. Ver L. J. Macfarlane, *Teoria política moderna*, Brasília, UNB, 1981, p. 183.

Locke, no estado natural, limites naturais que determinam o limite e o padrão de apropriação.

Mas, com o aparecimento do dinheiro, o problema do desperdício foi definitivamente resolvido. O dinheiro possibilitou a troca de coisas úteis, mas perecíveis, por algo duradouro (ouro e prata), convencionalmente aceito pelos homens. Com o dinheiro surgiu o comércio e também uma nova forma de aquisição da propriedade, que, além do trabalho, poderia ser adquirida pela compra. O dinheiro permitiu a acumulação da riqueza e liberou o desejo de posse ao possibilitar que cada homem detivesse mais do que podia consumir. O uso do dinheiro levou finalmente à concentração da riqueza e à distribuição desigual dos bens entre os homens. Por conseguinte, o advento do dinheiro determinou a passagem da propriedade limitada, baseada no trabalho, à propriedade ilimitada, fundada na acumulação, possibilitada pelo advento do dinheiro⁶⁴. Em suma, a concepção de Locke, segundo a qual é o trabalho, na realidade, que provoca a diferença do valor em tudo quanto existe⁶⁵, pode ser considerada, em certa medida, como precursora da teoria do valor-trabalho,

⁶⁴ As opiniões acerca do posicionamento de Locke frente à descoberta e contribuição do dinheiro em seu tempo e às etapas posteriores são diversas. Não há unanimidade. Mas há um número muito grande de intérpretes que defendem a tese de que Locke é um defensor da sociedade capitalista burguesa. Macpherson, de tendência marxista, destaca em Locke o teórico da incipiente produção capitalista e da forma de Estado que lhe é correspondente. O núcleo do individualismo lockiano é a afirmativa de que o homem é naturalmente o único proprietário de sua própria pessoa e de sua própria capacidade. Além disso, com Locke, terra e dinheiro são usados como capital. Ver C. B. Macpherson, *op. cit.*, pp. 214-286. Locke, como também Hobbes, seria o precursor do moderno totalitarismo e foi o ideólogo do nascente capitalismo. Ver a respeito, Leo Strauss, *Droit naturel et histoire*, Paris, Flammarion, 1986, pp. 152-219. Locke é denominado um individualista e o ideólogo do liberalismo. Ver a respeito, Joseph Vialatoux, *op. cit.*, pp. 117-156. Segundo Crippa, Locke, com o *Segundo Tratado*, estabelece as bases do Estado do tipo liberal. Ver a interpretação de Romeo Crippa, *Studi sulla coscienza etica e religiosa del seicento: esperienza e libertà*, Milano, Marzorati, 1960, pp. 57-85. Se, por um lado, Locke é fundamental para o pensamento marxista posterior, por outro lado, é burlesco ver Locke apenas como um apologista do capitalismo. Ver Alan Ryan, *Property and political theory*, New York, Basil Blackwell, 1984, pp. 14-48. Por outro lado, segundo Edgar Jorge, o dinheiro foi introduzido por um comum acordo e não aceita ver Locke como o formulador da doutrina clássica do espírito capitalista. Ver a respeito, Edgar José Jorge Filho, *op. cit.*, 77-137.

⁶⁵ T2, § 40.

desenvolvida posteriormente pelos economistas Smith e Ricardo do liberalismo clássico. Neste sentido, Locke não desenvolve uma análise tão pormenorizada e aguçada como os economistas Smith e Ricardo desenvolveram posteriormente, mas, como diz Louis Dumont, em Locke, encontra-se um momento decisivo da emancipação do econômico com relação ao político, ou como diz Karen Iversen, Locke é um dos pais da economia científica⁶⁶.

2. O Contrato Social

O estado de natureza, relativamente pacífico, não está isento de inconvenientes, como a violação da propriedade: vida, liberdade, bens. O estado de natureza, segundo Locke, é aquele em que os homens vivem num estado de liberdade perfeita, para agir e dispor de seus bens e de seus corpos da forma que lhes aprouver, dentro dos limites das leis da natureza, sem depender da vontade de outrem⁶⁷, vivendo juntos segundo os ditames da razão⁶⁸. Portanto, quando Locke diz que o estado de natureza, propriamente dito, é uma situação em que os homens vivem juntos segundo os ditames da razão e sem uma autoridade na terra, está usando o termo numa acepção normativa ou ideal, significando o modo pelo qual os homens deveriam e

⁶⁶ Com a propriedade, como algo exclusivamente do indivíduo, é dado um passo decisivo que possibilitará depois a Adam Smith colocar a riqueza como categoria autônoma. Este consegue consagrar a autonomia do econômico, em torno da idéia da harmonia natural dos interesses do trabalho como fonte de riqueza. Ver Adam Smith, *Investigação sobre a natureza e as causas da riqueza das nações*. In: *Pensadores*, São Paulo, Abril Cultural, 1979. Para Dumont, a propriedade em Locke não é ainda uma categoria, mas é uma categoria em gestação. Em Locke aparece um momento importante da emancipação da dimensão econômica. O que ordena a construção artificial de um sistema político a partir dos indivíduos é a propriedade, fundada sobre o trabalho. Esta não é uma categoria pura e simples, mas é uma categoria em gestação. A respeito da importância da propriedade na teoria política lockiana e a conseqüente emancipação do econômico com relação ao político, ver Louis Dumont, *op. cit.*, p. 75. Para Karen Iversen, há uma conexão entre os escritos políticos e econômicos de Locke. Locke contribuiu muito para o desenvolvimento da análise econômica. Foi um dos pais da economia científica. Locke acreditava ser o governo civil naturalmente subordinado à economia nas suas funções na vida social e que a habilidade do governo para jogar uma função ativa na economia era conseqüentemente limitada. Ver Karen Iversen Vaughn, *John Locke, economist and social scientist*, Chicago, University Press, 1980.

⁶⁷ T2, § 4.

⁶⁸ T2, § 6.

poderiam viver se não fossem desencaminhados pela parcialidade e pela paixão. Neste sentido, o estado de natureza, como um estado de paz e harmonia social, é contrastado com o estado de guerra⁶⁹. Sabe-se, porém, que Locke usa o termo estado de natureza numa acepção menos precisa, referindo-se simplesmente à condição em que os homens se encontram quando não dispõem de uma autoridade comum. Neste caso, o estado de natureza inclui a possibilidade de degeneração no estado de guerra. Nesta última acepção, o estado de natureza torna-se uma hipótese realista, baseada na condição efetiva dos homens e não no que eles poderiam ou deveriam ser⁷⁰.

Diante da possibilidade dos inconvenientes no estado de natureza, Locke procura mostrar que sua hipótese realista do estado de natureza - distinto do estado ideal e normativo - explica não apenas porque os homens deveriam desejar a criação da sociedade política, mas também porque nela deveriam entrar efetivamente. Embora, para Locke, seja possível viver fora da sociedade política, os riscos de cair num estado de guerra são permanentes, uma vez que a maior parte dos homens não observa, de forma estrita, a equidade e a justiça, e a fruição da propriedade que possui neste estado é muito insegura e arriscada⁷¹. Neste sentido, as principais razões, para Locke,

⁶⁹ O estado de natureza é aquele em que os homens vivem juntos segundo os ditames da razão, sem uma autoridade na terra que julgue suas disputas. Por sua vez, o estado de guerra é a força ou o propósito declarado de usar a força sobre outrem, não existindo uma autoridade na terra à qual se possa apelar para obter socorro. No estado de guerra, a lei da natureza não prevalece, ocorrendo, então, inimizade e destruição. Nele a legitimidade do estado de natureza cede lugar à força. "The State of War is a State of Enmity and Destruction;" (T2, § 16).

⁷⁰ Cf. L. J. Macfarlane, *op. cit.*, p. 26.

⁷¹ "For all being Kings as much as he, every Man his Equal, and the greater part no strict Observers of Equity and Justice, the enjoyment of the property he has in this state is very unsafe, very unsecure. This makes him willing to quit a Condition, which however free, is full of fears and continual dangers: And tis not without reason, that he seeks out, and is willing to joyn in Society with others who are already united, or

que fundamentam a passagem do estado de natureza à sociedade política são estas: - no estado de natureza se ressen-te a falta de uma lei estabelecida, fixa e conhecida, aceita por consentimento geral, como padrão do que é certo e do que é errado, bem como medida comum para decidir todas as controvérsias entre os homens; - no estado de natureza não há um juiz conhecido e imparcial com autoridade para redimir todas as disputas de acordo com a lei estabelecida; - no estado de natureza não há poder para sustentar a sentença justa e garantir a sua execução⁷². Ante essas carências, os homens são rapidamente conduzidos à sociedade, pois o estado de natureza, apesar de conter algumas vantagens, é uma condição de possibilidade insegura e maléfica para todos, ou seja, deixa os indivíduos singulares em permanente possibilidade de caírem no estado de guerra uns contra os outros.

É a necessidade de superar esses inconvenientes que, segundo Locke, leva os homens a se unirem e estabelecerem livremente entre si o contrato social e a realizarem a passagem do estado de natureza para a sociedade política ou civil⁷³. O contrato social representa o passo do estado de natureza à sociedade civil. Portanto, ao ato de sair do estado em que todos são livres, iguais e independentes, segue-se, por necessidade, a lógica de que a única maneira pela qual alguém abre mão de sua liberdade natural e aceita os grilhões da sociedade civil é através de um acordo com outros homens, para se

have a mind to unite for the mutual *Preservation* of their Lives, Liberties and Estates, which I call by the general Name, *Property*." (T2, § 123).

⁷² T2, §§ 124-126.

⁷³ Locke não distingue entre sociedade política e sociedade civil. Ver *Segundo Tratado*, VII: "Of Political or Civil Society".

unir numa comunidade, a fim de garantir uma vida confortável, segura e pacífica⁷⁴. Neste sentido, o ato do consentimento, que se manifesta no contrato social, é aquilo que os homens devem fazer para escapar a uma situação indesejável, constituindo, para Locke, a única base de legitimidade e de obediência política⁷⁵.

O contrato social de Locke em nada se assemelha ao contrato hobbesiano⁷⁶. Enquanto, para Hobbes, os homens firmam entre si um pacto de submissão para preservação de suas vidas, para Locke, o contrato social é um pacto de consentimento em que os homens concordam livremente em formar a sociedade civil para preservar e consolidar ainda mais os direitos que possuíam originalmente no estado de natureza, pois o poder político tem sua origem no estado natural⁷⁷. Isto é, no estado civil os direitos naturais inalienáveis⁷⁸ do ser humano à vida, à liberdade e aos bens estão melhor protegidos sob o amparo da lei, do árbitro e da força comum de um corpo unitário⁷⁹.

Só o consentimento legitima a fundação da forma de governo e a instituição do corpo político⁸⁰. Quando qualquer número de homens consentiu

⁷⁴ T2, § 134.

⁷⁵ Cf. J. L. Macfarlane, *op. cit.*, p. 27.

⁷⁶ Em Hobbes, os homens firmam entre si um pacto de submissão pelo qual, visando a preservação de suas vidas, transferem a um terceiro (homem ou assembléia) a força coercitiva da comunidade, trocando voluntariamente sua liberdade pela segurança do Estado-Leviathan. Ver a respeito Norberto Bobbio, *Thomas Hobbes*, Torino, Einaudi, 1963, pp. 27-71.

⁷⁷ T2, § 4.

⁷⁸ Os sujeitos que estipularam o contrato social fazem parte do corpo político. O objeto de tal acordo é a transferência de alguns ou de todos os direitos naturais para tornar possível a constituição da sociedade civil. Segundo Rousseau e Hobbes, a entrada na sociedade civil exige a renúncia de todos os direitos, exceto um, a vida (Hobbes) e a liberdade (Rousseau). Em contrapartida, para Locke, o homem, ao entrar na sociedade civil, conserva todos os direitos, exceto o de fazer justiça por si mesmo. Ver José F. Fernández Santillán, *op. cit.*, p. 33.

⁷⁹ Cf. Leonel Itaussu Almeida Mello, *op. cit.*, p. 86.

⁸⁰ O princípio de legitimação da sociedade civil é exclusivamente o consenso. O tema foi elaborado com a máxima precisão por Locke. Portanto, se a única forma de legitimação do poder político é o consenso daqueles sobre os quais este poder se exercita, na origem da sociedade civil, deve ter havido um pacto, se não expresso, tácito, entre aqueles que resolveram entrar na sociedade civil. O contrato, mais que um

em instituir uma comunidade ou governo, estes homens ficam, de fato, a ela incorporados e formam um corpo político, no qual a maioria tem de agir e resolver por todos⁸¹. Neste sentido, Locke insiste e repete: nenhum governo é legítimo prescindindo do consentimento, porque todo princípio pacífico baseou-se no consentimento dos homens⁸², já que a maneira única, em virtude da qual um homem qualquer renuncia à liberdade natural e se reveste dos laços da sociedade civil, consiste em concordar com outros homens em juntar-se e unir-se em comunidade, para viverem em segurança, conforto e paz uns com os outros, gozando garantidamente das propriedades que tiverem e desfrutando de maior proteção contra quem quer que não faça parte dela. Assim, todos ficam obrigados, pelo acordo estabelecido, a cumprirem a lei, submetendo-se à vontade e à resolução da maioria, a qual nasceu do consentimento de cada um. Dito de outro modo, considerando que é na identidade pessoal do *si mesmo* que estão fundados o direito e a justiça da recompensa e castigo, já que a felicidade ou o infortúnio constituem aquilo a que cada um conscientemente deve se preocupar, que a pessoa é um ser pensante e inteligente que busca diligente e constantemente a felicidade verdadeira, que se descobre com a tarefa de realizar-se como ser humano⁸³, que só o consentimento livre e consciente de cada um legitima a fundação da forma de governo e a instituição do corpo político, pode-se, então, concluir que o

fato histórico, é uma verdade de razão, enquanto é um elo necessário da corrente do raciocínio que começa com a hipótese dos indivíduos isolados, livres e iguais. Se indivíduos originalmente livres e iguais são postos sob um poder comum, isto não pode acontecer senão através de um acordo recíproco. Neste sentido, o pacto não é apenas o fundamento de legitimação, mas também um princípio de explicação. Ver Norberto Bobbio e Michelangelo Bovero, *op. cit.*, pp. 61-74.

⁸¹ T2, § 95.

⁸² "And thus much may suffice to shew, that as far as we have any light from History, we have reason to conclude, that all peaceful beginnings of Government have been laid in the Consent of the People." (T2, § 112).

⁸³ EHU, II, XXI, 52.

governo absoluto não pode ser legítimo e nem considerado governo civil, pois, nele, o consentimento dos homens é inconcebível⁸⁴.

Na doutrina contratualista são necessárias, segundo uma opinião comum dos escritores do direito público⁸⁵, duas convenções sucessivas para dar origem a um Estado: o *pacto de associação*: um certo número de indivíduos decide, de comum acordo, viver em sociedade, convertendo uma multidão em um povo; o *pacto de sujeição*: os indivíduos, assim reunidos, submetem-se a um poder comum, formando, assim, o governo. Estes dois pactos representam dois momentos da formação do corpo social. Enquanto aquele cria o corpo social, este produz o governo. Locke não faz referência direta acerca deste aspecto. Acena brevemente no capítulo XIX quando trata da dissolução do governo. Sabe-se, porém, que Locke dá prioridade ao contrato social e este se fundamenta no consentimento. Por fim, o importante na filosofia política de Locke é que o contrato permite a afirmação do princípio de legitimidade do poder político e o consentimento é o fundamento do contrato social e o princípio de legitimação da sociedade civil.

⁸⁴ Conforme a interpretação de Ives Michaud, a política lockiana não introduz, de fato, nenhuma finalidade nova; ela produz apenas as regulamentações das quais o indivíduo é incapaz espontaneamente. Em outras palavras, ela se destina a restaurar as coisas, a favorecer a ação do indivíduo sem introduzir fins supra-individuais. A política deve produzir condições análogas ao estado de natureza, que deixa precisamente a cada um a sua autonomia. O estado político tem por fim assegurar o mínimo de regulamentação coletiva que permita a cada um dedicar-se às suas atividades e à realização de sua vocação. O cidadão importa menos do que o homem autônomo, ou, pelo menos, ele é destinado a apagar-se o mais depressa possível, em proveito do homem autônomo. É por isso que o último critério do estado político é sempre o consentimento individual. Os fins últimos da política são os fins do indivíduo, e este não tem nada mais urgente do que voltar às suas ocupações. Em suma, a política ideal é a que se faz mais discreta, um simples cenário para a ação do indivíduo, a que reproduz as condições de um estado de natureza, no qual, justamente, não havia política. Ver a respeito da política lockiana, Ives Michaud, *op. cit.*, p. 69.

⁸⁵ Cf. Norberto Bobbio e Michelangelo Bovero, *op. cit.*, p. 66.

3. Sociedade Civil

A passagem do estado de natureza para a sociedade civil se opera, quando, através do contrato social, os indivíduos singulares dão seu consentimento unânime para a entrada no estado civil. Para estudar o estado civil em Locke devemos ter claro que este não o concebe segundo a dicotomia hobbesiana senão por uma tricotomia⁸⁶. Locke, portanto, não identifica, como Hobbes, o estado de natureza com o estado de guerra. No estado de natureza os homens podiam dispor de sua propriedade e atuar dentro dos limites marcados pela lei da natureza. Mas, no estado de natureza havia um inconveniente. Todos podiam aplicar a lei da natureza⁸⁷ e nem todos respeitavam o mandato de equidade e justiça. A sociedade civil nasce e constitui-se, para unificar os poderes individuais e estabelecer leis fixas. Em Locke, quando surge o Estado, passa-se da pluralidade dos poderes naturais à unidade do poder político. Assim, sempre que qualquer número de homens se reunir em uma sociedade de tal sorte que cada um abandone o próprio poder executivo da lei de natureza, passando-o ao público, neste caso, e, somente nele, haverá uma sociedade civil⁸⁸.

O estado civil, segundo Locke, nasce do desejo que os homens têm de conservar os direitos naturais fundamentais, ou seja, a propriedade, a vida, a liberdade. Portanto, quem entra no estado civil não renuncia aos direitos, mas,

⁸⁶ Hobbes concebe o estado de natureza como um estado de guerra e a sociedade civil como um estado de paz. Locke, em contrapartida, concebe o estado civil segundo a lógica triádica: estado de natureza como estado de paz espontânea, estado de guerra como conflito, estado civil como estado de paz pela presença do poder político. Ver José F. Fernández Santillan, *op. cit.*, pp. 17-30.

⁸⁷ No estado de natureza o homem possui dois poderes: o de fazer o que bem lhe parece para salvaguardar sua própria vida e a dos demais dentro dos limites da lei da natureza e o de castigar os delitos cometidos contra a lei da natureza (T2, §§ 7,8).

⁸⁸ T2, § 89.

pelo contrário, quer garanti-los. O estado civil é substancialmente a criação de uma autoridade superior aos simples indivíduos para a proteção dos direitos naturais fundamentais. No estado de natureza, o homem tem os direitos, mas não estão garantidos. No estado civil, o homem não perde os direitos naturais, mas conserva-os, agora, garantidos pelo poder supremo.

3.1. O telos da Sociedade Civil

O estado de natureza é o estado em que todos os homens se acham naturalmente livres, iguais, governados pela lei natural da razão. Esta lei ensina a todos os homens que, sendo todos iguais e independentes, nenhum deles deve prejudicar a outrem na vida, na saúde, na liberdade e nas posses. Assim, a passagem do estado de natureza para a sociedade civil se opera, quando, através do contrato social, os indivíduos dão seu consentimento à entrada no estado civil, porque, no estado civil, com a criação de uma autoridade superior aos simples indivíduos, os direitos naturais fundamentais do homem estão garantidos. O homem, ao entrar no estado civil, não renuncia aos seus direitos naturais fundamentais, mas, ao contrário, conserva-os, agora, sob a legitimação e proteção de uma autoridade superior. Então, como qualquer sociedade política não pode existir nem subsistir sem ter em si o poder de preservar a propriedade e, para isso, castigar as ofensas de todos os membros dessa sociedade, haverá sociedade política somente quando cada um dos membros renunciar ao próprio poder natural, passando-o às mãos da comunidade em todos os casos que não lhe impeçam de recorrer à proteção da lei por ela estabelecida. E, assim, excluindo-se todo julgamento privado de qualquer cidadão particular, a comunidade torna-se árbitro em virtude das

regras estabelecidas, indiferentes e as mesmas valem para todas as partes. A comunidade, por meio de homens, que derivam a autoridade da comunidade para execução dessas regras, decide todas as diferenças que surgem entre quaisquer membros da sociedade com respeito a qualquer assunto de direito e castiga as infrações cometidas contra a sociedade com as penalidades estabelecidas pela lei. Por esse meio é fácil distinguir quem está e quem não está em sociedade política⁸⁹.

A finalidade principal da união política e da submissão a um governo é a conservação das propriedades dos indivíduos: vida, liberdade, posses. Mais especificamente, o estado civil tem a finalidade primordial da preservação da propriedade. O objetivo principal, portanto, da união dos homens em comunidade, colocando-se eles sob governo, é a preservação da propriedade⁹⁰. Deste modo, sendo os homens todos livres, iguais e independentes, ninguém pode ser expulso de sua propriedade e ser submetido ao poder político de outrem sem dar seu consentimento. Pois, a maneira única em virtude da qual uma pessoa renuncia à liberdade natural e reveste-se dos laços da sociedade civil consiste em concordar com outras pessoas em juntar-se e unir-se em comunidade, para viver com segurança, conforto e paz umas

⁸⁹ "But because no *Political Society* can be, nor subsist without having in it self the Power to preserve the Property, and in order thereunto punish the Offences of all those of that Society; there, and there only is *Political Society*, where every one of the Members hath quitted this natural Power, resign'd it up into the hands of the Community in all cases that exclude him not from appealing for Protection to the Law established by it. And thus all private judgement of every particular Member being excluded, the Community comes to be Umpire, by settled standing Rules, indifferent, and the same to all Parties; and by Men having Authority from the Community, for the execution of those Rules, decides all the differences that may happen between any Members of that Society, concerning any matter of right; and punishes those Offences which any Member hath committed against the Society, with such Penalties as the Law has established: Whereby it is easie to discern who are, and who are not, in *Political Society* together." (T2, § 87).

⁹⁰ T2, § 124.

com as outras, gozando com garantia das propriedades que tiverem e desfrutando de maior proteção contra quem quer que não faça parte dela⁹¹.

Neste sentido, sabendo que a filosofia política de Locke objetivou as condições da liberdade humana, o que caracteriza um homem, enquanto indivíduo, e torna-o distinto e independente de todos os outros, de acordo com Locke, é a sua liberdade natural. Cada homem está, por natureza, num estado de perfeita liberdade. Ele dispõe de si próprio e encontra-se independente da vontade de qualquer outro indivíduo⁹² e, assim, individualizado por sua liberdade natural, cada um se afirma como igual a cada um dos outros e dotado, pela natureza, das mesmas vantagens, das mesmas faculdades e, em particular, da mesma razão. A liberdade humana, portanto, é dotada de razão e reflexão e não é liberdade de um nada. Ela é livre disposição de seu corpo, de seus membros, de sua saúde e de seus bens⁹³. Esta liberdade natural é para o indivíduo o princípio da propriedade de *si mesmo* e é, então, por muitas razões, um direito igual para todo homem. Cada homem nasceu, com efeito, com um duplo direito: o direito à liberdade de sua pessoa, o direito à propriedade de seus bens⁹⁴. Ora, são precisamente esses dois direitos naturais que, para Locke, definem fundamentalmente a natureza humana.

Visto que estes direitos constituem a natureza e a essência do homem, eles são, por sua vez, inalienáveis⁹⁵. Logo, o homem não pode alienar os direitos que possui naturalmente sobre sua vida, sua liberdade e seus bens,

⁹¹ T2, § 95.

⁹² T2, §§ 4, 123.

⁹³ T2, § 6.

⁹⁴ "Every Man is born with a double Right: First, A Right of Freedom to his Person, which no other Man has a Power over, but the free Disposal of it lies in himself. Secondly, A Right, before any other Man, to inherit, with his Brethren, his Fathers Goods." (T2, § 190).

⁹⁵ T2, §§ 23, 135.

direitos que precisamente fazem dele um homem e um indivíduo. Com outras palavras, o homem é obrigado a obedecer a lei. Ninguém pode renunciar ao direito natural à liberdade de sua pessoa e à propriedade de seus bens. Mas, para ter ainda mais garantidos os seus direitos naturais, o homem, através do contrato social, expresso pelo consentimento, entra na sociedade civil, para superar os perigos do estado de natureza e para garantir seus direitos naturais fundamentais, especialmente, o direito de propriedade⁹⁶. Neste sentido, no estado civil, os direitos do homem estão melhor garantidos por ter uma regra comum a todos os membros desta sociedade, elaborada pelo poder legislativo nela constituído, para não estar sujeito à vontade inconstante, incerta, desconhecida e arbitrária de outro homem. Para Locke, portanto, a lei não constitui uma restrição aos direitos dos homens, mas a garantia desses direitos. A lei não é limitação, mas orientação livre e inteligente. Seu propósito não é abolir, mas preservar e ampliar a liberdade. Esta, por sua vez, não é fazer o que cada um deseja, mas fazer o que se deve fazer. É o cumprimento positivo dos princípios da lei da natureza. A verdadeira liberdade, por conseguinte, é viver segundo os postulados da racionalidade determinados pela lei da natureza⁹⁷. Assim, os homens se organizam em sociedade, a fim de obter um grau de liberdade efetiva maior do que dispõem fora dela. Pode-se, então dizer que o telos inaugurado por Locke em teoria política foi a liberdade.

⁹⁶ Há, entretanto, um paradoxo na base do pensamento político de Locke que será transmitido a todas as grandes teorias políticas modernas: soberano, o indivíduo deve, não obstante, renunciar à sua absoluta soberania, pois alguns dos seus direitos serão transferidos para o Estado ou serão limitados pela soberania da lei. A sociedade política, que garante o bem de todos, aparece como um liame gravoso para cada um, em contraste com a sociabilidade espontânea do estado de natureza. Assim, não restará ao indivíduo outro caminho para reencontrar a sua autonomia senão recolher-se ao isolamento da sua vida privada. Ver a respeito, Henrique C. L. Vaz, *Antropologia Filosófica I*, 3ª ed., São Paulo, Loyola, 1993, p.

88.

⁹⁷ Cf. J. F. Macfarlane, *op. cit.* p., 149. Ver também T2, § 128.

Locke objetivou o estabelecimento das condições necessárias à liberdade⁹⁸. Foi um apaixonado pela verdadeira liberdade do homem. Enfim, segundo Locke, liberdade é dispor e ordenar, conforme lhe apraz, a própria pessoa, as ações, as posses e toda a sua propriedade, dentro da sanção das leis sob as quais vive⁹⁹. Neste sentido, pode-se dizer que a sociedade civil¹⁰⁰ é o lugar da plena realização do homem moral¹⁰¹.

3.2. Organização da Sociedade Civil

O começo da sociedade civil depende do consentimento dos indivíduos em se unir e formar uma sociedade. Depois, quando assim incorporados, ficam em condições de instalar a forma de governo que julgarem conveniente. Portanto, estabelecido o estado civil, o passo seguinte é a escolha, pela comunidade, de uma determinada forma de governo. A decisão quanto à forma

⁹⁸ Enquanto os pensadores antigos e medievais escreveram com um objetivo platônico de idealizar uma boa sociedade, e, enquanto Hobbes, preocupava-se com a conquista da ordem, a filosofia política de Locke foi a primeira altamente influente que objetivou o estabelecimento das condições de liberdade. Ver José Guilherme Merquior, *O liberalismo antigo e moderno*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1991, p. 69.

⁹⁹ "(...) But a Liberty to dispose, and order as he lists, his Person, Actions, Possessions, and his whole Property, within the Allowance of those Laws under which he is; and therein not to be subject to the arbitrary Will of another, but freely follow his own." (T2, § 57).

¹⁰⁰ Locke, em muitos dos seus escritos, refere-se a uma certa propensão da natureza que leva os homens a optarem por uma vida em sociedade (LN, IV, p. 157). O *Ensaio* diz: Deus designou o homem como criatura sociável, dotando-o com uma inclinação e uma necessidade que se cifravam em ter boas relações com os de sua própria espécie (EHU, III,1,1). O *Segundo Tratado* diz: tendo Deus feito do homem uma criatura tal que, em Seu próprio juízo, não seria bom deixá-lo só, colocou-o sob fortes obrigações de necessidade, conveniência e inclinação para conduzi-lo à sociedade (T2, § 77). E, de acordo com Locke, o grande instrumento e o laço comum da sociedade é a linguagem (EHU, III,II,1). Nos *Ensaíolos*, Locke diz que o homem está preparado para a manutenção da sociedade pelo dom da fala e através do intercurso da linguagem (LN, IV, 157). Acrescido a isso, pode-se ainda dizer que a inclinação do homem em ser sociável é reforçada por certas condições existentes no estado de natureza, visto serem as condições à felicidade e à segurança no estado de natureza não inteiramente propícias. Além disso, se o homem, ao entrar no estado civil, não renuncia aos seus direitos naturais fundamentais e inalienáveis, mas, ao contrário, conserva-os e se a finalidade principal da união política e da submissão a um governo é a conservação das propriedades de cada um, então, o homem decide, segundo Locke, entrar na sociedade civil, para que seus direitos naturais fundamentais e inalienáveis sejam conservados sob a legitimação e proteção de uma autoridade superior, que ele mesmo ajudou a constituir. Ver a respeito, John W. Yolton, *Dicionário Locke*, pp. 261-263.

¹⁰¹ Homem moral é a combinação bem sucedida de homem e pessoa. Ver a respeito nota de rodapé "4" do capítulo III: "A pessoa como agente capaz de felicidade, liberdade e lei" da Parte I: "Alguns aspectos da gnosologia e antropologia lockianas tendo em vista a fundamentação da esfera política".

de governo, ao contrário da decisão unânime do contrato social de formar governo, não precisa ser unânime, bastando o princípio da maioria¹⁰², segundo o qual, prevalece a decisão majoritária e, simultaneamente, são respeitados os direitos da minoria¹⁰³. Para Locke, o regime político é legítimo, quando há a concordância da maioria no seu estabelecimento, pois o que leva qualquer comunidade a agir sendo somente o consentimento dos indivíduos que a formam e sendo necessário ao que é um corpo, para se mover em um sentido, que se mova para o lado para o qual o leva a força maior, que é o consentimento da maioria, se assim não fosse, seria impossível que agisse ou continuasse a ser um corpo, uma comunidade, que a aquiescência de todos os indivíduos que se juntaram nela concordaram em que fosse; dessa sorte, todos ficam obrigados pelo acordo estabelecido pela maioria¹⁰⁴.

Definida a forma de governo, cabe igualmente à maioria escolher o poder legislativo, que Locke, conferindo-lhe uma superioridade sobre os demais poderes, denomina-o poder supremo. Assim, ao legislativo subordinam-se tanto o poder executivo como o poder federativo. Além disso, deve-se dizer que os homens se organizam em sociedade civil, a fim de obter um grau de liberdade efetiva maior do que dispõem fora dela. Segue-se, então, que, para

¹⁰² T2, §§ 96-99.

¹⁰³ Embora a aplicação do princípio da maioria seja algo bastante confuso em Locke, pode-se imaginar que Locke esteja insistindo em dois aspectos: em que as únicas formas aceitáveis de governo são as modalidades que incorporam o princípio da maioria e em que o indivíduo, ao aceitar viver com outros numa sociedade organizada, necessariamente deve aceitar as decisões coletivas. Ver L. J. Macfarlane, *op. cit.*, p. 220.

¹⁰⁴ T2, § 96. "And thus every Man, by consenting with others to make one Body Politick under one Government, puts himself under an Obligation to every one of that Society, to submit to the determination of the majority, and to be concluded by it; or else this *original Compact*, whereby he with others incorporates into *one Society*, would signify nothing, and be no Compact, if he be left free, and under no other ties, than he was in before in the State of Nature. For what appearance would there be of any Compact? What new Engagement if he were no farther tied by any Decrees of the Society, than he himself thought fit, and did actually consent to? This would be still as great a liberty, as he himself had before his Compact, or any one else in the State of Nature hath, who may submit himself and consent to any acts of it if he thinks fit." (T2, § 97).

Locke, é impensável e impossível aceitar uma forma de governo que produza menos liberdade do que já existia no estado de natureza, mesmo com todos os seus inconvenientes.

3.2.1. Formas de governo de uma sociedade

O governo que nega os direitos fundamentais e a liberdade do homem é inconstitucional. O governo legítimo tem seu fundamento no contrato social. O contrato social é um pacto de consentimento em que os homens concordam livremente em formar a sociedade civil, para preservar ainda mais os direitos que possuíam originalmente no estado de natureza. Então, uma vez que a maioria, a partir da primeira união dos homens em sociedade, detém todo o poder da comunidade, naturalmente em si, pode empregá-lo de tempos em tempos para fazer leis destinadas à comunidade e que se executam por meio de funcionários que ela própria nomeia: nesse caso, a forma de governo é uma perfeita democracia; ou então, pode colocar o poder de fazer leis nas mãos de alguns homens escolhidos, seus herdeiros e sucessores: nesse caso, ter-se-á uma oligarquia; ou então nas mãos de um único homem e constitui-se nesse caso uma monarquia, que pode ser hereditária ou eletiva. E, assim, segundo estas maneiras de ser, a comunidade pode estabelecer formas compostas ou mistas de governo conforme achar conveniente¹⁰⁵.

No capítulo X do *Segundo Tratado* a despeito das formas de governo de uma sociedade, não fica claro qual é a forma de governo que Locke defende. O mais importante e a preocupação de Locke não é apontar qual forma de governo é a melhor, mas fundamentar a legitimidade do governo civil no

¹⁰⁵ T2, § 132.

consentimento do povo. Não obstante, diante de sua refutação do absolutismo, do poder limitado do Estado e da supremacia do poder legislativo sobre o executivo, pode-se concluir que Locke defende e racionaliza o regime da monarquia constitucional e representativa¹⁰⁶. Locke passou para a história como o teórico da monarquia constitucional e representativa¹⁰⁷.

3.2.2. Os poderes fundamentais da Sociedade Civil

Os poderes fundamentais do Estado são dois: o poder legislativo e o poder executivo. Embora considere estes os dois poderes fundamentais, Locke considera também um terceiro poder, que ele chama federativo. Este consiste no poder governamental de firmar pactos com outros Estados, mas é um aspecto do poder executivo. Para Locke, o legislativo é o poder soberano. Assim, o executivo está subordinado, por sua natureza, ao legislativo, porque sua tarefa é dar execução às leis, que são as normas gerais e abstratas emanadas do poder legislativo. O legislativo, por sua vez, ainda que seja poder supremo, está subordinado ao povo, de cujo consenso deriva¹⁰⁸.

3.2.2.1. Poder Legislativo

O poder legislativo é o poder supremo. É supremo porque representa literalmente a força conjunta da comunidade que, para permanecer um corpo,

¹⁰⁶ Se acaso se escolhe como critério, para distinguir as atitudes políticas dos diversos autores, a resposta que deram à velha e sempre recorrente disputa sobre a melhor forma de governo, podem ser distinguidas, a grosso modo, três posições, conforme preferência tenha sido dada ao governo monárquico (Hobbes), ao democrático (Rousseau) ou ao constitucional representativo (Locke e Kant). Para Hobbes, a melhor forma de governo é a monarquia, para Rousseau, é a democracia direta. Locke defende e racionaliza o regime da monarquia constitucional representativa e Kant tem em mente o ideal da monarquia constitucional. Ver Norberto Bobbio e Michelangelo Bovero, *op. cit.*, pp. 85-95.

¹⁰⁷ A monarquia constitucional e representativa é o sistema político baseado, ao mesmo tempo, na dupla distinção entre as duas partes do poder, o parlamento e o rei, e entre as duas funções do Estado, a legislativa e a executiva, bem como na correspondência quase perfeita entre essas duas distinções. O poder legislativo emana do povo representado no parlamento enquanto o poder executivo é delegado ao rei pelo parlamento. Ver a respeito Norberto Bobbio, *A teoria das formas*, 3ª ed., Brasília, UNB, 1980, p. 105.

¹⁰⁸ T2, § 149.

pode ter apenas um poder supremo¹⁰⁹. Assim, a primeira lei positiva e fundamental de todas as comunidades consiste em estabelecer o poder legislativo. Este, por sua vez, sendo constituído pela sociedade, tem a obrigação e o objetivo de zelar pela paz, segurança e bem comum do povo, provendo contra os inconvenientes que tornam o estado de natureza tão inseguro e arriscado.

O poder principal conferido ao legislativo é o poder de fazer leis. Ora, sendo depositário do poder dos homens, o legislativo, governado por meio de leis, passou a poder castigar qualquer dano praticado contra qualquer dos membros por alguém que não pertença à sociedade e, tudo isso, para preservação da propriedade de todos os membros dessa sociedade. Deste modo, em qualquer comunidade e em todas as formas de governo, o legislativo, pelo poder a ele confiado pela sociedade e pela lei de Deus e da natureza, tem de governar por meio de leis estabelecidas e promulgadas, tendo como fim último o bem do povo¹¹⁰. A lei, para Locke, não constitui uma restrição aos direitos dos homens, mas a garantia desses direitos. A lei não é limitação, mas orientação livre e inteligente. Seu propósito não é abolir, mas preservar e ampliar a liberdade. Por isso, onde não há lei, não há liberdade. A liberdade tem de ser livre da restrição e da violência de terceiros, o que não pode dar-se se não há lei. Aqui, ser livre não significa a licença de fazer o que cada um bem entende e lhe apraz, mas a liberdade de dispor e ordenar, conforme lhe apraz, a própria pessoa, as ações, as posses e toda a sua

¹⁰⁹ "The *Legislative Power* is that which has a right to *direct* how the *Force of the Commonwealth* shall be employ'd for preserving the *Community* and the *Members of it*." (T2, § 143)

¹¹⁰ T2, § 142.

propriedade, dentro da sanção das leis sob as quais vive, sem ficar sujeito à vontade arbitrária de outrem, mas seguindo livremente a própria vontade¹¹¹. A ênfase de Locke está em que os indivíduos devem realizar suas vontades sob a proteção da lei e não na conformidade à vontade geral da comunidade. O bem público é o bem de cada membro individual da sociedade e não o bem da comunidade considerada como um todo¹¹².

Embora o legislativo seja, para Locke, o poder supremo, mesmo assim, ele é um poder fiduciário, ou seja, é um poder delegado pelo povo. Ora, disso se tira a conclusão de que o poder é do povo, mas isso só quando ocorre a dissolução do governo¹¹³. Para que isso não venha a acontecer, trata-se, então, de ter cuidado com estes quatro limites do poder legislativo: - não pode ser um poder arbitrário sob a vida e a fortuna das pessoas; - não pode chamar a si o poder de governar por meio de decretos extemporâneos e arbitrários, mas está na obrigação de dispensar justiça e decidir pelos direitos dos súditos mediante leis promulgadas, fixas e por juizes autorizados, conhecidos; - não pode tirar a qualquer homem parte de sua propriedade sem seu consentimento, porquanto, sendo a preservação da propriedade o objetivo do governo e a razão de entrarem os homens em sociedade; - o legislativo não deve e nem pode transferir o poder de elaborar leis a quem quer que seja. Somente o povo

¹¹¹ "So that, however it may be mistaken, *the end of Law* is not to abolish or restrain, but to *preserve and enlarge Freedom*: For in all the states of created beings capable of Laws, *where there is no Law, there is no Freedom*. For *Liberty* is to be free from restraint and violence from others which cannot be, where there is no Law: But Freedom is not, as we are told, *A Liberty for every Man to do what he lists*: (For who could be free, when every other Man's Humour might domineer over him?) But a *Liberty* to dispose, and order, as he lists, his Person, Actions, Possessions, and his whole Property, within the Allowance of those Laws under which he is; and therein not to be subject to the arbitrary Will of another, but freely follow his own." (T2, § 57).

¹¹² Cf. J. F. Macfarlane, *op. cit.*, p. 151.

¹¹³ Pode-se dizer neste particular que a comunidade é sempre o poder supremo, mas não considerada sob qualquer forma de governo, porquanto este poder do povo não pode nunca ter lugar senão quando se dissolve o governo (T2, § 149).

pode indicar a forma da comunidade, a qual consiste em constituir o legislativo e indicar em quais mãos deve estar. O legislativo é derivado do povo por concessão ou instituição positiva e voluntária, o qual importa somente fazer leis.¹¹⁴

Finalmente, o poder legislativo, quando tiver estabelecido como se deverá utilizar a força da comunidade, no sentido da preservação dela própria e dos seus membros, não tem necessidade de manter-se permanentemente em exercício, pois nem sempre teria com o que se ocupar. E, como pode ser tentação demasiado grande para a fraqueza humana capaz de tomar conta do poder, não é bom que as mesmas pessoas que têm por missão elaborar as leis também tenham nas mãos a faculdade de pô-las em prática, ficando dessa maneira isentas de obediência às leis que fazem e podendo amoldar a lei a favor delas¹¹⁵. Então, é bom que o poder legislativo e o poder executivo estejam em mãos diferentes, para que todos estejam submetidos à obediência das leis de uma comunidade.

3.2.2.2. Poder Executivo

Como as leis elaboradas precisam de execução e assistência, torna-se necessária a existência de um poder permanente que acompanhe a execução das leis que são elaboradas e ficam em vigor. Enquanto o legislativo determina como devem ser empregadas as forças de um Estado para a conservação da sociedade e de seus membros, o executivo assegura, no interior da sociedade, a execução e a observância das leis positivas.

¹¹⁴ T2, §§ 135-141.

¹¹⁵ T2, § 143.

O poder legislativo e o poder executivo, em todas as monarquias moderadas e em todos os governos ordenados, devem achar-se em mãos diferentes. Para isso, há, por um lado, uma razão inteiramente prática: o poder executivo deve estar sempre a postos para fazer executar as leis; o poder legislativo não precisa de estar sempre a postos, porque não é oportuno legislar constantemente¹¹⁶. Não é necessário estar sempre fazendo leis, mas sempre o é exigir a execução das leis promulgadas. Mas há, por outro lado, uma razão inteiramente preventiva, pois a tentação de abusar do poder pode assenhorar-se daqueles que detêm nas mãos ambos os poderes, ou seja, tanto o legislativo como o executivo¹¹⁷.

O poder executivo está subordinado ao legislativo. Não obstante o executivo tenha o poder de convocar e dispensar o legislativo, aquele não tem superioridade sobre este, mas o poder de convocar e dispensar o legislativo constitui, para o executivo, encargo fiduciário dado pelo povo para segurança e para evitar transtornos perigosos ao povo. Por isso, embora o executivo tenha a prerrogativa de convocar ou dissolver as reuniões do legislativo, nem por isso é superior¹¹⁸. Todavia, é bom dar-se conta de que o executivo não é um simples delegado às ordens do legislativo que o confinaria numa tarefa subalterna de pura e simples execução. Neste sentido, quando os poderes executivo e legislativo estiverem em mãos diversas, como acham-se nas monarquias moderadas ou governos bem constituídos, o bem da sociedade exige que várias questões fiquem entregues à discricção de quem dispõe do

¹¹⁶ T2, § 153.

¹¹⁷ Cf. Jean Jacques Chevallier, *op. cit.*, p. 110.

¹¹⁸ T2, § 156.

poder executivo. Há muitos assuntos em que a lei, seja porque os legisladores não são capazes de prever e prover por meio de leis tudo quanto possa ser necessário, seja porque a lei não pode prover por meio algum, deve ser entregue à discricção daquele que tem nas mãos o poder executivo, para que regule tais assuntos conforme o exigirem o bem público e a vantagem geral¹¹⁹.

3.2.2.3. Poder Federativo

O poder federativo é o poder público encarregado de resolver os problemas que dizem respeito às pessoas externas à sociedade constituída e às outras comunidades. É o poder voltado para o exterior, para outras comunidades em relações amigáveis ou para proteção contra a agressão. É o poder encarregado de administrar as relações exteriores para as guerras, a paz, as alianças e os tratados. É um poder diferente, sem dúvida, mas sua única característica é seu direcionamento externo. É bom que o poder federativo esteja nas mãos do executivo e que lhe seja dada plena liberdade de ação, capaz de possibilitar-lhe decisão rápida e arbitrária¹²⁰.

No que tange aos poderes de uma comunidade, cabe, por fim, salientar que o poder judiciário, aquele poder separado cuja independência é reconhecida como essencial para o governo constitucional, tanto pelos predecessores como pelos sucessores de Locke, defensores ou não da separação dos poderes, jamais é mencionado juntamente com os outros três poderes por Locke. O judiciário não era, para Locke, separado, mas atributo geral do Estado. Locke reconheceu que o poder judiciário deveria ser imparcial

¹¹⁹ T2, §§ 159,160.

¹²⁰ Cf. Peter Laslett, A teoria social e política dos Dois Tratados. In: *O pensamento político clássico: Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau*, São Paulo, T. A. Queiroz, 1980, p. 233.

e íntegro¹²¹, conhecido e autorizado¹²², mas não teria sentido colocá-lo ao lado dos poderes legislativo e executivo.

¹²¹ T2, §§ 131-136.

¹²² Cf. Peter Laslett, *op. cit.* p. 233.

CAPÍTULO VII

O DIREITO DE RESISTÊNCIA

Locke, no *Segundo Tratado*, derruba a teoria da obrigação política baseada no direito divino e substitui-a por sua própria doutrina fundamentada no consentimento. O consentimento dá legitimidade ao governo. Só com o consentimento pode haver fundação da forma de governo. Com efeito, sem o consentimento do povo não se pode jamais erigir nova forma de governo. O poder absoluto, para Locke, definitivamente é ilegítimo e não pode ser considerado governo civil, pois ali o consentimento não é concebível. Pode-se afirmar, então, que a concepção da criação de uma comunidade política envolve necessariamente a noção de consentimento. Além disso, a participação na decisão de criá-la é um ato de consentimento que obriga moralmente os participantes a cumprirem seus compromissos¹. Neste sentido, quando a sociedade é formada com o pacto de sociedade, o povo constitui-se como tal e o governo civil, através das leis constituídas e promulgadas, não tem outro fim senão o bem do povo. Logo, o povo é o único que pode julgar a fidelidade do governo², mas deve ficar claro que o poder supremo não pertence

¹ Cf. J. F. Macfarlane, *op. cit.*, p. 105.

² Quando Locke pergunta, nos parágrafos finais do *Segundo Tratado*, quem será o juiz que determinará se um governo está ou não cumprindo os deveres de seu encargo, ele entende que a autoridade para responder a essa questão e, para resistir a todo governante que exceder seus limites legais, encontra-se não apenas nos magistrados inferiores e outros representantes do povo, mas também nos próprios cidadãos, pois o árbitro apropriado, em tal caso, deve ser o conjunto do povo. E quando, nos capítulos finais sobre a tirania e a dissolução do governo, defende essa tese, o argumento a que mais recorre é o da teoria da resistência com base no direito privado. Sua tese fundamental é que todo detentor de autoridade que exceder o poder que lhe foi conferido por lei automaticamente deixa, com isso, de ser magistrado. Assim, Locke chega à decisiva conclusão segundo a qual todo aquele que age sem autoridade pode ser legitimamente combatido, ainda que seja rei, do mesmo modo que poderia ser combatido qualquer outro homem que à força infringisse o direito de outro. Portanto, quando Locke argumenta em favor da legitimidade da resistência, defende-a sempre como um direito de resistir, e especificamente como um direito de defender-se, que assiste ao corpo do povo em virtude da natureza e

ao povo, mas ao legislativo, pois, se o mesmo permanecesse nas mãos do povo, não haveria possibilidade de qualquer ordem estabelecida pelo pacto subsistir. Com outras palavras, o poder do povo é supremo no seguinte sentido: ele é o meio de realizar os fins e de defender os direitos do povo, bens e direitos que são a unidade dos fins e dos direitos dos indivíduos, como membros da comunidade e da comunidade ela mesma. Assim, quando Locke argumenta em favor da legitimidade da resistência, legitima-a baseando-se inteiramente na linguagem dos direitos naturais inalienáveis de cada pessoa e defende-a sempre como um direito especificamente de resistir, que assiste ao corpo político, em virtude da natureza e dos fins da sociedade política³, de defender-se do poder absoluto e arbitrário. Neste sentido, o poder do povo é soberano não enquanto sociedade civil e multidão de indivíduos, mas como comunidade de indivíduos racionais e inteligentes, capazes de julgamento, de intenção, de vontade de ação, considerada em seus fins, deveres e em suas liberdades na relação com os próprios governantes⁴.

1. A legitimidade do direito de resistência

Um bom governo deve governar segundo a razão e a lei da natureza e empenhar-se na elaboração de uma boa constituição, para que os direitos dos

dos fins da sociedade política. Ver a este respeito Quentin Skinner, *As fundações do pensamento político moderno*, São Paulo, Companhia das Letras, 1996, p. 513-514.

³ Aqui é importante ter consciência disto. Se, por um lado, Locke, como foi dito no capítulo anterior, diz que o homem é um ser com uma forte propensão em viver em sociedade, por outro lado, é bom não esquecer o que foi dito na introdução desta dissertação, nota "1", com relação à sociedade moderna: "Com efeito, se na tradição o ideal da sociedade era a sua organização em vista dos fins, agora a sociedade é o meio em vista do novo fim, a vida de cada indivíduo. A organização da sociedade moderna visa a felicidade individual. O indivíduo constitui o valor último da vida social e política." (Xavier Herrero, *art. cit.*, p. 21). A este respeito, ver também a nota de rodapé "84" do capítulo VI: "A lógica triádica do sistema político lockiano" da Parte II: "A esfera política como efetivação do projeto antropológico individualista lockiano". Com isso, quer-se dizer fundamentalmente que Locke, ao legitimar o direito de resistência, pensa, sobretudo na finalidade da sociedade civil: preservar as propriedades de cada indivíduo, pois o indivíduo constitui o valor último da vida social.

⁴ Cf. Raymond Polin, *op. cit.*, p. 159.

membros da comunidade sejam respeitados e o bem do povo seja o objetivo primordial do governo civil. Se acaso o governo infringir os direitos do povo, não mais observar os fins para os quais foi criado, não observar a lei e usar o poder não para conservar, mas para destruir as propriedades do povo, a resistência do povo é legítima e legal conforme a lei⁵. Portanto, no que diz respeito às relações entre o governo e a sociedade, Locke afirma que, quando o executivo ou o legislativo violam a lei estabelecida e atentam contra a propriedade, o governo deixa de cumprir o fim a que fora destinado, tornando-se ilegal e degenerando em tirania⁶. Esta é o exercício do poder para além do direito, visando o interesse próprio e não o bem público ou comum. Orienta-se pela própria vontade e não pela lei. Busca a satisfação da ambição, da vingança, da cobiça e não a preservação da propriedade do povo⁷.

Para Locke, do mesmo modo que a usurpação consista no exercício do poder a que outrem tem direito, que a conquista signifique a violação do direito ao consentimento do povo à escolha da forma de governo⁸, a tirania é o exercício do poder além do direito, o que não cabe a nenhuma pessoa⁹. Na teoria de Locke, o direito de resistência está fundado sobre um conceito que

⁵ T2, §§ 229,235. A violação deliberada da propriedade (vida, liberdade e bens) e o uso contínuo da força sem amparo legal colocam o governo em estado de guerra contra a sociedade e os governantes em rebelião contra os governados, conferindo ao povo o legítimo direito de resistência à opressão e à tirania. Por isso, segundo Locke, a doutrina da legitimidade da resistência ao exercício ilegal do poder reconhece ao povo, quando este não tem outro recurso ou a quem apelar para sua proteção, o direito de recorrer à força para deposição do governo rebelde. O direito do povo à resistência é legítimo tanto para defender-se da opressão de um governo tirânico como para libertar-se do domínio de uma nação estrangeira. Ver Leonel Itaussu Almeida Melo, *op. cit.*, p. 88.

⁶ A tirania é o reino do capricho e da paixão (T2, § 199). É inapta à segurança e à tranquilidade da comunidade. O tirano é sempre injusto e sua ação é sempre ilícita e ilegítima. A tirania é incompatível com a sociedade civil e não goza a reputação de governo (T2, § 90). É um regime monstruoso, é uma aberração contra o homem e contra Deus, porque é incompatível com a natureza e a vocação dos seres humanos. A tirania é um monstro e usa a liberdade dos membros. A tirania suplanta a ordem do Criador. Ver a respeito, Simone Goyard-Fabre, *John Locke et la raison raisonnable*, pp. 160-167.

⁷ T2, § 199.

⁸ T2, § 176.

⁹ T2, § 199.

está em oposição com o estado de natureza como também com aquele da sociedade civil, ou seja, o direito de resistência decorre do estado de guerra¹⁰. Com efeito, a violação deliberada e sistêmica da propriedade (vida, liberdade, bens) e o uso contínuo da força sem amparo legal colocam o governo em estado de guerra contra a sociedade e os governantes em rebelião contra os governados, conferindo assim o legítimo direito ao povo de resistência à opressão e à tirania, pois no quadro da razão racional nenhum poder humano pode pretender ser absoluto. Nenhum príncipe e nenhum povo se igualará a Deus. O poder supremo está sempre ligado às leis. Locke fundamenta os limites da legitimidade civil e, por isso, nenhum poder político pode dizer-se ilimitado, porque, além dos limites estabelecidos por lei, começa a tirania¹¹.

O estado de guerra imposto ao povo pelo governo configura a dissolução do estado civil e o retorno ao estado de natureza, onde a inexistência de um árbitro comum faz de Deus o único juiz¹². Esgotadas todas as possibilidades, o impasse só pode ser decidido pela força e esta não é fonte legítima do poder¹³. Segundo Locke, a doutrina da legitimidade da resistência

¹⁰ Cf. John Dunn, *La pensée politique de John Locke*, p. 173.

¹¹ De um lado, o direito de resistência não justifica a rebelião que se destina à queda do governo civil. Por outro lado, o direito de resistência jamais justifica a ação violenta individual. É exclusivamente da comunidade civil. Pertence ao povo soberano que é o corpo político dotado de uma vontade única. A teoria do direito à resistência coloca em plena luz a dignidade que Locke reconhece ao povo, quando a razão racional é seu guia. O direito de resistência é racional (T2, § 228). Ver Simone Goyard-Fabre, *John Locke et la raison raisonnable*, p.167-178. A resistência só é permitida pela maioria e não pelo indivíduo. A resistência e, então, rebelar-se é um direito que a maioria tem de tirar seu consentimento se o governo não está realizando as funções que lhe foram propostas. O argumento principal de que o povo mantém o direito de rebelar-se contra o governo está fundamentado na defesa do direito das pessoas se salvarem a si próprias à luz da lei da natureza. Ver D. A. Lloyd Thomas, *op. cit.*, p. 79. Locke analisa quatro formas de degeneração da sociedade civil: conquista, usurpação, tirania, dissolução do governo. A dissolução do governo pode vir por duas razões: por alteração do legislativo e por infração da fidelidade. O poder deve retornar ao povo, pois quem se rebela não é o povo, mas são os próprios governantes. Povo bem governado não se rebela. Ver Norberto Bobbio, *Locke e il diritto naturale*, pp. 274-282.

¹² T2, § 241.

¹³ O estado de guerra é declarado pela utilização da força (T2, § 19). A força e a violência marcam a ruptura da paz no estado de natureza e da dissolução da legitimidade da sociedade política. A força é o meio próprio das bestas. É o uso do poder e da força sem freio. A violência é a antítese do direito. Ver John Dunn, *La pensée politique de John Locke*, p. 175.

ao exercício ilegal do poder reconhece ao povo o direito de recorrer à força para a deposição do governo rebelde, quando o povo não tem outro recurso ou a quem apelar para sua proteção. O direito do povo à resistência é legítimo, tanto para defender-se da opressão de um governo tirânico, como para libertar-se do domínio de uma nação estrangeira, pois cabe ainda ao povo um poder supremo, para afastar ou alterar o legislativo, quando é levado a verificar que age contrariamente ao encargo que lhe foi confiado. Porque, sendo limitado, qualquer poder concedido como encargo para conseguir certo objetivo, por esse mesmo objetivo, sempre que se despreza ou contraria manifestamente esse objetivo, a ele se perde o direito necessariamente, e o poder retorna às mãos dos que o concederam, que poderão colocá-lo onde julgarem melhor para garantia e segurança próprias. E, nessas condições, a comunidade conserva perpetuamente o poder supremo de salvaguardar-se dos propósitos e atentados de quem quer que seja, mesmo dos legisladores, sempre que forem tão levianos ou maldosos que formulem planos contra as liberdades e propriedades dos súditos. Porque, não tendo qualquer homem ou sociedade de homens o poder de renunciar à própria conservação, ou, conseqüentemente, os meios de fazê-lo a favor da vontade absoluta e do domínio arbitrário de outrem, sempre que alguém experimente trazê-los a semelhante situação de escravidão, terão sempre o direito de preservar o que não tinham o poder de alienar e de livrar-se dos que invadem esta lei fundamental, sagrada e inalterável da própria preservação em virtude da qual entraram em sociedade. E neste particular pode-se dizer que a comunidade é sempre o poder supremo,

mas não considerada sob qualquer forma de governo, porquanto este poder do povo não pode nunca ter lugar senão quando se dissolve o governo¹⁴.

2. A distinção entre dissolução da sociedade e dissolução do governo

Por fim, de acordo com Locke, é necessário distinguir entre a dissolução da sociedade e a dissolução do governo. É muito difícil e raro, mas a dissolução da sociedade pode acontecer. A maneira usual e quase única de dissolver-se consiste na invasão de força estranha que a venha conquistar. Neste caso, cada um volta ao seu estado em que se encontrava antes com a liberdade de agir por conta própria e prover à própria liberdade, conforme achar conveniente, em qualquer outra sociedade. E sempre que a sociedade civil se dissolve, o governo desta sociedade não pode continuar¹⁵. Não obstante, se a dissolução da sociedade é uma possibilidade remota, por outro lado, a dissolução do governo pode acontecer com maior facilidade e freqüência¹⁶. Por isso, para Locke, mesmo que o governo de uma sociedade deixe de existir, o

¹⁴ "And thus the *Community* perpetually retains a *Supream Power* of saving themselves (People) from the attempts and designs of any Body, even of their Legislators, whenever they shall be so foolish, or so wicked, as to lay and carry on designs against the Liberties and Properties of the subject. For no Man, or Society of Men, having a Power to deliver up their *Preservation*, or consequently the means of it, to the Absolute Will and arbitrary Dominion of another, whenever any one shall go about to bring them into such a Slavish Condition, they will always have a right to preserve what they have not a Power to part with; and to rid themselves of those who invade this Fundamental, Sacred, and unalterable Law of *Self-Preservation*, for which they enter'd into Society. And thus the *Community* may be said in this respect to be *always the Supream Power*, but not as considered under any Form of Government, because this Power of the People can never take place till the Government be dissolved." (T2, § 149).

¹⁵ "He that will with any clearness speak of the *Dissolution of Government*, ought, in the first place to distinguish between the *Dissolution of the Society*, and the *Dissolution of the Government*. That which makes the *Community*, and brings Men out of the loose State of Nature, into *one Politick Society*, is the Agreement which every one has with the rest to incorporate, and act as one Body, and so be one distinct Commonwealth. The usual, and almost only way whereby *this Union is dissolved*, is the Inroad of Foreign Force making a Conquest upon them. For in that Case, (not being able to maintain and support themselves, as *one intire and independent Body*) the Union belonging to that Body which consisted therein, must necessarily cease, and so every one return to the state he was in before, with a liberty to shift for himself, and provide for his own Safety as he thinks fit in some other Society. Whenever the *Society is dissolved*, tis certain the Government of that Society cannot remain." (T2, § 211).

¹⁶ Para Locke, as causas da dissolução do governo podem provir por motivos externos, sobretudo pela conquista, usurpação e tirania, mas também por motivos internos, sobretudo, quando o poder legislativo é alterado, não exercendo o fim para o qual foi instituído, ou então, quando o executivo exerce o seu poder de modo arbitrário, impedindo até mesmo o legislativo de reunir-se e exercer sua função (cf. T2, §§ 211-228).

pacto de sociedade permanece, porque a sociedade não pode nunca, em virtude da culpa de alguém, seja quem for, perder o direito natural e originário que tem de preservar-se, o que somente pode conseguir estabelecendo um poder legislativo e pela execução adequada e imparcial das leis por ele feitas. Então, para Locke, o poder permanece na comunidade. Preocupa-se não apenas em manter o princípio, mas também a realidade do poder no seio da comunidade, enquanto conjunto de indivíduos que livremente consentiu entrar, incorporar-se e agir como um corpo no estado civil, para salvaguardar e garantir com maior segurança e estabilidade seus direitos naturais inalienáveis, especialmente o direito à propriedade.

Para concluir, o poder que cada indivíduo deu à sociedade, quando nela entrou, não pode retornar novamente aos indivíduos enquanto durar a sociedade, ficando sempre na comunidade, visto que sem isto ela deixará de existir, o que é contrário ao acordo original. Assim também, quando a sociedade instituiu o poder legislativo e colocou-o nas mãos de uma assembléia de homens, para continuar neles e em seus sucessores, o legislativo não pode retornar ao povo enquanto durar o governo, porque o povo, tendo criado um legislativo com poder para continuar para sempre, abandonou o poder político ao legislativo, não podendo reassumi-lo. Todavia, para prevenção de abusos e para que o poder legislativo não perca de vista o fim a que fora instituído, estabeleceram-se limites à duração do legislativo, sendo tão-somente temporário em qualquer pessoa ou assembléia, retomando à sociedade por ocasião da perda ou quando chega ao fim o prazo instituído, ficando o povo com o direito de agir como poder supremo e continuar o

legislativo em si ou criar nova forma ou sob a forma antiga colocá-lo em novas mãos, conforme achar melhor e mais conveniente¹⁷. Então, de acordo com Locke, o povo é o único que pode julgar a fidelidade do governo, mas deve ficar claro que o poder supremo não pertence ao povo, mas ao legislativo, pois, se o mesmo permanecesse nas mãos do povo, não haveria possibilidade de qualquer ordem estabelecida subsistir.

¹⁷ "To conclude, The Power that every individual gave the Society, when he entered into it, can never revert to the Individuals again, as long as the Society lasts, but will always remain in the Community; because without this, there can be no Community, no Common-wealth, which is contrary to the original Agreement. So also when the Society hath placed the Legislative in any Assembly of Men, to continue in them and their Successors, with Direction and authority for providing such Successors, *the Legislative can never revert to the People* whilst that Government lasts: Because having provided a Legislative with Power to continue for ever, they have given up their Political Power to the Legislative, and cannot resume it. But if they have set Limits to the Duration of their Legislative, and made this Supreme Power in any Person, or Assembly, only temporary: Or else when by the Miscarriages of those in Authority, it is forfeited; upon the Forfeiture of their rulers, or at the Determination of the Time set, *it reverts to the Society*, and the People have a Right to act as Supreme, and continue the Legislative in themselves, or erect a new Form, or under the old form place it in new hands, as they think good." (T2, § 243).

CONCLUSÃO DA PARTE II

No final desta Parte II: “*A esfera da política como efetivação do projeto antropológico individualista lockiano*”, três são as conclusões mais evidentes e importantes.

Primeira. Locke, embora acredite piamente na existência de Deus, na relação do homem com Deus, na estrutura teleológica do mundo requerida pela própria vontade de Deus e no acontecimento eminentíssimo da história humana, o evento Jesus Cristo, Locke não aceita, de maneira alguma, o entrelaçamento Igreja-Estado. A Igreja, enquanto sociedade de homens livres, deve ater-se exclusivamente à salvação das almas. Já o Estado deve ser plenamente independente da Igreja e não deve permitir qualquer intervenção da Igreja, sobretudo a Igreja Católica, pois esta, segundo Locke, professava lealdade a um príncipe estrangeiro, sendo, portanto, extremamente perigosa. Nesta ótica, Locke professou sua teoria religiosa não tanto por motivos religiosos, mas antes por motivos de política estatal. Locke foi o porta-voz mais eloqüente e completo de seu tempo em seu argumento a respeito da tolerância religiosa. No conceito lockiano, a religião é uma atitude intelectual. Assim, sua concepção religiosa pertence à teologia liberal e está intimamente unida ao deísmo que se seguiu posteriormente.

Segunda. O direito à propriedade em seu sentido amplo é original e fundamental no sistema político lockiano. O direito fundamental mais importante na vida humana é o direito de autoconservação. É da vontade de Deus que o homem busque conservar-se, pois, segundo Locke, Deus deu a

todos o instinto de autoconservação. O homem tem o direito e o dever de autoconservar-se e de preservar a vida, consciente de que Deus pôs toda a criação ao dispor do homem. Mas as coisas da natureza são realmente úteis, quando são apropriadas. Daqui advém o direito de propriedade da própria pessoa e dos bens. Com Locke, o trabalho do próprio corpo e a obra das próprias mãos tornam-se propriedade particular do trabalhador e precisamente o gérmen da doutrina do valor-trabalho na economia política clássica. A dedução que Locke efetua do direito de propriedade a partir do trabalho é algo novo na história da teoria política. O indivíduo, segundo Locke, deve unicamente ao seu esforço e à sua própria força de trabalho a consecução da própria propriedade. Acrescida à teoria do trabalho, Locke sustentou que a descoberta do dinheiro possibilitou evitar o desperdício e apropriar-se mais do que era necessário, possibilitando o subsequente uso da terra e do dinheiro como capital. Neste sentido, com Locke, ocorrem dois grandes avanços: - superou-se a concepção bíblico-teológica de que a terra é uma herança intocável e sagrada (o exemplo bíblico paradigmático é o caso da vinha de Nabot de Jezrael, no tempo de Acab, rei da Samaria, relatado em 1 Rs 21, 1-29); - fomentou-se a teoria do valor-trabalho, ou seja, o trabalho passou a ter valor de compra e venda.

Terceira. O sistema filosófico lockiano não está sistematizado rigidamente. Embora a coerência da filosofia de Locke resida menos em um sistema do que em um esforço para responder a perguntas referentes ao que o homem pode conhecer, a quem o homem deve obedecer, quem deve governar e como devem as crianças ser educadas para se tomarem indivíduos livres,

buscou-se defender a tese de que Locke é um porta-voz eloqüente do individualismo moderno. Portanto, a partir da rejeição do inatismo e da conseqüente refutação do direito divino dos reis e dos absolutismos políticos e da primazia conferida ao indivíduo, concretizada sobretudo na tese dos direitos naturais inalienáveis, com preponderância ao direito de propriedade da própria pessoa e dos bens, pode-se concluir com a idéia de que, na esfera política, há realmente a efetivação do projeto antropológico individualista.

CONCLUSÃO FINAL

Como conclusão final desta dissertação: “A emergência do individualismo moderno no pensamento de John Locke”, duas são as conclusões gerais a serem sublinhadas, além daquelas já evidenciadas nas duas conclusões parciais.

Primeira. No século XVII, quando os sistemas filosóficos modernos começam a se estruturar, o racionalismo e o empirismo se destacam como as duas grandes possibilidades colocando para o próprio homem questões acerca de suas faculdades. Enquanto, para o racionalismo, a fonte do conhecimento verdadeiro é a razão operando por si mesma, sem o auxílio da experiência sensível e controlando a própria experiência sensível, para o empirismo, a fonte de todo o conhecimento é a experiência sensível, responsável pelas idéias da razão e até controlando o trabalho da própria razão. Da experiência, o empirismo busca dar condições ao homem para sobrepor-se e refutar as forças dos dogmatismos metafísicos e, assim, romper com a idéia de transcendência e buscar na e a partir da imanência dos fatos inserir a presença da razão. Locke foi o grande sistematizador do empirismo inglês que tem na experiência a origem e a fonte de todo o conhecimento. Para Locke, o conhecimento não é algo absoluto. Deve-se, portanto, fazer uma leitura permanente da realidade, já que a fonte de todo conhecimento é a experiência. A tese de Locke é que, antes da experiência, a mente humana é como um folha de papel em branco onde nada está escrito ou como um quarto escuro à espera dos raios solares. Não obstante seja a experiência a fonte de todo conhecimento, Locke tem consciência de que a experiência, enquanto tal, ainda não é o conhecimento,

fornece apenas as idéias, ou seja, os materiais do conhecimento. Para chegar ao conhecimento, o homem, como ser racional, deve fazer uso de suas faculdades, a fim de ser capaz de perceber a conexão e o acordo ou desacordo das idéias que estão na mente, pois nisto consiste precisamente o conhecimento. Neste sentido, Locke dá primazia ao indivíduo e ao que é particular, pois o universal é simplesmente uma abstração da mente e não existe na realidade. O que existe é o indivíduo particular e ele recebe os dados sensoriais da sensação e reflexão e, metodicamente, ordena-os na construção do conhecimento. Com isso, pode-se dizer que a teoria lockiana do conhecimento é individualista. Locke é um dos principais teóricos da passagem da cosmovisão clássica para o empirismo em que o homem é o senhor e o construtor do universo, tendo como base sua própria experiência que mantém com o mundo. Locke tornou-se o pensador que logrou traçar com maior exatidão a imagem do homem que prevaleceria na cultura européia nos séculos posteriores.

Segunda. Locke é filho do seu tempo. Viveu durante o período da crise da passagem da cosmovisão teocêntrica medieval à concepção antropocêntrica moderna na qual o homem se constitui como centro autônomo e valor último do mundo a ser construído. A partir de sua primazia conferida ao indivíduo, Locke é um teórico dos direitos naturais do homem. O homem, já no estado de natureza, é dotado de direitos naturais fundamentais à sua felicidade. Os direitos naturais inalienáveis do homem à vida, à liberdade e à propriedade de sua própria pessoa e bens constituem a origem e fundamento da sociedade civil. Através do consentimento expresso no contrato social, os

homens livremente consentem entrar na sociedade civil, a fim de ver seus direitos naturais mais bem garantidos. O Estado tem a finalidade primordial de conservar e garantir os direitos naturais dos homens, sobretudo sua propriedade. O Estado deixa de ser a totalidade dos indivíduos eticamente vinculados para se transformar no protetor e defensor dos interesses individuais. Segundo Norberto Bobbio, Locke é considerado o pai do individualismo liberal, pois através dos princípios de um direito natural preexistente ao Estado, de um Estado baseado no consenso, de subordinação do poder executivo ao poder legislativo, de um poder limitado, de direito de resistência, Locke expôs as diretrizes fundamentais do Estado liberal¹. E neste sentido, pode-se dizer que Locke, ao refutar os dogmatismos políticos e destruindo definitivamente a monarquia absoluta, fundamentando inclusive sua ilegitimidade, pois não se fundamenta no consentimento dos indivíduos, é o ideólogo da monarquia constitucional representativa. Além disso, acerca da influência da teoria política lockiana no mundo da política que viria a ser desenhado e construído posteriormente, pode-se dizer que Locke influenciou a revolução norte-americana cuja declaração de independência foi redigida e a guerra foi travada em termos de direitos naturais e do direito de resistência, para fundamentar a ruptura com o sistema colonial britânico. Influenciou ainda os filósofos iluministas franceses, principalmente Voltaire e Montesquieu e, através deles, a Revolução Francesa e a declaração dos direitos do homem e do cidadão².

¹ Cf. Norberto Bobbio, *Direito e Estado no pensamento de Kant*, Brasília, UNB, 1984, p. 41.

² Cf. Leonel Itaussu Almeida Mello, *op. cit.*, p. 89.

BIBLIOGRAFIA

1. Fontes primárias de Locke

LOCKE, John. A Letter Concerning Toleration. In: *On Politics and Education* (edited with introduction by Howard R. Penniman). Toronto, D. Van Nostrand, 1947, pp. 15-68.

_____. *An Essay Concerning Human Understanding* (edited with an introduction by John W. Yolton). London: Dent; New York: Dutton, 1961.

_____. *Two Treatises of Government* (a critical edition with an introduction and apparatus criticus by Peter Laslett). Cambridge, Cambridge University Press, 1963.

_____. *Carta sobre a tolerância* (com prefácio de Raymond Klibanski e introdução de Raymond Polin). Lisboa, Edições 70, 1987.

_____. Carta acerca da tolerância; Segundo tratado sobre o governo; Ensaio acerca do entendimento humano. In: *Pensadores* (tradução do inglês: Anoar Aiex e E. Jacy Monteiro). São Paulo, Abril Cultural, 1973.

_____. *Ensayo Sobre el Entendimiento Humano* (traducción del ingles por Edmundo O'Gorman). México, Fondo de Cultura Economica, 1956.

2. Fontes complementares de Locke

_____. *El derecho a la rebelion* (traducción del ingles por Susana Gullco de Groisman). Buenos Aires, La Bastilha, 1973.

_____. *Essays on the Law of Nature* (edited by W. von Leyden). Oxford, Clarendon Press, 1954.

_____. *La Conducta del Entendimiento y otros ensayos póstumos* (edición bilingüe con introducción, traducción y notas de Ángel M. Lorenzo Rodríguez). Barcelona: Anthropos, Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia, 1992.

_____. *On Politics and Education* (edited with introduction by Howard R. Penniman). Toronto, D. Van Nostrand, 1947.

_____. Some Thoughts Concerning Education. In: *On Politics and Education* (edited with introduction by Howard R. Penniman). Toronto, D. Van Nostrand, 1947, pp. 203-388.

3. Fontes primárias de Aristóteles, Descartes, Filmer, Hobbes e Platão

ARISTOTE. *De l'ame* (traduction nouvelle et notes par J. Tricot). Paris, Vrin, 1959.

_____. *Éthique a Nicomaque* (traduction avec introduction, notes et index par J. Tricot). Paris, Vrin, 1959.

_____. *La Métaphysique* (nouvelle édition entièrement refondue avec commentaire par J. Tricot). Paris, Vrin, 1953.

DESCARTES, René. *Discours de la Méthode* (texte et commentaire par Étienne Gilson). 3^e éd., Paris, Vrin, 1962.

_____. *Méditations Métaphysiques* (chronologie, présentation et bibliographie de Jean Marie Beyssade et Michelle Beyssade). Paris, Vrin, 1966.

_____. *Les Principes de la Philosophie* (introduction et notes par Guy Durandin). Paris, Vrin, 1967.

FILMER, Robert. *Patriarcha and Other Political Works of Sir Robert Filmer* (ed.: Peter Laslett). Oxford, Basil Blackwell, 1949.

HOBBS, Thomas. *Leviathan* (edited with an introduction by C. B. Macpherson). London, Penguin Books, 1985.

_____. *Le Citoyen ou les fondements de la politique* (traduction de Samuel Sorbière. Chronologie, introduction, bibliographie, notes par Simone Goyard-Fabre). Paris, Flammarion, 1982.

PLATÃO. Banquet. In: *Oeuvres Complètes* (traduction nouvelle par E. Chambry). Tome troisième, Paris, Librairie Garnier Frères, 1950.

_____. La République. In: *Oeuvres Complètes* (traduction et notes par Robert Baccon). Tome quatrième, Paris, Librairie Garnier Frères, 1950.

_____. Théétète. In: *Oeuvres Complètes*. Tome troisième, Paris, Librairie Garnier Frères, 1950.

4. Principais interpretações e comentários de Locke

AYERS, Michael. *Locke: epistemology and ontology*. London and New York, Routledge, 1991.

BALDINI, Artemio Enzo. *Il pensiero giovanile di John Locke*. Milano, Marzorati, 1969.

BOBBIO, Norberto. *Locke e il diritto naturale*. Torino, Giappichelli, 1963.

CARLINI, Armando. *La filosofia di G. Locke*. 2ª ed., Firenze, Vallecchi, 1929.

CRIPPA, Romeo. *Studi sulla coscienza etica e religiosa del seicento: esperienza e libertà in J. Locke*. Milano, Marzorati Editore, 1960.

DUNN, John. *La pensée politique de John Locke* (traduit de l'anglais par Jean-François Baillon). Paris, PUF, 1991.

- _____. *Locke*. Oxford, Oxford University Press, 1984.
- FERNÁNDEZ SANTILLÁN, José F. *Locke y Kant: ensayos de filosofía política*. Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- GALLEGO, Agustín González. *Locke: empirismo y experiencia*. Barcelona, Montesinos, 1984.
- GHIGGI, Gomercindo e OLIVEIRA, Avelino da Rosa. *O conceito de disciplina em John Locke: o liberalismo e os pressupostos da educação burguesa*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 1995.
- GOYARD-FABRE, Simone. *John Locke et la raison raisonnable*. Paris, Vrin, 1986.
- JORGE FILHO, Edgar José. *Moral e história em John Locke*. São Paulo, Loyola, 1992.
- LEROY, André-Louis. *Locke: sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie*. Paris, PUF, 1964.
- LOWE, E. J. *Locke on Human Understanding*. London and New York, Routledge, 1995.
- MACPHERSON, C.B. *La théorie politique de l'individualisme possessif: de Hobbes à Locke* (traduit de l'anglais par Michel Fuchs). Paris, Gallimard, 1971.
- MICHAUD, Ives. *Locke* (tradução do francês: Lucy Magalhães). Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor Ltda, 1991.
- POLIN, Raymond. *La politique morale de John Locke*. Paris, PUF, 1960.
- SCHOOLS, Peter A. *The imposition of method: a study of Descartes and Locke*. Oxford, Clarendon, 1980.

- SINA, Mario. *Introduzione a Locke*. 5ª ed., Bari, Laterza, 1996.
- THOMAS, D. A. Lloyd. *Locke on Government*. London and New York, Routledge, 1995.
- TINIVELLA, Giovanni. *Bacone e Locke: dottrina e critica*. Milano, Fratelli Bocca Editori, 1939.
- TULLY, James. *Locke: Droit Naturel et Propriété* (traduit de l'anglais par Chaïm J. Hutner). Paris, PUF, 1992.
- VAUGHN, Karen Iversen. *John Locke, economist and social scientist*. Chicago, University of Chicago Press, 1980.
- VIENNE, Jean-Michel. *Expérience et Raison: les fondaments de la morale selon Locke*. Paris, Vrin, 1991.
- YOLTON, John W. *Dicionário Locke* (tradução do inglês: Álvaro Cabral). Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1996.
- 5. Comentários de Aristóteles, Descartes, Hobbes e Platão**
- BOBBIO, Norberto. *Thomas Hobbes*. Torino, Einaudi, 1989.
- GOUHIER, Henry. *La pensée métaphysique de Descartes*. Paris, Vrin, 1962.
- GUENANCIA, Pierre. *Descartes* (tradução do francês: Lucy Magalhães). Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1991.
- LANDIM FILHO, Raul. *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. São Paulo, Loyola, 1992.
- MARQUES, Jordino. *Descartes e sua concepção de homem*. São Paulo, Loyola, 1993.
- REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga II* (tradução do italiano: Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine). São Paulo, Loyola, 1994.

_____. *Para uma nova interpretação de Platão: Releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das "Doutrinas não-escritas"* (tradução do italiano: Marcelo Perine). São Paulo, Loyola, 1997.

ROBIN, Léon. *Aristote*. Paris, PUF, 1944.

TEIXEIRA, Lívio. *Ensaio sobre a moral de Descartes*. 2ª ed., São Paulo, Brasiliense, 1990.

6. Interpretações e comentários gerais com referência a Locke

BOBBIO, Norberto. *A teoria das formas* (tradução do italiano: Sérgio Bath). 3ª ed., Brasília, UNB, 1980.

_____. *Da Hobbes a Marx*. Napoli, Morano, 1965.

_____. *Direito e Estado no pensamento de Kant* (tradução do italiano: Alfredo Fait). Brasília, UNB, 1984.

BOBBIO, N., BOVERO, M. *Sociedade e Estado na filosofia política moderna* (tradução do italiano: Carlos Nelson Coutinho). 1ª reimp., São Paulo, Brasiliense, 1996.

COPELSTON, Frederick. *A history of philosophy: modern philosophy: the british philosophers V. Part I*. New York, Image Books, 1964, pp. 76-152.

DUMONT, Louis. *Homo Aequalis I: genèse et épanouissement de l'ideologie économique*. Paris, Gallimard, 1977.

_____. *Essais sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'ideologie moderne*. Paris, Seuil, 1983.

FRAILE, Guillermo. *Historia de la Filosofia: del humanismo a la ilustracion*. Madrid, BAC, 1966.

- HAZARD, Paul. *La crise de la conscience européenne: 1680-1715*. Paris, Boivin, 1935.
- KESSELRING, Thomas. Ética e trabalho em Hobbes e Locke. In: *Ética e trabalho: cinco estudos* (org. Luiz Carlos Bombassaro). Caxias do Sul, De Zorzi, 1989, pp. 45-57.
- LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia Filosófica I*. 3ª ed., São Paulo, Loyola, 1991.
- MACFARLENE, L. J. *Teoria política moderna* (tradução do inglês: Jorio Dauster M. e Silva). Brasília, UNB, 1981.
- MARECHAL, Joseph. *Le point de depart de la métaphysique: le conflit de rationalisme et de l'empirisme*. Cahier II, 3ª éd., Bruxelles, Universelle, 1944.
- _____. *Precis d'histoire de la philosophie moderne: de la renaissance a Kant*. 2ª éd., Bruxelles, Universelle, 1951.
- MERQUIOR, José Guilherme. *O liberalismo antigo e moderno*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1991.
- MELLO, Leonel Itaussu Almeida. John Locke e o individualismo liberal. In: *Os Clássicos da Política 1: Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, "O Federalista"* (org. Francisco C. Weffort). 6ª ed., São Paulo, Ática, 1995, pp. 79-110.
- OLIVEIRA, Manfredo de Araújo de. *Ética e sociabilidade*. São Paulo, Loyola, 1993.
- _____. *Ética e economia*. São Paulo, Ática, 1995.

- _____. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo, Loyola, 1996.
- QUIRINO, Célia Galvão, SOUZA, Maria Teresa Sadek R. de (org.). *O pensamento político clássico: Maquiavel, Hobbes, Locke, Rosseau*. São Paulo, T.A. Queiroz, 1980.
- RYAN, Alan. *Property and political theory*. New York, Basil Blackwell Inc, 1984.
- SKINNER, Quentin. *As Fundações do Pensamento Político Moderno* (tradução do inglês: Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta). São Paulo, Companhia das Letras, 1996.
- SMITH, Adam. *Investigação sobre a natureza e as causas da riqueza das nações*. In: *Pensadores* (tradução do inglês: Conceição Jardim Maria do Carmo Cary e Eduardo Lúcio Nogueira). São Paulo, Abril Cultural, 1979.
- STRAUSS, Leo. *Droit Naturel et Histoire* (traduit de l'anglais par Monique Nathan et Éric de Dampierre). Paris, Flammarion, 1986.
- TOURAINÉ, Alain. *Crítica da modernidade* (tradução do francês: Elia Ferreira Edel). 2ª ed., Petrópolis, Vozes, 1995.
- TULLY, James. Locke. In: *The Cambridge History of Political Thought: 1450-1700* (edited by J. H. Burns with the assistance of Mark Goldie). Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 616-656.
- VERGARA, Francisco. *Introdução aos fundamentos filosóficos do liberalismo* (tradução do francês: Catherine M. Mathieu). São Paulo, Nobel, 1995.
- VIALATOUX, Joseph. *Philosophie économique: études critiques sur le naturalisme*. Paris, Desclée de Brouwer, 1932.

7. Artigos sobre Locke em ASHCRAFT, Richard (ed.). *Critical Assessments*. London e New York, Routledge, 1991, vv. I-IV

AARON, Richard I. Locke's Theory of Universals, v: IV, 1991, pp. 599-618.

ALEXANDER, Peter. Locke on Substance-in-General: Part I, v: IV, pp. 183-198.

_____. Locke on Substance-in-General: Part II, v: IV, pp. 199-217.

ALLISON, Henry E. Locke's Theory of Personal Identity: A Re-examination, v: IV, pp. 527-544.

ANNAND, M. R. A Critical Examination of Locke's Theory of Relations, v: IV, pp. 298-312.

ASHCRAFT, Richard. Locke's State of Nature: Historical Fact or Moral Fiction?, v: III, pp. 212-241.

AYERS, Michael. The ideas of power and substance in Locke's philosophy, v: IV, pp. 97-125.

BEHAN, David P. Locke on Persons and Personal Identity, v: IV, pp. 564-585.

BYRNE, James W. The Basis of the Natural Law in Locke's Philosophy, v: II, pp. 52-62.

DRURY, Shadia B. John Locke: Natural Law and Innate Ideas, v: II, pp. 84-97.

DUNN, John. Consent in the Political Theory of John Locke, v: III, pp. 524-556.

DUNN, John. Justice and the Interpretation of Locke's Political Theory, v: III, pp. 43-63.

FLEW, Antony. Locke and the Problem of Personal Identity, v: IV, pp. 511-526.

HELM, Paul. Locke's Theory of Personal Identity, v: IV, pp. 586-598.

HUGHES, M. W. Personal Identity: A Defence of Locke, v: IV, pp. 545-563.

KESSLER, Sanford. John Locke's Legacy of Religious Freedom, v: II, pp. 191-209.

LEWIS, Douglas. The Existence of Substances and Locke's Way of Ideas, v: IV, pp. 79-96.

LEYDEN, W. von. John Locke and Natural Law, v: II, pp. 3-15.

MACPHERSON, C. B. Locke on Capitalist Appropriation, v: III, pp. 267-284.

MILAN, Max. The Epistemological Basis of Locke's Idea of Property, v: III, pp. 402-418.

ODEGARD, Douglas. Locke as an Empiricist, v: IV, pp. 1-12.

ODEGARD, Douglas. Locke's Epistemology and the Value of Experience, v: IV, pp. 13-20.

OLIVECRONA, Karl. Appropriation in the State of Nature: Locke on the Origin of Property, v: III, pp. 308-326.

_____. Locke's Theory of Appropriation, v: III, pp. 327-342.

PERRY, David L. Locke on Mixed Modes, Relations, and Knowledge, v: IV, pp. 313-332.

RYAN, Alan. Locke and the Dictatorship of the Bourgeoisie, v: III, pp. 419-437.

SELINGER, Martin. Locke's Natural Law and the Foundation of Politics, v: II, pp. 34-51.

8. Artigos sobre Locke e assuntos afins em revistas

BEDESCHI, Giuseppe. Locke filosofo della società civile. In: *Giornale critico della Filosofia Italiana*, v: III, Anno LI (LIII), pp. 39-91.

BENNETT, John G. A note on Locke's theory of tacit consent. In: *The Philosophical Review*, v: XXXVIII, April 1979, pp. 224-234.

- BOLTON, Martha Brandt. Substances, Substrata, and Names of Substances. In: Locke's Essay. In: *The Philosophical Review*, v: XXXV, October 1976, pp. 488-513.
- BRYKMAN, Martine. Le mythe de l'intériorité chez Locke. In: *Archives de Philosophie*, tome 55, cahier 4, 1992, pp. 575-586.
- COHEN, Elliot D. Reason and Experience in Locke's Epistemology. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, v: XLV, n° 1, September 1984, pp. 71-85.
- COSTA, Margarita. Los materiales del conocimiento en Locke. In: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, v: VIII, n° 1, 1982, pp. 37-53.
- GOYARD-FABRE, Simone. La propriété dans la philosophie de Locke. In: *Archives de Philosophie*, tome 55, cahier 4, 1992, pp. 607-630.
- HERRERO, Xavier. Filosofia da religião e crise da fé. In: *Síntese*, v: XII, n° 35, 1985, pp. 13-39.
- JORGE FILHO, Edgar José. A poética em John Locke: uma ciência? In: *Síntese*, v: XIX, n° 57, 1992, pp.209-221.
- MATTERN, Ruth. Moral Science and the Concept of Persons in Locke. In: *The Philosophical Review*, v: LXXXIX, January 1980, pp. 24-45.
- NATHAN, Elia. En torno al concepto de substancia en Locke. In: *Diánoia*, n° 24, 1978, pp. 80-97.
- ROGERS, John. Contexte des rapports intellectuels entre Hobbes et Locke. In: *Archives de Philosophie*, tome 55, cahier 4, 1992, pp. 531-551.
- SÁNCHEZ DURÁ, Nicolás. Esencialismo y experimentación en Locke. In: *Pensamiento*, v: 44, n° 174, Madrid, 1988, pp. 189-209.

SCHOOLS, Peter. Locke and the dogma of infallible reason. In: *Revue Internationale de Philosophie*, v: 42, n° 165, 2/1988, pp. 115-132.

SOLES, David E. Locke on Ideas, words, and knowledge. In: *Revue Internationale de Philosophie*, v: 42, n° 165, 2/1988, pp. 150-172.

YOLTON, John W. Locke on the Law of Nature. In: *The Philosophical Review*, v: LXVII, October 1958, pp. 477-498.