UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Alessandra Tsuji

O governo civil no "Segundo Tratado sobre o Governo" de John Locke

São Paulo

2017

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Alessandra Tsuji

O governo civil no "Segundo Tratado sobre o Governo" de John Locke

Dissertação apresentada ao programa de pós-graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob orientação do Prof. Dr. Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros.

São Paulo

2017

"Esta é a lei. Mas há alguma coisa que, se me faz ouvir o primeiro e o segundo tiro com um alívio de segurança, no terceiro me deixa alerta, no quarto desassossegada, o quinto e o sexto me cobrem de vergonha, o sétimo e o oitavo eu ouço com o coração batendo de horror, no nono e no décimo minha boca está trêmula, no décimo primeiro digo em espanto o nome de Deus, no décimo segundo chamo meu irmão. O décimo terceiro tiro me assassina — porque eu sou o outro. Porque eu quero ser o outro."

Clarice Lispector[1].

[1] LISPECTOR, Clarice. "Mineirinho". In: *Para não esquecer*. 1999. p. 123-124.

Agradecimentos

Ao professor Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros pela orientação judiciosa e pela generosidade.

À professora Maria da Graças de Souza e ao professor Milton Meira do Nascimento pelas valiosas observações, críticas e sugestões durante o exame de qualificação.

Aos amigos do grupo de estudos *Res Publica* pelas leituras e discussões inspiradoras e também pelo terno convívio.

Ao Rodrigo pelas conversas profícuas sobre a obra de Locke e também pelos valiosos aconselhamentos em momentos de adversidade.

Aos colegas dos Cadernos de Ética e Filosofia Política pela aprendizagem.

Ao Thomaz Kawauche pelo envio de textos pertinentes a minha pesquisa.

Ao professor Saulo Henrique Souza Silva que me recebeu nos seminários sobre o "Segundo Tratado" organizados por ele.

Ao professor Antonio Carlos dos Santos pelas indicações de leitura.

Ao professor Pedro Paulo Garrido Pimenta pela recepção em alguns dos seminários que coordena no Departamento de Filosofia.

À Marie, Luciana, Geni, Ruben, Susan e Lucas, da secretaria do Departamento de Filosofia, pela colaboração.

À Capes pelo apoio ao desenvolvimento deste trabalho.

Ao Carlos Alberto Lopes pelo incentivo permanente e incondicional.

Ao Patricio.

Ao Ricardo A. Moreno.

Aos meus pais.

RESUMO

TSUJI, Alessandra. *O governo civil no "Segundo Tratado sobre o Governo" de John Locke*. Dissertação de Mestrado. 111 p. Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

Em cenário permeado por guerras civis e religiosas advindas da busca por poder político, no século XVII, Locke dedica-se a demonstrar a origem, extensão e finalidade do governo civil, bem como sua dissolução, assumindo o poder político como ponto de partida. Isso porque é preciso elucidar a quem cabe esse poder, de direito, na sociedade civil. Nesse sentido, Locke empenha-se em refutar os argumentos de Robert Filmer, para quem a única forma de governo possível é aquela que tem como pressuposto o domínio particular e a jurisdição paterna de Adão como fonte de todo o poder. Locke critica a visão filmeriana que implicaria em assumir que nenhum homem é livre por natureza e refuta o argumento de Filmer no campo da lei natural. Para tanto, parece valer-se, entre outros elementos, de um procedimento próximo ao da medicina empírica de Thomas Sydenham, mais preocupada em observar as alterações e circunstâncias em que a doença se manifesta do que em buscar suas causas ocultas. Por essa via, precisa reconhecer antes de tudo, os limites do conhecimento humano e concentrar-se na utilidade da reflexão voltada para a prática. Daí ele ressaltar, de modo semelhante, a importância do trabalho de observação no *Segundo Tratado* desde a discussão sobre a lei de natureza, como lei moral que visa à preservação da humanidade, passando pelo reconhecimento dos inconvenientes do estado de natureza e da necessidade de remediá-los via consentindo para a formação do corpo político e do governo, até o direito de resistência que, conforme interpreta Jean-Fabien Spitz, parece depender de que os membros da sociedade civil mantenham certo direito individual de julgar que limitam as ações daqueles autorizados a exercer o poder legislativo.

Palavras-chave: lei natural, poder político, consentimento, medicina empírica, governo civil, resistência.

ABSTRACT

TSUJI, Alessandra. *Civil Government in John Locke' Second Treatise of Government*. Dissertation (master's degree). 111 p. Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

In a scenario permeated by civil and religious wars arising from the search for political power in the seventeenth century, Locke is dedicated to demonstrating the origin, extension, and purpose of civil government, as well as its dissolution, assuming political power as a starting point. This is because it is necessary to elucidate to whom this power belongs, of right, in the civil society. In this sense, Locke endeavors to refute the arguments of Robert Filmer, for whom the only form of government possible is that which assumes the particular domain and the paternal jurisdiction of Adam as the source of all power. Locke criticizes the filmerian view that would imply assuming that no man is free by nature and refutes Filmer's argument in the field of natural law. For this, it seems to be worth, among other elements, a procedure close to the empirical medicine of Thomas Sydenham, more concerned with observing the changes and circumstances in which the disease manifests itself than in seeking its hidden causes. In this way, one must first recognize the limits of human knowledge and focus on the usefulness of practice-oriented reflection. Hence the importance of the work of observation in the Second Treatise from the discussion of the law of nature - as a moral law aimed at the preservation of humanity, through the recognition of the inconveniences of the state of nature and the need to remedy it - to the right of resistance which, as interpreted by Jean-Fabien Spitz, seems to depend on the members of civil society maintaining an individual right to judge. So they can limit the actions of those authorized to exercise the legislative power.

Key words: natural law, political power, consent, empirical medicine, civil government, resistance.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO----------8

I - A condição pré-política----------21

II- A formação da sociedade política ou civil----------56

III- Dissolução do governo civil e direito de resistência----------87

IV- Considerações finais----------104

Referências Bibliográficas----------108

APRESENTAÇÃO

O problema da origem, extensão e finalidade do governo civil, assim como da sua dissolução que suscita o direito de resistência, deve ser apreendido, no *Segundo Tratado sobre o Governo* de John Locke, tendo como ponto de partida o reconhecimento do complexo cenário no qual se dispõem as relações de poder entre governantes e governados ao longo do século XVII. Cenário permeado por guerras civis e religiosas advindas da busca por poder político que seguiu na esteira dos recém-formados Estados Modernos, então voltados para a consolidação de seu caráter hegemônico.[2]

Trata-se de um contexto turbulento vivenciado pelos europeus, no qual Locke – assim como outros autores do século XVII[3] – dedica-se à fundamentação do poder político, uma vez que impõe-se naquele momento a necessidade de ir além da sua mera definição (o que ele é) para elucidar a quem ele cabe, de direito, na sociedade civil.

Quando, entre 1679 e 1681, polarizam-se na Inglaterra duas ideologias representadas de um lado pelos apoiadores da coroa, os membros do partido *Tory*, e pelos defensores dos interesses dos grandes proprietários (*gentry*), denominados *Whigs*, de outro lado, evidencia-se o temor *Whig* em relação a um domínio papal que trazia em sua esteira a ameaça do uso arbitrário do poder político. Os *Whigs*, assim chamados inicialmente de maneira pejorativa (na origem o termo designava o soro de leite, como bebida amarga) eram principalmente ricos proprietários rurais que buscavam assegurar o controle sobre a prerrogativa real e excluir Jaime, Duke de York, católico, da linha sucessória de hereditariedade ao trono da Inglaterra; por outro lado, os *Tories* , cuja denominação também era pejorativa (*Tory* carregava o sentido de quadrilheiro, bandido) era o partido composto por membros da aristocracia, apoiadores da coroa, que

[2] Cf.: TULLY, J. 1993. p.10-11.

[3] *The Law of nature and nations*, de Samuel Pufendorf, ocuparia lugar de destaque entre eles nas recomendações de Locke (Cf.: TULLY, J. 1993, p.11).

buscavam preservar a autonomia do executivo, preservando da linha de sucessão ao trono. [4]

Nesse embate, a retórica empregada pelos *Whigs* mais radicais dirigida contra os *Tories* tornava-se, conforme aponta John Dunn, progressivamente histérica, o que resultava no desgaste de seu discurso e consequente perda de credibilidade. Suas demandas constitucionais passaram a ser vistas pelos seus oponentes como ameaças e chantagem e, por esse motivo, interpretadas como movimentos ultrajantes que procuravam fazer valer as vontades privadas e facciosas dos membros daquele partido sobre a vontade do Rei. Isso porque os *Whigs*, muitas vezes, além de empregarem a tática política de usar o poder de controle sobre o erário para manter o controle sobre as ações da coroa, empregavam também táticas políticas para forçar a coroa a comprometer-se com as ações do Parlamento. Exemplo disso são as acusações de traição dirigidas aos aliados da coroa, as quais teriam ido para além das ações ilegais de fato, simplesmente porque os membros da Câmara dos Comuns a interpretavam como ofensivas. Assim foi com a chamada "doutrina da responsabilidade ministerial", que os *Whigs* imprimiam com veemência, a qual retirava dos ministros a proteção da coroa pela destruição da categoria de conselho privado do rei. Desse modo, a prerrogativa real, antes usada para que a vontade régia fosse executada – quando dentro dos limites da lei – era admitida pelos *Whigs* com a condição de que as ações fossem interpretadas pelos parlamentares como não ofensivas. A proteção era, de fato, neutralizada, pois seu efeito restringia-se aos casos em que era dispensável.[5]

Dunn chama a atenção, nesse aspecto, para a dificuldade dos *Whigs* em se mobilizarem para sustentar suas posições nas sucessivas eleições parlamentares. Isso porque muitas vezes estas eram vistas como subversivas até mesmo pelos seus aliados, como revelaria certa ambivalência de sentidos percebida em seus pronunciamentos ideológicos. Para o comentador, parece muito provável que somente um alto grau de ansiedade decorrente do temor de um envolvimento de Carlos II com a França, do poder arbitrário nas mãos do rei e da sucessão papista tivessem levado os *Whigs* a tal radicalização que, para muitos, sinalizava para a anarquia. Por isso, quando os embates

[4]Cf.: DUNN, J. 2000. p. 44.

[5] Cf.: DUNN, J. 2000. p. 45-46. Um exemplo colocado por Dunn, foi a impossibilidade de Lord Danby (então ministro) ser beneficiado pela intervenção do rei em processo de impeachment.

tornaram-se mais "intensos e diretos, e a posição *Whig* implicitamente mais extrema", tornou-se também mais urgente apresentar as posições do partido, afastando-se de uma retórica tradicionalmente voltada para a crítica do poder de prerrogativa para discutir os problemas em termos mais claros e apresentar a visão exclusionista de maneira concatenada com a ordem histórica da política inglesa[6]. Ao mesmo tempo, tal recurso deveria servir para expor um argumento capaz de se contrapor àquele apresentado por Robert Filmer[7].

Neste contexto, tal parece ser a preocupação central de Locke: estabelecer a natureza e o local (demarcação) do poder político em um momento no qual a aproximação entre Inglaterra e França, por sua vez alinhada com a Igreja Católica, aparece como alvo das mobilizações internas especialmente no período entre 1681 e 1683 na Inglaterra.[8]

A questão da sucessão real naquele momento envolvia mudanças estruturais no governo inglês que – acreditava-se - poderia comprometer não somente a religião oficial do governo (anglicanismo), mas a própria vida e liberdade dos súditos. Por isso, localizava-se no centro das disputas, além das leis constitucionais da Inglaterra, a lei natural.

Assim também, se por um lado, no prefácio Locke apresenta os *Dois Tratados* como peças voltadas para defender a coroação de Guilherme III – o que poderia ser tomado como uma justificativa para a Revolução de 1688 –, é preciso considerar, por outro lado, que a consolidação do trono parece estar apoiada, de acordo com a

[6] Cf.: DUNN, J. 2000. p. 43-47.

[7] O *Patriacha* de Filmer foi publicado em 1680 e recebido naquele momento como texto capaz de expressar os argumentos da ideologia *Tory* com maior força de autoridade, atuando "no espírito das figuras importantes como um todo coeso e influente(...)" (Cf.: LASLETT, P. 2005, p. 88-89).

[8] Tully defende que entre 1681-83 Locke teria escrito os *Dois Tratados* em meio ao planejamento para uma insurreição e que este teria em seu conteúdo a proposta de uma solução para os conflitos daquele momento: a reapropriação do poder político pelo povo por meio de uma revolução para "agir como supremo e continuar o legislativo em si mesmo, ou instituir uma nova forma, ou ainda, sob a forma antiga, colocá-lo em novas mãos, conforme julgar adequado", Cf.: LOCKE, J. *Segundo Tratado,* 2005, §243 . Para Tully, a versão de 1689 teria sido modificada, "expandida" para dar conta de defender o governo de Guilherme III, com a condição de que este fosse uma monarquia constitucional na qual o exercício do poder político tivesse como base o consentimento do povo, (Cf.:TULLY, J. 1993, p. 10-13). Laslett defende ainda que o *Segundo tratado* foi escrito antes do *Primeiro*, e que em 1683 Locke já havia concluído os *Dois tratados*, cuja composição teria sido iniciada entre 1679-80 para resultar num "ensaio da Exclusão", referindo-se ao momento que culminou com a conspiração de Rye House em 1683. (Cf.:LASLETT, P. 2005, p. 46, 67-96).

argumentação lockeana, em um princípio político universal. Este princípio apoiaria-se numa visão de governo e de comunidade política contrária tanto ao direito divino dos reis – nos moldes que Filmer defende no *Patriarcha* – quanto à noção de que o governo requer necessariamente a completa sujeição do governado à vontade absoluta do governante. Em oposição aos fundamentos adotados por Filmer, encontram-se na teoria política de Locke – mais precisamente no *Segundo Tratado* – bases para se sustentar a fundamentação do governo civil no consentimento dos governados e para defender que o direito de governar, ou seja, de fazer uso do poder político, mantém-se até o limite da confiança do povo em seu governante.[9]

Seguindo a interpretação de Dunn, é possível dizer que Locke tanto estabelece limites à autoridade do rei do ponto de vista da lógica quanto viabiliza a operação desses limites na comunidade política. Isso porque Locke tornou possível que os indivíduos fossem habilitados para reconhecer e julgar a transgressão de tais limites e, ainda, reafirmá-los por meio da ação. Para Dunn, a radicalidade de Locke ao contestar os argumentos de Filmer teria resultado principalmente do "horror à ideia de que o poder régio ilimitado deveria ser interpretado como um presente de Deus" e não somente do caráter de "julgamento prudencial" acerca da amplitude desse poder. Por isso também, a argumentação lockeana ultrapassaria o aconselhamento sobre o que se deve fazer em assuntos concernentes ao governo – tarefa que dependeria do simples conhecimento da esfera dos fatos – para abarcar os limites do direito político. Nesse sentido, Dunn afirma que *Os Dois Tratados* vão além de uma "apologia moral" sistematizada – com o intuito de defender as atitudes dos exclusionistas –, e realizam uma "proclamação teológica dos direitos autônomos de todos os homens na conduta da política". Para o intérprete, o texto de Locke não deve ser visto como mero aconselhamento acerca de como o governo deve ser construído ou de quando se deve resistir, mas sim como um trabalho que explica os motivos pelos quais "sob algumas circunstâncias os homens têm um direito de resistir". Trata-se, portanto, de um trabalho que também define os limites do direito político[10]

[9]Cf.: AARON, R. *John Locke*. 1971. p. 270.

[10] Cf.: DUNN, J. 2000. p. 48-55. Obs.: Dunn diminui a importância do viés exclusionista que outros autores destacam no texto de Locke. Entre outras coisas, ele ressalta que o controle sobre a taxação não apareceria como ameaça direta pelo executivo (se aparecesse, seria motivo de esforço pró-exclusão). Para ele, é preciso olhar com mais atenção para o prefácio e ressaltar a racionalidade exigida para justificação

Para os defensores da coroa, o parlamento não poderia interferir na sucessão do trono real já que a autoridade do rei não era derivada de estatutos, mas sim de Deus. Nesse sentido, conforme Richard Ashcraft observa, Filmer associava a defesa do direito divino do rei com a visão de que o poder real tem seu fundamento no poder patriarcal, cuja autoridade fora estendida a toda a humanidade após sua atribuição a Adão por Deus. A partir dessa atribuição, caberia exclusivamente ao primeiro homem criado – e aos seus herdeiros, após sua morte – a execução da lei de natureza. O autor do *Patriarcha* defendia que, uma vez que o poder real relacionava-se dessa maneira com a lei de natureza, nenhuma lei inferior poderia limitá-lo.[11]

Segundo Ashcraft, embora o argumento de Filmer não fosse indispensável – na medida em que a maioria dos defensores da coroa satisfazia-se com o simples recurso às citações de passagens bíblicas que relacionassem as suas reivindicações com os desígnios de Deus – os *Tories* assimilaram facilmente esse argumento e o empregaram em defesa de seus interesses políticos. Desta maneira, o *Patriarcha* teria funcionado "como catalisador ao forçar a batalha ideológica na direção do terreno da lei natural". Neste contexto, Locke teria sido compelido a estruturar um argumento que também recorresse à lei natural para combater o *Patriarcha.* Essa tarefa deveria resultar na desintegração do fundamento que possibilitava manter o direito de sucessão e colocar no lugar um outro, também apoiado na lei de natureza que, no entanto, assegurasse a livre ação do parlamento para decidir sobre essa questão.[12]

A acolhida da teoria de Filmer pelos defensores do absolutismo deveu-se, ainda, segundo James Tully, ao fato de que nela a anarquia apareceria como resultado necessário da soberania popular que, segundo o intérprete, estaria na base das

---

do trono de Guilherme III. Nesse sentido, o papel da representatividade – que confere grande importância à regularidade das reuniões do parlamento – mereceria mais destaque e mais investigação por parte de Locke sobre "se os parlamentos anuais eram um componente da 'Constituição Original'; isso porque estaria em jogo a subscrição da apropriação da propriedade privada para sustentar encargos públicos. Laslett, contudo, sustenta que a convocação e dissolução do parlamento era preocupação central de Locke na qual "residia (...) o relacionamento crucial entre o Legislativo e o executivo. Era o fator que poderia conduzir a um 'estado beligerante'" e que não era questão de destaque em 1688 e nem mesmo durante o período em que Jaime II ocupava o trono. (C.f.: LASLETT, 2005, p. 79).

[11] Cf.: ASHCRAFT, R. 1986. p. 186.

[12] Cf.: ASHCRAFT, R. 1986. p. 187-190.

exigências dos *Whigs*, cujas ações mais radicais apontavam para a confirmação da teoria filmeriana naquele momento.[13]

Se no *Primeiro tratado* Locke rechaça a hipótese, defendida no *Patriarcha*, de que a fonte de todo poder é o domínio particular e a jurisdição paterna de Adão, no *Segundo Tratado*, por sua vez, ele procura demonstrar a superioridade de seu modelo contra a teoria política filmeriana. Nesse percurso, é significativo que o alvo de suas críticas seja sobretudo o pressuposto de que "nenhum homem nasce livre", o qual resultaria na afirmação de que a monarquia absoluta é o único governo no qual a autoridade para o exercício do poder político estaria tanto em acordo com as escrituras, quanto em em acordo com a lei de natureza.

Locke, ao defender uma noção de liberdade que exige a igualdade jurídica, sustenta que a defesa da monarquia absoluta é um meio para que um único indivíduo venha a escravizar todos os demais. Nesse sentido, a tese filmeriana da monarquia absoluta como única forma de governo concordante com a lei natural só pode apoiar-se em premissas fantasiosas, já que é impossível demonstrar que Adão tinha autoridade para exercer o poder político sobre seus filhos e, tampouco, para exercer domínio sobre o mundo. Tal tese foi sustentada, entretanto, com habilidade suficiente por parte de Filmer, pois serviu de base para "uma geração de homens dispostos a adular os príncipes com a opinião de que têm eles um poder absoluto."[14] Por isso a necessidade de, já no primeiro dos *Dois Tratados*, tornar ineficaz o discurso do *Patriarcha*. Tal teria sido a causa do empenho de Locke para demonstrar a falsidade da proposição que fundamenta a argumentação filmeriana. Daí o esforço para apontar as ambiguidades, problemas de interpretação das escrituras e inconsistências presentes naquele texto.

Após concluir a tarefa do *Primeiro Tratado*, uma outra, a ser efetivada no *Segundo Tratado*, se impõe: a de oferecer um modelo alternativo, mais eficaz, uma vez que verdadeiramente coadunado tanto com a razão quanto com o senso comum.

Para tanto, Locke ressalta a necessidade de se fazer a distinção entre certos tipos de poder - que um mesmo homem por vezes exerce - para iniciar seu percurso pela definição do poder político, aquele a ser exercido pelo magistrado sobre o súdito:

[13] Cf.: TULLY, J. 1993. p. 290-291.
[14] LOCKE, J. Primeiro Tratado § 3.

> *(...) o poder político é o direito de editar leis com pena de morte e, consequentemente, todas as penas menores, com vistas a regular e a preservar a propriedade, e de empregar a força do Estado na execução de tais leis e na defesa da sociedade política contra os danos externos, observando tão-somente o bem público* [15].

Após essa definição, inicia o *Segundo Tratado* procede explicando que o poder político deve ser compreendido com base no estado de natureza, estado pré-político governado pela lei de natureza. Daí Locke dedicar o segundo capítulo ao tratamento desse estado e da lei que o governa, mostrando de que maneira nele os homens são livres e iguais e de que maneira o não cumprimento da lei de natureza implica na perda da liberdade e igualdade e, consequentemente, no comprometimento da própria finalidade da lei de natureza.

Ao apontar a carência de definições no trabalho de Locke sobre o governo, Laslett ressalta que, embora a lei de natureza sirva extensamente de suporte para *Os Dois Tratados*, assim como outras importantes noções que aparecem no texto, ela não foi analisada em termos filosóficos rigorosos.[16] Entre outras coisas, isso revelaria certa distância entre a filosofia geral do autor do *Ensaio sobre o entendimento humano* e o pensamento apresentado por ele no *Segundo Tratado.* Nesse sentido, o comentador destaca passagem na qual Locke revela sua renúncia consciente à demonstração da lei de natureza, embora pareça indicar que ela é indispensável para a sustentação de seus argumentos naquele texto:

> *pois, embora esteja fora dos meus propósitos entrar aqui nas particularidades da lei de natureza ou de suas medidas punitivas, é no entanto certo que tal lei existe, sendo também tão inteligível e clara para uma criatura racional e para um estudioso dessa lei quanto as leis positivas das sociedades políticas(...).* [17]

[15] LOCKE, J. Segundo Tratado, §3.
[16] LASLETT, P. 2005. p. 122-123.
[17] LOCKE, J. Segundo Tratado, 2005, §12.

Diante desse problema, Laslett destaca uma passagem encontrada nos diários de Locke – com data consoante ao período no qual aceita que ele escrevia o *Segundo Tratado* – capaz de servir, em alguma medida, de guia para a leitura do referido texto:

> *Sendo a boa administração das questões públicas ou privadas dependente dos diversos e desconhecidos humores, interesses e capacidades dos homens com os quais estamos relacionados no mundo, e não de quaisquer ideias estabelecidas acerca das coisas físicas, a política e a prudência não são passíveis de demonstração. Mas um homem recebe ajuda nessas questões principalmente pela história dos fatos acontecidos e pela sua sagacidade em descobrir alguma analogia em suas operações e efeitos*[18].

Uma possível interpretação para a teoria política que Locke expõe no *Segundo Tratado* pode ser amparada tanto no que foi apresentado na citação acima – na qual o autor assume que o sustentáculo da política, como objeto de estudo, comporta elementos não demonstráveis e que, portanto, lidar com ele demanda um procedimento empírico – quanto na seguinte, cujo conteúdo exprime a possibilidade de se abordar a política de maneira análoga à medicina:

> [As verdades das matemáticas são seguras]. *Mas somente a experiência nos ensina se determinado rumo na condução das questões públicas ou privadas terá êxito, se o ruibarbo conseguirá purgar ou o quinino curar o sezão, sendo que tudo o que a experiência pode fundamentar é tão somente a probabilidade ou o raciocínio analógico, mas nenhum conhecimento ou demonstração seguros.*[19]

É preciso, neste momento, lembrar que Locke foi médico e que, inclusive, no exercício dessa profissão, teria o primeiro contato, em 1666, com Anthony Ashley Cooper (posteriormente Primeiro Conde de Shaftesbury) a quem teria prescrito, no mesmo ano, tratamento para uma moléstia no fígado. [20]

Cooper era um homem rico e influente na Inglaterra e teria papel decisivo na carreira de Locke como pensador da política. Segundo Laslett, a amizade com o futuro conde de Shaftesbury teria viabilizado a participação de Locke como membro da Royal

[18] Cf.:LASLETT, P. 2005. p. 123-124.
[19] Cf.: LASLETT, P. 2005. p. 124.
[20] Laslett sugere que Locke teria feito a opção pela medicina como uma maneira de conquistar um cargo universitário sem ter que "passar pela ordenação da igreja." (Cf.: LASLETT, 2005. p.25; 34-39). Para Woolhouse, contudo, talvez o seu interesse por essa área fosse anterior ida de Locke para Oxford em 1652, pois Locke colecionara antes dessa data algumas receitas de para tratar doenças como: "malária, sarampo, dor de garganta, dor de cabeça e catarro." (Cf.: WOOLHOUSE, 2007. p.30) .

Society e possibilitado o seu encontro, em Londres, com "o grande [Thomas] Sydenham, a quem se associou em sua prática médica, ajudando-o em seu estudo da varíola."[21]

Numa carta endereçada ao Dr. Molyneux no ano de 1692, Locke faz referência ao trabalho de Sydenham, e defende um modelo de medicina empírica – estabelecido por este médico – que indica bastante compatibilidade com o modelo usado para pensar a política no *Segundo Tratado*. Nessa carta, primeiramente critica as "teorias gerais" que para ele são "em sua maioria, nada mais que alucinações" com as quais os homens se tranquilizam e, devido a essa tranquilidade, permitem-se transmiti-las aos outros como se fossem "verdades inquestionáveis" que deveriam servir para que o mundo fosse corrigido a partir delas. Dessa maneira, a adoção dessas teorias implicaria em estabelecer fundamentos fantasiosos e, posteriormente, encaixar o "fenômeno das doenças e a cura [destas naquelas] fantasias." Segundo Locke, o modelo do Dr. Sydenham teria ajustado de uma maneira muito melhor os fenômenos e os tratamentos das doenças ao exigir o retorno[22] a um certo tipo de trabalho que requer,

> *Indulgentemente observar a história das doenças em todas as suas alterações e circunstâncias(...) um trabalho de tempo, rigor, atenção e julgamento, e no qual se os homens por preconceito ou negligência erram, eles podem ser convencidos de seu erro pela infalível natureza e pelos fatos concretos, que deixam menos espaço para a*

[21] Cf.: Laslett, P. 2005. p.39.

[22] Segundo Raymundo Vieira, Sydenham era chamado de Hipócrates inglês e "considerado o fundador da medicina clínica moderna". A ideia de retorno a uma certa atividade médica parece estar relacionada à retomada de um aspecto hipocrático da medicina que considerava o remédio como coadjuvante no restabelecimento da medida definida pela natureza (como nos casos de prescrição das sangrias e purgações), pois, ainda que Hipócrates tivesse introduzido a noção de humor (seriam quatro, "resultantes da mistura (...) em proporções variáveis das qualidades ou potências naturais dos (...) elementos arcaicos: o sangue (...) a fleuma (...) a bile amarela(...) e a bile negra"), e considerasse a saúde como mistura harmoniosa (eucrasia) desses humores e o desequilíbrio deles (discrasia) como enfermidade, tomava a função do médico como a de auxílio à natureza no processo de cura, sem a preocupação de explicar todos os fenômenos como, posteriormente, faria Galeno em Roma. Sydenham teria se posicionado também como médico prático, até mesmo com orgulho, e teria dito que "A medicina só pode ser aprendida à beira do leito do enfermo e os sintomas devem ser minuciosamente observados e anotados." Preocupava-se ainda em observar e descrever exaustivamente as doenças, "com o intuito de acumular informações afins", sendo grande responsável pelo estabelecimento da nosologia, um ramo da medicina dedicado ao estudo e classificação das doenças. (Cf.: VIEIRA, R. M. 2012, p. 245-376 e 517).

argúcia e a disputa de palavras, as quais substituem o conhecimento no mundo erudito, onde, eu penso, a sagacidade e a invenção é preferível à verdade.[23]

Locke deixa claro que a medicina não é feita a partir do conhecimento da realidade do funcionamento do corpo, mas que o rigor no procedimento, mencionado na citação acima, e a consideração pela história das doenças, como recurso não definitivo, é o que permitirá menor risco na elaboração das hipóteses, as quais, tomadas a partir da história,

> *eu penso ser (...) úteis,* [na medida em que atuam como] *uma arte da memória para dirigir o médico em casos particulares, mas não para* [serem invocadas] *como bases da razão, ou verdades reconfortantes. Elas são (...) suposições tomadas gratuitamente, e vão assim permanecer até que nós possamos descobrir como as funções naturais do corpo são desempenhadas e por qual alteração de humores, ou defeitos nas partes elas são prejudicadas ou desordenadas. Para essa finalidade, eu temo que os quatro humores galenistas, ou os sais químicos, enxofre e mercúrio (...) serão, após exame, considerados nada mais do que muitos sons vazios, sem significação precisa. O que nós conhecemos do trabalho da natureza, especialmente na constituição da saúde, e as operações dos nossos próprios corpos,* [depende] *somente* [dos] *efeitos sensíveis,* [e não resulta de] *qualquer certeza que nós podemos ter sobre as ferramentas que ela usa ou os caminhos pelos quais ela trabalha. Deste modo, não há nada que um médico possa fazer além de observar bem, e então, por analogia, discutir casos semelhantes, e assim, fazer para si mesmo regras para a prática: (...) desse modo mais sagaz,* [ele] *fará, eu imagino, a melhor medicina (...)"*[24]

Locke continua a carta, reforçando a ideia de que as hipóteses na medicina têm caráter instrumental – o que parece bastante pertinente ressaltar na presente investigação, pois essa noção assemelha-se às considerações sobre o emprego do estado de natureza como instrumento de aferição para a avaliação da política que veremos mais adiante. Locke prossegue: "eu prefiro afirmar que [as hipóteses tomadas a partir da

[23] LOCKE, J. The works of John Locke, vol. 8. 1824. http://oll.libertyfund.org/titles/locke-the-works-vol-8-some-thoughts-concerning-education-posthumous-works-familiar-letters

[24] LOCKE, J. The works of John Locke, vol. 8. 1824. http://oll.libertyfund.org/titles/locke-the-works-vol-8-some-thoughts-concerning-education-posthumous-works-familiar-letters

história] podem ser invocadas somente como auxílios artificiais a um médico e não como verdades filosóficas para um naturalista. (...)"[25]

Woolhouse escreve que Locke retorna do exílio na França em 1679 amadurecido para combinar seus interesses intelectuais (a "medicina, o entendimento humano e a tolerância religiosa") com os assuntos que compartilhava com Shaftesbury. Naquele período, um título teria sido usado para "disfarçar" os *Dois tratados* – uma vez que esse trabalho poderia ser visto como subversivo e, portanto colocar a vida de Locke em risco. Esse título seria *Morbo Gallico,* expressão em latim que significa Mal Francês e era empregada para designar a Sífilis, conhecida como 'doença francesa', mas que remeteria também ao absolutismo de Luis XIV.[26] Além disso, Woolhouse ressalta mais de uma vez a importância da amizade com Sydenham para o trabalho de Locke também para o "conhecimento do mundo natural em geral", pois Sydenham pouco se interessava em teorizar sobre o funcionamento das coisas inerentes em geral, no mundo, assim como "no corpo humano em particular". Para esse médico, assim como para Locke "as doenças deveriam ser abordadas de maneira não a priori, mas sim por "sistemática e cuidadosa observação da maneira pela qual elas se desenvolveram e do efeito dos vários tratamentos dados a elas." O biógrafo ressalta que na visão de Locke a medicina poderia estar muito mais avançada já na sua época, não fosse pelo orgulho dos homens em querer descobrir as causas ocultas (profundas) das coisas. Trata-se de observar a importância de voltar-se para a prática e sua utilidade e não de meramente menosprezar o esforço para o conhecimento "da fabricação secreta da natureza e das muitas imperceptíveis ferramentas com as quais ela opera". Tal esforço que seria, inclusive, "natural" para Locke, levaria, contudo, a uma certa perda de tempo, fruto de um orgulho digno de censura.[27]

> *O homem orgulhoso, não contente com o conhecimento que ele era capaz de obter e que lhe era útil, necessitaria penetrar nas causas ocultas das coisas...enquanto suas faculdades estreitas e fracas não poderiam ir além da observação e memória de alguns efeitos produzidos por causas visíveis e externas (...) sendo talvez não absurdo pensar que esse grande e curioso tecido do mundo, a obra do Onipotente, não pode ser*

[25] LOCKE, J. The works of John Locke, vol. 8. 1824. http://oll.libertyfund.org/titles/locke-the-works-vol-8-some-thoughts-concerning-education-posthumous-works-familiar-letters
[26] Cf.: WOOLHOUSE. 2007. p.181.
[27] WOLLHOUSE. 2007, p. 81; 93.

perfeitamente compreendida por qualquer entendimento, exceto o daquele que a realizou.[28]

Delineia-se, nesse contexto, o percurso sugerido por Laslett, para quem "mais que o Locke, o epistemologista, é Locke, o médico, o homem que devemos ter em mente ao lermos sua obra sobre o *Governo."* [29]

Esta investigação sobre o governo civil no *Segundo Tratado* (sua origem; extensão e finalidade; bem como sua dissolução) tem o propósito de destacar no procedimento lockeano alguns elementos próprios da medicina empírica – celebrada por Locke na carta a Molineux – adotados pelo autor do *Segundo Tratado* na formulação de sua teoria política. Neste percurso, destaca-se o governo civil, que ora parece surgir como remédio,[30]ora como medida profilática capaz de promover na sociedade civil a preservação da propriedade que, assegurada pela ausência do estado de guerra, denota a saúde do corpo político.

Para tanto, o primeiro capítulo deste trabalho dedica-se à explicação sobre a condição pré-política no *Segundo Tratado,* ou seja, o estado de natureza, governado pela lei de natureza, do qual o autor deriva o poder político, e o estado de guerra, no qual há uso da força possibilitada pela ausência de um árbitro, ou juiz comum sobre a Terra, a quem apelar.

No segundo capítulo, procura-se explicar o pacto que forma o corpo político, bem como o surgimento do governo civil como artifício humano elaborado para remediar os inconvenientes do estado de natureza, os quais podem levar ao estado de guerra. Para tanto, consideram-se os motivos pelos quais, para Locke, a saída, ou mudança da condição pré-política para a sociedade civil necessita do consentimento individual. Além disso, procura tratar daquilo que seria necessário para a definição da dosagem do remédio, ou seja, a efetivação do poder político com base na sua finalidade (a preservação da propriedade) dentro da proporção necessária para assegurar essa

[28] WOLLHOUSE. 2007, p. 93-94.
[29] Cf.: Laslett, P. 2005. p.124.
[30] A palavra remédio é derivada de *medeor* (Latim) que significa curar(verbo) ou cura (substantivo). Segundo Michiel Vaan, "O significado de *medeor* é baseado em um progressão semântica de 'medida' para 'distribuir uma cura, curar'". Curar seria, portanto, recompor a medida (Cf.: VAAN, Michel de. *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*. In: Leyden Indo-European Etymological Dictionary Series. Brill. Leiden-Boston.2008).

realização sem extrapolar seus limites, o que significa a definição da própria extensão do governo civil.

No terceiro capítulo busca-se discutir a dissolução do governo civil para explicar de que maneira ela, como resultado do emprego do poder político em termos absolutos e arbitrários, enseja o direito de resistência. Em outras palavras, procura-se abordar o tratamento indicado por Locke, no *Segundo Tratado*, para os casos de uso inadequado ou superdosagem do remédio prescrito para tratar os inconvenientes dos estados anteriores à sociedade política.

I - A condição pré-política

Se no *Primeiro Tratado* Locke procura mostrar que o domínio particular e a jurisdição paterna de Adão não podem ser aceitos como fonte do poder político e que, portanto, a proposição que sustenta o patriarcalismo filmeriano é falsa, no *Segundo Tratado* Locke deixa clara a intenção de demonstrar uma origem do poder político diversa daquela apresentada no *Patriarcha,* para defender que todo homem é livre por natureza e que, por esse motivo, o poder político não pode ser, de maneira lícita, exercido de maneira absoluta ou arbitrária.

No lugar da noção de que na sociedade política deve haver subordinação entre os homens, posto que esta adviria de autoridade natural concedida por Deus a Adão e seus herdeiros, Locke argumenta que a submissão de um homem a outro resulta de convenção.[31] Para desenvolver tal argumento, considera que é preciso primeiramente que se faça a distinção entre os poderes paterno, político, despótico, ou mesmo do marido sobre a mulher e do senhor sobre o servo, já que muitas vezes estes estão "enfeixados no mesmo homem".[32] Ou seja, é preciso primeiramente explicitar a ausência de subordinação ou hierarquia naturais entre os homens desde a origem do governo civil.

O poder político vincula-se por definição a sua finalidade, estabelecida como regulação e preservação da propriedade. Além disso, seu exercício é condicionado à observação do bem público, o que significa sua limitação fundamental. Nesse sentido, o estado de natureza pode ser visto como elemento central para a compreensão do governo civil no *Segundo Tratado,* pois a observação desse estado torna possível, para Locke, apreender as relações entre os indivíduos conforme são definidas previamente, por uma instância superior, e, no mesmo rumo, como obrigação que visa à efetivação de uma finalidade pré-determinada. Por essa via, é possível examinar também os obstáculos para fazer cumprir a finalidade das relações entre indivíduos no estado não-político e, assim, compreender a razão pela qual os homens livremente consentem na submissão a um governo civil.

[31] CORBETT, R. J. 2009, p.18.
[32] Cf.: LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005, § 2.

Locke define o estado de natureza como o estado em que os homens se encontram naturalmente, de maneira que, conforme destaca Laslett, ele pode ser interpretado como um estado que permanece, ou seja, que não pertence somente ao passado. [33] Além disso, ele também serve como instrumento, na medida em que auxilia na compreensão de como os homens se relacionam socialmente na ausência do governo civil. De qualquer modo, trata-se de

> *um estado de perfeita liberdade para regular suas ações e dispor de suas posses e pessoas do modo como julgarem acertado, dentro dos limites da lei da natureza, sem pedir licença ou depender da vontade de qualquer outro homem. Um estado também de igualdade, em que é recíproco todo o poder e jurisdição (...) sem subordinação ou sujeição, a menos que o senhor e amo de todas* [as criaturas], *mediante qualquer declaração manifesta de Sua vontade, colocasse uma acima de outra e lhe conferisse, por evidente e clara distinção, um direito indubitável ao domínio e à soberania.*[34]

Os homens, quando nesse estado, podem e devem regular e julgar suas ações e tratamento dado às suas posses e pessoas. Nesse sentido, cada um dos indivíduos detém tanto poder quanto direito, cuja fruição deve ocorrer de maneira equânime entre todos os homens. Isso porque há, desde o início, a indicação de um Deus, superior a todos os indivíduos, que os criou para cumprir seus desígnios. Trata-se daquele que organizou o mundo conforme Sua vontade. Nesse sentido, a premissa que comporta a existência de um Ser superior aos homens, conforme ressalta Laslett, é parte do senso comum ao qual Locke se dirige. Ela prescinde, mesmo nos dias atuais, segundo o intérprete, de uma comprovação da existência da divindade. Serve, contudo, para que se estabeleça uma espécie de visão do mundo a partir de fora, dentro de um arranjo no qual o homem não se iguala à divindade e tampouco pode ser superior a ela. Trata-se da visão que essa divindade tem dos homens.[35] Tal arranjo, difícil de ser demonstrado, parece mesmo ir além do senso comum, como veremos, pois também pode-se contar com o assentimento para a afirmação da existência de Deus, de acordo com Locke, com base em evidência provável.

---

[33] Cf.: nota 2 do §4 do Segundo Tratado, na qual Laslett afirma que Selinger destaca esse aspecto de perenidade do estado de natureza.
[34] Cf.: LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005, § 4.
[35] Cf.: LASLETT, P. Introdução. 2005. p. 135.

Locke recorre a Richard Hooker, autoridade eclesiástica, para sustentar a evidência da igualdade entre os homens, como seres que compartilham uma mesma natureza, e desse modo parece possível afirmar que delineia-se, na exposição da teoria política do *Segundo Tratado*, o método lockeano que exige o conhecimento baseado em evidências empíricas. Tais evidências sustentariam, segundo Locke, as obrigações entre os homens para realizar a justiça e caridade. Daí as palavras de Hooker: "O mesmo impulso natural levou os homens a conhecer [to know] que é seu dever amar aos outros não menos que a si mesmos por verem [seeing] que tudo quanto é igual deve ter a mesma medida [one measure]". Pela mesma razão, algo que contraria o desejo de um indivíduo deve provocar em outro indivíduo a mesma repulsa. Por isso, Locke continua a citar Hooker acerca da igualdade: "o meu desejo de ser amado por meus iguais em natureza (...) impõe-me um dever natural de demonstrar por eles plenamente a mesma afeição." O princípio moral da igualdade parece se expressar pela medida. Por observação, constata-se que tal princípio dependente de uma relação de paridade definida a partir da segunda (consideram-se iguais as coisas que, quanto à medida, relacionam-se como pares) e isso se expressa de maneira tão evidente, segundo Hooker, que torna possível afirmar que com base nessa "relação (...) nenhum homem ignora as diversas regras e princípios que a razão natural estabeleceu para a direção da Vida."[36]

Mantida a igualdade do estado de natureza, mantém-se também a liberdade. Daí essas noções serem tratadas por Locke como par indissociável, pois afirmar que existe liberdade no estado de natureza equivale a dizer que os homens neste estado encontram-se em condições iguais de jurisdição, ou seja, que nenhum homem subordina-se a outro, seja por vínculo de dependência ou ameaça de domínio e que todos devem respeitar essa condição.

Vivendo em estado de natureza, todos os homens podem e devem recusar – ainda que apenas como ameaça – o exercício de qualquer poder absoluto ou arbitrário sobre si ou sobre os demais, a fim de manter na comunidade natural essa medida que expressa a liberdade de cada um dos indivíduo, pois a manutenção da medida implicaria em certa garantia de preservação do indivíduo e da espécie.

[36] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005. §5.

Quando Locke aborda o tema da liberdade em sentido físico, ele pressupõe, na interpretação de Tully, a distinção entre o seu significado e o significado de vontade livre.[37] A vontade livre seria expressa em uma situação na qual o agente pode querer ou não querer realizar determinada ação, enquanto a liberdade somaria à essa condição o poder para escolher entre as ações que se queira e para poder realizar e poder não realizar a ação (caso contrário, teríamos uma ação necessária). Como exemplo, Tully apresenta a seguinte suposição: "se um homem prefere ficar em uma sala trancada (...) sua permanência ali é voluntária, mas não-livre porque necessária". É preciso, na sequência, levar em conta que aquilo que determina a vontade é o intelecto – é ele que permite a escolha – mas a motivação para o intelecto seria a inquietação ou o desejo. E a vontade, para Locke, é diferente do desejo, embora este acompanhe aquela.[38]

Existiria um "bem maior" passível de ser encontrado pela razão e que se coaduna com a vontade, porém, como veremos, esse "bem maior não determina a vontade, ou todos aqueles que fossem expostos aos ensinamentos de Cristo agiriam como Cristãos". A satisfação daquilo que é mais imediato (para aliviar as inquietações e dar conta dos desejos) determinaria a vontade caso não houvesse o filtro da razão e o esforço para compatibilizar essa satisfação com uma noção de felicidade que se une ao bem maior e, portanto, à liberdade. Nesse trajeto, o primeiro passo para a realização da liberdade seria a apreensão desse "bem maior" e depois, pelas noções de "recompensa no Céu ou punição no inferno", sua conciliação com o desejo. Aproximar-se do Céu e afastar-se do inferno seriam motivações para fazer crescer o desejo por esse bem capaz de guiar o homem para a felicidade, enquanto o desejo que orienta para o pecado seria, por sua vez, rechaçado. Dessa forma, determina-se o bem por escolha e por julgamento, ou seja, de forma racional, de maneira que a liberdade verdadeira seria a orientação unicamente para o bem, e o emprego da razão que afasta certos desejos não implicaria em redução da liberdade, mas em seu acréscimo. A finalidade da liberdade seria o agir

[37] Polin critica a noção de liberdade da vontade, pois entende que cada uma dessas noções é um poder e que, portanto, seria absurdo falar em poder de um poder. Vontade seria um atributo do agente, um poder "de determinar seus pensamentos e, por meio deles, determinar a continuação, a conclusão ou a cessação de uma ação", enquanto liberdade, também atributo do agente, seria o poder de "organizar os próprios pensamentos e movimentos de acordo com a própria preferência". Por outro lado, o comentador não constata uma exata distinção entre vontade e desejo, embora deixe a impressão de que o desejo estaria engendrado nas inquietações humanas. (Cf.: POLIN, 1969, p. 2). Ambos, Tully e Polin parecem concordar que o homem pode deixar de sujeitar-se às determinações.

[38] Cf.: TULLY, J. 1993. p. 294-296.

de acordo com a razão e, desse modo, realizar a felicidade. O critério para a ação seria apoiado na comparação das ações "com a lei divina, [em seu aspecto] natural ou [revelado]". Porém, "dada a variabilidade e contingência dos assuntos humanos, não há um julgamento correto de como aplicar a lei natural para uma dada situação (...) [Trata-se] de um pluralismo moral de meios."[39]

Acerca dessa questão, e buscando a conciliação entre a metafísica, a moral e a política, por meio de uma teoria da liberdade lockeana, Polin procura demonstrar a relevância de se considerar a liberdade tanto com base em uma ordem do mundo criado quanto a partir da depravação do homem. No primeiro caso, somente o próprio Criador, superior ao homem, estaria propriamente identificado com o bem, sem mediação, enquanto no segundo a depravação apareceria como marca da imperfeição que leva o homem a depender do entendimento para a efetivação da liberdade, uma vez que, sem o entendimento, sua vontade seria inevitavelmente guiada pela permanente ausência de satisfação e insaciabilidade dos desejos. Assim, a noção de felicidade coadunada com a noção de salvação eterna, expressaria a ligação profunda entre felicidade e obrigação. Ou seja, a liberdade, "como poder ou como inclinação para o bem, encontra sua fonte na obrigação (...), [no] dever de buscar a salvação eterna e merecê-la", sendo o correto uso da liberdade, deste modo, "causa final", "fim", do entendimento.[40]

De acordo com a interpretação de Polin, a liberdade da pessoa moral estaria relacionada ao correto uso do entendimento, o qual permite que ela realize sua função teleológica na efetivação da felicidade dentro de uma ordem cosmológica que prevê "o dogma teológico da eterna salvação" como "fundação e correta justificativa para a existência da liberdade". Neste sentido, para Polin a fé seria indispensável, pois ela seria a causa da força para a suspensão dos desejos, permitindo o julgamento das ações em caráter imparcial (pela isenção das paixões). Desta maneira, a liberdade agiria por "intervenção negativa" – para neutralizar o desejo – originada no destino do homem para a eterna felicidade. A liberdade natural seria, portanto, um poder com função moral

[39] TULLY, J. 1993. p. 296-298.
[40] Cf.: POLIN, R. 1969. p. 4-5.

de realizar a felicidade pelo emprego da razão em seu ajuste a uma ordem racionalmente constituída.[41]

Parece possível, com base em tais interpretações, apreender o sentido de liberdade natural no *Segundo Tratado* na própria limitação via obrigatoriedade legal, ou seja, como uma liberdade que, embora não seja restringida por qualquer poder superior na Terra, seja dependente da regulação que a lei de natureza, que pode ser apreendida por todas as criaturas racionais, determina. Considerando o indivíduo dotado do mesmo poder de liberdade que os demais indivíduos (da mesma espécie), existe, no estado de natureza, uma reciprocidade tal que é possível a cada reconhecer que nenhum pode exercer domínio sobre o outro, e nessa igualdade de jurisdição a liberdade se manifesta, conforme indica Polin, nas "formas externas" que afetam a existência dos homens. Tal é a propriedade, que juntamente com a vida (como atributo) e os bens, representa para cada um dos homens, em concretude, a própria liberdade.[42]

Locke rejeita, portanto, o voluntarismo filmeriano que iguala liberdade e licença, e salienta que, sendo o estado de natureza regulado por uma lei - a lei de natureza - não pode ser considerado um estado de licenciosidade, pois

> *embora o homem nesse estado tenha uma liberdade incontrolável para dispor de sua pessoa ou posses, não tem liberdade para destruir-se ou a qualquer criatura em sua posse, a menos que um uso mais nobre que a mera conservação desta o exija.(...)*[43]

Neste sentido, sendo o homem, criatura de Deus, seria também Sua propriedade e disso decorreria a proibição a qualquer indivíduo de dispor da vida de outrem, assim como dos objetos que dão suporte a essa vida: a liberdade concreta representada pela propriedade e bens. Em outras palavras, o homem não pode dispor daquilo que não lhe pertence, seja em âmbito interno – a própria vida, como propriedade de Deus – ou em âmbito externo – a propriedade e bens de outro homem.[44]

---

[41] Cf.: POLIN, R. 1969. P. 4-5.
[42] Polin compara essa noção com aquela expressa em Hegel para quem há uma manifestação externa da liberdade. (Cf.: Polin, R. 1969, p. 6)
[43] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005. § 6.
[44] Cf.: POLIN, R. 1969, p. 5-7.

Tal limite, como restrição, é representado pela lei de natureza, ou lei da razão, "que permite que a voz de Deus seja ouvida pelo homem", desde que este tenha atingido um estado de maturidade para que, ao ser capaz de fazer uso dessa razão, seja também capaz de reconhecer a obrigação "por meio da qual a liberdade humana recebe sua intenção e seu significado". Ao mesmo tempo, portanto, a razão que muitas vezes impõe restrições a fim de realizar a liberdade, também seria obrigação e não necessidade, já que o seu desenvolvimento deve ser buscado. [45]

Polin argumenta que, se "*in foro interno*", individual, a lei de natureza limita a ação humana ao mesmo tempo em que a direciona para a felicidade, garantindo e ampliando a liberdade; "*in foro externo*", ou seja, na relação entre indivíduos, a lei positiva deve constituir-se a partir de finalidade semelhante, a liberdade natural sendo, portanto, inalienável, uma vez concretizada na propriedade.[46]

No estado de natureza, portanto, não se admite a ausência de obrigações e restrições, ao contrário, estas exprimem as regras a serem seguidas. Exprimem a própria lei de natureza que o regula. Não se admite, como foi dito, a liberdade como viver sem ter que seguir regras (ou fazer tudo o que se queira). Ao contrário, é a presença de regras que afasta os homens da condição de dependência ou escravidão uns em relação aos outros, portanto, que os torna livres.

O problema da lei de natureza

Conforme destaca Laslett, nota-se que "a expressão 'lei natural' é usada com tranquila segurança no *Segundo Tratado*, como se não pudesse haver dúvida quanto à sua existência, seu significado e seu conteúdo nas mentes do autor e do leitor."[47] Contudo, uma vez que para Locke a lei de natureza, sendo sempre igual, poderia ser parte da ciência, sua demonstração obrigaria cada homem a agir de maneira justa, independentemente se há ou não um único homem justo no mundo. Por isso, esperou-se que em algum momento ele cumprisse a tarefa que ele mesmo havia se proposto: de

[45] Cf.: POLIN, R. 1969 p. 7.
[46] Cf.: POLIN, R. 1969, p. 6-8.
[47] Laslett indica os parágrafos 6, 124 e 135 do *Segundo Tratado* para nos orientar nessa interpretação, já que neles Locke descreve a lei natural como um código positivo para o governo da sociedade, claro e inteligível aos racionais e aos quais todos devem se submeter, posto que é a vontade de Deus. (Cf.: LASLETT. 2005. p.117.)

demonstrar as obrigações morais como conteúdo da lei de natureza com rigor matemático. Todavia, essa demonstração não aparece no *Segundo Tratado*.[48]

A lei de natureza é uma lei moral em última instância que, segundo Gough, contudo, não prescinde da fé, pois ela "é uma lei da razão e reconhecível pela razão, porque Deus é racional e a razão é a faculdade dada ao homem por Deus com o propósito de fazer reconhecível a sua vontade".[49]

Conforme explicação do intérprete, os Estoicos desenvolveram - com base na distinção entre lei "particular e positiva, promulgada por esta ou aquela cidade, e a lei que é universal e de acordo com a natureza" - o que seria uma justiça concebida como natural e universalmente válida, e ensinavam que em virtude da faculdade humana comum da razão todos os homens deveriam ser cidadãos de uma única comunidade (cosmópolis) sob a lei comum da razão. Essa noção foi apropriada pelos juristas romanos que, por sua vez, transmitiram-na aos padres cristãos e "às sucessivas escolas de juristas e filósofos escolásticos na Idade Média". Para os romanos, entretanto, a lei de natureza jamais passaria de um ideal e jamais foi considerada uma lei prática, embora tenha tido certa influência na interpretação das leis positivas e tenha conquistado um espaço na jurisprudência romana. A lei de natureza jamais foi tomada como capaz de suplantar a lei positiva na Roma antiga. Já na Idade Média, a lei de natureza relacionava-se intimamente com a lei ou vontade de Deus e os juristas medievais, ao estudarem todo o corpo de leis romanas, incluíram nele a lei natural, passando a vê-la como parte desse corpo que - então sistematizado – era tido como algo vivo "que poderia ser adaptado e aplicado a necessidades correntes". Como resultado,

[48] Gough destaca que Locke procurou explicar que tipo de demonstração seria possível em assuntos éticos. Ela "resultaria da combinação de certas ideias (modos mistos, como ele as chamava). Por exemplo, 'onde não há propriedade não há injustiça' é uma proposição tão certa como qualquer demonstração de Euclides, pois a ideia de propriedade sendo um direito a algo e a ideia a qual se dá o nome de injustiça, sendo a invasão ou violação daquele direito, fica evidente que(...) eu posso conhecer com exatidão essa proposição de deve ser tão verdadeira quanto a de que um triângulo possui três ângulos iguais a dois retos". Porém, o comentador também ressalta a dificuldade em tratar dessas ideias, por elas serem "complexas e de significado incerto" o que teria levado Locke a um resultado precário de definição de certos termos e "esboços de conclusões tautológicas" a partir da incompatibilidade lógica entre eles. (Cf.: GOUGH, 1973, p. 7-8).

[49] Cf.: GOUGH, J. W. *John Locke´s Political Philosophy*. 1973. p. 11. Gough discute a necessidade de considerarmos a crença de Locke no cristianismo para compreendermos como a lei de natureza aparece no trabalho do filósofo. Devemos compreender que "O Deus da Cristandade era o pressuposto definitivo, inquestionável de todo o seu pensamento e a faculdade da razão realmente operava numa esfera condicionada pela sua fé religiosa". Essa consideração pouparia o leitor das dificuldades que teria se tentasse buscar os fundamentos puramente racionais para a construção do pensamento lockeano.

eles criaram a noção de uma lei prática, "romana em origem, que poderia ser chamada natural em virtude da sua universalidade e conformidade com princípios racionais". Já nos séculos XVII e XVIII surge o interesse em buscar a forma mais puramente racional da lei de natureza e pensadores como Grócio, Pufendorf , Richard Hooker – além de membros do clero (Wichcote, Barrow, Tilllotson) cujas pregações tinham a admiração de Locke – debruçaram-se sobre a tarefa de compreender e responder aos problemas referentes a essa lei. Segundo Gough, Locke estava familiarizado com a tradição "da qual essa escola de pensamento era o ponto culminante, de modo que ela se constituiu no (...) ponto de partida do qual ele (...) abordaria o argumento principal de moral e filosofia política."[50]

Se ao longo da história buscou-se, para além de conceituar a lei de natureza, definir seu conteúdo, a unanimidade acerca do tema jamais foi atingida. Esse conteúdo apontava, entretanto, na maioria das interpretações, para a "igualdade entre todos os homens por natureza", mas jamais se chegou a um consenso do que comporia o seu núcleo – estendendo-se a dificuldade de definição à própria noção de igualdade.[51]

Na Inglaterra do século XVII, a lei de natureza passou a ser vista cada vez mais como "um sistema de princípios éticos" e não mais como apenas um "conjunto concreto de regras judiciais ou políticas para aplicação prática". Era uma lei da razão que Deus determinara aos homens para servir de guia de conduta nas relações humanas. Também era chamada lei divina, dado seu caráter de expressão da vontade divina. Porém, colocava-se um problema, já que a lei de natureza, como lei de Deus, embora correlata com a vontade Dele, deveria ser analisada como elemento distinto desta vontade para que fosse possível a sua compreensão como fundamento da moralidade. Para a corrente chamada nominalista, era preciso considerar que se algo que Deus determina é bom somente porque Ele determinou, então a lei de natureza seria nada mais que a lei positiva de Deus (nesse caso, aqui teríamos um poder divino "indistinto do poder despótico"). Por outro lado, havia a interpretação de uma outra corrente, para quem o próprio Deus, ao determinar a lei, o faz porque ela é "uma necessidade da razão" e um bem ainda que Ele não a tivesse determinado. A lei da razão, vista dessa perspectiva, seria inerente ao plano da realidade última (razão pela qual aqueles que a defendiam

[50] C.f.: GOUGH, J. W. *John Locke´s Political Philosophy*. 1973, p. 1-2.
[51] C.f.: Aaron. R. *John Locke*. 1971. p. 272.

eram chamados de realistas) e, nesse caso, o poder de Deus seria limitado; ou seja, a onipotência divina estaria comprometida. De acordo com Gough, porém, Locke não reconheceu nesse problema qualquer dificuldade maior, pois, na visão lockeana, o que Deus determina seria necessariamente correto e racional porque tal é a natureza de Deus. Ao mesmo tempo em que Locke entende a moralidade como obediência aos comandos divinos, sendo impossível haver ideia de moralidade sem ideia de Deus, a moralidade não pode aparecer como obediência à uma arbitrariedade porque isso seria contra a natureza divina.[52] Isso indica que na interpretação de Locke a lei de natureza coincidiria com a vontade de Deus[53].

O problema mais relevante, acerca desse tema, consistiria em explicar de que maneira a razão conhece a lei de natureza, sendo esta a própria lei da razão. Trata-se de um problema epistemológico cuja solução interessa, sobretudo, para o conhecimento do conteúdo da lei. Nesse sentido, se Locke reconhece a lei de natureza como idêntica à vontade divina, seu conteúdo estaria na revelação. Contudo, embora não fosse difícil admitir essa identidade ao longo do século XVII, o endosso dessa orientação dogmática exigia que esta passasse também pela crítica para que se explicitasse o caráter racional da vontade divina. Nesse caminho, Locke rejeita prontamente tanto as visões relativistas – nas quais a lei moral aparece como acordo entre os homens e a interferência divina é totalmente ausente – quanto a visão racionalista, pautada em princípios inatos da razão.

Nos *Ensaios sobre a lei de natureza*, como regra da moralidade, a lei de natureza aparece como bem que existe em separado, à maneira estoica; como concordante com a razão entendida por princípios de ação definidos previamente por um legislador; detectável "meramente pela luz plantada em nós pela natureza" e que, ainda, como decreto de uma vontade superior e concordante com tal vontade, faz-se obrigatória.[54] Nesse conjunto de dissertações de 1663-64, portanto anterior ao *Segundo Tratado*, Locke recorre ao procedimento escolástico (com argumentos e refutações) para apresentar a lei de natureza conforme discussão em sua época. O autor distingue direito e lei, designando o primeiro como aquilo que fundamenta o "livre uso de algo" e a

[52] C.f.: GOUGH, J. W. 1973, p. 4-5.
[53] Para Gough, Locke, embora "admitidamente não-ortodoxo", era um Cristão que operou a faculdade da razão, ao longo de todo o seu trabalho, de maneira condicionada à sua fé no Deus da cristandade. (Cf.: GOUGH, 1973, p. 10-11).
[54] LOCKE, J. Ensaios sobre a lei de natureza. 2007. p. 101-102.

segunda como "o que ordena ou proíbe fazer certas coisas". A lei de natureza, como suporte da moralidade, é o próprio bem (ou virtude), obedecida pela própria natureza. É a lei à qual devemos obediência por tratar-se de "decreto da vontade divina discernível pela luz da natureza e indicativo do que está e do que não está em conformidade com a natureza racional, sendo precisamente por essa razão ordenado ou proibido".[55] Assim, constata-se que a observância de quem prescreve as regras é fundamental. A lei de natureza deve ser cumprida porque é a expressão da vontade de Deus que, por sua vez, nos permitiu conhecer a Sua vontade e, a partir desse conhecimento, segui-la.

Nesse percurso, se por um lado Locke recorre à autoridade de Aristóteles, Grócio, Tomás de Aquino, por outro, procede metodologicamente defendendo a aplicabilidade da razão como faculdade do entendimento para defender que a lei de natureza pode ser conhecida por essa via. Daí Locke defender, por exemplo, recorrendo a Grócio, que sendo regra moral definida pela natureza, distintamente das convenções, tal lei pode ser conhecida cientificamente. Contudo, nesses *Ensaios* o autor não dispensa a observação ao consenso geral dos homens na medida em que esse poderia indicar uma "causa universal":

> *Desse consenso geral dos homens em acordo uns com os outros é possível retirar conclusões, não apenas quanto a que ação um homem pode praticar, uma vez que não parece que os homens façam algo contrário à natureza, mas também quanto ao que deveriam fazer, uma vez que vemos a maioria dos homens, quando não os incita a conveniência ou os tenta a atração de algum prazer, ao mesmo tempo praticarem e declararem que devem praticar aquilo cuja única razão é a obediência que sentem deveriam prestar à lei de natureza.*[56]

Outro argumento importante a ser destacado nos *Ensaios* é o de que a lei de natureza já aparece como fundamento para sustentar "dois fatores sobre os quais parece repousar a sociedade humana: (...) [primeiro], determinada constituição de Estado e forma de governo e, segundo, o cumprimento dos pactos". Locke parece admitir, nesses ensaios, certo poder absoluto por parte dos governantes, aos quais caberia "fazer ou refazer leis a seu critério e, na qualidade de senhores de outros, fazer tudo em prol de seu próprio domínio". Porém, ainda assim, em última instância é preciso que tais

[55] LOCKE, J. Ensaios sobre a lei de natureza. 2007. p.102.
[56] LOCKE, J. Ensaios sobre a lei de natureza. 2007. p. 104-105.

governantes obedeçam a lei de natureza. Isso porque a constituição do estado jamais pode ser feita em termos que ofereça mais prejuízo aos súditos do que benefício e, ainda, porque resulta em prejuízo aos próprios governantes, já que sem a lei natural somente pela força seria possível, talvez, ou seja, sem garantias, se fazer obedecer pela multidão.[57] Além disso, desdobra-se no mesmo argumento a necessidade da lei de natureza para cunprimento dos pactos:

> *pois não é de se esperar que alguém vá se manter fiel a uma convenção por ter sido esta a sua promessa , quando noutras partes se apresentam melhores condições, salvo se a obrigação de manter a palavra houver derivado da natureza, e não da vontade humana.* [58]

Ao longo dos *Ensaios*, Locke nega que a lei de natureza seja inata. Além disso, nega que ela possa ser apreendida pela tradição, embora a tradição e aquilo que chega aos indivíduos pelos costumes possa estar muitas vezes em acordo com a lei de natureza. Isso porque busca-se a origem dos princípios, os quais nenhum dos dois caminhos pode oferecer. Neste percurso, defende que a lei de natureza pode ser conhecida pela razão, como faculdade discursiva da mente, via experiência dos sentidos. Porém, lançará mão dos seguintes pressupostos: a existência de um legislador, ou poder superior, e a vontade do legislador "com relação às coisas feitas por nós, quer dizer, o legislador (...) deseja que façamos isso mas nos omitamos daquilo, e exige de nós que a conduta de nossa vida esteja de acordo com sua vontade." Tais pressupostos podem ser conhecidos se considerarmos primeiramente a evidência pela qual os objetos e suas qualidades se apresentam aos sentidos e a regularidade presente no mundo do qual todos os homens são parte para, em seguida, negar que o acaso tenha criado todos os objetos, nem "uma estrutura tão regular e, sob todos os aspectos, tão perfeita e preparada com tanto engenho." Disso, segundo Locke, é possível inferir "indubitavelmente que deve existir um poderoso sábio e criador de todas essas coisas, o qual criou e construiu o universo inteiro e nós, mortais, que não somos a parte mais baixa deste." [59]

Ao ressaltar que os homens são criaturas de Deus – com obrigações para com seu criador, iguais entre si, ao mesmo tempo que superiores em relação às criaturas de

[57] LOCKE, J. Ensaios sobre a lei de natureza. 2007. p.108-109.
[58] LOCKE, J. Ensaios sobre a lei de natureza. 2007. p.109.
[59] LOCKE, J. Ensaios sobre a lei de natureza. 2007. p. 126-127.

outras espécies – Locke apresenta no *Segundo tratado* as principais obrigações dos homens para com seu criador: "Cada um está *obrigado a preservar-se*, e não abandonar sua posição por vontade própria; logo, pela mesma razão, quando sua própria preservação não estiver em jogo, cada um deve, tanto quanto puder, *preservar o resto da humanidade*". Além disso, também apresenta as principais restrições: "(...) e não pode, a não ser que seja para fazer justiça a um infrator, tirar ou prejudicar a vida ou o que favorece a preservação da propriedade como vida, liberdade, saúde, integridade, ou bens de outrem."[60] Tais seriam as leis fundamentais de natureza: a autopreservação e preservação daqueles que compartilham uma mesma natureza, assim como daquilo que as promove.

Um outro aspecto a ser verificado no trabalho de Locke, quando nos referimos à lei de natureza, é a sua visão hedonista, expressa num pequeno registro intitulado *Morality*[61], mencionado por Gough para exemplificar o esforço de Locke para tratar a moral de maneira demonstrativa. Nele encontram-se axiomas nos quais a felicidade é colocada como objetivo a ser alcançado pela busca do prazer e afastamento da dor, sendo a defesa da igualdade de direito entre todos os homens necessária para a fruição da felicidade. Esse ponto nos orienta para uma ideia de justiça. Locke mostraria naquele texto dois caminhos para a fruição de todas as coisas: a fruição em comunidade sem a determinação de direitos, de um lado, e a fruição pela determinação de direitos definidos em pacto, de outro. Esses caminhos levariam a resultados opostos, pois sem o pacto o resultado seria a infelicidade própria da situação de falta, da constante "rapinagem" e do uso da força; já a via da justiça (como obrigação de manter a palavra dada por ocasião do pacto) garantiria os direitos que o pacto viabiliza. Portanto, felicidade e justiça seguiriam juntas e indissociáveis. Mas essa argumentação também distancia-se da demonstração matemática da lei de natureza, pois "obviamente [ela] encerra mais de uma análise das concordâncias ou discordâncias internas das ideias" postas nos axiomas.[62]

[60] Cf.: LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005. § 6

[61] Texto de 1677-78. Cf.: LOCKE, J. Moralidade. In: *Ensaios Políticos*. 2007. p. 332-333.

[62] O referido texto pode ser encontrado em Bodleian Library e teria sido escrito nos últimos anos da vida de Locke (Cf.: GOUGH, 1973. p. 8-10)

Ashcraft ressalta, contudo, que no *Segundo tratado* Locke toma as ações políticas em seu aspecto prático e as considera passíveis de serem guiadas "por convicções apoiadas em evidência provável delimitada por poucos princípios de uma moralidade teologicamente estruturada."[63]

Assumindo-se que o início das sociedades políticas se dá por acordo entre os homens, tal acordo somente pode existir no âmbito da liberdade e igualdade jurídica que pressupõe o consentimento do povo para a formação de uma sociedade política. Nesse sentido, Locke, ao defender a novidade expressa pela noção de direito individual e da igualdade no exercício desse direito, afasta-se da tradição política e precisa expor uma argumentação capaz de demonstrar a consistência de seu pensamento, além de persuadir seus leitores para a aceitação e, principalmente, ação, que estivesse em acordo com o direito de resistência. Para isso, Locke, de acordo com Ashcraft, teve de apresentar os fatos (como por exemplo a existência de algum grau de tirania na Inglaterra no final do século XVII) à luz das convicções religiosas e filosóficas desses leitores, sendo para tanto - o intérprete ressalta - dispensável extrair delas uma dedução lógica para a recomendação da resistência, mas suficiente mostrar que a resistência "é compatível e não contraria a manutenção daquelas convicções"[64]

Essa abordagem estaria, ao que parece, de acordo com o que Locke defende no *Ensaio sobre o entendimento humano*, texto no qual nega a existência de princípios especulativos nas máximas morais, não porque elas não sejam verdadeiras, mas porque não são inatas. O que ele admite, isso sim, é a existência de:

> *(...) princípios práticos inatos que, como tais, influenciam constantemente as nossas ações (...) [como] inclinações do nosso desejo para o bem e não de impressões da verdade sobre o entendimento. Aliás,* [Locke prossegue,] *eu não nego que existam no homem certas inclinações naturais impressas no seu espírito, por virtude das quais, desde as primeiras impressões dos sentidos, algumas coisas nos atraem e outras nos causam repulsa. Tais inclinações não são todavia caracteres impressos originalmente no nosso espírito pela Natureza, princípios cognoscitivos destinados a regular nossas ações."*[65]

[63] ASHCRAFT, R. In: Cambridge companion. p. 226.
[64] ASHCRAFT, R. In: Cambridge Companion. p. 229-231.
[65] LOCKE, J. *Ensaio sobre o entendimento humano.* Vol. I, cap.2.§3.

Se concordarmos com Ashcraft, é importante ter em perspectiva o papel de tais convicções religiosas no desenvolvimento da argumentação de Locke, conquanto não sejam princípios especulativos. Pois, distintamente das ideias inatas, que não exigem fundamentação por conterem em si as suas próprias evidências,[66] as convicções (ou crenças acolhidas como regras morais) apoiam-se em uma variedade de concepções de felicidade (diferentes ao longo do tempo e de acordo com arranjos culturais) que, para estarem corretamente fundamentadas, necessitam coadunar-se com a vontade de Deus, ainda que essa vontade seja desconhecida:

> *Muitas regras morais são geralmente observadas embora na ignorância do seu verdadeiro fundamento que é a vontade de Deus que penetra o coração dos homens e tem na sua mão o poder de perdoar e castigar. Com efeito, o criador ligou a virtude à felicidade pública, de forma inseparável, e fez com que as práticas necessárias para a preservação da sociedade e visível benefício individual coincidissem com as do homem virtuoso. Não admira, pois, que cada qual observe tais práticas e as recomende aos outros porque disso só se pode colher benefício. Por interesse ou convicção todos gritarão que essas normas são sagradas, visto que uma vez violadas, ninguém se salvará.*[67]

Aparentemente, é possível conciliar a felicidade pública e o benefício individual na adoção das normas morais voltadas para a manutenção dos grupos sociais. Por isso, talvez, o caráter de tais normas revelarem-se nessa finalidade. Isso pode ser constatado, de acordo com Locke, por meio da observação dos fatos (do passado, do presente e também de outros povos). Verifica-se, contudo, que a exigência para se obedecer à norma muitas vezes vale apenas entre os membros de cada sociedade em particular. Isso explicaria por que é possível constatar a existência de indivíduos convivendo em sociedades estruturadas em conformidade com os benefícios individuais e públicos, porém aplicando normas distintas no convívio com outras sociedades:

> *Quem percorrer a História da Humanidade e olhar, no seu conjunto, todas as nações que hoje cobrem a Terra (...), verificará por si mesmo que não existem normas de moral universais, salvo aquelas cuja observância é absolutamente indispensável para a*

[66] LOCKE, J. *Ensaio sobre o entendimento humano.* Vol. I, cap.2 §4.
[67] LOCKE, J. *Ensaio sobre o entendimento humano.* Vol. I, cap.2.§6.

sobrevivência das sociedades; essas mesmas, sem embargo, são desrespeitadas pelos grupos sociais nas suas relações com outros grupos estranhos.[68]

Ao tratar do tema das relações, Locke discorre, ainda no *Ensaio,* sobre o julgamento das ações humanas voluntárias, comparativamente a uma regra. Tais relações, uma vez que se dão no campo das ações morais, demandam dos homens um conhecimento que possa indicar se elas são boas ou más em perspectiva da vontade daquele que legisla, a fim de tornar possível determinar se tais ações são passíveis de aprovação ou reprovação, visando à efetivação da recompensa ou do castigo. Isso porque seria "inútil para um ser inteligente determinar regras para as ações de outrem se não tivesse ele o poder de recompensar a obediência e de castigar o desvio em relação à essa regra."[69]

Nesse contexto, Locke apresenta as três leis "pelas quais os homens regulam geralmente suas ações e julgam da retidão ou prevaricação das mesmas". A primeira é a lei divina (da revelação); a segunda é a lei civil (definida em cada comunidade e voltada "para as ações de seus membros", determina quais ações são criminosas ou não); e a terceira, mais importante nesse momento da investigação, a *lei de opinião* ou *da reputação,* segundo a qual as ações são julgadas como virtudes ou vícios, de modo que se possa estabelecer quais ações, embora divergentes em seus significados nas várias sociedades humanas, receberão louvor, quando consideradas virtuosas, e censura quando consideradas viciosas. Isso porque:

(...) a medida do que é em todo o mundo designado ou considerado como virtude e vício é a aprovação ou aversão, o louvor ou a censura, que, através de um consenso secreto e tácito, se estabelece nas diversas sociedades, tribos, e clubes de homens de todo o mundo; de onde, diferentes ações encontram a aprovação ou descrédito de acordo com o juízo, máximas e costumes desse lugar(...)[70]

Locke parece indicar que existe um efeito já esperado, um resultado necessariamente vinculado à constatação daquilo que é mais crucial para cada sociedade: o maior benefício ou maior proveito para cada um de seus membros. Por isso, ressalta que, apesar das variações do que seja considerado vício e virtude nas

[68] LOCKE, J. *Ensaio sobre o entendimento humano.* Vol. I, Livro I, cap.II,§3.
[69] Cf.: LOCKE, J. *Ensaio sobre o entendimento humano.* Vol. I, Livro II, Cap. XXVIII, §4.
[70] LOCKE, J. *Ensaio sobre o entendimento humano.* Vol. I, Livro II, Cap. XXVIII, § 8, 9 e 10.

diferentes sociedades, "talvez devido aos diferentes temperamentos, educação, costumes, máximas ou interesses dos diferentes tipos de homens", há algo que se mantém como uma espécie de elemento natural comum, pré-definido como finalidade, pelo interesse coletivo, e concordante com a revelação. Assim, naquilo que é fundamental (*as to the main):*

> *(...) virtude e vício foram mantidos na sua maior parte os mesmos em todo o lado. Isto porque nada é mais natural do que encorajar com estima e reputação aquilo em que todos encontram vantagens e censurar e desaprovar o contrário; assim, não é de admirar que a estima e o descrédito, a virtude e o vício possam, em grande medida, corresponder em todos os lugares à regra inquestionável do que está correcto e errado. Nada existe que garanta e promova assim tão segura e visivelmente o bem estar geral de toda a humanidade neste mundo do que a obediência às leis por Ele impostas, e nada mais origina tantos enganos e confusão do que a desobediência às mesmas.*[71]

É importante notar, contudo, que a compreensão da lei de opinião, segundo o próprio Locke, demanda pensar para além da noção de consenso, embora ele tenha usado a expressão (*consent*), conforme aparece na penúltima citação acima. Isso porque o mero consenso denotaria uma certa precariedade na execução da lei de opinião que o filósofo recusa de antemão, ao afirmar que a execução da lei referente à reputação de cada indivíduo perante os demais teria ainda mais eficácia do que a execução da lei revelada (cujas sanções pela sua violação muitas vezes são desprezadas porque se tem esperança de "reconciliações futuras") ou mesmo do que a lei civil (a qual muitas vezes é desobedecida na esperança da impunidade). E mais uma vez aplica-se a observação dos fatos no argumento:

> *Se alguém pensa que me esqueci da minha própria noção de lei, quando vejo na lei* [de opinião] *nada mais do que um consenso de alguns homens, que não possuem a autoridade suficiente para fazer uma lei, mas que desejam aquilo que é essencial a uma lei, o poder de a executar, penso poder dizer que aquele que considera que o louvor e o descrédito não são motivos suficientes para os homens se acomodarem às opiniões e às regras daqueles que convivem não mostra grande conhecimento da história da humanidade: descobriremos que a maior parte se governa principalmente, se não*

[71] LOCKE, J. *Ensaio sobre o entendimento humano.* Vol. I, Livro II, Cap. XXVIII, §11.

somente, por essa lei de costumes e, assim, faz aquilo que a mantenha de bem com os seus semelhantes e dá pouca atenção às leis de Deus e aos magistrados.[72]

A passagem acima parece em acordo com a citação de Hooker na qual este defende que o homem define a medida que vai usar como parâmetro para suas ações (por exemplo, tratar seu semelhante com base na noção de igualdade) por meio de comparações e analogias. Assim, de início, parece possível estabelecer uma comparação entre a lei dos costumes e a lei natural, se tomarmos os princípios fundamentais dessa última como pedra de toque e o fato de que ela pode ser apreendida pela razão:

Qualquer que seja a regra pela qual, como uma pedra de toque, examinamos as nossas ações voluntárias e testamos a sua virtude e as designamos de acordo com esta, tais designações são, como sempre foram, a marca do valor que lhes atribuímos: mesmo se, afirmo, retirarmos essa regra dos costumes do país ou da vontade do legislador, a mente é facilmente capaz de observar a ligação que qualquer ação tem em relação à mesma e de julgar se a acção concorda ou discorda com essa regra; e assim, possui a noção de bem ou de mal moral, que é a conformidade ou não conformidade de uma ação em relação a essa regra (...)[73]

O acordo ou não com a regra, tomada fora dos costumes ou mesmo apartada da vontade do legislador, seria uma pista para a compreensão da lei de natureza a partir de seus fundamentos, os quais se desvelam na "verossimilhança de que uma coisa seja verdadeira", ou seja, como probabilidade capaz de apontar " argumentos ou provas que permitem que ela seja recebida como verdadeira". Trata-se de elemento que parece operar, no âmbito da prática, de maneira equivalente ou aproximada - ainda que não exata - à noção de "evidência intuitiva", presente nas matemáticas, porém ausente na política. Tal aproximação viabiliza o assentimento com base na crença, ou na opinião sobre algo, desde que, segundo Locke, permaneçamos nos seguintes campos, próprios da esfera da probabilidade:

Primeiro: a conformidade de qualquer coisa com o nosso próprio conhecimento, observação e experiência.

Segundo: o testemunho dos outros, garantido pelas suas observações e experiência, [considerados no testemunho:] *1- O número. 2- A integridade. 3- A*

[72] LOCKE, J. *Ensaio sobre o entendimento humano.* Vol. I, Livro II, Cap. XXVIII, §12.
[73] LOCKE, J. *Ensaio sobre o entendimento humano.* Vol. I, Livro II, Cap. XXVIII, §14.

proficiência das testemunhas. 4 - A intenção do autor, quando se trata de um testemunho deduzido de um livro citado. 5- A congruência das partes e circunstâncias do relato. 6 - Os testemunhos contrários. [74]

Locke afirma que as bases da probabilidade fornecem ao homem uma medida que deve regular os graus de assentimento. Desse modo, seria a partir da absorção dos fatos e busca de "todos os particulares, que [os homens] pudessem imaginar que forneceriam alguma luz à questão", que a algo semelhante à verdade poderia ser dado assentimento. Isso após serem traçadas as considerações sobre as suas evidências da maneira mais completa possível e, desse modo:

(...) tendo uma vez descoberto para que lado a probabilidade se manifestava, após investigação tão completa e exata como podem realizar, estabeleceram a conclusão em suas memórias como uma verdade que descobriram; e para o futuro permanecem satisfeitos com o testemunho de suas memórias, (...) que pelas provas que uma vez viram disto, merece um tal grau de seu assentimento(...)[75]

Assim, é dado o assentimento com relação a "alguma existência particular", e portanto acessível ao "testemunho humano", cujo "mais alto grau de probabilidade" adviria do "consentimento geral de todos os homens, em todas as épocas, na medida em que isto pode ser conhecido". Dessa maneira, quando as observações coincidem, ocorre a inferência de que os efeitos sejam resultantes de "causas firmes e regulares, embora elas não apareçam dentro do alcance de nosso conhecimento". Daí uma "crença fundamentada" que, como tal, oferece segurança.[76]

Na continuação acerca do tratamento dos fatos, Locke também indica a soma do testemunho inquestionável das nossas próprias experiências, na medida em que possamos também observar os fatos e concluir que uma coisa seja "geralmente assim", para que o assentimento seja apoiado em bases seguras. Nesse ponto, os fatos aparecem como instrumentos capazes de fornecer algum tipo de testemunho, caso os diferentes relatos de historiadores sejam convergentes. Isso porque, por exemplo, "se todos os historiadores que escreveram sobre Tibério dizem que Tibério fez isto, é exatamente provável." Se unirmos a isso a nossa observação acerca do que se faz em casos

[74] LOCKE, J. *Ensaio sobre o entendimento humano.* Vol. II, Livro IV, Cap. XV, §3 e 4.
[75] LOCKE, J. Ensaio sobre o entendimento humano. Vol. II, Livro IV, Cap. XVI, §1.
[76] Cf.: LOCKE, J. Ensaio sobre o entendimento humano. Vol. II, Livro IV, Cap. XVI, § 5 e 6.

semelhantes, "nosso assentimento tem uma suficiente fundação para aproximar-se de um grau que podemos denominar confiança."[77]

Além dessas duas vias, há uma terceira capaz de proporcionar segurança para o assentimento, a saber, "o testemunho justo e a natureza das coisas indiferentes". Isso porque não há, no próprio fato, qualquer coisa que possa ser movida por interesse, uma vez que não existe elemento "a favor ou contra", por exemplo, "um pássaro voar desse ou daquele modo", Roma ser uma cidade italiana ou Júlio César, que era general, "ter vencido uma batalha contra outro, chamado Pompeu." Se o historiador é reconhecidamente criterioso e nenhum outro o contradiz, não há motivos para não acreditar no que ele afirma.[78]

Finalmente, para além do assentimento aos fatos, Locke trata "das coisas que os sentidos não podem descobrir" e que, portanto, não podem ser testemunhadas. Nesses casos, prescreve a analogia como regra de probabilidade, conforme o seguinte:

> *(...) com respeito à maioria dos trabalhos da natureza, em quem embora vejamos os efeitos sensíveis, ainda assim suas causas são desconhecidas, e não percebemos os meios e maneiras pelos quais são produzidas. A analogia nestas situações é o único auxílio que temos, e é tão-somente disto que extraímos todos os fundamentos da probabilidade.*[79]

Locke ressalta que na totalidade da criação observável assentam-se laços entre os seres e ligações entre as coisas muito difíceis de se descobrir, uma vez que há "uma conexão gradual", que impõe um obstáculo para quem empreende tal investigação. Isso indica, segundo o filósofo, que "temos motivos para nos persuadir que, por esses passos suaves, as coisas ascendem em graus de perfeição". Isso porque, como o autor parece indicar, elas também são decrescentes em graus de perfeição quando observadas a partir do homem:

[77] Cf.: LOCKE, J.*Ensaio sobre o entendimento humano.* Vol. II, Livro IV, Cap. XVI, §7.
[78] Cf.: LOCKE, J.*Ensaio sobre o entendimento humano.* Vol. II, Livro IV, Cap. XVI, §8.
[79] LOCKE, J.*Ensaio sobre o entendimento humano.* Vol. II, Livro IV, Cap. XVI, §12.

> *A diferença é bem maior entre certos homens e certos animais, mas, se compararmos o entendimento e as habilidades de alguns homens e de alguns brutos, encontraremos tão pouca diferença que será difícil afirmar que a do homem é mais clara ou mais ampla.*[80]

A probabilidade para o assentimento, assim como o levantamento de hipóteses, apoia-se em um raciocínio acurado de analogia que parece adequado para que se admita com segurança (como crença) a igualdade entre os homens, conforme tratada nos parágrafos 4 e 5 do *Segundo Tratado* e parece estar em acordo com o que Ashcraft denomina "evidência provável" circunscrita a certos princípios de uma moralidade com base teológica, que sustentaria as convicções expressas pelo senso comum no momento em que Locke escreve.

No *Ensaio sobre o entendimento humano* Locke não chega a alcançar a identidade entre lei natural e lei divina (revelada) e também não prova a compatibilidade necessária entre a lei de natureza e a lei civil, ou mesmo entre lei de natureza e lei filosófica (lei de opinião que repousa nos costumes). Não se encontra no *Ensaio* os padrões para julgamento do certo e do errado e, portanto, para a ação humana, da mesma maneira que as demonstrações das verdades matemáticas são encontradas no trabalho de Euclides.

Willmoore Kendall argumenta que ao ordenar a igualdade e, portanto, a ausência de subordinação, a lei de natureza designaria um direito à não-subordinação. O direito apareceria vinculado à obrigação de igualdade jurídica no tratamento com o outro. Enxergar as obrigações e direitos sob essa perspectiva e aplicá-los dessa maneira, implica em "conceder que os direitos não são inerentes aos indivíduos *qua* indivíduos, mas sim ao indivíduo como relacionado com outros indivíduos numa comunidade cuja [característica] é um complexo de direitos e obrigações recíprocas." [81] Daí talvez a importância de se pensar a lei natural a partir da liberdade e da igualdade jurídica, noções que sustentam a finalidade dessa lei no estado de natureza, bem como de se investigar a origem e extensão do governo civil com base na finalidade do pacto, já que na sociedade política o exercício do poder também deve coadunar-se com a obrigação de igualdade em relação à lei civil, que designa um direito a não-subordinação exceto em relação a essa mesma lei.

---

[80] LOCKE, J. *Ensaio sobre o entendimento humano.* Vol. II, Livro IV, Cap. XVI, §12.
[81] KENDALL, W. *John Locke and the Doctrine of Majority-Rule.* 1965. p. 68-69.

O poder executivo no estado de natureza

Apesar da dificuldade na identificação do conteúdo da lei natural, Locke afirma que no estado de natureza cabe a cada um dos indivíduos a execução dessa lei. Isso significa que cada homem deve ter o direito individual de punir aqueles que transgridem a lei que regula a vida em comunidade, a fim de garantir a manutenção da proporção definida pela igualdade de jurisdição,

> *Pois a lei de natureza seria vã, como todas as demais leis que dizem respeito ao homem neste mundo, se não houvesse alguém que tivesse, no estado de natureza, um poder para executar essa lei e, com isso, preservar os inocentes e conter os transgressores.* [82]

Todos, sendo iguais, podem executar a lei de natureza é preciso observar que somente um ato de transgressão instaura esse poder como direito de reação. Além disso, como é preciso preservar a si mesmo e aos demais, esse direito é outorgado tanto àquele que sofreu as consequências quanto a um terceiro. Tal poder, ainda, somente pode ser empregado dentro da medida que mantém o equilíbrio (ou proporção) que define o estado de natureza, portanto jamais é absoluto ou arbitrário:

> *(...) não se trata porém de um poder para se usar com um criminoso, quando a ele se tem em mãos, segundo as paixões acaloradas ou a ilimitada extravagância da própria vontade, mas apenas para retribuir, conforme dita a razão calma e a consciência de modo proporcional à transgressão, ou seja, tanto quanto possa servir para reparação e a restrição; pois estes são os únicos motivos pelos quais um homem pode legalmente fazer mal a outro (...)"*[83]

Trata-se de restabelecer uma medida obrigatoriamente em acordo com a razão desembaraçada das paixões que é, portanto, correspondente ao motivo que ensejou o castigo. Por essa via, Locke parece sugerir que é possível restaurar uma condição de segurança, pois,

> *Ao transgredir a lei da natureza, o infrator declara estar vivendo segundo outra regra que não a da razão e da equidade comum, que é a medida fixada por Deus às ações dos homens para mútua segurança destes; e assim, torna-se ele perigoso para a*

[82] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005. § 7
[83] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005. § 8.

humanidade, afrouxando ou rompendo os laços que servem para guardá-la da injúria e da violência.[84]

A punição seria uma contrapartida capaz de fazer valer a regra da razão e, por essa via, restabelecer a equidade comum para refazer os laços que protegem a humanidade pela manutenção da paz e da segurança.

Além da transgressão pela violação da lei, também no estado de natureza é preciso atenção para o prejuízo individual que representa a injúria cometida por uma pessoa a uma outra. Disso, segundo Locke, derivam dois direitos. O primeiro é o direito de punição que, por ser um direito comum de punir, pode ser relevado quando "o bem público não exija a execução da lei". O segundo é o direito de reparação (via apropriação de bens e serviços do transgressor) que somente o indivíduo que sofreu o dano pode relevar . No primeiro caso, trata-se do direito sustentado na conservação de toda a humanidade posta como fim; no segundo caso, o direito apoia-se na finalidade da autoconservação.[85]

Já no estado de natureza as violações podem ser punidas com penas mais brandas e até mesmo com a morte, segundo Locke. Nesse sentido, o autor sustenta que é preciso observar o grau e a severidade da punição, o qual deve ser adequado para transformar a transgressão "em mau negócio para ao transgressor, dar-lhe causas de arrependimento e aterrorizar a outros para que não procedam na mesma forma." Contudo, como vimos, ao deixar de tratar "das particularidades da lei de natureza ou de suas medidas punitivas," Locke dificulta o trabalho de seus intérpretes.[86] Isso porque essa lacuna parece tornar ainda mais intrincada ou até mesmo inviável uma tentativa de aproximação entre a filosofia moral que suporta a argumentação do *Ensaio sobre o entendimento humano* e a fundamentação da teoria política dos *Dois Tratados.*[87]

---

[84] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005. § 8.

[85] Cf.: LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005. § 11. Kuntz afirma que, se o fundamento dessa distinção é natural, pode-se inferir que "Locke introduz no estado de natureza uma distinção legal semelhante à dos domínios público e privado", sendo que "[o] interesse da humanidade é o equivalente da dimensão pública." Cf.: KUNTZ, Rolf Nelson. *Locke, liberdade, igualdade e propriedade*. 1998. p. 100.

[86] Cf.: LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005.§ 12.

[87] Laslett discute essa questão assumindo que "o problema era que Locke fundamentava o certo e o errado nas determinações e castigos divinos, mas a par disso também adotava uma ética hedonista(...) de tipo hobbesiano. Ao mesmo tempo, acreditava (...) na possibilidade de uma demonstração matemática da ética, embora complicasse continuamente tudo com seu relativismo antropológico, atentando para a

Locke admite que o poder executivo colocado nas mãos de cada indivíduo pode significar que os homens no estado de natureza são juízes em causa própria, ou seja, parciais em favor de si e daqueles que são seus amigos. Daí o resultado quase inevitável do desregramento, ou seja, da inadequação do grau de punição e consequente desequilíbrio na medida de igualdade e liberdade garantidoras da paz e da segurança. Nesse ponto, Locke admite que o governo será o remédio designado por Deus "para conter a parcialidade dos homens." Nisso parece apoiar-se a sugestão de que o governo, embora não necessário, já é previsto pelo legislador máximo para amparar o problema de um estado que é naturalmente precário. Porém, ao admitir o governo, Locke rechaça imediatamente a monarquia absoluta. Isso porque tal forma de governo não pode servir de remédio, já que não é capaz de restabelecer a medida afinada com a paz e segurança, uma vez que nela somente um homem é livre. Este, juiz em causa própria, com permissão para agir de acordo com a razão, o erro ou a paixão.[88]

Para discutir o processo de construção do estado de natureza, John Dunn interpreta que devido à vontade livre e à linguagem (próprias ao homem) realizarem-se na história, a compreensão dos valores e da leis nas diferentes sociedades e em diferentes épocas estaria fortemente comprometida. Isso porque tanto a moral quanto o conjunto de preceitos morais estariam infectados pela própria história. Deste modo, seria necessário "encontrar algum critério para a moralidade humana fora da história", que muitos buscavam na lei de natureza. Tal seria o caminho tomado por Locke que, contudo, teria adicionado a esse elemento a noção de Deus de maneira que a lei de natureza aparecesse como reguladora de um estado que exprime uma teologia natural.[89]

Deste modo, o estado de natureza seria aquele no qual "os homens são colocados por Deus". Trata-se, para Dunn, primeiramente de um axioma teológico empregado por Locke como instrumento para o exame dos fatos históricos: "uma

---

multiplicidade dos valores ético entre os povos (...) e dando a entender que o vício e a virtude eram simples questões de costumes". O intérprete ainda argumenta que se houvesse a continuidade e o emprego do 'claro método histórico', característico do *Ensaio,* nos *Dois Tratados*, teria de aparecer nestes as limitações do entendimento acerca de questões sociais e políticas de maneira concordante com o propósito do texto sobre o entendimento humano. Fosse dessa maneira, direitos e deveres seriam explicados nos *Dois tratados* como "ideias complexas" ou "modos mistos". Assim, uma vez que adviriam do raciocínio, seriam então fixos e definidos e, portanto, matematicamente demonstráveis. (Cf.: Laslett. Introdução. In: *Dois Tratados sobre o Governo*. 2005. p. 119-121).

[88] Cf.: LOCKE. Segundo Tratado. 2005.§ 13.

[89] Cf.: DUNN, J. 2000. p. 96-99.

condição jurídica de igualdade e liberdade não contaminada pela história", e um recurso "sobre o qual [as situações históricas devem ser postas] quando se pretende compreendê-las rigorosamente". Trata-se do começo da análise: a construção do estado de natureza lockeano demandaria "criatividade e abstração" delineadas pela teologia natural, com vistas a testar as hipóteses acerca dos corpos políticos existentes. Tal estado seria anterior, do ponto de vista lógico, tanto ao estado de guerra quanto à sociedade política e, nesse aspecto, definiria-se negativamente: ele não é "o estado de guerra e nem propriamente a condição política".[90] Aqui é preciso lembrar que Locke preocupa-se em combater o argumento defendido por Robert Filmer, procedendo de maneira logicamente equivalente. Deste modo, uma vez que Filmer recorre ao Gênesis para apresentar uma incontestável "pré-história axiomática que, de algum modo, precede a mais Antiga Constituição" da Inglaterra, a a-historicidade do estado de natureza protegeria o argumento de Locke contra a noção filmeriana de que "os homens não nascem iguais e nunca vivem por qualquer período de tempo em um estado de liberdade a-social, porque todos os homens nascem em famílias" e dependentes dos pais. Além disso, Locke pode combater Filmer por essa via, pois o estado de natureza lockeano, como recurso, pressupõe que "nenhuma parte da história social serve como critério normativo para quaisquer outras", pois qualquer período carregaria uma espécie de contaminação axiológica que tornaria esse tipo de critério inviável – e mesmo a condição pré-lapsariana (anterior ao pecado original e, portanto, à mortalidade, à necessidade do labor e a propriedade) por estar tão radicalmente separada da história social, mostra-se ineficaz para esse fim. O estado de natureza é, portanto, para Dunn, livre de conteúdo empírico transitivo, livre de referências históricas. Sua função é analítica e "repousa precisamente em sua a-historicidade". Trata-se de um axioma de teologia que "fixa os homens na teleologia dos propósitos divinos."[91]

Contudo, é preciso ressaltar que os fatos históricos, assim como os dados da experiência, não são jamais negligenciados por Locke. Ao contrário, são, sim, empregados para a compreensão do desenvolvimento da política. Conforme a interpretação de Dunn: "a história da sociedade é matéria para expor um argumento teológico (...) [embora não seja] uma substituta para o argumento". A ausência de

[90] Cf.: DUNN, J. 2000. p. 97 -111.
[91] Cf.: DUNN, J. 2000. p. 101 -103; 115.

conteúdo empírico transitório no axioma é uma exigência lógica que exprime a própria essência do argumento. [92] Procura-se mostrar que os fatos históricos são pensados a partir dessa estrutura abstrata, mas não são eles mesmos reguladores das ações.[93] Os fatos históricos e os dados provenientes da pesquisa antropológica não são modelos, mas podem servir para apresentar a eficácia do modelo.

Dunn ressalta que "a razão pela qual os homens são iguais é a posição que eles compartilharam em uma ordem normativa, a ordem da criação" e que, por essa razão, "se eles infringem as normas daquela ordem, eles perdem seu estatuto normativo de igualdade" [94]. Isso acontece porque a infração da norma resulta no confisco da sua posição. O que é muito importante para a compreensão do direito de resistência.

Locke parece indica, por um lado, que o estado de natureza pode ser verificado a qualquer tempo e, por outro, que ele é uma condição modelo, abstrata, na qual todos os homens seriam livres e soberanos uns em relação aos outros.

> *(...) dado que todos os príncipes e chefes de governos independentes no mundo inteiro encontram-se num estado de natureza, claro está que o mundo nunca esteve nem jamais estará sem um certo número de homens nesse estado (...) [e] não é qualquer pacto que põe fim ao estado de natureza, mas apenas o acordo mútuo e conjunto de constituir uma comunidade e formar um corpo político (...)* [95]

Quando Ann Talbot discute a influência da literatura de viagem na obra de Locke, ressalta a mudança significativa entre os primeiros escritos políticos e o *Segundo tratado*. A intérprete destaca que Locke abandona certa visão hobbesiana do estado de natureza e deixa de defender a monarquia absoluta. Especialmente após seu retorno da França, onde permaneceu entre 1675 e 1679, Locke teria revisto algumas de suas posições e se aproximado posteriormente da visão neo-thomista, defendida por teólogos espanhóis como Francisco de Vitória e Luis de Molina. Para estes, o estado de

---

[92] Cf.: DUNN, J. 2000. p. 106; 110.

[93] Ashcraft critica os modelos abstratos empregados por historiadores para tratar da filosofia política. Ele afirma que essa escolha "transmite a impressão de que outras formas de pensamento político são, relativamente falando, sem importância." Ele afirma ainda que procura destacar em seu trabalho a importância de, entre outros, "dados antropológicos" dos "relatos de viajantes ao Novo Mundo" (Cf.: ASHCRAFT, 1986, p. 185). Tais relatos parecem, portanto, assumir papéis distintos para Dunn e Ashcraft.

[94] Cf.: DUNN, J. 2000, p. 106 - 107.

[95] Cf.: LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005. §14.

natureza não era um estado sem lei e anárquico, mas era, isso sim, uma condição idílica na qual os homens viviam socialmente, não eram solitários ou brutos, mas tinham para governar esse estado a lei de natureza, inscrita em seus corações. Se em seus primeiros textos políticos Locke constatou, com base na literatura de viagem, um comportamento humano arbitrário e irracional, a concepção desse comportamento madura é, conforme defende a intérprete, muito mais nuançada. Nela, Locke parece supor uma natureza humana muito mais favorável às relações de troca, exatamente porque os homens se mostram capazes de fazer acordos, e essa capacidade deriva da razão, comum a todos os seres humanos, sejam ou não europeus.[96]

No *Segundo tratado*, Locke parece valer-se frequentemente da literatura de viagem sob a perspectiva mais amadurecida defendida por Talbot. Dessa maneira, esse recurso pode operar, ao que parece, de forma semelhante ao histórico das doenças na medicina nosográfica. Este procedimento forneceria meios para a identificação dos fins almejados nas relações entre os indivíduos, ao mesmo tempo que auxiliaria na escolha do tratamento capaz de corrigir desproporções que impedem a realização dos fins. De maneira semelhante, já na argumentação acerca do estado de natureza, a literatura de viagem parece servir de fundamento empírico para a elaboração da noção de estado de natureza, ao mesmo tempo que permite sua aplicação como recurso para exposição do argumento,[97] via analogia. Assim, cada fato observável empiricamente pode ter sua finalidade comparada com a finalidade do estado de natureza axiomático.

Quando Locke se refere aos náufragos mencionados por Garcilaso de la Vega, por exemplo, emprega um fato relatado por alguém que parece ter credibilidade suficiente para que seja considerado verdadeiro (além disso, essa pessoa apresenta

[96] Cf.: TALBOT, A. *The Great Ocean of Knowledge: the Influence of Travel Literature on the Work of John Locke.* 2010. p. 110-114.

[97] TALBOT destaca que nas últimas edições Locke substitui o exemplo que usara na primeira edição, sobre dois homens que faziam trocas na Soldânia, pelo exemplo do suíço e do índio, assim como dos náufragos na ilha deserta narrado por Garcilaso de la Vega. A intérprete chama a atenção para o fato dos náufragos serem europeus. Tratava-se de Pedro Serrano, que teria naufragado primeiro e de um outro navegante, que naufragou na ilha após três anos. Quando este encontra Serrano na ilha, não se sabe qual dos dois teria ficado mais espantado. Serrano está nu, uma vez que suas roupas foram desgastadas pelo tempo, e seus cabelos e demais pelos do corpo estão bastante longos. Demora algum tempo para que o outro constate que Serrano é um ser humano e que este tenha alívio por certificar-se de que o recém-chegado não é um demônio. Durante quatro anos, até que outra embarcação aparecesse e fizesse o resgate de ambos, os dois passaram a viver juntos e estabelecer acordos antes que os desentendimentos tivessem início. (Cf.:TALBOT, A. *The Great Ocean of Knowledge: the Influence of Travel Literature on the Work of John Locke.* 2010. p.120-121.

detalhes como o nome, a posição da ilha, o número de anos que eles passaram isolados etc.). Isso parece ser suficiente para Locke afirmar que as relações de troca e acordos que definem essas relações podem existir independentemente do pacto que forma o corpo político:

> *As promessas e acordos de troca etc. entre dois homens numa ilha deserta mencionados por Garcilaso de La Vega em sua História do Peru, ou entre um suíço e um índio nas florestas da América, comprometem a ambos, embora em referência um ao outro eles estejam em perfeito estado de natureza. Pois a verdade e observância da palavra dada corresponde aos homens como homens, e não como membros da sociedade.*[98]

A escolha do exemplo mencionado por Garcilaso, embora muitas vezes ridicularizada, parece ter sido feita por Locke de maneira bastante consciente, segundo Ann Talbot. Isso porque tal exemplo teria mostrado europeus, e não somente indígenas americanos, vivendo em estado de natureza. Os náufragos descritos pelo narrador estavam tão propensos a fazer acordos na ausência da lei civil quanto os membros de outros povos americanos também descritos por Garcilaso de la Vega. Segundo Talbot, dos muitos autores que poderia ter escolhido para exemplificar as condições humanas em estado de natureza, Locke teria optado por Garcilaso de la Vega exatamente porque este não reservou as condições de estado de natureza apenas para não-europeus.[99]

Outras passagens parecem ressaltar a visão lockeana de que o estado de natureza existe sempre. Basta para tanto a ausência de um juiz comum com autoridade a quem apelar. Nesse sentido, parece possível admitir que mesmo numa sociedade civil, quando o tempo é insuficiente para o apelo e ainda não há o uso da força e nem propriamente a ameaça deste, é possível constatar empiricamente o estado de natureza, ainda que brevemente. Uma vez que,

> *(...) a lei (...) sempre que não puder interpor-se para garantir contra a força presente minha vida, que se for perdida não será passível de qualquer reparação, permite-me minha própria defesa (...) com a liberdade de matar o agressor, pois este não me concede tempo algum para apelar ao nosso juiz comum (...) Quando homens vivem*

[98] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005. §14.
[99] Cf.: TALBOT, A. *The Great Ocean of Knowledge: the Influence of Travel Literature on the Work of John Locke.* 2010. p.121-122.

> *juntos segundo a razão e sem um superior comum sobre a Terra com autoridade para julgar entre eles, manifesta-se propriamente o estado de natureza (...) a força sem direito sobre a pessoa de um homem causa o estado de guerra, havendo ou não um juiz comum.* [100]

Ainda em outra passagem, Locke deixa claro que não somente a falta de tempo ao apelo pode resultar efetivamente na condição de estado de natureza, mas nas monarquias absolutas esse estado se manifesta concretamente:

> *Pois supondo-se que ele [o príncipe absoluto] enfeixe tudo, tanto o poder legislativo quanto o executivo, unicamente em si próprio, não existirá nenhum juiz nem haverá apelo algum possível para qualquer pessoa, capaz de decidir com equidade, imparcialidade e autoridade, e de cuja decisão se possa esperar alívio e reparação por qualquer injúria ou inconveniência causados pelo príncipe ou por ordem deste. De maneira que um homem assim (...) encontra-se tanto em estado de natureza com respeito a todos aqueles sob seu domínio quanto com respeito ao resto da humanidade.*[101]

Parece, portanto, possível assumir que o significado atribuído por Locke ao estado de natureza revela-se em sentido abstrato quando nos referimos a ele como modelo ou instrumento apropriado para medir a observância da lei de natureza pela realização de sua finalidade. Dessa maneira, parece servir também de parâmetro para medir a equidade na aplicação da lei civil, hierarquicamente inferior à lei natural e dependente desta. Contudo, parece ser indispensável compreender o estado de natureza como fonte de entendimento em seu sentido concreto, como momentos em que o apelo ao juiz comum na Terra é impossibilitado. Isso porque, apesar da precariedade que o aproxima da noção de estado de guerra, esse sentido nos fornece o conteúdo e, deste modo, possibilita a elaboração de analogias que sustentam um conhecimento útil para a vida em sociedade.

O estado de guerra

A instabilidade na determinação e execução da lei que opera no estado de natureza, e consequente ausência de garantia para a sua efetividade, leva os homens ao

[100] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005. §19.
[101] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005. § 91.

risco permanente de se verem em estado de guerra, um estado de inimizade e destruição, iniciado por um ato de transgressão calculado:

> *(...) aquele que declara, por palavra ou ação, um desígnio firme e sereno, e não apaixonado ou intempestivo, contra a vida de outrem, coloca-se em estado de guerra com aquele contra quem declarou tal intenção e, assim, expõe sua própria vida ao poder dos outros, para ser tirada por aquele ou por qualquer um que a ele se junte em sua defesa ou adira a seu embate.*[102]

É importante observar que o estado de guerra não aparece imediatamente e tampouco necessariamente como consequência do estado de natureza. Mas aquele teria início com a ação de alguém e/ou demonstração, por palavras, da intenção de agir contra a propriedade (domínio privado) do outro e que, além disso, seja de maneira calculada. Ao agir ou demonstrar intenção de agir, o indivíduo enseja o direito do outro à reação**:**

> *Pois é razoável e justo que eu tenha o direito de destruir aquilo que me ameaça de destruição, já que, pela lei fundamental de natureza, como o homem deve ser preservado tanto quanto possível, quando nem todos podem ser preservados, a segurança do inocente deve ter precedência.*[103]

Dessa maneira, entende-se, com base no argumento de Locke, a consequência do desequilíbrio na proporção definida pelo estado de natureza. Tal consequência exprime-se na alteração na liberdade e igualdade, pois parece evidente para Locke que a ausência do poder sobre outrem, sem o consentimento, indica a intenção de domínio, pois *"*ninguém deseja submeter-me ao seu poder absoluto, a menos que seja para me obrigar pela força ao que é contrário ao direito à minha liberdade, isto é, fazer de mim um escravo."[104]

Fica muito clara que a intenção de domínio aparece com o uso (ou ameaça de uso) da força sem direito, já que isso caracteriza também a intenção de confisco da liberdade. Por isso, esse ato enseja o direito de reação como, inclusive, poder para

[102] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005. § 16.
[103] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005. § 16.
[104] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005. §17.

matar, já que "não tenho razão alguma para supor que aquele que me toma a liberdade não me tomaria todo o resto, quando me tivesse sob seu poder."[105]

Dunn parece entender o estado de guerra como fruto de uma ação transgressora que estabelece, deste modo, uma alteração na medida definida pelo axioma teológico. Nesse sentido, o governo civil trataria de possibilitar a reação a essa discrepância e restabelecer a proporção em acordo com o axioma. Ele afirma que o estado de natureza *"*é qualquer relação entre quaisquer homens que não foi modificada por atos particulares de agressão direta ou por entendimentos normativos particulares, recíprocos e explícitos que instituem uma sociedade política compartilhada," [106] O estado de guerra seria a relação modificada pela força sem direito, enquanto a sociedade civil, nos moldes defendidos por Locke, se revelaria nos entendimentos normativos.

Aquele que comete a ofensa, conforme explica Dunn, não deixa de ser agente voluntário e, consequentemente, responsável perante Deus, mas rebaixa-se à condição de criatura inferior na ordenação divina: "[os transgressores da lei de natureza] tornam-se passíveis de serem tratados (...) como se fossem animais perigosos, *como se* eles não fossem mais agentes voluntários".[107]

O estado de guerra cessa quando deixa de agir a força sem direito. Isso acontece, segundo Locke, quando os indivíduos se relacionam com equidade comparativamente à lei. Isso significa a possibilidade do "remédio do apelo quanto à injúria passada e evitar danos futuros." No estado de natureza, pela ausência de leis positivas expressas e de um poder superior com autoridade a quem apelar, a ação da força permanece. Neste caso, por um lado o inocente tem o direito de destruir o agressor quando puder e, por outro, o agressor pode propor o fim do estado de guerra ao se propor a reparar os danos causados por ele ao inocente. Locke também considera que o estado de guerra se perpetua quando "é negado o remédio por uma perversão manifesta da justiça e uma descarada deturpação das leis, para proteger ou indenizar a violência ou os males cometidos por alguns homens ou partido de homens." Essa passagem é importantíssima, pois a noção que ela contém deve ser observada tanto para a identificação do governo civil exercido em acordo com a lei positiva adequada (quando o apelo é possível pois a lei sujeita

[105] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005. § 18.
[106] Cf.: DUNN, J. 1969, p. 107
[107] Cf.: DUNN, J. 1969. p. 107.

igualmente os lados envolvidos na disputa), mas também para a constatação da dissolução do governo que enseja o direito de resistência, uma vez que:

> *onde quer que a violência seja usada e a injúria praticada, embora por parte daqueles designados para administrar a justiça, não deixa de haver violência e injúria, por mais que estejam dissimuladas sob o nome, as pretensões ou as formas da lei, cujo fito é proteger e desagravar o inocente mediante sua aplicação imparcial a todos quantos sob ela estejam; sempre que a bona fides não esteja presente nisso, faz-se a guerra contra os sofredores, que (...) têm como único remédio (...) apelar aos céus.*[108]

Por essa via, Locke parece defender que aquele que detém o poder político deve partir da observação acurada e da experimentação, prescrever a lei como tratamento e punição como dosagem correta para combater o mal que aparece como estado de guerra. Para o autor, experiência aparece como elemento eficaz para ensinar aos homens que numa circunstância particular que se identifica com o estado de natureza é comum ocorrer desvios no emprego da razão, o que resulta no estado de guerra. A ausência de um juiz sobre a Terra, contudo, inviabiliza a correção de tais desvios. Mas a adoção da lei expressa, bem como sua execução possibilita a correção desses desvios. O estado de natureza parece funcionar, neste caso, como instrumento para a aferição da liberdade e igualdade também na sociedade civil. Isso porque uma vez que essa liberdade é definida como fim por evidência empírica, quando considerada em seu aspecto concreto, ou seja como propriedade livre de ameaça da força, pode apontar o grau de equidade jurídica nas relações sociais, ao indicar ausência de dominação.

Por esse motivo, Locke defende que os homens abandonam o estado de natureza para formar a sociedade política ou civil, pois "onde existe autoridade, um poder sobre a Terra, do qual se possa obter amparo por meio de apelo, a continuação do estado de guerra se vê excluída e a controvérsia é decidida por esse poder." Caso contrário, uma disputa provavelmente resultará no estado de guerra perene, no qual a única saída é o apelo aos céus em acordo com a consciência individual, conforme o exemplo de Jefté contra os amonitas. Em um caso semelhante, segundo Locke, não cabe a pergunta sobre "quem julgará se alguém se pôs em estado de guerra comigo e se posso (...) apelar aos céus." O único juiz possível na Terra é o próprio indivíduo que sofre a injúria e o

[108] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005. § 19.

julgamento somente deverá ocorrer no juízo final: "Disso apenas eu posso ser juiz em minha própria consciência, uma vez que responderei por isso no grande dia, ao Juiz supremo de todos os homens."[109]

Acerca da consideração que Locke teria feito sobre as obrigações religiosas que os homens devem a Deus - como criador que determina a "jurisdição ou domínio" sob o qual os indivíduos, como seus artefatos, vivem suas vidas - Dunn salienta que, ainda em estado de natureza, os homens devem ter um certo tipo de liberdade para cumprir com tais obrigações. Dessa maneira, tal liberdade também deve ser vinculada a uma igualdade relativa à jurisdição ou domínio de um homem sobre outro para possibilitar a efetivação das obrigações em termos individuais. Por isso ela aparece "como uma demanda lógica" capaz de servir de guia para a construção, segundo Dunn, da "legitimidade de qualquer conjunto de arranjos sociais em termos da vontade de todos os adultos participantes dele." Daí considerar cada um dos indivíduos em situação de igualdade jurídica, ainda que, de fato, nenhum tipo de igualdade substantiva seja constatada.[110]

Uma vez que as relações entre os indivíduos sejam reconhecidas, "hipoteticamente e precisamente", como relações necessárias para a "realização do que Deus atribuiu para cada um deles", é estabelecido, segundo Dunn, um "balanço entre rigor moral e permissividade" que resulta num quadro no qual poucos serão os "padrões formais que a sociedade política deve atender para ser considerada hipoteticamente legítima." Tal legitimidade dependerá, todavia, de que os serviços prestados por essa sociedade incluam a todos os seus membros. Nesse sentido, a qualidade moral da sociedade política estará ameaçada sempre que "os deveres gerais dos súditos forem implementados para adornar o propósito privado dos governantes." A sociedade política legítima será, nesse caso, aquela que deriva o conjunto de direitos do soberano da vontade dos súditos. Do contrário, há uma violação das "pré-condições lógicas" de sua legitimidade, resultante do desequilíbrio entre direitos dos governantes e deveres dos súditos, que são interdependentes. Pelos deveres que devem cumprir, os indivíduos devem ter a garantia de liberdade assegurada, conforme tratado acima. Assim, "os

[109] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005. § 21.
[110] Cf.: DUNN, J. *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the 'Two Treatises of Government'.* 2000. p. 121.

direitos dos governantes são derivados da vontade dos súditos", de acordo com interpretação de Dunn, "mas sendo derivados propriamente dessa maneira eles se tornam genuinamente direitos *sobre* os súditos". Por esse caminho, uma "harmoniosa estrutura de obrigação mútua" é estabelecida.[111]

Embora seja necessário um estudo mais aprofundado para que se possa verificar a influência do procedimento próprio da medicina empírica no trabalho de Locke, parece possível indicar aproximações entre o procedimento lockeano para tratar dos fundamentos do governo civil e o procedimento da medicina nosográfica realizada por Thomas Sydenham. Estas aproximações parecem favorecer a compreensão acerca do conhecimento que se apoia em evidências prováveis, base para uma interpretação do *Segundo Tratado.*

Em seu texto, elaborado para mostrar que a medicina nosográfica de Sydenham ofereceu à filosofia moderna material conceitual para o desenvolvimento do empirismo de Locke, Sanchez-Gonzalez[112] ressalta a reivindicação lockeana para o emprego do "simples método histórico". Isso implicaria numa forma de registro dos fatos com base na observação, descrição e intersubjetividade, com a recusa à interpretação que assumisse caráter especulativo. Essa seria "a pedra de toque" do empirismo lockeano segundo Sanchez-Gonzalez, o qual afirma:

> *A medicina era a ciência que decisivamente moldou o "simples método histórico", conforme foi praticado por Locke. Medicina e química médica eram as ciências históricas e naturais mais bem conhecidas pelo nosso autor e mais assiduamente praticadas por ele.*[113]

Sanchez-Gonzalez também ressalta que, se as ciências naturais, para Locke, abrangem somente as "essências nominais", tais ciências seriam incapazes de certeza e universalidade, e dependeriam exclusivamente daquilo que a experiência sensorial pode dar conta. Experiência, observação e história natural - os "ingredientes metodológicos de Sydenham" - proporcionariam, pelos sentidos, e "via varejo, um discernimento

[111] Cf.: DUNN, J. *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the 'Two Treatises of Government'.* 2000. p.122-124.
[112] SANCHEZ-GONZALES, Miguel A. "Medicine in John Locke´s Philosophy. In: *The Journal of Medicine e Philosophy.* 15. 1990. p. 675-695.
[113] SANCHEZ-GONZALES, Miguel A. "Medicine in John Locke´s Philosophy. In: *The Journal of Medicine e Philosophy.* 15. 1990. p. 678..

quanto a substâncias corpóreas". Trata-se, portanto, de filosofia natural e não ciência, já que, como Locke reconhecia, os sentidos são limitados e não chegam ao conhecimento da " real essência de todas as coisas". Contudo, embora tanto a filosofia natural quanto a medicina não possam oferecer certezas, podem oferecer ao homem as vantagens "do conforto e saúde."[114]

O intérprete destaca também a importância atribuída, como primazia, aos dados da observação que sejam "objetivos e irrefutáveis" na efetivação da ciência moderna, mas recorda-nos de que há, como sempre houve, o problema em se determinar se as descrições dos fatos correspondem às "sensações privadas" daquele que os enuncia ou se são efetivamente "acontecimentos públicos" de uma realidade objetiva, e completa: "nunca foi possível fazer uma adequada tradução das proposições relativas aos objetos físicos para proposições sobre dados sensíveis". Por isso, conclui com algo que é familiar e aceito na ciência de "orientação historicista" de nossos dias, a saber, que a impossibilidade da referida tradução, "em combinação com outros fatores, leva à admissão final de que cada observação sensorial tem um conteúdo teórico e histórico."[115] Locke inclui, como vimos, tanto a política quanto a medicina no campo do conhecimento do qual não se pode obter demonstração devido "à insuperável ignorância do homem sobre mecanismos últimos"; e propõe, segundo Sanchez-Gonzalez, "recorrer à ferramentas conceituais idênticas" para lidar com ambas, quais sejam, aquelas ferramentas próprias da "metodologia observacional", adequadas ao desenvolvimento do "conhecimento provável".[116]

[114] SANCHEZ-GONZALES, Miguel A. "Medicine in John Locke´s Philosophy. In: *The Journal of Medicine e Philosophy.* 15. 1990. p. 680-681.
[115] SANCHEZ-GONZALES, Miguel A. "Medicine in John Locke´s Philosophy. In: *The Journal of Medicine e Philosophy.* 15. 1990. p. 684.
[116] SANCHEZ-GONZALES, Miguel A. "Medicine in John Locke´s Philosophy. In: *The Journal of Medicine e Philosophy.* 15. 1990. p. 686.

II - A formação da sociedade política e do governo civil

Para tratar da sociedade civil, Locke procura, antes, distingui-la de outros tipos de sociedade. Isso porque, uma vez estabelecidas com base em diferentes finalidades, em cada uma o poder deverá ser empregado para cumprir sua finalidade. A intenção, conforme o autor já havia anunciado, é esclarecer a distinção entre os poderes a fim de determinar a quem cabe o poder de governar a sociedade civil, bem como a extensão e limitação de seu exercício.

Há, no *Segundo Tratado*, a indicação de que a sociedade política deve cumprir uma finalidade estabelecida por Deus. Desse modo, o modelo lockeano parece, em algum aspecto, se aproximar do modelo aristotélico, já que o autor defende uma visão teleológica. Isso porque afirma que Deus fez o homem "uma criatura tal que, segundo seu próprio juízo, não lhe era conveniente estar só" e que, portanto essa mesma entidade transcendente colocou essa criatura "sob fortes obrigações de necessidade, conveniência e inclinação para conduzi-lo para a sociedade, assim como o proveu de entendimento e linguagem para perpetuá-la e dela desfrutar."[117]

Nesse percurso, Locke começa a tratar da importância da determinação da finalidade que vincula os homens pela abordagem a sociedade conjugal. Para ele, tal sociedade tem por finalidade única a procriação e a perpetuação da espécie. Por isso, parece fazer a defesa de que sua duração deveria ser limitada à sua finalidade por consenso ou acordo, já que não há "necessidade alguma na natureza da coisa nem dos seus fins de que seja sempre por toda vida".[118]

Além disso, continuando a tratar da relação entre o marido e a mulher, Locke

[117] LOCKE, J. *Segundo Tratado*. 2005. §77. Quando comparamos o texto de Locke com a passagem da *Política* de Aristóteles, que trata da formação da *polis*, identificamos diferenças acentuadas. A principal delas, talvez, seja o fato de que para Aristóteles a polis é uma criação natural e, assim, "um homem que por natureza e não por mero acidente, não fizesse parte de cidade alguma, seria desprezível ou estaria acima da humanidade(...)" Contudo, há também algumas semelhanças, como por exemplo que para Aristóteles há uma finalidade para a união dos homens por meio vínculos próprios à vida pública. Tal finalidade é revelada pelo fato do homem ser naturalmente dotado de linguagem: "(...) a natureza nada faz sem um propósito, e o homem é o único entre os animais que tem o dom da fala [linguagem](...) a voz pode indicar a dor e o prazer, e os outros animais a possuem(...) mas a fala [a linguagem] tem a finalidade de indicar o conveniente e o nocivo, e portanto também o justo e o injusto; a característica específica do homem(...) é que somente ele tem o sentimento do bem e do mal, do justo e do injusto (...) e é a comunidade de seres com tais sentimentos que constitui a família e a cidade. (Cf.: ARISTOTELES. *Política.* 1985. 1252a -1253a).

[118] Cf.:LOCKE, J. Segundo Tratado.2005. §81.

chama a atenção, primeiramente, para a igualdade de condições quanto a direitos particulares de ambos e também para a preocupação compartilhada, a qual seria fundamentalmente a procriação e os cuidados com os filhos. Contudo, para além dessa preocupação, Locke afirma que, podendo o homem e a mulher terem entendimentos diferentes e, portanto, vontades distintas, será "necessário que a determinação última, ou seja, o governo do casal, recaia em alguma parte". Neste caso, Locke defende que tal determinação "caberá naturalmente ao homem, por ser o mais capaz e mais forte. Mas isso, abrangendo apenas as coisas de seu interesse e propriedade comuns(...)".[119] Ou seja, parece existir aqui uma indicação de que, na impossibilidade de agir pelo consentimento de cada um, como unanimidade, para cumprir a finalidade da sociedade, deve-se levar em conta o sentido da força que orienta o corpo para a finalidade almejada por ambos. Do contrário, é possível pensar que a sociedade se desfaz.

Locke ressalta a necessidade de certos apontamentos para evitar confusão entre o poder político e paterno. Isso acontece porque, segundo Locke, frequentemente na formação das primeiras sociedades políticas e, também "nos lugares em que a escassez da população possibilita às famílias separarem-se por lugares sem dono e espaço para mudarem-se e instalarem-se em habitações ainda vagas" ao pai de família é dado consentimento tácito para governar. [120] Tal situação pode resultar na conclusão equivocada de que o poder paterno seja equivalente ao poder político, porque o consentimento tácito ou expresso que este requer, seria tomado, equivocadamente, como direito do pai, como se este tivesse autoridade natural sobre o filho.

Por isso, Locke parece ver a necessidade de salientar que, embora o poder do pai não se estenda para além da maioridade dos filhos, embora não seja um poder para fazer leis e aplicar punição até a pena de morte, o costume pode fazer parecer que o poder paterno é também poder político. Tal confusão ocorre porque "é óbvio conceber como era fácil, nos primeiros tempos do mundo, que o pai de família se [tornasse] o príncipe dela", pois, "desde que seria difícil para eles viverem sem algum tipo de governo, o mais provável é que este recaísse, por consentimento tácito ou expresso dos filhos depois de crescidos, no pai, onde pareceria continuar sem nenhuma alteração". Nesse contexto, o exemplo que Locke emprega, no sentido de desfazer essa confusão e

[119] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005.§82
[120] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005. §74.

sustentar seu argumento, é: se um estranho comete uma injúria contra alguém de sua família, ele, o pai que governa por consentimento pode punir esse estranho até com pena de morte, o que não é feito com base na autoridade paterna (a qual ele não tem sobre o estranho), mas sim "em virtude do poder executivo da lei de natureza."[121]

Também é importante observar que ao defender que as sociedades políticas tem início pelo consentimento individual, Locke se contrapõe à noção de que estas se sustentariam, na origem, numa espécie de liderança de um único homem, na maioria das vezes o pai, com autoridade natural para governar. Nesse sentido, Locke reforça a ideia de que sociedade política e governo surgem em ocasiões distintas e que, ainda que o governante possa ser o pai, também pode ser alguém escolhido para liderar o exército na guerra. De qualquer modo, o consentimento é imprescindível. Em defesa desse argumento, Locke recorre aos relatos sobre a América como modelo de sociedade não-política e afirma:

> *Conforme o que foi dito, encontramos os povos da América, que (vivendo fora do alcance das espadas conquistadoras e do domínio expansionista dos grandes impérios do Peru e do México) gozavam sua liberdade natural, muito embora, coeteris paribus, comumente prefiram o herdeiro do rei falecido; contudo, se de qualquer modo o consideram fraco ou incapaz, deixam-no de lado e estabelecem como governante o homem mais forte e corajoso.*[122]

Locke critica o uso da expressão poder paterno empregada por Filmer para designar o poder que os pais exercem sobre os filhos. Isso porque tal poder cabe não somente ao pai, que o divide com a mãe, argumenta Locke, recorrendo à revelação. Para ele a expressão mais correta seria *pátrio poder,* já que as escrituras determinam que o filho deve honrar pai e mãe. Trata-se de um poder com origem na própria natureza para agir no sentido da proteção do filho, limitado, contudo, por uma duração (até que o filho atinja a maturidade). Este poder também ordena a obediência, mas não se trata de um poder soberano que pudesse determinar a vida ou a morte. Também não se trata de um poder que se mantenha após a maturidade dos filhos, pois não alcança a propriedade destes e não há nele arbitrariedade ou severidade, uma vez que é guiado pela ternura e pelo afeto que Deus incute nos pais.

[121] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005. §74.
[122] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005.§105.

Até que tenha desenvolvido o entendimento, o ser humano sujeita-se a "uma espécie de domínio e jurisdição temporários."[123] E aqui Locke menciona mais uma vez a lei de natureza, ou lei da razão, como guia para o interesse adequado (a felicidade como telos), ressaltando o caráter moral da lei de natureza que se destina a "conservar e ampliar a liberdade". Daí defender que a liberdade e cumprimento da lei de natureza devem coincidir, e isso ocorre desde que os homens consigam empregar corretamente a razão em suas ações, o que somente é possível pela via do entendimento desenvolvido, maduro. Dessa maneira, os homens podem apreender a lei de natureza e obedecê-la para, consequentemente, efetivar a liberdade:

> *Pois a lei, em sua verdadeira concepção, não é tanto uma limitação quanto a direção de um agente livre e inteligente rumo a seu interesse adequado, e não prescreve além daquilo que é para o bem geral de todos aqueles que lhe estão sujeitos. Se estes pudessem ser mais felizes sem ela, a lei desapareceria por si mesma como coisa inútil; (...) De modo que, por mais que possa ser mal interpretado, o fim da lei não é abolir ou restringir, mas conservar e ampliar a liberdade, (...) A liberdade consiste em estar livre de restrições e de violência por parte de outros, o que não pode existir onde não existe lei.*[124]

Além disso, reforça o caráter de laço capaz de unir os homens e, desse modo, parece atingir Filmer para quem a liberdade como igualdade de jurisdição é o mesmo que licença. Locke lança a pergunta: "pois quem poderia ser livre quando o capricho de qualquer outro homem pode dominá-lo?"[125]. Embora seja um poder originado na natureza, o poder paterno não pertence ao pai por direito de natureza, mas "por ser ele o guardião de seus filhos." Isso pode ser constatado pelo reconhecimento de que há uma condição para que esse poder seja exercido: o cuidado (como obrigação) que os pais devem ter para com seus filhos. Assim, no momento em que deixa de cumprir tal obrigação, esse poder deixa de existir e passa para o pai adotivo. Ou seja, ele não advém do fato de gerar.[126]

Locke, mais uma vez, volta-se para os fatos verificados empiricamente para combater a noção de que o poder político equipara-se ao poder paterno. Nesse percurso,

[123] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005. §55
[124] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005. §57.
[125] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005. §57.
[126] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005. § 65.

o autor explica que essa confusão é muito fácil de ser feita porque, "nos primeiros tempos do mundo", assim como

> *(...) ainda o é nos lugares em que a escassez da população possibilita às famílias separarem-se por lugares sem dono e espaço para mudarem-se e instalarem-se em habitações ainda vagas, que o pai de família de torne o príncipe dela; tinha sido ele governante desde o início da infância de seus filhos e, desde que seria difícil para eles viverem sem algum tipo de governo, o mais provável é que esse recaísse por consentimento tácito ou expresso dos filhos depois de crescidos, onde pareceria apenas continuar sem nenhuma alteração (...)* [127]

Essa passagem é importante porque Locke parece sinalizar para a noção de que o costume pode ofuscar o consentimento tácito, pois decorre da facilidade para "ceder à autoridade do pai" uma vez que já "na infância tinham [os homens] se acostumado a seguir suas instruções e a recorrer a ele em suas pequenas diferenças"[128]. E aqui é possível pensar que, embora ocasionalmente o poder político e o poder paterno estivesse "enfeixado" na mesma pessoa, tal situação não oferece ocasião para se experimentar a perda da liberdade de insatisfatória, pois parece exemplificar uma situação na qual o domínio paterno segue sem interferência em termos arbitrários, o que impede que os homens, ao consolidarem os costumes, avistem a possibilidade de uma sucessão que possa exercer o poder político com arbítrio. Locke prossegue criticando o perigo da sacralização dos costumes baseada na ausência de precaução originada na facilidade que "um homem bom e excelente" possibilita, e aponta para o perigo de que essas virtudes despertem nos demais um reconhecimento da autoridade deste como algo natural e independente do consentimento:

> *(...) e no entanto, quando o tempo, conferindo a autoridade e (segundo gostariam de convencer-nos alguns homens) caráter sagrado aos costumes a que a inocência negligente e imprevidente dos primeiros tempos dera início, trouxe sucessores de outro feitio, as pessoas, não vendo suas propriedades em segurança sob o governo tal como então era, não puderam mas sentir-se seguras ou tranquilas, e tampouco considerar-se em sociedade civil até que a legislatura fosse depositada em corpos coletivos de homens (...)*[129]

[127] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005. §74.
[128] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005. § 75.
[129] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005. § 94.

Locke descreve o poder do senhor sobre o escravo como um poder que se estabelece a partir de uma vitória em guerra justa, na qual aquele que inicia a guerra (cometendo um ato que mereça a morte como punição), perde o direito à própria vida e confere um poder ilimitado àquele que sofreu a injúria. Este pode, então, estender o tempo de vida daquele que iniciou o estado de guerra, ensejando "um estado de guerra continuado entre um conquistador legítimo e um cativo"[130]. Trata-se de um poder absoluto e arbitrário que parece estar ligado ao direito de reparação, mais do que ao direito de punição, pois a obrigação de submissão parece acontecer de maneira privada.

A diferença de poder de um senhor sobre um escravo e de um senhor sobre um servo, também é explicada via recurso a um exemplo histórico. Dessa maneira, Locke mostra que a diferença entre a submissão do primeiro ao senhor e a submissão do segundo àquele é que não há poder absoluto sobre o servo, o qual disponibilizava-se "apenas para o trabalho servil", não havendo poder de morte sobre ele, como no caso do hebreu que "não podia [mutilar o servo] a seu bel prazer, e a perda de um olho ou dente acarretava a sua libertação (Ex23)."[131] Esse poder não é nem concedido pela natureza (pois nela todos os homens são iguais) e nem poderia originar-se num pacto, já que nenhum homem tem poder para alienar sua vida, uma vez que esta pertence a Deus.[132]

Sociedade civil e poder político

Com relação ao poder de um magistrado na sociedade civil, Locke determina a sua origem no pacto, o qual efetiva-se pela renúncia de cada indivíduo ao poder de usar os meios convenientes para a preservação de sua propriedade dentro dos limites da lei de natureza (poder para interpretar e executar a lei). Tal renúncia não pode prescindir do consentimento de todos os indivíduos, já que o poder pertence a cada um deles por natureza. Esta é a única via para se estabelecer um juiz comum na Terra, a quem seja possível apelar, pois:

> *como nenhuma sociedade política pode existir ou subsistir sem ter em si o poder de preservar a propriedade e, para tal, de punir os delitos de todos os membros dessa sociedade, apenas existirá sociedade política ali onde cada qual de seus membros*

[130] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005. §24.
[131] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005. §24.
[132] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005. §172.

renunciou a esse poder natural, colocando-o nas mãos do corpo político em todos os casos que não o impeçam de apelar à proteção da lei por ela estabelecida.[133]

Esse ato exclui o juízo particular e estabelece um árbitro que é a própria sociedade política, como corpo único, agora detentora de um poder que antes pertencia aos indivíduos que a formaram. Para realizar a arbitragem, a sociedade passa a contar com "regras fixas estabelecidas, imparciais e idênticas para todas as partes". Além disso, o poder executivo da lei de natureza que cabia antes a cada um dos homens individualmente passa a ser atribuição "dos homens que derivam sua autoridade da comunidade (...)" para que possam executar a lei positiva e, dessa maneira, decidir "todas as diferenças que porventura ocorram entre quaisquer membros dessa sociedade acerca de qualquer questão de direito". Assim, a comunidade política pode punir, com base nas penas expressas na lei, "todos os delitos que qualquer membro tenha cometido contra a sociedade." Desse modo, Locke defende que é muito fácil distinguir quem está e quem não está em sociedade política. Para tanto, basta observar se o indivíduo é parte de um corpo político com leis que o regulam e com uma autoridade superior a quem apelar em casos de contendas judiciais que, por sua vez, possa dar conta de restabelecer a paz e a segurança por meio das decisões sobre as controvérsias, bem como punição dos infratores. O indivíduo que não conta com esses recursos na Terra pode ser considerado alguém que ainda está em estado de natureza.[134]

O poder para fazer as lei nas mãos da sociedade possibilita o estabelecimento de punições ajustadas às transgressões cometidas pelos seus membros e também a punição de "qualquer dano cometido contra qualquer um de seus membros por alguém que não pertence a ela". Ou seja, a sociedade também tem o poder de fazer guerra ou paz. Além disso, ao renunciar aos poderes naturais, cada indivíduo cede à sociedade política, por ocasião do pacto, um outro direito, que é o de utilização da força de seus membros na execução dos julgamentos realizados na sociedade civil. Isso porque tais julgamentos devem ser interpretados, segundo Locke, como julgamentos próprios do indivíduo, pois é também estabelecida, com o pacto, a noção de representação.[135]

---

[133] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005. § 87.

[134] Cf.: LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005. § 87.

[135] Cf.: LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005. § 88. Corbett procura mostrar que o conteúdo da lei de natureza pode mudar de acordo com as circunstâncias. Ele argumenta que, se os homens têm, por

Conforme Corbett, uma vez que parece possível definir a essência do estado de natureza como ausência de um juiz comum sobre a Terra, também é possível definir a sociedade política pela presença de um juiz comum a quem apelar na Terra. Nesse caso, a noção de sociedade política seria anterior à noção de estado de natureza. Isso porque é preciso extrair da imagem concreta da sociedade política uma abstração que é o estado de natureza para, com base no que está presente na primeira, mostrar o que falta no segundo. Ou seja, Locke teria buscado um "melhor entendimento do que significa ter governo ao pensar sobre a vida sem ele." Nesse caso, o estado de natureza, como abstração negativa, pode ser empregado para revelar a conexão entre governo e legitimidade. Isso é possível porque tanto o estado de natureza quanto a sociedade civil expõem a maneira pela qual os homens se relacionam e exercem poder uns sobre os outros. Mas ao mostrar que o inconveniente advém da ausência de um árbitro, ou seja, que o real funcionamento do estado de natureza resultaria quase que necessariamente em estado de guerra, pela falta de um juiz comum a quem apelar, o estado de natureza é meio, instrumento, portanto anterior. Por outro lado, as práticas do governo, ao serem determinadas pelos inconvenientes do estado de natureza, sugerem a precedência deste estado sobre a sociedade política.[136]

O poder político, ou seja, o poder concedido à sociedade pelos indivíduos que a formaram, destina-se a impedir as ameaças sobre a propriedade de seus membros, pelo estabelecimento de uma autoridade que detenha a força concentrada para a execução das leis. O emprego dessa força é útil porque funciona como remédio para as inconveniências do estado de natureza, já que serve para garantir que a lei seja cumprida.[137] Porém, essa autoridade não pode ser destinada ao exercício do poder

---

natureza, uma obrigação de preservar a toda a humanidade, já que a unidade dessa comunidade é apresentada como a fonte das obrigações dos homens em acordo com a lei natural (“compartilhando todos uma única comunidade da natureza, não pode haver subordinação entre nós(...)” §6), ainda assim, o acordo para formar uma comunidade distinta aparece como essência da sociedade política que requer a renúncia a um direito que visa a preservação da humanidade como um todo.Nesse sentido, o intérprete recorre ao parágrafo 88 para destacar que nele Locke deixa claro que a sociedade passa recebe o poder para agir somente para o bem dela mesma e de seus membros e não para o bem do restante da humanidade. (Cf.: CORBETT, R. J. *The Lockean Commonwealth.* 2009. p. 20.)

[136] Cf.: CORBETT, R. J. *The Lockean Commonwealth.* 2009. p. 37-38.

[137] Na interpretação de Corbett, autoridade e utilidade (ambas oriundas da concentração da força), não podem ser incompatíveis. Ele expõe esse problema e o analisa para defender que Locke não faz a defesa de uma doutrina legalista, haja vista a defesa lockeana da prerrogativa. Para Corbett, "Locke não pensa que o governo da lei é adequado a todas as demandas da vida política." Nesse sentido, o mesmo intérprete ressalta que o "bom resultado deve ter precedência sobre os imperativos gerados pelas abstrações morais"

absoluto, mas apenas destina-se à elaboração de leis positivas com punições específicas para cada transgressão. Daí também a atividade de elaboração das leis e penalidades assemelhar-se à atividade de elaboração do remédio. Pois tal recurso implica em artifício humano que age para auxiliar a natureza em acordo com uma finalidade. Por esse motivo, o poder do magistrado jamais deve ser absoluto, uma vez que este seria contrário tanto à natureza quanto à finalidade da sociedade civil.

Ao afirmar que um príncipe absoluto estaria em estado de natureza em relação aos seus súditos, Locke parece abandonar a distinção entre estado de natureza e estado de guerra. Mas é possível entender que Locke se refere a um estado de natureza por oposição ao que ele denomina, no mesmo parágrafo, "estado de natureza ordinário," o qual seria propriamente o estado de natureza no qual "tem [o homem, diferentemente do] súdito, ou antes, escravo (...) de um príncipe absoluto (...) a liberdade de julgar seu próprio direito e, de acordo com o que estiver a seu alcance, sustentá-lo (...). Por outro lado, prossegue Locke,

> *sempre que sua propriedade for invadida por vontade ou ordem de seu monarca, ele não só não tem a quem apelar, tal como devem ter os que vivem em sociedade, mas é como se fosse degradado do estado comum das criaturas racionais, sendo-lhe negada a liberdade de julgar e defender seu próprio direito (...)*

Locke denomina esse estado (que parece igualar-se ao estado de guerra descrito por ele) de "estado irrestrito de natureza", sugerindo a ausência de autoridade a quem os súditos possam apelar, ou seja, o estado de natureza concreto. Nele, os riscos para a propriedade seriam evidentes, já que o súdito

> *Fica exposto a todas as misérias e inconvenientes que um homem possa temer por parte de alguém que, além de encontrar-se [nesse estado irrestrito], é ainda corrompido pela adulação e está armado com o poder.*[138]

E aqui, novamente a experiência é mobilizada para mostrar que aquele que detém o poder não está livre de ser corrompido por ser detentor de uma religiosidade e um saber mais desenvolvidos. Ao contrário, Locke sustenta que é muito fácil verificar

---

e, ainda, que "o governo da lei, acima de tudo, é apenas um meio". Mesmo assim, Locke precisou, segundo Corbett, legitimar antes o governo da lei para depois transcendê-lo na prerrogativa. (Cf.: CORBETT, R. J. *The Lockean Commonwealth*.2009. p. 38-39).

[138] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005. §91.

historicamente que a monarquia absoluta resulta em príncipes incapazes de conduzir a sociedade civil para a "felicidade e segurança." Assim, este alguém "não seria muito melhor, num trono, onde talvez o saber e a religião sejam usados para justificar tudo quanto ele faça aos súditos, com a espada silenciando de pronto a todos quantos se atrevam a questionar tal situação."[139]

A defesa da monarquia absoluta, assim como fora exposto no *Primeiro tratado*, só poderia ser apoiada na adulação. Em diferentes momentos, e assim ocorre quando trata da formação do corpo político, Locke busca demonstrar a inviabilidade dessa forma de governo quando considerada a finalidade pretendida. Nesse caminho, sempre destaca o papel da experiência: "o que quer que digam os aduladores para confundir o entendimento das pessoas, tal não impedirá que os homens sintam (...)." Ou seja, é com base no sentir, na experiência, que os indivíduos poderão aprovar ou recusar também as atitudes de seus governantes, assim como dos demais membros do corpo, pois

> *quando eles percebem que qualquer homem, seja qual for sua posição, está fora dos limites da sociedade civil que fazem parte e que não têm eles a quem apelar na Terra contra qualquer malefício que dele possam receber, cabe que se julguem em estado de natureza com relação a ele, a quem constatam estar nesse estado, e que, logo que possam, tomem providências para obter a salvaguarda na sociedade civil, para as quais esta foi instituída e sendo esse o motivo pelo qual nela entraram.*[140]

É preciso considerar que o pacto que institui o corpo político é um compromisso mútuo entre os homens. Estes fazem um acordo para constituir um só corpo, e consentem em criar uma arbitragem a quem os indivíduos que compõem o corpo político poderão apelar. Nesse sentido, Polin salienta que na própria formação do corpo político realizam-se a transferência da "determinação da liberdade [natural], assim como [do] controle dos conflitos para o público", e a comunidade "recebe o exclusivo direito para julgar e possibilitar que seus julgamentos sejam executados em acordo com as leis positivas que ela estabelece". Assim a comunidade torna-se árbitra, na medida em que

[139] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005. §92
[140] LOCKE. J. Segundo Tratado. 2005. §94.

passa a deter o poder "para interpretar e fazer explícita a lei de natureza em termos universalmente válidos para toda a comunidade".[141]

O consentimento, então, expressa a única via possível para que o corpo político seja estabelecido. Isso porque a transferência do exercício do poder executivo da lei de natureza para o poder público não pode prescindir da renúncia à liberdade natural do homem, ou seja, da renúncia à interpretação direta (sem mediação) da lei de natureza para julgamento das transgressões, bem como da execução das penas.[142] Tal renúncia não pode ocorrer por uma força externa ao indivíduo, pois isso significaria submetê-lo à dependência. Deve se dar, ao contrário, com base na sua própria consciência.

O consentimento é, portanto, a "única maneira pela qual uma pessoa qualquer pode abdicar de sua liberdade natural e revestir-se dos elos da sociedade civil", uma vez que a liberdade política vincula-se à concordância entre todos os homens para se unirem-se em comunidade.[143] A recusa de qualquer indivíduo para renunciar à liberdade em estado de natureza inviabiliza um pacto no qual este que se recusou seja considerado membro do corpo político. Isso porque tal indivíduo permaneceria com mais poder jurisdicional sobre os demais.

A formação do corpo político exige o consentimento de cada um dos indivíduos porque, se em estado de natureza cada homem é livre na medida em que ninguém pode exercer poder e domínio sobre outrem, essa igualdade de jurisdição impede a coação de alguém para que este se torne membro da sociedade política. Por isso, os homens que o desejarem são livres para permanecer fora da sociedade, em estado de natureza, ou optar por fazer parte de uma outra sociedade política anteriormente constituída.

Além disso, uma vez formado o corpo político, este deve seguir conforme as deliberações da maioria:

> *Quando qualquer número de homens consentiu desse modo em formar uma comunidade ou governo, são por esse ato, logo incorporados e formam um único corpo político, no qual a maioria tem o direito de agir e deliberar pelos demais."*[144]

[141] POLIN, R. 1969. p. 9.
[142] Cf.: POLIN, R. 1969, p. 9.
[143] Cf.: LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005.§ 95.
[144] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005.§95.

Ao orientar-se para um sentido único que seja determinado pela maior força, o corpo pode permanecer íntegro. Para que o corpo se mantivesse íntegro sem que seguisse a força da maioria seria necessário o consentimento individual, unânime.[145]

> *Pois sendo aquilo que leva qualquer comunidade a agir apenas o consentimento dos indivíduos, e sendo necessário àquilo que é um corpo mover-se numa certa direção, é necessário que esse corpo se mova na direção determinada pela força predominante, que é o consentimento da maioria; do contrário, torna-se impossível que aja ou se mantenha como um corpo único (...) tal como concordaram devesse ser os indivíduos que nela se uniram - de modo que todos estão obrigados por esse consentimento a decidir pela maioria.*[146]

Para além dessas alternativas, assumiria-se um estado ou equivalente ao estado de natureza ou ao estado de guerra, ou seja, ausência de sociedade política. Por isso a obrigatoriedade de que todos, já no momento do consentimento, estejam de acordo em seguir a maioria. A formação do corpo político requer o poder de cada um dos membros, e é imprescindível evitar que ele se desfaça ao longo do tempo. Assim, é preciso ressaltar que ao dar seu consentimento individual por ocasião da formação do corpo político, presume-se que cada um dos membros esteja ciente de que ele deve continuar como um corpo. Daí Locke destacar a inviabilidade do consentimento individual após a formação da sociedade política, pois "tal consentimento [individual] é quase impossível de se obter se considerarmos as enfermidades de saúde e as ocupações de negócios, que em certo número (...), necessariamente manterão muitos afastados das assembléias". Além disso, Locke afirma que é preciso considerar "a variedade de opiniões e interesses que inevitavelmente se apresentam em todas as reuniões de homens."[147] Isso chama a atenção porque Locke defende que o corpo deve se mover no sentido da maior força de maneira análoga àquela usada para tratar da sociedade

[145] Cf.: LOCKE, J. Segundo Tratado . 2005. §98.

[146] LOCKE, J. Segundo Tratado. §96.

[147] LOCKE, J. Segundo Tratado. §96-98. Corbett procura frisar que, ao contrário do que Kendall procura sustentar, não há no Segundo tratado fundamentos para afirmar o governo da maioria. Segundo Corbett, uma vez que, dado o consentimento, este não pode ser retirado. Já podemos notar que não é possível afirmar a soberania popular nos moldes defendidos por Kendall. Este teria detectado apenas uma "premissa latente". Isso porque o governo da maioria iria demandar da humanidade, ou da maior parte dela, a observância estrita da justiça e da equidade e, conforme §123 do Segundo tratado, -bem como em outras passagens, especialmente nas quais critica certos costumes (que não devem ser tomados como deveres).Locke defende o contrário disso. (Cf.: CORBETT. R.J. *The Lockean Commonwealth*. 2009. p. 44)

conjugal, quando defende que o homem deve decidir pela mulher em questões comuns por ser este o mais forte do casal. A integridade da sociedade, seja conjugal ou civil, parece ter primazia sobre os interesses individuais porque a realização da finalidade, nos dois tipos de sociedade, depende dessa integridade.

A decisão sobre a forma de governo da sociedade civil é tomada, assim, pela maioria, com o consentimento de todos os membros. Dessa maneira, como a composição que denota a forma de governo a ser adotada depende, segundo Locke, de quem é depositário do poder legislativo como poder supremo,[148] a "lei positiva primeira e fundamental"[149] do corpo político (o próprio legislativo) recebe, nesse sentido, o consentimento da sociedade quando considerada a ação da maioria que funda o governo civil.

Por essa razão a noção de consentimento também é fundamental para a compreensão da liberdade civil. Se no estado de natureza as regras estão definidas pela lei de natureza, na sociedade política o poder legislativo emergirá do acordo e aceitação dos indivíduos e resultará na determinação de certas obrigações e restrições, bem como no surgimento, para essa comunidade, de um poder superior, ou seja, um juiz comum na Terra com a finalidade de realizar a liberdade política para os membros da sociedade.

Nesse sentido, Jean-Fabien Spitz ressalta que o povo formado por ocasião do pacto aparece posteriormente como intérprete da lei, e não como o autor, já que a lei positiva é de autoria do legislativo constituído. Assim, o povo, embora não detenha a soberania em sua capacidade legislativa, detém a supremacia como o único com capacidade constituinte. Isso porque o povo "julga não tomando por regra sua própria vontade, mas uma norma que é exterior a sua vontade e independente dela", ou seja, a lei de natureza, que é a própria razão. Nesse sentido, Spitz analisa tal aspecto do trabalho de Locke com base no que o intérprete denomina dispositivo constitucional. Tal dispositivo seria chave da política moderna, pois permitiria "dispor (...) da autoridade legislativa sem concorrente nem entrave, necessária ao funcionamento e à

[148] Cf.: LOCKE, J. Segundo Tratado.§132.
[149] Cf.: LOCKE, J. Segundo Tratado. §134.

eficácia do poder, sem, contudo, entregar os cidadãos ao arbitrário e ao absoluto de suas decisões." [150]

Consentimento e liberdade política

A renúncia à liberdade de que os homens desfrutam em estado de natureza ocorre "para formar um povo, um corpo político sob um único governo supremo, ou então quando qualquer um se junta e se incorpora a qualquer governo já formado."[151] Das duas maneiras, os homens autorizam a elaboração de leis, como obrigações e restrições, que deverão respeitar para o bem de toda a comunidade. Isso significa que, além de consentir no momento da formação do corpo, um homem pode já ter nascido sob um governo e exprimir seu consentimento por meio de sua permanência nele quando atinge a maioridade. Portanto, há dois sentidos em que se deve considerar o consentimento: aquele que é manifestado expressamente (como num juramento, por exemplo), e também aquele que se dá de maneira tácita.

O consentimento necessário para a fundação do corpo político, sendo restrição da liberdade natural, depende da concordância expressa de homens livres[152] : "Qualquer número de homens pode [dar consentimento para colocar-se sob o poder da sociedade política], pois tal não fere a liberdade dos demais, que são deixados, tal como estavam, na liberdade do estado de natureza."[153] Aqueles que não desejam fazer parte da sociedade política continuam a consentir, ou não, em atos particulares, de acordo com o que julgarem conveniente, fora da sociedade estabelecida.[154]

A obediência que advém do consentimento tácito é tão obrigatória quanto aquela que deriva do consentimento expresso. Mas é preciso lembrar que o consentimento tácito de quem nasce sob um governo aparece no texto de Locke vinculado à posse da

[150] SPITZ, Jean-Fabien. *John Locke et les Fondements de la Liberté Modern.* 2001. p. 263-264.
[151] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005.§89.
[152] John Dunn ressalta que estes seriam os membros plenos da sociedade política considerada legítima e que o compromisso expresso assumido por eles deveriam ser perpétuos, sendo a permissão para emigrar não um direito, mas sim uma concessão dada a eles pelo soberano legal. Já aqueles que dão seu consentimento tácito precisam ter o direito de emigração exatamente para fazer valer tal consentimento. Cf.: DUNN, J. The *Political Thought of John Locke*. p. 133 e 140.
[153] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005. §95.
[154] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005.§97.

terra:

(...) por não permitirem as sociedades políticas que qualquer parte de seus domínios seja desmembrada nem usufruída por ninguém além dos que dela fazem parte, o filho ordinariamente não pode usufruir as posses do pai a não ser sob os mesmos termos em que usufruía o pai, tornando-se um membro da mesma sociedade, pelo que se submete imediatamente ao governo que nela encontra estabelecido (...).[155]

Uma vez que os pais possuem autoridade sobre o filho apenas até que este atinja a maioridade (quando é capaz de exercer a razão), este, após a maioridade, é livre "para escolher o governo sob o qual pretende viver, a qual corpo político se unirá". Ou seja, o pacto dos ancestrais não obriga o filho à obediência ao governo sob o qual ele nasceu.[156]

Locke admite que é mais fácil reconhecer o consentimento expresso. A dificuldade está em reconhecer o que é o consentimento tácito, ou seja, em verificar "até que ponto este obriga a quem o formula, isto é, até que ponto alguém deve ser considerado como tendo consentido, e com isso, tendo-se submetido a algum governo, nos casos em que não o tenha expressado de modo algum."[157]

Adotando um sentido de liberdade que se assemelha ao sentido de não-dominação,[158] no *Segundo Tratado* Locke descreve em que consiste a liberdade política:

> (...) *consiste em não estar submetido a nenhum outro poder legislativo senão àquele estabelecido no corpo político mediante consentimento, nem sob o domínio de qualquer*

[155] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005. § 117.
[156] Cf.: LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005. §118.
[157] LOCKE, J. Segundo Tratado.2005. § 119.
[158] Ao analisar a tradição republicana, Pettit identifica a noção de liberdade como não-dominação e discute a distinção realizada por Berlin (entre liberdade positiva – como domínio sobre si mesmo – e liberdade negativa – como ausência de interferência) para propor a noção de liberdade sem interferência em termos arbitrários. A interferência é permitida sim, porém apenas para realizar os fins buscados pelos governados. Assim, tomando a noção de dominação como passível de permitir a interferência do dominador de maneira arbitrária e a noção de interferência como distinta da dominação uma vez que pode haver dominação sem interferência (como no caso de um senhor que deixe seu escravo agir da maneira que preferir, ainda que este permaneça sob domínio do senhor, ou seja, o dominante ainda exercendo sua vontade), Pettit esclarece que dominação implicaria uma relação desigual do ponto de vista jurídico (aquele que domina sendo superior, sob esse ponto de vista, ao dominado) e que, portanto, seria mais exato conceituar a liberdade republicana a partir da noção de não-dominação, a qual aparece de maneira bastante pertinente para a reflexão exigida nesta investigação. (Cf.: Pettit, P. 1997, p. 17-49).

vontade ou sob a restrição de qualquer lei afora as que promulgar o legislativo, segundo o encargo a ele confiado.[159]

O ingresso no corpo político que pressupõe o consentimento implica na submissão e incorporação das propriedades dos indivíduos à sociedade política na qual eles ingressam - desde que tais propriedades não pertençam a um outro governo. A terras são, portanto, parte do corpo político de maneira que "ficam ambas, pessoas e posses, sujeitas ao governo e ao domínio dessa sociedade, enquanto ela existir."[160] Como o governo regulamenta antes a terra e só posteriormente sua jurisdição chega até o seu proprietário, "a obrigação sob a qual se encontra a pessoa, em virtude [do usufruto da terra], de submeter-se ao governo, começa e termina com esse usufruto"[161]. Por esse motivo, Locke considera consentimento tácito até mesmo quando um estrangeiro que não esteja em estado de guerra encontra-se residente em um território pertencente a uma sociedade política. Porque ele usufrui do território e da proteção da lei enquanto reside nele.

Porém, ao apelar para o consentimento baseado na residência nos territórios, Locke parece demandar que advenha daí a obrigação à obediência, e que a única maneira de demonstrar divergência (ou não-consentimento) seria a emigração. O silêncio é interpretado como consentimento tácito que proporciona ao residente a proteção da lei. Pela via do silêncio revela-se uma espécie de obrigação moral de respeitar a lei em troca do benefício. Contudo, segundo Jolley esse silêncio parece ser um sinal de que a obrigação de obediência refere-se a qualquer governo, de qualquer território em que o residente esteja. Desse modo, seria possível inferir que até mesmo os governos tirânicos deveriam ser obedecidos pelo residente.[162]

Essa questão elucida-se no esforço de Locke em salientar que o consentimento não é a única condição necessária para a obrigação de obediência. E quando manifesta que é preciso considerar também a confiança que o povo deposita no governo para que este proteja "seus direitos naturais à vida, liberdade e propriedade."[163] Pois, devemos

[159] LOCKE, Segundo Tratado. 2005 .§22.
[160] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005. §120.
[161] LOCKE, J. Segundo Tratado.2005. §121.
[162] Cf.: JOLLEY, N. *Locke: his Philosophical Thought.* p. 219-220.
[163] Cf.: JOLLEY, N. *Locke: his Philosophical Thought.* p. 221.

nos lembrar, a partir do texto de Locke, que esse consentimento é retirado, ou mais propriamente anulado, quando o governo perde a confiança do povo:

> *A razão pela qual os homens entram em sociedade é a preservação de sua propriedade; e o fim para o qual elegem e autorizam um legislativo é a formulação de leis e o estabelecimento de regras como salvaguarda e defesa da propriedade de todos os membros da sociedade (...). Logo, sempre que o legislativo transgrida essa regra fundamental da sociedade e (...) busque tomar para si ou colocar nas mãos de qualquer outro um poder absoluto sobre as vidas, liberdades e as propriedades do povo, por uma tal transgressão ao encargo confiado ele perde o direito ao poder que o povo lhe depôs em mãos para fins totalmente opostos(...).*[164]

Um exemplo que parece esclarecer a passagem citada, na interpretação de Jolley, pode ser encontrado na argumentação de Locke acerca do direito de desobediência que os gregos cristãos teriam em relação aos turcos, apresentado no capítulo que trata da Conquista[165]. Locke afirma que não houve consentimento por parte dos gregos. Mas não haveria consentimento tácito já que os gregos residiam em território administrado pelos turcos? De acordo com o intérprete, esta questão poderia ser respondida se fosse considerada a forma original do governo, a qual deveria contar com o consentimento expresso dos gregos, o que não é o caso, já que os gregos eram "descendentes dos antigos possuidores daquele país."[166] Além disso, é provável que os turcos não permitissem a emigração dos gregos, o que inviabilizaria qualquer direito à divergência e, nesse caso, não haveria mesmo o consentimento tácito dos gregos. Portanto, não existiria a obrigação de obediência.[167]

Acerca da autoridade dos turcos sobre os gregos, na referida passagem, John Dunn ressalta que ela deriva do poder militar turco como fato experimentado socialmente e por isso somente poderia ser obrigatória a obediência se a autoridade fosse justificada e aceita com base em uma distribuição do poder entre os súditos da comunidade de maneira correta. Para tanto, seria necessária a implementação de

[164] LOCKE, J. Segundo tratado. 2005. §222.
[165] Cf.: LOCKE, J. Segundo tratado. 2005.§192.
[166] LOCKE, J. Segundo tratado. 2005.§192.
[167] Cf.: JOLLEY, N. *Locke: his Philosophical Thought.* p. 222.

instituições reconhecidas e capazes de promover a articulação da vontade do povo.[168]

É preciso ressaltar, para além do consentimento, dois aspectos centrais. Primeiro, a noção sobre a qual baseia-se o reconhecimento da legalidade do pacto, a qual determina que ninguém tem o direito de dar mais poder do que possui . Cada indivíduo, por ocasião do referido acordo, possui o poder de julgar e de punir. Desta maneira, o poder que lhes foi dado por natureza – portanto de direito – pode ser transferido para a comunidade. Ao fazê-lo, os indivíduos expressam uma intenção. Segundo, o pacto deve manifestar a confiança depositada no corpo político para que a legislação esteja de acordo com a intenção de seus membros.

Trata-se, nesse sentido, de dar forma à vontade por parte dos indivíduos de preservarem[169] suas vidas, liberdades e bens.

A ação que funda o corpo político é uma ação de renúncia à liberdade natural para que esse corpo possa agir para a proteção propriedade. Trata-se da transferência de direitos individuais, visando a constituir um árbitro capaz de assegurar, pela lei positiva, aquilo que interessa para a preservação de cada um dos membros. Essa transferência é dada em confiança.

Após a incorporação de todos os membros na sociedade política pelo consentimento, é possível, então, definir a forma de governo. Esta não é necessariamente a monarquia que, conforme defende Locke, não é nem a única forma de governo possível e, menos ainda, a forma natural.

Quando os membros da comunidade depositam a confiança no governo desse corpo político, eles o fazem com uma finalidade que, em última instância, representa a eliminação dos inconvenientes próprios do estado de natureza. A confiança apoiaria-se, entretanto, fundamentalmente na lei de natureza, reconhecida como lei que prescreve a conservação de cada indivíduo, de sua liberdade e propriedade. Assim, o legislativo dispõe do poder para realizar um estado de paz e segurança permanente, que o estado de natureza poderia vir a representar, caso dele fossem eliminados os referidos inconvenientes. A função daqueles que têm autoridade para o exercício do poder

[168] Cf.: DUNN, J. The *Political Thought of John Locke*. p. 1146-147.
[169] Cf.: LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005. §123.(Locke emprega o termo genérico *propriedade* para: vida, liberdade e bens).

político será basicamente efetivar as leis positivas, fazendo ajustes e correções sempre que necessário – quando as condições históricas assim o exigirem - para a manutenção da proporção definida pela finalidade do pacto.

De fato, o risco de que o fim do poder político possa ser negligenciado parece estar sempre presente, pois o governo é realizado por homens e estes são sujeitos às paixões. Desse modo, somente o fato de que o poder para remover ou alterar o poder legislativo permanece com o povo (como direito de resistência) parece capaz de evitar a escravização de um membro do corpo político por outro indivíduo ou grupo. Nesse caso, parece claro que a liberdade vai depender de permanente exercício de vigilância e fiscalização por parte dos indivíduos.

Desse modo, a vontade que leva os indivíduos a depositarem confiança extrema no legislador pode, inicialmente, aparecer como o melhor meio de ampliar e mesmo de garantir a proteção à propriedade. Pois o campo de ação na vida privada amplia-se consideravelmente quando a segurança, que se estabelece com o pacto, elimina a preocupação permanente com as ameaças de submissão externa. Estas recaem, em estado de natureza, sobre o indivíduo. Este, por outro lado, ao ver assegurada a estabilidade das leis, o correto julgamento às ofensas e perceber-se isento da tarefa de exercer diretamente os poderes legislativo e executivo, parece vivenciar a ampliação dos limites de ação na esfera privada como possibilidade não somente de manter sua propriedade, como também de adquirir novas propriedades, ampliando a sua liberdade. Ou seja, seguiria-se após a renúncia à liberdade natural uma outra liberdade, possivelmente (como se espera) mais ampla do que a original.

Quando a noção de consentimento por parte dos indivíduos é abordada no *Segundo Tratado* com base na representatividade, o trabalho de interpretação torna-se mais complexo. Isso porque, conforme Gough explica, o termo consentimento era comumente usado na Idade Média com sentido original que chegara até Locke e seus contemporâneos vinculado de maneira estreita à noção de que a propriedade era santificada. Isso implicava na necessidade do consentimento dos proprietários para a taxação de suas propriedades. Porém, com o tempo, o termo passa a estar, dentro do arranjo parlamentar, intrincado na doutrina da representação, de maneira que seu sentido original torna-se menos exato. Nesse caso, numa situação em que o

representante é escolhido pela decisão da maioria dos eleitores para efetivar a vontade do corpo político, a decisão obriga a todos, inclusive aqueles que votaram em candidatos derrotados. Dessa maneira, contudo, a santidade da propriedade ficava comprometida. Entretanto, mesmo com a ausência do consentimento de cada indivíduo, bem como o risco ou anulação da salvaguarda para propriedade privada, a prática da representação continuou e mesmo houve quem defendesse a representatividade como equivalente ao consentimento dos eleitores.[170]

Isso teria acontecido, segundo Gough, por uma espécie de solidariedade construída ao longo do tempo, que vinculava os homens por meio de ações costumeiras relacionadas à tradição, bem como pela permanência das instituições que guiavam a vida, de maneira a habituarem suas condutas. Daí ser viável à sociedade tanto reconhecer quanto suportar um governo – como sinônimo de consentir –, mesmo que alguns de seus membros tenham votado contra àqueles que assumissem o poder. Isso significa que um sistema parlamentar funcionando adequadamente, poderia levar à aceitação por parte dos oponentes, ou seja, no consentimento deles em favor de algo diverso da sua própria vontade. Isso porque este seria um caso em que a minoria, ou seja, a parte derrotada, poderia ter sempre em vista a possibilidade de chegar a ser maioria. Por outro lado, um sistema no qual, por exemplo, aqueles que estivessem no poder fizessem uso deste para oprimir (mau uso), ou no qual as divisões acerca de religião, raça, ideologia fossem tão marcadas, o sistema tenderia a ser desfeito. Isso porque os insatisfeitos tenderiam a rejeitar as regras do jogo, ou seja, a desrespeitar a própria Constituição original. Nesse sentido, afirma Gough, é possível dizer que um partido de oposição pode dar seu consentimento inclusive para aquilo que seus oponentes legislam, uma vez que a aceitação das consequências do resultado do pleito é também sinal de respeito e fidelidade à essa Constituição original. Desse modo, há sempre que se estabelecer um sistema favorável à manutenção dessa lealdade, já que o exercício do poder em governos sucessivos ao longo do tempo parece gerar uma espécie de direito histórico.[171]

Isso aponta para a necessidade de se considerar as relações de poder entre os homens e observá-las para detectar a liberdade como efeito esperado por ocasião da

[170] Cf.: GOUGH, J.W. *John Locke's Political Philosophy*. 1973.p. 56.
[171] Cf.: GOUGH, J.W. *John Locke's Political Philosophy*. 1973. p. 57-59.

ação do governo civil como ausência do emprego de poder em termos arbitrários. Dessa maneira, a atenção para os limites da autoridade política também será requerida. De certa forma, a obrigação de cumprir a lei de natureza, portanto, permanecerá na sociedade política e nesta as leis positivas "só [serão] verdadeiras se baseadas na lei de natureza, mediante a qual são reguladas e interpretadas."[172]

Extensão e limitações do governo civil

O legislativo estabelecido pela maioria dos membros do corpo político no momento de sua formação é subordinado à lei de natureza, que por ter a finalidade de preservação da sociedade, e de seus membros, regula, em última análise, o próprio legislativo. Daí a exigência de que qualquer obrigação ou restrição legal apoie-se unicamente no legislativo, uma vez que sua autoridade advém do consentimento dado originalmente em acordo com a lei de natureza. Assim, é imperativo que nenhum membro do corpo político esteja isento ou dispensado das obrigações para com a lei civil por qualquer outra lei ou determinação inferior ou exterior:

> *Não pode um juramento a um poder externo qualquer ou a algum poder interno subordinado dispensar nenhum membro da sociedade de sua obediência ao legislativo, que delibera segundo seu encargo, nem obrigá-lo a nenhum tipo de obediência contrária às leis assim promulgadas ou mais além do que o admitido por estas, pois é ridículo imaginar alguém obrigado a obedecer a qualquer poder dessa sociedade que não seja o supremo.*[173]

Parece claro que o propósito de Locke, ao redigir o *Segundo Tratado,* foi, antes de tudo, refutar a argumentação favorável ao poder arbitrário dos monarcas absolutos que Filmer defendeu pela via do patriarcalismo. Para isso, Locke sustenta a noção de que a condição natural do homem é a vida em liberdade e igualdade, condição da qual o homem não pode ser privado. Isso, como visto anteriormente, interdita a submissão individual ao poder político sem o consentimento.[174]

Por isso, ao tratar da extensão do poder político, Locke afirma que este deve abranger ações delimitadas pela lei de natureza, externa e disponível aos seres racionais.

---

[172] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005. §12.
[173] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005. §134.
[174] Cf.: GOUGH, J.W. *John Locke's Political Philosophy*. 1973. p. 61-62.

Nesse sentido, o legislativo tem claros limites: não pode ser absoluto e tampouco arbitrário, uma vez que isso significaria consentir na transferência a outrem um poder que ninguém possui; não pode ser um poder que dispense a fixidez da lei e e a ação de juízes autorizados; não pode ser um poder para retirar de qualquer membro da sociedade política a sua propriedade sem que tenha consentimento do proprietário, já que a possibilidade da retirada arbitrária da propriedade resulta no mesmo que não ter propriedade; além disso, não pode transferir para outrem o poder de fazer as leis, pois não possui concessão para estabelecer um novo legislativo.[175]

De início, Locke parece reivindicar o consentimento individual para regulamentação da propriedade. Contudo, quando trata da extensão do poder legislativo Locke reconhece a necessidade do consentimento da maioria também para a sua taxação, mas defende que a propriedade está mais assegurada quando as reuniões para fazer leis são apenas temporárias, pois, dessa forma, os legisladores mais certamente estarão tão sujeitos às leis quanto os demais e mais dificilmente irão se considerar acima dos outros membros da sociedade civil. Nesse sentido, haveria um risco maior para a preservação da propriedade tanto nas assembleias legislativas permanentes quanto nas monarquias absolutas:

> *(...) nos governos em que o legislativo é uma mesma assembleia permanente, em função perpétua, ou está nas mãos de um único homem, tal como nas monarquias absolutas, existe (...) o risco de julgarem-se eles dotados de um interesse distinto do resto da comunidade e, em consequência, de se disporem a aumentar suas próprias riquezas e poder, tomando do povo o que considerarem conveniente.*[176]

É importante frisar que a extensão do poder legislativo está estreitamente vinculada ao fim para o qual foi estabelecido, ou seja, garantir a propriedade. Essa garantia deve expressar o limite para a ação dos legisladores e também para o executivo, no sentido de que este também está sujeito às leis positivas. Por isso Locke afirma:

> (...) *por mais que possam dispor do poder de elaborar leis destinadas a regular a propriedade entre os súditos entre si, jamais poderão dispor de um poder de tomar para si, no todo ou em parte, a propriedade dos súditos, sem o consentimento destes.*

[175] Cf.: LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005. §138.
[176] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005. §138.

Pois isso equivaleria, na verdade, a deixá-los sem propriedade nenhuma.[177]

Gough sustenta que é importante observar no trabalho de Locke a obrigação moral que os homens têm de manter as promessas, uma vez que ela vincula o consentimento presente ao consentimento do passado (o que também parece livrar Locke da acusação de anarquia). Por isso, o consentimento dado não pode ser simplesmente retirado, exceto por ocasião da dissolução do governo.[178] Locke parece defender um governo constitucional, segundo o intérprete, também para prevenir práticas arbitrárias por parte dos governantes. O governo estaria sempre controlado na medida em que fosse submetido e limitado pela lei de natureza, a qual obriga a governar para o bem público. Ou seja, o indivíduo contaria sempre com a lei de natureza para definir a extensão do governo (seu campo de ação).

Locke argumenta, contudo, que o poder legislativo, apesar de supremo é um poder fiduciário. Ele é atribuído aos legisladores em confiança para fazer cumprir o fim de garantir a preservação da sociedade pela lei civil, a qual recebe a força de cada um dos membros para sua execução. Mas quando esta confiança é quebrada, no momento em que esse poder para fazer as leis é empregado para outros fins que não aqueles para o qual fora estabelecido, ele pode e deve ser retirado do legislador para retornar à sociedade política:

> *Pois, como todo poder concedido em confiança para se alcançar um determinado fim está limitado por esse mesmo fim, sempre que este é manifestamente negligenciado ou contrariado, o encargo confiado deve necessariamente ser retirado[forfeited] e voltar o poder às mãos daqueles que o concederam, que podem depositá-lo de novo onde quer que julguem ser melhor para sua garantia e segurança*.[179]

Locke distingue dois poderes supremos, em momentos distintos. Um deles é o poder da própria sociedade política, ou poder do povo, que se revela no conjunto dos membros, uma vez que estes que permanecem capazes de empregar o poder que cada indivíduo possui antes do ingresso na sociedade civil. Ele se revela como "direito de conservar aquilo que não tinham o poder de ceder e de livrar-se daqueles que

[177] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005.§139.
[178] Assunto tratado no artigo *Notas sobre o direito de resistência no Segundo Tratado sobre o Governo de John Locke*, publicado nos *Cadernos de Ética e Filosofia Política.* n.31. 2017.
[179] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005. §149.

transgridam [a] lei fundamental, sagrada e inalterável da autoconservação, pela qual entraram na sociedade."[180] Esse poder é permanente, porém eficaz apenas por ocasião da dissolução do governo, não antes disso. O outro é o poder legislativo, superior ao conjunto de todos os membros da sociedade enquanto o governo civil subsista, ou seja, enquanto todos se mantém igualmente sob as leis, a única maneira de garantir a propriedade e conservar a comunidade, conforme lhe fora atribuído em confiança:

> *Pois o que pode legislar para outrem deve por força ser-lhe superior; e como o legislativo o é tão-somente pelo direito de elaborar leis para todas as partes e para cada membro da sociedade, prescrevendo regras para suas ações e concedendo poder de execução onde quer que sejam transgredidas, deve por força ser o poder supremo, e todos os demais poderes depositados em quaisquer membros ou partes da sociedade devem derivar dele ou ser-lhe subordinados.*[181]

Entretanto, Locke atribui, como elemento complicador para os intérpretes, um peso bastante significativo ao poder executivo. Ainda que este deva estar submetido ao legislativo como poder supremo, muitas vezes aquele que está encarregado do executivo terá poder para convocar o executivo de tempos em tempos e também o faz em confiança. Neste sentido, o executivo também tem força para fazer cumprir a lei e sua ação também implicará no risco do mal uso da força que lhe cabe. Isso significa confiar numa prudência que pode resultar em uso de poder arbitrário e, por consequência, na quebra dessa confiança. Porém, segundo Locke, é preciso confiar nesta prudência do executivo para restabelecer inclusive a proporção que assegure uma representatividade em acordo com a lei civil e com o bem público, ou seja, com o consentimento inicial. Daí a defesa do filósofo acerca do uso da prerrogativa.[182]

A prerrogativa

Até o capítulo XIII do *Segundo Tratado*, o autor parece sustentar, além da separação dos poderes, que as inconveniências do estado de natureza são remediadas, de maneira eficaz, via supremacia do legislativo. Mas, a partir do capítulo XIV, coloca-se

[180] LOCKE, J. Segundo Tratado.2005. §149.
[181] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005. §150.
[182] Cf.: LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005. § 152-158.

um problema para os leitores de Locke, pois esse é o capítulo no qual ele inclui em seu tratado a defesa da prerrogativa, um poder discricionário, atribuído àquele que detém o poder executivo, para que seja empregado em casos não previstos na lei civil e, até mesmo, contra ela.

Após reivindicar a supremacia do poder legislativo que, embora fiduciário, deve ser único como todo poder supremo, Locke afirma:

> *Onde quer que os poderes legislativo e executivo estejam em mãos distintas (como ocorre em todas as monarquias moderadas e nos governos bem constituídos), o bem da sociedade exige que diversas questões sejam deixadas à discrição daquele que detenha o poder executivo.*[183]

Tal afirmação implica em uma tensão difícil para os intérpretes, uma vez que, conforme Corbett salienta, "não se pode reconhecer a legitimidade da ação extralegal sem enfraquecer a convicção de que a ação legítima deve concordar com a lei". Porém, ainda conforme o intérprete, é exatamente o reconhecimento desse tipo de ação que Locke procura sustentar, ao admitir a insuficiência da atuação do legislativo em um governo que o próprio autor denomina bem constituído. Nesse sentido, Corbett ressalta que o tratamento dado à prerrogativa por Locke aponta nos próprios aspectos que tornam o poder legislativo bem constituído, como por exemplo, a não distinção entre as pessoas[184], a origem das inadequações que precisam ser remediadas neste mesmo governo.[185]

Locke defende no capítulo XII que as leis devem ser feitas em pouco tempo, por diversas pessoas, em assembleias que se dissolvem após terem cumprido essa tarefa, dispensando o legislativo de estar permanentemente em atividade. Tal procedimento resulta, na visão lockeana, em segurança para o cumprimento das finalidades do governo. Isso porque uma vez que os legisladores se reúnem somente para cumprir a tarefa de elaborar as leis, o poder que eles detém torna-se mais restritivo do que a

---

[183] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005. § 159.

[184] Por ser geral e não fazer distinção entre as pessoas, pode haver casos particulares que resultem na aplicação da lei de maneira inadequada, resultando em punição por alguma ação que deveria ser recompensada. Por exemplo, a demolição da casa de um inocente para deter um incêndio na casa do vizinho deveria ser uma ação perdoável, mas que a lei poderia não prever. (Cf.: LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005. § 159)

[185] CORBETT, R. J. *The Lockean Commonwealth.* 2009. p. 61.

assembleia permanente, tendo em vista que após a dissolução da assembleia cada legislador assume o lugar de súdito como os demais, e, portanto, ficam igualmente sujeitos às leis por eles formuladas, de modo que são levados a ter "o cuidado de elaborá-las visando ao bem público."[186] Tais assembleias, por serem temporárias, resultam também na vantagem de serem menos onerosas para o povo.

Além disso, Locke defende que o poder executivo precisa ser, diferentemente do legislativo, um poder permanente, já que as leis são elaboradas em pouco tempo, porém devem permanecer vigentes e necessitam do executivo para terem eficácia.[187] Devido principalmente a essa diferença, é preciso que esses dois poderes sejam depositados em mãos distintas.

Já no capítulo XVIII, Locke continua a tratar da distinção entres os poderes, acrescentando a noção de subordinação e condicionando as maneiras de arranjá-los à estrutura de cada sociedade e governo. Ainda nesse momento, ele mantém a noção de supremacia do legislativo e sustenta que:

> *Quando o legislativo confia a execução das leis que elabora a outras mãos, mantém o poder de retirá-lo dessas mãos se encontrar causas para tanto (...) O mesmo vale também em relação ao poder federativo, sendo este e o executivo ambos ministeriais e subordinados ao legislativo, que, tal como demonstramos, é supremo numa sociedade política constituída.*[188]

Importante ressaltar que o legislativo deve ser composto por diversas pessoas para evitar a tentação do uso arbitrário do poder no caso de concentração em uma única mão (que significaria permanência do poder legislativo).[189] Isso também distingue tal poder do poder executivo, que Locke aceita seja depositado em uma só mão. Afinal ele deve ser permanente e mais ágil, o que é difícil quando depende de convocação de reuniões das quais participam grande número de pessoas.[190]

---

[186] Cf.: LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005. §143.
[187] Cf.: LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005. §144.
[188] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005. §153.
[189] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005. §153.
[190] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005. §156.

Tendo em vista que mesmo as sociedades cujos governos são bem constituídos não podem escapar dos acontecimentos particulares não previstos em lei, surge a necessidade da prerrogativa. Nesse sentido, Locke argumenta:

> *Pois não sendo os legisladores capazes de prever e providenciar, por meio das leis, tudo quanto possa ser proveitoso para a comunidade, o executor das leis, tendo nas mãos o poder, possui, pela lei comum da natureza, o direito de dele fazer uso para o bem da sociedade, nos muitos casos em que a lei municipal não fornece diretrizes, até que o legislativo possa ser reunido para deliberar sobre a questão.*[191]

O governo da lei parece ter, portanto, uma inadequação oriunda da própria incapacidade de prever todos os casos particulares, já que "as coisas desse mundo estão num fluxo de tal modo constante que nada permanece por muito tempo no mesmo estado (...) [assim,] as pessoas, as riquezas, o comércio e o poder mudam de lugar (...)."[192] Nesse sentido, Corbett, aponta para um problema epistemológico que reflete as limitações para o conhecimento acerca das interações humanas. Tal problema teria, como primeiro passo para sua solução, a aceitação da inabilidade para legislar sobre as dificuldades advindas dessas interações e, por conseguinte, o acolhimento da prerrogativa como recurso.[193]

Chama a atenção que essa inabilidade implique na vinculação do poder executivo com um direito concordante com a "lei comum de natureza". Tal é o direito de uso da prerrogativa pelo executivo que, pela própria origem, aparece condicionado ao bem da sociedade. Trata-se de "uma certa liberdade de ação para deliberar a seu critério acerca de muitas questões não previstas nas leis."[194]

Sobre isso, Corbett observa que, se Locke, por um lado, defende a supremacia do legislativo pela razão de que os demais poderes fluem dele, por outro lado, a prerrogativa lockeana é um poder que não flui do legislativo, mas que se origina do povo. Ou seja, sua fonte é distinta do poder supremo.[195]

---

[191] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005. §159.
[192] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005. § 157.
[193] Cf.: CORBETT, R. J. *The Lockean Commonwealth.* 2009. p. 66-67.
[194] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005. §160.
[195] Cf.: CORBETT, R. J. *The Lockean Commonwealth.* 2009. p. 65.

Por essa via, Locke pode afirmar que havendo contendas entre o povo e o poder executivo, pelo mau uso desse poder, mesmo que tais contendas sejam raras, o grau do conflito, conforme percebido pelo povo, é que determinará a solução:

> *(...) as pessoas (...) estão longe de examinar a prerrogativa quando esta é empregada, em qualquer grau tolerável, para o uso a que foi destinada; ou seja, para o bem do povo e não manifestamente contra ele. Porém, se chega a haver uma controvérsia entre o poder executivo e o povo, acerca de alguma questão que se pretenda prerrogativa, ela facilmente se resolverá conforme tenda o exercício de tal prerrogativa para o bem ou para o mal do povo.*[196]

No percurso para tratar desse tema, dado o problema epistemológico mencionado, Locke parece tentar superá-lo pelo recurso à antropologia, bem como pelo exercício de observação e analogia para desenvolver sua argumentação. Daí retornar, ao que parece, às noções que havia discutido nos capítulos anteriores, nos quais tratou da infância dos governos. Nesse sentido, parece ser necessário, por ocasião da leitura sobre a prerrogativa, ter em mente sua defesa de que "o governo é, em toda parte, anterior aos registros". Locke aponta para a vantagem de se explorar os textos de autores que trouxeram relatos significativos da América, já que o Novo Mundo pode ser considerado "modelo do que foram os primeiros tempos", portanto apropriado para mostrar que as primeiras sociedades assemelhavam-se à famílias, nas quais as "poucas controvérsias" demandavam pequeno número de leis suficientes para manter a justiça, sendo o maior temor as invasões estrangeiras.[197]

Com isso em vista, Locke pode defender que o governo nos primeiros tempos era "quase todo prerrogativa", já que um "pequeno número de leis estabelecidas cumpria a função, e a discrição e o zelo do governante supriam o resto."[198] Nesse sentido, há o consentimento do povo para seu emprego. Contudo, a necessidade de se limitar a prerrogativa é detectada por aqueles que viveram sob ela com tranquilidade pela própria experiência, os quais vivenciaram as vantagens, mas também as desvantagens por ocasião das mudanças que ocorreram pelo abuso desse poder:

---

[196] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005.§ 161.
[197] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005.§ 101-107.
[198] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005.§ 162.

(...)quando o engano ou a adulação prevaleceram sobre os príncipes fracos no sentido de fazerem uso desse poder para seus próprios fins privados e não para o bem público (...) o povo se viu necessitado de declarar limites de prerrogativa, em casos que eles ou seus ancestrais tinham deixado, com a mais ampla liberdade de ação, à sabedoria dos príncipes, que dela faziam uso correto e para o bem do povo.[199]

Locke parece deixar claro que a origem do poder de prerrogativa é o povo e que, por essa razão, esse povo não pode ser acusado de usurpação da prerrogativa quando age para limitá-lo, pois, quando o povo impôs limites a esse poder discricionário "não tomou o povo do príncipe coisa alguma que por direito pertencesse a este." A experiência, portanto, pode mostrar se o fim obtido com o uso da prerrogativa é o bem do povo ou outro fim qualquer e, com base nessa constatação, aprova-se ou não seu emprego. Daí Locke afirmar que são "usurpações apenas os atos que prejudiquem ou obstruam o bem público.[200]

Corbett interpreta que a preocupação de Locke é a eficácia da limitação da prerrogativa pelo povo pela via das leis. Isso porque ao admitir como forma original do governo aquela na qual a supremacia era a própria prerrogativa, Locke precisa voltar sua atenção para a melhor maneira de conter esse poder discricionário em seus limites, pois há sempre a questão sobre "se o príncipe é sempre completamente domesticado, ou se, em vez disso, espera destruir seus limites." Trata-se de discutir até que ponto as leis conseguem conter tal "energia executiva." [201]

A percepção do povo quanto ao uso (ou abuso) da prerrogativa parece ser a pedra de toque para decidir se aquele que detém o executivo pode ou não continuar a empregá-la, conforme se dará conta, na visão de Locke, aquele que observar a própria história da Inglaterra. Por esse motivo é possível que alguém defenda o emprego do poder arbitrário quando percebe que o príncipe é sábio. Porém tal defesa só é sustentada quando se confunde o costume de agir conforme uma determinada decisão discricionária com aquilo que se deve fazer sempre por direito (por isso a prerrogativa é mais perigosa nas melhores mãos, pois torna-se menos passível de limitações). Deste

[199] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005.§ 162.
[200] C.f.: LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005.§ 163.
[201] CORBETT, R. J. *The Lockean Commonwealth.* 2009. p. 65-66.

modo, parece ser sempre necessário ter em mente as alterações nas relações humanas e considerar sempre o bem do povo como medida, já que,

> *(...) é impossível que qualquer pessoa da sociedade venha alguma vez a obter direito de causar dano ao povo, embora seja bem possível e razoável que o povo não deva dedicar-se a fixar limites à prerrogativa de reis ou governantes que não tenham transgredido os limites do bem público. Pois a prerrogativa não é senão o poder de fazer o bem público independentemente das regras.*[202]

Após mencionar como exemplo encontrado na Inglaterra de sua época, quando "o poder de convocar o parlamento, quanto à ocasião, local e duração é certamente uma prerrogativa do rei", Locke procura responder a questão acerca de quem será juiz em caso de contendas entre o legislativo e o executivo por ocasião do emprego da prerrogativa. Locke defende, então, que não há juiz sobre a Terra para resolver tais contendas da mesma maneira que não pode haver juiz na Terra para tratar dos conflitos de lei entre o povo e o executivo ou o legislativo, defendendo, também para esses casos, o apelo aos céus.[203] Nesse sentido, o povo, portanto, não é juiz, não detém o poder soberano, mas, de acordo com Locke,

> *reserva para si, por uma lei anterior e superior a todas as leis positivas dos homens, uma suprema decisão última, que pertence a toda a humanidade onde não houver a quem apelar sobre a Terra, de julgar se tem ou não justa causa para dirigir seu apelo aos céus. E a esse julgamento não se pode renunciar.* [204]

A prerrogativa, portanto, parece servir de remédio para aquilo que é inconveniente no governo da lei, de maneira análoga ao próprio governo civil, que aparece como remédio para os inconvenientes do estado de natureza. Contudo, tal poder discricionário tampouco pode prescindir de limitações que, para Locke, parece ter origem no poder que permanece com o povo. Isso não significa, conforme interpretação de Spitz, que Locke faça a defesa da soberania do povo como poder instituído. Ao contrário, segundo o intérprete, a teoria lockeana sustenta que povo é antes "uma

[202] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005.§ 166.
[203] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005.§ 167-168.
[204] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005.§ 168.

coleção de consciências em que o julgamento limita os atos do governo sem, para tanto, dar a ele superior, nem pretender substituí-lo no exercício das prerrogativas legislativas".[205] Tal perspectiva é bastante relevante para a investigação da dissolução do governo que ocasiona o direito de resistência.

[205] Cf.: SPITZ, Jean- Fabien. *John Locke et les fondements de la liberté moderne.* 2001. p. 266.

III. Dissolução do governo civil e direito de resistência

A partir do capítulo XVI do *Segundo Tratado*, Locke passa a discutir as características de determinados governos contrários ao governo civil efetivamente capaz de remediar os inconvenientes do estado de natureza e preservar a propriedade dos súditos. Nesse percurso, ele busca demonstrar de que maneira essa contrariedade se manifesta e os motivos pelos quais ela enseja o direito de resistência.

Locke inicia essa tarefa com a exposição sobre a conquista estrangeira, que substitui, na origem, o consentimento pela força das armas e, deste modo, implica, na maioria das vezes[206], na dissolução da sociedade política. Ao tratar desse tema, ele analisa situações nas quais a conquista resulta de guerra injusta e situações nas quais resulta de guerra justa, a fim de verificar se o conquistador tem direito de governar a sociedade conquistada, bem como a extensão e limite de seu direito para fazê-lo em cada caso. Locke teria lançado mão dessa análise, conforme Laslett observa, pois, assim como outros autores contemporâneos como Milton e Sidney, procurou contestar os partidários da monarquia absoluta, cuja argumentação teria sido fundamentada na conquista.[207]

Dessa forma, é preciso considerar que, para Locke, o respeito às leis positivas na sociedade política, assim como à lei natural no estado de natureza, é visto como meio de impedir a instauração do estado de guerra. Por isso, ao analisar as condições para a resistência legítima no *Segundo Tratado,* Dunn interpreta que se deve considerar o direito de resistência como derivado do estado de guerra. Isso porque o uso da força sem o direito, que instaura o estado de guerra, pode ocorrer tanto a partir do estado de natureza quanto a partir da sociedade política estabelecida, e o direito de resistência seria uma espécie de resposta para esse tipo de ação.[208]

Ao comentar as passagens lockeanas sobre o governo por conquista, Dunn defende que se deve remontar à origem da escravidão conforme assumida por Locke, ou

---

[206] Locke afirma no parágrafo 175 que a conquista "amiúde abre caminho para uma nova constituição da sociedade política, pela destruição da antiga." Contudo, ao final da leitura do capítulo, parece não haver exceção, sendo o resultado da conquista sempre a dissolução da sociedade política. Cf.:LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005.§175-196.

[207] Na nota 2, § 175, Laslett faz essa observação, porém ressalta que o próprio Filmer não utilizou argumento apoiado na conquista para defender a monarquia absolutista.Cf.:LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005. p. 542.

[208] DUNN, J. *The Political Thought of John Locke*. 2000. p. 172.

seja, à execução que se aplica justamente contra um agressor. Se cada sociedade se mantém em estado de natureza em relação a outros corpos políticos, parece possível afirmar que tal relação é governada pela lei de natureza e que, dessa maneira, há nesse caso certos limites previstos para a execução dessa lei, tanto quanto são previstos nas relações entre indivíduos naquele estado.[209] Se a conquista é resultado de uma guerra iniciada injustamente, é fácil compreender que o conquistador não tem direito de governo ou domínio sobre o conquistado. Porém, tendo o conquistador vencido uma guerra justa, uma vez que cada indivíduo encarrega-se apenas de seus próprios pecados, unicamente aqueles implicados diretamente com o uso injusto da força contra o conquistador tornam-se escravos. Isso exclui os homens não combatentes, as esposas e filhos. Se é evidente que o conquistador injusto está impedido da aquisição de domínio e propriedade do conquistado, por outro lado, é preciso notar que ao conquistador justo cabe somente o direito de punição e reparação aos danos que lhe foram causados por aquele que agiu com injustiça ao violar a lei. Estão excluídos, portanto, títulos de propriedade, em especial da terra, que extrapolam a medida de reparação, pois o valor da terra como capital é, para Locke, fonte continuada de riqueza e, portanto, sua medida está além do dano infligido por uma sociedade sobre outra. Além disso, mesmo considerando que o dano seja significativo, uma vez que as terras dos conquistados pertencem também às suas famílias, ou seja, são suas propriedades, as exigências destas teriam prioridade sobre as exigências dos conquistados.

Assim, as maneiras lícitas pela qual o conquistador justo poderia ter suas perdas reparadas seriam unicamente via receita das posses dos conquistados e do emprego do trabalho destes, mas não a própria terra, capaz de gerar receita para muito além da reparação devida ao conquistador.[210] Isso, conforme ressalta Dunn, inviabiliza a legitimidade da conquista estrangeira.[211]

Locke aponta como nocivo o conquistador estrangeiro que, mesmo ao empreender uma guerra justa, extrapola seu direito de punição e reparação e atinge aqueles que são inocentes por não terem empreendido a guerra contra o conquistado; e afirma que o conquistador que avança sobre o campo da propriedade é culpado de iniciar um estado de guerra:

---

[209] DUNN, J. *The Political Thought of John Locke*. 2000. p. 174-175.
[210] Cf.:LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005. §176-194.
[211] DUNN, J. *The Political Thought of John Locke*. 2000. p. 175-177.

> *(...) [o conquistador] não pode ter em virtude da conquista nenhum título ao domínio sobre [os inocentes,] nem transmiti-lo a sua descendência; mas será um agressor, se atentar contra as propriedades deles, colocando-se assim em estado de guerra contra eles.*[212]

Mais adiante, Locke argumenta que, em casos assim, a reação, como emprego do direito de resistência, é aceitável e mesmo recomendável, pois ela visa à proteção em relação ao uso da força sem autoridade e, por isso, parece estar em perfeito acordo com a lei de natureza (como lei da razão concedida por Deus aos homens):

> *(...) fica claro que o repúdio a um poder que a força e não o direito instalou sobre alguém, embora tenha o nome de rebelião, não constitui contudo ofensa a Deus, mas é o que Ele permite e aprova, mesmo que intervenham promessas e alianças, quando obtidas pela força.*[213]

Semelhante à conquista, parece ser o governo por usurpação. Mas, nesse caso, Locke nega claramente qualquer direito ao usurpador, pois, segundo ele, "só existe usurpação quando alguém se apodera daquilo a que outro tem direito."[214] Ou seja, na usurpação ocorre a tomada de um poder sem o devido direito. Daí Locke diferenciar a usurpação da tirania. A tirania seria agir para além do direito, o que algumas vezes é feito pelo próprio usurpador e outras pelo governante que, até extrapolar o direito, agia em acordo com a lei. Contudo, aquele que tem o direito de governar, sempre o faz porque sua autoridade foi prescrita pela lei, via consentimento do povo. Por isso, Locke admite que, se o usurpador receber o consentimento do povo, passa a ter direito de exercer o poder que antes desse consentimento lhe era vetado:

> *Tampouco pode tal usurpador, ou qualquer outro dele derivado, ter jamais um título, até que o povo tenha a liberdade de consentir, e tenha de fato consentido em permitir e confirmar nele o poder que até então usurpara.*[215]

---

[212] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005.§ 196.
[213] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005.§196.
[214] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005.§197.
[215] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005. §198.

Acerca da tirania, além de defini-la como o uso do poder para além do direito, Locke também ressalta nela a deturpação da finalidade do emprego do poder:

> *Consiste [a tirania] em fazer uso do poder que alguém tenha nas mãos não para o bem daqueles que estiverem submetidos a esse poder, mas para sua vantagem própria, distinta e privada; quando o governante (...) não faz da lei, mas de sua vontade, a regra, e suas ordens e ações não estão dirigidas à conservação das propriedades de seu povo, mas à satisfação de sua própria ambição, vingança, cobiça ou qualquer outra paixão irregular.*[216]

Uma vez que a resistência é justa quando o rei se torna um tirano, é preciso mostrar ao povo quando e como essa transformação ocorre e, por essa via, produzir a justificativa para tal ação.[217] As duas respostas lockeanas para a pergunta acerca do que seja a tirania - a subversão da finalidade do poder e seu uso para além do direito - convergem na noção de consentimento popular no estabelecimento da autoridade política. A partir dessa noção é possível identificar o governante como aquele que representa a sociedade política e que, portanto, está investido do poder da lei para fazer cumprir o que a lei expressa conforme a vontade do povo.[218] Tanto a vontade quanto o poder não são, portanto, próprios do governante. Por isso Locke, já no capítulo XVIII, afirmava:

> *Quando, porém, [o governante] deixa essa representação, essa vontade pública, e passa a agir segundo sua própria vontade particular, degrada-se e não é mais que uma pessoa particular sem poder e sem vontade, sem direito algum à obediência, pois que não devem os membros obediência alguma senão à vontade pública da sociedade.*[219]

Ashcraft ressalta que a lei é o limite que, uma vez ultrapassado pelo governante, resulta na perda da autoridade em favor daqueles que a detinham originalmente, ou seja,

---

[216] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005. §199.
[217] Cf.: ASHCRAFT. R. "Locke's political Philosophy". In: *The Cambridge Companion to Locke*. p. 227.
[218] Cf.: ASHCRAFT, R. "Locke's political Philosophy". In: *The Cambridge Companion to Locke*. p. 229.
[219] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005.§151.

em favor do povo como fonte da autoridade. Tal perda implica na mudança da condição do governante, que deixa de ser pessoa pública, retornando à condição de pessoa privada que, como tal, "não tem direito de usar a força contra o povo", mas, "de fato, o povo tem o direito de defender-se, e assim resistir por meio da força às ações de um tirano."[220] Em outro momento, o intérprete também aborda o tema da resistência no contexto da crise da exclusão[221] e ressalta as preocupações de Locke ao escrever o *Segundo Tratado*. Conforme defende Ashcraft, era preciso retomar a argumentação da teoria do direito de resistência da época, para que a defesa lockeana desse direito pudesse ser sustentada.

No capítulo XIX do *Segundo Tratado* Locke concentra seus argumentos em favor do direito de resistência. Nesse capítulo, ele procura demonstrar, a quem cabe a responsabilidade pela dissolução do governo civil, resultante do exercício do poder sem autoridade. Além disso, defende que a autoridade pode retornar legalmente aos súditos para que possam, por meio de uma revolução[222], recompor o poder supremo para agir conforme sua vontade, restabelecer o legislativo anterior ou até mesmo instituir um novo.

Nesse percurso, é preciso, segundo Locke, distinguir dissolução do governo e dissolução da sociedade política. Isso porque a dissolução da sociedade política, pela "invasão de uma força estrangeira que empreende uma conquista"[223], implica na imediata dissolução do governo como consequência da dissolução do corpo político. Uma vez que o poder de elaborar leis é colocado nas mãos dos representantes por ocasião do pacto, se a sociedade política é dissolvida, os homens retornam ao estado de

---

[220] Cf.: ASHCRAFT, R. "Locke's political Philosophy". In: *The Cambridge Companion to Locke*. p. 230.

[221] Para Ashcraft, a derrota do projeto de exclusão pela via constitucional deixou os membros do partido Whig, especialmente os mais radicais, em situação difícil. Charles II não cederia às demandas pela exclusão de Jaime da linha sucessória e, portanto, teria que ser forçado a isso. Caso contrário, Jaime, após a coroação, certamente se ocuparia com a vingança. Em outras palavras, os Whigs tinham ido longe demais para recuar, de maneira que era preciso fortalecer, portanto, a convicção de que a oposição à coroa poderia ser feita pelo recurso às armas, sustentando-a numa teoria do direito de resistência. Cf.: ASHCRAFT, R. *Revolutionary Politics & Locke's Two Treatises of Government.* 1986. p. 290-292

[222] A palavra revoluções (*revolutions*) aparece somente duas vezes no *Segundo Tratado*, nos parágrafos 223 e 225, respectivamente. Ela parece estar ligada, no texto de Locke, a um regime de historicidade marcado pelo ponto de vista do passado, no sentido de que a história era vista como *Magistra Vitae*. Esse sentido foi predominante até meados do século XVIII e o acompanhava a noção de revolução conforme empregada na astronomia para designar o movimento cíclico dos astros, ou seja, o significado de revolução aqui estaria mais próximo de "designar um movimento de retorno a algum ponto preestabelecido e, por extensão, de volta a uma ordem predeterminada." (Cf.: SILVA, R. O. da. "Revolução, História e Tempo". *História: debates e tendências.* 2015. p. 255.

[223] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005. §211.

natureza e podem retomar seus poderes individuais (como liberdade natural a qual renunciaram). Porém, o mesmo não acontece no caso da mera dissolução do governo, condição em que ainda se preserva certa integridade do corpo político e, com isso, também algum sentido de coletividade[224]. Dissolver a sociedade significa – distintamente da dissolução do governo – a desintegração total do corpo político e de qualquer sentido de coletividade:

> *Pois, neste caso (por não ser capaz de manter-se e sustentar-se como um corpo único, integral e independente), a união pertencente a esse corpo e em que este consistia deve necessariamente cessar e, portanto, todos retornam ao estado em que se encontravam antes, com liberdade de agir por si mesmos e prover a própria segurança, como julgarem mais adequado em alguma outra sociedade.*[225]

Locke não se detém por muito tempo no tema da dissolução da sociedade política no capítulo XIX, e praticamente limita-se a dizer que ela ocorre quase unicamente pela força externa. Isso porque parece ser mais relevante, para cumprir os propósitos do *Segundo Tratado*, uma investigação sobre a dissolução do governo civil por problemas internos. Isso pode ser inferido se levarmos em conta que, acerca da conquista estrangeira, ele afirma que "o mundo está demasiadamente bem instruído nessa maneira de dissolver governos e avançado demais para a permitir, de modo que não será mais necessário falar a respeito". Ou seja, Locke parece indicar que, sobre a dissolução do governo por causas internas o mundo não está suficientemente bem instruído e, portanto, é preciso realizar essa tarefa.

Locke dedica-se, então, a demonstrar como a alteração do legislativo pode significar essa dissolução pela via interna, e explica que o legislativo, como poder supremo, é o componente unificador do corpo político, o elemento que atribui a esse

---

[224] Corbett destaca a dificuldade em se compreender os motivos pelos quais após a dissolução do governo a sociedade não se estabeleceria num quadro de anarquia; e aponta, no texto de Locke, passagens que podem levar o leitor a essa interpretação. Contudo, o comentador ressalta que, sendo o governo criatura da sociedade, não pode sobreviver à morte de seu criador: "a existência de um juiz comum não pode sobreviver à ausência de um consentimento expresso para criar aquele juiz". Ocorre que, durante um perído, pós dissolução do governo, os homens mantém os hábitos de ação vivenciados na sociedade política (hábitos racionais). A permanência do agir conforme o hábito é curta, pois assim que os homens se dão conta de que não são mais recompensados, os hábitos são enfraquecidos. Por isso a necessidade de se estabelecer um novo governo, um novo juiz sobre a terra, logo após à dissolução do anterior. Cf.: CORBETT. *The Lockean Commonwhealth*. p. 104-105.

[225] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005.§211.

corpo a coerência e a arbitragem capaz de afastar o estado de guerra e tornar a sociedade civil um estado de paz. Assim, a interrupção ou dissolução do legislativo que foi estabelecido pela maioria é a interrupção daquela vontade una que motivou a própria formação do corpo político.

Parece-nos apropriado aqui, tomar essa vontade conforme Locke menciona no capítulo XI, ou seja, vontade que se coaduna ao cumprimento da lei de natureza, a qual "persiste como uma eterna regra para todos os homens, sejam eles legisladores ou não."[226]

Locke argumenta que, no momento da instituição do governo, ocorre um depósito do poder legislativo nas mãos daqueles que a comunidade considerou conveniente, e esse ato dá a forma do governo.[227] A alteração do legislativo implicaria, portanto, em sua dissolução, uma vez que:

> *(...) é no legislativo que os membros de uma sociedade política se unem e se compõem num só corpo vivo e coerente. Ele é a alma que dá forma, vida e unidade à sociedade política e de que os diversos membros extraem sua influência, simpatia e conexão mútuas. Por conseguinte, quando o legislativo é interrompido ou dissolvido, seguem-se a dissolução e a morte.*[228]

Isso porque o legislativo expressa uma vontade unificada que, por meio do consentimento, é estabelecida como:

> *o primeiro e fundamental ato da sociedade, pelo qual se provê à continuação de sua união, sob a direção das pessoas e dos vínculos das leis elaboradas por pessoas autorizadas a tal mediante o consentimento e nomeação por parte do povo.*[229]

Desse modo, somente as leis que se façam dessa maneira conectam e obrigam seus membros e lhes garante a proteção de suas pessoas e bens.

Não é possível dizer que há, na dissolução do governo, um movimento do povo no sentido de retirar o consentimento dado. Ocorre, sim, por parte do legislativo ou

[226] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005. §135.
[227] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005. §136.
[228] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005. §212.
[229] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005. §212.

executivo (ou ambos), um desvio no propósito pelo qual o governo foi instituído. Por isso, é possível assumir que além de dissolvê-lo pela força externa que dissolve a sociedade política, o governo também é dissolvido "de dentro".

Para saber a quem responsabilizar pela alteração no legislativo, Locke afirma que é preciso conhecer a forma de governo na qual essas alterações ocorrem, e toma como exemplo a monarquia da Inglaterra de seu tempo.[230]

Considera, portanto, o poder político exercido: 1) por um monarca que chegou ao poder por sucessão hereditária; 2) por uma "assembleia de nobreza hereditária" (a Câmara dos Lordes) e 3) por "uma assembleia de representantes escolhidos pelo povo" (a Câmara dos Comuns); tendo o monarca "o poder executivo constante e supremo, e com ele o poder de convocar os outros dois em períodos determinados de tempo."[231]

Assumindo-se essa forma de governo, existirá alteração do legislativo quando: 1) a vontade do príncipe for colocada no lugar das leis, passando a constituir um novo legislativo que não foi autorizado, não de acordo com o encargo dado em confiança; 2) "o príncipe [impedir] que o legislativo se reúna no momento devido ou que aja livremente conforme os fins para os quais foi constituído."[232] 3) o príncipe fizer uso de poder arbitrário para alterar eleitores ou procedimentos eleitorais (ou seja, quem escolheria não seriam os representantes do povo, mas a escolha seria feita de acordo com o interesse do príncipe ou conforme o procedimento que mais o favorecesse); 4) o príncipe ou o legislativo permitir que um poder estrangeiro seja exercido sobre a sociedade, já que tal conduta seria inadequada ao fim mesmo pelo qual as pessoas abriram mão de seu poder em estado de natureza para formar o corpo político "integral, livre e independente e [governado] pelas suas próprias leis" [233]

Nestes quatro procedimentos, Locke defende que ao príncipe (portanto ao executivo) deve ser atribuída a responsabilidade por essa alteração do legislativo, pois, uma vez que "a força, o tesouro e os cargos do Estado" podem ser empregados por ele,

---

[230] Ashcraft volta a defender que a intenção de Locke é eminentemente de intervenção, e aponta essa intenção para que o filósofo empregue a forma de governo da Inglaterra de seu tempo como modelo concreto para sua análise. De maneira que o povo possa não somente compreender que se deve resistir diante da tirania, mas constatar que de fato ela existe (ou existiu) naquele momento. Isso porque Locke precisaria convencer o povo a agir – ou pelo menos apoiar aqueles que pretendessem agir – contra o governo no final do século dezessete na Inglaterra. Cf.: ASHCRAFT, R. "Locke's political Philosophy". In: *The Cambridge Companion to Locke*. p.231.

[231] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005. §213.

[232] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005.§217.

[233] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005.§217.

tal príncipe representa uma ameaça concreta, já que somente ele teria "nas mãos o poder de aterrorizar ou suprimir os oponentes como facciosos, revoltosos e inimigos do governo". O filósofo, contudo, está disposto a responsabilizar também o legislativo caso este colabore com o príncipe ou deixe de impedi-lo quando tenha poderes para tal.[234]

Além das quatro situações mencionadas, Locke distingue mais uma maneira pela qual o governo pode ser dissolvido[235]; qual seja, a negligência ou abandono do cargo por parte do executivo, de maneira a inviabilizar a execução das leis, tornando-as sem efeito.[236] Neste ponto, mais uma vez há a indicação de que devemos nos lembrar que a dissolução do governo não ocorre pela retirada do consentimento e retomada dos poderes aos quais os indivíduos renunciaram na ocasião da instituição do corpo político, mas sim pela perda da eficácia da lei como elemento que mantinha os vínculos da sociedade política. Tal perda dissolve o governo estabelecido, de maneira tal que:

> *Onde não mais existe a administração de justiça para a garantia dos direitos dos homens e tampouco nenhum poder restante no seio da comunidade para dirigir a força ou prover às necessidades do público, com certeza não resta governo algum. Onde as leis não podem ser executadas é como se não houvesse leis, e um governo sem leis é (...) um mistério político, inconcebível para a capacidade humana e incompatível com a sociedade humana.*[237]

Na sequência, apresenta o resultado da dissolução do governo sob a perspectiva do povo, e faz a defesa do direito que este tem para resistir:

> *Neste caso e em outros análogos, quando o governo é dissolvido, o povo se vê livre para prover por si mesmo instituindo um novo legislativo, diferente do outro pela mudança das pessoas ou da forma, ou de ambas, conforme julgar mais adequado à sua segurança e bem.*[238]

---

[234] Laslett defende que até o parágrafo 218 o capítulo tenha sido escrito bem antes de 1688, pois considera o conteúdo bastante hipotético para ser tomado como comentário *Whig* sobre a revolução. Cf.: LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005. § 211 (ver nota de rodapé 1).

[235] Essa maneira aparece no § 219 (que segundo Laslett teria sido escrito, assim como o parágrafo seguinte, 220, após 1689.). A organização da sequência dos parágrafos está meio confusa. Locke sinaliza para uma outra maneira no § 219 e depois um "segundo lugar, outra maneira..." no parágrafo 221, no qual também aparece, em seguida "em primeiro lugar", sem um provável segundo lugar.

[236] Laslett afirma que este parágrafo faz, provavelmente, referência ao afastamento do governo, por abdicação, de Jaime II. Cf.: LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005. § 219 (ver nota 1).

[237] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005.§219.

[238] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005. §220.

É preciso notar que a constatação de que governo está dissolvido implica na perda da confiança por parte do indivíduo em relação aos governantes. Por isso ele está livre para, juntamente com outros indivíduos, resistir.

Locke aponta para o direito de resistência como algo que deve estar sempre presente. Tal elemento parece se impor como medida profilática para conter, na sociedade política, o desequilíbrio manifestado pelo comprometimento da liberdade conforme pensada para existir na sociedade política[239]. Por isso, Locke expressa claramente a necessidade dessa precaução:

> *Pois a sociedade não pode jamais, por culpa de terceiros, perder o direito natural e original de preservar-se. O que só pode ser feito por um legislativo estabelecido e uma execução justa e imparcial das leis por este elaboradas. Mas o estado da humanidade não é tão miserável que não seja capaz de usar esse remédio antes que seja tarde demais para procurar outro. Dizer ao povo que pode prover por si mesmo instituindo um novo legislativo, quando (...) o antigo já não existe, é dizer-lhe que pode esperar alívio quando for tarde demais e o mal estiver além de toda cura.*[240]

Além da dissolução do governo pela alteração do legislativo – conforme os procedimentos aqui apresentados – Locke sustenta que a violação da propriedade privada como ação contrária ao encargo confiado ao governante é uma ação que também dissolve o governo, já que a preservação da propriedade é " a razão pela qual os homens entram em sociedade" e, além disso:

> *o fim para o qual elegem e autorizam um legislativo é a formulação de leis e o estabelecimento de regras como salvaguarda e defesa da propriedade de todos os membros da sociedade, para limitar o poder e moderar o domínio de cada parte ou membro desta.*[241]

---

[239] "A liberdade do homem em sociedade consiste em não estar submetido a nenhum outro poder legislativo senão àquele estabelecido no corpo político mediante consentimento, nem sob o domínio de qualquer lei afora as que promulgar o legislativo, segundo o encargo a este confiado". Cf. LOCKE, J. Segundo Tratado. §22

[240] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005.§ 220.

[241] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005.§ 222.

Locke volta a utilizar a noção de estado de guerra para se referir à condição iniciada por aqueles que ameaçam ou fazem de fato o uso da força sem autoridade, provocando com isso a dissolução do governo. Além disso, no mesmo capítulo ressalta como uma segunda ofensa contra o encargo confiado ao executivo – a primeira é a violação da propriedade privada – o mesmo uso da força, do tesouro e cargos, porém agora para a obtenção de apoio dos representantes, visando à realização de seus propósitos particulares, bem como a prescrição aos eleitores acerca de sua escolha, favorecendo alguém "a quem, por meio de solicitações, ameaças, promessas ou de outro modo, conquistou para seus próprios desígnios". Há também, nesses casos, uma quebra de confiança que, segundo Locke, não pode mais ser restabelecida. Esse "abuso do encargo confiado", afirma Locke, ainda que seja como tentativa, desobriga o povo da obediência.[242]

Neste momento, parece importante uma consulta ao capítulo III do *Segundo Tratado*, para ressaltar que Locke define o Estado de Guerra como: "um estado de inimizade e destruição", e prossegue:

> *aquele que declara por palavra ou ação, um desígnio firme e sereno, e não apaixonado ou intempestivo, contra a vida de outrem, coloca-se em estado de guerra com aquele contra quem declarou tal intenção e, assim, expõe sua própria vida ao poder dos outros, para ser tirada por aquele ou por qualquer um que adira a seu embate. Pois é razoável e justo que eu tenha o direito de destruir aquilo que me ameaça de destruição.* [243]

Aquele que inicia o estado de guerra age de maneira calculada, premeditada, porém não apoiada na razão, mas na admissão de que detém uma espécie de privilégio sobre o outro, pelo uso da força. Tal ação, permite, segundo Locke, uma reação para restabelecer uma medida que foi alterada.

É importante lembrar que Locke compara o homem que inicia o estado de guerra a um animal inferior (como um lobo ou um leão) e, nesse contexto, John Dunn nos ajuda na interpretação dessa passagem, ao explicar que "a razão pela qual os homens são iguais é a posição que eles compartilham em uma ordem normativa, a ordem da criação" e, ainda, "se eles infringem as normas daquela ordem, eles perdem seu estatuto

[242] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005.§ 222.
[243] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005.§16.

normativo de igualdade"[244]. Isso acontece porque a infração da norma resulta no confisco da sua posição (perda de direito, por uma parte e ganho de um direito pela parte que reage para restabelecer o equilíbrio na relação de igualdade perante a lei de natureza). A dissolução do governo expressa situação similar, porém, na sociedade política. Dessa maneira, quando ocorre o uso ou ameaça de uso da força sem autoridade e consequente perda da confiança, o povo tem o direito de resistir porque a norma (lei) foi infringida.

Neste ponto, Corbett propõe uma distinção entre resistência e revolução[245] que, segundo ele, facilita o trabalho interpretativo. O comentador afirma que embora relacione tanto resistência quanto revolução ao poder executivo que cada indivíduo possui em estado de natureza, existe o problema de transpor para o povo um direito que é fundamentalmente individual, de modo que é possível identificar melhor a questão quando colocamos, de um lado, o direito de resistência – natural, possuído pelo indivíduo e empregado na autopreservação – e, de outro, o direito popular de revolução – este artificial, que caberia ao povo, podendo ser reivindicado (unicamente) após a dissolução do governo. [246]

Se para Locke, conforme a explanação de Corbett, o direito de revolução deve estar sempre no horizonte do povo como único elemento capaz de "assegurar que os governantes não violem desnecessariamente a constituição e o governo da lei, ou as transgridam para subverter o bem público sob o disfarce de servi-lo", é preciso instruir o povo para que não se torne "paranoico" a ponto de produzir guerras civis sem necessidade, o que seria tão grave quanto a conquista estrangeira.[247]

Assim, se é necessário que o direito individual de resistência seja mantido e exercido em sociedade – quando não há tempo para recorrer a um juiz na terra ou quando ocorre alguma falha nesse procedimento – também deve permanecer para sustentar revoluções na sociedade civil.

---

[244] Cf.: DUNN, J. *The Political Thought of John Locke*. 2000. p. 106 - 107.

[245] Trata-se de um recurso metodológico empregado pelo autor, O sentido de revolução aqui parece aproximar-se de um sentido moderno, que visa à um novo governo ou regime político. Contudo, não podemos perder de vista o sentido de resistência, que Locke emprega na maior parte do tempo e que está afinado com o sentido antigo de revolução (como maneira de restabelecer o regime ou governo dissolvido).

[246] Cf.: CORBETT, Ross J. *The Lockean Commonwealth.* p. 95.

[247] Cf.: CORBETT, Ross J. *The Lockean Commonwealth.* p. 95.

Isso porque dificilmente os indivíduos se sensibilizam com aquele que sofreu a agressão e, portanto, tal indivíduo precisa ter o direito de recorrer ao uso da força de acordo com sua própria consciência, como auto-defesa. Contudo, conforme Corbett ressalta, Locke estabelece um padrão para a reação do homem quando possuidor do poder para resistir: "Razão é o padrão pelo qual ele, senão o Céu, julga a resistência" e isso não pode ser alterado na sociedade política. Nela, o estado de guerra existe, como vimos, "sempre que a lei é incapaz de compensar pela perda da vida". Além disso, argumenta Corbett, "o direito de fazer guerra (...) não é um sinal de poder político e, assim, não deve necessitar do consentimento de outros para ser um direito."[248]

O que o ingresso na sociedade política permite é uma restrição ao direito de resistência que, por tal restrição, não poderia "ser reclamado sem desafiar a autoridade"[249].

O direito de resistência, se observado a partir do direito individual, seria um direito compartilhado no estado de natureza que pode existir ainda em meio coletivo, posteriormente à dissolução do governo. Por isso Corbett defende que indivíduos que se vejam oprimidos poderão resistir à força que lhes foi imputada apesar da baixa probabilidade (ou mesmo nenhuma) de sucesso caso a resistência não se dê pela maioria, pois a ausência de "esperança sem a maioria significa que esse é um direito raramente exercido, mas isso não o faz menos que um direito."[250]

A revolução manteria, portanto, um parentesco com o poder federativo, na interpretação de Corbett, como "poder natural sustentado pela comunidade", por isso ele diz que seria uma espécie de "apelo ao Céu exercido para prevenir a tirania e para dar ao povo a oportunidade de restabelecer seu legislativo". Assim, é preciso que a maioria esteja engajada de alguma forma (seja na participação ativa ou como apoiadora), de outro modo, a revolução não seria apreciada como ato do povo; e o julgamento da maioria (talvez como consciência do corpo político) é fundamental para que uma revolução seja "correta". Nas palavras do intérprete, "o julgamento do indivíduo quanto à possibilidade de tomar parte em uma revolução deve (...) mirar não somente para o

[248] Cf.: CORBETT, Ross J. *The Lockean Commonwealth.* p. 98-99.

[249] CORBETT, Ross J. *The Lockean Commonwealth.* p. 99

[250] Segundo Corbett, é preciso destacar o esforço de Locke em apontar os casos em que não se deve tolerar atos ditos de resistência que, contudo, são inaceitáveis, como: agitar o povo para a revolução sem motivo e resistir quando há possibilidade de apelo à lei. Cf.: CORBETT, Ross J. p. 99.

que a razão diz que é justo," o que Locke se esforça para mostrar ao tratar da dissolução do governo, "mas também para o que a maioria decidirá."[251]

Jean-Fabien Spitz ressalta a exigência de Locke em se estabelecer um regime político constitucional, no qual o povo é supremo mas não governa. Esse povo detém o poder constituinte, o qual limita o poder legislativo, confinando-o nos limites nos quais ele não pode sair. Nesse sentido, rechaça o caráter absoluto e arbitrário do poder legislativo, pois ele é submetido ao povo, como instância limitadora que não pode legislar e portanto não transforma o poder legislativo em subalterno. Nesse sentido, o povo não pode ser visto como poder soberano, e seu papel é exclusivamente constituinte, o qual pode ser considerável, uma vez que a esse título aparece como intérprete e não como autor de uma lei. O julgamento popular toma por regra, dessa forma, não a própria vontade do povo, mas sim uma norma que está para além da sua vontade. Isso porque a comunidade lockeana que forma o povo fundamenta-se, na visão do intérprete, na racionalidade comum. Esta pode nos levar à adesão a princípios comuns do que é certo na vida coletiva quando elas nos são apresentadas nas condições tais que nossa parcialidade não se esgueire da apreciação que fazemos. Assim, o povo aparece como um conjunto de razões individuais convidadas a interpretar por elas mesmas (e de maneira imprescritível) o que exige a lei de Deus e da natureza.[252]

Spitz ressalta uma inovação extremamente relevante para a história do pensamento político quando trata do problema da transposição do direito individual de resistência para o povo. O intérprete sublinha que Locke teria recusado a noção de soberania do povo como instituição e elaborado uma teoria da supremacia do povo que preserva os direitos do indivíduo. Além disso, teria recusado também a soberania no Parlamento (que poderia impedir que, de um modo ou de outro, o povo possuísse o direito de resistir). Da mesma forma, Locke teria rechaçado qualquer interposição da questão acerca da opressão e da resistência entre a assembleia representativa e aqueles que detém o poder executivo. Por isso o intérprete afirma que a intenção de Locke foi a estabelecer esse problema numa espécie de tensão entre um povo desprovido de todas as leis e a instância que faz as leis e que as executa.[253] Assim,

---

[251] CORBETT, Ross J. *The Lockean Commonwealth.* p. 100.
[252] Cf.: SPITZ, J-F. *John Locke et les fondements de la liberté moderne.* 2001. p. 263-267.
[253] Spitz, Jean-Fabien. *John Locke et les fondements de la liberté moderne.* 2001. p. 290-298.

> *A inovação de Locke não consiste em recusar toda soberania do rei, mas em recusar a própria soberania como conceito político que permitiria definir a natureza do poder do povo sobre ele mesmo. Ele a rejeita ao mesmo tempo nas mãos do rei, do Parlamento, mas também entre as do povo como entidade legal incorporada, e ele somente a reconhece no povo constituinte, ou no conjunto discreto que formam as razões individuais convidadas a interpretar, por elas mesmas (e de maneira imprescritível) o que exige a lei de Deus e da natureza.*[254]

Desvencilhar-se da armadilha presente no conceito de soberania é, para Spitz, a grande contribuição de Locke para o pensamento Constitucional. O povo, restringindo-se a uma coleção de indivíduos, é, contudo, uma instância moral e seu direito de julgar as ações do legislativo com base na lei da razão jamais pode ser delegado a outrem. Não pode haver sacrifício moral e da responsabilidade individual para que sociedade seja formada, pois isso seria contraditório com o fato de que tal formação só pode ser justificada se ela viabilizar que o indivíduo se realize como ser moral. Uma vez que a razão é a única com habilidade para julgar, ela deve permanecer sempre distinta da vontade, ainda que da vontade da maioria. Dessa maneira, não há possibilidade de que o povo esteja acima do governo. Se este cumpre a sua finalidade, não pode existir superior a ele. Mas é preciso lembrar que o governo é apenas um meio para a realização da lei de natureza, e que é o indivíduo quem detém o poder de determinar se a lei é violada. Para Spitz, a tese de Locke exprime-se no momento em que um indivíduo, ao julgar que o governo traiu sua confiança, ou seja, deixou de cumprir sua missão em acordo com a lei de natureza, ele pode buscar o apoio de seus concidadãos. Mas observa que a efetividade do apelo dependerá do número de indivíduos que concordarem com seu julgamento de que o governo de fato ultrapassou os limites atribuídos a ele pela sua definição funcional e pela lei de natureza.[255]

Em resposta à acusação de que o povo é inconstante e, possuindo tal direito de resistir, nenhum governo poderia ter permanência, Locke defende que o povo apega-se às formas e costumes e têm muita dificuldade para abandoná-la. Recorre mesmo à

[254] Spitz, Jean-Fabien. *John Locke et les fondements de la liberté moderne.* 2001. p. 290.

[255] Cf.: Spitz, Jean-Fabien. *John Locke et les fondements de la liberté moderne*. 2001. p. 301-302.

história da Inglaterra para afirmar que essa dificuldade para desapegar-se dos costumes "nos tem mantido, ao longo das muitas revoluções a que este reino assistiu nesta época e em outras, ou nos tem trazido de volta, após algum intervalo de tentativas infrutíferas, ao nosso velho legislativo composto pelo rei, os lordes e os comuns"[256]. Contudo, ao se ver em condição miserável, "e se encontra exposto ao poder arbitrário", não importa quem esteja a frente do governo, o povo fará a revolução inevitavelmente, ainda que os governantes sejam "exaltados (...) como filhos de Júpiter, (...) sagrados ou divinos, descendentes do céu ou por este autorizados."[257]A história mostra ainda que é preciso que o abuso seja mantido por muito tempo e "na mesma direção" para que o povo apresente reação. [258]

Locke aponta, contudo, para a distinção entre resistência e rebelião, bastante importante no momento de se responsabilizar o verdadeiro causador da dissolução do governo. Segundo ele, a dissolução do governo expressaria a disposição para rebelião por parte daqueles que receberam a confiança do povo, pois entende-se que suas ações revelam oposição à autoridade pela força e, portanto, são ações próprias de rebeldes que contrariam a lei e a própria finalidade da sociedade política:

> *(...) quando os homens, ao entrarem em sociedade e no governo civil, excluíram a força e introduziram as leis para a conservação da propriedade, da paz e da unidade entre eles, aqueles que estabeleceram a força em oposição às leis são os que (...) promovem novamente o estado de guerra e são propriamente rebeldes.*[259]

O mesmo se pode dizer do súdito quando emprega a força sem direito – que ele é rebelde e desencadeia um estado de guerra. Rebelião é o próprio uso da força sem direito. Uma vez que a confiança é perdida e a autoridade confiscada, a resistência se impõe como modo mais eficaz de conter os rebeldes que iniciam o estado de guerra. Isso pode ser visto na seguinte passagem, em que Locke aponta quem, com maior probabilidade, inicia a rebelião e também como remediá-la:

---

[256] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005.§223.
[257] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005.§224.
[258] Cf.: LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005. § 225.
[259] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005.§ 226.

> *Os que mais provavelmente podem [rebelar-se] são aqueles que estão no poder (por sua pretensão à autoridade, pela tentação de força que detêm e pela lisonja daqueles que os rodeiam) e a maneira mais apropriada de evitar o mal é mostrar o seu perigo e a sua injustiça àqueles que estão sob a maior tentação de nele incorrer.*[260]

Deixar de resistir em nome da manutenção da paz, esta seria, para Locke, uma paz " mantida apenas para o benefício de ladrões e opressores."[261] Contudo, sendo o governante "o príncipe ou o legislativo" acusados de trair o encargo que lhes foi confiado, é preciso ter atenção, pois Locke admite a possibilidade de que o príncipe esteja apenas fazendo uso da prerrogativa. Neste caso, é preciso não se precipitar. À pergunta sobre quem julgará se houve violação da confiança Locke responde, contudo, que ao povo caberá esse julgamento: "Pois quem mais poderá julgar se tal depositário ou deputado age segundo o encargo a ele confiado senão aquele que o designou e que deve, por esse motivo, conservar o poder de afastá-lo quando falharem em seus cargos?"[262]

Conforme Tully, a permanência da liberdade de julgar "dos membros da sociedade política" é fundamental para que estes estejam sempre prontos e habilitados para avaliar seus governantes para julgar se eles abusam do poder a eles confiado, uma vez que sob quaisquer formas de governo os governantes podem ser tentados de várias maneiras a abusar do poder confiado a eles, o que resulta em interesse separado e contrário ao bem do povo .[263]

Diante do exposto, parece-nos correto afirmar que o direito de resistência no *Segundo Tratado* aparece fundamentado sobretudo na noção de que o governo é instituído a partir do consentimento e da atribuição do poder legislativo em confiança aos representantes do povo, conforme determinação da maioria. O governo, dessa forma constituído, tem por finalidade a manutenção da paz e segurança que exclui o estado de guerra e a preservação da propriedade dos súditos entendida como vida, liberdade e bens. Uma vez que as ações dos governantes violem essa confiança, o governo é dissolvido e revela-se, por essa violação, uma intenção própria de quem inicia o estado

[260] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005.§226.
[261] LOCKE, J. Segundo Tratado. 2005.§228.
[262] LOCKE, J. Segundo Tratado .2005. §240.
[263] TULLY, J. *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*. p. 317-318.

de guerra – daquele que é rebelde – , desobrigando o súdito da obediência, de maneira que seja estabelecido o direito de resistência. Este, pertencente ao povo originalmente, representa a prevenção de abusos cometidos pelo governante, e remédio para a dissolução do governo, cuja prescrição parece do julgamento individual e a eficácia parece depender de um esforço persuasivo para que um número suficiente de cidadãos compartilhe do mesmo julgamento.

IV - Considerações finais

Uma investigação sobre o governo civil no *Segundo Tratado* não pode prescindir da compreensão acerca do fundamento do poder político. Uma vez que Locke dispensa a monarquia absoluta conforme defendida por Filmer, ele precisa demonstrar que no fundamento desse poder deve estar a obediência à lei de natureza e que esta é acessível a todos os seres racionais que se disponham a conhecê-la.

A obrigação de obediência pressupõe que o legislador no estado de natureza, o próprio Criador, tenha estabelecido as regras que governam as relações entre os indivíduos para fazer cumprir os Seus desígnios. Trata-se, portanto, de uma obrigação da qual não se pode abdicar sem transgredir a lei natural. É essa obediência que confere o direito de exercer o poder político, o qual

> *todo homem, possuindo-o no estado de natureza, passa às mãos da sociedade, e desta forma aos governantes que a sociedade estabeleceu, com o encargo expresso ou tácito de que seja utilizado para o bem desta e a preservação de suas propriedades.*[264]

Se está correto que Locke defende o direito de resistência ao poder absoluto e arbitrário no *Segundo Tratado,* é preciso seguir de perto seus passos para compreendê-los. Em primeiro lugar porque nota-se que essa defesa não esteve sempre no fundamento de seu pensamento político. Ao contrário, nos seus primeiros ensaios sobre o governo, Locke aproxima-se muito mais do pensamento hobbesiano, principalmente ao tratar do estado de natureza, que ele parece enxergar, em sua juventude, como um estado de anarquia e rebelião. Trata-se, portanto, de tentar acompanhar esse movimento, que parece ser elucidado especialmente quando consideramos o desenvolvimento do pensamento lockeano que resulta em mudanças significativas na sua visão acerca da lei de natureza. Tais mudanças implicam claramente na alegação, já no *Segundo Tratado*, de uma lei natural discernível pela razão e, como tal, capaz de superar crenças e costumes, contrários à moral, consolidados ao longo do tempo. A consequência é que a obediência a essa lei poderia efetivar, então, um estado de natureza pacífico e seguro para todos os homens.

[264] Locke, J. Segundo Tratado. 2005. § 171.

Ressalta-se, também, o peso do *Patriarcha* de Filmer, como argumento em favor do poder absoluto apoiado no direito divino, que precisa ser combatido por Locke. É preciso, no contexto em que ele escreve, expor outro argumento e apresentá-lo sem o que seriam as falhas metodológicas cuja crítica é apresentada no *Primeiro Tratado.* Ou seja, é preciso ultrapassar os problemas de interpretação das escrituras que levaram Filmer a construir sua argumentação e, além disso, afirmar a liberdade natural pela via da razão.

Desse modo, Locke faz a defesa de uma natureza humana que comporta a igualdade jurídica natural. Para essa constatação, parece ter sido necessário recorrer a um criador cujo conhecimento é viabilizado por evidência provável, de maneira que a experiência seja o guia para o assentimento a uma existência superior a todas as outras. Tal divindade criadora detém o poder legislativo sobre toda a Sua criação, da qual o homem é parte superior em relação ao restante, uma vez que somente ele é racional. Se pela razão o homem pode conhecer a lei de natureza, esse conhecimento, todavia, parece não abarcar as causas primeiras da lei natural, como intenção última do criador[265], e tampouco parece alcançar imediatamente seu conteúdo. Todavia, Locke parece ter em vista que esse conteúdo deve ser inferido com base na preservação de toda a humanidade, ou seja, na finalidade da lei de natureza, conforme apreendida empiricamente. Uma vez que todos são livres e iguais por natureza, a alteração nessa relação deve ser remediada, ou seja, a medida que realiza a finalidade da lei natural deve ser restabelecida. Daí parecer possível que o procedimento lockeano apoie-se na medicina empírica, o que merece ser investigado em futura pesquisa de doutorado.

Uma vez que o governo civil é considerado o remédio para os inconvenientes do estado de natureza, é preciso saber como ele é elaborado e qual a sua ação. Para isso é imprescindível considerar que a igualdade jurídica natural somente pode ser alterada por consentimento, uma vez que não há manifestação divina, como causa primeira, que exija outra formulação. O consentimento, então, aparece como elemento central para a

[265] No *Primeiro Tratado* Locke já afirma que a soberania de Adão defendida por Filmer dependeria da "designação manifesta de Deus". Uma vez que não há essa designação, Locke estabelece que esse é o "primeiro princípio errôneo", no qual Filmer apoia seu argumento, e defende que, com a constatação desse erro, "toda a estrutura dessa vasta construção do poder absoluto e da tirania desmorona por si só (...)." Isso se repete no *Segundo tratado,* quando Locke reitera que a subordinação de um homem ao outro dependeria de "qualquer declaração manifesta de Sua vontade (...)." (Cf.: LOCKE, J. *Dois Tratados sobre o governo,* 2005, I,§ 67 e II, §4).

elaboração do pacto que funda o corpo político, ou sociedade política, como artifício humano. Trata-se do primeiro passo para a elaboração do governo civil: a criação de um corpo que deve permanecer íntegro e que, para tanto, requer a força da maioria para determinar a direção que deve seguir. Essa maioria deve decidir pelos demais acerca da própria forma de governo, a qual deve ser pensada sempre a partir de sua finalidade entendida como preservação da propriedade de todos os membros da sociedade política.

Nesse sentido, é importante distinguir, conforme ressalta Claire Crignon, duas tradições operando na gênese do empirismo. Na primeira, cujos representantes seriam Bacon, Boyle entre outros, estariam aqueles que recusam de antemão o rótulo de 'empirista' - que ao longo do século XVII seria atribuído a charlatães - e que confiam na atividade da experimentação (dissecção de cadáveres, anatomia comparada, autópsia etc.) na busca pela cura das doenças; e uma segunda tradição, na qual Locke e Sydenham podem ser situados, cujos defensores desconfiam da eficácia da experimentação para se chegar às causas das doenças e optam, como médicos, pelo trabalho de descrição e observação das moléstias.[266] Em vez de voltarem-se para as causas, voltam-se para os efeitos.

Essas considerações podem ser esclarecedoras para a compreensão do procedimento adotado por Locke em passagens fundamentais do *Segundo Tratado*.

Embora Locke procedesse - juntamente com outros filósofos naturais que adotavam o empirismo em seus trabalhos - de maneira a rejeitar hipóteses no sentido em que eram consideradas, ainda no século XVII, como "declarações de princípios que não derivavam da experiência, mas dos quais era possível deduzir um certo número de consequências sem referência aos fatos" e, portanto, percebidas como "barreiras ao conhecimento da realidade", Locke parece admitir, segundo Sanchez-Gonzalez, "um certo tipo de hipótese" que, conforme apresentado no ensaio *Anatomia*[267], embora não

[266] Cf.: CRIGNON, Claire. "The Debat about methodus medendi during the Second Half of the Seventeenth Century in England: Modern Philosophical Readings of Classical Medical Empirism in Bacon, Nedham, Willis and Boyle." 2013. p. 13-33.

[267] Ensaio cuja autoria é atribuída a Locke e Sydenham. Cf.: LANDERS, Matthew. MUÑOZ, Brian. *Anatomy and the organization of Knowledge*, *1500- 1850.* 2012. p. 229.

sejam noções *a priori* e não expressem talvez a verdade das coisas, podem ser úteis na medida em que sirvam de ajuda para a vida prática.[268]

[268] Cf.: SANCHEZ-GONZALES, Miguel A. "Medicine in John Locke´s Philosophy. In: *The Journal of Medicine e Philosophy.* 15. 1990. p. 681-684.

Referências bibliográficas

AARON, R. *John Locke*. Clarendon Press. 1973. 383p.

ARISTOTELES. Política. trad. Mário da Gama Kury. 1985. Brasília. Ed. Universidade de Brasília. 317p.

ASHCRAFT, R. "Locke´s State of Nature: Historical Fact or Moral Fiction?" *American political Science Review,* 62/3. 1968. 898-915.

ASHCRAFT, R. *Revolutionary Politics & Locke´s Two Treatises of Government*. Princeton. Princeton University Press. 1986. 613p.

BARROS, Alberto Ribeiro Gonçalves de. Direito natural em Cícero e Tomás de Aquino. In: *Direito e Filosofia.* São Paulo: Atlas, 2007.

BOBBIO, Norberto. Locke e o direito natural. Trad. Sérgio Bath. Brasília: UNB, 1997.

CORBETT, R.J. *The Lockean Commonwealth*. New York. State University of New York Press. 2009. 241p.

CRIGNON, C., ZELLE, C., ALLOCA, N. (Ed.) *Medical Empiricism and Philosophy of Human Nature in the 17th and 18th Century.* Brill, Leiden, Boston. 2013.

DEWHURST, K. *John Locke (1632-1704) Physician and Philosopher. A Medical Biography*, Wellcome Historical Medical Library, London. 1963.

GOUGH, J. W. *John Locke´s Political Philosophy*. Oxford. Clarendon Press. 1973. 225p.

DUNN, John. *The polítical thought of John Locke: An historical account of the argument of the "Two Treatises of Government"*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

FOX BOURNE, H.R. *The Life of John Locke,* 2vol. London, H.S. King & Co., 1876.

KENDALL, W. John Locke and the Doctrine of Majority-rule. Urbana University of Illinois Press. 1965. 141p.

KUNTZ, Rolf Nelson. *Locke, liberdade, igualdade e propriedade*. In: Clássicos do Pensamento Político. São Paulo. Edusp. 1998. p. 91-119

LASLETT, P. “Introdução”. In: Locke, J. *Dois tratados sobre o governo*. Trad. Julio Fisher. São Paulo. Martins Fontes. 2005.

LOCKE, John. Carta sobre a Tolerância. trad. Ari Tank Brito. São Paulo: Hedra, 2010.

_____.*The works of John Locke*, vol. 8. 1824. In: http://oll.libertyfund.org/titles/locke-the-works-vol-8-some-thoughts-concerning-education-posthumous-works-familiar-letters

_____. *Dois tratados sobre o governo*. Trad. Julio Fisher. São Paulo. Martins Fontes. 2005. 639 p.

_____. *Ensaios sobre a lei de natureza*. In: Ensaios Políticos. São Paulo. Martins Fontes. 2007. p. 98-165.

MACPHERSON, C.B. *A teoria política do individualismo possessivo, de Hobbes a Locke.* Rio de Janeiro. Paz e Terra. 1979.

MARSHALL, J. *John Locke: Resistance, Religion and Responsability*. Cambridge: Cambridge University Press. 1996.

MICHAUD, I. *Locke.* Zahar Editor, 1991.

MILTON, J. R. “Locke, Medicine and the Mechanical Philosophy”. In.: *British Journal for the History of Philosophy*, 9 (2). 2001. pp.221-243.

PETTIT, Philip. *Republicanism: a theory of freedom and government.* Oxford: Oxford University Press. 1999.

POLIN, R. “John Locke´s Conception of Freedom”. In: YOLTON, J.W. *John Locke: Problems and perspectives: a collection of new essays.* Cambridge. Cambridge at the University Press. 1969. p. 1-18.

SANCHEZ-GONZALEZ, M.A. *La presencia de la medicina en la obra de John Locke,* Universidad Complutense, Madrid. 1987.

SANTOS, Antonio Carlos dos. Tolerância e política em John Locke. In: *A aventura do conhecimento e a pesquisa social em Sergipe.* Aracaju. Criação Editora. 2012. v1. p. 377-380

SILVA, Saulo Henrique Souza. Tolerância civil e religiosa em John Locke. São Cristóvão: Editora UFS, 2013.

SOUSA, Rodrigo Ribeiro de. *O conceito de liberdade no* Segundo Tratado sobre o governo *de John Locke*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

SILVA, Ricardo Oliveira da. Revolução, História e Tempo. In: *História: Debates e Tendências*. Universidade de Passo Fundo (PPGH/ UFP). v. 15. n.1. 2015.p. 252-268

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. Trad. Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SPITZ, JEAN-FABIEN. *John Locke et les fondements de la liberté modern*. Paris. Presses Universitaires de France. 2001.

TALBOT, A. *The Great Ocean of Knowledge. The influence of Travel Literature on the work of John Locke*. Brill. Leiden. Boston. 2010.

TULLY, J. *An approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*. Cambridge. Cambridge University Press. 2003.

VAAN, Michiel de. *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*. In: Leyden Indo-European Etymological Dictionary Series. Brill. Leiden-Boston. 2008.

VIEIRA, R. M. *Raízes históricas da medicina ocidental*. São Paulo. Fap-Unifesp. 2012. 648p.

WOOLHOUSE, R. *Locke: a Biography*. Cambridge. Cambridge University Press. 2009. 528p.