

Germano Gimenez Mendes

**OS MECANISMOS DO PODER E A CONSCIÊNCIA
MORAL:
RAZÃO E HISTÓRIA EM LOCKE**

Dissertação submetida ao
Programa de Pós-
graduação em Filosofia da
Universidade Federal de
Santa Catarina para a
obtenção do Grau de
mestre em Filosofia
Orientador: Prof. Dr.
Denilson Luís Werle

Florianópolis
2014

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer meus pais, Rubens Gimenez Mendes e Livia Dorta Pinto.

Meus irmãos, Jeremias Gimenez Mendes e Giuliano Gimenez.

Meus primos Solimar di Giovanni Isola, Leandro di Giovanni, Leopoldo di Giovanni Isola, Renandi Giovanni Isola, Fabíola Maria Giovanneti Marques (pelos livros de poesia, pela coleção O Cachorrinho Samba na Floresta, que me apresentou quando pequeno).

Minha tia Reginice Pinto Di Giovanni (tia zizi) e meu tio Nelson di Giovanni (grande Jovem), cuja casa acolheu com muito amor as brincadeiras de criança com meus primos.

Aos professores Maria Isabel de Magalhães Papaterra Limongi (pela contribuição na iniciação científica), André de Macedo Duarte e Marco Antonio Valentim, por todas as grandes contribuições que acresceram muito aos meus trabalhos filosóficos.

Aos professores Alessandro Pinzani, Delamar José Volpato Dutra, Milene Consenso Tonetto, Denilson Luís Werle, Werner Ludwig Euler, Frederick Rauscher, Darlei Dall`Agnol, pela qualidade da formação que me deram.

Aos amigos “manés”, Tadeu Cesar Medeiros Cardoso e Mário Machado Filho.

Aos grandes amigos do Meliat.

Aos amigos do edifício Alvorada.

A Marília Mota Bessa e ao guri, pelos ótimos dias em Florianópolis.

A todos os demais amigos, por estarem junto.

E a todos aqueles que contribuíram para que este trabalho se concretizasse.

Agradeço a Universidade Federal de Santa Catarina, pelo ambiente propício para a pesquisa.

A CAPES, pelo investimento.

LISTA DE ABREVIACÕES

As referências às obras de Locke serão feitas a partir das seguintes abreviações, bem como seguido do livro (em romanos), capítulo (em romanos), parágrafo, e número de página, para facilitar a consulta em outras edições. Quando não houver a referência completa indicarei, na ordem exposta, a informação disponível.

ECHU – Ensaio sobre o Entendimento Humano

ELN – Ensaio sobre as Leis de Natureza

TG – Segundo Tratado sobre o Governo Civil

CT – Cartas sobre a Tolerância

RESUMO

A presente pesquisa trata da fundamentação da moralidade em Locke. Procuramos mostrar como é possível interpretá-lo de maneira sistemática, articulando as três leis fundamentais da moralidade (a lei natural, a lei de reputação, e a lei civil), contra o que é sugerido pela literatura secundária (Jorge Filho, Bobbio, Macpherson, Laslett, por exemplo), na qual comumente se sustenta a tese de que são leis incompatíveis de fundamentação da moralidade, não coordenadas em um sistema coerente.

Palavras-chave: *lei natural, lei de reputação, lei civil, consciência, Deus.*

ABSTRACT

The present research treats of the grounding of morality in Locke. It's intended to show how is possible construe his philosophy in a systematic way, in articulating the three main moral laws (the natural law, the law of opinion, and the civil law), against a common place of the secondary literature (Jorge Filho, Macpherson, Laslett, for example), in which the thesis that affirms them as incompatible grounding laws of morality is commonly maintained, not coordinated in a consistent system.

Key-words: *law of nature, law of opinion, civil law, consciousness, God.*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

.....	7
1. O FUNDAMENTO A PRIORI DA CONSCIÊNCIA MORAL	12
1.1. O fundamento social e natural da moralidade: como vivem os povos sem governo?.....	14
1.2. A fundamentação social dos vícios morais e o caráter não-cumulativo da racionalidade	28
1.3. A ordem moral do mundo	39
1.3.1.1. Os argumentos [1], [2] e [3] de <i>ELN</i>	45
1.4. Lei natural e contexto social	48
2. O FUNDAMENTO SOCIAL DA CONSCIÊNCIA MORAL ..	68
2.1. Tema e método do <i>ECHU</i>	69
2.2. Locke contra a tese do inatismo: explorando as implicações da refutação lockiana para se pensar a relação entre a moralidade demonstrada e as leis antropológicas	76
2.3. Relativismo moral e valores objetivos	82
2.4. A fonte da moral e a formação de nossos deveres	100
3. O FUNDAMENTO JURÍDICO DA CONSCIÊNCIA MORAL.....	121
3.1. O poder fundado no conceito de direito e o poder fundado na força	123

3.1.1.1.O estado de natureza	125
3.1.1.2.O estado de guerra	145
3.1.1.3.As monarquias absolutistas e a sociedade civil: uma relação de incompatibilidade	160
3.2. A autoridade como condição de autonomia e a autoridade como domínio	176
3.2.1.1.A autoridade legítima: condição de autonomia1	176
3.2.1.2.A autoridade ilegítima: condição de domínio	191
3.3. A sociedade civil	201
CONCLUSÃO	212
BIBLIOGRAFIA	217

INTRODUÇÃO

Para Locke, o valor de uma ação humana está contido na *ideia* de que ela é movida por uma espécie de *fé interior*, pela qual cremos estar fazendo a coisa correta, e a partir da qual condenamos praticar ações que a sejam contrárias. O termo *fé*, neste sentido, deve ser entendido como um parâmetro individual para o julgamento moral da própria agência e de outrem. O agente, no caso, tem de aceitar o veredicto da própria razão. Portanto, a fé é confiança na própria razão e capacidade de julgamento. Mas, antes, como se institui um hábito?

O hábito, por outro lado, institui-se pela repetição de ações que outrora julgamos serem boas. Essa repetição cria o hábito, entendido como um conjunto de ações que a razão considera como bom, correto, etc. No caso, o hábito é condicionado pela repetição de determinadas ações que consideramos certas. Portanto, o hábito e o costume aparecem como oponentes a esta fé interior. Pois, até que ponto o julgamento que damos a uma ação é realmente deduzido de nossa razão? Pois, a criança, incapaz de julgar a partir de si o valor de determinadas ações, pois não possui julgamento prévio acerca das próprias (posto ainda não possuir sua autonomia), julga uma ação a partir de seus preceptores; ou seja, adere às ações que são tidas como corretas, mas ela ainda não é capaz de recorrer a si mesma como um parâmetro distinto, e de certa forma independente, de julgamento. Deste modo, as ações, e seu subsequente hábito e costume, são aderidos pela criança por uma aceitação alheia e anterior à própria. Uma vez que os hábitos estão instituídos a partir de certas concepções tomadas de antemão como corretas, como saberemos se o agente, tendo sido criança como todos nós, é capaz de julgar a partir de si se a ação que pratica é correta ou não? Ou seja, é possível ao sujeito colocar-se, uma vez adulto, alheio a tudo isto e estabelecer um julgamento independentemente? Se não, o que temos como resultado? Ora, o homem agindo como um

fantoches que se movem a partir dos movimentos estipulados por seu manipulador, gesticulando na boca concepções de outras cabeças, sem ter um julgamento próprio acerca das coisas. Homens que, em suma, são a própria representação da *falta de fé*.

O que, para Locke, é o homem em seu ser primordial? Já nos é um senso comum e todos temos na ponta da língua o famoso jargão empirista: “é uma tabula rasa”, “é uma folha em branco”. Como efeito de Deus, o homem é, de fato, tido como uma folha em branco. Ou seja, sem competência, ou ainda, habilidades prévias, desprovido de quaisquer características que não afirmem apenas suas faculdades racionais e sensitivas, o que o possibilita tornar-se humano, com um entendimento desprovido de noções inatas. Ou seja, com a “parte de dentro” sendo nada mais que um receptáculo vazio que será preenchido pela eticidade. Pois, não havendo nada neste receptáculo, o que nos torna no homem que somos? Se não há um ser primordial que carrega ao mundo sua realidade transcendental, como o homem se torna no homem que é? Com a negação de uma realidade própria do indivíduo como *espírito* carregado e adequado ao nosso mundo social, só nos resta partir da constatação de que somos um *acidente* construído pela história. E quem escreve na folha em branco o que somos?

Partindo do pressuposto da antecedência da eticidade sobre a formação das preferências individuais, não há como negar que é o mundo social, da sociedade, de modo que, quando “nossa” história começa a ser escrita, não somos nós quem escolhemos o tema, assim como não escrevemos a introdução. Podemos aqui sublinhar o axioma científico da causalidade, que aparece como pressuposto dessa argumentação: “de causas semelhantes, esperamos efeitos semelhantes”. No caso, ele nos coloca diante da seguinte concepção. A cultura é a causa do indivíduo que somos enquanto homens (seres racionais, sociais, políticos, morais, etc.). Deste modo, indivíduos que cresceram em culturas semelhantes serão, por conseguinte, indivíduos semelhantes,

possuirão hábitos e costumes similares, bem como opiniões e ideias. Sendo assim, homens criados em culturas distintas serão indivíduos distintos, com hábitos, costumes e concepções distintas.

Mas, ao seguir esta linha de raciocínio, nosso estranhamento surge não a partir da cadeia argumentativa, o que em si é perfeitamente aceitável por qualquer pessoa de bom senso. Nosso estranhamento é nossa dificuldade em entender como, a partir desta cadeia argumentativa, ainda podemos afirmar a liberdade do espírito humano e a possibilidade de um julgamento próprio?

Não se trata de destruir essa realidade constitucional do homem que somos, trata-se de, através da consciência acerca da indiferença sobre quem somos em relação a nós mesmo, e por meio da ideia clara e distinta de que somos guiados pelas mãos do acaso, *tolerar*. Isto é, não impor nossa característica acidental como um universal necessário a todos os homens, respeitar hábitos, costumes e opiniões distintas como uma fatalidade, e tolerar pelo fato de caso fôssemos nós nascidos em uma cultura distinta, provavelmente não teríamos as mesmas opiniões, hábitos e costumes que temos. Mas, é justamente este o ponto que deve ser evocado novamente para retomar o problema posto anteriormente: como podemos deduzir disto afirmação da possibilidade de um julgamento próprio ou de uma ação livre? E eis que há uma possível saída deste círculo desagradável: através da instituição de novos hábitos e costumes.

A essência última do indivíduo, sua substância primeira, se não negada em sua existência, ao menos nos é negada enquanto possível objeto de conhecimento. De modo que o conhecimento acerca desta verdadeira intencionalidade do sujeito não parece ser a condição necessária para um julgamento e ação livres, pois, de fato, eles não são provenientes da substância real e incondicionada do que sou. Pois, as substâncias reais e metafísicas não nos são objetos de conhecimento. Ou seja, não posso conhecer o homem a

partir de sua causa interior, somente a partir de suas causas exteriores. Essa determinação interna do indivíduo, que o faz julgar e agir tendo a si mesmo como parâmetro, tomando sua própria razão como guia, não é dada mediante a consciência acerca da essência do espírito humano (o que fica evidenciado na refutação do inatismo).

Pois, coerentemente com os limites filosóficos estabelecidos em *ECHU* (discutidos na seção 2.1, do Capítulo 2), não há conhecimento possível acerca da essência dos objetos da metafísica. Contudo, Locke não nega a existência dessa substância, apenas afirma a impossibilidade de a conhecermos *em si*. Deste modo, mostramos que a concepção de liberdade humana não resulta de um negligenciamento em relação à sua natureza condicionada. Parece-nos que Locke mostra o caráter condicionado do homem, ou seja, parte da existência do caráter autômato do homem para exigir, de um modo mais radical, a liberdade humana. Em suma, tal ciência não nos seria útil para reconhecermos nossa prisão – ao invés de ser uma verdade última sobre ela –, e provida de poder, porquanto que enquanto nos força a imagem de nossa prisão nosso desejo de liberdade aumenta?

Sendo assim, a presente pesquisa é uma investigação sobre a fundamentação da moralidade a partir de suas três principais modalidades: a *lei natural*, a *lei de reputação* e a *lei civil*. Portanto, nos três capítulos iremos oferecer uma análise das diversas relações possíveis entre as três leis da moralidade, de modo a articular a *natureza*, os *hábitos-costumes*, e as *instituições políticas*, com o intuito de fornecer uma determinação completa do fenômeno da moralidade em Locke. Portanto, nosso objetivo é mostrar como é possível articular as três leis da moralidade de maneira sistemática e coerente, contra as interpretações de Jorge Filho, Bobbio e Macpherson, por exemplo. Pretendemos, portanto, explicitar, primeiramente, a concepção *a priori* da moralidade, desenvolvida em *ELN*, no Capítulo 1, nas seções 1.1, 1.2 e 1.3, do capítulo 1, para

mostrar como ela se harmoniza com a concepção *antropológica*, desenvolvida no *ECHU*, na seção 1.4 do mesmo capítulo, e, posteriormente, no Capítulo 2, nas seções 2.2, 2.3 e 2.4. A partir disto, pretendemos explorar as relações positivas e negativas entre as leis naturais e as leis de reputação e civil, respectivamente. O intuito é mostrar, no capítulo 3, como as concepções *matemática* e *antropológica* fornecem as bases para se pensar a concepção *política* da moralidade do *TG*, sobretudo nas seções 3.1.1 e 3.2.1, nas quais discutiremos as condições de legitimidade do estado político, seu caráter civil, portanto.

O objetivo é mostrar como é possível articular as três leis da moralidade (natural, social, e legal) de uma maneira coerente e conseqüente, e que sem uma articulação apropriada delas não conseguimos determinar corretamente a concepção lockiana da moralidade. O objetivo é apresentar uma interpretação sistemática da moralidade em Locke, na qual, ao contrário do que sugere Jorge Filho, Bobbio, e Macpherson, por exemplo, Locke consegue fazer confluir vários “caminhos secundários” em “uma só estrada” principal, e mostrar como as diversas posições estão coordenadas em uma filosofia sistemática, não desconexa.

1. O FUNDAMENTO A PRIORI DA CONSCIÊNCIA MORAL

O tema da fundamentação da moralidade em Locke gera muitas divergências interpretativas. Basicamente as opiniões sobre este tema se dividem entre aqueles que afirmam que a ênfase da fundamentação é teológica e aqueles que afirmam que ela é político-jurídica, antropológica. Deste modo, haveriam duas posições (embora seja comum também interpretações que procuram mostrar a mútua dependência entre ambos, como pretendemos fazer) sobre o que fundamenta a moralidade: ou a lei divina e natural, ou as leis civis e culturais (de reputação).

Neste capítulo rejeitaremos três interpretações. Primeiro, a de Jorge Filho, segundo a qual não há, em Locke, “[...] um juízo uniforme sobre a moral dos povos primitivos ou selvagens” (JORGE FILHO, 1992, p. 56. Segundo, a de Bobbio, segundo a qual “Locke segue por vários caminhos secundários, mas não consegue – nem conseguirá no futuro – fazê-los confluir em uma só estrada. Persegue várias ideias, mas não chega a coordená-las em um sistema coerente” (BOBBIO, 1997, p. 146). E, por fim, em terceiro a de Macpherson, segundo a qual a obra de Locke possuiria contradições essenciais e incoerências maiores que mostrariam, no caso, que o “sistema” lockiano apresentaria contradições em suas premissas fundamentais (Cf. MACPHERSON, 1979, p. 207, p. 208).

O ponto de partida para tanto é o problema de saber como vivem os povos sem governo. Pois, assim como esse é um dos problemas principais de *ELN*, e do *ECHU*, é também com essa questão que Locke inicia o *TG*. Deste modo, é um problema que nos possibilita articular as três obras, as três respostas distintas, e averiguar se há consistência e coerência entre elas, ou se são noções equívocas e contraditórias entre si. Primeiramente, portanto, iremos averiguar a compatibilidade entre as duas primeiras obras citadas acima, nos capítulos 1 e 2, respectivamente, para depois, no capítulo

3, discutir a articulação do elemento político com os elementos *a priori* e *antropológico*. O objetivo mais amplo é mostrar que a moralidade é resultado de um sistema que articula, justamente, a “matemática”, a antropologia (os hábitos, costumes, e etc.), e a política (as leis, as instituições, e etc.), e que, sem uma articulação apropriada destes três elementos, não conseguimos determinar completamente a posição lockiana acerca da moralidade.

Locke inicia seu argumento acerca da possibilidade de se conhecer a lei natural afirmando que: “[...] não existe nação tão selvagem e tão afastada de quaisquer sentimentos humanos que não possua alguma noção de virtude e vício, alguma consciência de louvor e censura [...]”. Locke prossegue e afirma que: “[...] não podem erradicar todo sentimento sem ao mesmo tempo erradicar a própria humanidade – pois é necessário **negar inteiramente a natureza** antes de reclamar para si absoluta liberdade” (LOCKE, 2007, pp. 109-110). Como veremos, isto, porém, não contrasta com a afirmação feita no *ECHU*, com a caracterização dos povos selvagens da América como isentos de quaisquer princípios. Procuraremos explicar, neste capítulo, como ambas as suposições se harmonizam em um sistema coerente, contra o que é sugerido por algumas interpretações, e contra o que é sugerido pelo próprio Locke.

¹

¹ Na “Carta ao Leitor”, do *ECHU*, Locke conta a história da origem do ensaio. Segundo o filósofo, o ensaio surgiu de uma conversa entre amigos. Sabe-se hoje que o assunto da conversa era a moralidade e a religião revelada. A partir de algumas controvérsias sobre o tema, Locke julgou que era necessário uma análise sobre nossas capacidades de conhecimento, isto supõe averiguar quais objetos “se encaixam” ou não com nosso entendimento (Cf. AYERS, 1991), como condição para superar os impasses com relação ao tema. Ao falar, porém, sobre a forma na qual o ensaio foi escrito, Locke afirma que não o escreveu como um sistema filosófico, e afirma que, devido à falta de uma revisão adequada e de uma construção sistemática

1.1. O fundamento social e natural da moralidade: como vivem os povos sem governo?

Podemos iniciar a discussão sobre a relação entre a moral matemática *a priori* e o contexto social e antropológico, a partir da seguinte questão: *como vivem os povos sem governo?* A resposta de Locke é, de acordo com Jorge Filho, ambígua, pois está fundada em concepções distintas e equívocas acerca da natureza humana e de seu comportamento.

Se, por um lado, no *TG* a condição natural é de “[...] igualdade, pobreza e virtude” (JORGE FILHO, 1992, p. 155), os povos sem governo são virtuosos, por outro, ao negar o inatismo, Locke usa o exemplo dos povos selvagens da América e África para retratar justamente “[...] a ausência de virtude e a entrega mais desinibida aos vícios” (JORGE FILHO, 1992, p. 155). Deste modo, Locke não teria uma formulação unívoca da natureza humana, retratada, pelo contrário, de forma ambígua: ora como virtuosa, ora como viciosa. Segundo Jorge Filho, a imagem dos povos primitivos feitas anteriormente por Locke em *ELN* – na qual os povos selvagens da América e da África são retratados como entregues ao vício – “[...] contrasta com a delineada no *Segundo Tratado*, onde as nações selvagens da América apresentam-se como típicas da Idade de Ouro, padrão de igualdade, sinceridade, virtude e estabilidade” (JORGE FILHO, 1992, p. 156). No entanto, se, por um lado, a história dos povos primitivos feita no *ECHU* não “demonstra” racionalidade, tampouco o fará a história das monarquias europeias. Pelo contrário, nela prevalece o vício, a devassidão, a impiedade, e etc., de modo que não haveriam leis universais de desenvolvimento das civilizações.

Deste modo, a história, enquanto âmbito das leis

do tratado, expressa o mesmo pensamento de formas distintas, na qual procurou substituir expressões mais obscuras e complexas por outras mais claras e inteligíveis.

humanas, não nos possibilitaria conhecer leis éticas, mas, ao contrário, sua antítese. Faz-se necessário, portanto, buscar outra fonte de conhecimento das leis éticas que não seja histórica (função cumprida pela estipulação de uma lei natural, e da possibilidade da moralidade enquanto ciência demonstrativa). A moralidade, portanto, possui duas significações distintas em Locke. Pode ser tanto [1] um saber prático, quanto [2] um conhecimento apodítico. A primeira refere-se à prudência e é capaz de nos tornar mais sábios, enquanto que a segunda refere-se aos nossos deveres fundamentais. É necessário, porém, conjugar o saber provável da história com o conhecimento de nossos deveres fundamentais, que podem ser demonstrados. Este dá o modelo, aquele ensina como realizá-lo. “Pois”, esclarece Jorge Filho, “o simples conhecimento das regras da moralidade é insuficiente para formar o caráter virtuoso; este é o fruto provável de um complexo condicionamento e uma dinâmica de estímulos” (JORGE FILHO, 1992, p. 228).

Disto se conclui que a moralidade, enquanto conhecimento demonstrativo, é insuficiente: “A ciência da moralidade determina com certeza qual deve ser o caráter do homem, mas compete à sabedoria prática descobrir os meios de provável eficácia para formá-lo e manter-lhe o vigor” (JORGE FILHO, 1992, p. 228). No entanto, isso não implica um predomínio de uma concepção técnica sobre a concepção moral da história. Segundo Jorge Filho, “[...] o enfoque lockiano da história [...] se volta mais para a sua significação moral” (JORGE FILHO, 1992, p. 228). Portanto, sob uma significação moral, a história é vista desde a perspectiva da salvação da alma humana. Jorge Filho esclarece que:

Posto que a preocupação com o destino no outro mundo confere sentido à existência humana, todos os demais anseios e inquietações devem a ela se subordinar; o interesse pela história, quando transcende a vã curiosidade, deve

obedecer ao mesmo princípio. Ora, a sorte além-túmulo do homem se definirá pelo julgamento divino da sua conduta terrena: o esforço pela virtude autêntica será recompensado com a eterna bem-aventurança. A virtude deve, pois, ser encarada como meta suprema da vida humana, e todo empenho cognitivo, inclusive o histórico, é justificável se subordinado a ela (JORGE FILHO, 1992, p. 228).

Sendo assim, a função do conhecimento histórico é “[...] servir com seus juízos à organização prática dos meios que possibilitem o cumprimento generalizado dos deveres naturais. O exame histórico”, continua, “deve determinar o efeito provável dos vários condicionamentos sobre a prática da virtude, e sugerir os meios para o provável estímulo e difusão desta última” (JORGE FILHO, 1992, p. 229). Sob a perspectiva da salvação da alma e da desobstrução daquilo que impede o desabrochar da virtude, a história é intrinsecamente relacionada à liberdade: “por maior que seja a compulsão externa sobre ele, por mais fundo que tenha mergulhado no vício e na escravidão, enquanto homem sempre lhe restará a possibilidade, ainda que remota, da sua livre regeneração” (JORGE FILHO, 1992, p. 229). Soma-se a isto a plasticidade dos costumes e das comunidades políticas, que seriam moldes mutáveis que modelam os indivíduos (Cf. JORGE FILHO, 1992, p. 229). A possibilidade, então, de modificação dos contextos sociais com o intuito de melhor adequar a conduta do indivíduo aos seus deveres fundamentais é a meta privilegiada do saber histórico das sociedades. Segundo Jorge Filho:

Investigar como a conduta, condicionada pelo meio social, é ou pode ser modificada no sentido de uma maior ou menor conformidade

com a lei de natureza, e como, assim alterada, pode tornar-se normal ou típica nesse meio é a tarefa de significância moral que justifica uma história das sociedades (JORGE FILHO, 1992, p. 230).

Deste modo, “[...] tem significância moral a história da espécie humana” (JORGE FILHO, 1992, p. 230). A possibilidade de modificação das condutas típicas de uma comunidade está na base da preocupação de Locke em relação à história. “Caberia a tal disciplina”, afirma Jorge Filho, “investigar os condicionamentos recíprocos destas, que influenciam as condutas típicas das sociedades em interação, e contribuem para modificá-las no sentido de maior ou menor conformidade com a lei de natureza” (JORGE FILHO, 1992, p. 231). A posição de Jorge Filho neste aspecto é reforçada pela presente pesquisa, no qual pretende-se mostrar que a lei moral é capaz de moldar antropológicamente uma eticidade, que constitui-se moralmente por justamente fundar-se em valores “superiores”, “transcendentes”, não originados pela história, a qual, inequivocamente, é um processo que engendra vícios. A história deve, portanto, ser entendida com base em sua tarefa, sua finalidade. “Dentro deste enfoque”, esclarece Jorge Filho, “a história do gênero humano é entendida como o processo de atualização da liberdade dos homens, da sua prática, **cuja meta absoluta é o ideal de universalização da virtude autêntica**” (JORGE FILHO, 1992, p. 231, grifo nosso). Deste modo, a história teria por mérito “[...] ensinar a prudência” (JORGE FILHO, 1992, p. 231) e viabilizar a virtude. E, embora concorde com essa afirmação, considero falsas as implicações anarquistas que Jorge Filho deduz delas, como discutiremos no capítulo 3. Segundo Bobbio:

a história era vista [por Locke] como uma grande confusão de paixões, erros e loucura. Aquilo com que os

homens tinham concordado [contra a afirmação do *consensus* como meio de conhecimento da lei natural] provava bem mais a sua fragilidade do que a sua nobreza. [...] Algumas páginas do quinto ensaio são dedicadas a uma melancólica resenha dos vícios humanos, da devassidão e impiedade de todos os povos, extraída da **história de todos os tempos** (BOBBIO, 1997, p. 120, grifo nosso).

Deste modo, exposto a resposta negativa, Locke afirma por quais meios então conhecemos a lei natural. Segundo Bobbio, “a forma como conhecemos a lei natural não difere daquela como conhecemos todas as outras coisas, sobre as quais adquirimos certeza e podemos fazer ciência: os *sentidos* e a *razão*” (BOBBIO, 1997, p. 120). A partir dos sentidos e da razão obtemos o conhecimento da existência de Deus e de um propósito no mundo, na medida em que o conhecimento de uma ordem no mundo possibilita afirmar um objetivo – finalidade – que possa justificar, por assim dizer, a “loucura” da história. Neste sentido, a ordem natural possui uma função normativa, diz ao homem o que ele deve fazer. A partir da “[...] finalidade de todas as coisas [e da] [...] sua própria constituição natural” (BOBBIO, 1997, p. 122), o homem torna-se capaz de conhecer os seus deveres para com Deus e para com os demais seres humanos, sendo este o fundamento das leis naturais. Segundo Bobbio,

Com a observação do primeiro objetivo, ele ganha consciência de todos os seus deveres com respeito a Deus. Observando sua própria constituição, chega ao conhecimento dos deveres para com os outros, que o motivam a participar da sociedade. Em substância, há dois preceitos

fundamentais derivados da observação das coisas delineadas com o auxílio da razão: “Honra a Deus” e “Vive em sociedade com teus semelhantes” (BOBBIO, 1997, p. 122).

Deste modo, devemos nos questionar se a concepção de natureza humana de Locke é contraditória e inconsistente. Se não o forem, como tornar ambas as caracterizações contraditórias em afirmações consistentes? Cabe adiantar aqui que segundo nossa interpretação Locke não é incoerente, nem inconsistente. Pretendemos evidenciar isto quando discutirmos a fundamentação *social* da moralidade feita no *ECHU*. Em relação ao problema do conhecimento da lei natural, Locke aborda, em *ELN* o problema dos princípios inatos e apresenta a primeira versão da refutação que aparecerá mais tarde no *ECHU*. Segundo Bobbio, “a refutação de Locke baseia-se em cinco argumentos” (BOBBIO, 1997, p. 116), dentre os quais dois, o segundo e o terceiro, interessam particularmente para nossos propósitos:

2) se a lei natural fosse inata deveria ser reconhecida universalmente; em vez disso, a grande variedade das leis e costumes dos diferentes povos prova que ela não é universal; 3) os povos primitivos, que deveriam ser os mais próximos da lei da natureza, são, ao contrário, **os que dela mais se afastam**; se nos povos mais civilizados existe alguma noção comum com respeito à moral, ela deriva não da natureza, mas da educação (BOBBIO, 1997, p. 116, grifo nosso).

Como o próprio Bobbio ressalta ao fim desta passagem, o fundamental da negação do inatismo é a

pressuposição de que a moralidade deriva da educação, não da natureza. No entanto, discordamos dessa posição se com isso Bobbio pretende dizer que a educação é a *única* fonte da moralidade. “Os dois únicos argumentos com uma certa consistência”, afirma, “são o segundo, que se baseia na variedade das leis, e o terceiro que lembra **a crueldade dos costumes dos povos primitivos**” (BOBBIO, 1997, p. 116, grifo nosso).

A posição lockiana nos deixa duas alternativas possíveis: 1ª) a natureza do homem é virtuosa e a fonte da bestialidade humana são os costumes, ou 2ª) a natureza do homem é viciosa e a fonte de bestialidade humana não são os costumes. Em relação as alternativas apresentadas, ambas alteram significativamente a compreensão sobre a função e a natureza dos costumes. Pois, se a primeira alternativa estiver correta, então os costumes corrompem. Por outro lado, se a segunda alternativa estiver correta, então os costumes redimem. De acordo com a interpretação que propomos, porém, ambas as coisas são verdadeiras, ao contrário do que sugere Jorge Filho, que afirma que se procurarmos pela causa do comportamento vicioso, pode-se pensá-la ora como natural, ora como artificial. Este problema é formulado do seguinte modo por Jorge Filho:

Se, portanto, Locke não vê nenhum indício de virtude ou sentimentos humanos em tais povos, caberia investigar melhor a causa desta condição deplorável: seria a natureza na sua manifestação pura, não deformada pelos costumes? Ou os costumes já presentes, cujo poder é subestimado? (JORGE FILHO, 1992, p. 157).

Devemos nos questionar se a ambiguidade é intencional ou não; ou seja, se, no caso, a própria ambiguidade é um elemento chave para a compreensão da

concepção de natureza, ou se ela deve ser desfeita caso queiramos interpretar adequadamente a mesma concepção. Pretendemos endossar e explorar as implicações da primeira sugestão interpretativa.

Sobre esta questão, a negação do inatismo possui uma consequência importante para a formulação da hipótese sobre como os homens se comportam naturalmente. Pois, sendo um princípio inato algo com o qual se nasce, o local privilegiado de sua observação seria ou na infância, ou na psicologia do homem selvagem. Ou seja, estes são os locais adequados para se observar o comportamento da natureza no homem, na medida em que ambas são condições nas quais não há influência dos costumes. No entanto, como salienta Jorge Filho, “[...] com o comportamento dos selvagens é ilustrada justamente a prática de vícios e crimes mais reprováveis, como o infanticídio, roubos, homicídios, extorsões (*rapes*)” (JORGE FILHO, 1992, p. 157). Estes seriam, para Locke, exemplos do comportamento da natureza não cultivada, ou seja, que não possui o auxílio das letras e disciplina, e não possuem as melhorias promovidas pelas artes e ciências. “Contudo”, esclarece Jorge Filho, “nas referências a tais povos, Locke deixa subsistir uma ambiguidade, ora apresentando a pura natureza como o determinante absoluto, ora admitindo a natureza e os costumes já formados como co-partícipes nesta determinação” (JORGE FILHO, 1992, p. 158). No entanto, segundo Jorge Filho, o selvagem vive a fruição imediata do desejo, de modo que sua incapacidade à moralidade seria fruto da falta da disciplina que permite ao homem suspender os desejos, regradar as paixões e não se tornar um escravo de seus apetites, e, em relação a este ponto há fortes evidências textuais no *ECHU*, que tornam a essa interpretação verdadeira, sobretudo no Capítulo XXI, do Livro II.

Essa interpretação de que a natureza do homem seria desregrada contrasta (aparentemente, diga-se de passagem), porém, com a caracterização que Locke faz dela em *ELN*. Além disto, torna problemática a localização da

racionalidade e da bestialidade em relação às suas fontes. Em relação ao primeiro ponto, faz-se necessário mostrar que é indevido atribuir *desregramento à natureza*. Pois, para Locke, a natureza como um todo possui princípios, e sendo o homem constituinte desta mesma natureza seria incoerente supor uma *natureza desregrada*. Incorreríamos, dito de outro modo, em um erro categorial ao falar de uma natureza desregrada, na medida em que natureza implica e supõe um sistema ordenado constituído por leis e princípios. Se for coerente com essa concepção (desenvolvida ao longo do primeiro ensaio dos *ELN*) então o comportamento desregrado do selvagem não poderia ser decorrente de sua natureza— mas sim de sua falta de vinculação com ela —, na medida em que essa afirmação implicaria necessariamente que o comportamento é submetido a leis, regras e princípios. Deste modo, ao falar de um comportamento sem princípios, é errado categorizá-lo como natural, de acordo com a interpretação que sugerimos.

Sob essa perspectiva o comportamento corrompido dos selvagens não poderia ser atribuído como causado pela natureza. Consequentemente, só poderíamos então falar de um comportamento *artificial*, e até mesmo *antinatural*. Isto nos leva ao segundo ponto. Essa caracterização da natureza humana como sendo fundamentalmente irracional faz a seguinte “equação”: natureza = sem princípios, e costumes = formação de princípios. Isto não está totalmente errado, apenas em relação à primeira “equação”.

Deste modo, à natureza *não cultivada* se associaria a bestialidade, enquanto que aos costumes se associaria a racionalidade. Esta caracterização torna-se problemática e pouco sustentável, caso se entenda com isso que os costumes são a única fonte de nossos princípios morais. Veremos adiante as razões que Locke fornece para exigir uma ordem moral superior às fornecidas pelas condições antropológicas. Pois, se interpretarmos Locke como um autor que segue coerentemente suas ideias, não podemos caracterizar o caráter vicioso dos Tupinambás, Carafbas e os Hotentotes

(exemplos dados por Locke no *ECHU*) como sendo *naturais*.

Se fizermos isso é necessário abandonar uma interpretação que afirme que Locke é consequente em suas obras posteriores com as noções desenvolvidas em suas primeiras obras, como o fazem Jorge Filho, Bobbio, e Macpherson, por exemplo. Ou seja, só é possível afirmar que a caracterização feita no *ECHU* retrata a *natureza* se não levarmos em consideração a definição da mesma feita no *ELN*. Caso se argumente que não haja compromisso entre estas duas obras, então se torna aceitável a posição segundo a qual a caracterização viciosa feita no *ECHU* ilustra a natureza do homem. Pelo contrário, se for seguida nossa sugestão de leitura – que estabelece uma relação coerente entre as duas obras citadas – será incoerente caracterizar como *natural* o comportamento vicioso do primitivo, na medida em que (mesmo no *ECHU*), o comportamento vicioso dos povos selvagens não é fruto do desconhecimento e ignorância em relação à lei natural, mas sim de uma execução parcial da mesma, deturpada pelo modo de sociabilidade, ou pela total ausência dela. Sob nossa perspectiva, essa seria uma designação adequada para o antinatural, artificial, em suma, aos costumes.

Deste modo, poderíamos inverter a equação acima e afirmar que Locke foi consequente com ela, qual seja: natureza = é formada de princípios e ordem (e, portanto, racionalidade), costumes = sem princípios, ou, os princípios precisam ser adicionados posteriormente e não necessariamente conduzem à ordem e à racionalidade.

No entanto, a mesma suposta ambiguidade que enfrentamos com o conceito de natureza, encontramos também quando vemos o problema sob o viés dos costumes: ora eles aparecem como causa de nossas virtudes (é o cultivo que nos torna melhores e racionais), ora aparece como a causa dos vícios. Jorge Filho mostra o caráter ambíguo da relação entre natureza e costumes. Como observa Jorge Filho:

Note-se que no *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, há uma referência aos índios do Brasil, como não-possuidores de religião ou de qualquer ideia de um Deus, exemplo da vida natural não submetida à disciplina (JORGE FILHO, 1992, p. 161).

No entanto, reforço o comentário anterior sobre a concepção de natureza para esclarecer que este não é um “exemplo da vida natural”, mas sim o exemplo do *antinatural*. Enquanto que no *TG* haveria uma caracterização dos povos primitivos coerentes com a suposição de uma natureza ordenada por leis, regras e princípios: “aqui elas ilustram as primitivas comunidades da Idade de Ouro, virtuosas e bem-governadas, realizando a felicidade política dos seus membros” (JORGE FILHO, 1992, p. 161). A partir destas considerações, Jorge Filho conclui “[...] não haver em Locke um juízo uniforme sobre a moral dos povos primitivos ou selvagens”.

Nos *Ensaio sobre a Lei de Natureza*, continua, malgrado certa ambiguidade, o seu comportamento mal se distingue da espontaneidade natural, revelando uma suposta propensão aos vícios e à truculência. No extremo oposto situam-se os *Dois Tratados sobre o Governo*, onde a conduta mais viciosa e brutal é atribuída à influência dos costumes e do exemplo; aqui predomina uma imagem favorável das comunidades primitivas, retratadas como virtuosas e internamente harmoniosas (JORGE FILHO, 1992, p. 162).

Discordamos quanto ao fato de Locke manter ambígua a relação entre a natureza e os costumes, pois, o próprio conceito de natureza não será ambíguo. Contra o que é sugerido por Jorge Filho sustento que Locke lida com uma noção unívoca de natureza, a partir da qual ela se caracteriza, como já afirmamos anteriormente, por leis, regras e princípios que constituem uma ordem. Deste modo, será incoerente a caracterização de uma *desordem natural*. Sendo assim, tudo aquilo que indica, no comportamento humano, desordem – como a propensão ao vício, a truculência e a violência –, é erroneamente classificado como natural, sendo mesmo termos incompatíveis. Dado isto, sugiro uma correção taxonômica, a partir da qual tudo aquilo que indica, no comportamento humano, uma tendência ao vício e a falta de princípios, deve ser classificado como *antinatural*: ou seja, funda-se ou nos costumes, ou na total ausência deles.

Segundo Jorge Filho, “[...] nas sociedades primitivas a influência dos costumes sobre o comportamento humano é mínima: este é determinado, da forma menos adulterada, pela natureza”. E questiona: “Mas qual o seu guia?” (JORGE FILHO, 1992, p. 165). Para Jorge Filho, a vinda de Cristo e a difusão do Evangelho “[...] são aquisições tardias em que boa parte da humanidade já estava corrompida” (JORGE FILHO, 1992, p. 164). Segundo ele, “O Evangelho desperta a esperança da universalização da virtude [...]” (JORGE FILHO, 1992, p. 164). Deste modo, se a moralidade do Evangelho é uma aquisição tardia e apenas ela torna possível a universalização da virtude, ele questiona como é possível, portanto, a caracterização de comunidades primitivas da Ásia e Europa como virtuosas: “A que se deve a prevalência nelas da virtude sobre o vício?” (JORGE FILHO, 1992, p. 164). Ou ainda: “[...] se a razão não é o principal guia da conduta nesses povos, como explicar a predominante conformidade das suas ações com os ditames racionais da lei da natureza?” (JORGE FILHO, 1992, p. 165).

Concordamos parcialmente com esta posição, pois, de algum modo, embora a moralidade *a priori* precise se

“espalhar” pela tradição, Locke ainda mantêm uma diferença fundamental entre ambas. Esta questão pressupõe que a conformidade da ação com a lei natural requer o desenvolvimento da razão, processo que não ocorreria, no caso, fora das condições de civilidade. Isto não implica, porém, na vinculação entre natureza e irracionalidade, falta de princípios para a ação como constituintes de nossa natureza. É preciso compreender melhor esta relação. Embora ele argumente contra o inatismo que não há princípios práticos inatos na ação, sua concepção de natureza permite negar a noção de que não há princípios naturais. De todo modo, para Locke o homem possui princípios para a ação, e me parece compatível com sua filosofia a noção de uma “besta” que se torna humana a partir do processo de moralização inerente às sociedades. No entanto, este mesmo processo que pode humanizar a besta humana, pode também bestificar o animal humano. Fora do processo social um homem, de algum modo, continuaria a ser homem, não se tornaria uma fera selvagem ou algo semelhante. Pois, há a consideração de que o ser humano se torna em uma “fera” também pela disciplina, pelo treinamento e condicionamento social, tanto quanto se não houver passado por nenhuma forma de disciplina. Para Jorge Filho, “A razão não seria predominante na determinação do comportamento [humano]” nas sociedades primitivas. Deste modo, sem os ensinamentos do Evangelho, sem poder contar com a razão e as suas leis, a caracterização de uma condição virtuosa estaria justificada a partir de uma consideração sobre os afetos humanos: “Assim, é na família primitiva, na psicologia dos seus componentes, que devemos buscar a fonte da concórdia entre os membros das primeiras comunidades” (JORGE FILHO, 1992, p. 165).

No entanto, esta hipótese parte de pressuposições questionáveis. A saber, de que na condição natural os homens não possuem princípios, e de que a lei de natureza não é conhecida e, portanto, não é obrigatória. Isto não procede, pois, como veremos, o homem erige uma

comunidade política por ter justamente princípios, que, conseqüentemente, não são originados com o desenvolvimento das comunidades. Deste modo, a racionalização não é somente um processo cultural, a partir da qual o homem se afasta de sua natureza insensata e néscia. No caso, parece-me que é mais razoável pensar na relação inversa, qual seja: o afastamento da natureza implica em irracionalidade e desordem, ou seja, faltam leis, regras e princípios. Deste modo, só é possível pensar em um desenvolvimento da racionalidade na cultura humana quando esta se aproxima da natureza, e não quando se afasta dela, hipótese que iremos aperfeiçoar em nossa discussão sobre a relação entre a moral *a priori* e o contexto social e antropológico da moralidade.

Sendo assim, a corrupção da comunidade só pode ser pensada como um desenvolvimento que se afasta da natureza em seu processo, ou seja, lhes falta leis, regras e princípios – coisas que, como vimos, são características essenciais da natureza –, condição a partir da qual a licenciosidade se instala degenerando a condição pacífica, e esta é a mesma condição *antinatural* dos povos selvagens retratados no *ECHU*, quanto dos europeus cristãos contemporâneos a Locke, retratados nas *CTe* no *TG*. Um “retorno à natureza” (*sic*)² indicaria a necessidade da instituição de leis, regras e princípios, indicando um movimento ascendente que culminaria na instituição do Estado. De qualquer modo, o movimento decadente que degenera em licenciosidade

² (*sic*), pois, no caso, não se retorna à natureza, como uma situação sem instituição política, mas, a instituição da ordem política nos devolveria à ordem pacífica das primeiras comunidades naturais; neste sentido, “retornar à natureza” seria instituir um princípio *ordenador* das relações sociais, mas através, porém, da criação de instituições políticas que nos afastariam, paradoxalmente, cada vez mais da condição natural, sem instituições, o que nos leva a rejeitar as implicações que Jorge Filho deduz da teoria política de Locke.

(corrupção generalizada) deve ser entendido como um afastamento da natureza, não como sua representação fiel, pelo contrário, como sua antítese. Sendo assim, para caracterizar corretamente a concepção da natureza deve-se compreender o comportamento daqueles que menos sofreram a influência de estímulos sociais, tais como: crianças pequenas e o homem selvagem (embora neste caso sempre seja incerto a atribuição do que é natural, na medida em que pode haver já influência do meio cultural). Jorge Filho argumenta que a crueldade “[...] seria ‘estranha à natureza’” (JORGE FILHO, 1992, p. 169), pois depende de um estímulo social; ao passo que a bondade independe do estímulo social.

Deste modo, a crueldade não seria um desejo natural, mas sim algo que é fomentado por convenções, que as estimulam através da oferta de, por exemplo, recompensas, ou honra e etc. No entanto, não obstante Jorge Filho afirmar que a compreensão da Idade de Ouro requer uma análise da psicologia do selvagem e seus desejos naturais, podemos simplesmente assumir a vinculação entre natureza e racionalidade para entender a condição harmoniosa da Idade de Ouro, dispensando a necessidade de uma investigação acerca da psicologia do homem primitivo.

1.2 A fundamentação social dos vícios morais e o caráter não-cumulativo da racionalidade

Ao falar de “homem”, isto não implica em supor *a priori* – no contexto da filosofia lockiana – uma substância não meramente animal? Pois, embora o capítulo sobre a linguagem do *ECHU* coloque em dúvida se o entendimento é uma propriedade real de distinção entre o homem e o animal, o que sabemos com certeza é que ela é uma propriedade de classificação, a partir do qual o designamos como diferente. Deste modo, não obstante Locke parecer sustentar em outras passagens a existência *real* do entendimento, só podemos obter certeza quanto a isto do ponto de vista *nominal*. Pois,

assim como a definição de triângulo nos dá o conhecimento certo de triângulo a despeito de sua existência real, seria legítimo assumir a definição tradicional do homem como *animal racional* a despeito da comprovação de sua existência real como fato ou não. A moralidade se assemelha ao conhecimento da geometria, cujo objeto é plenamente conhecido pelo entendimento de modo inteiramente analítico, tautológico. Deste modo, a moralidade postula uma definição *a priori* de homem, enquanto criatura corpórea dotada de entendimento e movimento espontâneo, que permite deduzir integralmente quais são os deveres do homem enquanto ser moral. Segundo Pangle:

A lei ou o código de leis vem a existir, e vem a ser conhecida, como similares às “leis” ou proposições da geometria, os homens (“*humans*”) descobrem que eles podem ordenar e controlar sua vasta, heterogênea experiência de formas e superfícies das coisas se eles “abstraem” de suas múltiplas ideias de objetos figurados as ideias elementares dos “modos” (ponto, linhas, planos) que marcam ou são os limites e intersecções de todas as figuras. Essas abstrações existem como entidades apenas na mente; elas pertencem inteiramente à mente, como o produto de sua atividade seletiva e extrativa; mas precisamente por esta razão elas – diferente de substâncias atuais fora da mente – são *completamente* conhecidas pelo que elas são, em sua “essência completa” (PANGLE, 1988, p. 181, tradução nossa).³

³ No original: “The law or code of laws comes into being, and

Neste sentido, há uma analogia entre a ciência da moralidade e a geometria. O que a geometria poderia oferecer à ciência da moralidade? Sob a problemática do relativismo moral – que impede afirmar um fundamento objetivo comum da moralidade e, portanto, universal –, a postulação da essência nominal do homem permite o conhecimento das ideias arquetípicas da moralidade, que não são empíricas e, deste modo, são abstraídas das condutas reais e efetivas dos homens. Sem o estabelecimento das ideias arquetípicas da moralidade retornamos à condição de relativismo e de confusão moral, a qual, justamente, nos coloca em uma situação de ignorância epistêmica do ponto de vista moral, na medida em que perdemos a medida objetiva – universal – do que é certo e errado, impedindo-nos de conhecer o que, de fato, é moral ou não (Cf. PANGLE, 1988, p. 183).

Sendo assim, na medida em que, do ponto de vista do conhecimento empírico e verificável a caracterização da natureza humana é ambígua, sendo difícil distinguir o natural do artificial, o estabelecimento de uma *essêncianominal* com função classificatória permitiria estipular com certeza o que é propriamente humano, natural e racional, mesmo que essa certeza nunca alcance um nível empírico, factual. Deste modo, a moralidade, em sentido rigoroso, estaria fundada em

comes to be known, somewhat like the ‘laws’ or propositions of geometry, humans discover that they may order and control their vast, heterogeneous experience of the shapes and surfaces of things if they ‘abstract’ from their manifold ideas of shaped objects the elemental ideas of the ‘modes’ (point, lines, planes) that mark or are the boundaries and intersections of all figures. These abstractions exist as entities only in the mind; they belong entirely to the mind, as the products of its selective, extrating activity; but precisely for this reason, they – unlike actual substances outside the mind – are *fully* knowable for what they are, in their ‘whole essence’” (PANGLE, 1988, p. 181).

duas concepções: de Deus e de homem. No entanto, a concepção de homem é relativa à sua essência nominal, qual seja: a de criatura corpórea dotada de entendimento e poder. Há, porém, uma relação de incompatibilidade entre a essência nominal e a coisa referida, no exemplo em questão, entre a definição de homem enquanto criatura corpórea dotada de entendimento e poder, e a racionalidade dos homens concretos. Segundo Ayers:

Locke adotou um modelo geométrico para a relação entre essência real e propriedades. [...] O que é necessário para tal conhecimento é apenas que há conexões gerais contingentes entre elas, e que nós conhecemos essas conexões pela experiência assim como conhecendo sua essência real. [...]

Assim o limite realmente em questão no argumento [...] não é entre relações físicas e matemáticas, mas entre aquelas conexões cuja necessidade é ao menos em parte “visível” a nós, e coexistências observadas as quais na melhor das hipóteses apenas provavelmente apontam para uma conexão universal cuja necessidade é opaca para nós (AYERS, 1991, p. 150, tradução nossa).⁴

⁴ No original: “Locke adopted a geometrical model for the relation between real essence and properties. [...] What is necessary for such knowledge is only that there are contingent general connections between them, and that we know these connections from experience as well as knowing the real essence. [...] Thus the boundary really in question in the argument repeated in IV.iii.29 is not between mathematical and physical relations, but between those connections whose necessity is at least in part ‘visible’ to us, and observed

Locke, no entanto, não está se dirigindo, com seus escritos, a homens abstratos, mas sim aos homens reais existentes. No entanto, os homens reais existentes não são um modelo adequado para a caracterização dos vícios e virtudes (como irá argumentar no *ECHU*, não há nada que seja tomado por virtude em um lugar que não tivesse sido tomado por vício em outro). Deste modo, a moralidade não tem por objetivo, como em Hobbes, por exemplo, fazer uma descrição efetiva do que os homens são. Pelo contrário, ela tem uma função normativa, deve dizer o que os homens *devem se tornar*. Faz-se necessário, deste modo, o estabelecimento de um modelo arquetípico, que serve como molde ao qual devemos nos aproximar para a realização da moralidade. Segundo Ayers, Locke propõe uma “solução hegeliana” para a relação entre as “relações matemáticas” e as “relações físicas”.

O dilema pode ser resolvido se nós reconhecermos que por trás dessas necessidades “lógicas” repousam constrangimentos menos abstratos, e que nós estamos preocupados com uma relação profunda entre nossas representações do mundo e o mundo mesmo (AYERS, 1991, p. 166, tradução nossa).⁵

Cabe ressaltar que o animal, por pertencer a uma

coexistences which at best only probably point to a universal connection whose necessity is opaque to us” (AYERS, 1991, p. 144, p. 150).

⁵ No original: “The dilemma can be resolved if we recognize that behind these ‘logical’ necessities lie less abstract constraints, and that we are here concerned with a deep relationship between our representation of the world and the world itself” (AYERS, 1991, p. 166).

ordem natural – e, portanto, racional –, não é o antípoda do homem racional e natural. Segundo Jorge Filho: “Se os homens realizam os prodígios de crueldade, não é por se encontrarem na mesma condição dos animais, mas por se terem degradado abaixo desta [...]” (JORGE FILHO, 1992, p. 179). É assim que Locke explica a passagem do estado de natureza para o estado de guerra: é um processo no qual o ser humano se transforma em uma besta selvagem. Como já afirmamos anteriormente, a univocidade do conceito de natureza nos permitiria resolver certas ambiguidades. A partir dele, classificamos tudo aquilo que possui princípios, regras e leis (e, deste modo, ordem) como natural e, por outro lado, aquilo que não possui princípios, regras e leis como artificial (a questão sobre o modo como estes princípios “entram” em nossas mentes é uma outra questão, a qual Locke se dedica em sua refutação do inatismo). Disto se conclui que, sendo o homem um ser natural ele possui princípios, regras e leis. Do mesmo modo, há uma univocidade do conceito de homem que nos permitiria resolver certas ambiguidades em sua caracterização. Deste modo, tudo aquilo que é desordenado, sem princípios, regras e leis é por implicação *irracional*. No entanto, é errôneo atribuir identidade entre *irracional* e *animal*. Deste modo, o irracional não colocaria o homem no plano do animal, na medida em que este, como toda criatura natural, está submetido à regras, princípios e leis que constituem ontologicamente sua racionalidade. Portanto, o irracional não pode ser associado ao natural sem incorrerem em erro categorial.

Disto se conclui que tudo aquilo que é vicioso, enquanto irracional, não pode ser natural. E, por outro lado, embora tenha, desta maneira, um cunho *essencialmente humano* – ou, de criação humana –, o irracional não é associado à definição de homem, sendo definições incompatíveis entre si. Sendo assim, se o irracional não pode ser inferido do conceito de natureza nem do de homem, ele deve ser propriamente circunscrito dentro do âmbito social,

político. E, conseqüentemente, deve ser associado à *sociedade civilizada*, que nos leva a uma condição humana distinta daquela que podemos inferir a partir do conceito de natureza e de homem.

A partir disto podemos criticar alguns pontos da interpretação de Jorge Filho, quais sejam: o de que os vícios se originam no entendimento – através da imaginação –, e a concepção de um estado animal do homem que fosse “pré-racional” (Cf. JORGE FILHO, 1992, p. 187) que permitiria compreender “[...] como homens não-cristãos e de razão incipiente [...] [podiam] viver em concórdia e amizade nas primitivas associações políticas” (JORGE FILHO, 1992, p. 188). Podemos contrapor a essa interpretação com a afirmação quase hegeliana de que, para Locke, tudo o que é real é racional. Segundo Ayers:

Resumidamente, se há algo intrinsecamente racional e universal na Lei Natural, então há a possibilidade de chegarmos a conhecê-la através do emprego da razão natural. De fato poderia ser dito que nós possuímos razão natural apenas na medida em que há uma certa correspondência entre nosso intelecto e o intelecto divino (AYERS, 1991, p. 132, tradução nossa).⁶

Segundo a interpretação de Jorge Filho e Macpherson,

⁶ No original: “Roughly, if there is something intrinsically rational and universal in Natural Law, then there is the possibility of our coming to know it through the employment of natural reason. Indeed, it could be said that we possess natural reason just in so far as there is a certain correspondence between our intellect and the divine intellect” (AYERS, 1991, p. 132).

o homem, para Locke, é feito em função de sair do estado de mera subsistência da condição primitiva: Deus não o “programou” para permanecer nesta condição. Diferentemente do que sugere Jorge Filho, porém, a corrupção desta suposta condição instintual de bondade deve vir “de fora” do homem, e não motivado pelas suas faculdades internas, como a capacidade de abstrair e a imaginação. No entanto, concordamos com a afirmação segundo a qual a condição natural do homem é superada em virtude da constituição teleológica da natureza (Cf. JORGE FILHO, 1992, p. 189); embora procuraremos mostrar no Capítulo 3 que não é correto deduzir implicações anarquistas da mesma afirmação, mas justamente o contrário. Vimos que, para Locke, a natureza implica ordem regida por leis, regras e princípios, e, deste modo, o *homem natural* teria sua conduta ordenada pela razão. No entanto, Jorge Filho sustenta que, sem a suposição de um estado animal sob o “império dos desejos naturais”, a suposição de uma situação pacífica entre os homens “ainda não-cristãos e incipientemente racionais” torna-se insustentável. Ele parte, porém, da noção segundo a qual a instituição de uma “concórdia duradoura” não é possível sem o desenvolvimento da razão na história e da difusão do Evangelho (Cf. JORGE FILHO, 1992, p. 190), algo que concordamos parcialmente.

Deste modo, Jorge Filho parte do pressuposto de que apenas a razão cultivada é capaz de sustentar no tempo a pureza da virtude e do caráter. O desenvolvimento da razão seria proporcional ao seu afastamento da condição inculta da humanidade, que também é uma condição tão “afastada da natureza”, porém, quanto à das sociedades européias do século XVIII. Pois, neste caso, o selvagem – que ainda não aprendeu princípios, que seriam, então, cultivados em sociedade – mostraria a face grotesca do homem (como é mostrado no *ELN*), contrastando com a suposição de uma natureza ordenada e regulada por princípios. O homem natural, então, teria de passar pelo processo social

civilizatório para aprender princípios necessários da vida em comum. Sob esta perspectiva, porém, moralizar-se não é afastar-se da natureza. E, deste modo, o processo social e histórico teria por função estabelecer princípios que o comportamento descontrolado do selvagem desconhece.

Como já afirmamos, essa interpretação repousa em dificuldades devido à incompatibilidade entre o conceito de natureza e o caráter do selvagem supostamente ausente de princípios (caracterização do selvagem que é feita por Locke a partir da negação do inatismo). Devemos entender, porém, como já afirmamos, que o caráter sem princípios do selvagem retratado no *ECHU* é também um caráter tão afastado da natureza, tanto quanto o déspota de uma monarquia europeia o é. Para Jorge Filho, “conforme a hipótese do estado animal, a racionalidade é um resultado cumulativo, fruto do desenvolvimento das faculdades, comunicado entre as gerações através da educação e dos costumes, e aprofundado progressivamente” (JORGE FILHO, 1992, p. 191). Discordamos sobretudo da afirmação segundo a qual “[...] a racionalidade é um resultado cumulativo”, pois Jorge Filho parece não ter compreendido o porquê do caráter inteiramente *a priori* da racionalidade, algo que pretendemos esclarecer melhor quando discutirmos a relação entre a moral *a priori* e o contexto social e antropológico. Sendo assim, a racionalidade não seria “um resultado cumulativo”, mas sim resultado do trabalho do *under-labourer* que “limpa o terreno” (“*clearingground a little*”) justamente daquilo que a história acumulou (Cf. LOCKE, *ECHU*, p. xxxv), e Jorge Filho parece não compreender completamente como se dá a relação entre a moralidade *a priori* e o contexto. Deste modo, o movimento em direção à racionalidade seria contrário. Ela não aparece no fim de um processo cumulativo, mas sim quando limpamos o terreno do acumulado, que nos encaminharia, por assim dizer, à natureza. Ou seja, ao contrário do que sugere Jorge Filho, a racionalidade não seria decorrente de um desenvolvimento que se afasta da natureza, mas sim de

um desenvolvimento que “limpa o terreno” e nos aproxima da natureza: núcleo racional de tudo o que existe. Neste sentido, Locke é um racionalista, tal como Ayers define: “No que se segue o termo será usado em primeira instância para a perspectiva de que **o mundo é um lugar intrinsecamente inteligível**” (AYERS, 1991, p. 154, grifo nosso, tradução nossa).⁷

O homem primitivo teria, ao contrário do que supõe Jorge Filho, uma relação imediata com a lei natural, que poderia ser caracterizada como uma *apercepção*. Deste modo, o comportamento inculto do selvagem não é a única causa de seus vícios. Além do mais, haveria uma *apercepção* em relação à lei natural, de modo que ela não seria desconhecida e, portanto, não é tão-só o Evangelho que torna a lei visível a todos. É preciso lembrar que Locke nega que a tradição seja um *meio de conhecimento da lei natural*, a despeito da afirmação segundo a qual ela é o *meio mais adequado para difundi-la*. Cabe ressaltar que são duas coisas separadas e distintas: o cognitivo e o pragmático. Embora a questão prática seja referente a como difundir o cognitivo no pragmático, os dois se unem da maneira adequada apenas quando possuem seus domínios devidamente separados. Havíamos ainda indicado que o *afastamento em relação à natureza* teria uma significação negativa em Locke, de modo que o aperfeiçoamento deveria ser entendido como o movimento do homem em direção a ela, e não o contrário. Consequentemente, não é a ignorância do selvagem quanto à lei natural o que torna insustentável a condição natural, mas sim a *parcialidade no momento de sua execução*. Do mesmo modo, quando o conflito se instaura isto já pressupõe um desenvolvimento histórico e a formação de sociedades, de modo que o caráter vicioso seria devidamente compatível com o comportamento aprendido e cultivado, e, portanto,

⁷ No original: “In what follows the term will be used in the first instance for the view that **the world is an intrinsically intelligible place**” (AYERS, 1991, p. 154, grifonosso).

este mesmo comportamento que é fruto do processo cumulativo da história teria de ser revisto com base em princípios que extrapolam a mesma. Isto é, *devem*, para falar de modo mais apropriado, extrapolar a mesma, na medida em que ela acumulou vícios seu resultado não pode ser a racionalidade.

Deste modo, a interpretação de Jorge Filho – para quem Locke é ambíguo na designação dos responsáveis pelos vícios que degeneram a condição humana –, segundo a qual ora é o comportamento inculto do selvagem, ora o comportamento cultivado do homem civilizado o símbolo adequado da virtude, poderia ser solucionada da seguinte maneira: quando Locke fala em vício ele se refere ou a um comportamento aprendido (inteiramente disciplinado), ou a um comportamento sem nada aprendido (inteiramente indisciplinado): ambos não são naturais. Sendo assim, qual a medida do comportamento virtuoso se não há nada inato, nem aprendido que o diga? Ora, a natureza. No entanto, a virtude é possível de ser aprendida socialmente (Cf. LOCKE, 2007, p. 113). Locke ao criticar o inatismo ressalta, inclusive, que os princípios morais *devem ser aprendidos* caso não queiram se tornar obsoletos. Pois, o homem natural aprendia a partir da natureza, mediante a apreensão da luz natural sobre a medida do certo e do errado. Entretanto, já em sociedade a razão do homem não é mais natural, ou seja, não aprende a medida do certo e errado pela lei natural, mas sim pela lei civil. Em relação à lei natural, a obediência a ela conduz naturalmente à virtude. O mesmo não se pode dizer da lei civil, a partir da qual os homens podem legitimar o que é errado e punir o que é certo. Cabe lembrar que este era um dos argumentos de Locke contra o inatismo, a saber, que se fosse verdadeiro, os homens seguiriam o que é correto mesmo que fossem promulgadas leis injustas, algo que, segundo Locke, não ocorre.

1.3 A ordem moral do mundo

No Ensaio I (“Is There a Rule of Morals, or Law of Nature Given to Us? Yes”), de *ELN*, Locke apresenta a estrutura da *lei de natureza* através de cinco argumentos, quais sejam: [1] Argumento *exauctoritate* (Aristóteles e a função do homem); [2] Argumento da *consciência* (não conseguimos escapar ao nosso próprio julgamento); [3] Argumento *cosmológico* (a ordem do mundo); [4] Argumento *jurídico* (a lei que determina o cumprimento dos pactos não é positiva)⁸; e, finalmente, [5] Argumento *ético* (sem lei natural não há virtude nem vício).

Segundo Locke, a ordem fixa da natureza demonstra *regularidade*, isto quer dizer, *racionalidade*, e disto tem-se, de acordo com o filósofo, uma prova irrefutável da existência de Deus. Ayers afirma que:

[...] remover Deus seria remover não apenas a base de inteligibilidade das leis de natureza, mas a base de sua existência como suas volições gerais. Locke, por outro lado, situou ambas a inteligibilidade e a existência das leis nas coisas em si mesmas, em essências mecânicas ou quasi-mecânicas. [...] Os corolários naturais dessa doutrina, uma vez que Deus foi excluído, são a negação de que as leis estão em qualquer nível de “inteligibilidade” e a concepção de leis como possuindo nenhuma existência à parte de suas instâncias (AYERS, 1991, p. 164, tradução nossa).⁹

⁸ Discutiremos com mais acuidade este argumento na seção 3.2.1 do capítulo 3, quando abordarmos a diferença entre *obrigação* e *construção*.

⁹ No original: “[...] to remove God would be to remove not only

A lei de natureza é a lei que regula a relação do indivíduo com esta ordem *teleológica* (argumento [1]), *ética* (argumentos [2] e [5]) e *cosmológica* (argumento [3]), criada por Deus para dar sentido, justificativa e fundamento para a existência humana. Os fundamentos da ciência da moralidade são deduzidos a partir da relação do indivíduo com as leis naturais, que situam o indivíduo perante Deus: “Caberia, portanto, explorar a relação entre a ideia do Criador onipotente e onisciente e a da sua frágil e dependente criatura racional, o homem” (JORGE FILHO, 1992, p. 57). A moralidade estaria fundada na relação entre o entendimento e as leis naturais. Ou, na relação entre a consciência e Deus. De acordo com Ayers:

Correspondentemente o papel das premissas na ética tornou-se em qualquer medida menos proeminente. De fato a própria noção de conhecimento moral “demonstrativo” tornou necessário que quaisquer premissas são conhecidas mais intuitivamente que através dos sentidos. Ainda que uma premissa existencial, até mesmo se preocupada com a existência de si própria e adiante, de acordo com Locke, intuitivamente conhecível, é ainda empírica ou factual, indo além de nossas ideias. Conhecimento

the ground of the intelligibility of the laws of nature but the ground of their existence as his general volitions. Locke, on the other hand, placed both the intelligibility and the existence of laws in things themselves, in mechanical or quasi-mechanical essences. [...] Natural corollaries of that doctrine, once God has been excluded, are the denial that laws are at any level ‘intelligible’ and the conception of laws as having no existence apart from their instances” (AYERS, 1991, p. 164).

moral deve, ao que parece, repousar sobre o conhecimento da existência de apenas uma relação interpessoal, entre um criador onipotente, sábio e benevolente e sua criatura livre e racional, capaz de prazer e dor. Somente isso já seria suficiente para distinguir (“*mark off*”) a ciência moral da matemática, que não é preocupada com existência alguma. Como nós vimos, Locke comumente se baseia na analogia entre elas na exigência de que verdades morais sobre, por exemplo, adultério ou gratidão são independentes da *existência* de adultério ou gratidão. O ponto em questão é que, em sua descrição, parece que não há verdades morais independentes da existência de um criador com certa natureza, e uma criatura com certa natureza (AYERS, 1991, p. 188, tradução nossa).¹⁰

¹⁰ No original: “Correspondingly the role of empirical premises in ethics became at any rate less prominent. Indeed the very notion of ‘demonstrative’ moral knowledge entailed that any premises are known intuitively, rather than through the senses. Yet an existential premise, even if concerned with the existence of oneself and so, according to Locke, knowable intuitively, is still empirical or factual, going beyond our ideas. Moral knowledge must, it seems, rest on knowledge of the existence of at least one inter-personal relationship, between an omnipotent, wise and beneficent creator and his rational, free creature, capable of pleasure and pain. That alone would be enough to mark off moral science from mathematical, which is not concerned with existence at all. As we have seen, Locke often rested the analogy between them on the claim that moral truths about, for example, adultery or gratitude are independent of the *existence* of adultery or gratitude. The present point is

Haveria uma fundamentação rigorosa da moralidade na relação entre a estrutura teleológica da natureza e a prova da existência de Deus (JORGE FILHO, 1992, p. 59). Esta seria a fundamentação objetiva da moralidade, sem relação com nenhum elemento antropológico, oferecida em *ELN*. Parte da exigência de uma lei que define uma *medida* na relação entre o indivíduo e Deus era estratégia para criticar a atitude dos fanáticos, cuja presunção de uma suposta proximidade com Deus era usada para justificar suas alucinações e seus crimes. A lei de natureza, portanto, torna necessária uma *justificativa racional* para nossas ações. A partir dela situamo-nos em relação a Deus, que fornece uma *medida para julgarmos nossas ações*. A partir desta mesma medida o indivíduo é capaz de distinguir entre o *vício* e a *virtude*. Esta medida, enquanto uma *medida natural*, exige uma *ordem fixa* – regular –, como condição de sua racionalidade. Neste sentido, a lei natural impõe regularidade às ações, ou seja, impõe regras para a ação, não somente para nosso juízo. Deste modo, a natureza humana não é *desregrada*, ou seja, ausente de regra ou método, ela pertence a uma ordem ética cósmica que lhe dá fundamento (prático-transcendental). Ayers afirma que:

A menos que certo e errado sejam criação de Deus, nós somos deixados com princípios de ação inventados pelo homem e, por conseguinte, faltam por completo a autoridade incondicional da lei moral tal como a concebemos comumente, ou temos concebido até agora (AYERS, 1991, p. 196, tradução nossa).¹¹

that, on his account, it seems that there are no moral truths independent of the existence of a creator with a certain nature, and a creature with a certain nature” (AYERS, 1991, p. 188).

¹¹ No original: “Unless right and wrong are the creation of God, we are left with principles of action invented by man and

Esta suposição é assumida de antemão por Locke. Sendo assim, a explicitação da sua exposição pressupõe que um ser divino preside o mundo, condição de racionalidade da ordem fixa do mundo. Segundo Pangle, “a essas deduções ou construções da natureza da condição humana e suas necessidades mais urgentes, Locke dá o nome de ‘Leis de Natureza’” (PANGLE, 1988, p. 189, tradução nossa).¹² A lei natural é, da mesma maneira, a lei que Deus dá ao homem enquanto criatura corpórea e racional dotada de movimento espontâneo. É, portanto, uma lei que transcende o contexto (independe deste) e situa o indivíduo perante Deus, que o julga com vistas à distribuição de recompensas e castigos na vida após a morte (Cf. PANGLE, 1988, p. 190).

Em relação ao argumento [1], Locke afirma que é mais razoável admitir na ordem geral das coisas leis válidas e fixas de operação apropriadas à natureza das coisas. Este argumento pode ser chamado de *argumento analítico-tautológico*, pois, da *ordem* não se pode deduzir ausência de leis e regras sem incorrer em contradição, na medida em que a ordem implica necessariamente uma regulamentação. A partir da suposição de uma ordem com leis, princípios e regras, Locke define razão como *rightreason*: “[...] certos princípios definidos de ação dos quais emergem todas as virtudes e tudo quanto é necessário para a moldagem apropriada da moral” (ELN, p. 101). Deste modo, a lei de natureza é uma lei que cada qual pode perceber pela “luz natural” (razão). Enquanto uma lei ela demanda necessariamente uma *obrigação*. Ou seja, se há uma lei que cada qual é capaz de reconhecer, então o caráter obrigatório

therefore utterly lacking the unconditional authority of the moral law as we ordinarily conceive of it, or have hitherto conceived of it” (AYERS, 1991, p. 196).

¹² No original: “to these deductions or constructions from the nature of the human condition and its most urgent wants, Locke gives the name ‘Laws of Nature’” (PANGLE, 1988, p. 189).

de *viver de acordo com a natureza* é universal. Locke afirma que a lei natural também é uma *medida*. Isto é, diz o que é, ou está, ou não, em conformidade com a natureza racional, e, por conseguinte, comanda ou proíbe (não em sentido jurídico) o que deve ser feito de acordo com ela em sentido moral. A lei natural, portanto, é uma *lei sem direito*. Locke afirma que a razão não estabelece ou pronuncia o que ela é. Segundo o filósofo, a razão não faz a lei natural, é apenas a intérprete de uma lei recebida e que ela investiga. A partir da lei natural o homem coloca-se em conformidade com sua *natureza racional*, tautologicamente falando. Jorge Filho assim descreve a relação entre o indivíduo e a lei natural:

A relação moral em causa é entre as ações voluntárias do homem como criatura corpórea racional, e a regra firmada pelo Deus legislador para a nossa conduta, pela qual ele nos julga, e recompensa ou pune. Não se trata de relação entre o indivíduo como membro de uma sociedade particular instituída e a sua lei positiva, civil ou de reputação, porém entre o indivíduo como homem e a lei natural, universal, eterna, expressão da sábia vontade divina. Ou, em outras palavras, entre o indivíduo como membro da espécie humana e a lei divina (JORGE FILHO, 1992, p. 56).

Podemos falar em lei natural, de acordo com Locke, pois os requisitos do termo “lei” são todos cumpridos pela definição das obrigações naturais do homem, a saber: [1] mostra o decreto de um poder superior; [2] diz o que deve e o que não deve ser feito; [3] contém os requisitos para gerar uma obrigação. No entanto, as leis naturais são fundamentalmente distintas das leis positivas. No *ECHU*,

Locke discute a distinção entre a lei natural e as leis de reputação e civis. Essa distinção, veremos adiante, não é feita por Locke sem razão. Pretendemos esclarecê-la melhor quando explicarmos o porquê de Locke exigir uma medida para a moralidade que seja inteiramente *a priori*, ou seja, sem “mistura” com nenhum elemento antropológico.

1.3.1. Os argumentos de [1], [2] e [3] de *ELN*

A partir do argumento [1], Locke afirma que a função do homem é, de acordo com Aristóteles, o exercício ativo das faculdades da mente de acordo com princípios racionais. De acordo com o argumento de que *tudo foi feito com um propósito* (criacionismo), o homem descobre que sua função enquanto homem é *agir em conformidade com a razão*. Deste modo, é necessário que o homem faça o que a razão comanda. Neste sentido, as leis naturais são leis que possuem validade em todos os lugares. Em relação à objeção de que a maior parte das pessoas vive de acordo com fundamentos racionais distintos – pois possuem propósitos diferentes de vida –, Locke constata que os homens seguem princípios morais contrários entre si. Em relação ao relativismo moral decorrente do relativismo cultural, rejeita a consequência de que, dado o relativismo moral, então não há princípios morais objetivos, evidentes para todos. Locke responde afirmando que não é pelo fato de alguns não conseguirem ler uma *lei disposta em lugar público* que se segue que ela não existe, ou não foi publicada. Ou seja, o relativismo apenas mostra que não há consenso com relação aos princípios morais, no entanto, esta não é uma condição suficiente para inferir que não há valores morais objetivos.

O argumento principal de Locke é o de que a falta de consenso não diz nada sobre a inexistência de princípios universais. Deste modo, a premissa fundamental do argumento lockiano é o de que: “Todos os homens são racionais”. Deste modo, dizer que X é homem e é *irracional* é incorrer em uma contradição, pois se assim o for trata-se

de algo pior que uma besta. No entanto, Locke afirma que: “Ora, nem mesmo o sol revelará a um homem o caminho a trilhar, se este não abrir os olhos e se preparar bem para a viagem” (ELN, p. 105). Qual a causa, portanto, atribuída por Locke para justificar o comportamento *irracional* do homem? Há, primeiro, os casos de *falta de razão*, como no caso dos bebês e dos idiotas, ou ainda, crianças pequenas que ainda não atingiram sua autonomia, por exemplo. Mas, sobretudo, Locke atribui a maus costumes que se tornaram fortes com o passar do tempo. Deste modo, hábitos bárbaros e costumes perversos corromperam inclusive questões de *princípio*. De algum modo, há a consideração que a racionalidade exige hábitos racionais – regulares – para podermos distinguir com clareza a virtude do vício, do mesmo modo que hábitos *irregulares* geram confusão mental: indistinção quanto à virtude e o vício.

Enquanto o animal é limitado aos prazeres e instintos básicos, ao homem seria adicionada a razão. Isto funda uma concepção de homem como uma criatura sensível e racional, dotada de entendimento. Deste modo, a condição natural do homem seria de racionalidade, na medida em que haveria princípios para a ação que são reguladores. Ao afirmar, portanto, que a natureza é ordenada, não há motivo para supor que as relações naturais entre os homens sejam conflituosas, violentas e irracionais. Isto é decorrente de *falta de princípios*. No entanto, se a natureza significa um domínio ordenado por leis, regras e princípios, então, consequentemente, não se pode atribuí-la à natureza sem cair em evidente contradição. Em suma, um erro categorial, como já discutimos na sessão anterior.

No § 11 há o argumento de Locke de que não há consenso universal. Este argumento será retomado posteriormente no *ECHU* por Locke para refutar a tese do inatismo. Segundo este argumento não há consenso universal quanto ao que é uma lei de natureza, ou seja, quanto a um critério positivo de determinação do vício e da virtude. No entanto, para Locke isto não prova que não há lei natural

alguma. No caso, os homens não obedecem aos mesmos princípios para distinguir a virtude do vício. O que seria natural, porém, é a própria necessidade de se fazer a distinção entre virtude e vício, a despeito do seu conteúdo. Deste modo, enquanto o conteúdo pode ser relativizado antropologicamente, a forma possui caráter universal. Sendo assim, a divergência não se funda quanto ao padrão determinado, na medida em que a forma é invariável, mas sim na diferenciação de seu conteúdo, o modo como, por exemplo, povos distintos interpretam o que é vicioso e virtuoso.

O argumento [2] afirma que: “ninguém que pratica uma ação iníqua é absolvido de seu próprio julgamento” (ELN, p. 107). A consciência permite que os crimes que não tenham sido penalizados pelos tribunais humanos, o sejam perante o tribunal da providência, no qual o indivíduo responde pelos seus crimes secretos. Ela é capaz de nos punir com a *má consciência*, mas é também capaz de nos beneficiar com a *boa consciência* de se ter vivido uma boa vida. No entanto, referente à consciência, neste sentido, voltamos à mesma situação de indeterminação moral do relativismo moral. Pois, na *Carta ao Leitor*, do ECHU, Locke apresenta o entendimento como uma faculdade sensível, através de duas analogias, uma com um órgão sensível, e outra com uma faculdade: o olho, e o paladar: “Nossos entendimentos não são menos diferentes que nossos paladares” (ECHU, p. xxxiii, tradução nossa). Com isto, Locke afirma que nossas faculdades superiores são intrinsecamente relacionadas com as nossas faculdades sensíveis. Sendo assim, princípios especulativos e práticos são explicados em sua diversidade a partir desta relação. Ao afirmar que princípios e noções práticas diferem por uma questão de gosto, nem mesmo a consciência é capaz de oferecer um solo comum para a moralidade, na medida em que a consciência de um pode repudiar justamente aquilo que a de outro ampara.

O argumento [3] afirma que a constituição de uma

ordem no mundo comprova a existência de uma lei. Sob esta perspectiva o mundo procede de acordo com leis fixas e invariáveis de operação, e todas as coisas possuiriam um modo de existência apropriado (em sentido teleológico) à sua natureza (como já havia sido afirmado na discussão sobre o argumento [1]). Voltaire expressa a mesma ideia na parte II, do **Poema da lei natural**: “Tudo cresce com o tempo, tudo amadurece com a idade./Cada ser tem seu objeto; e, no instante marcado,/Vai e atinge seu fim, pelo céu indicado” (VOLTAIRE, 2007, p. 60). As duas coisas, ou seja, as leis fixas e o modo determinado de existência atribuem forma, modo e medida de funcionamento de cada coisa no mundo. Disto se conclui que há leis fixas e invariáveis de operação no ser humano que lhe atribui um modo de existência apropriado à sua natureza.

O pressuposto fundamental de Locke é o de que conhecemos a lei de natureza por meio da luz natural. Por isso, todas as *nações* possuem, como já afirmamos, “[...] alguma noção de virtude e vício” (ELN, p. 110). Podemos colocar algumas questões referentes ao capítulo sobre o inatismo do *ECHU* de Locke. Em relação aos povos selvagens utilizados por Locke, eles servem para retratar: [a] povos que não possuem qualquer noção de virtude e vício? Não, embora Locke procure mostrar neste capítulo que, mesmo em um grupo de ladrões algumas regras de convívio e de justiça são respeitadas, não se pode dizer que eles agem moralmente; ou [b] povos que possuem noções deturpadas de virtude e vício? Sim, de modo que o problema, neste caso, é a existência de regras de convívio viciosas, tanto quanto a total ausência de medida para a moralidade pode engendrar comportamentos viciosos (Cf. *ELN*, p. 149).

1.4 Lei natural e contexto social

É bom esclarecer que a questão sobre como conhecemos a lei natural não deve ser confundida com a questão sobre o modo como nossos princípios morais são

efetivamente formados, não obstante ambas as questões partilharem o mesmo objetivo, qual seja: determinar a fonte dos princípios morais, de onde se originam. Ou seja, responder à questão sobre como conhecemos nossos deveres fundamentais (a lei natural), é diferente de responder à questão sobre como os nossos deveres reais são formados, pois esta é uma questão antropológica. Essa dissociação, porém, é fundamental para que Locke consiga articular os princípios e as práticas humanas efetivas de uma maneira *moralmente correta*. Pretendo esclarecer adiante o porquê da necessidade dessa distinção para que princípio e prática sejam conjugados da maneira devida. Assim, Locke distingue entre três modos de conhecimento: [1] *inscrição*, [2] *tradição*, e [3] *experiência sensorial*. Locke afirma que:

Com efeito, não investigamos aqui o que pode experimentar um homem inspirado de maneira divina, ou o que pode contemplar o homem iluminado por uma luz celeste, mas o que um homem, dotado de entendimento e razão, pode, com a ajuda da natureza e por sua própria seguridade, buscar e examinar (ELN, p. 111).

A lei de natureza é, como já afirmamos em nossa análise do primeiro ensaio, a *reta razão*, ou ainda, é o *ditado da reta razão*. Como a razão não cria a lei é necessário que ela derive de algum outro lugar, sendo a tradição e a experiência possíveis modos de conhecimento, uma vez rejeitada a suposição de sua inscrição originária através da refutação do inatismo. Deste modo, a questão referente à possibilidade de conhecimento da lei natural é a seguinte: como a lei de natureza se torna conhecida a todos? A resposta do inatismo – refutada por Locke – é a de que todos os homens nascem com preceitos morais e regras de conduta “estampados”, ou “gravados”, no entendimento, e desta maneira, são imediatamente cômicos *ainda que*

inconscientes deles. Segundo Locke, de acordo com a tese do inatismo,

[...] não é necessário buscar informação de nenhuma outra fonte, consultar leis morais emprestadas de algum lugar de fora, já que o homem possui, dentro de si, sempre abertos diante de seus olhos, tais pandectas, e elas contêm tudo o que constitui seu dever (ELN, p. 112).

Em relação à tradição, ela pode nos desviar dos “preceitos mais sadios da razão” (ELN, p. 113). Essa seria, no caso, uma forma negativa de relação entre a moral dada *a priori* e o contexto social. Locke afirma que:

Ora, dizemos que a tradição não é um modo de conhecimento pelo qual a lei de natureza chega até nós, e não dizemos isso por negarmos que alguns preceitos desta lei, aliás quase todos, nos sejam transmitidos pelos pais e mestres e todos os que diligentemente formam os modos dos jovens e preenchem de amor e conhecimento da verdade as almas ainda delicadas (ELN, p. 113).

Deste modo, a fundação das virtudes morais se dá mediante: [a] o respeito e amor pela divindade, [b] a obediência a superiores, [c] a fidelidade ao manter as promessas, [d] a brandura e pureza de caráter, e [e] a disposição amistosa e todas as outras virtudes. Sendo assim, a tradição não é o modo primário de conhecimento da lei de natureza. Em certo sentido, podemos dizer que a tradição – enquanto os hábitos e costumes estabelecidos e fortalecidos pelo tempo – é a mais determinante do ponto de vista comportamental, no entanto, ela não é a mais importante em

relação à fundamentação da moralidade. Locke afirma que:

E não tenho dúvidas de que a maioria das pessoas – satisfeita com nossas **regras de conduta de segunda mão que extrai da tradição – constrói a moralidade segundo os modos e a crença daqueles entre os quais veio a nascer e a ser educada**, e que não possui outra regra do que é certo e bom além do costume de sua sociedade e da opinião comum daqueles com quem vive (ELN, p. 114, grifo nosso).

Desta maneira, as pessoas para quem a lei de reputação é a única lei determinante “[...] são”, segundo Locke, “as que menos se esforçam para **derivar a lei de natureza de sua nascente mesma e investigar os princípios sobre os quais repousam seu dever**” (ELN, p. 114, grifo nosso). Neste sentido, os argumentos de Locke contra a afirmação de que a tradição é o modo de conhecimento da lei de natureza são devidos à diversidade de opiniões e, conseqüentemente, de tradições. Locke leva em consideração, portanto, que as pessoas, uma vez que estão inseridas em sociedade, tendem a dar mais consideração para as regras dos costumes – que são, geralmente, ações aprovadas ou reprovadas publicamente –, do que às suas obrigações de origem *primeira* e mais fundamentais, e isto não seria problema caso não tivesse conseqüências perigosas. Sendo assim, para que os hábitos tornem a liberdade possível é necessário compatibilizar a lei de reputação com a lei natural, de modo que os hábitos sejam compreendidos como um movimento de desenvolvimento da razão e da liberdade. No entanto, o fomento da disposição da virtude autêntica visa não “[...] adaptar o jovem aos costumes do seu meio social corrupto” (JORGE FILHO, 1992, p. 279) sem, porém, colocá-lo em

uma situação conflituosa com o mesmo, na medida em que a inimizade é incitada por disposições viciosas.

Deste modo, a fonte mais determinante em sentido pragmático não é a mais fundamental do ponto de vista cognitivo – do que precisamos fundamentalmente conhecer para conviver em paz com os homens. Devido, porém, à importância pragmática que a lei de reputação terá, ela que, do ponto de vista cognitivo, é secundária, passa a ter uma importância principal quando o assunto é a edificação e o viver de acordo com regras morais.

Locke pensa, desta maneira, que os homens devem reputar aquilo que são suas obrigações fundamentais para poder fundamentar civicamente as virtudes, tornando possível o seu florescimento em meio ao espaço social. Segundo Locke, a lei natural possui uma significação única para todos. No entanto, há dificuldades de ordem pragmática, tais como: [a] a diversidade de opiniões torna difícil a decisão pelo que é verdadeiro e falso, e [b] a diversidade de opiniões torna difícil determinar o que é ordenado pela natureza e o que é pela utilidade. De acordo com Locke, as opiniões dos homens são opostas e mutuamente destrutivas. Deste modo, Locke argumenta que não se deve aderir (suportar, favorecer) uma tradição em detrimento a outra, pois isto é completamente indiferente, desde que as opiniões são mutuamente destrutivas. “Certamente”, afirma Locke, “tal procedimento não equivale a acreditar na tradição mas é uma tentativa de formar uma opinião considerada sobre as próprias coisas: isso leva à ruína toda a autoridade da tradição” (ELN, p. 115). Locke sustenta que, se é necessário “[...] empregar a razão e o entendimento, [...] então toda a tradição se torna nula” (ELN, 2007, p. 115), do ponto de vista do conhecimento de nossos deveres mais fundamentais. Disto “[...] segue-se ou que não existe nenhuma lei de natureza, ou que **ela não pode ser conhecida por meio da tradição**” (ELN, p. 115, grifo nosso). Locke afirma, pelo contrário, que pela tradição é inclusive inapropriado falar em *conhecimento*, na medida em

que ela exige confiança na razão alheia e depende dessa autoridade, enquanto que o conhecimento exige, inversamente, o exercício ativo das faculdades da mente e a “[...] evidência das coisas em si mesmas [...]” (ELN, p. 115). Ou ainda, em outra passagem: “Esses modos de conhecer [...] estão igualmente abertos ao restante da humanidade, e não há necessidade da tradição na medida em que cada um possui dentro de si os mesmos princípios básicos de conhecimento” (ELN, pp. 115-116).

As leis promulgadas pela tradição só podem ser leis positivas, nunca naturais. Deste modo, o conhecimento da lei natural só se dá através da percepção sensorial. Com isso, Locke reforça o argumento de que o conhecimento da lei natural nos leva ao conhecimento de alguma divindade. Neste trecho Locke nos diz que:

Tão logo se estabelece isso, surge necessariamente a noção de **lei universal da natureza capaz de obrigar todos os homens** [...]. No entanto, [...], é absolutamente certo existir uma lei de natureza que pode ser conhecida pela luz de natureza. [...] Ora, como não se pode conhecer a lei de natureza pela tradição, resta somente que se torna conhecida dos homens pela luz de natureza (ELN, p. 116-117).

Locke rejeita que a tradição (*traditio*) e o consenso (*consensus*) sejam os meios pelos quais a conhecemos. Em relação ao primeiro modo, ele afirma que aquilo que é evidente não precisa da tradição para se apoiar. A tradição também mostra leis incompatíveis. “Em suma”, afirma Bobbio,

a tradição não é um canal para conhecer a lei natural, mas sim para transmiti-la. Neste sentido, como um

modo de transmissão, ela tanto pode transmitir uma lei natural como uma lei positiva, uma lei justa como uma lei injusta (BOBBIO, 1997, p. 117).

Por outro lado, ao criticar a tradição como meio de conhecimento da lei natural, Locke critica o fato de isto induzir a uma aceitação passiva dos costumes, e o filósofo exige, pautado pelo método científico, a atividade da razão que possibilite a crítica de costumes corruptos, algo que a aceitação passiva dos costumes impede. Segundo Bobbio, a

[...] *traditio* era um modo de mortificar a mente. [...] formas de um *passivismo* contra o qual Locke não podia deixar de rebelar-se, como cultor da nova ciência que pretendia descobrir as leis do Universo mediante a observação empírica controlada pela razão (BOBBIO, 1997, p. 118).

Locke afirma que a lei natural não é inata, ou seja, não é imediatamente transparente a nós desde o nascimento, mas requer o uso das faculdades sensoriais e racionais para que ela se torne clara a nós. No entanto, da afirmação de que há leis naturais que o homem pode conhecer mediante o bom uso das faculdades racionais “[...] não se segue que todos os homens necessariamente façam uso apropriado dessas faculdades” (ELN, p. 117). Locke afirma, como já vimos, que as pessoas são mais suscetíveis de serem influenciadas pela lei de reputação, com regras de “segunda mão”. As pessoas pautam-se mais pela conduta alheia, por isso não conhecem seus deveres fundamentais, e mesmo o ignoram; a não ser que, devido à uma fatalidade feliz, o indivíduo nasça num contexto onde o respeito pelas leis fundamentais são reputadas, de modo que bastaria observar e repetir a conduta alheia para realizar aquilo que a natureza exige, mas, no

entanto, no fundo, nunca podemos contar com isso: a vigília tem de ser permanente. Disto não se segue, porém, que não existam as leis naturais (Cf. ELN, p. 118).

O argumento principal de Locke no Ensaio IV, de *ELN*, repousa sob o pressuposto de que a lei natural pode ser conhecida pela luz da natureza:

[...] único guia quando ingressamos no curso desta vida: pelos vários labirintos do dever de um lado evitando as duras estradas do vício e, de outro, os desvios do erro, leva-nos ao ápice da virtude e felicidade ao qual convocam os deuses e também a natureza tende (ELN, p. 124).

Essa lei de natureza, como vimos, não é conhecida pela tradição, nem como um princípio inato. A lei de natureza, segundo Locke, é conhecida pela razão e através da percepção dos sentidos, que testemunham ordem e regularidade na natureza: “[...] este mundo visível é construído com admirável arte e regularidade” (ELN, p. 127). Locke afirma que: “De fato, apenas essas duas faculdades parecem ensinar e educar as mentes dos homens [...]” (ELN, p. 124). Para Locke, existem alguns pressupostos em relação ao conhecimento de toda e qualquer lei, quais sejam: [1] toda lei pressupõe um legislador, “[...] isto é, um poder superior a que de direito se sujeita” (ELN, p. 126); [2] toda lei pressupõe uma concordância entre o que fazemos e a vontade do legislador. O argumento em favor da ordem do universo é um argumento empírico, que podemos constatar pela observação e experiência sensível. Locke afirma que:

Vemos certamente as estrelas girarem num curso interminável e fixo, os rios correrem em direção ao mar, e os anos e as mudanças de estação

seguirem-se uns aos outros numa ordem fixa definida. Isso e quase infinitamente mais aprendemos a partir dos sentidos (ELN, p. 127).

A partir disto têm-se, para Locke, a prova da existência de Deus. Ou seja, o conhecimento sensível da ordem do universo nos leva ao conhecimento de Deus como seu criador e ordenador. Segundo Locke:

[...] pois é sem dúvida incontroverso que isso não poderia ter sucedido por acaso e fortuitamente numa estrutura tão regular e, sob todos os aspectos, tão perfeita e preparada com tanto engenho. Daí se infere indubitavelmente que deve existir um poderoso e sábio criador de todas essas coisas, o qual criou e construiu o universo inteiro e nós, mortais, que não somos a parte mais baixa deste (ELN, p. 127).

Em outra passagem, Locke afirma que: “Assim colocada a questão, segue-se necessariamente que acima de nós existe um agente mais poderoso e sábio que pode, a seu critério, trazer-nos ao mundo, nos conservar ou suprimir” (ELN, 2007, p. 128). Segundo Locke, Deus possui direito e poder sobre nós: “[...] poder superior a que estamos de direito sujeitos [...]” (ELN, p. 128), e é, portanto, capaz de “[...] tornar-nos felizes ou desgraçados em virtude do mesmo imponente poder” (ELN, p. 128). De acordo com Locke, “[...] [Deus] pode encher e agitar um com aflição ou deleite, e o outro com dor e prazer, pode também alçar ambos a uma condição de extrema felicidade ou rebaixá-los a um estado de miséria e tormento” (ELN, p. 128). Locke afirma que, “[...] para confirmar a verdade de nosso argumento basta que o homem, como se mostrou acima, exercitando ao mesmo tempo os sentidos e a razão, consiga o conhecimento de

algun ente supremo” (ELN, p. 129).

Em relação aos “[...] povos que não reconhecem nenhuma espécie de divindade [...]” (ELN, p. 129), Locke afirma que, porém, “[...] em lugar algum existe uma nação tão **incivilizada**” ao ponto de os homens não se servirem de suas faculdades racionais e sensíveis. Veremos, quando discutirmos a refutação do inatismo feita por Locke, como essa posição se harmoniza com a do *ECHU*, no qual haveria uma posição supostamente contrária do próprio Locke. Mostraremos que essa contradição é apenas aparente. Segundo Locke,

de fato todos os homens, em todos os lugares, estão suficientemente preparados pela natureza para descobrir Deus em Suas obras na medida em que não são indiferentes ao uso dessas faculdades inatas e não se recusam a seguir para onde leva a natureza (ELN, p. 129, grifo nosso).

O argumento teleológico aparece como corolário da prova da existência de Deus: os sentidos nos revelam ordem, a ordem nos revela Deus, e Deus nos revela uma moralidade pura *a priori* e um sentido para nós através dela. Nos termos de Locke, “[...] segue-se que ele não criou este mundo inutilmente e em vão” (ELN, p. 130). Ou, em outra passagem: “Com efeito, como **o homem não foi criado sem desígnio**, nem dotado inutilmente dessas faculdades que podem e devem ser empregadas, sua função parece ser a que a natureza o preparou para cumprir” (ELN, p. 130, grifo nosso). Sendo assim, Locke afirma que o homem foi feito de acordo com uma finalidade, ou seja, foi feito para que façamos algo, o que nos leva ao segundo pressuposto de toda e qualquer lei: a vontade do legislador. Com ambas afirmações Locke conclui que “o homem foi feito para cumprir a vontade de Deus”. E, neste sentido, preparado para conservar a sociedade civil por um senso de dever interno,

contra o que é sugerido por Jorge Filho, que afirma que são duas coisas incompatíveis.

No Ensaio VII, de *ELN*, Locke apresenta o argumento que será retomado em sua refutação do inatismo no *ECHU*. O seguinte trecho re-aparecerá adiante:

Em todos os lugares encontram-se homens, não apenas poucos escolhidos e numa situação particular mas nações inteiras, nos quais não se pode observar nenhum sentido de lei, nenhuma retidão moral. Há também outras nações, e há muitas delas, que negligenciam, sem nenhum sentimento de culpa, pelo menos alguns dos princípios da lei natural e considerar não apenas habitual, mas também louvável, cometer e aprovar **crimes que são completamente abomináveis aos que pensam direito e vivem de acordo com natureza**. Daí que, para essas nações, **os roubos sejam legítimos e louváveis, e as cúpidas mãos dos ladrões não sejam impedidas de praticar violência e dano por nenhum empecilho da consciência**. Para outros, o deboche não implica desgraça; e, enquanto num lugar não existem templos ou altares aos deuses, noutro se encontram manchados de sangue humano (*ELN*, 2007, p. 149, grifo nosso).

Locke identifica, portanto, o *relativismo cultural*. No entanto, não se segue da afirmação do relativismo cultural que a natureza possui um significado ambíguo, pelo contrário, mostra que a razão da ambiguidade moral dos homens deve-se à diversidade de costumes, não pressupõe

uma *diversidade natural*, por isso Locke não o defende. A natureza, no caso, permanece a mesma, as culturas é que são diferentes (cabe mostrar aqui que todos estes exemplos de atos abomináveis estão fundamentados ou na lei de reputação ou na ausência completa dela, a partir do qual o indivíduo é recompensado pelos seus atos atrozos com, por exemplo, a honra; não custa ressaltar que se não houvesse a reputação social subjazendo tais atos, eles provavelmente não seriam praticados; isto mostraria o fundamento social das patologias e deformidades morais, as quais Locke engloba sob a designação de *vício*; não devemos esquecer, porém, que há também um fundamento a-social, ou anti-social, das mesmas).

Do mesmo modo, da afirmação de que há leis naturais que o homem pode conhecer mediante o bom uso das faculdades racionais “[...] não se segue que todos os homens necessariamente façam o uso apropriado das suas faculdades” (ELN, p. 117). Locke sustenta que as pessoas preferem seguir a lei de reputação e/ou a lei civil, enfim, regras de “segunda mão”. Locke é consciente de que as pessoas pautam-se pela conduta alheia, por isso não conhecem seus deveres fundamentais, e mesmo os ignoram. Disto não se segue, porém, que estes não existam. Locke afirma que:

As pessoas, em sua maioria, pouco se preocupam com seu dever; guiam-se não tanto pela razão como pelo exemplo de outros, ou pelos costumes tradicionais e pelas maneiras da região, ou finalmente pela autoridade daqueles a quem consideram bons e sábios. Não querem outra regra de vida e de conduta, contentando-se com aquela regra de segunda mão que a conduta, as opiniões e os conselhos de outras pessoas, sem nenhuma séria reflexão

ou aplicação, facilmente proporcionam ao incauto. Não se segue, portanto, que não se pode conhecer a lei de natureza pela luz da natureza porque há apenas uns poucos, não corrompidos pelo vício ou descuidadamente indiferentes, que fazem uso apropriado dessa luz (ELN, p. 118).

No entanto, dada a diversidade cultural, Locke afirma que:

[...] é razoável duvidar que a lei de natureza obrigue toda a humanidade, instáveis e incertos como são os homens, acostumados às mais diversas instituições e levados por impulsos em direções totalmente opostas; pois é difícil acreditar que os decretos da natureza sejam tão obscuros que se escondam de nações inteiras (ELN, pp. 149-150).

Locke ainda afirma que: “Decerto a natureza, mãe de todas as coisas, não pode ser tão cruel a ponto de mandar os mortais se submeterem a uma lei que ela não ensinou e promulgou suficientemente” (ELN, p. 150).

Em parte significativa dos Ensaio II e IV Locke argumentou positivamente sobre nossa capacidade de conhecer a lei natural. Deste modo, parte da objeção acerca da inexistência da lei natural já se encontrava, de algum modo, respondida por Locke. Para o filósofo, a crueldade de alguns povos não é uma forte objeção referente à existência da lei natural. “A despeito dessas objeções”, afirma o filósofo, “afirmamos que a força obrigatória da lei de natureza é [1] perpétua e [2] universal” (ELN, p. 150). Ou seja, Locke já havia estabelecido que a natureza ensinou e

promulgou “publicamente” suficientemente sua lei. Enfim, Locke já havia respondido a objeção segundo a qual a ignorância dos homens frente a ela provaria sua inexistência. Ao passo que Locke argumentou que o desconhecimento de alguns homens não prova sua inexistência. No entanto, o argumento que Locke utiliza no Ensaio VII é mais amplo. Agora Locke tem de lidar com o argumento que afirma que a desobediência de nações inteiras em relação às leis naturais, não apenas homens tomados isoladamente. Como já afirmamos, Locke já havia argumentado nos ensaios anteriores que a lei natural é moralmente obrigatória. No Ensaio VII, portanto, Locke dá mais um passo: “[...] devemos discutir em que medida é de fato obrigatória” (ELN, p. 150).

Primeiramente, Locke afirma que a obrigação da lei natural é permanente, perpétua. No entanto, se a obrigação é perpétua, como explicar a passagem do estado de natureza para o estado de guerra? Sobre este ponto, Locke repete o argumento: não é pelo fato de ela ser ignorada por aqueles que fazem mau uso de suas faculdades que ela não existe; e não vai muito além dessa afirmação. Essa afirmação de Locke, porém, permite rever a interpretação de Jorge Filho, para quem a obrigação à lei natural não poderia ser permanente nem universal no estado de natureza comum (“real”), apenas no ideal enquanto possível condição futura, na qual a lei natural tomaria uma caráter perpétuo sendo universalizada através do Evangelho. Locke afirma que:

Os vínculos dessa lei [natural] são perpétuos e coevos com a raça humana, começando e terminando com ela ao mesmo tempo. Porém não se deve supor que essa força permanentemente obrigatória seja tal que a lei de natureza obrigue todo o tempo a realizar tudo quanto a lei de natureza ordena (ELN, p. 151, grifo nosso).

Ou seja, Locke afirma que não somos a todo o momento conscientes de nossas obrigações naturais. Se nossa vida fosse 100% consciente, por assim dizer, estaríamos a todo e qualquer momento obrigados a obedecer à lei natural. De maneira semelhante, Locke, ao negar o inatismo, rejeita que possamos seguir preceitos morais sem ter consciência deles. Como a obrigação exige a consciência do dever, e como esta consciência não é, por sua vez, absoluta – a *apercepção* é falha –, haverá momentos em que – embora haja uma transparência da lei natural ao homem – ela ira falhar, como, por exemplo, nos momentos de inconsciência. Em poucas palavras, Locke rejeita que nossa “vigília” – a *apercepção* – seja intermitente, ou seja, sem pausas ou intervalos entre um momento de consciência e outro. Resumidamente, Locke diz que: “Às vezes podemos parar de agir de acordo com a lei, mas agir contra a lei, isso não podemos” (ELN, p. 151). Locke afirma que:

A respeito dessas questões, temos brevemente de formular nossa posição do seguinte modo: os preceitos da lei de natureza que são absolutos e incluem roubos, devassidão e injúrias, e, por outro lado, religião, caridade, fidelidade e o restante, estes – dizia eu – e os demais dessa espécie são igualmente obrigatórios a todos os homens do mundo, a reis ou súditos, nobres ou comuns, pais e filhos, a bárbaros não menos que a gregos. **E nenhuma nação, nenhum ser humano está tão apartado de toda a humanidade, é tão selvagem e tão acima da lei que não se mantenha por tais vínculos da lei.** Porém, os decretos da natureza que se referem às várias condições de homens e às

relações entre eles são obrigatórios exatamente na medida em que exigem suas funções privadas ou públicas: uma coisa é o dever do rei; outra, o dever do súdito. [...] Claramente, o dever de um súdito é o mesmo entre os garamantes e os indianos, bem como entre os atenienses ou romanos.

Com base nessas pressuposições afirmamos que a força obrigatória da lei de natureza conserva seu poder intacto e inalterável ao longo de todas as épocas e no mundo inteiro. Porque, se essa lei não for obrigatória a todos os homens, a razão é que ou [i] jamais foi concedida a parte alguma da humanidade, ou [ii] foi revogada. Não é possível sustentar, todavia, nenhuma dessas duas coisas (ELN, pp. 153-154, grifo nosso).

Desta maneira, o homem não nasce em um estado de licenciosidade, mas sim sob uma lei que o impõe restrições à liberdade e deveres mútuos: “[...] trata-se de uma regra fixa e permanente da moral, que a própria razão pronuncia como fato firmemente enraizado na natureza humana” (ELN, p. 154). Locke sustenta que, para anular a lei natural é preciso alterar ou anular a natureza humana, ou ainda, a *humanidade em si*.

Locke retoma, ao fim do Ensaio VII, aquilo que designamos por *argumento analítico-tautológico*. Com este argumento, Locke sustenta que uma condição necessária para ser homem é ser racional, isto é, estar submetido a princípios, leis e regras. Em suma, ser homem implica em ser racional. “Portanto”, afirma Locke, “como todos **os homens são racionais por natureza**, e essa **harmonia** pode ser conhecida pela luz da natureza, segue-se que todos os

que são dotados de uma natureza racional, isto é, **todos os homens do mundo, estão moralmente obrigados por essa lei**” (ELN, pp. 154-155, grifos nossos). A partir da constituição racional e sensível do homem são deduzidos certos deveres que não poderiam ser diferentes em decorrência do que os homens realmente são (Cf. ELN, p. 155). Deste modo, segue-se necessariamente alguns deveres que o homem possui em virtude de ser homem, assim como o triângulo possui três lados pelo simples fato de ser um triângulo, a despeito dos homens ignorarem essas verdades. Ayers explica da seguinte maneira esta analogia:

Locke estava evidentemente consciente do problema. [...] ele argumenta que se segue “da natureza do homem que, se ele é um homem, ele é limitado a observar a lei de natureza, assim como se segue da natureza do triângulo que, se é um triângulo, seus três ângulos são iguais seus 2 ângulos retos”. Ainda que a distinção desenhada no *Ensaio* entre uma ciência dos modos e uma ciência das substâncias tornou possível objetar em relação à analogia entre matemática e ética precisamente sob a base de que a ética repousa sob premissas sobre substâncias, em particular sobre o homem em si. Locke respondeu a esta crítica prevista com o sofisticado argumento de que, ainda que o raciocínio moral envolve ideias de substâncias do mesmo modo como ideias de modos mixos e relações, os moralistas constroem e empregam a ideia deles de homem de uma maneira diferente dos naturalistas [...]. A espécie natural de um “Homem moral” é irrelevante às obrigações morais dele

ou dela, assim como do que é feito um cubo ou um globo é irrelevante para raciocínios geométricos sobre ele.

Aqui Locke estava se movendo adiante e mais auto-conscientemente distante da concepção amplamente aristotélica da ética como um estudo sistemático, quasi-biológico da natureza do homem como uma espécie racional e social de animal, e em direção uma concepção de ética como a derivação de uma lei *a priori* para todos os seres racionais e sensíveis. [...]

A analogia entre o “homem moral” e os objetos matemáticos veio, como iremos ver, a desempenhar um papel crucial e questionável nos pensamentos de Locke sobre “pessoas”. A analogia é menos que perfeita na medida em que o objeto matemático pode ser dito mais a forma abstrata que o cubo ou globo substancial e material. Um agente racional, por outro lado, é como tal substancial (AYERS, 1991, pp. 188-189, tradução nossa).¹³

¹³ No original: “Locke was evidently aware of the problem. [...] he argued that it follows ‘from the nature of man that, if he is a man, he is bound... to observe the law of nature, as it follows from the nature of a triangle that, if it is a triangle, its three angles are equal to two right angles’. Yet the distinction drawn in the *Essay* between a science of modes and a science of substances made it possible to object to the analogy between mathematics and ethics precisely on the ground that ethics rests on premises about substances, in particular about man himself. Locke responded to this foreseen criticism with

A partir deste argumento, Locke formula algumas conclusões sobre o caráter obrigatório universal da lei natural, quais sejam: [1] um dever natural nunca é abolido (seria necessário supor *outra natureza*); [2] os deveres do homem seguem-se de sua própria natureza; [3] as leis naturais, por serem necessárias, não podem ser violadas; e, [4] *a lei natural ordena obediência apenas à autoridades legítimas*: “[...] estamos, sem dúvida, obrigados a cumprir as ordens dos pais, mas **apenas nas coisas legítimas**, e essa obrigação jamais é anulada” (ELN, 2007, p. 157, grifo nosso). A diversidade de opiniões quanto ao que é vício e virtude não será, para Locke, um argumento contra a existência e universalidade da lei natural, pois se deve a

[...] **hábitos inveterados e exemplos tradicionais**, ou são desviados por

sophisticated argument that, although moral reasoning involves ideas of substances as well as ideas of mixed modes and relations, moralists construct and employ their idea of man in a way different from naturalists [...]. The natural species of a ‘moral Man’ is irrelevant to his or her moral obligations, just as what a cube or globe is made of is irrelevant to geometrical reasonings about it.

Here Locke was moving further and more self-consciously away from the broadly Aristotelian conception of ethics as a systematic, quasi-biological study of man’s nature as a rational, social species of animal, and towards a conception of ethics as the derivation of an *a priori* law for all rational, sensitive beings. [...]

The analogy between the ‘moral man’ and mathematical objects came, as we shall see, to play a crucial and questionable role in Locke’s thinking about ‘persons’. The analogy is less than perfect in so far as the mathematical object can be said to be the abstract shape rather than the material or substantial cube or globe. A rational agent, on the other hand, is as such substantial” (AYERS, 1991, pp. 188/189).

suas paixões, sucumbindo assim à moralidade de outros; eles também seguem o rebanho à maneira de animais selvagens, não se permitindo o uso da razão, mas, ao contrário, dando vazão ao apetite (ELN, p. 157, grifo nosso).

Passemos agora à caracterização da moralidade feita no *ECHU*.

2. O FUNDAMENTO SOCIAL DA CONSCIÊNCIA MORAL

Feitas essas considerações, argumentaremos em torno do tema central da presente pesquisa, qual seja, a univocidade da concepção lockiana de moralidade, contra o que é correntemente sugerido entre os comentadores (Cf. JORGE FILHO, 1992, p. 156; BOBBIO, 1997, p. 146; MACPHERSON, 1979, p. 207, p. 208).

Como afirmamos anteriormente o intuito de Locke é mostrar como se originam as noções especulativas e práticas que temos das coisas; deste modo, é uma explicação sobre como são formadas as nossas noções morais e cognitivas: como elas chegam até a mente? A partir de então, Locke mostra a fundamentação pragmática (antropológica) de nossos princípios morais, e com isso passa a explicar a *origem social dos princípios morais*.

O nosso objetivo é mostrar como esta suposição é compatível com a suposição de uma moralidade *a priori*, e como ambas as noções se sustentam mutuamente garantindo a coerência da concepção lockiana de moralidade. Pois, devemos ter em mente que Locke ressalta também – ao mostrar a origem social dos princípios morais –, que a sociedade é *também* a origem dos princípios morais *errados*, que devem ser corrigidos de acordo com um padrão e medida que não está nela – já que ela é a fonte dos princípios errados –, função cumprida pela moralidade enquanto uma ciência demonstrativa e pela suposição de princípios *a priori* (não inatos) de moralidade. Locke afirma que a importância que os homens dão às leis de reputação é o principal obstáculo ao conhecimento daquilo que é correto do ponto de vista moral. No entanto, é essa mesma importância exacerbada que os homens conferem à mesma é o que a torna um instrumento tão importante no processo de *correção moral*, e de edificação “empírica” do *a priori* moral. Isso mantém a univocidade da concepção lockiana de

moralidade, contra o que é sugerido pelos comentadores, que sustentam que Locke segue caminhos morais equívocos. Pois, Locke não está falando que os homens *naturalmente* possuem princípios morais distorcidos. Pelo contrário, ele afirma que *há princípios morais certos, claros, e simples*, que são distorcidos por práticas sociais. Essa é a relação negativa entre a moral *a priori* e o contexto social. Neste sentido, este pode nos desviar dos preceitos sadios da razão.

2.1 Tema e método do *ECHU*

No Capítulo II, do Livro I, do *ECHU*, Locke inicia expondo o tema do ensaio e o método da investigação. Ao explicar o que é o entendimento, Locke o compara com o “olho” que nos faz “ver” e “perceber” todas as outras coisas. No entanto, diferentemente do “olho” que só consegue ver “coisas”, o entendimento possui a capacidade de “ver-se a si mesmo”, e, neste sentido, temos a *apercepção*, que permite uma análise da mente sem considerações físicas ou fisiológicas (Cf. *ECHU*, I, I, §1, p. 5). Locke expõe quais os temas principais de sua investigação sobre o entendimento, quais sejam: a certeza originária e a extensão do conhecimento, e o fundamento (“*ground*”) e grau (“*degrees*”) da crença, da opinião, e o assentimento. Segundo Locke, o método de seu ensaio é claro, simples, franco (“*plain*”) e histórico. Locke afirma que seu intuito é mostrar como se originam as nossas noções especulativas e práticas que temos das coisas; deste modo, é uma explicação sobre como são formadas as nossas noções morais e cognitivas: como elas chegam até a mente? Locke também pretende abordar as medidas de certeza (demonstrativa) de nosso conhecimento e os fundamentos da persuasão entre homens variados, diferentes e contraditórios.

Locke pretende circunscrever as diferenças entre opinião e conhecimento, a partir do exame das medidas por meio das quais damos nosso assentimento e moderamos nossa persuasão. Neste sentido, Locke quer fornecer uma

explicação sobre o modo como as ideias ou noções que estão na mente dos homens e dos quais eles são conscientes se originam. Deste modo, o método de análise lockiano exige que os homens “olhem” para suas ideias e noções e se questionem sobre qual a origem delas, como elas “chegaram até nosso entendimento”, e pressupõe, portanto, um movimento de instropecção no qual a razão investiga a si mesma (auto-exame da razão). Explicados, portanto, o tema e o método de abordagem, Locke passa a fazer uma justificativa ética e outra material da razão, pretendemos explorar também as relações convergentes entre ambas as modalidades de justificação.

Locke fornece duas justificativas para a razão: [1] ética, e [2] material. Em relação à [1], a razão se justifica na medida em que através dela conhecemos “[...] o que quer que seja necessário para as conveniências da vida e informações da virtude” (ECHU, I, I, §5, p. 7, tradução nossa);¹⁴ enquanto que, em relação à [2], ela se justifica na medida em que fornece “[...] a provisão confortável e os meios que levam a uma [vida] melhor” (ECHU, I, I, §5, p. 7, tradução nossa).¹⁵ Deste modo, não se trata somente do conhecimento daquilo que conduz à uma boa vida, mas também dos meios que levam a uma melhor, sendo, portanto, uma justificação ética e outra material da razão. Neste sentido, o conhecimento de Deus enquanto Criador permite a justificação tanto dos deveres éticos quanto dos deveres “econômicos”. Ou seja, o conhecimento de Deus leva a vantagens em ambos as direções. Pois, segundo Locke, os deveres deduzidos a partir da existência de Deus melhoram (“*improve*”) a condição da vida humana em sentido amplo, ou seja, conjuga o aperfeiçoamento moral com o desenvolvimento material (Cf. ECHU, I, I, §5, p. 7).

¹⁴ No original: “[...] whatsoever is necessary for the conveniences of life and information of virtue” (ECHU, 1972, p. 7).

¹⁵ No original: “[...] the comfortable provision and the ways that leads to a better” (ECHU, 1972, p. 7).

A partir disto, Locke fornece duas justificações para a necessidade de limitar o conhecimento (ou, melhor dizendo, circunscrever melhor sua jurisdição). Locke explora as implicações positivas da limitação do conhecimento. Devemos limitar as pretensões exorbitantes do entendimento com o intuito de direcioná-lo àquilo que é capaz de aumentar nosso conforto material e nosso progresso moral. Com isto, Locke repõe a justificativa ética e material da razão: devemos descobrir o que é uma boa vida e como melhorá-la. Locke explicita esta ideia a partir da *metáfora das asas e das pernas*: “Se desacreditarmos de tudo, por que não podemos conhecer com certeza todas as coisas, agiremos tão sabiamente como aquele que não usasse suas pernas, mas sentasse e percesse, por que não tinha asas para voar” (ECHU, I, I, §5, p. 7, tradução nossa). Por outro lado, do ponto de vista ético, a limitação do conhecimento também ganha uma conotação positiva: “Nosso negócio aqui não é conhecer todas as coisas, mas aquelas que dizem respeito à nossa conduta” (ECHU, I, I, §6, p. 8, tradução nossa).¹⁶

O objetivo deste exame é estabelecer um limite para o julgamento: “[...] assentar em uma ignorância quieta sobre aquelas coisas que, sob examinação, encontram-se fora dos limites de nossas capacidades” (ECHU, I, I, §4, p. 6, tradução nossa).¹⁷ Locke pretende abandonar questões sobre objetos que não são compatíveis com nosso entendimento, sob o qual não há percepção clara e distinta na mente, ou ainda, dos quais não temos noção alguma. O intuito de Locke é fazer-nos contentar com o que é alcançável (“*attainable*”) de acordo com nossa condição. Segundo o filósofo, o homem deve se encontrar satisfeito com o que Deus achou que lhe era devido, para as conveniências da

¹⁶ No original: “Our business here is not to know all things, but those which concern our conduct” (ECHU, 1972, p. 8).

¹⁷ No original: “[...] to sit down in a quiet ignorance of those things which upon examination are found to be beyond the reach of our capacities” (ECHU, 1972, p. 6).

vida e informações sobre a virtude. O entendimento serve, de acordo com Locke, para oferecer provisões confortáveis para esta vida e abre os caminhos que nos levam a uma melhor (o que indica uma concepção dialética e universal da história, entendida teleologicamente). A história é um domínio no qual há progresso, mostra que o ser humano procura e tende a encontrar novos e melhores meios de vida, superação de condições anteriores em direção a uma vida melhor. Para o filósofo, o entendimento dá ao homem o conhecimento de seu criador e uma visão dos deveres que o homem possui como “filho de Deus”. A mente humana é útil quando aplicada à coisas para a qual é capaz de exercer influência, de modo que o sentido crítico-negativo do ensaio possui uma função positiva, qual seja: otimizar o uso da razão em relação àquilo que é útil para nós para as provisões desta vida. Nos termos de Locke:

E será imperdoável, assim como rabujice infantil, se subestimarmos as vantagens de nosso conhecimento e negligenciarmos melhorá-lo para os fins pelos quais ele nos foi dado, por que há algumas coisas que estão fora de seu alcance (ECHU, I, I, §5, p. 7, tradução nossa).¹⁸

Segundo Locke, o entendimento humano serve para todos os propósitos que o homem pode estabelecer para si: “A vela que está posta em nós brilha o suficiente para todos os nossos propósitos” (ECHU, I, I, §5, p. 7, tradução nossa).¹⁹ E o sentido crítico do ensaio pretende fazer-nos

¹⁸ No original: “And it will be an unpardonable as well as childish peevishness, if we undervalue the advantages of our knowledge and neglect to improve it to the ends for which it was given us, because there are some things that are set out of the reach of it” (ECHU, 1972, p. 7).

¹⁹ No original: “The candle that is set up in us shines bright

conduzir bem a razão, colocá-la no caminho certo: “[...] devemos então usar nosso entendimento corretamente, quando nós acolhemos todos os objetos naquela maneira e proporção que são ajustadas às nossas faculdades, e sob aqueles fundamentos que são capazes de nos ser proposto” (ECHU, I, I, §5, p. 7, tradução nossa).²⁰ Locke afirma que o entendimento deve conhecer sua própria força (“*strenght*”), para que seja capaz de propor-se tarefas que pode desempenhar com esperança de sucesso. Deste modo, o exame sobre o entendimento nos esclarece sobre as capacidades do mesmo, de modo a não perdermos tempo com propósitos e-ou finalidades que não podemos atingir. Locke pretende evitar duas atitudes: a) a de ostracismo do pensamento (“[...] não colocar nossos pensamentos em ação de modo algum”) ocasionado pelo desespero de descobrir que não se pode conhecer nada, e b) não exigir qualquer conhecimento pelo fato de algumas coisas não poderem ser entendidas. Locke pretende encontrar as medidas que uma criatura racional, posta na condição na qual o homem se encontra, pode e deve governar suas opiniões e ações dela dependentes, mesmo que outras coisas escapem nosso conhecimento. Deste modo, o elemento negativo epistemológico (os limites da cognição) tem uma consequência positiva do ponto de vista do conhecimento prático, no dirige às coisas que são fundamentais em termos pragmáticos e nos induz à ação, à realização.

Segundo Locke, a proposta do ensaio é mostrar qual a origem das ideias que os homens possuem em suas mentes (ideias as quais os homens são conscientes de ter em suas mentes). Para o filósofo, os homens chegam ao conhecimento de noções certas e verdadeiras sem a ajuda de

enough for all our purposes” (ECHU, 1972, p. 7).

²⁰ No original: “[...] we shall then use our understanding right, when we entertain all objects in that way and proportion that they are suited to our faculties, and upon those grounds they are capable of being proposed to us” (ECHU, 1972, p. 7).

quaisquer noções e princípios inatos. Locke afirma, por exemplo, que a ideia de cor não é inata; no entanto, Deus deu ao homem visão (“*sight*”) e, portanto, um *poder* para receber sua ideia pelo olho. Para Locke, será uma contradição afirmar que Deus deu visão ao homem para que ele pudesse enxergar cores se ele já fosse provido da ideia inata de cor. Uma ideia inata seria um bom recurso para uma criatura cega, sem “*sight*”. O inatismo afirma que há certos princípios e noções que constituem um consentimento universal de toda a humanidade, e neste consentimento encontra, por sua vez, seu fundamento. Isto quer dizer que as ideias se originam de modo exterior à consciência que a assimila, através das impressões que os objetos nos causam. Segundo Locke, há faculdades sensíveis e intelectuais que são adequadas ao modo como a realidade exterior se manifesta. Com o uso das faculdades intelectuais o entendimento descobre certas verdades elementares que *parecem* anteriores devido ao modo como o entendimento ordena segundo sua estrutura lógica. Isto dá margem para a afirmação segundo a qual elas são inatas, como se já estivessem impressas na mente de modo anterior ao uso e ao desenvolvimento das faculdades intelectuais. Desta forma, Locke pretende mostrar qual a ordem de sucessão entre os eventos que dão origem às nossas ideias. No entanto, Locke afirma que se a base da opinião do inatismo é a prova de que há consentimento universal acerca de noções e princípios especulativos e práticos, Locke afirma que este mesmo consentimento não existe. Locke tentará mostrar que não há proposição sob a qual haja consentimento universal.

Para Locke, os homens descobrem princípios quando chegam ao uso da razão, e argumenta afirmando que se fossem inatos eles não necessitariam do uso da razão para serem descobertos:

e se os homens têm aquelas ideias inatas, impressas originalmente, e antes do uso da razão, e ainda assim

são sempre ignorantes delas até chegarem ao uso da razão, é, com efeito, o mesmo que dizer que os homens as conhecem e não as conhecem ao mesmo tempo (ECHU, I, II, §9, p. 13, tradução nossa).²¹

Locke irá distinguir entre demonstração matemática e demonstração de princípios inatos. Para o filósofo, demonstração matemática necessita do uso da razão e da apresentação de provas para então darmos assentimento. Diferente, no caso, dos princípios inatos, os quais deveriam ser compreendidos, assimilados (“*embraced*”) e assentidos sem necessidade de quaisquer raciocínios. Segundo Locke, o conhecimento de princípios lógico-matemáticos depende do trabalho de nossos pensamentos. Verdades abstratas e gerais – tomadas como aquelas que representariam (segundo a “opinião comum da humanidade”) os princípios inatos –

[...] são realmente descobertas feitas e verdades introduzidas e trazidas para dentro da mente pelos mesmos meios e pelos mesmos passos como outras proposições, as quais ninguém nunca foi tão extravagante a ponto de supô-las inatas (ECHU, I, II, §12, p. 14, tradução nossa).²²

²¹ No original: “and if men have those innate, impressed truths originally, and before the use of reason, and yet are always ignorant of them till they come to the use of reason, it is in effect to say that men know and know them not at the same time” (ECHU, 1972, p. 13).

²² No original: “are indeed discoveries made and verities introduced and brought into the mind by the same way and discovered by the same steps as other propositions, which nobody was ever so extravagant as to suppose innate” (ECHU, 1972, p. 14).

De acordo com Locke, a mente humana é um “*emptycabinet*”, que é preenchido com as ideias que são fornecidas pelos sentidos. Segundo o filósofo, as ideias são adquiridas ou pela experiência sensível ou pela cultura (não são inatas). As proposições *analíticas a priori* são proposições que assentimos de imediato pela evidência dos próprios termos, não por serem inatas. Este assentimento universal e imediato mostra que a ideia é auto-evidente, no entanto, segundo o filósofo, não se segue necessariamente da auto-evidência que se trata de um princípio inato.

O conhecimento que, segundo Locke, é relevante é aquele que é significativo do ponto de vista da prática e da conduta; este, por sua vez, é resultado de certa ignorância teórica constatada por Locke que tem relação com os limites do conhecimento. Ou seja, por não sermos capazes de conhecer algo do ponto de vista teórico, em relação a certas questões a partir das quais não possuímos meios adequados para se conhecer algo com certeza, Locke pretende “encerrar a discussão” sobre aquilo o que extrapola os limites filosóficos estabelecidos, de modo a superar a inação decorrente da inevitável incerteza nos dirigindo às questões práticas – passíveis de resolução – que dizem respeito à vida pragmática que vivemos.

2.2 Locke contra a tese do inatismo: explorando as implicações da refutação lockiana para se pensar a relação entre a moralidade demonstrada e as leis antropológicas

Primeiramente, em relação ao movimento textual da análise lockiana, a tese do inatismo se explicita concomitantemente à refutação do próprio Locke. Fundamentalmente, o que diz a tese do inatismo? Ou ainda, qual a premissa fundamental desta tese? Locke esclarece que esta tese baseia-se na suposição de que há princípios especulativos e práticos fundados em uma concordância universal entre os homens (“*mankind*”). Deste modo,

segundo a tese do inatismo, haveriam noções primárias que supostamente estariam estampadas como uma impressão na alma e que independem dos costumes, da educação, da opinião alheia, da lei civil, e etc, e ela se fundaria no suposto “*universal consent*” quanto a estas noções fundamentais entre toda a humanidade. Contra a tese do inatismo, Locke procede do seguinte modo: 1º) afirma que o consentimento universal acerca de noções fundamentais não diz nada sobre sua *origem*; 2º) Locke dá mais um passo e afirma que, de todo modo, inclusive não há consentimento universal acerca de qualquer noção que seja entre os homens; e, por fim, 3º) Locke afirma que grande parte da humanidade desconhece noções cognitivas e morais básicas, tais como $A = A$, ou “matar é errado”.

Em relação à tese do inatismo, Locke afirma que, se os homens têm noções impressas na alma, então, coerentemente, eles devem ser conscientes delas. Locke sustenta que essa implicação é necessária diante da condicional para a manutenção da coerência interna da tese do inatismo. No entanto, Locke usa o exemplo das *crianças* e dos *idiotas*, para mostrar que não podemos observar a consequência do raciocínio da tese do inatismo, na medida em que eles não possuem consciência de certos princípios caso eles não sejam ensinados, ou apreendidos pela observação interna e externa das operações da mente. “Pois, primeiro”, afirma Locke, “é evidente que todas as *crianças* e *idiotas* não possuem qualquer apreensão ou ensinamento deles” (ECHU, I, II, §5, p. 10, tradução nossa).²³ Locke refuta, portanto, o inatismo, a partir da conjunção entre *impressão* e *percepção*. Se algo está impresso na mente desde sempre, então perceberíamos imediatamente desde o momento em que nascemos. Ora, deste modo, se as *crianças* e *idiotas* não têm noção alguma em suas mentes, ou ainda,

²³ No original: “For, first, it is evident that all *children* and *idiots* have not the least apprehension or taught of them” (ECHU, 1972, p. 10).

não as *percebe*, então a tese do inatismo é falsa. Pois, Locke argumenta que, se houvessem noções primárias impressas na mente humana então elas seriam percebidas *por todos*, isto é, incluindo *crianças* e *idiotas*. A partir deste exemplo, Locke abala os dois pilares fundamentais de sustentação do inatismo, quais sejam: de que há impressões universais, e de que elas se fundam (reciprocamente) na concordância universal quanto a eles. Outra inconsistência do inatismo é, para Locke, que, se fosse verdadeira, então os homens conheceriam essas noções fundamentais de modo anterior ao uso da razão. Locke mostra, porém, que se não necessitassem do uso da razão, as *crianças* e *idiotas*, e os *selvagens*, observariam estes princípios internamente. Portanto, Locke estrutura sua argumentação do seguinte modo: se *crianças* e *idiotas* não conhecem princípios, isto mostra que eles não existem anteriores ao uso da razão; como, por sua vez, essas noções demandam o uso da razão, então elas não são inatas. Locke baseia a sua afirmação na suposição de que conhecemos as noções cognitivas e morais fundamentais do mesmo modo e pelos mesmos meios pelos quais conhecemos as proposições e axiomas da geometria, a saber: mediante o uso da razão, da “percepção interna”, a partir da qual o indivíduo deduz um foro íntimo ético, ou seja, a própria consciência. Segundo Locke:

que pelo uso da razão nós somos capazes a chegar até um certo conhecimento e assentir a eles; e, por este meio, não haverá diferença entre as máximas dos matemáticos admitidas inatas, sendo elas todas descobertas feitas pelo uso da razão, e verdades que uma criatura racional pode certamente chegar a conhecer, se ele aplicar seus pensamentos corretamente naquele caminho.

Mas como podem esses homens pensarem ser necessário o

uso da razão para descobrir princípios que supostamente são inatos [...].

Podemos do mesmo modo pensar ser necessário o uso da razão para fazer nossos olhos descobrirem objetos visíveis, assim como deve haver tido necessidade da razão, ou o exercício disso, para fazer o entendimento ver o que está a princípio gravado nele, e não pode estar no entendimento antes de ser percebido por ele (ECHU, I, II, §8, §9, pp. 12-13, tradução nossa).²⁴

Locke explora as semelhanças entre as noções primárias e as proposições demonstradas matematicamente para mostrar que não há vinculação entre o assentimento imediato à uma máxima e sua “inaticidade”. Que um triângulo tenha três lados é imediatamente evidente para qualquer um que aplicar devidamente suas faculdades lógicas e racionais, no entanto, isso não fornece embasamento nenhum para afirmarmos que “nascemos com a ideia de triângulo”. Ora – Locke repete o argumento, se

²⁴ No original: “that by the use of reason we are capable to come to a certain knowledge of and assent to them; and, by this means, there will be no difference between the maxims of the mathematicians allowed innate, they being all discoveries made by the use of reason, and truths that a rational creature may certainly come to know, if he apply his thoughts rightly that way.

But how can these men think the use of reason necessary to discover principles that are supposed innate [...].

We may as well think the use of reason necessary to make our eyes discover visible objects, as that there should be need of reason, or the exercise thereof, to make the understanding see what is originally engraven in it, and cannot be in the understanding before it be perceived by it” (ECHU, 1972, pp. 12-13).

precisamos fazer um esforço racional para chegar a estas noções, não faz sentido dizer que nascemos com elas, pois pressupõe-se justamente que, anteriores ao exercício das faculdades da mente, essas noções não estavam lá, o que seria absurdo caso fossem verdadeiramente inatas (Cf. ECHU, I, II, §18, §19, §20, §21, p. 18, p. 19, e p. 20). Locke retoma várias vezes o argumento da necessidade do uso da razão e da conjunção entre *impressão* e *percepção* para refutar a tese do inatismo: “Sob a qual repousa essa falácia, de que os homens são supostos não ensinar nada de novo, quando, na verdade, eles são ensinados e aprendem de fato algo de que eram ignorantes” (ECHU, I, II, §23, pp. 20-21, tradução nossa).²⁵ O que podemos ressaltar deste argumento? É necessário ressaltar dele que as noções cognitivas e práticas são *aprendidas* (*imediatamente*, pela razão, e *mediatamente*, através de outras pessoas), ou seja, precisam ser *ensinados*. Em poucas palavras, elas nos são *acrescidas*.

Locke mostra o processo pedagógico (de aprendizagem) das noções primárias, o que seria impossível se a tese do inatismo fosse verdadeira. Pois, uma noção que se arrogue inata não precisa ser aprendida nem ensinada. Deste modo, para verificar a verdade ou falsidade da tese do inatismo deve-se observar quais as noções presentes na mente daqueles que ainda não passaram por nenhum “processo pedagógico”, de formação de princípios. Deste modo, para averiguar a tese do inatismo, Locke se pergunta: quais noções as crianças, idiotas, selvagens e pessoas *iletradas* possuem em suas mentes? A tese do inatismo garante que há noções – embora nunca diga quais são, como Locke critica – na mente destes sujeitos, ao passo que Locke chega à conclusão de que não há quaisquer princípios em suas mentes, refutando, desta maneira, o inatismo. Disto

²⁵ No original: “Under which there seems to me to lie this fallacy, that men are supposed not to be taught nor to learn anything de novo, when, in truth, they are taught and do learn something they were ignorant of before” (ECHU, 1972, pp. 20-21).

tudo Locke conclui que os princípios são formados no processo social civilizador, no entanto, sem supor que *não há princípios a não ser aqueles que são ensinados*. Os princípios corretos, deste modo, precisam ser diluídos nos costumes – a formação dos princípios morais corretos depende do desenvolvimento social –, no entanto, Locke também sustenta que os princípios corretos prescindem dos costumes, na medida que a legalidade pode promover princípios anti-éticos, não é (nem deve ser) a tradição a fonte de conhecimento dos verdadeiros princípios morais, e, sendo assim, estes possuem uma independência necessária em relação aos costumes que conserva a sua função (Cf. ECHU, I, II, §27, pp. 23-24). Ou, como afirma Ayers:

Sua ênfase na derradeira relatividade de qualquer moralidade e sua variabilidade com variações no gosto constituiu uma crítica às tentativas de chegar a uma ética natural sem referência a Deus. Sua evidente fascinação com contos de viajantes de outras sociedades parece ter se centrado na questão das diferenças e similaridades em conceitos e códigos morais. [...] A moralidade genuína tem uma autoridade antecedente à sociedade organizada, e não pode ser a criação do homem para o bem da harmonia social (AYERS, 1991, pp. 185-186, tradução nossa).²⁶

²⁶ No original: “His emphasis on the ultimate relativity of any such morality and its variability with variations in taste constituted a critique of attempts to arrive at a natural ethics without reference to God. His evident fascination with travelers tales of other societies seems to have centred on the question of differences and similarities in moral concepts and moral codes. [...] Genuine morality has an authority antecedent to organized

2.3 Relativismo moral e valores objetivos

O ponto de partida do Capítulo III, do Livro I, do *ECHU*, é o de que não há consenso universal acerca de princípios morais. Desta maneira, do ponto de vista ético, o ponto de partida é o relativismo moral: não há recepção universal a princípios práticos. Embora isto seja válido também para os princípios especulativos, o que nos interessa é compreender a diferença entre os pressupostos cognitivos e éticos. Em relação às máximas especulativas, Locke afirma que elas são auto-evidentes. Ou seja, não precisamos perguntar o seu por quê. Por outro lado, em relação aos princípios práticos a necessidade é contrária. Ou seja, devemos *sempre* perguntar pelo seu por quê. Locke usa de argumentos históricos para fundamentar a sua posição segundo a qual a história “demonstra” que não há nenhuma verdade moral recebida universalmente. No entanto, neste texto há uma diferença essencial em relação aos *ELN*. Pois, enquanto nesta obra o dever que nos obriga a cumprir pactos seja o fundamento natural universal de todas as sociedades políticas (Cf. *ELN*, pp.8-9; Cf. BOBBIO, 1997, pp. 111-112), aqui se trata de regras de convenção das próprias comunidades; de modo que o dever de cumprir os pactos não seria uma obrigação moral universal, na medida em que esta regra é convencional, ela depende do acordo entre as pessoas. Mas, do acordo *em si* não se deduz necessariamente moralidade ou ética dos princípios daí decorrentes, na medida em que “[...] é um princípio o qual é pensado estender a si mesmo aos esconderijos dos ladrões” (*ECHU*, I, III, §2, p. 26, tradução nossa).²⁷ Deste modo, o princípio que determina o cumprimento de pactos pode ser usado para justificar tanto coisas justas quanto coisas injustas. Já que a

society, and cannot be the creation of man for the sake of social harmony” (AYERS, 1991, pp. 185-186).

²⁷ No original: “[...] is a principle which is thought to extend itself to the dens of the thieves” (*ECHU*, 1972, p. 26).

história nos oferece uma instrução confusa quanto ao que é moral ou não, Locke se mantém coerente, ao exigir um fundamento a-histórico para a moralidade (*a priori*) ele não se compromete com a implicação do relativismo moral segundo a qual não há princípios morais certos na medida em que os homens se contradizem quanto a eles. De acordo com Pangle, para os filósofos antigos como Cícero a lei de natureza é a lei de conveniência: “os filósofos não conheciam 'a lei de natureza' exceto como 'a Lei de conveniência’” (PANGLE, 1988, p. 210, tradução nossa).²⁸ No entanto, para Locke, é necessário – para que haja propriamente moralidade, e não apenas civilidade (ou seja, para que a virtude seja real, e não apenas decoro) – que a lei de reputação esteja fundada na lei divina. Sobre este ponto, Ayers afirma que:

É somente porque os filósofos comumente falharam em reconhecer as regras morais como comandos divinos que eles tem sido suscetíveis a apelar apenas para as sanções da reputação e desgraça, enquanto o conteúdo dos sistemas de ética secular tem sido restritos ou à defesa do que tende à preservação da sociedade, ou a meras definições de ações das quais uma sociedade particular aprova ou desaprova (tanto Hobbes ou Aristóteles, por assim dizer) [...]

Esses pensamentos sobre a relação entre uma Lei de Natureza divinamente sancionada e a moralidade humana ou secular foram realmente contribuições a um tema central (“*standing theme*”) da

²⁸ No original: “the philosophers did not know ‘the law of nature’ except as ‘the Law of convenience’” (PANGLE, 1988, p. 210).

filosofia moral no século XVII. A moralidade secular ou pagã existia, seja como sistemas filosoficamente argumentados ou como princípios de justiça e conduta social comumente aceitados. Como então isso poderia ser explicado, e como foram esses supostos deveres em relação aos nossos iguais relacionados ao nosso dever com Deus tal como estabelecido na Bíblia ou apreendida pela razão natural? (AYERS, 1991, p. 186, tradução nossa).²⁹

Na medida em que a reputação atinge sua potencialidade quando fundada em valores reais (Cf. PANGLE, 1988, p. 211), é necessário fazer com que a virtude seja reputada. Locke afirma que:

Justiça, a manutenção de contratos, é aquilo o qual a maioria dos homens parecem concordar. Este é um

²⁹ No original: “It is only because philosophers have commonly failed to recognize moral rules as divine commands that they have been liable to appeal only to the sanctions of reputation and disgrace, while the content of secular ethical systems has been restricted either to advocacy of what tends to the preservation of society, or to mere definitions of the actions of which a particular society approves or disapproves (either Hobbes or Aristotle, so to speak) [...]”

These thoughts about the relation between a divinely sanctioned Law of Nature and human or secular morality were in effect contributions to a standing theme of moral philosophy in the seventeenth century. Secular or ‘pagan’ morality existed, whether as philosophically argued systems or commonly accepted principles of justice and social conduct. How then was it to be explained, and how were these supposed duties to our fellow men related to our duty to God as set out in the Bible or apprehended by natural reason?” (AYERS, 1991, p. 186).

princípio o qual é pensado se estender aos esconderijos de ladrões, e às confederações dos maiores vilões; e aquele que foi ao extremo a despojar-se da humanidade mesma, mantém fé e regras de justiça um com o outro. Eu permito [concedo] que criminosos mesmos façam isso entre si, mas é sem receber essas como as leis inatas da natureza. Eles praticam elas como regras de conveniência em suas próprias comunidades; mas é impossível conceber que aquele que adota a justiça como um princípio prático, que age justamente com seu companheiro salteador de estrada e ao mesmo tempo rouba ou mata o próximo homem honesto que ele se encontra. A Justiça e a verdade são os laços comuns da sociedade; e por conseguinte até mesmo criminosos e ladrões, que rompem com todo o mundo, devem guardar fé e regras de equidade entre eles, ou então eles não conseguem se sustentar. Mas alguém dirá que aqueles que vivem pela fraude e rapina têm princípios inatos de verdade e justiça os quais eles permitem e assentem?

Talvez será alegado que o *assentimento tácito de suas mentes concorda com o que sua prática contradiz*. Eu respondo, *primeiro*, eu sempre achei as ações dos homens os melhores intérpretes de seus pensamentos (ECHU, I, III, §2, §3, p. 26, tradução nossa).³⁰

³⁰ No original: “*Justice, and keeping of contracts, is that which most men seem to agree in. This is a principle which is thought*

Neste sentido, Locke exige concordância entre *princípios* e *prática* para que se tenha moralidade propriamente dita. Locke afirma que:

[...] é muito estranho e irrazoável supor princípios práticos inatos que terminam apenas na contemplação. Princípios práticos, derivados da natureza, estão lá para operação, e devem produzir conformidade de ação, não somente assentimento especulativo à suas verdades, senão serão em vão distinguidos das máximas especulativas. A natureza, confesso, colocou no homem um desejo pela felicidade e uma aversão à miséria: estes são de fato princípios práticos os quais (como princípio práticos devem) continuam

to extend itself to the dens of thieves, and the confederacies of the greatest villains; and they who have gone furthest towards the putting off of humanity itself, keep faith and rules of justice one with another. I grant that outlaws themselves do this one amongst another, but it is without receiving these as the innate laws of nature. They practice them as rules of convenience within their own communities; but it **is impossible to conceive that he embraces justice as a practical principle, who acts fairly with his fellow highwayman and at the same time plunders or kills the next honest man he meets with**. Justice and truth are the common ties of society; and therefore even outlaws and robbers, who break with all the world besides, must keep faith and rules of equity amongst themselves, or else they cannot hold together. But will anyone say that those that live by fraud and rapine have innate principles of truth and justice which they allow and assent to?

Perhaps it will be urged that the *tacit assent of their minds agrees to what their practice contradicts*. I answer, *first*, I have always thought the actions of men the best interpreters of their thoughts” (ECHU, 1972, p. 26, grifonosso).

constantemente a operar e influenciar todas as nossas ações sem parar; esses podem ser observados em todas as pessoas e todas as idades, inalterável e universal; mas estas são inclinações do apetite ao bem, não impressões da verdade no entendimento. [...] mas isto não faz nada por caracteres inatos na mente, os quais são o princípio do conhecimento, regulando nossa prática (ECHU, I, III, §3, p. 27, tradução nossa).³¹

Sendo assim, a fundamentação da moralidade, e a exigência de compatibilidade entre *princípios* e *prática*, baseia-se na distinção entre princípios especulativos e práticos. Pois, os princípios especulativos são essencialmente auto-evidentes, enquanto que *princípios práticos são essencialmente questionáveis*: “[...] eu penso que *nenhuma regra moral pode ser proposta ali onde um homem não pode exigir justamente uma razão [...]*” (ECHU, I, III, §4, p. 27, tradução nossa).³² Ou seja, princípios

³¹ No original: “[...] it is very strange and unreasonable to suppose innate practical principles that terminate only in contemplation. Practical principles, derived from nature, are there for operation, and must produce conformity of action, not barely speculative assent to their truth, or else they are in vain distinguished from speculative maxims. Nature, I confess, has put into man a desire for happiness and an aversion to misery: these indeed are innate practical principles which (as practical principles ought) do continue constantly to operate and influence all our actions without ceasing; these may be observed in all persons and all ages, steady and universal; but these are inclinations of the appetite to good, not impressions of truth on the understanding. [...] but this makes nothing for innate characters on the mind, which are to be the principles of knowledge, regulating our practice” (ECHU, 1972, p. 27).

³² No original: “[...] I think *there cannot any one moral rule be*

práticos não são auto-evidentes, pois precisam de uma justificação para o assentimento e aprovação, o que não seria necessário caso fossem auto-evidentes. Em relação aos princípios práticos, “[...] não poderia ele, sem nenhum absurdo, perguntar a razão por que?” (ECHU, I, III, §4, p. 28, tradução nossa).³³ Se sim, então não são nem auto-evidentes, nem inatos, e não há, do mesmo modo, assentimento universal quanto a eles. O que Locke quer evidenciar é que princípios morais precisam de uma justificação e de uma fundamentação, na medida em que, quando tomados como verdades inquestionáveis, os homens podem cometer, justamente, atrocidades morais; além do que, Locke afirma que essa é a tática de fundamentação de governos tirânicos, despóticos, e, diríamos hoje, totalitários. Segundo Locke, Deus é o fundamento que permite conjugar virtudes pessoais e felicidade pública (Cf. ECHU, I, III, §6, p. 29). Deste modo, a ação conjuga o princípio e a prática: “[...] as ações deles como os intérpretes de seus pensamentos” (ECHU, I, III, §7, p. 29, tradução nossa).³⁴ A história mostra, para Locke, a falta de moralidade dos princípios práticos dos homens, no entanto, Locke não afirma com isso que não há princípios morais certos para os homens, e mantêm-se, deste modo, coerente com a suposição de uma ordem moral superior às práticas humanas, e por isso não defende o relativismo, embora seja consciente de sua existência. Segundo a interpretação de Jorge Filho, a intervenção de Deus na dinâmica da história é o elemento propulsor da moralidade na história, compatível com a noção de homem como ser livre. Jorge Filho afirma que:

proposed whereof a man may not justly demand a reason [...]” (ECHU, 1972, p. 27).

³³ No original: “[...] might he not without any absurdity ask a reason why?” (ECHU, 2007, p. 28).

³⁴ No original: “[...] their actions to be the interpreters of their thoughts” (ECHU, 1972, p. 29).

Cristo chegou em boa hora quando o mundo encontrava-se mergulhado numa corrupção de costumes e princípios que não tendiam a emendar-se; sua missão não era compelir os homens a obedecerem à lei divina, mas persuadi-los à fé e ao livre cumprimento dos seus deveres: o *status* do homem como autor do seu próprio destino é preservado (JORGE FILHO, 1992, p. 233).

Neste sentido, a lei natural dá um modelo transcendente ao contexto pelo qual os indivíduos não são condicionados pela corrupção generalizada da história humana; ou seja, um modelo que permite ao indivíduo escapar de condicionamentos sociais viciosos. A intervenção divina só é necessária em um contexto de corrupção generalizada, e, portanto, na época da apropriação ampliada, com o intuito de adaptar o homem a uma nova condição e situação. A vinda de Cristo torna, portanto, “[...] menos remotamente possível a realização daquele ideal [isto é, do estado de natureza ideal]” (JORGE FILHO, 1992, p. 236). Deste modo, é correto afirmar que a lei natural condiciona o indivíduo à virtude, e sua realização por um indivíduo tende a despertar a lei moral no outro também, de modo que é necessário encorajar e estimular a virtude até que, no jogo das influências recíprocas ela possa se tornar o comportamento dominante, e não a exceção (Cf. JORGE FILHO, 1992, p. 237). Jorge Filho reitera seu argumento de que o conhecimento da virtude é inútil sem sua popularização, sem que ela tenha se tornado, em outros termos, um *fato social*. Sem isto há um aumento da individualidade e um déficit proporcional em relação ao bem público. Embora a condição humana seja marcada pelo vício, este é, por sua vez, a condição para o conhecimento da moralidade. No caso, esta seria, propriamente, a meta da história, a possibilidade de “transcendência” em relação à

condição de corrupção generalizada. Sendo assim, a história revela seu sentido através do processo de universalização da virtude autêntica, removendo os “escombros” dos erros amontoados pelo tempo. Neste contexto, a vinda de Cristo possui uma significância especial, qual seja: a possibilidade de correção dos erros da história. Segundo Jorge Filho:

A vinda de Cristo é o acontecimento magno da história da humanidade, pois abre a perspectiva de uma reviravolta, de uma correção do seu rumo, com a revitalização da energia moral. O mérito do Evangelho reside no seu imenso estímulo à conduta reta, na sua capacidade de subverter os costumes, opiniões e crenças, aos quais os homens enontravam-se inescapavelmente presos. Segundo Locke, Cristo vem num momento em que não há nenhuma força humana capaz de esclarecer e transformar radicalmente as consciências, demolir os preconceitos e moralizar os costumes. As religiões, especialmente as pagãs, astutamente manipuladas pelos sacerdotes, zelosos do seu poder, trabalham em direção contrária (JORGE FILHO, 1992, p. 260).

Como, por conseguinte, as práticas e os princípios são transparentes entre si, isto mostra que os homens não rejeitam apenas na prática – como se os princípios morais fossem preservados e permanecessem intocados na interioridade da alma –, mas também rejeitados *enquanto tais*, ou seja, como coisas independentes de nossa conduta. Locke afirma que, “[...] nós devemos descobrir que eles não tem tal veneração interna, nem *completamente uma*

persuasão de sua certeza e obrigação” (ECHU, I, III, §7, p. 29, tradução nossa).³⁵ Este argumento cumpre uma função específica, a saber, “hobbesiana”, na medida em que pode ser usado para justificar o estado policiado, dado que há uma *desconfiança quanto aos princípios que estão no coração humano*, é necessário uma *garantia externa* para tornar viável e segura a vida em comum.

De todo modo, não é culpa na natureza o estado de confusão mental que o homem se encontra quanto à determinação do que é, efetivamente, correto. Isto habilita Locke a sustentar que os vícios morais não são uma fatalidade irreversível – como seria caso fossem “naturais” (isto é, independentes dos homens) –, mas sim algo que o ser humano pode superar através da correção de seus sistemas políticos e construção de formas governamentais melhores, através da limitação do poder dos governantes, como exigirá posteriormente no *TG*. Neste sentido, tanto a afirmação de que a lei de reputação é a determinante da moralidade em sentido pragmático, quanto a sustentação de uma moralidade *a priori* demonstrada matematicamente, irão se harmonizar e ganham seu corolário posteriormente no texto político, justificando o processo de reforma política e de criação de formas constitucionais mais legítimas. A antropologia, a matemática, e a política, são relacionadas de maneira coerente, as duas primeiras mostram o caráter consequente da posição lockiana posterior, e dão a base de um projeto de reforma política e social que é consequente em todos os seus passos. Deste modo, a antropologia, a matemática, e a política, embora forneçam princípios morais distintos, tem de ser pensados conjuntamente para a moralização efetiva dos homens. Isto nos permite, por outro lado, rejeitar a interpretação de Jorge Filho, pois mostra claramente que Locke não está interessado em um retorno à condição

³⁵ No original: “[...] we shall find that they have *no* such internal veneration for these rules, nor so *full a persuasion of their certainty* and obligation” (ECHU, 1972, p. 29).

anárquica do estado de natureza, mas sim com a melhora das formas de governo. Na seguinte passagem, Locke explica qual a origem determinante de nossos princípios morais:

Outros também podem vir a ser de mesma mente, pela sua educação, companhia, e costumes de seus países; os quais a persuasão, embora tenha, servirá para colocar a consciência em trabalho, o que não é nada a não ser se não nossa própria opinião ou julgamento da retidão ou depravação moral de nossas ações. E se a consciência for uma prova de princípios inatos, os princípios inatos poderão ser contrários: desde que alguns homens, com a mesma inclinação da consciência, persegue o que outros evitam (ECHU, I, III, §8, pp. 29-30, tradução nossa).³⁶

Locke deixa suficientemente claro e explícito, portanto, qual é, para ele, a fonte originária de nossas medidas e critérios para a determinação do vício e da virtude, nossa *consciência*, propriamente falando, a qual seria Deus. Locke mostra, por outro lado, o papel e a devida importância das sociedades na formação de *princípios morais errados*; na medida em que, antropológicamente falando, as medidas de determinação do vício e da virtude

³⁶ No original: “Other also may come to be of the same mind, **from their education, company, and customs of their country**; which persuasion, however got, will serve to set conscience on work, which is nothing else but our own opinion or judgment of the moral rectitude or pravity of our own actions. And if conscience be a proof of innate principles, contraries may be innate principles: since some men, with the same bent of conscience, prosecute what other avoid” (ECHU, 1972, pp. 29-30, grifonosso).

são equívocas entre si, ela também é a fonte determinante de “obstrução” do conhecimento verdadeiro da moralidade (função que passa a ser atribuída, por conseguinte, à moralidade enquanto ciência demonstrativa, não ao saber histórico e prudencial). No entanto, ao mostrar como os vícios são originados socialmente, Locke não faz uma defesa da abolição da sociedade civil, ao estilo de Rousseau ao fim do **Discurso sobre a Desigualdade**(Cf. ROUSSEAU, 1978, p. 282). Pois, por outro lado, se os princípios errados têm origem social, então, dado o seu papel determinante na formação destes mesmos princípios pragmaticamente falando, é por esta via também que os homens encontram uma possibilidade de remediação. Ou seja, somente através dela a virtude – que é determinada de maneira *pura* (ou seja, inteiramente *a priori*) – é capaz de se infiltrar no coração dos homens. Deste modo, enquanto a sociedade, por um lado, é a principal responsável pelas nossas noções morais deturpadas, somente através dela o homem pode se tornar virtuoso, na medida em que fora das condições políticas os indivíduos não são devolvidos ao pacífico e ordeiro estado de natureza (o mesmo que ressurgirá com Rousseau), mas sim ao conflituoso e instável estado de guerra, no qual o solo comum desaparece. Pois, o indivíduo, devido a sua parcialidade, e ao seu caráter atomizado – na medida em que é forçado “a defender a própria pele” –, instaura a desconfiança, e a moralidade perde a sua estabilidade, já que a parcialidade do indivíduo tende a esmorecer vínculos e-ou relações recíprocas.

De todo modo, no *ECHU*, Locke ressalta que os princípios morais têm uma origem *exterior* ao indivíduo. Sem a exterioridade da norma o sujeito não tem por onde aprender princípios, *sem princípio* falta-lhe, por conseguinte, uma medida e regra para conter, limitar, a ação, e, deste modo, faz “[...] o que um impulso cego e Sem Leis poderia por acaso determiná-lo a fazer” (ELN, 2002, p. 121, tradução

nossa).³⁷ Ou ainda: “*Roubos, assassinatos, estupro*s são os esportes [praticados] por homens livres de punição e censura” (ECHU, I, III, §9, p. 30, tradução nossa).³⁸ Ora, as *punições* e *censuras* mais *determinantes*, do ponto de vista do estabelecimento das condições de convívio, são as leis civis e de reputação respectivamente. São a partir de ambas as leis que os fundamentos para as relações recíprocas de cooperação são edificadas. E, onde fica a moralidade demonstrada? Ora, ela é a régua que permite corrigir as leis civis e de reputação. Pois, elas garantem a eticidade, mas só elas não garantem moralidade. A moral demonstrada cumpre esse papel, ela – com seu “papel corretivo” – transforma o convívio mútuo em um convívio moral. Neste sentido ela “dilui” as leis anteriores na consciência do dever moral. Deste modo, contra a interpretação segundo a qual Locke não é coerente acerca da moralidade, sugerimos outra, segundo a qual a moral demonstrada completa o ciclo do processo de reforma ética, política e material da sociedade, que necessita, por sua vez, do esforço em conjunto das três leis fundamentais da moralidade, quais sejam: a civil, a de reputação, e a natural (a lei moral em sentido rigoroso). Desta maneira, há três modos distintos de se fundamentar obrigação de obediência às leis morais fundamentais, quais sejam: [1] modo cristão, [2] modo hobbista e [3] modo filosófico. A primeira obriga com base na lei de Deus, a segunda com base na lei civil e a terceira com base na lei da virtude (Cf. PANGLE, 1988, p. 193). De acordo com Pangle, a lei de reputação é um fundamento instável para a moralidade (Cf. PANGLE, 1988, p. 195). Ainda de acordo com Pangle, o cristianismo seria um veículo para a doutrinação moral das massas, como uma versão popularizada das verdades racionais que só são acessíveis

³⁷ No original: “[...] what a blind and Lawless impulse might happen perchance to fasten on” (ELN, 2002, p. 121).

³⁸ No original: “*Roberies, murders, rapes* are the sports of men set at liberty from *punishment* and *censure*” (ECHU, 1972, p. 30).

para o filósofo (Cf. PANGLE, 1988, p. 196). Segundo Jorge Filho, a lei divina é “[...] o fundamento verdadeiro da retidão moral, da virtude autêntica, e apenas o seu conhecimento via luz natural pode alcançar o *status* de ciência demonstrativa rigorosa” (JORGE FILHO, 1992, p. 194). Sobre a relação entre essas leis, Jorge Filho argumenta que:

Pode-se também avaliar, segundo o critério da moralidade, a regulação positiva da conduta individual na sociedade, isto é, a legislação civil e a lei de reputação: examinam-se, neste caso, sua concordância ou discordância com a lei de natureza (JORGE FILHO, 1992, p. 194).

Ou seja, embora a *punição* e a *censura* estabeleçam princípios pelos quais o indivíduo orienta sua ação, isto não quer dizer que sua ação está orientada para aquilo que é correto do ponto de vista moral, pois elas podem operar um condicionamento vicioso, ou seja, no qual o indivíduo é conduzido a fazer algo “que não faria naturalmente”, sem o estímulo social. Grosso modo, os princípios formados pela *reputação* e pela *punição jurídica* não necessariamente conduzem à moralidade. Eles podem conduzir também ao vício, mas isto também é moral, no entanto – acrescenta Locke –, uma moral que precisa ser corrigida. Não devemos nos esquecer da estratégia de Locke contra o inatismo: se o inatismo estiver correto, pensa, então os homens teriam princípios morais independentemente do modo como foram condicionados pela *educação*, *companhia* e os *costumes* do próprio país. Algo que, de acordo com Locke, não ocorre. Locke pensa: se há princípios morais inatos, então as pessoas agiriam corretamente mesmo que fossem promulgadas leis injustas e reputados comportamentos viciosos. Algo que, de acordo com Locke novamente, também não ocorre. Obviamente, como já salientamos, Locke pensa que há princípios morais que transcendem o contexto, como as leis

naturais. No entanto, Locke mostra a relação forte que há entre nosso caráter moral e o contexto que nos cerca. Essa mesma crítica que Locke faz ao inatismo serve para habilitar o projeto de reforma cultural, social, e política da sociedade inglesa contemporânea a Locke: *é preciso mudar o contexto!* Salva-se tanto o fundamento *a priori* quanto o fundamento social da moralidade. Entendidos sob essa perspectiva, os fundamentos não são incompatíveis, contraditórios, equívocos entre si, etc. Entendidos sob o contexto de uma reforma social profunda (ou seja, ética, cultural, social, econômica, política, artística, científica, etc.) que Locke promove (direta ou indiretamente, consciente ou inconscientemente, tanto faz), *a moral a priori deve estar na base do fundamento social da moralidade como seu elemento inerente e imanentemente crítico*; este seria um modelo de sociedade no qual as patologias não se desenvolvem, não são formadas, diferentemente da sociedade que *cria e reprime* as patologias criadas por ela mesma. Locke retoma o argumento já mencionado de que se há princípios morais inatos, então as pessoas agiriam corretamente mesmo que fossem promulgadas leis injustas e reputados comportamentos viciosos. Locke afirma que: “Mas é impossível conceber que uma *nação inteira* de homens devesse completamente rejeitar publicamente o que cada um deles certa e infalivelmente reconhece como lei” (ECHU, I, III, §11, p. 32, tradução nossa).³⁹ Ao negligenciar o papel dos costumes na formação do caráter moral efetivo das pessoas, o “projeto de moralização” do inatista não passa pela cultura.

É possível que os homens possuam
regras de moralidade as quais em

³⁹ No original: “But is impossible to conceive a *whole nation* of men should all *publicly reject* and renounce what everyone of them certainly and infallibly know to be a law” (ECHU, 1972, p. 32).

seus pensamentos privados eles não acreditem serem verdadeiras, apenas para manter a si mesmos em reputação e estima entre aqueles que estão persuadidos de sua obrigação (ECHU, I, III, §11, p. 31, tradução nossa).⁴⁰

No entanto, cabe ressaltar, Locke salienta que as medidas sociais não devem ser confundidas com as medidas naturais, o que nos impediria de detectar e corrigir as patologias morais. *Sozinha*, por outro lado, *a natureza moral não frutifica* – pelo menos não por tempo suficiente (na medida em que o estado de natureza degenera em estado de guerra) –, ela precisa da “técnica” humana para florescer. Ayers afirma que:

A noção de lei natural, por outro lado, e aquelas de necessidade natural, possibilidade e impossibilidade, são noções de relações que não são contingentes em circunstâncias ou em nada que os seres humanos possam escolher fazer. Tais relações estão lá para serem *reveladas* pela atividade humana, por experimento e observação direta. O significado da atividade, e as bases de distinção entre ser bem ou mal feito, pode ser entendido apenas sob o pressuposto de uma natureza fundamentalmente inalterável, i. e. sob a pressuposição de que cada experimento é de

⁴⁰ No original: “It is possible men may sometimes own *rules of morality* which in their private thoughts they do not believe to be true, only to keep themselves in reputation and steem amongst those who are persuaded of their obligation” (ECHU, 1972, p. 31).

significado universal e que resultados “irrepetíveis” o são somente na medida em que os experimentos foram descritos de maneira inadequada (AYERS, 1991, p. 160, tradução nossa).⁴¹

Locke afirma o relativismo moral contra a tese do inatismo, mas não para negar que haja princípios morais independentes dos fornecidos pela antropologia. O argumento é simples, e, mais uma vez, condicional: se houvesse princípios práticos gravados na alma de todos os homens, então todos agiriam do mesmo modo (levando em consideração que um princípio prático que não regula e-ou determina a conduta não é prático, mas sim especulativo...) e não haveria relativismo cultural, e não haveriam princípios práticos antagonísticos entre si: “[...] qualquer regra prática que seja em qualquer lugar frequentemente e com permissão quebrada não pode ser suposta inata [...]” (ECHU, I, III, §13, pp. 33-34, tradução nossa).⁴² No entanto, Locke rejeita a tese do inatismo porque ela não é uma tese “inofensiva”. Como já salientamos, ao dispensar o elemento social de formação dos princípios práticos, e, na medida em que ele é a fonte

⁴¹ No original: “The notion of natural law, on the other hand, and those of natural necessity, possibility and impossibility, are notions of relationships which are not contingent on circumstances or on anything that human beings might choose to do. Such relationships are there to be *revealed* by human activity, by experiment and directed observation. The significance of the activity, and the grounds of the distinction between its being well or badly done, can only be understood on the presumption of a fundamentally unchanging nature, i.e. in the presumption that each experiment is of universal significance and that ‘unrepeatable’ results are so only in so far as experiments have been inadequately described” (AYERS, 1991, p. 160).

⁴² No original: “[...] whatever practical rule is in any place generally and with allowance broken, cannot be supposed innate [...]” (ECHU, 1972, pp. 33-34).

determinante de nossos princípios, excluí-lo seria o equivalente a destruir a fonte de *qualquer moralidade* (já que, como afirmamos acima, a natureza sozinha não frutifica); não teríamos *nenhuma medida capaz de regular, dirigir, moderar nossas ações*, e isto é perigoso! Pois, como consequência, coerentemente *não teríamos princípio algum*, e esta indiferença moral pode ser também um fundamento para as atrocidades morais. Segundo Locke:

Princípios de ação de fato estão alojados nos apetites dos homens, mas estes estão tão longe de serem princípios morais inatos que, se eles fossem deixados ao seu impulso inteiro (“*full swing*”), eles levariam os homens a uma direção completamente diferente de toda moralidade (“*to the overturning of all morality*”). As leis morais são estabelecidas como um freio (“*curb*”) e contenção (“*restraint*”) a estes desejos exorbitantes, os quais não podem ser [estabelecidos] se não por recompensas e punições que irão equilibrar a satisfação que alguém pode propor a si mesmo na brecha da lei. Se portanto qualquer coisa impressa na mente de todos os homens como uma lei, todos deveriam ter um conhecimento certo e inevitável que certa e inevitável punição irá seguir da brecha dela (ECHU, I, III, §13, p. 34, tradução nossa).⁴³

⁴³ No original: “Principles of actions indeed there are lodged in men’s appetites, but these are so far from being innate moral principles that, if they were left to their full swing, they would carry men to the over-turning of all morality. Moral laws are set

2.4 A fonte da moral e a formação de nossos deveres

Se há um fundamento social, no sentido da formação dos princípios práticos, é na vida em sociedade que nossos princípios se originam, de modo que a atomização moral promovida pela tese do inatismo prejudica também os vínculos sociais a partir dos quais surge a moralidade. Ou seja, é necessária uma vida pautada por regras, a questão sobre se elas são justas ou não vem depois, primeiro é preciso verificar se elas são necessárias, e o são, – *sempre*. Sendo assim, como as regras vêm de fora, ao afirmar que *elas já estão dentro*, o inatismo acaba eliminando toda e qualquer regra, na medida em que, por assim dizer, ele seca a fonte pragmática da moral. Sem regra alguma, o indivíduo tem tudo aquilo que precisa para cometer crimes: estupros, assassinatos, roubos, etc. É em sociedade, portanto, que o indivíduo “se vê forçado”, por assim dizer, a *regrar* a sua conduta, *é nela que se aprende que nem tudo é permitido*.

Que nem tudo seja permitido é *essencial* para Locke. Se aquilo que é permitido é nocivo ou benéfico, é uma questão que não altera o fato de que é necessária uma regra que permita ou impeça o indivíduo de fazer certas coisas. Ou seja, é necessário impedir e permitir ações para que tenhamos princípios, isto deve ser resguardado a despeito do *conteúdo* da regra. De todo modo, o trecho citado acima não contradiz com a afirmação de que há regras naturais para ação, ou seja, disto não se deduz necessariamente que a natureza humana seja desregrada, de modo que as posições

as a curb and restraint to these exorbitant desires, which they cannot be but by rewards and punishments that will over-balance the satisfaction anyone shall propose to himself in the breach of the law. If therefore anything be imprinted on the mind of all men as a law, all men must have a certain and unavoidable knowledge that certain and unavoidable punishment will attend the breach of it” (ECHU, 1972, p. 34).

do *ELN* e as do *ECHU* são compatíveis. Locke explica a diferença entre uma *lei inata* e uma *lei natural*. Segundo o filósofo:

Há uma grande quantia de diferença entre uma lei inata e uma lei natural, entre algo impresso nas nossas mentes em seus primórdios, e algo que nós, sendo ignorantes, podemos alcançar pelo conhecimento, e pelo uso e aplicação adequadas, de nossas faculdades naturais (ECHU, I, III, §13, p. 35, tradução nossa).⁴⁴

Desta maneira, assim como através do processo de sociabilidade o indivíduo aprende princípios que antes eram desconhecidos (ou seja, que não estavam na mente), através do processo de conhecimento da natureza obtemos princípios antes desconhecidos. Ambos os argumentos mostram que não há e que os princípios práticos não são inatos.

A virtude, sob o ponto de vista do relativismo cultural, é “[...] uma regra da prática humana muito incerta [...]” (ECHU, I, III, §17, p. 37, tradução nossa).⁴⁵ Ou seja, não possui um sentido unívoco para todos: “[...] incerteza em sua significação” (ECHU, I, III, §17, p. 37, tradução nossa).⁴⁶ A estratégia de Locke é criticar o inatismo com base no relativismo, mas, por outro lado, criticar o relativismo com base na noção de lei natural. Por isso é errôneo afirmar que

⁴⁴ No original: “There is a great deal of difference between an innate law and a law of nature, between something imprinted on our minds in their very original, and something that we, being ignorant of, may attain to the knowledge of, by the use and due application of our natural faculties” (ECHU, 1972, p. 35).

⁴⁵ No original: “[...] a very uncertain rule of human practice [...]” (ECHU, 1972, p. 37).

⁴⁶ No original: “[...] uncertainty in its signification” (ECHU, 1972, p. 37).

Locke é relativista, ou seja, alguém que afirma que não há valores morais universais independentes de contextos antropológicos. Como, portanto, sob este ponto de vista, a virtude mostra contradições – pois varia de acordo com aquilo que é reputado por uma sociedade –, e, levando em consideração que disto não podemos deduzir uma lei “autenticamente” moral, ou seja, uma medida exata e objetiva que nos diga o que é propriamente moral, quem vai dar a “medida exata” da virtude é o compasso da matemática. Ou seja, Locke não sustenta que, dada a *incerteza* de significação dos princípios morais, então não há princípios morais certos e evidentes, referentes a uma medida comum à humanidade, como seu núcleo racional objetivo. Porém, o problema da incerteza e da probabilidade antropológica da moralidade é superada com a postulação de uma moral com validade e possível de ser conhecida *inteiramente a priori*, que dá a certeza matemática da moralidade, em meio à sua probabilidade histórica. Ou seja, a partir da suposição do relativismo moral como pano de fundo, Locke não endossa a opinião daqueles que dizem que, portanto, *a virtude seja a conformação da conduta com a eticidade do país, em suma, com as leis positivas e de reputação*. Isto, no caso, não nos diz sobre a virtude, pelo contrário, torna seu significado incerto. Locke sustenta que foi o próprio relativismo cultural (além dos abusos do poder das monarquias européias, como explorará adiante no *TG*) que tornou confusa questões relativas à princípios fundamentais, que estão fora de discussão, embora Locke também diga que todo princípio prático deva ser discutido e questionado. Ou seja, para Locke, ainda há princípios práticos fundamentais, mas eles não são deduzidos historicamente, já que a história não mostra princípios claros e evidentes para todos, mas justamente o contrário. Deste modo, em meio às variações históricas do comportamento subjazem princípios invariáveis que devem ser “desenterrados” pelo filósofo. Ayers esclarece que:

Tais inferências permanecem ou desmoronam com o princípio da uniformidade da natureza. Para o racionalismo, desde que a proposição de que o mundo não é governado por leis não faz sentido, elas são intrinsecamente racionais, exigindo nenhuma justificação fora de si mesmas. Para o empirismo, elas são justificadas apenas no contexto de uma justificação indutiva de nossa crença na uniformidade da natureza. Das duas, racionalismo pareceria ter incomparavelmente o melhor caso, pois de fato parece intrinsecamente razoável assumir que em circunstâncias semelhantes eventos semelhantes não de ser esperados (AYERS, 1991, p. 160, tradução nossa).⁴⁷

Em outro trecho relevante, Locke afirma o seguinte: os homens seguem regras práticas diversas, pois, em termos universais seu *comportamento* (ou seja, não sua natureza) *não é uniforme*. Se todos os homens nascessem com princípios práticos inatos não haveria este relativismo *cultural*, referente à nossa conduta (o que permite ainda

⁴⁷ No original: “Such inferences stand or fall with the principle of the uniformity of nature. For rationalism, since the proposition that the world is not law-governed does not make sense, they are intrinsically rational, requiring no justification outside themselves. For empiricism, they are justified only in the context of an inductive justification of our belief in the uniformity of nature. Of the two, rationalism would appear to have incomparably the better case, for it does indeed seem intrinsically reasonable to assume that in like circumstances like events are to be expected” (AYERS, 1991, p. 160).

resguardar sem prejuízo a uniformidade da natureza e a existência de princípios universais decorrente de sua regularidade). Como, portanto, há o relativismo, então não há princípios inatos. Isto, porém, para Locke, não é uma condição suficiente para afirmar que inexistem princípios fundamentais de moralidade, que são relativos ao domínio do espírito, não ao domínio da história. Por isso, ao fim do trecho citado abaixo, Locke critica aqueles para os quais os únicos princípios morais existentes sejam aqueles *relativos aos próprios costumes*, embora assumam também que estes sejam os mais familiares, ou seja, mais capazes de influenciar o coração e as maneiras.

E realmente, a suposição de tais princípios primeiros nos será muito pouco útil para nossos propósitos; e nós devemos estar tão perdidos com quanto sem eles, se eles podem, por qualquer poder humano tal como a vontade de nossos professores ou opiniões de nossas companhias, ser alterados ou perdidos em nós; e não obstante todo essa exaltação de primeiros princípios e luz inata, nós estaremos na mesma escuridão e incerteza como se não houvesse de modo algum tal coisa, sendo o mesmo ter nenhuma regra e uma que irá deformar de qualquer jeito, ou entre regras diversas e contrárias sem saber qual é a certa. Mas em relação aos princípios inatos, eu desejo que estes homens digam se eles podem ou não pela educação e costume ser borrados e apagados; se eles não podem, nós devemos encontrar eles em toda humanidade iguais e eles devem ser claros em todo mundo; e se eles podem sofrer variação de noções adventícias, nós devemos

então encontra-los mais claros e mais simples, mais próximos da fonte, em crianças e pessoas iletradas que receberam o mínimo de impressões de opiniões estrangeiras. Deixe eles tomarem o lado que quiserem, eles acharam isto certamente inconsistente com visível matéria de fato (“*matterofact*”) e observação diária.

Eu asseguro facilmente que há um grande número de *opiniões* as quais, por homens de diferentes países, educação, e caráter são recebidas e *adotam como primeiros inquestionáveis princípios; muitas das quais*, tanto por sua absurdidade quanto por suas mútuas oposições, *é impossível que deversem ser verdadeiras* (ECHU, I, III, §20, §21, pp. 39-40, tradução nossa).⁴⁸

⁴⁸ No original: “And indeed, the supposition of such first principles will serve us to very little purpose; and we shall be as much at a loss with as without them, if they may, by any human power such as is the will of our teachers or opinions of our companions, be altered or lost in us; and notwithstanding all this boast of first principles and innate light, we shall be as much in the dark and uncertainty as if there were no such thing at all, it being all one to have no rule and one that will warp any way, or amongst various and contrary rules not to know which is the right. But concerning innate principles, I desire these men to say whether they can or cannot by education and custom be blurred and blotted out; if they cannot, we must find them in all mankind alike and they must be clear in everybody; and if they may suffer variation from adventitious notions, we must then find them clearest and most perspicuous, nearest the fountain, in children and illiterate people who have received least impression from foreign opinions. Let them take which side they please, they will certainly find it inconsistent with visible matter of fact and daily observation.

Nesta passagem Locke explica do seguinte modo a formação dos princípios morais:

se nós considerarmos os *caminhos e passos pelos quais* são trazidos à tona, e como realmente vem a decorrer que *doutrinas* que derivaram sua autoridade de nenhuma fonte melhor que a superstição de uma ama ou a autoridade de uma mulher velha, pode, pela extensão do tempo e consentimento dos vizinhos, *crescer até a dignidade de princípios* em religião e moralidade (ECHU, I, III, §22, p. 40, tradução nossa).⁴⁹

Com isso Locke ressalta mais uma vez que os princípios morais têm fonte *exterior à consciência*, que eles são formados mais por força dos hábitos e costumes do que pela consideração da “verdade da coisa mesma”. O lado negativo, como já afirmamos, é que, neste sentido, temos a garantia da *forma* da moralidade, mas não de seu *conteúdo*. Locke salienta que as demandas pragmáticas da vida impedem que os homens conheçam seus deveres

I easily grant that there are great numbers of *opinions* which, by men of different countries, educations, and tempers are received and *embraced as first and unquestionable principles; many whereof*, both for their absurdity as well as oppositions one to another, *it is impossible should be true*” (ECHU, 1972, pp. 39-40).

⁴⁹ No original: “if we consider the *ways and steps by which* it is brought about, and how really it may come to pass that *doctrines* that have been derived from no better original than the superstition of a nurse or the authority of an old woman, may, by length of time and consent of neighbours, *grow up to the dignity of principles* in religion or morality” (ECHU, 1972, p. 40).

fundamentais e abracem cegamente os princípios morais da comunidade, que podem não ser propriamente éticos. No entanto, Locke não é somente descritivo quanto à formação dos princípios morais, e exige, portanto, um critério externo à eticidade de uma comunidade, condição sem a qual não há como determinar as patologias sociais e morais. Do mesmo modo, a argumentação de Locke ainda permite assegurar a existência de princípios fundamentais, que, segundo o filósofo, nem mesmo os hábitos mais perversos e bárbaros conseguem apagar completamente. Locke afirma que:

[...] se nós considerarmos a natureza da humanidade e a constituição dos negócios [*“affairs”*] humanos, onde a maioria dos homens não pode viver sem empregar seu tempo na lida diária de suas vocações, nem aquietar-se em suas mentes sem algum fundamento ou princípio para repousar seus pensamentos sobre (ECHU, I, III, §24, p. 41).⁵⁰

Em outra passagem Locke também ressalta que os princípios morais devem ser ensinados às crianças pequenas, o que seria absurdo e inútil caso elas já tivessem nascido com princípios práticos gravados na mente. Neste sentido, a criança, por exemplo, deve ser encaminhada, por assim dizer, a este mundo artificial das leis, no qual ela deve obediência a leis exteriores que limitam e ordenam, ou seja, colocam ordem nas ações volitivas internas. Neste sentido, o costume é mais poderoso que natureza; no entanto, esta é mais fundamental quando se trata da *determinação* do que é

⁵⁰ No original: “[...] if we consider the nature of mankind and the constitution of human affairs, wherein *most men cannot live without employing their time in the daily labours of their callings, nor be at quiet in their minds without some foundation or principle to rest their thoughts on*” (ECHU, 1972, p. 41).

devidamente moral. No fundo, Locke procura conciliar ambas as coisas. Para tanto, porém, é necessário que a moralidade esteja fundada na “questionabilidade” de seus princípios. Pois, Locke afirma que:

os quais alguns, faltando habilidade e por ócio, e outros a inclinação, e alguns sendo ensinados que não devem examinar, há poucos a ser encontrados que não estão expostos por sua ignorância, preguiça, educação, ou precipitação, para *tomá-los sob confiança*.

Isso é evidentemente o caso de crianças e o povo jovem; e costume, um poder muito maior que a natureza, raramente falhando em fazê-los adorar como divino o que ela os acostumou a inclinar e submeter suas mentes e submeter seus entendimentos também, é de se esperar que *homens* crescidos, sejam perplexos nos afazeres necessários da vida ou quentes na caça aos prazeres, *não* deveriam sentar seriamente e *examinar seus próprios princípios* (“*theirown tenets*”), especialmente quando um de seus princípios é o de que princípios não devem ser questionados (ECHU, I, III, §24, §25, p. 41, tradução nossa).⁵¹

⁵¹ No original: “which some, wanting skill and leisure, and others the inclination, and some being taught that they ought not to examine, there are few to be found who are not exposed by their ignorance, laziness, education, or precipitancy, to *take them upon trust*.”

This is evidently the case of all children and young folk; and custom, a greater power than nature, seldom failing to

Ao afirmar a necessidade de *examinar os princípios*, Locke esclarece que, embora a eticidade de um país seja mais determinante do ponto de vista de nossa prática, a determinação social não pode ser absoluta nem total sem comprometer o próprio desenvolvimento da moralidade em meio às relações humanas.

No início do Capítulo IV, do Livro I, do *ECHU*, Locke apresenta a suposição fundamental para a sua crítica do inatismo, qual seja: a de que o espírito humano é uma tabula rasa, ou um “armário vazio” (“*empty cabinet*”).⁵² Isto quer dizer que os princípios práticos não estão gravados na mente, mas surgem posteriormente, por “condicionamento social”. De qualquer maneira, “[...] havia um tempo em que a mente estava sem aqueles princípios” (*ECHU*, I, IV, §1, p. 43, tradução nossa).⁵³ Eles se originam ou da observação da natureza ou pela observação do comportamento das outras pessoas, mais este do que aquele. Locke afirma que este é o modo mais comum, mas não o mais importante do ponto de

make them worship for divine what she hath inured them to bow their minds and submit their minds and submit their understandings to, it is no wonder that grown *men*, either perplexed in the necessary affairs of life or hot in the pursuit of pleasures, should *not* seriously sit down to *examine their own tenets*, especially when one of their principles is that principles ought not to be questioned (*ECHU*, 1972, p. 41).

⁵² **Cabinets** significa “small box; piece of furniture with glass windows used to contain ornaments and objects of interest”. Embora também possa se referir a uma cabine, uma sala, um quarto, preferimos alterar a tradução para “armário” para manter o sentido mais literal. Neste sentido, o entendimento seria um armário que armazena objetos (ideias) que vem de fora, como uma caixa no qual guardamos coisas, e uma sala ou um quarto não nos remete a essa função que é melhor designada por *armário*.

⁵³ No original: “[...] there was a time when the mind was without those principles” (*ECHU*, 1972, p. 43).

vista da dedução do que é exatamente vício ou virtude. No entanto, continua como o mais importante no sentido de quais princípios efetivamente seguimos. Há, portanto, uma origem natural e outra social dos princípios. No entanto, como a mente humana pega seus princípios “emprestados de fora”, ela é plenamente moldável pelos elementos condicionantes externos. Nem sempre, porém, os condicionamentos do meio social coincidem com os naturais. Neste sentido, temos a “deformação” moral proporcional ao afastamento ou aproximação dos costumes em relação às medidas naturais, ou, o “modelo natural de sociabilidade”, caracterizado no estado de natureza ideal.

Como, não obstante, o social é mais determinante que o natural, o modelo natural deve ser difundido pelos costumes para ganhar corpo e não perecer na natureza. Ou seja, a sociedade deve se moldar de acordo com a natureza caso queiramos que a moralidade saia do âmbito *a priori* e seja edificada nas relações reais e efetivas entre os homens. Isso, de fato, é o que interessa, para Locke. Neste sentido ele precisa conjugar o elemento espontâneo e natural com o artificial e o disciplinado. Em suma, tanto o *a priori* quanto o social são essenciais para a moralização efetiva das relações reais entre os homens. Em outra passagem, Locke utiliza alguns exemplos históricos para mostrar que, *sem disciplina social*, por assim dizer, o resultado da eticidade é *imoral* (ou, melhor dizendo, *o resultado da ausência total dela é imoral*), ou seja: o *a priori* por si só é insuficiente. No entanto, isto é coerente em relação ao que discutimos sobre a formação social dos princípios. Locke ressalta que povos que não possuem disciplina social não desenvolvem princípios, pois não possuem noção de lei e legislador, e, portanto, não possuem medida alguma de certo e errado, tudo é permitido.

Com isto, Locke parece salientar que, tanto somente a disciplina social quanto a total ausência dela conduz à patologias morais. Como já afirmamos, por si só a natureza não frutifica entre os homens, é pela via das artes, das ciências, das leis, e da disciplina que os princípios naturais

são desvelados e “divulgados” entre os homens. Sem a pavimentação da civilização não há caminho possível para a natureza. Sendo assim, podemos destacar duas formas essenciais de patologia: 1º) quando a disciplina social é absoluta (deste modo, sem exercitar as capacidades de auto-exame os homens podem ser levados, conduzidos e dirigidos a cometer as maiores atrocidades morais); 2º) quando a disciplina social é nula (neste caso, a natureza não cultivada não revela seus princípios, e, sem guia, os homens também são conduzidos a cometer as maiores atrocidades morais). Como a ciência e a arte nos revelam Deus, a natureza não cultivada deixa o homem cego perante seus deveres, do mesmo modo como a natureza totalmente cultivada, ou seja, que não reconhece outra lei além da positiva e da reputação. Locke procura evitar ambas as coisas, e procura um meio-termo moderado entre elas: é preciso encontrar uma medida entre estes dois extremos. De certo modo, podemos dizer que povos sem disciplina social são “ateus”. No entanto, povos que só tem a disciplina social também, pois não possuem nenhuma norma superior ética para justificar a prática comum.

De todo modo, Locke quer resguardar um domínio ético independente (o mesmo já postulado anteriormente em *ELN*) de todo e qualquer costume, que sirva de princípio ético de validação das práticas superior àqueles legitimados pela lei e aplaudidos pela opinião pública, como condição de possibilidade da moralidade entendida em sentido rigoroso. Locke afirma que:

Pois as marcas visíveis de extraordinária sabedoria e poder aparecem tão claras em todas as obras da criação que uma criatura racional que refletir seriamente sobre ela não pode deixar de descobrir uma *divindade*; e a influência que a descoberta de tal ser deve necessariamente ter na mente

de todos que ouviram ao menos uma vez disto é tão grande e carrega tamanho peso e comunicação com ele, que parece estranho a mim que fosse encontrada uma nação inteira de homens tão embrutecida a ponto de lhes faltar uma noção de Deus, como eles estariam sem noção alguma de números ou fogo (ECHU, I, IV, §9, p. 48, tradução nossa).⁵⁴

Deste modo, há dois casos fundamentais de imoralidade: homens sem disciplina social, sem princípios práticos, e sem Deus, e homens com uma noção deturpada de Deus, com princípios morais fundados em uma concepção moral incoerente de Deus. Locke afirma que:

Deus, tendo dotado o homem com aquelas faculdades de conhecimento que ele tem, não estava mais obrigado por sua bondade a implantar aquelas noções inatas em sua mente do que tendo dado a ele razão, mãos, e materiais para que ele devesse construir pontes e casas, as quais algumas pessoas no mundo, embora de boas partes, ou lhes falta completamente ou são mal providos

⁵⁴ No original: “For the visible marks of extraordinary wisdom and power appear so plainly in all the works of the creation that a rational creature who will but seriously reflect on them cannot miss the discovery of a *deity*; and the influence that the discovery of such a being must necessarily have on the minds of all that have but once heard of it is so great and carries such a weight of thought and communication with it, that it seems stranger to me that a whole nation of men should be anywhere found so brutish as to want the notion of a god, than that they should be without any notion of numbers or fire” (ECHU, 1972, p. 48).

de, assim como outros estão totalmente sem *ideias de Deus* e princípios de moralidade, ou no mínimo tem uns muito doentes [errados]. A razão em ambos os casos sendo que eles nunca empregam suas partes, faculdades, e poderes industriosamente naquela direção, mas contentam-se a si mesmos com as opiniões, costumes, e coisas de seu país como encontraram, sem olhar adiante. Tenha você ou eu nascido na baía de *Saldanha*, possivelmente nossos pensamentos e noções não excederam aquelas brutas dos *Hottentots* que habitam lá. E tenha o rei da *Virginia Apochancana* sido educado na *Inglaterra*, ele talvez conhecesse um divino e como um bom matemático como qualquer um de lá: a diferença entre ele e o mais aprimorado *Inglês* repousam basicamente nisso, que o exercício de suas faculdades estava limitado dentro da direção, modos e noções de seu próprio país e nunca dirigido a qualquer outra ou investigações além. E se ele não tem nenhuma noção de um Deus, foi somente porque ele não possui aqueles pensamentos que o levariam até ele. [...]

Pode ser pensado que as *ideias* que os homens tem de Deus são os caracteres e marcas dele mesmo, gravadas em suas mentes pelo seu próprio dedo, quando nós vemos que, no mesmo país, sob um e mesmo nome, *os homens tem ideias* e concepções *muito diferentes*, além de comumente *contrárias e inconsistentes, dele?* O

fato de eles concordarem no nome, ou som, irá provar pouco uma noção inata dele (ECHU, I, IV, §12, §14, pp. 50-51, tradução nossa).⁵⁵

Locke reforça que, o conhecimento daquilo que é certo independe da opinião alheia, pois depende do uso da razão. Locke finaliza o capítulo IV com um convite ao auto-exame e à auto-crítica:

⁵⁵ No original: “God, having endued man with those faculties of knowing which he hath, was no more obliged by his goodness to implant those innate notions in his mind than that having given him reason, hands, and materials he should build him bridges or houses, which some people in the world, however of good parts, do either totally want or are but ill provided of, as well as others are wholly without *ideas of God* and principles of morality, or at least have but very ill ones. The reason in both cases being that they never employed their parts, faculties, and powers industriously that way, but contented themselves with the opinions, fashions, and things of their country as they found them, without looking any further. Had you or I been born at the Bay of *Saldanha*, possibly our thoughts and notions had not exceeded those brutish ones of the *Hottentots* that inhabit there. And had the *Virginia* king *Apochancana* been educated in *England*, he had perhaps been as knowing a divine and as good a mathematician as any in it: the difference between him and a more improved *Englishman* lying barely in this, that exercise of his faculties was bounded within the ways, modes and notions of his own country and never directed to any other or further inquiries. And if he had not any *idea* of a god, it was only because he pursued not those thoughts that would have led him to it. [...]

Can it be thought that the *ideas* men have of God are the characters and marks of himself, engraven in their minds by his own finger, when we see that, in the same country, under one and the same name, *men have far different, nay often contrary and inconsistent ideas* and conceptions of him? Their agreeing in a name, or sound, will scarce prove an innate notion of him” (ECHU, 1972, pp. 50-51).

E eu espero que não seja considerado arrogância dizer que talvez faríamos um progresso maior na descoberta do *conhecimento* racional e contemplativo, se *buscássemos* ele na fonte, *na consideração das coisas mesmas*, e fizermos uso antes de nossos pensamentos que o de outros homens para encontrá-lo. [...] A flutuação das opiniões de outros homens em nossos cérebros não nos faz nem um pouquinho mais conhecedores, ainda que aconteça de serem verdadeiras. O que neles é ciência em nós em apenas obstinação em uma opinião (“*opiniatrety*”), enquanto nós damos nosso assentimento apenas a nomes reverenciados e não, como eles [Aristóteles, por exemplo] fizeram, empregamos nossa razão para *entender* aquelas *verdades* que deram reputação a eles (ECHU, 1972, pp. 58-59, tradução nossa).⁵⁶

Pois, como já afirmamos, sem o auto-exame a aauto-crítica os homens podem ser facilmente conduzidos a

⁵⁶ No original: “and I hope it will not be thought arrogance to say that perhaps we should make greater progress in the discovery of rational and contemplative *knowledge*, if we *sought* it in the fountain, *in the consideration of things themselves*, and made use rather of our own thoughts than other men’s to find it. [...] The floating of other men’s opinions in our brains makes us not one jot the more knowing, though they happen to be true. What in them was science is in us but *opiniatrety*, whilst we give up our assent only to reverend names and do not, as they did, employ our own reason to *understand* those *truths* which gave them reputation” (ECHU, 1972, pp. 58-59).

cometer atrocidades morais, e é isto que Locke pretende evitar a qualquer custo.

Portanto, a moralidade – não auto-evidente, nem inata – é um constructo social, o que permite Locke formular uma concepção objetiva da moral sob outras bases. Segundo Pangle:

A natureza ou a natureza de Deus dá ao homem apenas os “quase mais inúteis materiais”, a partir dos quais ele deve *construir* para si mesmo uma ordem psicológica racional e regras objetivas de comportamento social [...]. Existe uma lei moral objetiva, ainda que suas provisões certamente não são inatas ou auto-evidentes [...]; há “uma Lei, conhecível pela luz da Natureza, i.e. sem a ajuda da Revelação positiva” (PANGLE, 1988, p. 181, tradução nossa).⁵⁷

Embora concorde com Pangle quanto ao aspecto maleável do entendimento e caráter humanos, ou seja, quanto à força e poder dos costumes, a manipulação e a formação do homem deve, porém, ser feita de acordo com medidas que são dadas pela natureza, e, neste sentido discordo de Pangle quando diz que: “[...] **a mente humana não possui ordem natural** [...]” (PANGLE, 1988, p. 216,

⁵⁷ No original: “Nature or nature’s God gives man only the ‘almost worthless materials,’ out of which he must *construct* for himself a rational psychological order and objective rules of social behavior (ECHU I iv 12, 16). There exists an objective moral law, though its provisions are certainly not innate or self-evident (Cf. NL IV 37ff.); there is ‘a Law, knowable by the light of Nature; *isto é* without the help of positive Revelation” (PANGLE, 1988, p. 181).

grifo nosso).⁵⁸ O caráter maleável do temperamento humano e a força dos costumes enquanto determinante do mesmo, são derivados da concepção do homem como uma *tabula rasa*: “[O] ‘costume’ é ‘um poder maior que a natureza’, pois o ‘Papel branco recebe quaisquer caracteres” (PANGLE, 1988, p. 216, tradução nossa).⁵⁹ Neste sentido, a vergonha é um instrumento adequado para moralizar os homens, e como fator determinante no condicionamento social moralizante (PANGLE, 1988, pp. 216-217). No caso, a importância da lei de reputação é que aquilo que é reputado em uma sociedade será mais determinante que a natureza na formação do caráter. Deste modo, o traço prevalecente, por exemplo, o amor à liberdade sobre o desejo de domínio, ou o contrário, depende daquilo que é reputado coletivamente. Segundo Pangle, “ainda, Locke sustenta que a dependência radical em relação à opinião de outros libera, mais que escraviza, a criança” (PANGLE, 1988, p. 218, tradução nossa).⁶⁰ Isto, no caso, quando há uma relação compatível entre a lei de reputação e a independência moral. Ou seja, quando é socialmente reputado ser moralmente independente. A lei de reputação, cabe ressaltar, não é, de modo algum, absoluta, para Locke. Faz parte de sua “natureza”, por assim dizer, a possibilidade de ser revista, reformulada, criticada e etc. Na medida em que, enquanto princípio moral lhe é inerente a qualidade de ser questionável. De algum modo, Locke pretende promover a capacidade das pessoas olharem criticamente para os seus próprios costumes, como meio de fazê-las olharem para si mesmas de forma crítica. Sem o

⁵⁸ No original: “[...] the human mind has no natural order[...]” (PANGLE, 1988, p. 216).

⁵⁹ No original: ‘Custom’ is ‘a greater power than nature’, for ‘white Paper receives any Characters” (PANGLE, 1988, p. 216).

⁶⁰ No original: “yet Locke contends that radical dependence on the opinion of others liberates, rather than enslaves, the child” (PANGLE, 1988, p. 218).

desenvolvimento desta capacidade – que é, por sua vez, decorrente do reconhecimento social da mesma –, em circunstâncias nas quais o vício é reputado, não há possibilidade de corrigi-los, isto é, caso seja a *práxis* comum das pessoas aderirem cegamente à condutas reputadas sem lhes questionar os fundamentos, atitude necessária para a conduta moral. Deste modo, mesmo em uma circunstância na qual as condutas reputadas são boas, não se deve deixar de lhes questionar o porquê, isto não para impedir o reforço da virtude, mas para impedir que o vício passe despercebido. A importância da lei de reputação em Locke é de que ela é o fundamento pragmático e antropológico da moralidade. Sendo assim, a gratificação de uma conduta contribui para a sua fundamentação nos costumes. É necessário, portanto, reforçar as boas condutas mediante a recompensa e a punição social, através do louvo e da censura respectivamente, como meio de moralizar o espaço público. Segundo Pangle:

Locke protesta contra punições corporais frequentes ou recompensas imediatas por bom comportamento; [...] As crianças devem ser levadas a conceber o bem e mal como surgindo da reputação e da opinião que os outros tem dela, o tanto quanto possível. [...] Mas as crianças não devem ser feitas meras escravas da opinião, ou serem ensinadas a serem preocupadas com boa reputação entre todos os tipos de pessoa (PANGLE, 1988, p. 219, tradução nossa).⁶¹

⁶¹ No original: “Locke inveighs against frequent corporeal punishments or immediate rewards for good behavior; [...] As much as possible, children should be brought to conceive of good and evil as arising by way of reputation and the opinion

A punição, neste contexto, desempenha um papel fundamental na formação do caráter moral, então o caráter *público* da reputação é essencial para compreender o seu papel condicionante. Pois, pessoas com vícios morais que gozam de boa reputação pública contribuem, desta maneira, com a difusão dos mesmos na sociedade, e, portanto, transformam em norma social justamente aquilo que prejudica a sociedade. Neste sentido, a reputação pode ser tanto *remédio* quanto *veneno* dependendo do modo como são dispensadas as moedas da estima. Mesmo consciente de seus perigos – como no exemplo em que o sujeito vicioso é reputado –, Pangle sustenta que, para Locke, “as crianças devem ser levadas a pensar que elas nunca perderam completamente, mas devem ainda temer perder, seu bom nome público” (PANGLE, 1988, p. 220).⁶²

Deste modo, o significado de civilidade envolve uma relação com as virtudes sociais. Em Locke haveria também uma confusão proposital entre “ser virtuoso” e “ser bem educado”, com isso Locke mostra a necessidade do ambiente para o florescimento da virtude. Da mesma maneira, ser virtuoso deve ser visto como uma fonte de felicidade e de prazer (diferentemente do imperativo categórico kantiano), o que justifica a necessidade e o papel fundamental da lei de reputação, pois, ninguém – a não ser talvez Rousseau – é capaz de sentir-se feliz com a reputação em descrédito perante os contemporâneos. Isto ressalta, mais uma vez, a importância do que é socialmente reputado na formação do caráter moral. Ou seja, é necessário que a sociedade tenha os valores adequados, caso contrário é vergonhoso ser virtuoso

others have of them. [...] But children should not be made mere slaves to opinion, or taught to be concerned with good reputation among all sorts of people” (PANGLE, 1988, p. 219).

⁶² No original: “the children should be made to think that they have never quite lost, but must still fear to lose, their public good name” (PANGLE, 1988, p. 220)

e uma glória ser um crápula. Se, porém, a pessoa está em descrédito perante os contemporâneos, mas está absolvido pela própria consciência, então o isolamento social se torna tolerável, do mesmo modo como a condenação da consciência se torna mais branda quando nossos vícios são louvados. É necessário, para que haja moralização, que ambas – a consciência e a reputação – fundam-se mutuamente. Concordante com o que havíamos sugerido em nosso relatório de discussão das teses de Jorge Filho, uma boa educação deve ser entendida como implicando um comportamento mais natural, de modo a harmonizar os hábitos-costumes com a natureza (Cf. PANGLE, 1988, p. 222). Isto envolve, por sua vez, uma re-orientação educacional através da lei de reputação, a partir do ideal de cooperação social (Cf. PANGLE, 1988, p. 203). O ponto de partida para a reflexão sobre a família é, de acordo com Pangle, a negação do inatismo, de um senso moral inato (Cf. PANGLE, 1988, p. 230). A partir da negação do inatismo, Locke mostra a evidência da crueldade e a necessidade de se redirecionar o comportamento humano para uma direção oposta, sendo que os costumes – que, neste caso, nos desviam – poderiam colocar os homens no caminho correto. Portanto, o que pode ser introduzido nas sociedades para dirigir os homens para o caminho da racionalidade diante da evidência da crueldade da humanidade desregada, sem regra e ordem?

3. O FUNDAMENTO JURÍDICO DA CONSCIÊNCIA MORAL

A tese principal de Jorge Filho é a de que, em relação à lei natural, sua vigência dispensa a necessidade do corpo civil. “A plena vigência [da lei natural] não dependeria, pois, da ordem civil; antes, seria condicionada pela superfluidade da mesma” (JORGE FILHO, 1992, pp. 207-208). Jorge Filho expõe sua tese em oposição à tese de Raymond Polin,

[...] segundo a qual Locke concebe que na formação das sociedades civis os homens obedecem a um verdadeiro dever, a uma obrigação moral de viver no seio de uma comunidade política: dever do homem para com sua própria humanidade, e para com todo o gênero humano (JORGE FILHO, 1992, p. 208).

Deste modo, haveria uma contradição entre a liberdade natural e a liberdade civil inerente a ambas, de modo que a liberdade natural demanda uma supressão da ordem civil, assim como a liberdade civil envolve necessariamente uma supressão da liberdade natural (pretendo argumentar, por sua vez, contra a noção de que a liberdade natural e a liberdade civil sejam contrárias, na qual a lei natural só pode vigorar a partir da instituição do corpo político). Em seus termos:

[...] a superfluidade da ordem política para a vigência integral da lei de natureza implicaria serem incompatíveis a existência civil e a plena vigência da lei de natureza?

Com efeito, no *Segundo Tratado sobre o Governo* afirma-se que as obrigações desta lei não são suspensas com a instituição do corpo político e a legislação civil (JORGE FILHO, 1992, p. 208).

Em relação a esta tese, sua confirmação ou não depende de um exame acerca da compatibilidade entre liberdade civil e natural. Sob a perspectiva da presente pesquisa haveria total congruência entre ambas, bem como seria necessária a ordem civil como condição de possibilidade de vigência da lei natural.

A partir da interpretação de Bobbio a posição de Locke acerca da natureza da autoridade política poderia ser questionada quanto à sua consistência. Pois, ao mesmo tempo em que sua obra justifica a não obediência ao governo (ilegítimo, cabe ressaltar), tal como Thoreau, ao mesmo tempo ele parece argumentar em favor da manutenção das condições sociais jurídicas e governamentais, tal como Hobbes, e, de modo similar, Kant. Ou seja, há momentos no qual ele argumenta contra a ordem vigente, e outros no qual ele argumenta a favor da vigência de uma ordem (cf. BOBBIO, 1997, p. 83, p. 84 e p. 85). Independentemente de qual posição seja de fato a prevalecente, a última posição nos permitiria marcar uma posição contrária frente à interpretação de Jorge Filho.

A partir da interpretação de Bobbio, para Locke, as piores desvantagens do governo ainda são melhores que a falta de governo. Ou seja, o pior governo é melhor que governo algum (em relação a este ponto poderíamos contra-argumentar que o pior governo seria equivalente a governo nenhum, de modo que não haveria um melhor que o outro). Neste sentido, contra a tese de Jorge Filho, segundo a qual com o desenvolvimento da racionalidade universal bastaria a lei natural para o homem, poderíamos contrapor a afirmação de que as leis naturais tornam-se mais obrigatórias na condição civil, e, portanto, a vigência da ordem civil não

cessaria com o desenvolvimento da racionalidade (cf. BOBBIO, 1997, p. 232, p. 239), pelo contrário. A partir disto pretende-se compreender qual a verdadeira orientação ideológica da doutrina político-social de Locke. Para tanto, é necessária a discussão acerca da relação entre o direito natural e o governo civil em Locke.

Contra a interpretação sugerida por Jorge Filho, para quem o *TG* leva a conclusões anarquistas, Bobbio afirma que no Primeiro Tratado “[...] Locke aceita o dilema colocado por Hobbes: anarquia ou o Estado absoluto. Embora o Estado possa ter algumas desvantagens”, afirma, “é sempre melhor do que a liberdade sem freios do estado natural. Nessa contraposição, Locke repete fielmente Hobbes [...]” (BOBBIO, 1997, p. 97, grifos nossos). No entanto, ainda segundo Bobbio, o *TG* “trata do mesmo tema e chega às mesmas conclusões autoritárias” (BOBBIO, 1997, p. 101, grifo nosso). No entanto, Bobbio afirma que “[...] o Locke maduro representa, em certo sentido, a antítese dessa posição, isto é, defende a tese de que o indivíduo não transfere ao soberano toda a sua liberdade natural” (BOBBIO, 1997, p. 102).

Para Bobbio,

[...] a construção política de Locke obedece à ideia principal de que o bom governo é aquele que nasce com limites que não podem ser ultrapassados, limites impostos pelo fato de que as leis políticas vêm depois das leis naturais, estando, por assim dizer, a seu serviço (BOBBIO, 1997, p. 151).

3.1 O poder fundado no conceito de direito e o poder fundado na força

O poder é aquilo que institui diferenças que estabelecem relações fundadas numa situação de

desigualdade, que constitui, por um lado, uma autoridade que detem o poder, e, por outro, aqueles que estão *sujeitos a este poder*. Isto constitui diferentes relações entre os homens: *magistrae-subject, father-child, master-servant, husband-wife, lord-slave*. O intuito de Locke é “[...] distinguir estes Poderes uns dos outros” (TG, II, I, §2 p. 308, tradução nossa),⁶³ para, por sua vez, estabelecer uma distinção entre “[...] um Governador de uma Comunidade, um Pai de uma Família, e um Capitão de um Navio de Guerra [pirata]” (TG, II, I, §2, p. 308, tradução nossa).⁶⁴

No § 3 Locke define da seguinte maneira o poder político:

Por conseguinte, entendo o *Poder Político* como o *Direito* de fazer Leis com Pena de Morte, e consequentemente todas as Penas menores, para a Regulação e Preservação da Propriedade, e o emprego da força da Comunidade na Execução de tais Leis, e na defesa da Nação de Injúria Estrangeira, e tudo isso apenas para o Bem Público (TG, II, I, §3, p. 308, tradução nossa).⁶⁵

No capítulo 2 do *TG* Locke afirma que para

⁶³ No original: “[...] to distinguish these Powers one from another” (TG, 1960, p. 308).

⁶⁴ No original: “[...] a Ruler of a Commonwealth, a Father of a Family, and a Captain of a Galley” (TG, 1960, p. 308).

⁶⁵ No original: “*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 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” (TG, 1960, p. 308).

determinar o que é o poder político é necessário averiguar qual sua fonte originária, de onde ele provêm. No § 1 do capítulo 1 do TG Locke já havia afirmado que aqueles que fundam a autoridade política baseados na tese do direito divino (“*Adam's Private Dominion and Paternal Jurisdiction*” [TG, II, I, §1, pp. 307-308]) estabelecem um fundamento para a “[...] perpétua Desordem e Dano, Tumulto, Sedição, e Rebelião” (TG, II, I, §1, p. 308, tradução nossa).⁶⁶ Neste sentido, a *lei do mais forte* seria, também, uma base de legitimação de poderes tirânicos, pois derivam sua origem da *força pura*. Posto isto, Locke afirma que é necessário “[...] encontrar outro nascimento do Governo” (TG, II, I, §1, p. 308).⁶⁷

Locke dá dois passos: 1º) mostra a fonte originária dos regimes despóticos e tirânicos (que violam o bem comum) – a força e a violência –, e, 2º) procura, doravante, determinar a fonte originária de legitimação de regimes legítimos (que preserva e promove o bem comum) – o consentimento –. Segundo Locke, a força e a violência não dão base de legitimação da ordem jurídica, o que prejudica a ordem social. Deste modo, o fundamento das monarquias européias não é o conceito de direito (*right*), ou seja, *é poder sem direito – ilegítimo* –, ordens políticas não legais.

3.1.1 O estado de natureza

O estado de natureza é, de acordo com Locke, uma base para se pensar o poder político do modo *correto*, ou seja, desde a perspectiva daquilo que constitui o conceito de *right: legítimo, correto, de acordo com a lei* (cabe adiantar aqui que o conceito de *right*, enquanto aquilo que está de acordo com a lei, indica, em sentido rigoroso, não apenas o

⁶⁶ No original: “[...] perpetual Disorder and Mischief, Tumult, Sedition, and Rebellion” (TG, 1960, p. 308).

⁶⁷ No original: “[...] [to] find out another rise of Government” (TG, 1960, p. 308).

acordo com a lei civil, mas requer ainda que a própria lei civil esteja de acordo com uma *lei superior – a lei natural, divina, moral* – como condição da legitimidade da mesma. Deste modo, é correto aquilo que está no *civil right* quando ele não está em desacordo com nosso *natural right*. É um modo adequado de sustentar que nem sempre aquilo que a lei civil demanda é correto, e de que ela mesma pode ser corrigida de acordo com uma concepção mais ampla do que é certo que não é promovido pela legalidade).

Locke define o estado de natureza como um estado de igualdade, no entanto, ao inserir a *consciência*, torna-se possível caracterizar o estado de natureza como um estado de liberdade, mas não de licenciosidade, como o faz Hobbes, por exemplo. Isto pelo fato de Locke definir a lei da natureza como uma *lei da razão*: “[...] ninguém deve prejudicar outro em sua Vida, Saúde, Liberdade, ou bens” (TG, II, II, §6, p. 311, tradução nossa).⁶⁸ Deste modo, a lei de natureza é aquilo que impede – como um imperativo da razão – a violação dos direitos alheios (vida e propriedade) sem que haja o medo da eminência da punição jurídica. No estado de natureza cada indivíduo é, segundo Locke, o poder executivo da lei natural. Sendo assim, como todos possuem direitos iguais, isto significa que, no estado de natureza, os indivíduos não violavam os direitos alheios por determinação da consciência (“*calmreason*”).

Segundo Jorge Filho, o estado de natureza não constitui um estágio homogêneo da história. Possui, pelo contrário, “[...] várias especificações possíveis” (JORGE FILHO, 1992, p. 140); ou seja, possui estágios divergentes entre si. Jorge Filho argumenta no sentido de mostrar uma ambiguidade na caracterização do estado de natureza, que permitiria designá-lo em dois estágios, designados respectivamente por: ideal e comum (primitivo; hipótese sobre um estágio animal da existência humana [tese não

⁶⁸ No original: “[...] no one ought to harm another in his Life, Health, Liberty, or Possessions” (TG, 1960, p. 311).

comprovada a partir dos textos de Locke]).

Bobbio afirma que o duplo aspecto caracterizado por Locke no estado de natureza deve-se à estratégia argumentativa ambígua de Locke, “[...] exclusivamente da sobreposição da doutrina ortodoxa, extraída do judicioso Hooker, às ideias hobbesianas, que constituem a doutrina de fundo e é assim dissimulada” (BOBBIO, 1997, p. 178). No entanto, ao mesmo tempo em que Locke permite a aproximação de sua concepção de estado de natureza com as já feitas por Puffendorf e Hobbes, Pangle afirma que “[...] na visão do próprio Locke *sua* versão particular do ensinamento do estado de natureza não é algo que pode ser tomado como verdadeiro sem razão ou prova” (PANGLE, 1988, p. 132).⁶⁹ Estas seriam, porém, as fontes de onde se originam a concepção ambígua de Locke sobre o estado de natureza: uma cristã, e outra “autoritária”, por assim dizer. Pangle esclarece que:

Ao citar o “Sábio [que tem bom julgamento] Hooker,” o maior teórico político da igreja estabelecida e o herdeiro Anglicano direto da síntese de Tomas de Aquino, de Aristóteles e a Bíblia, Locke reivindica ter demonstrado que sua doutrina do estado de natureza deriva do mais autoritativo e patriótico intérprete de ambos Cristianismo e filosofia política clássica. Em outras palavras, imediatamente após chamar atenção para o caráter estranho de seus ensinamentos, Locke assevera com veemência sua familiaridade e origem tradicional (PANGLE, 1988,

⁶⁹ No original: “[...] in Locke’s own view *his* particular version of the state of nature teaching is not something that can be taken for granted” (PANGLE, 1988, p. 132).

p. 132, tradução nossa).⁷⁰

Contra a interpretação de Jorge Filho, para quem, como já afirmamos, Locke é um filósofo anarquista, a favor, por assim dizer, da radicalização da liberdade e da restituição da condição ideal originária do estado de natureza, podemos contrapor a interpretação de Bobbio, para quem Locke é um defensor da autoridade contra a anarquia. Segundo Bobbio:

Antes de Hobbes, não se desconhecia o conceito de estado de natureza, mas só Hobbes fez dele um elemento essencial do sistema. Do ponto de vista do procedimento construtivo, a imitação elaborada por Locke sobre os preceitos teóricos de Hobbes parece-me evidente. Mais ainda: como veremos a seguir, **Locke é hobbesiano também na substância**, mesmo se preferisse dissimular-se (BOBBIO, 1997, p. 169, grifo nosso).

No entanto, o que seria a “substância hobbesiana” da concepção lockiana de estado de natureza? Consiste na afirmação de que somente no Estado civil o indivíduo encontra racionalidade, ou escapa “[...] da desordem das paixões e da violência” (BOBBIO, 1997, p. 170). Para Bobbio, “o homem não se esgota em sua própria natureza.

⁷⁰ No original: “By quoting the ‘Judicious Hooker,’ the greatest political theorist of the established church and the direct Anglican heir to Thomas Aquina’s synthesis of Aristotle and the Bible, Locke claims to demonstrate that his doctrine of the state of nature derives from the most authoritative and patriotic interpreter of both Christianity and classical political philosophy. In other words, immediately after drawing attention to the alien character of his teaching, Locke loudly asserts its familiar and traditional origin” (PANGLE, 1988, p. 132).

Deixado a si mesmo, abandonado à sua natureza, está destinado a perder-se. A graça o redime do pecado, o Estado o salva da inocência” (BOBBIO, 1997, p. 170). Encontramos em Bobbio a mesma distinção feita por Jorge Filho entre dois estados de natureza, um ideal e outro denominado comum; distinção que, segundo Bobbio, é “[...] freqüente nos escritos dos jusnaturalistas” (BOBBIO, 1997, p. 170). Em um trecho de suma importância para a pesquisa proposta, Bobbio afirma que:

A partir dessa distinção, não fazia muito sentido colocar-se o problema de saber se a natureza era boa ou má, antes de ter respondido a uma pergunta preliminar: qual natureza? É certo que Hobbes tinha conhecido uma única natureza, dominada pelas paixões, os instintos, o egoísmo, ou seja, má; e pensava que para o homem a única salvação residia no Estado. A maioria dos escritores, porém, menos radical do que o rigoroso e despachado autor do *Leviatã*, não perdia de vista a primeira natureza – ideal –, enquanto estudava a segunda – real. Se os homens fossem como deveriam ser, o estado de natureza seria o estado perfeito; não necessitaríamos de outro. Mas, como os homens são como são, o estado de natureza degenera-se em um estado de convivência miserável e precária, sendo necessário, se não extingui-lo, pelo menos corrigi-lo (BOBBIO, 1997, p. 171).

Porém, não podemos reduzir as fontes do conflito que torna necessário a instituição do governo ao fato de o homem ser o que é. Ou seja, não é pelo fato dos homens

serem como são que o estado de natureza degenera-se, mas sim pelo fato da condição política e social subjacente ser como é que isto ocorre. Embora haja uma natureza humana invariável, a característica comum da invariabilidade é justamente a capacidade de ser moldado pela circunstância histórica, pelo meio social, pela opinião dos outros e etc. Deste modo, a natureza humana é plástica, manipulável, moldável. Sendo assim, o que o homem é depende da condição histórica a partir da qual o compreendemos, isto é, na medida em que o homem é uma *tabula rasa* eles não carregam – como sustentaria a tese do inatismo, por exemplo – o que eles são, pois eles são justamente um *tornar-se*. Portanto, ao contrário do que é sugerido por Bobbio, é pelo fato *do estado de natureza ser como é* que os homens degeneram e corrompem a convivência. Por exemplo, no estado de natureza ideal os recursos são abundantes, o mundo é pleno o suficiente para todos, a consequência é que os homens observam a lei natural e cumprem os deveres necessários de convivência; por outro lado, quando os recursos escasseiam, quando começam os abusos do poder, quando a autoridade política viola direitos, etc., o homem – que era “cordeiro de Deus” – passa a se tornar “lobo do homem”, não pelo homem ser assim, mas porque a condição histórica é deste modo e não de outro. O homem, em suma, na medida em que é uma *tabula rasa* não é nem “cordeiro de Deus” nem “lobo do homem”, pois o que vai defini-lo são condições históricas determinadas. Deste modo, não é pelo fato de os homens serem como são que o estado de natureza degenera, pois *em si mesmo eles não são nada*. Segundo Bobbio:

Se não levarmos em conta esse duplo conceito de “natureza” – como ideia reguladora e realidade efetiva da condição humana –, não compreenderemos a ambiguidade da teoria lockiana do estado da natureza, a qual, diferentemente da

hobbesiana, que é toda negativa, é ao mesmo tempo positiva. Somente levando em conta essa duplicidade da ideia da natureza se consegue compreender o significado da passagem do estado da natureza para o estado civil, como o entende Locke: passagem que não implica a eliminação completa do primeiro, como acontece claramente em Hobbes, mas sua **recuperação, pelo menos dentro dos limites que isto é possível, para o homem histórico** (BOBBIO, 1997, p. 171, grifo nosso).

A tese de Jorge Filho, relembrando, é a de que, no futuro, é possível que todos os homens sejam sempre racionais, bastando-lhes as leis naturais. “Entretanto”, afirma Bobbio, “**como isso não acontece**, o estado de natureza, perfeito em teoria, é menos perfeito na prática” (BOBBIO, 1997, p. 179, grifo nosso).

Ora, em Locke o principal inconveniente do estado de natureza é a ausência de um superior comum: “[...] o maior inconveniente do estado de natureza é a falta de um juiz imparcial para julgar as controvérsias que nascem – **e não podem deixar de nascer** – entre os indivíduos que participam de uma sociedade” (BOBBIO, 1997, p. 181, grifo nosso). Sendo assim, podemos criticar a interpretação de Jorge Filho, pois essa situação futura de anarquia, por, justamente, não possuir um superior comum, leva a uma nova instabilidade, degenerando a condição em estado de guerra, o que torna, por sua vez, novamente necessário instituir o Estado, de modo que não valeria a pena suprimi-lo. Uma vez instituído o Estado permanece, na medida em que sua supressão conduziria novamente a uma situação que tornaria necessária sua re-fundação. Deste modo, a instituição do Estado é irrevogável em Locke, isto é, caso

não queiramos cair nesse círculo vicioso auto-contraditório.

Segundo Bobbio, diferentemente de Hobbes, o inconveniente do estado de natureza não é “[...] a *inexistência de uma lei* [...]”, mas sim “[...] a *falta de um juiz*” (BOBBIO, 1997, p. 181). O que torna, portanto, necessária a instituição de um superior comum são as próprias desvantagens decorrentes de sua ausência. Nos termos de Bobbio:

Assim, o que torna inaceitável o estado da natureza, para Locke, não é a inexistência de leis – no estado da natureza vige o direito natural –, mas sim o fato de que, diante da violação de uma dessas leis, falta uma instituição capaz de proporcionar a reparação dos danos e a punição dos culpados (BOBBIO, 1997, p. 181).

Enquanto Jorge Filho sustenta que a anarquia plena (emboraseja bom salientar que a anarquia não possui um sentido negativo de desordem em seu esquema conceitual) é uma condição desejada por Locke, Bobbio apresenta uma tese fundamentalmente oposta, ou seja, a anarquia é a condição mais indesejada para Locke. Ao desenhar mais uma distinção entre Hobbes e Locke, Bobbio afirma que:

O estado de natureza de Hobbes não tem leis. É, desde o princípio – diria quase que em sua essência – uma anarquia total. **O estado de natureza de Locke não tem juízes imparciais e, assim, corre sempre o perigo de degenerar em anarquia. Ele não é anárquico por princípio** (BOBBIO, 1997, p. 182, grifo nosso).

De acordo com Bobbio:

Esta diferença tem consequências extremamente relevantes para a concepção do estado civil de Hobbes e de Locke, das suas funções e dos seus fins.

Como o estado civil representa um remédio para os inconvenientes do estado de natureza, neste caso o remédio está associado à inconveniência. Para Hobbes, o estado civil deve proporcionar uma lei aos indivíduos que fogem do estado de natureza. Para Locke, a rigor, é preciso que haja um juiz, porque a lei – a lei natural – preexiste e **continua vigente na nova situação.**

Isso explica, entre outras coisas, por que Hobbes elabora uma teoria do Estado absoluto, e Locke, a de um Estado limitado; o Estado de Hobbes precisa cancelar os últimos resíduos do estado da natureza, enquanto para Locke o Estado é pura e simplesmente uma instituição com o objetivo de tornar possível a *convivência natural* entre os homens (BOBBIO, 1997, p. 182, grifo nosso).

Pangle, por sua vez, fornece a seguinte descrição das expressões “liberdade natural” e “estado de natureza”. De acordo com Pangle:

Esse termos significam, primeiro e mais importante, **a constituição fundamental e desordenada do homem e das paixões humanas**, a drástica escassez econômica do ambiente natural no qual o homem está situado, e a condição social a

qual o homem tende ou é impelido como o resultado dessa constituição e dessa condição – até, ou ao menos, ou exceto na medida em que, seu raciocínio adquira poder para reagir de maneira decisiva e compreensiva contra essa tendência (PANGLE, 1988, p. 244, tradução nossa, grifo nosso).⁷¹

De modo sumário, podemos listar as seguintes características do estado de natureza, tal como apontadas por Pangle no trecho acima:

1. A constituição desordenada do homem e das paixões humanas [acredito que Pangle erra apenas neste aspecto de sua descrição do estado de natureza].
2. A escassez dos recursos naturais.
3. A condição social a qual o homem tende dada a constituição de si e suas paixões e a escassez do ambiente natural.

Sobre a noção de um estado de natureza ideal Jorge Filho afirma que:

Se o estado de natureza é efetivamente uma condição estável, de paz, boa vontade, e conduta regulada pela razão, em perfeita conformidade com a lei de natureza,

⁷¹ No original: “These terms signify, first and foremost, **the fundamental and disorderly constitution of man or the human passions**, the drastic economic scarcity of the natural environment in which man is situated, and the social condition towards which man tends or drifts as a result of this constitution and this condition – until, or unless, or except insofar as, his reasoning power gathers itself to react in a decisive and comprehensive fashion against this drift” (PANGLE, 1988, p. 244, grifonosso).

então poderíamos considerá-lo uma situação ideal do ponto de vista da moralidade, e nesta medida seria cabível denominá-lo “estado de natureza ideal” (JORGE FILHO, 1992, p. 143).

E, onde devemos situar, de acordo com Jorge Filho, *historicamente* o estado de natureza ideal? Para ele, “[...] o estado primitivo configura o estado de natureza ideal. Entretanto”, complementa, “a nosso ver, este só poderia **situar-se no futuro**” (JORGE FILHO, 1992, p. 143, grifo nosso). No entanto, a partir da caracterização de um estado de natureza comum, Locke aponta, segundo Jorge Filho, para uma diferença entre o que ocorre *idealmente* e *efetivamente* na história sem as condições políticas. No momento em que o governo emerge na tentativa de remediar os conflitos do estado de natureza, este já é “[...] uma condição má” (JORGE FILHO, 1992, p. 144), distinto, portanto, do estado de natureza ideal. Deste modo, a condição natural apresenta contrastes internos, não apenas com o estado civil: “No ideal a racionalidade é máxima, no comum é sofrível” (JORGE FILHO, 1992, p. 145). Haverá, portanto, uma condição natural de “[...] homens racionais e cristãos”, e outra de “homens avaros e ambiciosos” (JORGE FILHO, 1992, p. 147). A primeira seria o estado de natureza ideal e o segundo o comum, segundo a designação de Jorge Filho, sendo que no último estado já há o anúncio do estado de guerra. O estado de natureza comum representa a degeneração da paz interna às comunidades da Idade de Ouro devido ao dinheiro e aos desejos de fantasia.

O ponto de partida da compreensão do direito natural é o conceito de natureza que lhe fundamenta. Para Bobbio, “trata-se de um conceito, entre muitos de caráter extremamente genérico, que recebemos dos gregos e, dois mil anos a fio, não cessa de atormentar os filósofos que procuram determinar o seu significado” (BOBBIO, 1997, p. 27). Segundo Bobbio, encontramos em Aristóteles uma

definição do conceito de natureza segundo a qual ela é: “No sentido primário e próprio, natureza é a substância dos seres que têm em si mesmos, enquanto tais, o princípio do seu movimento” (BOBBIO, 1997, p. 27). Em seu sentido original e fundamental, natureza significa aquilo que não é feito, ou que não depende, do homem. Deste modo, a partir desta caracterização, a natureza se apresenta como oposto ao mundo humano, ou o mundo das coisas humanas. A partir do conceito de natureza se cria a oposição entre ele e o conceito de artifício – *daquilo que é feito pelo homem*. Com isto se opõe um mundo natural, que independe do homem, e do mundo da cultura humana (distinção que teria origem nas chamadas “filosofias da cultura” da filosofia iluminista [cf. BOBBIO, 1997, p. 29]), dando origem à distinção entre natureza e sociedade que está na base de todas as teorias do direito natural. Deste modo, a distinção entre *natureza* e *cultura* exige um sistema taxonômico que permita determinar o que é natural e o que não é. No entanto, a partir da distinção entre natureza e cultura, como classificar o direito: “o direito é natureza ou o direito é arte?” (BOBBIO, 1997, p. 30). Segundo Bobbio:

Havia coisas que não podiam deixar de ser consideradas naturais, como o Sol ou uma montanha, e coisas que não podiam deixar de ser consideradas artificiais ou convencionais, como uma flecha ou uma estátua; para outras, porém, entre elas o direito – entendamos aqui por *direito* todas as regras da convivência humana –, a classificação não era imediatamente evidente. A resposta dada pelos gregos a essa pergunta foi quase sempre ambivalente: o direito é natureza e também é arte (BOBBIO, 1997, p. 30).

Ainda de acordo com Bobbio:

[...] o jusnaturalismo pôde permanecer de pé, enquanto subsistia a crença em uma natureza benfazeja, a convicção de que a natureza fosse a manifestação de uma ordem racional à qual bastava que o homem se ajustasse para realizar o reino da justiça (BOBBIO, 1997, p. 69).

Deste modo, as seguintes crenças davam sustentação ao direito natural: [i] há uma natureza boa, [ii] há uma ordem racional e [iii] a justiça é consequência da adequação do homem a esta ordem racional. Sendo assim, o direito natural é um modo de fundamentação da moralidade a partir da concepção de uma natureza boa (criatura), um Deus criador da ordem racional da natureza, e da relação do homem com esta ordem racional deduzida a partir da relação entre Criador e criatura. Segundo Bobbio,

[...] o que hoje renasce de uma forma prepotente sob o nome de jusnaturalismo não é uma moral determinada, nem uma teoria da moral definida, mas a eterna exigência, particularmente intensa nos períodos de guerra externa e interna, de que a vida, alguns bens e um certo grau de liberdade do indivíduo gozam de proteção jurídica contra a força organizada daqueles que detêm o poder (BOBBIO, 1997, p. 70)

Em um contexto natural no qual a consciência cria o ambiente recíproco de paz a punição só pode ser entendida como uma *violência legítima* – ou seja, de acordo com o conceito de *right* –, na medida em que, nos termos de Locke,

aquele que viola a equidade comum não vive sob a lei da razão, ou seja, não tem consciência, remorso, culpa, sentimentos humanos, em suma, é pior que uma besta. A lei da razão, de acordo com Locke, “[...] é aquela medida que Deus estabeleceu para as ações dos Homens, para sua mútua segurança” (TG, II, II, §8, p. 312, tradução nossa).⁷² A consciência é aquilo que garante a mútua segurança dos homens em um primeiro momento da história, não a lei civil (em certo sentido, Locke antecipa Rousseau ao mostrar que foram as leis civis dos regimes despóticos que corromperam os vínculos de seguridade dos homens). A transgressão da lei de natureza é entendida por Locke como uma *degeneração da razão*, na qual o transgressor abandona (“*quit*”) os *princípios da natureza humana*.

Em Locke a consciênciainfundadoisdireitos: [1] *right of self-preservation*, e [2] *right of preservation all Mankind*. Neste sentido, a consciência não é apenas o fundamento do indivíduo, mas também da sociedade e da sociabilidade. Deste modo, o transgressor da lei natural não anula apenas sua consciência, mas também a sociedade e a sociabilidade. A punição da transgressão, portanto, reforça os vínculos, deveres e direitos comuns, através do exemplo: “[...] amedrontar outros de fazer o mesmo” (TG, II, II, §11, p. 314, tradução nossa).⁷³ No § 12 Locke retoma uma posição já defendida em ELN, qual seja, a de que a lei natural é evidente para todos (“*intelligibleandplainto a rationalCreature*”). No entanto, o amor-próprio (a parcialidade no momento da execução da lei natural) tende a prejudicar o bem comum, na medida em que o homem neste caso procura apenas satisfazer seu interesse e não os da coletividade. Locke afirma que:

⁷² No original: “[...] is that measure God has set to the actions of Men, for their *mutual security*” (TG, 1960, p. 312).

⁷³ No original: “[...] terrifie others from doing the like” (TG, 1960, p. 315).

[...] [o] Amor-próprio irá fazer os homens parciais a eles mesmos e seus Amigos. [...] má Natureza, Paixão e Vingança irá carregá-los muito longe ao punir outros. E por isso nada além de Confusão e Desordem seguir-se-á, e que portanto Deus certamente apontou o Governo para restringir a parcialidade e violência dos Homens (TG, II, II, §13, p. 316, tradução nossa).⁷⁴

A consciência é o fundamento objetivo da moralidade do ponto de vista cognitivo da determinação dos deveres, no entanto, do ponto de vista da sociabilidade ela é um fundamento subjetivo. Neste contexto, a razão constrói regras e padrões que ordenam e tornam segura a existência humana. E, no caso, são duas as fontes pelas quais a razão edifica o ordenamento social: [1] a paixão do medo e [2] as capacidades racionais humanas. Neste sentido, o estado de natureza é uma condição instável de paz. Deste modo, a saída do estado de natureza se dá na medida em que a razão se torna consciente da condição instável e de desordem eminente do estado de natureza. Com o reconhecimento das fontes econômicas e psicológicas do conflito torna-se necessário seguir os ditames da razão e associar-se àqueles que seguem os mesmos ditames. Segundo Pangle:

Porque o homem é o que é, e está situado em um ambiente natural tão estéril como o é o estado de natureza,

⁷⁴ No original: “[...] Self-love will make Men partial to themselves and their Friends. [...] ill Nature, Passion and Revenge will carry them too far in punishing others. And hence nothing but Confusion and Disorder will follow, and that therefore God hath certainly appointed Government to restrain the partiality and violence of Men” (TG, 1960, p. 316).

ainda na medida em que é um estado de seres capazes de raciocinar, é sempre na margem de, se não está sempre deslizando para, um estado de guerra – embora não necessariamente uma guerra de todos contra todos. Por mais que pacífico e estável qualquer grupo ou família possam parecer, o risco de vida [a ameaça de morte], [um] conflito irresolúvel provavelmente rompe com outros grupos ou entre alguns membros do mesmo grupo a qualquer momento. E a imaginação, se for acordada adequadamente, torna-se possuída pela vigilância de que nada do que se importa supera a ansiedade ou perda de segurança para a vida e propriedade como a guerra e pensamento de guerra presentes.

Tendo chegado a este ponto, o homem entende e sente em seus próprios ossos a regra racional chave, ou “lei” da razão, ou “lei natural”. Aquela lei é o imperativo para unir-se, ou ajudar a construir, a um governo o qual possui um monopólio virtual da coerção, e usa aquele monopólio para suprir a sanção a qual a intervenção divina, a consciência, e a natureza humana espontânea falha em providenciar [...]. O terror racional é obtido quando cada pessoa que faz a “comunidade” [*common-wealth*] renuncia à comunidade seu poder executivo para reforçar as regras da razão, mas, ao mesmo tempo, dá para a comunidade o direito de empregar sua força em seu reforçamento executivo. É neste momento que a

humanidade cria pela primeira vez a sociedade *civil* regulada por um governo *civil* (PANGLE, 1988, p. 245, tradução nossa).⁷⁵

Sendo assim, de um ponto de vista pragmático, o governo é o fundamento objetivo da moralidade. Locke afirma o seguinte:

Eu asseguro facilmente que o *Governo Civil* é o Remédio apropriado para as Inconveniências do Estado de Natureza, as quais devem certamente ser muitas, onde

⁷⁵ No original: “Because man is what he is, and is situated in a natural environment as barren as it is, the state of nature, even insofar as it is a state of beings capable of reasoning, is always on the verge of, if it is not always slipping into, a state of war – though not necessarily a war of all against all. However peaceful and stable any group or family may seem, life threatening, irresolvable conflict is likely to break out with another group or among some members of the same group at any time. And the imagination, if it is adequately awakened, becomes possessed by the awareness that nothing for which it cares outweighs the anxiety or loss of security for life and property such war and thought of war presents.

Having arrived at this point, man understands and feels in his very bones the key rational rule, or ‘law’ of reason, or ‘natural law.’ That law is the imperative to join, or help set up, a government which possesses a virtual monopoly of coercion, and uses that monopoly to supply the sanction which divine intervention, the conscience, and spontaneous human nature fail to provide [...]. The rational terror is obtained when every person who makes up the ‘commonwealth’ resigns to the commonwealth his executive power to enforce the rules of reason, but, at the same time, gives the commonwealth the right to employ his force in its executive enforcement. It is at this moment that for the first time mankind creates a *civil* society, ruled by *civil* government”. (PANGLE, 1988, p. 245)

os Homens podem ser Juizes em seu próprio Caso [...] (TG, II, II, §13, p. 316).⁷⁶

O governo civil é o fundamento objetivo da moralidade em sentido pragmático, do mesmo modo como Deus é o fundamento objetivo da moralidade em sentido transcendental. Ou seja, o governo permite com que a consciência não se degenera, isto é, particularize-se, tornando-se pessoal, subjetiva. Segundo Bobbio, a matriz do *TG* de Locke é a lei natural: “[...] verdadeiro fundamento de todo esse edifício” (BOBBIO, 1997, p. 155). Para Bobbio, “trata-se de uma obra que [...] tem intenção e valor essencialmente *normativos*. Como toda teoria ética ou política”, continua, “o tratado de Locke também enuncia um *fim* [...] e busca os *meios* mais adequados para alcançá-lo” (BOBBIO, 1997, p. 155). Desta maneira, o pensamento político de Locke é estruturado sob uma teleologia e sob raciocínios hipotéticos: se queres A, deves fazer B. Neste sentido, Locke estabelece, segundo a interpretação de Bobbio, que

a sociedade civil é uma condição necessária para a conservação do homem. [...] pressupõe-se [continua] que a sociedade civil tem na conservação a regra suprema de uma política racional: “Se tens como objetivo a conservação da espécie humana, deves querer a sociedade civil” (BOBBIO, 1997, pp. 155-156).

Sob essa perspectiva podemos questionar a tese de

⁷⁶ No original: “I easily grant, that *Civil Government* is the proper Remedy for the Inconveniences of the State of Nature, which must certainly be Great, where Men may be Judges in their own Case [...]” (TG, 1960, p. 316).

Jorge Filho em seus fundamentos. Pois, ela supõe justamente uma condição histórica na qual o governo pudesse ser suprimido sem prejuízo para os membros da sociedade, o que parece contrariar o caráter necessário do raciocínio hipotético acima. Seria, em suma, ilógico o fim da sociedade civil, na medida em que, sob esta perspectiva, a situação anárquica impossibilitaria, conseqüentemente, a conservação da espécie. Isto é, na medida em que, em determinado ponto da história – no estado de guerra –, não é mais possível conservar a vida humana fora das condições de uma comunidade civil, a instituição desta seria algo irreversível, de modo que não haveria vida humana fora das condições de civilidade. De modo semelhante, se a finalidade do governo é assegurar a propriedade, a tese de Jorge Filho permitiria afirmar que é possível uma condição futura na qual a propriedade está assegurada fora de condições governamentais. No entanto, a suposição mais forte de Locke parece ser a de que é no interior das mesmas que a finalidade, neste caso, a proteção da propriedade, pode ser devidamente realizada. Seria, portanto, inconsistente afirmar que essa finalidade é atingida fora das condições em que ela é possível. Segundo Bobbio:

O ponto de partida [de Locke] é a constatação dos problemas que perturbam a convivência, buscando-se as suas causas. Formula-se então uma regra de comportamento: “Para evitar esse mal, é necessário eliminar as condições que o provocam”. É desse tipo de investigação sobre o estado de natureza que, com frequência, partiram os jusnaturalistas para a elaboração de suas teses (BOBBIO, 1997, p. 156).

Em relação à pergunta sobre o caráter histórico do

estado de natureza, Jorge Filho afirma a ambiguidade do estado de natureza devido ao fato de ora ser encarada “como hipótese, ora como determinação real, com existência empírica” (JORGE FILHO, 1992, p. 142). No entanto, ao falar dos povos sem governo, Locke não está somente [a] fazendo um experimento mental, [b] afirmando uma “verdade histórica” (*sic*) acerca dos povos primitivos, mas, sobretudo [c] está se referindo à sociedade de seu próprio tempo. O inglês contemporâneo a Locke é o indivíduo desregrado que vive em um estado de licenciosidade, mais que o selvagem da *Idade de Ouro*. Em relação a este a ausência do governo não era propriamente um problema, já para o segundo *a história é diferente*.

Se para o selvagem bastava guiar-se pela consciência, para o inglês o problema é que tudo foi deixado à consciência de cada um; ou seja, no primeiro a consciência era a regra comum, para o segundo, a consciência obscureceu, justamente, a regra em comum. O que era o remédio nos primórdios tornou-se veneno com o passar do tempo. Para Locke a monarquia absolutista é um modo de configuração do estado de natureza, só que, neste caso, é o pior modo de configuração de um povo sem governo, qual seja: o estado de guerra. Deste modo, o acordo em si em torno de uma constituição não é condição suficiente para fundar a legitimidade de uma ordem política, apenas os acordos que não se fundam no medo podem ser tidos como *legitimantes*. Segundo Locke:

Por essa razão que não é qualquer Agregação que põe fim ao Estado de Natureza entre os Homens, mas apenas este de mútua concordância para entrar em uma Comunidade, e fazer um Corpo Político; os Homens podem fazer entre si outras Promessas e Agregações entre si e ainda estar no Estado de Natureza (TG, II, II, §14, p. 317, tradução)

nossa).⁷⁷

Isto nos leva às considerações referentes ao capítulo 3 do *TG* sobre o estado de guerra.

3.1.2 O estado de guerra

O estado de guerra é definido por Locke como um estado de inimizade e destruição. Para compreender a argumentação lockiana acerca dessa noção é preciso ter em mente que Locke lida com dois sentidos de “violência”. No primeiro sentido, a violência é violação dos direitos alheios, e é, portanto, um uso *ilegítimo* da força (sem “*right*”). Em outro sentido ela refere-se à reparação da violação, como no caso da “auto-defesa”, no qual há um uso *legítimo* da força (com “*right*”): “sendo razoável e justo que eu deva ter um Direito para destruir aquilo que ameaça me destruir” (LOCKE, II, III, §16, p. 319, tradução nossa).⁷⁸ Deste modo, a violência pode ter justificação moral, quando usada para proteção e segurança do inocente, quando este já teve seus direitos individuais violados, ou quando há uma eminência da violação.

O estado de guerra é criado pelo desígnio de poder absoluto sobre a vida de outro. Deste modo, é uma situação que pode se configurar tanto no estado de natureza (com a agressão da besta), quanto no estado civil (quando o governo viola os direitos que deveria proteger). Locke sustenta que: “[...] aquele que, no Estado de Natureza, tirasse a *Liberdade*

⁷⁷ No original: “For 'tis not every Compact that puts an end to the State of Nature between Men, but only this one of agreeing together to enter one Community, and make one Body Politic; other Promisses and Compacts, Men may make one with another, and get still be in the State of Nature” (*TG*, 1960, p. 317).

⁷⁸ No original: “it being reasonable and just I should have a Right to destroy that which threatens me with Destruction” (LOCKE, 1960, p. 319).

pertencente àqueles daquela Sociedade ou Comunidade, deve ser suposto de ter o desígnio de tirar deles tudo o mais, e então ser visto como *em um Estado de Guerra*” (LOCKE, II, III, §17, p. 320, tradução nossa).⁷⁹ Essa nova condição modifica a compreensão do que deve ser permitido (“*lawful*”), pois ela configura uma situação na qual *o homicídio passa a ser moralmente correto*: “Isso faz com que seja Legítimo para um Homem *Matar um Ladrão* [...]. E, por conseguinte, é legítimo para mim tratá-lo como alguém que se colocou *em um Estado de Guerra* comigo, isto é, *Matá-lo se eu puder*” (LOCKE, II, III, §18, p. 320, tradução nossa).⁸⁰

No § 19 Locke expõe a diferença entre estado de natureza e estado de guerra. Para Locke há uma distância de um para o outro tanto quanto “[...] um estado de Paz, Boa Vontade, Mútua Assistência, e Preservação, e um Estado de Inimizade, Malícia, Violência, e Mútua Destruição são um do outro” (LOCKE, II, III, §19, p. 321, tradução nossa).⁸¹ O primeiro estado seria governado pela razão, e, desta maneira, as relações humanas seriam ordenadas por princípios de justiça prático-transcendentais, enquanto que no segundo estado seria regido unicamente pela força e violência. Nos termos de Locke:

⁷⁹ No original: “[...] he that in the State of Nature, would take away the *Freedom* belonging to those of that Society or Common-wealth, must be supposed to design to take away from them everything eles, and so be looked on as *in a State of War*” (LOCKE, 1960, p. 320).

⁸⁰ No original: “This makes it Lawful for a Man to *Kill a Thief* [...]. And therefore it is Lawful for me to treat him, as one who has put *himself into a State of War* with me, i. e. Kill him if I can” (LOCKE, 1960, p. 320).

⁸¹ No original: “[...] a State of Peace, Good Will, Mutual Assistance, and Preservation, and a State of Enmity, Malice, Violence, and Mutual Destruction are one from another” (LOCKE, 1960, p. 321).

Homens vivendo juntos de acordo com a razão, sem um Superior comum na Terra, com Autoridade para julgar entre eles, é *propriamente o Estado de Natureza*. Mas a força, ou uma intenção declarada de força sobre a Pessoa de outro, onde não há Superior comum na Terra para apelar por alívio, é *um Estado de Guerra* [...] (LOCKE, II, III, §19, p. 321, tradução nossa).⁸²

Deste modo, o que caracteriza o estado de natureza e o estado de guerra? De acordo com Locke: “A necessidade de um Juiz comum com Autoridade, coloca todos os Homens no Estado de Natureza; Força sem Direito sobre a Pessoa de outro Homem cria o Estado de Guerra, tanto quando há, quando quanto não há, um Juiz comum”(LOCKE, II, III, §19, p. 321, tradução nossa).⁸³ Neste sentido, o estado de guerra persiste enquanto persistir o uso da força sem direito.

Poderíamos também criticar a interpretação de Jorge Filho afirmando, de acordo com Bobbio, que a descrição que Locke faz do estado de natureza “[...] leva-o [...] a reconhecer que [...] ‘por falta de leis positivas e de julgamento por parte da autoridade a que se possa apelar, o estado de guerra, uma vez iniciado, perdura’” (BOBBIO, 1997, p. 177). Deste modo, “[...] a noção de estado de

⁸² No original: “Men living together according to reason, without a common Superior on Earth, with Authority to judge between them, is *properly the State of Nature*. But force, or a declared design of force upon the Person of another, where there is no common Superior on Earth to appeal to for relief, is *a State of War* [...]” (LOCKE, 1960, p. 321).

⁸³ No original: “Want of a common Judge with Authority, puts all Men in a State of Nature; Force without Right, upon a Man's Person, makes a State of War, both where there is, and is not, a common Judge” (LOCKE, 1960, p. 321).

natureza vai se identificando cada vez mais com a do estado de guerra”, identificação que impediria Locke de comprometer-se em sustentar sua realização possível no futuro (Cf. BOBBIO, 1997, p. 177). Segundo Bobbio:

No início do Capítulo IX [do *Segundo Tratado*], quando Locke expõe mais uma vez as razões pelas quais o homem se decide pelo abandono do estado de natureza, este é descrito em termos decididamente hobbesianos, como a situação em que o gozo dos direitos é “muito incerto, e exposto continuamente à violação por parte dos outros”, uma condição “repleta de temores e perigos contínuos”. E o que é ainda mais grave: no fim do trabalho, encontramos esta expressão: “Estado de natureza ou da pura anarquia”.

Ora, que se podia imaginar de mais hobbesiano? Que contraste mais nítido entre estado da natureza e estado civil do que a oposição entre anarquia e Estado? Mais ainda: pouco adiante, para indicar a situação a que levam o Estado aqueles que o governam despoticamente, o filósofo fala de “estado de guerra”. Mas a situação verificada com a ruptura do contrato social não representa o retorno ao estado da natureza? ⁸⁴ Assim, será este último igual ao estado de guerra? (BOBBIO, 1997, pp. 177-178).

⁸⁴ Tully sugere uma resposta negativa para esta questão, cf. TULLY, 1993.

Locke argumenta que, quando não há autoridade superior capaz de prevenir, remediar, e punir a infração do direito alheio, a situação torna-se conflituosa, ou seja, passa a ser regulada pela *lei do mais forte*, da força e violência, portanto. Uma vez que não há autoridade que disponha de *leis positivas e mecanismos do poder (instrumentos de coerção)* “[...] o Estado de Guerra, uma vez iniciado, continua” (LOCKE, II, III, §20, p. 322, tradução nossa).⁸⁵ Desta maneira, contra o que é sugerido por Jorge Filho, a instituição da ordem civil é irrevogável, de modo que a sua supressão recolocaria as condições que provocam os males que tornam, justamente, a sua instituição necessária. Do mesmo modo, um governo mau é outra condição geradora de males que precisa ser remediada. No entanto, a investigação sobre qual a melhor forma de governo para evitá-los está condicionada pela finalidade que se atribui a ele: “se este fim é a ordem ou a paz”, explica Bobbio, “um governo despótico pode servir; mas, se é a liberdade ou a conservação dos seus bens, o governo despótico pode transformar-se em ameaça contínua, em vez de garantia” (BOBBIO, 1997, p. 156). Bobbio sustenta que o *TG* de Locke é uma “obra essencialmente normativa”, e, portanto, “não se propõem apenas a conhecer a *verdadeefetiva*, mas sim a transformá-la em um certo sentido, segundo opções determinadas, inspirando-se em certos valores últimos” (BOBBIO, 1997, p. 156). Na medida, porém, que Locke trata do fundamento da legitimidade do poder – que deve responder “[...] aos objetivos a que o homem se propõe ao instituir a sociedade” (BOBBIO, 1997, p. 158) –, e procura responder a questão tanto sobre qual a melhor forma de governo quanto sobre *quem deve exercê-lo*, a tese de Jorge Filho para quem a anarquia extrema. Até mesmo o direito de resistência ou o direito de desobediência civil são entendidos por Locke

⁸⁵ No original: “[...] the State of War once begun, continues [...]” (LOCKE, 1960, p. 322).

como movimentos de restituição das condições legítimas de governabilidade. No entanto, a afirmação de Bobbio, segundo a qual “o *direito de resistência*, ou o *direito de desobediência civil*, que é, em parte, um retorno ao estado da natureza”, deve ser revista a partir do artigo *Placing the ‘Two Treatises’* de James Tully, para quem Locke procura mostrar que a desobediência ao governo não retorna os homens ao estado de natureza, objeção e crítica que era feita aos Whigs (cf. TULLY, 1993). Cabe ressaltar também contra a interpretação de Jorge Filho que Locke teme justamente a ausência do governo (cf. BOBBIO, 1997, p. 166).

O estado de guerra até o momento foi pensado por oposição ao estado de natureza, e Locke procurou mostrar como se dá a passagem deste para o primeiro. No entanto, há o segundo modo de configuração do estado de guerra que não é decorrente da *degeneração da razão* (ou, da lei comum da razão), mas sim como *degeneração das instituições políticas já existentes*. Agora a questão é: e quando é a autoridade comum (a mesma que foi erigida para sanar os inconvenientes do estado de natureza) que viola o direito através das leis positivas que deveriam protegê-los? Como sair desta configuração do estado de guerra no qual já há um poder superior, mas com juízes que perverteram a justiça? Segundo Bobbio, a posição de Locke é moderada em relação à imposição de uma lei injusta por parte do soberano (neste sentido, Locke estaria na contramão de toda a doutrina política Whig de seu tempo, tal como é caracterizada por Goldie [cf. GOLDIE, 1993]). Para Bobbio, deste modo, Locke não se alinharia ao radicalismo dos entusiastas dos Whigs, que defendiam uma *resistência ativa*. Em seus termos,

[...] Locke se alinha, uma vez mais, com os defensores do poder absoluto: com efeito, essa teoria concede ao súdito a faculdade de desobedecer à lei do Estado que contraria a lei divina, mas impondo ao súdito

sanção pela desobediência. Se salva a consciência do súdito e também a autoridade do Estado (BOBBIO, 1997, p. 105).

Neste sentido, a autoridade do soberano tem prioridade sobre a liberdade dos súditos. Essa posição também foi alvo de críticas. Segundo Bobbio, “a maior objeção que se poderia levantar a essa solução autoritária seria a alegação de que ela reprimia os direitos da consciência” (BOBBIO, 1997, p. 106), comumente evocados por aqueles que defendiam, justamente, a liberdade religiosa e a tolerância. Bobbio afirma que, a partir desta objeção, Locke introduz a distinção entre *obrigação material* e *obrigação formal*:

Existe uma obrigação *material* quando se deve obedecer à ordem pela bondade objetiva da coisa emanada: é o caso das leis naturais que comandam coisas justas por si mesmas, como não matar, não cometer adultério. Há também uma obrigação *formal* quando é preciso obedecer não à matéria do comando, mas à autoridade da qual emanou (BOBBIO, 1997, p. 106).

Para Bobbio: “Salva-se, assim, a consciência. Locke acredita, pelo menos”, continua, “que este seja um modo de salvar os direitos da consciência, em uma concepção substancialmente autoritária” (BOBBIO, 1997, p. 106). Contra a interpretação de Jorge Filho (cf. JORGE FILHO, 1992) podemos sustentar que a obrigação material entre súdito e soberano pode perder a validade, mas nunca a obrigação formal. Bobbio apresenta uma intuição a partir da qual podemos rever a tese central de Jorge Filho ao afirmar que: “Sua doutrina [de Locke] atinge, assim, o mesmo resultado despótico do ideário hobbesiano” (BOBBIO, 1997,

p. 107), embora Bobbio admita que essa posição é suavizada nos escritos posteriores de Locke, que marcariam uma aproximação de Locke e o programa político Whig. Para concluir, Bobbio apresenta um quadro das possíveis relações entre soberano e súdito, que é útil para a presente pesquisa. “São cinco os casos examinados”, afirma, “das relações ente soberano e súdito [...]”, quais sejam:

1) o soberano ordena ou proíbe o que a lei natural também ordena e proíbe: *obediência material e ativa*;

2) o soberano viola, com os seus comandos e proibições, a lei natural: *obediência formal e passiva*, mas, concomitantemente, o soberano comete um pecado;

3) o soberano regula coisas indiferentes, com boa intenção: *obediência formal e ativa*;

4) o soberano regula coisas indiferentes com má intenção: *obediência formal e ativa*, mas o soberano comete um pecado;

5) o soberano regula coisas indiferentes vinculando também a consciência: *obediência formal e ativa*; mas o soberano comete um pecado (BOBBIO, 1997, p. 108).

A partir deste quadro, vemos que a *obediência material, formal e ativa*, só é possível nas relações que permitem compatibilidade entre a lei natural e a lei civil, a saber, nos casos 1) e 3), que são, também, as condições de *legitimidade do governo*. Locke afirma que:

nem onde um apelo a Lei, e a Juízes constituídos permanece aberta, mas o remédio é negado por uma perversão manifesta da Justiça, e uma descarada distorção [*“barefacedwresting”*] das

Leis, para proteger ou indenizar a violência ou injúrias de alguns Homens, ou Grupo de Homens, é difícil imaginar outra coisa senão um *Estado de Guerra*. Pois onde quer que a violência seja usada, e uma injúria feita, ainda que por mãos indicadas para administrar a Justiça, é ainda violência ou injúria, ainda que colorida com o Nome, Pretensão, ou Formas da Lei, o fim sendo proteger e reparar o inocente, por uma aplicação imparcial dela, para todos que estão sob ela; ainda que seja feito *bonafide*, *Guerra é feita* sobre os Sofredores, os quais não tendo apelo na Terra para corrigí-los, são deixados ao único remédio em tais casos, um apelo ao Céu (LOCKE, II, III, §20, p. 322, tradução nossa).⁸⁶

O conceito de *justiça* entendido em sentido rigoroso (com letra maiúscula no texto de Locke) indica, sob a perspectiva da presente pesquisa, um ponto de intersecção entre o exercício da consciência e o exercício dos

⁸⁶ No original: “nay where an appeal to the Law, and a constituted Judges lies open, but the remedy is deny'd by a manifest perverting of Justice, and a barefaced wresting of the Laws, to protect or indemnifie the violence or injuries of some Men, or Party of Men, *there it is hard to imagine anything but a State of War*. For wherever violence is used , and injury done, though by hands appointed to administer Justice, it is still violence and injure, however color'd with the Name, Pretences, or Forms of Law, the end whereof being to protect and redress the innocent by an unbiassedaplication of it, to all who are under it; wherever that is not *bona fide* done, *War is Made* upon the Sufferers, who havind no appeal on Earth to right them, they are left to the only remedy in such Cases, an appeal to Heaven” (LOCKE, 1960, p. 322).

dispositivos legais de uma jurisdição. O estado civil se justifica pelo estado de guerra, na medida em que os homens se colocam na condição civil para evitar este. A justiça se define tanto pelo Juiz Civil, ou seja, pela autoridade reconhecida para decidir as controvérsias, quanto – *in foro interno* –pela própria consciência: “Sobre isso [a decisão da controvérsia] eu mesmo só posso ser Juiz em minha própria consciência, como irei justificá-la no grande Dia, ao Juiz Supremo de todos os Homens” (LOCKE, II, III, §21, p. 323, tradução nossa).⁸⁷

No capítulo IV do *TG* Locke dá a seguinte definição de liberdade natural (“*natural liberty*”), por oposição à liberdade do homem em sociedade:

A Liberdade Natural do homem é estar livre de qualquer Poder Superior na Terra, e não estar sob a Vontade ou Autoridade Legislativa do homem, mas ter apenas as Leis de Natureza como sua Regra. A *Liberdade do Homem, em Sociedade*, é estar sob nenhum outro Poder Legislativo, a não ser aquele estabelecido, por consentimento, na comunidade, nem sobre o Domínio de qualquer Vontade, ou restrição de qualquer Lei, a não ser aquela que o Legislativo decretará, de acordo com a confiança posta nele. [...] Mas *Liberdade dos Homens sob Governo* é ter uma lei erguida para viver por, comum a todos daquela Sociedade, e feita pelo Poder legislativo erigido nela; uma Liberdade para seguir minha própria Vontade em todas as

⁸⁷ No original: “Of that I myself can only be Judge in my own Conscience, as I will answer it at the great Day, to the Supreme Judge of all Men” (LOCKE, 1960, p. 323).

coisas, onde a Regra não prescreve; e não estar sujeito à Vontade inconstante, incerta, desconhecida, Arbitrária de outro Homem. Assim como *Liberdade da Natureza* é estar sob nenhuma outra restrição a não ser a Lei de Natureza (LOCKE, II, IV, §22, p. 324, tradução nossa).⁸⁸

Em um primeiro momento poderíamos afirmar que a liberdade natural e a liberdade civil são incompatíveis entre si. Procuramos sugerir, no entanto, que, quanto mais legítima é a ordem política – ou seja, quanto mais livres do poder absoluto, despótico e arbitrário – mais a liberdade civil se aproxima da liberdade natural; na medida em que, quanto mais a consciência é exercitada, por sua vez, menor é a sujeição à autoridade positiva, sem que isso resulte em anarquia ou balbúrdia, desordem. O que cria um outro contexto, no qual somos aptos a exercer de maneira livre – dentro dos limites da lei natural – a faculdade de juízo. Isto, por conseguinte, está relacionado com um ganho positivo da lei natural proporcional à diminuição da censura sobre o juízo, condição para a preservação dos direitos fundamentais

⁸⁸ No original: “The Natural Liberty of Man is to be free from any Superior Power on Earth, and not to be under the Will or Legislative Authority of Man, but to have only the Laws of Nature for his Rule. The *Liberty of Man, in Society*, is to be under no other Legislative Power, but that established, by consent, in the Common-wealth, nor under the Dominion of any Will, or restraint of any Law, but what the Legislative shall enact, according to the Trust put in it. [...] But *Freedom of Men under Government*, is, to have a standing Rule to live by, common to everyone of that Society, and made by the Legislative Power erected in it; a Liberty to follow my own Will in all things, where the Rule prescribes not; and not to be subject to the inconstant, uncertain, unknown, Arbitrary Will of another Man. As *Freedom of Nature* is to be under no other restraint but the Law of Nature” (LOCKE, 1960, p. 324).

dos sujeitos à uma jurisdição. Segundo Locke, “Essa *Liberdade* do Poder Absoluto e Arbitrário é tão necessária a, e intimamente relacionada com, a Preservação do Homem, que ele não pode reparti-la sem pagar pela sua Preservação e Vida juntos” (LOCKE, II, IV, §23, p. 325, tradução nossa).⁸⁹

A partir desta afirmação podemos estabelecer mais um contraponto em relação à interpretação de Jorge Filho. Pois, ao contrário do que sustenta Jorge Filho, uma restituição da condição ideal originária do estado de natureza não seria possível na sua integralidade, apenas “[...] dentro dos limites que isto é possível, para o homem histórico” (BOBBIO, 1997, p. 171). Diferentemente do que sustenta Jorge Filho, para quem as leis naturais só realizam sua função na íntegra do Estado, para Bobbio, a instituição do Estado permite a sobrevivência das leis naturais. Em seus termos:

O significado da teoria de governo de Locke está justamente na demonstração de que o poder civil é a única forma não de instaurar o estado de natureza ideal, mas de permitir a sobrevivência das leis naturais, o qual é compatível com a natureza real do homem (BOBBIO, 1997, pp. 171-172).

Uma implicação possível da tese de Jorge Filho é a da possibilidade de uma convivência pacífica sem Estado no futuro, e não no passado. Para continuar a explorar as diferenças, para Bobbio, o estado civil não seria a antítese do estado natural, do mesmo modo ele parece rejeitar a suposição mais forte de Jorge Filho, qual seja: a de que há

⁸⁹ No original: “This *Freedom* from Absolute, Arbitrary Power, is so necessary to, and, closely joyned with a Man's Preservation, that he cannot part with it, but by forfeits his Preservation and Life together” (LOCKE, 1960, p. 325).

possibilidade de uma presença integral da lei natural que dispensaria a justificativa do Estado – algo de inspiração totalmente anti-hobbesiano e até anti-lockiano–. Pois, segundo Bobbio:

[...] de uma concepção, ao mesmo tempo, positiva e negativa como a de Locke, podia-se extrair – considerando o aspecto negativo do estado de natureza – uma justificativa do estado civil e, tendo em vista o aspecto positivo, uma teoria do Estado que, diferentemente da de Hobbes, não fosse a antítese do estado da natureza, mas sim sua presença parcial, **a única humanamente possível** (BOBBIO, 1997, p. 172, grifo nosso).

Do mesmo modo, contra a interpretação de Jorge Filho, poderíamos explorar um caminho apontado por Bobbio, a saber, de que “[...] essa liberdade sem limites não é tão desejável” (BOBBIO, 1997, p. 173), pois, na medida em que “[...] todos têm direito a tudo!” ela configura “uma situação verdadeiramente paradoxal e intolerável” (BOBBIO, 1997, p. 173). No entanto, diferentemente de Hobbes, em Locke haveria uma caracterização do estado de natureza baseada nas Sagradas Escrituras, na qual “[...] não havia qualquer traço desse estado de *bellum omnium contra omnes* em que se encontraria a humanidade, segundo Hobbes, **antes de ingressar no estado civilizado**” (BOBBIO, 1997, p. 173, grifo nosso). A questão que se coloca para Locke é a seguinte: “[...] terá jamais existido um estado de natureza dessa forma?” (BOBBIO, 1997, p. 175). Embora Locke, no *ECHU*, ao negar o inatismo ofereça as “[...] descrições horrendas do estado primitivo da humanidade” (BOBBIO, 1997, p. 175), Locke parece corroborar com a posição de Pufendorf, para quem “as

verdadeiras origens do gênero humano, [estão] registradas na Sagrada Escritura” (BOBBIO, 1997, p. 176). Haveria, portanto, perfeita compatibilidade entre a condição civil e o estado de natureza ideal, diferentemente do que é proposto pela tese de Jorge Filho. Deste modo, diferentemente do que sustenta Jorge Filho, a formação do governo civil se segue de um ditame da lei natural, e, neste sentido, a formação da comunidade política não indicaria a cessação da ordem natural, mas sim como uma continuidade da mesma, na qual a formação do governo indicaria a realização completa da lei natural, seu arremate.

No entanto, a formação do governo não é a última etapa deste processo, na medida em que ainda pode haver desconfiança com relação à legitimidade da autoridade instituída, retornando – em condições políticas – a eminência do conflito. Pois, para Locke, a instituição da monarquia absolutista – ou seja, a transmissão do poder executivo da lei natural para as mãos de um soberano absoluto – torna-se uma condição tão insustentável quanto a condição anárquica do estado de natureza precedente. Ou seja, a formação das monarquias absolutistas não é uma solução racional nem razoável diante da eminência do conflito na medida em que ela também é uma condição instável que nos coloca na eminência dele. Locke exagera, porém, de acordo com Pangle, na possibilidade razoável e pacífica da condição pré-civil:

Locke exagera (especialmente na primeira metade do *Segundo Tratado*) as possibilidades pacíficas e razoáveis da condição pré-civil com o intuito de mascarar a extensão de sua concordância com a insípida concepção hobbesiana da natureza humana: ele então seduz a maior parte de seus leitores a aceitar ou acolher o essencial dessa descrição sem serem chocados ao

irem percebendo o que estão fazendo, e ao mesmo tempo compelindo uns poucos a saírem da perplexidade e então verdadeiramente compreender a imagem completa (PANGLE, 1988, p. 246, tradução nossa).⁹⁰

O estado de natureza, portanto, é uma ideia que explica as diversas possibilidades e justifica a razão de ser do estado civil, diferentemente do que sustenta Jorge Filho, para quem o estado de natureza ideal justifica o oposto, a razão de não-ser do estado civil; ou seja, justifica, em suma, a supressão do estado civil (cf. PANGLE, 1988, p. 246). Pangle afirma que:

É verdade, claramente, que as instâncias da liberdade natural que eu mencionei a pouco existem para a maior parte em fácil acesso ao toldo protetor de uma sociedade civil estabelecida. O que alguém pode chamar de estado de natureza jurídico varia consideravelmente na consideração chave – a probabilidade de sua degeneração em em estado de guerra – dependendo se ocorre no território de uma sociedade civil estável, na

⁹⁰ No original: “[...] Locke exaggerates (specially in the first half of the *Second Treatise*) the peaceful and reasonable possibilities of the precivil condition in order to mask the extent of his agreement with the unpalatable Hobbesian conception of human nature: he thus seduces most of his readers into accepting or entertaining the essentials of that account without being shocked into quite realizing what they are doing, and at the same time compels a few to puzzle out and thus truly to comprehend the full picture” (PANGLE, 1988, p. 246).

maré alta, nos selvagens, no meio de um tumulto, ou em uma sociedade severamente oprimida por um tirano. Essa diversidade é o que parece estar sob as ocasionais referências de Locke ao “ordinário” ou “perfeito” estado de natureza (II 14, 87, 91, 94) – sugerindo que há estados de natureza extraordinários ou imperfeitos (incompletos) (PANGLE, 1988, p. 247, tradução nossa).⁹¹

3.1.3 As monarquias absolutistas e a sociedade civil: uma relação de incompatibilidade

A partir do § 90 Locke apresenta a sua tese de que as monarquias absolutistas não são formas de governo civil. É necessário, portanto, um refinamento conceitual para compreender condições judiciais do estado de natureza-estado de guerra, e compreender as relações entre estado de guerra e sociedade civil. Locke, de acordo com Pangle, pretende fornecer uma fundamentação histórica e antropológica para o estado de natureza, no entanto, a fundamentação histórica e antropológica dá evidências de

⁹¹ No original: “It is true, of course, that the instances of natural freedom I have just mentioned exist for the most part within easy access to the protective awning of an established civil society. What one may call the juridical state of nature varies considerably in the key respect – the likelihood of its degenerating into a state of war – depending on whether it occurs on the territory of a stable civil society, on the high seas, in the wilds, in the midst of a riot, or in a society sternly oppressed by a tyrant. This diversity is what seems to underlie Locke’s occasional reference to the ‘ordinary’ or ‘perfect’ state of nature (II 14, 87, 91, 94) – suggesting there are extraordinary or imperfect (incompletes) states of nature” (PANGLE, 1988, p. 247).

uma “outra natureza”, distinta do que seria, ou deveria ser, a natureza do homem (cf. PANGLE, 1988, p. 248). A história mostraria, sob essa perspectiva, que o estado de natureza ainda não foi superado completamente, na medida em que Locke constata que a maioria das sociedades civis européias são monarquias absolutistas, condição de prolongamento juridificado do estado de guerra, que deve ser superada por uma condição civil legítima. Deste modo, a história mostra sociedades civis imperfeitas do ponto de vista da justiça, sociedades não suficientemente ordenadas do ponto de vista jurídico para evitar a persistência da eminência do conflito violento. Pangle afirma que:

[...] desde que a agregação que estabelece **uma verdadeira sociedade civil requer uma experiência um pouco sofisticada e desenvolvimento da razão**, é difícil de ser esperado que os homens, através da maior parte da história, serão encontrados terem vivido sob governos *civis*, ou qualquer coisa parecida (PANGLE, 1988, pp. 246-247, tradução nossa, grifo nosso).⁹²

Deste modo, a eliminação da eminência da violência é decorrente de um processo de desenvolvimento da razão ao longo da história, na qual todos os rudimentos mais primitivos e, caóticos, são relacionadas com organizações políticas ancestrais antiquadas, baseadas no medo, na força e na violência como mecanismos de criação de coesão social. A história é apresentada por Locke sob a perspectiva de três

⁹² No original: “[...] since the compact that establishes **a true civil society requires a rather sophisticated experience and development of reason**, it is hardly to be expected that men throughout most of history will be found to have lived under *civil* governments, or anything close” (PANGLE, 1988, pp. 246-247, grifonosso).

estágios fundamentais. O estado de natureza, no qual possuímos nossos direitos individuais, de vida, posse e liberdade; o estado de guerra, que é caracterizado pela violação dos direitos individuais; e, por fim, o estado civil, no qual haveria uma proteção contra a violação dos direitos individuais. Deste modo, a realização das leis naturais dependeria, em sua integralidade, do máximo aperfeiçoamento das instâncias superiores, já que a consciência dos indivíduos é um fundamento instável para a sustentação dos mesmos em sentido pragmático. Sendo assim, haveriam, por assim dizer, duas possibilidades – enquanto caminhos – com a formação das comunidades civis: ascendente (rumo à *Idade de Ouro*, enquanto uma situação indicativa de *máximo de moralidade*), e decadente (rumo ao *estado de guerra*, no qual qualquer contenda pode resultar em *mínimo de moralidade*: violência). A violação dos direitos fundamentais, como afirmamos, nos leva ao estado de guerra, e, no contexto de uma comunidade política é decorrente de corrupção das instâncias superiores, que desfaz os laços de civilidade. Quando, por sua vez, os direitos fundamentais são preservados a condição política se torna uma condição civil justamente por atualizar (ou, objetivar) a lei natural, que teria sua fundamentação objetiva – isto é, *exterior à consciência* – na lei civil, que se apresentaria como sua própria condição de possibilidade. É necessário, portanto, a *legalidade das instâncias superiores*, isto é, é necessário *fundá-las no direito*. Por outro lado, o bom funcionamento da sociedade civil é medido pela *aumento da moralidade* e pela *diminuição da legalidade*, que representaria uma condição “mais natural”, de *aumento da liberdade*, que é, para Locke, a função da lei civil. Embora, ao contrário do que sugere Jorge Filho, por exemplo, a configuração de uma condição “mais natural” (isto é, de maior liberdade) atinge o máximo de sua possibilidade na condição civil, que é mantida, consequentemente, por determinação da consciência moral.

Isto nos leva às considerações de Locke quanto aos

fins da sociedade civil, que se traduz como um compromisso com a moralidade e confiança da *Idade de Ouro*, condição representativa, como afirmamos, de uma situação de *máximo de moralidade*. Para Locke isto envolve atualizar no direito (“*right*”) positivo os direitos naturais desprotegidos tanto no estado de natureza, quanto nas monarquias absolutistas, no estado de guerra. Segundo Locke:

Pois a *finalidade da Sociedade Civil*, sendo evitar, e remediar aquelas inconveniências do Estado de Natureza, as quais seguem-se necessariamente [do fato] de cada Homem legislar em causa própria, ao estabelecer uma autoridade conhecida, a qual cada um daquela Sociedade pode Apelar sobre qualquer injúria recebida, ou Controvérsias que podem surgir e a qual cada um da Sociedade deve obedecer (TG, II, VII, §90, p. 369, tradução nossa).⁹³

No § 91 Locke explica a formação da sociedade civil e o abandono do estado de natureza a partir de duas características essenciais: [1] a anulação do julgamento individual para decidir as controvérsias, e [2] o estabelecimento de um juiz e uma regra comum a todos. Ou seja, a *condição* para a proteção de certos direitos inalienáveis se dá, neste sentido, com a instituição de um juiz comum, na qual se evita que a parcialidade do indivíduo

⁹³ No original: “For the *end of Civil Society*, being to avoid, and remedy those inconveniences of the State of Nature, which necessarily follow from every Man's being Judge in his own Case, by setting up a Known Authority, to which every one of that Society may Appeal upon any Injury received, or Controversie that may arise and which every one of the Society ought to obey” (TG, 1960, p. 369).

corroa as relações recíprocas, na medida em que se impede que a justiça seja feita com as próprias mãos. E, ao devolver ao homem a possibilidade de conviver pacificamente, a comunidade civil devolve ao homem os benefícios da natureza sem os seus inconvenientes. De modo que constitui paradoxalmente uma condição essencialmente distinta da condição natural mas que tem nela seu próprio espelho, a imagem refletida de si. Neste sentido, aquilo que os homens consideram seu direito encontra o lugar apropriado de sua reivindicação no interior da condição jurídica. O desenvolvimento da justiça seria consequência do desdobramento da natureza na lei positiva, que, como resultado, depara com o sentimento esquizofrênico de ter criado algo completamente estranha a si. O *Direito*, portanto, também representaria a nossa culminação enquanto *criaturas racionais*, e também o ponto de apoio fundamental da consciência, a condição a partir da qual ela pode se desenvolver e se manifestar de modo conveniente. Sendo assim, contra o que é sugerido por Jorge Filho, a comunidade civil seria a culminação final da natureza, momento no qual ela atualiza os seus direitos de maneira exterior a si mesma. Locke afirma que:

Pois sempre que dois homens, que não possuem Regra estabelecida, e um Juiz comum para apelar na Terra para a determinação das Controvérsias de Direito entre eles, lá eles ainda estão *no estado de Natureza*, e sob todas as **inconveniências** dele, com apenas essa deplorável diferença para o Súdito, ou ainda Escravo de um Príncipe Absoluto: que enquanto no Estado de Natureza ordinário ele tem uma liberdade para julgar sobre seu Direito, e de acordo com o melhor de seu Poder, para mantê-lo; agora sempre que sua Propriedade é

invadida pela Vontade e Ordem de seu Monarca, ele não só não tem a que recorrer, como deve ter aqueles que vivem em Sociedade, mas é **como se ele fosse degradado do ajuizamento sobre**, ou para defender seu *Direito*, e então é exposto a toda sorte de Miséria e Inconveniências que um homem pode temer de alguém, o qual estando no **irrestrito** estado de Natureza, é ainda corrompido com a **Bajulação**, e armado com Poder (TG, II, VII, §91, p. 370, tradução nossa, grifos nossos).⁹⁴

Locke aqui introduz uma outra modalidade do estado de guerra, no qual não é propriamente a ausência de um superior que compromete os vínculos recíprocos de justiça e equidade, mas a própria *perversão da justiça pelo poder superior*, que configura uma situação de *sedição*. Neste sentido, a corrupção do direito (“*Right*”) é o que caracteriza a configuração do estado de guerra, no caso do estado de

⁹⁴ No original: “For where-ever any two Men are, who have no standing Rule, and common Judge to Appeal to on Earth for the determination of Controversies of Right betwixt them, there they are still *in the state of Nature*, and under all the **inconveniences** of it, with only this woful difference for the Subject, or rather Slave of an Absolute Prince: That whereas in the ordinary State of Nature, he has a liberty to judge of his Right, and according to the best of his Power, to maintain it; now whenever his Property is invaded by the Will and Order of his Monarch, he has not only no Appeal, as those in Society ought to have, but **as if he where degraded from the judge of**, or to defend his *Right*, and so is exposed to all the Misery and Inconveniences that a man can fear from one, who being in the **unrestrained** state of Nature, is yet corrupted with **Flattery**, and armed with Power” (TG, 1960, p. 370, grifos nossos).

natureza a corrupção do *direito natural*, e no caso do estado político a corrupção do *direito civil*. Em uma comunidade política onde não há uma concepção comum do que é direito (como no caso, por exemplo, em que o direito é a vontade do monarca), os homens são conduzidos a uma condição anárquica de licenciosidade, com todos os inconvenientes que isto acarreta, configurando um estado de guerra, tanto em relação ao estado de natureza quanto em relação ao estado *civil*, político.

A diferença é que, enquanto na primeira não havia nenhuma garantia ou salvaguarda de proteção dos direitos mais fundamentais dos envolvidos na associação, no segundo aquilo que os garantiria se perverte e os viola. No § 92 Locke afirma que: “Pois aquele que pensa que o *Poder Absoluto purifica o Sangue dos Homens*, e corrige a falta de fundamento da Natureza Humana, não precisa além da História disso, ou qualquer outro Século, para ser convencido do contrário” (TG, II, VII, §92, p. 371, tradução nossa).⁹⁵ Neste mesmo § Locke faz uma comparação entre o *selvagem* (a *besta*, ou *fera*) e o *tirano* (o *déspota*, o *monarca absoluto*). No caso, ambos teriam uma característica comum. Eles são a figura representativa do *sujeito que viola os direitos*: o primeiro no estado de natureza, o segundo no estado político, ambos *bestas*. Locke sustenta que:

Aquele que tivesse sido insolente e ofensivo nas Florestas *da América*, não estaria muito melhor em um Trono, onde talvez **Aprendizagem e Religião** deverão ser encontradas para justificar tudo que ele deverá fazer a seus Súditos, e a Espada presentemente silencia todos aqueles

⁹⁵ No original: “For he that thinks *absolute Power purifies Mens Bloods*, and corrects the baseness of Human Nature, need read but the History of this, or any other Age to be convinced of the contrary” (TG, 1960, p. 371).

que se atrevem a questioná-lo (TG, II, VII, §92, p. 371, tradução nossa).⁹⁶

A partir do § 93 Locke sustenta que, do mesmo modo como no estado de natureza os homens erigem uma autoridade comum contra as *bestas*, em uma monarquia absolutista os homens erigem uma autoridade comum (*civil*) contra o *monarca*. A mensagem é clara: o monarca é uma *besta*. Como salienta Laslett:

Quando as passagens que apresentam esse argumento são examinadas com mais atenção, Charles e James Stuart encaixam-se perfeitamente no papel de “bestas selvagens com as quais os homens não podem ter nem sociedade nem segurança”, pois tentaram governar a Inglaterra como déspotas, se não da forma hobbesiana, certamente de forma patriarcal (LASLETT, 2003, p. 249).

Como temos argumentado, tanto a *besta selvagem* quanto o *monarca* são caracteres distintos que se referem a uma mesma coisa, contra a qual se erige um poder civil, representativo daqueles que querem assegurar-se contra a violação de seus direitos mais fundamentais. Deste modo, a corrupção moral, por assim dizer, nunca será a natureza em sua manifestação pura, na medida em que esta só pode ser *ordem*. Pois, ela pressupõe uma forma deturpada do exercício da autoridade, ou seja, pressupõe, de alguma maneira, um governo que ainda não é civil e, deste modo, ainda é *despótico*. Sendo assim, o estado de licenciosidade

⁹⁶ No original: “He that would have been insolent and injurious in the Woods of America, would not probably be much better in a Throne; where perhaps **Learning and Religion** shall be found out to justifie all, that he shall do to his Subjects, and the Sword presently silence all those that dare question it” (TG, 1960, p. 371).

no qual vivem alguns povos *selvagens* – isto é, que não tem concepção comum de *right* –, não é tão distinto do estado de licenciosidade do europeu contemporâneo a Locke. Em ambos sente-se a falta justamente de um legislador e de uma lei comum. No entanto, em relação à *violência humana*, embora Locke afirme em sua *negação do inatismo* que o desejo humano não conhece lei, e que, deixado a si mesmo, pode nos conduzir às maiores atrocidades, isto não pode ser entendido como uma manifestação pura da natureza, pois ela em sua pureza conhece uma lei, uma medida, um princípio de *regulação* e *regulamentação*. A violência seria a deturpação máxima dos preceitos da moralidade. E é consequência de formas pré-civis de organização política. Neste sentido, a violência não é uma manifestação natural, mas sempre uma manifestação social e política. A ordem política primitiva (*poder paterno* e *despótico*) é desordem em sua manifestação pura. Isto quer dizer, a violência cresce proporcionalmente à concentração de poder nas mãos de uma pessoa, o que constitui o *processo oposto* da passagem do estado de natureza para o estado civil, no qual o julgamento individual encontra sua *melhor expressão representativamente*, e não *pessoalmente*, por assim dizer. Em relação ao modelo de soberania hobbesiano Locke explica que:

Entre Súdito e Súdito, eles [os defensores do regime monárquico absolutista] irão assegurar, deve haver Medidas, Leis e Juízes, para sua Paz e Segurança mútuas: mas com relação ao Governador, ele deve ser Absoluto, e está acima de todas tais Circunstâncias: por que ele tem Poder para fazer mais dano e injustiça, isto sendo certo quando ele faz (TG, 1960, II, VII, §93, pp. 371-

372, tradução nossa).⁹⁷

Do mesmo modo, a passagem do estado de natureza para o estado civil se dá inversamente, com a descondensação do julgamento individual na decisão das controvérsias, que é o contrário do que ocorre na monarquia absolutista, no qual o julgamento se condensa justamente em um único indivíduo. De acordo com Locke:

Isso é pensar que os Homens são tão tolos que eles tomam o cuidado de evitar os Estragos que lhes podem ser feitos por *Furões*, ou *Raposas*, mas estão satisfeitos, e pensam estar em Segurança, em serem devorados por *Leões* (TG, II, VII, §93, p. 372, tradução nossa).⁹⁸

Quando Locke fala da deturpação dos princípios fundamentais da moralidade a natureza sai de cena, neste ponto o personagem principal não é o selvagem, mas sim os *bajuladores* (“*Flaterers*”) dos monarcas, de modo que a “má interpretação”, por assim dizer, da lei natural provém da influência dos bajuladores, daquilo que eles adulam, ou estimam. Em relação às causas do conflito que ocasionam o estado de guerra, Jorge Filho atribui sua origem à fantasia, por oposição aos desejos naturais. Segundo ele:

⁹⁷ No original: “Betwixt Subject and Subject, they will grant, there must be Measures, Laws, and Judges, for their mutual Peace and Security: But as for the *Ruler*, he ought to be *Absolute*, and is above all such Circumstances: because he has Power to do more hurt and wrong, 'tis right when he does it” (TG, 1960, pp. 371-372).

⁹⁸ No original: “This is to think that Men are so foolish that they take care to avoid what Mischiefs may be done them by *Pole-Cats*, or *Foxes*, but are content, nay think it Safety, to be devoured by *Lions*” (TG, 1960, p. 372).

Como, para Locke, cobiça e ambição são desejos não-naturais, mas adquiridos, produzidos originalmente pela fantasia, e inculcados através de hábitos, exemplo e educação, podemos concluir que é a fantasia, em última instância, o móvel conducente ao estado de guerra, e não as paixões (como o desejo de destruir o semelhante, na verdade excitados pela fantasia), e muito menos as paixões ou desejos naturais, em sintonia com o propósito da conservação da espécie. A força e a violência, regras exclusivas da conduta no estado de guerra, ou pelo menos do agressor, são como tais erigidas pela imaginação, indiferente aos cânones racionais (JORGE FILHO, 1992, p. 178).

No entanto, minha interpretação quanto à origem do estado de guerra é distinta, pois sua causa não pode ser reduzida tão-só a fatores psicológicos. Ou seja, a imaginação não teria poder para sobrepujar a razão e retirar, por assim dizer, o “freio” das paixões. A fantasia, por um lado, pode tumultuar a mente humana. Porém, ela não se origina por si só, mas, de acordo com minha sugestão, é gerada pela situação de escassez fundamentalmente. Sendo assim, o problema não é relativo ao entendimento humano, e a causa da condição viciosa do estado de guerra não pode ser explicado nos termos de um abuso da abstração. Encontramos em Pangle um respaldo para a nossa crítica à interpretação de Jorge Filho com relação à fonte dos conflitos, segundo a qual é o desejo de fantasia que, devido à hipertrofia da imaginação, leva o homem a querer mais do que o necessário. A interpretação de Pangle nos permite: [1] afirmar que a fonte dos conflitos é material, não psicológica,

e [2] que o desejo de ter mais que o necessário não é algo que corrompe os vínculos entre os homens, é algo que, pelo contrário, serve para reforçá-los, isto é, na medida em que é justamente o excedente que torna capaz de restituir a condição pacífica, já que ele torna possível a satisfação material do maior número de homens possíveis (justificativa utilitarista) eliminando, deste modo, as fonte dos conflitos. Pangle afirma que:

Resumidamente, o Deus descrito na Bíblia colocou o homem originalmente no que poderia parecer ter sido uma situação intoleravelmente empecada e frustrante. Deus favoreceu a vocação do homem de rebanho, e ainda proibiu o homem de usar o rebanho para alimento. Há alguma dúvida de que a humanidade faminta cresceu progressivamente mais desobediente (PANGLE, 1988, p. 143, tradução nossa).⁹⁹

Neste sentido, um governo se legitima na medida em que é capaz de prover as necessidades da população, na medida em que isso não ocorre o povo se vê dispensado da obrigação de obedecer ao governo, ocasionando crise constitucional e, conseqüentemente, conflitos sociais. Ou seja, generosidade, caridade e amor são disposições morais que não podem ser esperadas de homens que estão em condições econômicas e materiais desesperadoras. Nos termos de Pangle:

⁹⁹ No original: “In short the God depicted In the Bible placed man originally in what would appear to have been an intolerably impoverished and frustrating situation: God favored the vocation of herdsman, and yet forbade man to use the herd for food. Is it any wonder that hungry humanity grew progressively more disobedient?” (PANGLE, 1988, p. 143).

Como poderia um mandamento a dar, de maneira amorosa, generosa e firme, ser mais do que uma piada cruel, se fosse imposto em seres que não possuem praticamente nada e estivessem em uma situação econômica verdadeiramente desesperadora? (PANGLE, 1988, p. 143, tradução nossa).¹⁰⁰

Locke, segundo Pangle, possui uma concepção de direito fundada sob a noção de caridade, que garantiria, por exemplo, o direito dos miseráveis sobreviverem. Segundo Pangle:

A caridade lockiana é um direito, um direito condicional, dos famintos (e apenas deles) a alguns dos “excedentes” (e apenas o excedente) do “rico”, ou daqueles que possuem “Muito” (e apenas destes). Ou, como Locke deixou claro [...], o que ele entende por “caridade” é apenas uma subdivisão da justiça: uma expressão, em circunstâncias desesperadoras, do inalienável direito e inegável urgência à auto-preservação (PANGLE, 1988, p. 144, tradução nossa).¹⁰¹

¹⁰⁰ No original: “How could a commandment to give, in a loving, generous, and steady spirit, be anything more than a sort of cruel joke, if it were imposed on beings who had practically nothing and were in truly desperate economic circumstances?” (PANGLE, 1988, p. 143).

¹⁰¹ No original: “Lockean charity is a right, a conditional right, of the starving (and only of them) to some of the ‘surplusage’ (and only the surplusage) of the ‘rich,’ or of those who possess ‘Plenty’ (and only those). Or, as Locke makes clear in this

Deste modo, em relação às causas do comportamento vicioso ele pressupõe, como já afirmamos, o pano de fundo de estímulos sociais provenientes de organizações políticas *pré-civis*. Sendo assim, parece-me que Locke é suficientemente enfático ao afirmar que a natureza possui princípios transparentes como a água, e que o comportamento vicioso é decorrente de hábitos que se estabeleceram e se fortaleceram com o tempo, que se solidificaram em formas políticas que representaria o fóssil de um passado primitivo do homem, fóssil que, porém, é ainda um “animal vivo” para Locke, não somente um vestígio petrificado na memória. Locke afirma o seguinte:

[...] um bom e excelente Homem, tendo conseguido uma Proeminência entre o resto, fez essa deferência paga a sua Deus e Virtude, como se para um Tipo de Autoridade Natural, de que Regra principal, com decisão de suas diferenças, por um Consentimento tácito devolvido a suas mãos, sem nenhuma outra cautela, mas a segurança que eles tinham de sua Integridade e Sabedoria: ainda quando o tempo, dando Autoridade, e (como alguns homens nos convenceria) a Sacralidade para os Costumes, o qual a negligente, e imprevista Inocência dos primeiros Séculos começou, trouxe em Sucessores de outra Estampa, o Povo não achando suas Posses seguras sob o Governo, como então estava, (enquanto que o Governo não possui

section, what he means by ‘charity’ is just a subdivision of justice: an expression, in desperate circumstances, of the inalienable right and undeniable urge to self-preservation (cf. II 183)” (PANGLE, 1988, p. 144).

outro fim que não a preservação da Propriedade) nunca poderia estar seguro nem em repouso, *tampouco pensarem estar em Sociedade Civil*, até o Legislativo foi posto em Corpos coletivos de Homens, chame-os Senado, Parlamento, ou como preferir. Por quais meios cada pessoa individual enquanto súdito, igualmente com outros Homens inferiores, àquelas Leis as quais ele mesmo, como parte do que o Legislativo estabeleceu: nem poderia qualquer um *de seus Dependentes*, por sua própria Autoridade, evitar a força da Lei, uma vez que foi feita, nem por nenhuma pretensão de Superioridade, demandar exceção, dessa forma para autorizar a si mesmo, ou seus julgamentos errados [*“Miscarriages”*] de qualquer um de seus Dependentes. *Nenhum Homem em Sociedade Civil pode estar livre de suas Leis*. Pois se qualquer homem pode fazer o que acha cabível, e não há Apelo na Terra, para a reparação ou segurança contra qualquer dano que ele pode fazer; eu pergunto, mesmo que ele ainda não esteja perfeitamente no estado de natureza, e então não pode ser *parte ou Membro daquela Sociedade Civil*, ao menos que alguém diga que o Estado de Natureza e a Sociedade Civil são uma e a mesma coisa, [mas] ainda não encontrei um Patrão tão grande da Anarquia que afirmasse [isso] (TG, II, VII, §94, pp. 372-373-374, tradução nossa).¹⁰²

¹⁰² No original: “[...] some one good and excellent Man, having got a Preheminency amongst the rest, had this Deference paid

Neste sentido, Locke parece ser claro ao afirmar que a sociedade civil é incompatível com a anarquia, na medida em que ela exige, necessariamente, uma autoridade superior comum como condição necessária para a preservação de nossos direitos. Sendo assim, a condição anárquica é também incompatível com a preservação de nossos direitos, na medida em que nesta condição os expomos a perigo. Deste modo, a anarquia é também indesejável racionalmente, na medida em que nela a razão deteriora em violência. Sendo assim, a formação da sociedade civil impede a *perversão da*

to his Goodness and Vertue, as to a Kind of Natural Authority, that the chief Rule, with Arbitration of their differences, by a tacit Consent devolved into his hands, without any other caution, but the assurance they had of his Uprightness and Wisdom: yet when time, giving Authority, and (as some Men would perswade us) Sacredness to Customs, which the negligent, and unforseeing Innocence of the first Ages began, had brought in Successors of another Stamp, the People finding their Properties not secure under Government, as then it was, (whereas Government has no other end but the preservation of Property) could never be safe nor at rest, *nor think themselves in Civil Society*, till the Legislative was placed in collective Bodies of Men, call them Senate, Parliamente, or what you please. By which means every single person because subject, equally with other the meanest Men, to those Laws which he himself, as part of the Legislative had established: nor could anyone *of his Dependant*, by his own Authority, avoid the force of the Law, when once made, nor by any pretence of Superiority, plead exemption, thereby to License his own, or the Miscarriages of any of his Dependants. *No Man in Civil Society can be exempted from the Laws of it*. For if any Man may do, what he thinks fit, and there be no Appeal on Earth, for Redress or Security against any harm he shall do; I ask, whether he be not perfectly still in the State of Nature, and so can be *no part or Member of that Civil Society*; unless any one will say, the State of Nature and Civil Society are one and the same thing, which I have never yet found any one so great a Patron of Anarchy as to affirm” (TG, 1960, pp. 373-374).

razão: o *irracionalismo* ao qual ela é conduzida quando deixada a si mesma, sem regra externa.

3.2 A autoridade como condição de autonomia e a autoridade como domínio

No capítulo VI (“*Of Paternal Power*”) Locke irá distinguir entre o poder que o homem possui como *pai*, *marido*, e *senhor*, do poder político que constitui o *magistrado*. Isso devido à confusão que há em algumas sociedades (incluindo as monarquias européias que Locke conhece de perto) entre o poder de um chefe de família (ou, de uma família real, no caso da monarquia) e o exercício da autoridade política. Para tanto Locke mostra os limites do poder paterno, e as condições de legitimidade de seu exercício (a autoridade é legítima apenas quando fornece às crianças a condição de autonomia que as permite não depender deste poder uma vez adultos).

3.2.1 A autoridade legítima: condição de autonomia

As crianças, de acordo com Locke, não possuem *liberdade natural*, pois há um poder superior, uma autoridade a qual elas estão submetidas, a saber: os pais, “[...] but 'tis but a temporary one” (TG, 1960, p. 347), acrescenta Locke. A autonomia vem com a idade: “Idade e Razão, tornando-os livres até soltá-los completamente, e deixe um Homem à sua própria disposição” (TG, II, VI, §55, p. 347, tradução nossa).¹⁰³ Para Locke a figura arquetípica de autonomia e de independência da consciência é *Adão*. Em seus termos:

Adão foi criado um Homem perfeito,

¹⁰³ No original: “Age and Reason, loosen them till at length they drop quite off, and leave a Man at his own free disposal” (TG, 1960, p. 347).

seu Corpo e Mente em plena posse de sua Força e Razão, e então, no primeiro Instante de seu ser, era capaz de prover seu próprio Sustento e Preservação, e governar suas ações de acordo com os Ditados da Lei da Razão a qual Deus implantou nele (TG, II, VI, §56, p. 347, tradução nossa).¹⁰⁴

Neste sentido, a lei natural nos impõe um dever de assistir às crianças (como todo aquele que não atingiu ou perdeu as condições de autonomia). Segundo Locke, “[...] todos os Pais estavam, pela Lei da Natureza, *sob uma obrigação de preservar, alimentar, e educar as Crianças* as quais eles deram origem, não apenas como suas próprias obras” (TG, II, VI, §56, p. 347, tradução nossa).¹⁰⁵

No § 57 Locke leva em consideração, por assim dizer, a “*infância da humanidade*”, como seu período de *inocência*. Contra Jorge Filho, pretendemos sustentar a tese da compatibilidade entre a liberdade civil e natural a partir das considerações de Locke acerca da *finalidade da lei positiva*. A finalidade da lei positiva é, de acordo com Locke, a seguinte: “Tanto que, embora possa estar no erro, *o fim da Lei não é abolir ou constranger [coibir, controlar], mas preservar e aumentar a Liberdade [...]*” (TG, II, VI, §57, p. 348, tradução nossa).¹⁰⁶

¹⁰⁴ No original: “Adam was created a perfect Man, his Body and Mind in full possession of their Strength and Reason, and so was capable from the first Instant of his being to provide for his own Support and Preservation, and govern his Actions according to the Dictates of the Law of Reason which God had implanted in him” (TG, 1960, p. 347).

¹⁰⁵ No original: “[...] all Parents were, by the Law of Nature, *under an obligation to preserve, nourish, and educate the Children*, they had begotten, not as their own Workmanship” (TG, 1960, p. 347).

¹⁰⁶ No original: “So that, however it may be mistaken, *the end of*

Neste sentido, a lei positiva estaria comprometida com a lei natural, com a liberdade natural. Pois, na medida em que esta é definida como um *estar livre de qualquer superior na terra* a não ser a própria consciência, e por indicar, portanto, a condição de *liberdade plena* – ou seja, de maior liberdade possível –, então, se a lei civil deve alargar nossa liberdade, sua função, portanto, seria a atualização da liberdade natural (entendida, porém, sob a base de um poder superior como sua condição de possibilidade, e não sob uma condição sem poder superior, na qual a liberdade a longo prazo se torna inviável). Parece-me, no entanto, que é necessário complementar esta consideração com a afirmação de que sem poder superior algum a liberdade é impossível, e as relações humanas degeneram em relações de pura força e violência. Deste modo, a instituição de um poder superior *na terra* e a *liberdade natural*, embora sejam, por definição, incompatíveis, na prática elas se mostram não só conciliáveis, como até mesmo complementares, para não dizer a própria condição de possibilidade uma da outra. Isto quer dizer, como já sustentamos anteriormente, que o impedimento à violação dos direitos fundamentais, embora seja garantido pela lei civil, em uma ordem verdadeiramente legítima este impedimento é uma determinação da consciência, não apenas da legalidade, o que diminuiria a presença do poder superior *na terra*, o que, conseqüentemente, acarretaria numa positivação (ou, atualização) da lei natural, e da liberdade natural. Sendo assim, quando o ordenamento jurídico *cumpra sua finalidade*, o resultado é, sobretudo, não o aumento do policiamento externo (mas justamente o contrário), mas a formação de indivíduos conscientes de seus deveres e direitos fundamentais e de seu caráter recíproco.

Deste modo, acreditamos ser errado deduzir dessa afirmação quanto à finalidade da lei civil uma filosofia

Law is not to abolish or restrain, but to preserve and enlarge Freedom [...]” (TG, 1960, p. 348).

política de cunho anarquista. Pois, por outro lado, embora o cumprimento da finalidade da lei civil acarrete em um aumento da liberdade de consciência, o ordenamento jurídico não “desaparece” com o cumprimento de suas funções, levando em consideração que é ele mesmo quem preserva e possibilita a ampliação da liberdade. Deste modo, ele é necessário para que se mantenha, inclusive, uma condição de vigência da lei natural, e não há nada de anarquista nisto, embora muito de anti-hobbesiano. Pois, como Locke afirma em seguida: “[...] onde não há Lei, não há Liberdade” (TG, II, VI, §57, p. 348, tradução nossa).¹⁰⁷ Portanto, não há como afirmarmos, como o faz Jorge Filho, por exemplo, que *onde há plena liberdade não há lei civil*, já que é, justamente, a instituição da lei civil que torna possível o usufruto pleno da liberdade. Ou seja, se seguirmos coerentemente a linha de raciocínio de Locke chegaremos a uma formulação completamente outra. Locke afirma que:

Pois *Liberdade* é estar livre do constrangimento e violência de outro que não pode existir onde não há Lei: Mas Liberdade não é, como nos ensinaram, *Uma Liberdade para cada Homem fazer o que deseja*: (Pois quem poderia ser livre, quando o Capricho de cada Homem pode dominar sobre ele?) Mas uma *Liberdade* para dispor, e ordenar, como ele deseja, sua Pessoa, Ações, Posses, e sua Propriedade completa, junto com a Permissão daquelas Leis sob as quais ele está, e então não estar sujeito a Vontade arbitrária de outro, mas seguir livremente sua própria (TG, II, VI, §57, p. 348,

¹⁰⁷ No original: “[...] where there is no Law, there is no Freedom” (TG, 1960, p. 348).

tradução nossa).¹⁰⁸

No § 58 Locke faz considerações sobre a infância que nos são úteis para se pensar a relação entre a liberdade natural e a autoridade legítima como condição à primeira. A infância é considerada uma condição imperfeita, na qual há uma *sujeição natural* (isto é, legítima) ao poder dos pais; sujeição que é legítima quando os pais fornecem à criança as condições para sua autonomia. Locke sustenta que:

Informar a Mente, e governar suas Ações de sua ainda ignorante minoridade, até que a Razão tome seu lugar, e aliviar eles daquele Apuro, é o que as Crianças querem, e a que os Parentes estão limitados. [...] mas quando ele chega ao Estado que fez do Pai um *Homem Livre*, o Filho é um *Homem Livre* também (TG, II, VI, §58,, pp. 348-349, tradução nossa).¹⁰⁹

Jorge Filho rejeita que “A suposta máxima harmonia

¹⁰⁸ No original: “For *Liberty* is to be free from restraint and violence from other 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, whithin the Allowance of those Laws under which he is; and there not to be subject to the arbitrary Will of another, but freely follow his own” (TG, 1960, p. 348).

¹⁰⁹ No original: “To inform the Mind, and govern the Actions of their yet ignorant Nonage, till Reason shall take its place, and ease them of that Trouble, is what the Children want, and the Parents are bound to. [...] but when he comes to the Estate that made the Father a *Freeman*, the *Son is a Freeman* too” (TG, 1960, pp. 348-349).

da vida civil com a lei de natureza significaria a mais plena realização da natureza humana” (JORGE FILHO, 1992, p. 205). Jorge Filho nega, portanto que haja uma sintonia perfeita entre a obediência às leis civis e a lei fundamental da natureza de preservação máxima de toda a humanidade. Segundo sua interpretação,

[...] se a paz interna assegura a vida dos súditos, o mesmo não ocorre necessariamente com a sua liberdade, porquanto esta, na sua função mais alta, é cerceada pela comunidade política. Assim, **a lei de natureza**, e portanto a natureza humana, **não se realizam perfeitamente aí** (JORGE FILHO, 1992, p. 205, grifo nosso).

Jorge Filho sustenta que afirmar que a instituição da lei civil se realiza em harmonia total com a lei natural parte da suposição de que os súditos são incapazes de se governarem, posição que seria, por sua vez, incompatível com a própria condição autárquica exigida pela lei natural em sua inteireza, na qual não há poder superior e cada homem obedece apenas à sua consciência. Em seus termos:

Tomar como pressuposto a necessidade de preservar o corpo político, enquanto cumpre fielmente a sua função, e julgar insuprimível o vínculo do súdito com ele (salvo com raras exceções e em circunstâncias muito especiais), seria admitir por princípio a incapacidade dos súditos de bem julgarem e executarem eles próprios (JORGE FILHO, 1992, p. 205).

De acordo com sua interpretação, dizer que a obrigação à lei civil está em perfeita sintonia com a lei

fundamental da natureza é contraditório, na medida em que afirmar que a obrigação à lei civil teria um caráter absoluto – necessário – implica em afirmar que o homem é incapaz de realizar plenamente os fins de sua natureza: “[...] o exercício racional da sua liberdade natural” (JORGE FILHO, 1992, p. 205). Isto “[...] seria”, continua, “atribuir-lhes uma constituição incompatível com a finalidade da sua natureza, uma **contradição** portanto” (JORGE FILHO, 1992, pp. 205-206, grifo nosso). Em suma, seria equivalente a afirmar que os homens não são capazes de realizar a sua destinação natural. Para Jorge Filho, “É a corrupção pelo amor-próprio que torna necessário instituir e preservar a comunidade política” (JORGE FILHO, 1992, p. 206). Deste modo,

[...] o corpo político se justifica, de um lado, como paliativo à virulência do amor-próprio, como válvula para contê-lo **sem eliminá-lo**, já que a continuidade do corpo político se justifica pela sobrevivência desta disposição, e, de outro lado, como instrumento que possibilita a realização universal controlada do amor-próprio, compatível com a paz (JORGE FILHO, 1992, p. 207, grifo nosso).

Jorge Filho argumenta que não há relação de compatibilidade entre a lei natural e a lei civil. Segundo sua interpretação:

[...] se, com a restrição da liberdade natural, a finalidade da lei de natureza não é plenamente realizada, isto significa que esta lei não tem vigência integral. Portanto, ela só vigora integralmente quando a liberdade natural é plena e perfeita; a restrição desta liberdade é

incompatível com a plena vigência da lei de natureza (JORGE FILHO, 1992, p. 209).

Na ordem civil, a lei possui um móbil que força a obediência que é o temor da punição. A lei natural, por outro lado, não possui nenhum meio de coagir à sua obrigação, de modo que ela pode ser realizada ou não livremente. Neste sentido, Locke argumenta que a consciência da obrigação da lei natural e de nossos deveres não implica que eles sejam realizados efetivamente em nossa prática. Segundo Jorge Filho:

A observância das leis civis é forçada pelo poder coercitivo da comunidade, que desperta nos súditos um temor maior do que o que experimentavam uns em relação aos outros no estado de natureza. [...] Esta ameaça é representada pela legislação e pela força conjunta da comunidade civil, capaz de penalizar com mais energia e terror do que a vingança acalorada das vítimas ou amigos destas, no estado de natureza degenerado em guerra (JORGE FILHO, 1992, pp. 208-209).

Deste modo, o rigor e a severidade da penalidade efetiva – posto que a penalidade da lei natural é, por assim dizer, “virtual”, isto é, projetada para o além – é muito maior no estado civil que no estado de natureza: “Portanto, as leis civis, e especialmente as que determinam penalidade, têm de ser mais rigorosas do que as prescrições da lei de natureza” (JORGE FILHO, 1992, p. 210). Deste modo, conclui, como já afirmamos, que não há relação de compatibilidade entre a lei natural e a lei civil: “Em outras palavras, a vigência integral da lei de natureza é incompatível com a legislação política eficaz, e, portanto, com a existência civil afinada

com o seu objetivo – o bem público dos concidadãos” (JORGE FILHO, 1992, p. 210). Sendo assim, não haveria possibilidade de vigência da lei natural na sociedade política.

Em relação a este ponto, podemos abordar a relação de compatibilidade entre o poder superior e a liberdade natural a partir da relação entre *maioridade penal* e *autonomia moral*, que são elementos conjugados na filosofia de Locke, na medida em que ambas pressupõe uma pessoa capaz de responder pelas suas ações em *primeira pessoa*. Neste sentido, a lei civil se justifica em sua capacidade de tornar-nos agentes livres, isto é, capazes de responder pelos atos perante uma autoridade civil. Em relação à autonomia moral Deus é o juiz e legislador, de modo que fornece a regra do justo – a lei natural – pela qual nossa consciência emite juízos (julgamento), acusando-nos ou absolvendo-nos, de acordo com a lei estipulada por Deus. De acordo com Locke, quando os indivíduos são conscientes da lei de Deus menos eles precisam da legislação e cortes humanas, as quais, não raramente, são, inclusive, imorais. Na medida em que isto indica o maior grau de liberdade que o espírito humano pode experimentar, e, sendo a finalidade da lei civil a preservação e, sobretudo, *o aumento da liberdade*, haveria um compromisso dela em *fazer com que a lei natural volte a vigorar sob condições jurídicas*, e, portanto, paradoxalmente, nunca em sentido totalmente pleno.

No § 60 Locke afirma que lunáticos (“*Lunatics*”), idiotas (“*Idiots*”), crianças pequenas (“*Children*”) e loucos (“*Madmen*”) não são exemplos adequados para retratar o comportamento natural do homem, na medida em que o comportamento natural pressupõe um sujeito racional capaz de conhecer a lei da natureza, capaz, em suma, de exercer um auto-governo sobre a própria ação, e todos os exemplos acima são de sujeitos não autônomos, ou seja, são sujeitos submetidos ao arbítrio alheio, são “dependentes”, ou seja, *não respondem por si*. No § 59 Locke afirma que: “algum outro deve governá-lo, e ser uma Vontade para ele, até que ele tenha *atingido um estado de liberdade*, e seu

Entendimento esteja apto a tomar o Governo de sua Vontade” (TG, II, VI, §59, p. 350, tradução nossa).¹¹⁰

Deste modo, já que o governo tem por função fornecer as condições de autonomia racional e moral (esta não se dá sem aquele), é ele quem dá a possibilidade de o indivíduo responder por si mesmo. A mensagem é clara, e evidente. O governo cumpre sua finalidade quando torna possível que as pessoas assumam a responsabilidade pelos seus atos.

Quais são as fontes de obrigatoriedade de uma lei? Podemos dizer que uma lei pode ser obedecida de dois modos, a saber: voluntariamente (consciente) e coercitivamente (pelo medo). Ambas são modos válidos de se legislar uma ação. No entanto, o critério de legitimação de uma obrigação é o caráter consciente de seus deveres. No segundo caso, quando dizemos que a obrigação é devida ao medo da punição, não há propriamente uma obrigação, mas sim um **constrangimento**. Deste modo, as fontes legítimas de obediência “se medem” pelo grau de *ausência de constrangimento sobre a ação*, enquanto que nas fontes ilegítimas de obediência ocorreria a proporção inversa.

Do mesmo modo, em relação às leis naturais – enquanto leis morais (ou éticas) – não se podem adicionar a elas o elemento que será essencial na condição civil, a saber, o constrangimento. Este é, por outro lado, um elemento negativo da lei natural, pois a ausência de constrangimento inerente a ela é que torna possível a sua violação, condição que degenera o estado de natureza em estado de guerra, que só é, por sua vez, superada quando a lei é erigida instituindo o constrangimento sobre a ação e contendo a liberdade individual de modo a possibilitar o convívio da liberdade de todos.

¹¹⁰ No original: “some other must govern him, and be a Will to him, till he hath attained to a state of Freedom, and his Understanding be fit to take the Government of his Will” (TG, 1960, p. 350).

Sem poder contar com o constrangimento, qual seria, portanto, a fonte de obrigação da lei natural? Para Bobbio, para responder a essa questão

[...] antes é preciso definir o significado de “obrigação”. Locke, com esse termo pretende indicar a obrigação consciente, não aquela que assumimos exclusivamente por medo de uma penalidade. **A obrigação consciente é a que nos deixa convictos de que o comando a que nos sujeitamos é legítimo** (BOBBIO, 1997, p. 125, grifo nosso).

É importante, deste modo, neste caso, a distinção entre *obrigação* e *constricção*, distinção que, segundo Bobbio, foi feita “muito eficazmente” por Pufendorf (cf. BOBBIO, 1997, p. 125). O seguinte exemplo é usado, segundo Bobbio, por Locke para explicitar essa distinção:

Locke dá o exemplo do pirata e mostra que uma coisa é transgredir a ordem do príncipe, outra é desobedecer à ordem do pirata; no primeiro caso, a consciência me condena; no segundo, me absolve. Não há dúvida de que a obrigação derivada da lei natural é uma obrigação da consciência e, portanto, autêntica (BOBBIO, 1997, p. 125).

Deste modo, temos, em Locke, duas fontes distintas de obrigação: o poder e a força, sendo que o primeiro é uma fonte legítima, enquanto que o segundo é, muitas vezes, uma fonte ilegítima. Ou seja, a força tão-só pode tornar a lei civil eficiente, mas por si só nunca a torna legítima. A lei natural, ao “transformar” o constrangimento em obrigação, legitima a ordem civil, na medida em que a força e o medo da

penalidade não se distinguem da ordem de um tirano, um ladrão ou um pirata (cf. BOBBIO, 1997, p. 127). Deste modo, a lei civil, quando fundamentada na lei natural, obriga, mas não constrange. Nos termos de Bobbio:

a lei positiva tem vigência, é uma lei verdadeira, capaz de obrigar e não apenas de constranger, porque se fundamenta, em última instância, na lei natural. Por si só, a lei positiva seria como uma árvore sem raízes: uma lei seca, morta, um simulacro de lei. Vale a pena comparar esta forma de ver o fundamento do direito positivo com a do positivismo jurídico, para o qual um ordenamento é jurídico quando é eficaz – o princípio da efetividade. Fica ressaltado, de forma evidente, não só a diferença entre as duas concepções, mas o ponto crucial do contraste entre elas, que consiste em fazer depender o direito positivo do direito natural, de um lado, e, de outro, na completa independência do direito positivo (BOBBIO, 1997, p. 127).

Sendo assim, o direito positivo depende da lei natural para se legitimar, na medida em que Locke não está preocupado apenas com a efetividade do direito, mas sim com a justiça de suas leis. Ao propor, portanto, uma fundamentação natural da lei civil, Locke retoma a concepção de direito natural dos medievais e funda, deste modo, a ordem positiva na ordem cósmica criada por Deus, afastando-se novamente de Hobbes (cf. BOBBIO, 1997, pp. 130-131). Sendo assim, o cumprimento da finalidade de um governo se mede pelo resultado do ordenamento jurídico, a saber, se ele resulta sujeitos conscientes das consequências e

responsáveis pelos seus atos, ou se resulta em um grande número de idiotas incapazes de responder pelos seus atos. Locke afirma que:

Mas se por defeitos que podem acontecer no curso ordinário da Natureza, alguém não chega a tal grau de Razão, onde ele pode ser suposto capaz de Conhecer a Lei, e então viver dentro de suas Regras, ele não é *capaz de ser um Homem Livre nunca*, ele nunca é deixado solto à disposição de sua própria Vontade (porque ele não conhece limites pra ela, não tem Entendimento, seu Guia apropriado) mas está continuamente sob a Tutela e Governo de outros, todo o tempo seu próprio Entendimento é incapaz daquele Fardo. E então *Lunáticos* e *Idiotas* nunca são colocados livre do Governo de seus Pais (TG, II, VI, §60, p. 350, tradução nossa).¹¹¹

Vimos que há, em Locke, uma relação de compatibilidade entre a liberdade natural e a sujeição aos pais, na medida em que, como já afirmamos, são estes quem

¹¹¹ No original: “But if through defects that may happen out of the ordinary course of Nature, anyone comes not to such a degree of Reason, wherein he might be supposed capable of Knowing the Law, and so live within the Rules of it, he is *never capable of being a Free Man*, he is never let loose to the disposure of his own Will (because he know no bounds to it, has not Understanding, its proper Guide) but is continued under the Tuition and Government of others, all the time his own Understanding is incapable of that Charge. And so *Lunaticks* and *Idiots* are never set free from the Government of their Parents” (TG, 1960, p. 350).

dão às crianças as condições para a autonomia; desta maneira, é uma sujeição que possibilita a não sujeição. Sugerimos, seguindo a mesma linha de raciocínio, que a sujeição ao governo (legítimo – ou seja, fundado no direito –, diga-se de passagem) e a liberdade natural obedecem ao mesmo princípio. Locke sustenta que: “E então nós devemos ver o quanto *a Liberdade Natural e a Sujeição aos Pais* podem consistir juntos, e são ambas fundadas no mesmo Princípio” (TG, II, VI, §61, pp. 350-351, tradução nossa).¹¹²

No § 62 Locke sustenta que é na comunidade política que o homem tem a permissão para agir como um agente livre. Deste modo, a comunidade política é a condição de possibilidade para o desenvolvimento das potencialidades presentes teleologicamente na natureza humana, na medida em que é ela que permite (“*allow*”) a liberdade, entendida como uma qualidade natural. Neste sentido, a comunidade civil e a liberdade natural são essencialmente compatíveis, embora categorialmente contrárias. Segundo Locke:

As próprias Comunidades tomam notícia, e permitem que há *um tempo* quando os Homens estão *a começar a agir como Homens Livres*, e, por conseguinte, até aquele tempo não exija Juramentos de Fidelidade, ou Obediência, ou outra posse pública de, ou Submissão ao Governo desses Países (TG, II, VI, §62, pp. 351-352, tradução nossa).¹¹³

¹¹² No original: “And thus we see how *natural Freedom and Subjection to Parents* may consist together, and are both founded on the same Principle” (TG, 1960, pp. 350-351).

¹¹³ No original: “Common-wealths themselves take notice of, and allow that there is *a time when Men* are to *begin to act like Free Men*, and therefore till that time require not Oaths of Fealty, or Allegiance, or other publick owning of, or Submission to the Government of their Countreys” (TG, 1960, pp. 351-352).

Sendo assim, assim como a autoridade dos pais sobre a minoridade das crianças é justificada em virtude da liberdade, assim o é a autoridade do governo. No § 63 Locke dá uma definição de liberdade (procuraremos explorar as implicações desta definição de liberdade sob as condições da autoridade – e no contexto das comunidades – política) segundo a qual ela se funda na razão. No parágrafo referido acima Locke afirma que:

A *Liberdade* do Homem e a Liberdade de agir de acordo com sua própria Vontade, está fundada *no fato de ter Razão*, a qual é capaz de instruí-lo naquela Lei pela qual ela irá se governar, de fazê-lo Conhecer o quão longe ele é deixado à liberdade de sua própria vontade (TG, II, VI, §63, p. 352).¹¹⁴

O que isto quer dizer? Significa que, uma vez que o homem se torna um agente livre, a autoridade suprema (*soberana*) sobre suas ações não são as leis positivas, mas sim a *consciência*? Como conjugar a autoridade da consciência de um sujeito racional com a autoridade jurídica de um país? No § 66 Locke afirma que uma vez que o homem atinge na *common-wealth* a sua condição natural de ser livre. Ou seja, uma vez que o homem adquiriu sua liberdade, a qual jurisdição ele pertence: a natural, ou a civil? Locke esclarece que:

Mas ainda que haja um tempo no qual

¹¹⁴ No original: “The *Freedom* then of Man and Liberty of acting according to his own Will, is *grounded on his having Reason*, which is able to instruct him in that Law he is to govern himself by, and make him Know how far he is left to the freedom of his own will” (TG, 1960, p. 352).

a *Criança* vem a ser *livre* da sujeição à Vontade e Comando de seu Pai, assim como o pai ele mesmo está livre da sujeição à Vontade de qualquer outra pessoa, e eles estão cada um sob nenhuma outra restrição a não ser aquela que é *comum a ambos*, seja a Lei da Natureza, ou a *Lei municipal de seu País* (TG, II, VI, §66, p. 354, tradução nossa).¹¹⁵

Em relação a questão que levantamos: como conjugar a autoridade da consciência de um sujeito racional e a autoridade jurídica de um Estado? Ora, parece-me que, para Locke, não há incompatibilidade entre ambas as coisas, devido o uso dos termos “*whether*” e “*or*” no trecho citado acima. Isto é, na medida em que a qualidade de agente livre é a condição para o reconhecimento da lei positiva, bem como aquilo que é requerido para que se exija obediência perante ela – por isso, por exemplo, crimes cometidos por crianças são respondidos pelos pais ou pelos responsáveis –, ser capaz de obedecer à autoridade da consciência implica ser capaz de responder pelos seus atos perante tribunais civis. De modo que a sujeição às leis civis tem por fundamento justamente a capacidade de ser livre.

3.2.2 A autoridade ilegítima: condição de domínio

A partir do § 75 Locke se dedica a responder a seguinte questão: como surgem as monarquias absolutistas? Segundo o filósofo, as monarquias políticas surgem da

¹¹⁵ No original: “But though there be a time when a *Child* comes to be as *free* from subjection to the Will and Command of his Father, as the father himself is free from subjection to the Will of any body else, and they are each under no other restraint but that which is *common to them both*, *whether* it be the Law of Nature, or *municipal Law of their Country*” (TG, 1960, p. 354).

autoridade paterna, de modo que mistura, portanto, a autoridade do *marido*, e do *pai*, em suma, do *chefe de família*, com a *autoridade política*, donde a necessidade da distinção dos poderes com a qual Locke inicia o *TG*. No capítulo VII (“*Of Political or Civil Society*”) Locke sustenta que as monarquias absolutistas são como que a primeira forma de sociabilidade política, decorrente de uma evolução “natural” das relações familiares. A partir disto, porém, Locke mostra a incompatibilidade entre as monarquias absolutistas e a sociedade civil. Pois, a família é a *primeira sociedade humana* (“*first Society*”). Sendo assim, as monarquias absolutistas mantem a sociabilidade neste “primeiro estágio”, ou seja, não chega a constituir propriamente o “segundo estágio” da sociabilidade, que seria a comunidade civil, embora seja, de algum modo, uma comunidade política (não fundada sob o direito [“*right*”]), na qual o poder é exercido pelo pai de família, e sucessivamente seus filhos. No § 86 Locke afirma o seguinte:

Vamos conseqüentemente considerar um *Chefe de Família* com todas essas Relações subordinadas de *Esposa, Filhos, Criados e Escravos* unidos sob a Regra Doméstica da Família; [...] Mas como uma *Família* ou qualquer outra Sociedade de Homens, difere daquela que é propriamente a *Sociedade Política*, nós deveremos ver melhor, considerando em que a *Sociedade Política* em si consiste (TG, II, VII, §86, p. 366, tradução nossa).¹¹⁶

¹¹⁶ No original: “Let us therefore consider a *Master of a Family* with all these subordinate Relations of *Wife, Children, Servents* and *Slaves* united under the Domestick Rule of a Family; [...] But how a *Family* or any other Society of Men, differ from that, which is properly *Political Society*, we shall best see, by

Neste § Locke argumenta que o chefe de família (“*Master of a Family*”) não possui poder de legislar sobre a vida daqueles que estão submetidos a ele. Como, porém, em uma monarquia absolutista aquele que exerce a autoridade política é o chefe de família, a crítica que Locke dirige ao fazer a distinção entre o poder político e o *poder paterno* é com o intuito de deslegitimar o poder político irrestrito do monarca. Na medida em que, para Locke, é na comunidade civil que o homem encontra sua preservação (de acordo, portanto, com a lei natural), e levando em consideração que a monarquia absolutista não chega a constituir propriamente uma comunidade civil (já que ela se funda sob relações familiares, e não sob relações de direito), o homem não se encontra protegido sob esta forma de sociabilidade, de modo que ela não atualiza a lei natural – pelo contrário, a nega –, o que é, a nosso ver, a função da lei civil (contrariamente ao que sugere Jorge Filho). Sendo assim, os homens não encontram sua preservação nesta forma de organização social por ser uma forma pré-civil, isto é, uma forma de organização social que não realiza a lei fundamental da natureza, ou seja, na qual o poder de preservação da propriedade (incluindo a vida e a liberdade) não existe, ou, o que é pior, é um poder que perverteu sua função e destrói a propriedade (incluindo, novamente, a vida e a liberdade). Locke sustenta que:

Mas porque nenhuma *Sociedade Política* pode ser nem subsistir sem ter em si o Poder para preservar a Propriedade, e em ordem para isso [de] punir as Ofensas de todos daquela Sociedade; ali, e apenas ali há *Sociedade Política*, quando cada um de seus Membros desistiu desse

considering wherein *Political Society* itself consists” (TG, 1960, p. 366).

Poder natural, submeteu sem revolta às mãos da Comunidade em todos os casos que não o exclui de apelar por Proteção a Lei estabelecida por ela (TG, II, VII, §87, p. 367, tradução nossa).¹¹⁷

Deste modo, a comunidade civil se origina quando a jurisdição deixa de ser domínio de um chefe de família (o monarca), ou seja, quando o exercício do poder deixa de ser pessoal e passa a ser regulado por leis impessoais. Como as monarquias absolutistas, por sua vez, são regidas por um chefe de família (novamente, o monarca), as leis que regem a sociabilidade são emanações de sua vontade: vale o seu julgamento. Sendo assim, como nas sociedades civis o *juízo privado* de cada particular é excluído, as monarquias absolutistas acabam configurando a própria antítese – a contradição fundamental – da comunidade política, posto que, inversamente, nela prevalece justamente o julgamento privado de uma única pessoa, o que é ainda pior. Locke se dedica então a explicitar essa distinção, opondo a monarquia absolutista à comunidade civil como coisas contraditórias entre si.

Pois, na monarquia absolutista, como afirmamos acima, não somente o julgamento privado de cada particular não foi excluído como foi concentrado nas mãos de uma única pessoa, o que constitui a antítese da sociedade civil. E, como afirmamos, é na comunidade civil que, segundo Locke, temos a garantia de preservação da propriedade,

¹¹⁷ No original: “But because no *Political Society* can be nor subsist without having in itself 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 everyone of the Members hath quitted this natural Power, resign'd up into the hands of the Community in all cases that excluded him not from appealing for Protection to the Law established by it” (TG, 1960, p. 367).

deste modo, se as monarquias absolutistas não são comunidades civis é porque não há essa garantia nela. Portanto, ao invés de configurarem uma forma de comunidade civil, ela configura a forma mais terrível do estado de natureza, qual seja: o estado de guerra.

No § 88 Locke afirma que a finalidade da comunidade civil é preservar a propriedade dos membros da sociedade. Ela se forma quando a comunidade cria o direito de empregar a força da maioria para a execução dos julgamentos da comunidade, feitos por representação política. Com isso se originam o poder executivo e legislativo, através da anulação do julgamento privado que, no estado de natureza, é o maior inconveniente, na medida em que, por assim dizer, todo indivíduo tende a legislar em causa própria, de modo que as contendas não se resolvem senão pela violência.

Vemos que há, então, dois momentos que dão origem à comunidade civil (formação de maioria com poder representativo): [1] o indivíduo anula seu juízo próprio e toma para si os julgamentos que a comunidade faz em seu nome, por representação; e, [2] o indivíduo também deixa de ser, outrossim, o *poder executivo da lei natural*, de reparação, punição e repreensão do dano, injúria, enfim, tudo aquilo que indica uma violação dos bens e da vida alheia. De acordo com Locke, [1] o abandono do estado de natureza se dá do seguinte modo:

E aqui nós temos o *Poder Executivo* e *Legislativo* original da Sociedade Civil, o qual é Julgar por Leis estabelecidas o quão longe as Ofensas deverão ser punidas, quando conexonada no interior da Comunidade, e também para determinar, por Julgamentos ocasionais encontrados na presente Circunstância do Fato, o quão longe Injúrias de fora deverão ser

defendidas, são em ambos os casos esses a empregar toda a força de todos os Membros necessários (TG, II, VII, §88, p. 368, tradução nossa).¹¹⁸

No § 89 Locke afirma [2] que o indivíduo desiste (“*quit*”) do poder executivo da lei natural:

Onde quer que, por conseguinte, qualquer número de Homens se encontram então unidos em uma Sociedade, como se para cada um abandonar seu Poder Executivo da Lei de Natureza, e resigná-lo ao público, nisto e apenas nisto há *Sociedade Política ou Civil* (TG, II, VII, §89, p. 368, tradução nossa).¹¹⁹

Em [1] e [2] podemos verificar uma tese sustentada por Jorge Filho, segundo a qual a condição civil é essencialmente incompatível com a liberdade natural (a partir da qual cada um é juiz de si, de modo que a única condição civil compatível com a liberdade natural seria a *anarquia*). Deste modo, contra a interpretação de Polin, para

¹¹⁸ No original: “And herein we have the original of the *Legislative and Executive Power of Civil Society*, which is to judge by standing Laws how far Offences are to be punished, when connected within the Commonwealth, and also to determine, by occasional Judgements founded on the present Circumstances of the Fact, how far Injuries from without are to be vindicated, are in both these to employ all the force of all the Members there shall be need” (TG, 1960, p. 368).

¹¹⁹ No original: “Where-ever therefore any number of Men are so united into one Society, as to quit every one his Executive Power of the Law of Nature, and to resign it to the publick, there and there only is a *Political, or Civil Society*” (TG, 1960, p. 368).

quem a instituição do governo é conforme à lei natural, e à obediência a ele estaria justificado e seria, portanto, irrevogável – que não se pode anular, apagar, revogar, desfazer –, Jorge Filho afirma que o exercício da liberdade conforme à lei natural não tem pleno cumprimento nas condições de obediência à lei civil. Segundo Jorge Filho, o exercício da liberdade conforme à lei natural só é possível fora das condições da comunidade política. Para ele, no *ECHU* “[...] o pleno exercício racional da liberdade, o cumprimento integral da vocação humana, independe da relação governante-súdito, e, conforme depreendemos, seria realizável por todos no estado de natureza ideal” (JORGE FILHO, 1992, p. 214). Deste modo, o pleno exercício da liberdade conforme à lei natural seria realizável em uma condição futura, na medida em que, em condições primitivas de ausência de governo e tardias de formação das comunidades políticas, sua plena realização é fundamentalmente impossível, ele pressupõe uma história de perfectibilidade cujo desenvolvimento e culminação tornaria desnecessária a própria instituição do governo. “Para reforçar o argumento da independência do pleno cumprimento da lei de natureza com relação à comunidade política”, argumenta,

consideremos a moral do Evangelho e a missão de Cristo. Na *Razoabilidadedo Cristianismo*, atribui-se a Jesus a revelação da lei de natureza na sua integralidade, de forma clara e simples, para torná-la acessível a todos os homens (JORGE FILHO, 1992, p. 214).

Esta interpretação pressupõe algo que é discutível, a saber, que antes da intervenção de Cristo em promulgar e tornar conhecido (público) a lei natural, havia uma ignorância do homem frente aos seus deveres naturais. Esta interpretação é incompatível com a suposição de que a lei

natural é plenamente inteligível para qualquer um, bastando ser homem para ser capaz de conhecê-la. Deste modo, sobre a relação entre a vigência integral da lei natural e o corpo político efetivamente existente, Jorge Filho conclui que:

Se, conforme argumentamos, Locke autoriza o pressuposto de que o cumprimento integral da lei de natureza é dever de todos, concluimos que a plena vigência da lei de natureza não depende necessariamente da existência do corpo político, onde pretensamente vigorem deveres naturais diferenciados conforme as condições e relações entre os homens. Articulado a este argumento da contingência ou superfluidade da sociedade política para a plena realização da lei de natureza o argumento, nele fundado, da inevitável sobrecarga de obrigações imposta por uma comunidade civil apta a cumprir sua finalidade, concluimos que a vigência integral da lei de natureza, ou o pleno exercício racional da liberdade, é mesmo incompatível com a existência civil. Portanto, **a condição civil não é adequada para o cumprimento integral da lei de natureza**; mais inadequado ainda é o estado de natureza comum que precede e torna indispensável a comunidade política: o contexto apropriado para isso é o estado de natureza ideal, conforme argumentaremos (JORGE FILHO, 1992, p. 215, grifo nosso).

Sendo assim, Jorge Filho terá de mostrar em que condições efetivas é possível o cumprimento integral da lei natural, na medida em que essa possibilidade é fundamental na filosofia de Locke, e levando em consideração que essa condição, segundo sua interpretação, é inviável do estado de natureza real, da mesma maneira que é inviável sob as condições da comunidade civil.

Deste modo, na medida em que haveria, em Locke, um compromisso com a realização integral da lei natural como meta da história, a conduta racional universalizada, no encaminharia novamente a um estado de natureza, uma condição anárquica, porém, assim como nas primeiras épocas do mundo (a *Idade de Ouro* que caracteriza os primórdios inocentes do gênero humano) seria uma anarquia ordenada, governada pela razão. De acordo com nossa interpretação, no entanto, a liberdade natural entendida em sua *máxima extensão* só é possível sob a condição de um governo civil (não despótico), na medida em que é sua função, segundo Locke, a preservação e, sobretudo, o aumento da nossa liberdade, que seria proporcional, por sua vez, ao *aumento do caráter civil da sociedade*. Neste sentido, portanto, a condição anárquica seria justamente incompatível com a preservação e, principalmente, a ampliação (“*enlarge*”) de nossa liberdade, na medida em que ele nos conduz ao estado de guerra, que é uma condição na qual não há liberdade por haver domínio, e na qual o domínio só é, por sua vez, possível por não haver lei, o que nos leva a uma famosa fórmula de Locke, na qual se afirma que sem lei não há liberdade. Deste modo, haveria – a despeito da incompatibilidade conceitual – uma relação de compatibilidade entre a liberdade natural e a condição civil, na medida em que este aumenta a nossa liberdade, e, portanto, nos aproxima o máximo possível de uma liberdade plena, na qual a consciência é o único guia de todos, configurando uma condição de *máximo de moralidade* e *mínimo de policiamento*. Da mesma maneira, a condição civil não somente tem por base o *próprio juízo*, como afirma

sua condição como seu melhor meio de transmissão, na medida em que Locke afirma que os juízos da comunidade “[...] são de fato seus próprios Julgamentos, sendo eles feitos por ele mesmo, ou seu Representante” (TG, II, VII, §88, p. 368, tradução nossa).¹²⁰ Salva-se tanto a liberdade do juízo individual quanto a autoridade legislativa do governo. Sem esta, inclusive, aquela carece de sustentação e apoio, e sem o direito como mediador do primeiro uma simples discussão pode terminar em morte violenta. Neste sentido, a comunidade civil é a condição adequada para que a liberdade atinja seu ápice – a liberdade natural –, de modo que a condição civil não só seria compatível com a liberdade natural como sua própria condição de possibilidade. Locke afirma que:

E isso *coloca os Homens* fora do Estado de Natuezapara *dentro* daquele da *Comunidade*, ao erigir um Juiz na Terra com autoridade para determinar todas as Controvérsias, e reparar as Injúrias que podem acontecer com qualquer Membro da Comunidade; o qual o Juiz é o Legislativo, ou os Magistrados apontados por ele. E sempre que há qualquer número de Homens, embora associados, que não tem tal poder decisivo para apelar a, então eles ainda estão *no Estado de Natureza* (TG, II, VII, §89, p. 369, tradução nossa).¹²¹

¹²⁰ No original: “[...] indeed are his own Judgements, they being made by himself, or his Representative” (TG, 1960, p. 368).

¹²¹ No original: “And this *puts Men* out of a State of Nature *into* that of a *Commonwealth*, by setting up a Judge on Earth, with authority to determine all the Controversies, and redress the Injuries, that may happen to any Member of the Commonwealth; which Judge is the Legislative, or Magistrates appointed by it. And where-ever there any number of Men,

A última sentença do § 89 antecipa a crítica que será feita no § 90 às monarquias absolutistas, na qual Locke sustenta que nesta condição os homens não somente ainda estão no estado de natureza como estariam na pior configuração possível dele, o hobbesiano: o estado de guerra.

3.3 A sociedade civil

No capítulo VIII (“*Of the Beginning of Political Societies*”) Locke explica a formação da comunidade política. No entanto, é necessário alguns esclarecimentos em relação à expressão “comunidade política”. Locke mostra que as primeiras comunidades políticas são desdobramentos de relações familiares, o que faz com que *as primeiras formas de comunidade política* sejam caracterizadas pelo *poder paterno*, não por um sistema de *direito* (“*Right*”). Essa primeira forma de comunidade tende a corromper o direito ao concentrá-lo na mão de uma única pessoa, geralmente o monarca, o que ocasiona o *estado de guerra*, que é pensado conjuntamente com a formação das primeiras comunidades políticas, que ainda não são *civis*. Deste modo, o *estado de guerra* pressupõe a formação das monarquias absolutistas, não é um *condição natural*. Com isto, Locke passa a explicar o começo (“*beginning*”) de uma segunda forma de comunidade política, que seria civil, fundada no *direito*. Sendo assim, entre o estado de natureza e o estado civil (governo fundado no direito) situa-se uma comunidade política *ilegítima* – ou seja, não fundada no direito, mas na força – que precisa se juridificar para constituir uma forma *civil* (civilizada) de comunidade política.

however associated, that have no such decisive power to appeal to, there they are still *in the State of Nature*” (TG, 1960, p. 369).

No § 95 do TG Locke explica do seguinte modo essa formação civil da comunidade política, que indicaria um *segundo estágio* de comunidade política, não mais fundado em relações pessoais e privadas (familiares).

O único modo pelo qual qualquer um abdica a si mesmo de sua Liberdade Natural, e *coloca-se nos limites da Sociedade Civil* é concordando com outros Homens a juntarem-se e unirem-se em uma Comunidade, para sua confortável, segura e pacífica convivência entre si, em um Desfrute seguro de suas Propriedades, e uma maior Segurança contra aqueles que são contra. [...] Quando qualquer número de Homens, tendo então *consentido em fazer uma Comunidade* ou Governo, eles estão por conseguinte incorporados daqui a pouco, e fazem *um Corpo Político*, onde a *Maioria* tem o Direito de agir e concluir pelos demais (TG, II, VIII, §95, pp. 374-375, tradução nossa).¹²²

Nos §'s 96, 97 e 98 Locke desenvolve a mesma ideia, ou seja, mostra a formação deste que seria o *segundo estágio*

¹²² No original: “The only way whereby any one devotes himself of his Natural Liberty, and *puts on the bonds of Civil Society* is by agreeing with other Men to joyn and unite into a Community, for their comfortable, safe, and peaceful living one amongst another, in a secure Enjoyment of their Properties, and a greater Security against any that are not of it. [...] When any number of Men having so *consented to make one Community* or Government, they are thereby presently incorporated, and make *one Body Politick*, where in the *Majority* have a Right to act and conclude the rest” (TG, 1960, p. 375).

da comunidade política: [a] a formação de maioria e [b] a obrigação de obediência à maioria. Em ambos se explicita uma mesma ideia já desenvolvida anteriormente, qual seja: de que o indivíduo abandona o poder (de juízo e de aplicação da lei) à maioria. Sem isto, afirma Locke, a comunidade se dissolve, isto é, volta ao estado de guerra.

No § 103 Locke apresenta a suposição fundamental de sua teoria da legitimidade do governo. A ideia fundamental desta tese é a de homens livres e independentes que estabeleceram um governo por consentimento. Para Locke a base de fundamentação legal dos governos é o direito, mais especificamente, quando a maioria consente em se submeter à autoridade de uma jurisdição. Neste sentido, o tema do tratado passa a ser a explicação da formação de comunidades políticas legítimas, fundadas no direito e no reconhecimento *comum* do mesmo. No § 106 Locke ressalta que as primeiras formas de governo são comumente ilegítimas devido à natureza do poder monárquico, que seria o governo de uma só pessoa. A legitimidade das monarquias absolutistas não se deriva do reconhecimento de um direito comum, mas funda-se no hábito, nos costumes: “[...] os quais, desde sua Infância, tem sido todos acostumados a [...]” (TG, II, VIII, §107, p. 382, tradução nossa).¹²³ No § 107 Locke se refere às monarquias absolutistas a partir de duas expressões: [1] as *inconveniências do poder absoluto*, e [2] a *opressão do domínio tirânico*.

Deste modo, a passagem do estado de natureza para uma forma legítima de comunidade política passa por um período de *perversão do poder* (caracterizado pela *opressão, domínio, tirania*, etc.), contra o qual, por sua vez, levanta-se uma concepção de poder fundada no direito, que (supostamente) libertaria os homens da situação de miséria, opressão e sofrimento. O direito se erige, portanto, contra aqueles que transgridem a justiça (pervertem o poder). Neste

¹²³ No original: “[...] which from their Infancy they had been all accustomed to [...]” (TG, 1960, p. 382).

sentido, o desenvolvimento das leis civis pressupõe um contexto de desenvolvimento também da delinquência.

A partir do § 110 Locke passa a abordar o tema das *common-wealths*, que seriam as comunidades formadas sob um governo central. Mais uma vez Locke explica a formação das comunidades a partir de etapas. Em um primeiro momento, as famílias crescem e formam uma comunidade mais ampla, reunida sob a figura do Rei como governo central, que garante proteção contra inimigos de guerra. Neste sentido, o governo central que constitui a *common-wealth* é o rei. Esta última característica, a saber, a falta de limite e de medida do poder monárquico, é o torna um sistema político tão facilmente corruptível. Com isto a finalidade do governo, que é garantir paz e segurança em primeira instância, é pervertida, e o governo que deveria promover a ordem ocasiona a desordem e a sedição.

No § 111 Locke apresenta sua interpretação sobre o processo histórico da humanidade. Neste § podemos também evidenciar a interpretação segundo a qual, sobre a relação entre natureza e costumes, a natureza é desordenada pelos costumes, por assim dizer. Locke compreende a história da humanidade como dividida em três fases: [1] o *começo da história*: a natureza em sua manifestação *pura = virtude*; [2] a formação das primeiras comunidades políticas: as monarquias absolutistas e o início dos *vícios*, a corrupção dos valores objetivos; e, [3] a remediação de [2] pelo direito. De todo modo, a desordem, os vícios, tumultos, e etc., são todos originados, de acordo com Locke, a partir de [2], ou seja, tem origem política. Os costumes, portanto, corromperam princípios fundamentais, que devem, no caso, ser re-atualizados com a legalidade. O seguinte contraste é estabelecido por Locke: *Golden Age* (mais virtude, melhores governantes e súditos menos viciosos) X *Épocas futuras* (ambição, luxúria, adulação, etc.). Sendo assim, quando Locke fala dos vícios morais não são os povos primitivos da *Idade de Ouro* quem os caracteriza melhor. Ou seja, quando Locke fala dos vícios morais isto pressupõe *épocas futuras*,

isto é, um *distanciamento em relação à ordem originária do ser humano* (e, como já afirmamos, neste sentido o afastamento em relação à natureza tem uma conotação negativa em Locke, de modo que o desenvolvimento deveria ser compreendido como um movimento de direção a ela, à ordem, aos princípios).

Sendo assim, a ambição, a luxúria e a adulação, em suma, a entrega desinibida aos vícios, só podem ser devidamente categorizados como *artificiais*, isto é, de criação humana, fruto de seus processos sociais, e não da natureza. Com este processo de *deturpação da natureza* que culmina no despotismo e na patologização generalizada da conduta social, o direito aparece como meio de restituição de medida em relações sociais que se formaram de maneira *desregrada* (sem regra, ordem, etc.). Deste modo, pressupõe-se – a despeito da caracterização da *Idade de Ouro* como *ordem sem governo* – que o direito é instância que garante medida nas relações sociais. Deste modo, a condição anárquica conduz também a patologias sociais, na medida em que se funda no mesmo contexto que, desregrado, gera dano, violência, invasão, etc.

Deste modo, temos os seguintes estágios na história da humanidade: [a] *família*, [b] *formação das primeiras common-wealths a partir da família*, [c] *concentração de poder na mãos de uma única pessoa*, [d] *abusos decorrentes da concentração de poder nas mãos de uma única pessoa*, [e] *formação das segundas common-wealths*, e, por fim, [f] *consentimento ao governo*.

Os §§ 113 e 114 lidam com o tópico [e], na qual há mudança governamental sob a qual a maioria está reunida, sem que haja a constituição de *outra* comunidade política. Nestes §§ referidos Locke tem de lidar com a seguinte objeção: “*Todos os Homens [...] nascem sob Governo*, e, *por conseguinte, eles não podem estar em Liberdade para começar um novo*” (TG, II, VIII, §114, p. 389, tradução

nossa).¹²⁴ A partir do § 115 Locke começa a responder a objeção acima. O argumento de Locke neste § é o seguinte: os diversos governos são prova de que homens nascidos sob um governo são livres para iniciar outros; se isto não fosse possível não haveriam tantos reinos distintos, mas apenas uma monarquia e um monarca universais. No entanto, este argumento não lida especificamente com o estágio [e], que se refere à formação de uma nova comunidade sem criar outra (em outro espaço geográfico, por assim dizer), como argumenta no § 115. Este argumento Locke desenvolve no § 116, no qual afirma que:

Para aqueles que poderiam nos persuadir de que, *por termos nascido sob qualquer Governo, nós estamos naturalmente Submetidos a ele*, e não temos mais qualquer título ou pretensão à liberdade do Estado de Natureza, não possui outra razão [...] para apresentar para isso a não ser por que nossos Pais ou Progenitores passaram adiante sua Liberdade natural e, por conseguinte, limitaram a si mesmos e sua Posteridade a uma perpétua sujeição ao Governo, o qual eles próprios nunca consentiram (TG, II, VIII, §116, p. 390, tradução nossa).¹²⁵

¹²⁴ No original: “*All Men [...] are born under Government, and therefore they cannot be at Liberty to begin a new one*” (TG, 1960, p. 389).

¹²⁵ No original: “For those who would persuade us, that *by being born under any Government, we are naturally Subjects to it*, and have no more any title or pretence to the freedom of the State of Nature, have no other reason [...] to produce for it, but only because our Fathers or Progenitors passed away their natural Liberty and thereby bound up themselves and their Posterity to a perpetual subjection to the Government, which

No § 119 Locke apresenta a suposição fundamental de sua teoria política, segundo a qual: “*Todo Homem sendo [...] naturalmente livre, e nada sendo capaz de sujeitá-lo a qualquer Poder Terreno, a não ser seu próprio consentimento*” (TG, II, VIII, §119, p. 392, tradução nossa).¹²⁶ O argumento é simples (embora na prática isto possa ser mais complexo que na teoria): para ser considerado, por exemplo, “sujeito ao governo Inglês” é preciso que o governo tenha primeiramente o consentimento expresso da pessoa.

No § 121 Locke fala dos limites da obrigação que mantém alguém subordinado a uma jurisdição, e da regulação do governo sobre as posses. Locke sustenta que o que mantém alguém sujeito de uma comunidade é a promessa de ser capaz de usufruir de suas posses de maneira livre, o que caracteriza, por outro lado, uma concepção liberal de regulação governamental da posse. A partir deste § podemos também marcar um contraponto em relação às teses defendidas por Jorge Filho com a seguinte afirmação de Locke: “[...] e nunca pode estar novamente na liberdade do Estado de Natureza” (TG, II, VIII, §121, p. 394, tradução nossa).¹²⁷ Contra essa interpretação anarquista de Jorge Filho sustentamos outra, segundo a qual a anarquia é sempre consequência de uma situação calamitosa de corrupção e dissolução do governo, nunca o resultado de um processo de aperfeiçoamento do direito e do desenvolvimento de suas formas. Em relação à questão referente a qual jurisdição o sujeito está submetido uma vez autônomo: a natural ou a legal?, a resposta de Locke no § 122 é clara: *à legalidade*.

Para finalizar o debate quanto a possibilidade da

they themselves submitted to” (TG, 1960, p. 390).

¹²⁶ No original: “*Every Man being [...] naturally free, and nothing being able to put him into subjection to any Earthly Power, but only his own Consent*” (TG, 1960, p. 392).

¹²⁷ No original: “[...] and can never be again in the liberty of the State of Nature” (TG, 1960, p. 394).

restituição de uma condição anárquica idealizada na *Idade de Ouro* do estado de natureza, cabe discutir qual é, de acordo com Locke, a finalidade do governo, para averiguar se a constituição de uma condição de máxima moralidade conduziria ao término do governo e a uma emancipação completa do gênero humano. Logo no início do Capítulo IX (“*Of the Ends of Political Society and Government*”) Locke procura mostrar a vantagem de submeter-se ao poder de uma comunidade em detrimento à condição de anarquia do estado de natureza, que, contrariamente do que sugere Jorge Filho, parece possuir muitos inconvenientes para poder fundar a paz recíproca. Sendo assim, Locke tem de responder à seguinte questão: por que é melhor submeter-se ao controle e domínio da comunidade em detrimento à liberdade absoluta do estado de natureza? Locke afirma que: “Ao passo que é óbvio responder a isso, que embora no estado de Natureza ele tinha esse direito, ainda que o Desfrute dele seja muito incerto, e constantemente exposto à Invasão de outros” (TG, II, IX, §123, p. 395, tradução nossa).¹²⁸

Deste modo, o inconveniente do estado de natureza é o seu caráter *inseguro, desprotegido* (“very unsafe, very unsecure” [TG, II, IX, §123, p. 395]). Sendo assim, na medida em que “however free” no estado de natureza, ele é uma condição “[...] cheia de medos e contínuos perigos” (TG, II, IX, §123, p. 395, tradução nossa).¹²⁹ Os homens, desta maneira, desejam abandonar a condição de liberdade e aceitam sujeitar-se a um poder, que os dê a segurança que falta no estado de natureza: “[...] unirem-se para *Preservação* mútua de suas Vidas, Liberdades e Condições, as quais chamo pelo Nome geral *Propriedade*” (TG, II, IX,

¹²⁸ No original: “To which 'tis obvious to Answer, that though in the state of Nature he hath such a right, **yet the Enjoyment of it is very uncertain**, and constantly exposed to the Invasion of others” (TG, 1960, p. 395, grifonosso).

¹²⁹ No original: “[...] full of fears and continual dangers” (TG, 1960, p. 395).

§123, p. 395, tradução nossa).¹³⁰

Com isso Locke formula no § 124 que o fim do governo é a preservação da propriedade. Locke afirma que o que gera os inconvenientes do estado de natureza é a ausência de uma lei estabelecida que sirva de “Standart of Right and Wrong” e que seja uma “medida comum” (“*common measure*”) para decidir as controvérsias. No § 125 Locke continua a expor as deficiências do estado de natureza (do anarquismo, portanto): a ausência de um juiz comum (neste sentido a paixão desregrada leva os homens a cometerem atrocidades). E no § 126: falta um poder para levar adiante a decisão do juiz.

No § 127 encontramos outra passagem relevante para nossa crítica à tese de Jorge Filho. Pois quando o governo acaba e se inicia a anarquia, os inconvenientes que tornam o governo necessário retornam. Como traduz, portanto, a falência de uma ordem, o caos e a violência, a anarquia nunca é pensada positivamente por Locke (a não ser na caracterização da *Idade de Ouro*). Locke afirma o seguinte:

Assim a Humanidade, a despeito de todos os Privilégios do Estado de Natureza [...], enquanto se mantém nele, são rapidamente dirigidos para dentro da Sociedade. [...] As inconveniências a qual eles estão expostos, pelo exercício irregular e incerto do Poder que cada homem tem de punir as transgressões de outros, faça-os abrigarem-se sob as Leis estabelecidas do Governo, e então busquem a *preservação de sua Propriedade* (TG, II, IX, §127, p.

¹³⁰ No original: “[...] to unite for the mutual *Preservation* of their Lives, Liberties and Estates, which I call by general Name, *Property*” (TG, 1960, p. 395).

397, tradução nossa).¹³¹

Para a preservação de si e dos outros o homem se deixa ser regulado pelas leis da sociedade. Neste sentido a comunidade civil atualiza a lei fundamental da natureza, na medida em que passa a ser dentro da comunidade onde o indivíduo pode satisfazer as suas necessidades mais urgentes e fundamentais, e, ao fim do § 131 Locke faz uma justificação da comunidade civil, não da condição natural de anarquia. No entanto, uma vez na condição civil o homem não é regulado plenamente pelo direito positivo, há princípios que surgem espontaneamente, nas instituições econômicas, na família, e na vida religiosa. Bobbio afirma que “a sociedade civil – ou política – não suprime a sociedade natural, porém a conserva e aperfeiçoa” (BOBBIO, 1997, p. 223). Diferentemente do que sustenta Jorge Filho, Bobbio apresenta uma possibilidade de se pensar a relação entre a lei natural e a lei civil na qual aquela só tem seu cumprimento garantido quando o processo de legitimação jurídica é arrematado. Segundo Bobbio:

[...] Locke faz a afirmativa importante de que as obrigações da lei natural não desaparecem na sociedade, mas, em muitos casos, **tornam-se ainda mais obrigatórias**. É essa afirmativa que nos permite incluir a filosofia política de Locke entre as formas

¹³¹ No original: “Thus Mankind, notwithstanding all the Priviledges of the State of Nature, [...] while they remain in it, are quickly driven into Society. [...] The inconveniences, that they are there in exposed to, by the irregular and uncertain exercise of the Power every Man has of punishing the transgressions of others, make them take Sanctuary under the establish'd Laws of Government, and therein seek *the preservation of their Property*”(TG, 1960, p. 397).

mais típicas e radicais do jusnaturalismo na qual as leis naturais oferecem a matéria a ser regulamentada, sendo as leis positivas simples normas secundárias e institucionais destinadas a garantir o cumprimento das primeiras (BOBBIO, 1997, p. 225, grifo nosso).

Cabe aqui salientar o seguinte ponto. O direito de resistência não é um direito que o homem possui no contexto de uma comunidade política legítima (cf. SCHWOERER, 1993). O direito de resistência, em suma, não é para *derrubar o governo*, mas sim para *erigir um*. A concepção lockiana de estado de natureza, assim como sua concepção acerca das comunidades políticas despóticas, nos encaminha para a mesma solução para os inconvenientes destas condições, a saber: a instituição de um governo legítimo.

Portanto, contra a “fama” do *TG* de ter sido um dos estopins da Revolução Gloriosa, ele deve ser visto mais como um “manual de como evitar a perda da autoridade frente à população”. Pois, Locke teme, e foi sensível aos problemas decorrentes da desordem social. Neste sentido, a obra de Locke deve ser visto como um esforço de ordenar a sociedade. Desta maneira, não devemos ler o *TG* como um tratado que justifica a desordem e a anarquia, mas justamente o contrário.

CONCLUSÃO

Para concluir, apresentaremos os resultados obtidos pela presente pesquisa em cada um dos capítulos.

No Capítulo 1 explicitamos a concepção de *natureza* de Locke. Segundo Jorge Filho haveria uma ambiguidade na relação entre natureza e costumes na filosofia de Locke, de modo que, em relação aos vícios, não haveria como determinar se são resultados da natureza em sua manifestação pura ou “culpa” de costumes já formados. Mostramos na seção 1.1 este problema. No entanto, com os resultados obtidos na seção 1.1, 1.2, 1.3 e 1.4 – assim como com os obtidos no Capítulo 2 – concluímos que se trata de um falso problema. Na seção 1.1 resolvemos a ambiguidade com a explicitação do conceito de *natureza*, na qual mostramos que a natureza em sua manifestação pura só pode ser *ordem*, e, portanto, os vícios teriam, *inequivocamente*, uma origem social e política, como foi deixado claro nos capítulos subsequentes. Na seção 1.2 mostramos que o conhecimento dos vícios é obtido pelo conhecimento histórico, e, portanto, justamente por ser fruto do saber histórico os vícios não nos remetem ao conhecimento da natureza, mas sim das sociedades. Na seção 1.3 mostramos que a natureza em sua manifestação pura (em sentido moral) é completamente abstraída das condutas reais e efetivas dos homens, e que, como foi discutido na seção 1.4, os costumes ocasionam vícios ou virtudes proporcionalmente ao afastamento ou aproximação da natureza. Sendo assim, como foi demonstrado na exposição daquilo que nomeamos por *argumento analítico-tautológico*, a moralidade entendida em sentido rigoroso (ou seja, como *pura natureza*) funda-se na regularidade da natureza e na relação entre a consciência e Deus. A partir deste argumento Locke mostrou que da ordem não se pode deduzir ausência de regras e princípios (característica do comportamento vicioso).

No Capítulo 2 obtemos novos resultados que parecem evidenciar que a ambiguidade referida por Jorge Filho trata-

se de um falso problema, ou seja, que não há ambiguidade e que a posição de Locke é suficientemente clara. Na seção 2.2 mostramos que são os costumes que deturpam a moralidade, isto é, a relação do indivíduo com Deus e com os demais. O que vicia esta relação seria, no caso, o modo como é relativizado antropológicamente a forma universal da lei natural. Ou seja, todos os povos tem uma medida de julgamento das ações das pessoas, a *forma* é universal, embora possam interpretar erroneamente a *medida exata do julgamento*, de modo que o *conteúdo* moral pode ser antropológicamente interpretado de modo vicioso, sem corromper, no entanto, a própria fonte superior da moralidade, que é Deus. Ainda em relação à ambiguidade colocada por Jorge Filho, Locke parece ser enfático em mostrar que é a *tradição* quem nos desvia dos preceitos sadios da razão. Deste modo, Locke mostra o papel determinante da lei de reputação neste desvio, o que torna necessário, justamente, uma instância não social de fundamentação da moralidade. Por outro lado, concluímos que é necessário pensar a lei natural de maneira compatível com a lei de reputação, pois a natureza por si só é infrutífera. Sendo assim, mostramos na seção 2.2 a *má influência* dos costumes para a moralidade, e, contra a suposta ambiguidade, mostramos que Locke é suficientemente enfático quando sustenta que a natureza em sua manifestação pura tende à virtude assim como os rios correm em direção ao mar. Isto fica claro quando Locke sustenta que os povos que não possuem nenhuma retidão moral não são “manifestações puras da natureza”, mas, pelo contrário, “são completamente abomináveis aos que vivem de acordo com a natureza”, ou ainda, para aqueles que “não se recusam a seguir para onde leva a natureza”. Sendo assim, como fica também evidenciado pelo estudo de Ayers, a natureza em sua manifestação pura só pode ser racionalidade. No entanto, ao contrário de Ayers, ela não parece ser uma descrição da essência do mundo físico *em si*, mas sim relativo à essência do mundo tal como o descrevemos, embora isso exija uma

discussão sobre *essência nominal* e *essência real* que extrapola os limites desta pesquisa.

Nas seções 2.3 e 2.4 mostramos como a lei de reputação se relaciona com a lei natural na filosofia de Locke, procurando evidenciar tanto as relações negativas (que operam condicionamentos viciosos) quanto as positivas (que operam condicionamentos virtuosos). Na seção 2.3 o ponto de partida é o *relativismo moral*. No caso, como a lei de reputação pode ser usada para justificar tanto coisas justas quanto coisas injustas, ela carece de objetividade, de modo que, por si só, não garante que a eticidade tenha moralidade em sentido rigoroso. Neste sentido, a lei natural dá um modelo transcendente que permite ao indivíduo escapar de condicionamentos sociais viciosos. Ou seja, Locke mostra que a lei de reputação distorce os princípios verdadeiramente morais. No entanto, dado o seu papel determinante na formação do caráter moral dos homens reais existentes ela é indispensável. É necessário, portanto, um domínio ético independente das práticas humanas como condição de possibilidade à moralização.

Na seção 2.4 mostramos que a lei civil e a lei de reputação garantem eticidade, mas apenas com o complemento da lei natural a eticidade é moral. Sendo assim, a lei natural é um princípio de correção das demais leis. Ou seja, concluímos que é necessário uma conciliação entre as três leis, na medida em que a lei de reputação e civil não podem ser absolutas sem comprometer a moralidade, o que fica evidenciado com o caráter necessário do exame dos princípios sociais e legais como condição da própria moralidade em sentido rigoroso. A partir da noção de *tabula rasa* Locke mostra que o espírito humano é plenamente moldável pelos elementos condicionantes externos. Portanto, como o espírito humano pega seus princípios emprestados de fora, e, na medida em que a lei de reputação pode operar um condicionamento vicioso, concluímos que, para Locke, é necessário fundar as leis de reputação e civil na lei natural como meio de constituir a moralidade do espaço público. No

entanto, assim como é necessário fundar as leis de reputação e civil na natural, é necessário, por outro lado, fundar a lei natural na civil, o que nos encaminha às conclusões do terceiro capítulo e nos leva a rejeitar as implicações anarquistas que Jorge Filho deduz da filosofia política de Locke.

No Capítulo 3 mostramos que a lei natural precisa se exteriorizar na lei civil para fundar objetivamente (não subjetivamente) suas obrigações, diferentemente do que sugere Jorge Filho em sua tese principal. Neste sentido, Bobbio parece ter compreendido melhor ao sustentar que há uma “*substância hobbesiana*” na filosofia política de Locke. E, em que consistiria essa substância? Consiste na afirmação de que a lei civil impede a violação dos direitos alheios pelo medo, e que, quando não há lei civil o medo também desaparece, isto é, não há, portanto, um impedimento efetivo à violação dos direitos alheios. De modo que, contra o que sugere Jorge Filho, não haveria como, para Locke, abrir mão da condição jurídica sem perder, por sua vez, a proteção de direitos fundamentais. A formação de sujeitos virtuosos, porém, torna o medo menos necessário e cria um ambiente de *confiança*, como na situação de máxima moralidade discutida na seção 3.1.1. No entanto, mesmo em uma condição de máxima moralidade a lei civil torna-se ainda necessária para, justamente, impedir a violação do direito lá onde a lei moral falhar. Ou seja, as condições jurídicas possibilitam o respeito pelos direitos fundamentais, e fornecem, portanto, as condições de possibilidade da moralidade. Quando aquelas se corrompem a moral perde seu principal ponto de apoio. Nisto o estado de natureza degenera em estado de guerra, assim como o estado civil de corrupção generalizada. Sendo assim, é o governo legítimo (como discutimos nas seções 3.1.1, 3.2, 3.2.1 e 3.3) quem fornece as condições de possibilidade para que a moralidade não degenera em violência. Em suma, concluímos reforçando nossa interpretação sistemática da moralidade em Locke, na qual, ao contrário do que sugere Jorge Filho, não

podemos dispensar nenhuma das três leis da moralidade (natural, social e legal) sem comprometer a moralidade como um todo. O que nos leva a rejeitar as implicações anarquistas que Jorge Filho deduz da filosofia política de Locke. Pois, ao eliminar a lei civil como condição de realização das obrigações naturais em sentido pleno, o que temos não é o mais alto grau de moralidade, mas justamente o contrário, na medida em que retiramos a condição pragmática e antropológica que garante, se não o máximo, pelo menos o mínimo de moralidade.

BIBLIOGRAFIA

- AYERS, M. Locke. **Epistemology and Ontology**. New York: Routledge, 1991.
- BOBBIO, Norberto. **Locke e o Direito Natural** (2ª edição). Brasília: Editora UNB, 1997.
- GOLDIE, M. Priestcraft and the birth of Whiggism. In: PHILLIPSON, N. & SKINNER, Q. (ed.). **Political Discourse in Early Modern Britain**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- HOBBES, T. **Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil**. São Paulo: Abril Cultura, 1979.
- JORGE FILHO, E. J. **Moral e História em Locke**. São Paulo: Edições Loyola, 1992.
- LASLETT, P. A teoria social e política dos “Dois Tratados sobre o Governo”. In: QUIRINO, C. G. & SADEK, M. T. (org.). **O Pensamento Político Clássico: Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau** (2ª edição). São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- LOCKE, J. Uma Carta sobre a Tolerância. In: **Cartas sobre a Tolerância**. São Paulo: Ícone, 2004.
- _____. **An Essay Concerning Human Understanding**. J. W. Yolton (ed.). New York: Everyman’s Library, 1972.
- _____. Ensaio sobre a Lei de Natureza (1663-64). In: GOLDIE, M. (org.). **Ensaio Político**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- _____. **Essays on the Law of Nature**. LEYDEN, W.

Von (ed.). Oxford: Clarendon Press, 2002.

_____. **Two Treatises of Government**. LASLETT, P. (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1960.

MACPHERSON, C. B. **A Teoria Política do Individualismo Possessivo de Hobbes até Locke**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

PANGLE, Thomas L. **The Spirit of Modern Republicanism: The Moral Vision of the American Founders and the Philosophy of Locke**. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.

ROUSSEAU, J.-J. **Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens**. In: Os Pensadores (2ª ed.). São Paulo: Abril Cultural, 1978.

SCHWOERER, L. G. The right to resist: Whig resistance theory, 1688 to 1694. In: PHILLIPSON, N. & SKINNER, Q. (ed.). **Political Discourse in Early Modern Britain**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

TULLY, J. Placing the 'Two Treatises'. In: PHILLIPSON, N. & SKINNER, Q. (ed.). **Political Discourse in Early Modern Britain**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

VOLTAIRE. **A Filosofia da História**. São Paulo: MartisFontes, 2007.