Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Socias
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Fernando Mesquita Fernandes

Locke sob uma nova perspectiva:
ressignificando a visão liberal nos conceitos de moral e política

Rio de Janeiro
2018

Fernando Mesquita Fernandes

Locke sob uma nova perspectiva: ressignificando a visão liberal nos conceitos de moral e política

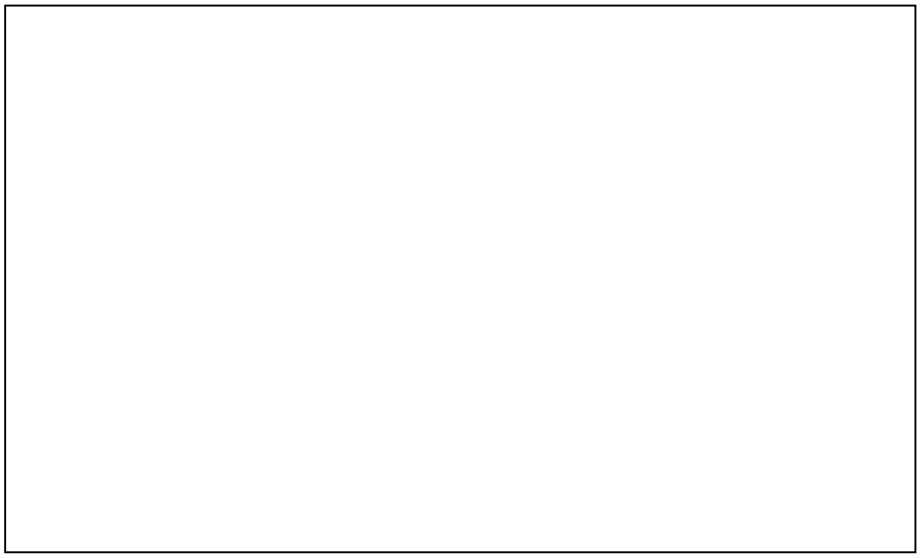
Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marcelo de Araújo

Rio de Janeiro

2018

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CTC/B



Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

Assinatura

12 de dezembro de 2018

Fernando Mesquita Fernandes

Locke sob uma nova perspectiva:
ressignificando a visão liberal nos conceitos de moral e política

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia.

Aprovado em 12 de dezembro de 2018.
Banca Examinadora:

_____

Prof. Dr. Marcelo de Araújo - UERJ

_____

Profa. Dra. Taís Silva Pereira - UERJ

_____

Profa. Dra. Izabela Aquino Bocayuva- UERJ

Rio de Janeiro
2018

AGRADECIMENTOS

A Deus, pela vida, liberdade e propriedade.

À minha esposa Vivian e minha filha Sofia, pelo amor e carinho incondicional.

Aos meus pais, Vera e Marcílio, e ao meus sogros, Valdir e Anelise, pelo carinho, incentivo e apoio.

Ao meu orientador, Marcelo de Araújo, pela paciência e compreensão, especialmente nos momentos mais difíceis.

Aos amigos Alex Catarino, André Ribeiro, Bernardo Santoro, Fillippo Scelza, Leandro Mello Frota e Rodrigo Amorim, pela ajuda, estímulo à investigação científica e confiança.

À CAPES pelo apoio financeiro.

O temor do Senhor é o princípio da sabedoria, e o conhecimento do Santo a prudência. - Provérbios 9:10

RESUMO

Fernandes, Fernando Mesquita. *Locke sob uma nova perspectiva: ressignificando a visão liberal nos conceitos de moral e política.* 2018. 80f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

John Locke influenciou os eventos históricos e políticos na Grã-Bretanha e na América inglesa e é considerado “o pioneiro do capitalismo” ou “pai do liberalismo”. Intérpretes como Macpherson, Strauss, Bobbio, Waldron, entre outros, reconhecem em Locke a defesa de uma sociedade burguesa, um sistema econômico capitalista, assim como uma ética de egoísmo racional e uma filosofia política libertária, bases para estabelecimento de um Estado mínimo. Os principais herdeiros desta visão lockeana no século XX são autores como Ayn Rand, Robert Nozick e Murray Rothbard. Considerando que esta associação representa uma distorção do seu pensamento, o objetivo deste trabalho é contrastar esta interpretação dada a John Locke com outras vertentes, igualmente válidas, em que se observam, além dos direitos, os deveres de uma pessoa participante de uma comunidade. No pensamento de Locke é possível identificar uma relação imbricada entre os elementos justiça, propriedade e política. As leis naturais são leis morais que derivam da natureza imutável dos seres humanos. Destas leis surgem os princípios que conduzem o homem à sua autopreservação, que só é possível quando este apropria-se de algo. Ainda, das leis naturais também se originam os princípios de justiça que regerão todas as relações humanas, com a finalidade de preservar a humanidade. O poder político surge como consequência da propriedade e da justiça, devido à incapacidade dos seres humanos de regerem-se pelos princípios de justiça na manutenção da sua própria propriedade, no respeito aos limites morais da propriedade e, principalmente, no respeito à propriedade dos demais indivíduos. A filosofia política de Locke tem como objetivo a mitigação dos desvios da natureza humana, quando no exercício do poder político, a fim de garantir a preservação da humanidade. Por isso, não é possível conceber como liberalismo uma filosofia que retrata o homem como um acumulador individualista e, ao mesmo tempo, um animal social; que rejeita o egoísmo em nome da benevolência e da cooperação social;

endossa a participação civil; e defende a propriedade e o desenvolvimento capitalista, ainda que rejeite qualquer proeminência, moral ou política, deste grupo frente aos demais. A conclusão negativa refere-se à exegese liberal, pois os intérpretes frequentemente, analisam a teoria da propriedade de Locke de forma pontual, sem considerar uma visão global da obra do autor, que inclui a sua teoria moral e sua atividade política. A proposição, então, para compreender Jonh Locke é considerar que sua concepção filosófica se conforma com uma imagem do republicanismo moderno de modo detalhado, percebendo que o destino dos indivíduos está intimamente relacionado com a fortuna política da sociedade que lhes assegurou a vida e deu a eles língua e identidade comuns. Apesar de a tradição republicana ser muito ampla e heterogênea, pode-se dizer que o republicanismo pretende refletir sobre a boa sociedade.

Palavras-chave: John Locke, Liberalismo, Republicanismo, moral, teoria política

ABSTRACT

Fernandes, Fernando Mesquita. *Locke from a new perspective: resignifying a liberal vision in the concepts of moral and political.* 2018. 80f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

John Locke has influenced historical and political events in Britain and in English America and is considered "the pioneer of capitalism" or "father of liberalism". Interpreters like Macpherson, Strauss, Bobbio, Waldron, among others, recognize in Locke the defense of a bourgeois society, a capitalist economic system, as well as an ethic of rational selfishness and a libertarian political philosophy, bases for establishing a minimal state. The principal heirs of this Lockean vision in the twentieth century are authors like Ayn Rand, Robert Nozick and Murray Rothbard. Considering that this association represents a distortion of his thought, the purpose of this work is to contrast this interpretation given to John Locke with other equally valid aspects in which, besides rights, the duties of a man participating in a community are observed. In Locke's thought it is possible to identify an imbricated relationship between the elements of justice, property, and politics. Natural laws are moral laws that derive from the unchanging nature of men. From these laws arise the principles that lead man to his self-preservation, which is only possible when he appropriates something. Yet, from the natural laws also originate the principles of justice that will govern all human relations, for the purpose of preserving humanity. Political power arises as a consequence of property and justice, due to the inability of men to be governed by the principles of justice in the maintenance of their own property, respect for the moral limits of property, and especially respect for the property of other men . Locke's political philosophy has as its objective the mitigation of deviations from human nature when exercising political power in order to guarantee the preservation of humanity. Therefore, it is not possible to conceive as liberalism a philosophy that portrays man as an individualistic accumulator and, at the same time, a social animal; which rejects selfishness in the name of benevolence and social cooperation; endorses civil participation; and defends capitalist ownership and development, even though it rejects any moral or political prominence of this

group over others. The negative conclusion refers to liberal exegesis, for interpreters often analyze Locke's theory of property in a piecemeal fashion, without considering a global view of the author's work, which includes his moral theory and his political activity. The proposition, then to understand John Locke is to consider that his philosophical conception conforms to an image of modern republicanism in a detailed manner, realizing that the destiny of individuals is closely related to the political fortune of society which assured them of life and gave them language and identity. Although the republican tradition is very broad and heterogeneous, it can be said that republicanism intends to reflect on good society.

Keywords: John Locke, Liberalism, Republicanism, Morality, Political Theory

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO **12**

1 **Erro! Indicador não definido.**

1.1 18

1.2 20

1.3 22

2 **Erro! Indicador não definido.**

2.1 28

2.2 32

3 **Erro! Indicador não definido.**

3.1 **Erro! Indicador não definido.**

3.2 **Erro! Indicador não definido.**

3.3 **Erro! Indicador não definido.**

3.4 **Erro! Indicador não definido.**

3.4.1 47

3.4.2 48

3.4.3 49

3.5 **Erro! Indicador não definido.**

3.6 54

3.7 **Erro! Indicador não definido.**

4 **Erro! Indicador não definido.**

4.1 **Erro! Indicador não definido.**

4.2 **Erro! Indicador não definido.**

4.3 65

4.4 **Erro! Indicador não definido.**

4.5 **Erro! Indicador não definido.**

5 75

5.1 78

5.2 79

5.3 81

CONCLUSÃO **81**

REFERÊNCIAS **84**

INTRODUÇÃO

Os escritos filosóficos de John Locke influenciaram os eventos históricos e políticos na Grã-Bretanha e na América inglesa. Suas ideias, ainda hoje, participam da construção do pensamento do homem ocidental. Temos exemplos da contribuição dos pensamentos de John Locke na independência norte-americana da Inglaterra, quando dois povos, maduros quanto às suas identidades e valores, afirmaram mutuamente sua capacidade de autogoverno e dissolveram seus laços recíprocos.

John Locke é usualmente considerado como um autor responsável pela popularização do pensamento da classe burguesa. Expressões como “o pioneiro do capitalismo” ou “pai do liberalismo” são frequentemente associadas a ele. O que compreendemos por liberalismo consiste em um arcabouço filosófico-político que tem a liberdade como o mais alto princípio, enfatiza o direito natural dos indivíduos, especialmente o direito de propriedade. Defende-se o direito natural de propriedade a partir de um individualismo radical e, por consequência, se expõe a necessidade de um Estado mínimo.

No entanto, o objetivo deste trabalho é contrastar esta interpretação de John Locke com outras vertentes, igualmente válidas, em que se observam, além dos direitos, os deveres de um homem participante de uma comunidade. Estas divergências e os consequentes desdobramentos desta comparação nos conduzem a uma questão essencial: seria Locke o pioneiro do liberalismo, ou esta associação representa uma distorção do seu pensamento?

No primeiro capítulo intitulado “John Locke e a contemporaneidade” discute-se a relevância renovada de John Locke com a efervescência do debate entre republicanos, comunitarianistas e liberais sobre a teoria da justiça. Três filósofos do século XX e “herdeiros” se destacam como uma representação contemporânea da interpretação clássica de Locke: Murray N. Rothbard, Robert Nozick e Ayn Rand. As características comuns de suas respectivas filosofias e seus pensamentos sobre moral e política serão brevemente apresentadas, evidenciando os vínculos com a abordagem tradicional de Locke.

Entre os autores de tradição clássica, foram citados C.B. Macpherson, que preconiza o caráter do “individualismo possessivo”, observando em Locke a presença das

bases para um capitalismo burguês (POOLE, 1980; WOOTTON, 1992) Outros teóricos libertários, como Nozick e Rothbard, enfatizam o individualismo liberal com ênfase em um forte direito natural de propriedade ao interpretar Locke. Leo Strauss observa que a doutrina da propriedade de Locke reflete o espírito do capitalismo, por considerar a cobiça “proveitosa e racional”.

O segundo capítulo, denominado “Estado de natureza segundo John Locke”, analisa a ordem do pensamento lockeano: seus fundamentos, a lógica do seu sistema e as concepções que definem seu posicionamento, sempre confrontando a ética do egoísmo racional e o individualismo atomista com os escritos do autor. Inicialmente, se discorrerá sobre o estado de natureza lockeano, suas características e os conceitos teológicos e teleológicos que o orientaram. Em seguida, apresenta-se a lei natural, o sistema de moralidade e as leis que operam nesse estado natural. E, finalmente, discutem-se os elementos que compõem a natureza humana e as características da psicologia e antropologia do ser humano lockeano.

Intitulado “Teoria da propriedade de John Locke”, o terceiro capítulo analisa a teoria de propriedade, abordando o modo lockeano de distinguir entre o “meu” e o “teu”, originários da apropriação pessoal. São examinados pormenorizadamente os limites da propriedade e as aparentes contradições entre a sua moralidade e sua economia, a fim de apresentar uma nova perspectiva para a interpretação clássica da teoria da propriedade.

O quarto capítulo, “Política e justiça em John Locke”, apresenta a concepção de justiça na filosofia lockeana e seu impacto direto na construção de um arcabouço político-institucional que busca, prioritariamente, combater as tiranias. A presença do nacionalismo no pensamento de Locke, elemento ignorado pela tradição que o identifica como liberal, é abordada neste capítulo.

O quinto e último capítulo, “Crítica à interpretação clássica de John Locke”, retoma discussões dos capítulos anteriores, a fim de apontar os distanciamentos entre Locke e sua interpretação tradicionalmente aceita, bem como analisar criticamente os pontos em comum entre aqueles de adotam o pensamento lockeano, tais como o “Estado mínimo”, ‘egoísmo racional” e o “individualismo atomista”.

1 JOHN LOCKE E A CONTEMPORANEIDADE

Conhecido como o “pai do liberalismo”, as ideias de John Locke foram publicadas no século XVII. No entanto, a efervescência dos debates filosóficos contemporâneos sobre a teoria da justiça, protagonizado por autores marxistas, republicanos, comunitários e libertários, renovou o interesse sobre ele, visto que seus escritos ainda influenciam variados polos deste debate. Temas como igualdade, tolerância, liberdade, propriedade, limites ao poder de tributar, ou mesmo a regulamentação e redistribuição de renda, são todos elementos presentes tanto na filosofia lockeana quanto nas ideias de teóricos da atualidade que "herdaram" suas ideias.

O liberalismo está longe de ser uma teoria unívoca, uma vez que, basta um olhar de perto para observar as brechas existentes entre o amplo espectro desta teoria e as visões que, em alguns casos, competem entre si. O principal compromisso do liberalismo é com o direito dos indivíduos à liberdade. São exemplos de correntes do liberalismo as seguintes teorias:

a) *Liberalismo clássico*, de Benjamin Constant, Tocqueville e Stuart Mill

b) *Novo liberalismo*, também conhecido como revisionistas, ou liberalismo da “justiça social”, tem como proeminentes autores John M Keynes, Rawls e Dewey;

c) *Liberalismo conservador,* de Edmund Burke e Ortega;

d) *Liberalismo sociológico*, de Raymond, Aaron e Dahrendorf;

e) N*eoliberalismo,* de Friedman e Hayek;

Entretanto, uma vez definido o liberalismo como o apreço pelo direito dos indivíduos à liberdade e à proteção individual como o aspecto primário do Estado, precisa-se compreender que, entre as correntes liberais, é a corrente libertária que se propõe como a mais ampla defensora da ausência de coerção e da maximização da liberdade. Ademais, é o libertarianismo que melhor se adequa à interpretação mais tradicional dos escritos de John Locke

Segundo Machado (2014), os três principais teóricos libertários contemporâneos que fundamentam uma parcela de suas ideias nesta interpretação de Locke são: Murray N. Rothbard, Robert Nozick e Ayn Rand. Pode-se citar três elementos essenciais e comuns a estes herdeiros da filosofia de John Locke:

a) a defensa de um individualismo atomista;

b) a concepção da lei natural, de onde se derivam principalmente direitos naturais – e não deveres – enfatizando o direito natural de propriedade;

c) o endosso de um Estado Mínimo.

A seguir, serão apresentadas estas considerações referentes a cada um dos autores citados, e que servirão de subsídio para as discussões dos próximos capítulos.

1.1 Murray Rothbard e a ética da liberdade

Murray N. Rothbard escreveu obras nas áreas de economia, filosofia política, direito e história. Sua principal contribuição à ética libertária encontra-se na obra *A Ética da Liberdade* (*The Ethics of Liberty,* 1982) onde apresenta a lei natural em diferentes abordagens – lei natural e razão, lei natural como ciência, lei natural *versus* lei positiva e lei natural e direitos naturais – sustentando seus conceitos filosóficos, políticos e econômicos (GORDON, 2008)

A ética desenvolvida por Rothbard remete à noção de direitos naturais fundamentados racionalmente. Esta corrente, iniciada pelos filósofos Locke e Kant, apresenta os fundamentos éticos que justificam a liberdade individual (ROTHBARD, 2010).

Assumindo como eixo central e ponto de partida o indivíduo, Rothbard considera ser possível deduzir uma série de princípios originados na natureza humana que, se observados, diminuiriam conflitos, manteriam a ordem e promoveriam o desenvolvimento. Influenciado por Locke, Rothbard estabelece como direito original e comum a todos os seres humanos o direito à autopropriedade. Cada indivíduo tem direito sobre seu próprio corpo e a partir disto pode estabelecer relações com os meios externos (ROTHBARD, 2010).

Do direito à autopropriedade pessoal deduz-se aquilo que Rothbard denomina de princípio de não agressão. Uma vez que todos têm direito apenas sobre que lhes é próprio, por consequência, cada indivíduo possui o dever de respeitar os direitos sobre os corpos e as propriedades dos demais (MAZZILLI, 2010).

Rothbard estabelece que a ética pode ser extraída da natureza humana, e o atributo que define esta natureza é a razão ou a primazia de conhecer. Sendo assim, o que distingue o homem dos demais seres é a sua capacidade de ponderar e escolher, a partir dos meios disponíveis, a forma como agir para atingir os fins desejados (ROTHBARD, 2013).

A escassez não deve ser compreendida como carência ou quantidade insuficiente de algo, mas no sentido de que um bem seja de uso limitado. Em outras palavras, o fato de que alguém destine um bem escasso para satisfazer um fim particular impede que um terceiro possa empregá-lo em outra destinação. O corpo humano é o primeiro dos bens escassos e o melhor exemplo daquilo que dizemos. Cada pessoa só possui um corpo físico e, sem dúvida, este se constitui, em si mesmo, como de uso restrito para as demais (HOPPE, 2010).

Os bens tangíveis (bens que existem fisicamente, como máquinas, edifícios, terrenos) que os indivíduos inserem no seu plano de ação, constituem também bens escassos que podem ser objeto de conflito. Por exemplo, uma maçã é um bem escasso porque se alguém a ingerir nenhum outro indivíduo poderá lhe dar uso. Assim sendo, pode haver conflito sobre seu uso por parte de vários indivíduos. A pergunta relevante neste caso é descobrir quem tem direito a decidir sobre o uso dado à maçã.

A resposta de Rothbard, assemelhando-se à de Locke, é o direito à propriedade e o clássico princípio de *homestead*. Isto é, a melhor maneira de evitar conflitos e definir quem deve ter o controle de determinado bem escasso como uma maçã, por exemplo, é saber que foi o primeiro indivíduo a mesclar seu trabalho ao bem, seja possuindo-o ou usufruindo dele (ROTHBARD, 2010).

Portanto, nota-se que para Rothbard, existe uma ética objetiva, que pode ser conhecida pela razão e emana da própria natureza humana. Sua ética da liberdade defende que os indivíduos possuem direito sobre seus corpos e seus bens e precisam ser isentos de sofrer agressões por parte de terceiros. Neste sentido, o emprego da força só pode ser legítima se consistir de reação a uma agressão prévia (MAZZILLI, 2010).

A liberdade, segundo Rothbard, equivale à ausência de coerções externas por parte de outras pessoas. Um indivíduo é livre quando pode utilizar-se do seu corpo e de seus bens sem sofrer interferências por parte de terceiros. O respeito ao direito de

propriedade, sobre sua pessoa e bens, legitima a essência das normas éticas que regulam a convivência na sociedade de um modo tal, que permitem a cada indivíduo buscar a sua felicidade e seus fins sem sofrer agressões alheias (ROTHBARD, 2010).

Transpondo sua filosofia moral para a filosofia política, Rothbard inspirou-se nos conceitos desenvolvidos pelos anarquistas individualistas do século XIX defendendo a tese de que o Estado é uma entidade violadora dos direitos naturais por essência. Seu posicionamento se baseia na compreensão do “Estado como detentor do monopólio da violência", conforme concebido por Weber (2004). O Estado faz uso desta prerrogativa para realizar e justificar a expropriação coercitiva de propriedade. Em outras palavras, uma vez que todo tributo representa uma transferência obrigatória de renda sob ameaça de sanção, fica demonstrado que sua forma de aquisição de recursos é predatória da propriedade alheia. Logo, a existência do Estado é uma clara violação da lei natural ética defendida por Rothbard (2013,p. 108).

1.2 Robert Nozick e o valor intrínseco e original do indivíduo

Robert Nozick foi um dos mais importantes filósofos políticos da segunda metade do século XX. As suas duas principais obras são, respectivamente, *Anarquia, Estado e Utopia (1974*) e *Explicações Filosóficas (1981)*.

Logo no início de *Explicações Filosóficas,* Nozick indica seu objetivo principal: investigar filosoficamente o valor intrínseco e original dos seres humanos. A consequência desta afirmação é bem clara: se cada ser humano é um ser valioso, que pode ter um projeto de vida próprio, cuja simples existência “faz diferença” no Universo, importa garantir sua liberdade (NOZICK, 1981). Ensejando, portanto, em uma fundamentação de uma concepção política libertária.

Nozick distingue vários tipos de valores em sua obra. Uma casa ou uma maçã, por exemplo, guardam valores instrumentais quando outro ser usufrui destes. Há valor “intrínseco” quando algo tem valor por si mesmo. Um dedo, por exemplo, é considerado valioso no sentido contributivo. Ou seja, é valioso enquanto participa da

formação de um valor superior, neste caso o corpo humano. Por sua vez, algo tem valor “original” se sozinho é capaz de gerar um valor novo como, por exemplo, os seres humanos. Segundo Nozick, cada ser humano carrega em si um conjunto de valores absolutamente único. Dessa forma, somos valiosos tanto de forma intrínseca (não apenas instrumental) e original (não apenas contributiva). Somos valiosos porque cada um de nós carrega uma nova combinação de valores que de outra forma não existiria. Estes elementos dão a fundamentação necessária para a sua ética e filosofia política (NOZICK, 1981).

Na obra *Anarquia, Estado e Utopia*, Nozick exibe a parte da sua ética responsável por estabelecer as restrições à atuação do Estado e dos indivíduos entre si. Essas restrições são justificadas pela noção kantiana de inviolabilidade do indivíduo e pela cláusula lockeana. Dessa forma, para Nozick, direitos individuais nada mais são do que limites de atuação que as pessoas devem obedecer mutuamente, respeitando o outro e sua propriedade (NOZICK, 1981).

No prefácio de seu livro, Nozick sustenta que cada ser humano é um ser isolado; uma existência separada portadora de um valor único e original. Logo, se de modo direto cada indivíduo é livre para a consecução de seus propósitos, de modo indireto suas ações são restringidas pelo sacrifício que elas podem impor a outros seres humanos igualmente valiosos. Nozick deixa claro que “ninguém pode ser sacrificado pelos demais” (NOZICK, 1981, p. 46). Assim, a filosofia política de Nozick cuida apenas de tutelar essas restrições evitando que as pessoas possam usar umas às outras e, principalmente, violem seus direitos mutuamente.

Isto posto, compreendem-se as razões pelas quais os direitos individuais em Nozick, não buscam promover valores ou compensar distorções, mas são fundamentalmente limitações à ação humana e à ação do Estado. Para ele, nenhuma compensação moral ou, mesmo, a resultante de um cálculo global de felicidade justifica o sacrifício de qualquer indivíduo em nome do todo social (NOZICK, 1981, p. 403).

Nozick extrai da filosofia de Locke o que ele chama de *Lockean Proviso*, onde considera o trabalho como uma propriedade inquestionável do trabalhador. Nenhum ser humano, exceto ele próprio, tem direito ao que o trabalho lhe acrescentou. Assim, Nozick assevera que o Estado não tem o direito de tornar a propriedade um bem comum sem o consentimento do dono da propriedade. Na sua interpretação, a maioria só pode tributar a uma taxa necessária para permitir que o governo proteja

com sucesso os direitos de propriedade. No âmbito da filosofia política, as únicas funções que competem ao Estado, segundo Nozick, serão aquelas limitadas para proteção contra força, roubo, fraude, assim como para fiscalização do cumprimento de contratos, entre outros. O "Estado mínimo" é o único que pode existir legitimamente, sem violar os direitos dos indivíduos (NOZICK, 1991, p. 9).

1.3 Ayn Rand e a ética objetivista

Ayn Rand foi uma romancista e filósofa nascida na Rússia que emigrou para os EUA com 21 anos de idade. Assim como Rothbard e Nozick, Ayn Rand herda uma certa compreensão de ética e moral, bem como sua filosofia política, da interpretação tradicional da filosofia de John Locke.

Fundadora do “Objetivismo” que baseia sua ética no chamado “egoísmo racional” (RAND, 1991, p. 17-18), Rand exalta a noção de direitos naturais e o interesse individual e, consequentemente, estabelece sua filosofia política na defesa de um estado mínimo que assegure o livre mercado (RAND, 1991).

A ética objetivista é um código moral para guiar as ações e escolhas humanas que determinam o propósito e o curso da vida do homem. Como indaga Rand, a primeira questão ética é “porque o homem necessita de valores?” (RAND, 1991, p. 23). A sua ética busca responder a essa pergunta e explica as consequências lógicas da resposta apresentada.

Segundo Rand, a vida é um fim em si, ou seja, é o objetivo final do homem; não é um meio para satisfazer o fim de outras pessoas. O homem deve viver para o seu próprio proveito e não para sacrificar-se pelos outros ou sacrificar os outros para si. Viver para o seu próprio proveito significa que nosso mais alto valor moral é a felicidade pessoal.

Assim, o homem randiano é um ser racional, cujo pensamento é determinado pelos conceitos que acessa para enfrentar a realidade e sobreviver. Mas, sobreviver significa conhecer a realidade e agir de acordo com seu conhecimento. E para agir, o ser humano deve encontrar-se livre de todo tipo de interferência direcionada a ele por outros indivíduos.

Deste modo, a filosofia política e moral de Rand resulta de desdobramentos legais e morais da sua antropologia. “Direitos” são conceitos morais que fornecem uma transição lógica dos princípios que guiam as ações dos indivíduos para os princípios que guiam o seu relacionamento com os outros.

O direito, portanto, pertence ao indivíduo, sendo seu meio de defender uma esfera moral de ação que lhe permite atuar na busca pela sua felicidade. Ao defender esta concepção individualista de direitos, Rand assume que a única justificativa legítima para a existência do Estado (sua única tarefa real) é impedir e punir a violência presente nas relações sociais, para garantir assim que cada indivíduo busque viver plenamente. Por isso, para Rand, “um governo é o meio de colocar o uso retaliatório da força física sob controle objetivo – isto é, sob leis objetivamente definidas” (RAND, 1991, p. 138).

2 ESTADO DE NATUREZA SEGUNDO JOHN LOCKE

Locke inicia sua obra mais famosa – *O Segundo Tratado sobre o Governo* (1689) – definindo o Estado de Natureza como sendo o estado original de todos os indivíduos. O estado de natureza, também denominado estado natural, é a condição anterior à constituição da sociedade civil. Na obra, a concepção de estado de natureza contribui para construir uma teoria capaz de explicar as razões pelas quais os seres humanos se unem e fundam o Estado.

Entretanto, a existência de um Estado de Natureza e, por consequência, a interpretação das leis naturais como imperativos levanta uma série de debates e divergências. Pela falta de unanimidade sobre o assunto, este trabalho se limitará a apresentar apenas o entendimento estabelecido por Locke e relativamente comum ao século XVII. Sendo assim, neste capítulo serão abordados os elementos que, segundo Locke, constituem a natureza dos indivíduos, assim como a sua psicologia e as regras morais – direitos ou deveres – que os regem.

Entre os diversos intérpretes da filosofia de Locke verificam-se divergências quanto à compreensão sobre o Estado de Natureza lockeano, tratando-se este tanto como uma “abstração” quanto como dado histórico. Alexis Tadié registra que Locke exemplifica estados de natureza que consistem em testemunhos de experiência real, referindo-se a relatos de viajantes que foram encontrados vivendo ainda no estado de natureza (TADIÉ, 2005). Também é corrente entre seus intérpretes que Locke não se refira propriamente aos primórdios da humanidade, mas sim usa a colonização da América como referência para sua ideia de homem natural, uma vez que aponta que “no começo tudo era América” (LOCKE, 2013, § 49).

A tentativa lockeana é remeter a um momento da humanidade em que as características de paz e aparente bem-estar convergiam, sem os formais aparatos civis, sem as abstrações jurídicas complexas e, principalmente, sem o Estado formalmente estabelecido. Tudo que existia eram apenas as relações sociais “primitivas”. Este elemento é muito importante para a hipótese de uma pré-existência da comunidade ante aos indivíduos. Locke ilustra suas afirmações com a alusão às relações entre os príncipes e chefes de governos independentes, uma vez que entre eles não existe hierarquia. Ou ainda, compara as nações independentes entre si, já

que em sua época, ainda não havia surgido um poder político hierarquicamente superior a elas (LOCKE, 2013, §4)

Defendendo a posição tradicionalmente aceita de que o estado de natureza pode ser uma abstração, Rolf Kuntz, afirma que o estado natureza de uma sociedade não tem um momento de criação, pois é inerente ao comportamento típico de situações em que não há proteção garantida por um poder estabelecido. Locke define o seu cenário natural através da eliminação da autoridade política, da legislação positiva, do controle da força e do tribunal comum (KUNTZ, 2004, p. 95).

A fundação de um governo comum, na filosofia de Locke, denota a pretensão do autor em elaborar uma teoria que explique o ambiente moral e as razões que impelem os indivíduos, em qualquer sociedade, a formar o que hoje conhecemos como Estado. Deste modo, para melhor compreender Locke, deve-se primeiramente entender qual é a sua concepção do estado natural, ou seja, qual é a situação original, natural e comum a todos os indivíduos.

Segundo Locke (2013,§4), o Estado de Natureza é a condição na qual os seres humanos são absolutamente livres para decidir suas ações, bem como dispor de seus bens e pessoas como desejarem, mas dentro de limites do direito natural e sem necessitar autorização ou depender da vontade de nenhum outro homem. Este estado, é também um estado de igualdade e reciprocidade para todo o poder e competência dos indivíduos, e assim, todos podem desfrutar de todas as vantagens e faculdades de toda a natureza, sem sujeição ou subordinação.

Segundo Locke (2013,§4), os principais elementos constituintes deste Estado de Natureza, são:

a) Liberdade: definida como a independência que o ser humano desfruta para regular suas ações e a disposição de seus bens segundo sua conveniência, sem necessitar permissão ou depender da vontade de outros indivíduos;

b) Igualdade: sendo criaturas da mesma espécie, com habilidades e desejos diversos, mas contemplados com as mesmas faculdades, somos todos iguais perante o Criador e dotados de razão;

c) Sociabilidade: é a condição em que desfrutamos tudo juntos e dividimos não somente por necessidade de preservação, mas por conveniência, cooperação mútua e camaradagem, segundo a reta razão;

d) Ausência de um governo comum e de uma lei civil para regular a conduta humana: considera que todos são legisladores e executores governados pela lei da natureza.

Locke advoga que o referido cenário é um estado de relativa paz e equilíbrio, com liberdade ampla e plena. Polin (2003) destaca que a liberdade é o que caracteriza o homem enquanto indivíduo e, esta sua liberdade natural, o torna distinto e independente de todos os outros. Individualizados por sua independência natural, cada um dos seres humanos afirma-se como igual aos outros, dotados pela natureza das mesmas vantagens e faculdades e, particularmente, da mesma razão.

No entanto, tal estado de liberdade, não pretende dar ensejo a um estado de permissividade ou licenciosidade, sem qualquer sujeição a regras morais. Ao contrário, Locke entende que a razão (ou a reta razão) é o elemento-chave que rege o estado de natureza, uma vez que é através desta razão que toda a humanidade aprende que não devemos lesar o outro em sua vida, liberdade ou em seus bens , pois somos todos iguais e obra de um único Criador. (LOCKE, 2013, §6).

Para Gough (1973), o tema capital no pensamento lockeano é a moralidade e, sob esta ótica, o homem se esforça para tentar compreender as regras às quais as criaturas racionais se submetem, ou devem se submeter, para o convívio social e político harmonioso. Jean-Fabian Spitz entende que o conceito de uma sociedade anárquica e pré-política, anterior à formação do Estado, é uma comunidade de representação cujo elo entre as pessoas reside na concepção de bem ou mal, dispensando o poder da submissão a um soberano (SPITZ, 2001, p. 13).

> "ele [Locke] tenta assim fazer existir, [...] o conceito de uma sociedade "anárquica" pré-política, desprovida de poder e que constitui uma comunidade moral cujos membros são "unidos" por laços que não são aqueles da submissão a um soberano, mas os da comunidade de representação quanto o que é bom ou mal" (SPITZ, 2001, p.13)

Locke antecipa o conceito de "sociabilidade insociável", que será estabelecido por Kant posteriormente, referindo-se à inclinação que as pessoas têm para viver em sociedade, que também é acompanhada de uma repulsa geral, uma ameaça constante de desagregação desta sociedade. Como dissipar esta possível tensão entre igualdade e liberdade em suas relações de confiança entre os indivíduos?

Em Locke, o homem é retratado como sociável não só por necessidade, mas por desfrutar da proximidade de outros. Ao mesmo tempo, reconhece o autointeresse e

a competitividade humana (SCHNEEWIND, 2011b). Locke esclarece, que, como criaturas de deus, os seres humanos nascem livres, racionais e dotados de “linguagem”. É a racionalidade humana que proporciona o conhecimento necessário para o bem viver pessoal e social, em busca do maior benefício para a comunidade (LOCKE, 2013, p. 77). Locke considera possível o convívio pacífico entre liberdade e igualdade, pois mesmo que os indivíduos tenham diferentes concepções, todos podem compartilhar das mesmas faculdades e da natureza, na ausência de dominação por parte de outros. Isto porque compreende que todas as pessoas desfrutam dos mesmos direitos e, principalmente, têm as mesmas obrigações.

Quando adicionada a ideia de obediência na relação entre liberdade e igualdade, Locke postula que os indivíduos, no convívio social e na comunidade política, realizam ações e tomam decisões que são regidas por uma ordem racional e universal, comum a toda humanidade e sancionada por todos os seres humanos em obediência ao Criador.

Naturalmente, a submissão política, a obediência civil, os limites do poder, assim como os direitos e deveres presentes no contexto político-social, quando são analisados à luz desta compreensão de liberdade e da igualdade, ganham uma nova perspectiva. Por certas razões, os seres humanos, naturalmente livres, concordam e consentem em sujeitar-se voluntariamente a uma autoridade política comum desde que eles se vejam representados e participem das suas decisões. Assim, Locke estabelece um tratado moral para conciliar autonomia e obediência, vinculando a submissão política formal a uma participação civil consciente: o homem livre e igual não está apenas submetido a uma autoridade política, já que é participante das decisões políticas de sua comunidade. A confiança é o elo que sustenta a relação entre governantes e governados, assim como origina o consentimento dos seres humanos na sua sujeição civil voluntária (LEOPOLDO, 2011). Em certas palavras, a sociabilidade humana natural dá origem à autoridade (política), e à atuação política entre famílias, vizinhos e o conjunto de pessoas que partilham laços comuns.

Sendo assim, para melhor compreensão da noção do ideário ético-político de Locke impõe-se a elucidação das suas concepções quanto ao que é a natureza humana e o que é o homem. Em vista disto, serão enunciados a seguir os elementos essenciais para compreender o tratado moral definido pelo autor: os fundamentos da

lei da natureza e a sua configuração da natureza humana em seus componentes psicológico e epistemológico.

2.1 Fundamentos da Lei da Natureza

A razão tem importante participação na definição da lei de natureza, pois abrange as relações humanas e torna o ser humano consciente de sua liberdade-igualdade. A lei da natureza disciplina a conduta do homem dentro e fora do “corpo político”, ditando a origem, o fundamento, a finalidade e a legitimidade do poder político. Deste modo, a lei de natureza é o pilar da filosofia política lockeana. Locke apresenta a ideia de que a autoridade política deve ser concebida e legitimada no contexto da teoria da lei de natureza, como premissa da lei civil, independente de qualquer decisão humana e com capacidade para delimitar a abrangência do poder político (GOUGH, 1973; SPITZ, 2001)

As teorias morais que buscam fundamentação na Lei da Natureza divergem, entre si, em vários aspectos. Entretanto, Anstey (2003) identifica alguns pontos em comum nas diferentes teorias:

a) as regras são universais, vinculando e comprometendo todos os seres humanos em todos os lugares e momentos; o conteúdo das regras baseia-se na natureza humana, que em sua dimensão moral é imutável;

b) o conteúdo das regras é acessível quando a razão é devidamente aplicada;

c) as regras da lei natural têm autoridade moral sobre as leis e os códigos de conduta sociais;

d) quando a concepção de lei natural se baseia no pensamento cristão, deus é a suprema fonte de lei.

Para Anstey (2003), ainda que todas as nossas ideias morais – deus, lei, bem, vontade, recompensa e felicidade – possam ser experimentadas ou vivenciadas, a moral se estabelece na existência de uma obrigação com o Criador. O respeito à lei da natureza é imperativo à humanidade, sendo um dever para o ser humano: um ato específico que devemos realizar por determinação da lei natural. Caso contrário, estaríamos desrespeitando a vontade do próprio Criador.

A razão é uma das faculdades que nos distingue dos outros animais, sendo o “eixo” de equilíbrio das ações humanas e que permite a construção/compreensão da lei natural. A razão é a base da teoria lockeana, seja a da política, seja a do conhecimento. Yolton (1993, p. 226), destaca que, para Locke, a razão é "guia para a ação", usando as expressões “luz da razão” ou “razão certa” para melhor definir a expressão. A razão gera determinados princípios definidos de ação, pois dela emanam as virtudes e necessidades para a modelagem moral.

Ao pontuar uma das divergências entre Hobbes e Locke, Frateschi (2008) afirma que o primeiro autor estrutura a sua filosofia no estudo da física. Para Hobbes, o homem tende, naturalmente, a se manter em movimento, buscando, em cada momento, os melhores meios para continuar vivo. Cada situação enfrentada conjuga-se com seu instinto de autopreservação, resultando no desenvolvimento de suas paixões, como, por exemplo, o medo. O próprio Hobbes (1978) afirma que o que faz os seres humanos tenderem para a paz são o medo da morte, o desejo de coisas necessárias para uma vida confortável e a esperança de obtê-las através de seu trabalho. Porém, Locke se afasta do pensamento hobbesiano ao afirmar que não é apenas o medo da punição que conduz as pessoas ao respeito às leis, mas também a consciência sobre o que é certo ou errado (LOCKE, 1965, p. 189) Sendo assim, o “bem” e o “mal” da moralidade seriam para Locke apenas a conformidade ou discordância das nossas ações voluntárias frente a alguma lei que nos confere um direito, poder ou obrigação, outorgada pela vontade divina.

Consequentemente, pode-se extrair desta outorga as definições de vício ou virtude, pois é a partir dela – da lei natural – que se prescrevem os direitos e os deveres. De acordo com Locke, é a lei natural em última instância que dota a moral de sentido, o que significa dizer que sem ela não haveria a distinção clara entre o bem e o mal, ou, mais ainda, é esta norma objetiva de essência racional que definirá o fundamento e limitação do poder político (ALMEIDA, 2006, p. 112).

Locke demonstrou grande preocupação com o perfeito entendimento da lei de natureza. Conforme observa Yolton (1993, p. 111), “a lei da natureza também foi relacionada com a “razão correta, que é reivindicada por todo aquele que se considera humano”. Neste contexto, a razão é equiparada ao bem moral ou à virtude dos antigos. A definição de razão não se refere à capacidade de raciocinar, mas de

princípios definidores da ação, a partir dos quais se evidenciam a virtude e o que se faz necessário para a formação moral" (YOLTON, 1993, p. 145)

Importa distinguir os tipos de leis pelas quais a regra eterna e imutável propicia harmonia à vida pública e privada. Segundo LOCKE (1978, II, XXVIII, § 8-10), há três espécies de leis, as quais comumente confundem as pessoas e pelas quais cada indivíduo é julgado em sua conformidade e retidão (*rectitude*):

a) A lei divina, pela qual se julgam as ações, como deveres ou pecados e que tem deus como legislador. Perfeitamente sábio e bom, ele determinaria as ações que caracterizam o que é melhor seja pela luz natural ou pela revelação. Esta lei, para Locke, seria considerada a única medida absoluta de moral, e por ela julgaríamos os bens e males morais mais relevantes das nossas ações.

b) A lei civil, pela qual se julgam ações criminosas ou inocentes: a lei civil (ou positiva) resulta da regra estabelecida pela comunidade política para os seus membros, e através dela julgam se ações são criminosas ou não. As punições e recompensas são aplicadas pela força conjunta da sociedade, para a proteção da vida, manutenção da liberdade e garantia de propriedade.

c) A lei da opinião ou reputação, medida da virtude ou do vício: compreende regras que variam conforme as diferentes sociedades e países, definindo o que é virtude ou vício. As regras se estabelecem pelo consentimento tácito das várias associações humanas, manifestando-se nos seus costumes, máximas e opiniões. A obediência à lei é forçada pelo crédito ou desgraça, conformem julguem os seus companheiros. A lei de opinião tem grande poder sobre as pessoas e em muitos casos ofusca totalmente as demais leis. Segundo Locke, a maior parte da humanidade se rege por esta lei exclusivamente por ser praticamente insuportável viver em descrédito perante outras pessoas.

Para Locke, a moralidade é a ciência que ensina o bem-viver. Tal qual a matemática, a moralidade consiste em um conhecimento correto e demonstrável, uma vez que se fundamenta em ideias abstratas na descoberta de evidências e certezas associadas às verdades eternas. Considerando que podemos construir variadas ideias arquetípicas de modos e relações, conclui-se que é possível apresentar múltiplos sistemas morais (JORGE FILHO, 1992; SCHNEEWIND, 2011a)

Contudo, Locke não defende esta ideia de múltiplos sistemas morais. Antes, combina uma estrutura teológica a uma ordem teleológica para formular sua teoria moral. Segundo (POLIN, 2003), a lei da Natureza é fruto de uma vontade de deus (teológica) aplicada à humanidade. Assim como também é teleológica, porque seus princípios racionais são necessários na condução da vida humana em suas circunstâncias comuns, a fim de preservar a humanidade. Segundo essa estrutura, cada criatura desempenha uma função determinada, participando, portanto, da harmonia universal (MULLER, 2005).

Ao considerar a lei natural como uma regra de conduta moral universal que nos impõe deveres, Locke esboça o conteúdo da lei natural tomando como referência as características humanas e seus fins. Assim, Locke determina nossos deveres em relação a deus, ao próximo e a nós mesmos, quando defende que devemos louvar a deus porque ele nos criou para sua glória, além de associar-se a outros pois somos animais socias e falantes, e por fim, nos preservar (MICHAUD, 1991, p. 25).

Dos indivíduos, das relações entre as pessoas e dos deveres desses com o criador é que se extraem os princípios para a autoridade moral e seu exercício. Dessa forma, Locke delineia e fundamenta o poder político, vinculando teoria da moralidade e teoria política. Ao referir-se às consequências de abolir a lei de natureza entre os indivíduos, o autor escreve: “a um só tempo baniremos da humanidade todo o corpo político, toda a autoridade, ordem e amizade entre os homens” (LOCKE, 2007, p. 148).

Quanto à fonte que mantém a obrigatoriedade da lei, Locke descarta que ela esteja vinculada exclusivamente à “preservação de si mesmo”, sob pena de reduzir a virtude a uma simples conveniência. Se a preservação não estiver em jogo, cada um deve, na medida de suas capacidades, preservar o resto da humanidade (LOCKE, 2005). Assim, a lei da natureza inclui a preservação da humanidade e da sociedade, pois cada indivíduo tem o dever de preservar a humanidade. Como o ser humano não poderia existir sem outros seres humanos, eles têm o dever de preservar a comunidade ou sociedade (ALMEIDA, 2006, p. 114).

No que se refere à natureza da obrigação e a explicação da sua “força em obrigar”, a teoria de Locke compreende um “meio termo” entre as teorias voluntaristas e as racionalistas, já que considera o caráter obrigatório da lei aceita pela fé, em

decorrência de sua natureza divina, e, ao mesmo tempo, não descuida do aspecto natural/racional dos princípios conhecidos pela razão (TULLY, 1982, p. 40).

Para Michaud (1991, p. 25), Locke afirma que, ao mesmo tempo em que a lei natural obriga, essa obrigação permanece globalmente em harmonia com nossos fins. Sendo assim, a lei da natureza é obrigatória por ser a expressão de deus, e o seu conhecimento intelectual vem “a partir da ordem da natureza e dos fins das coisas”. Enfatiza, ainda, que a obrigatoriedade da lei natural decorre da natureza do humana, assim como as propriedades dependem de seu conceito. Da lei como expressão da vontade divina, passou-se à lei como natureza das coisas.

Portanto, Locke mescla fé e razão no que tange à lei de natureza: obedeceríamos, segundo Locke, por força da vontade de Deus, mas obedeceríamos também por força de uma exigência racional, já que esta seria a única forma para atingir o viver bem. Este seria, assim, o alcance máximo da lei de natureza e de sua finalidade: preservar-nos e preservar a humanidade.

Kuntz (2004, p. 102) afirma que a referência à razão, contida tanto no Segundo Tratado quanto nos Ensaios sobre a Lei da Natureza, tem origem em uma noção ciceroniana convertida em lugar comum. Não se trata, neste caso, da faculdade do entendimento humano, mas de certos princípios de ação definidos dos quais decorrem todas as virtudes e tudo que é necessário para a adequada conformação moral.

Ao se referir à lei da natureza como a própria razão, Locke refere-se ao “código moral”, que é composto por princípios norteadores da conduta humana – reta razão – regra e medida comum emanados de deus. Assim, Locke procura trabalhar a “consciência humana”, ao apontar um conjunto de regras morais – reta razão – para o melhor viver no presente e que, segundo sua visão cristã, assegurará uma vida melhor no porvir (LOCKE, 2005, II, 11).

Por fim, compreendendo a lei da natureza, é possível investigar mais detalhadamente a concepção da antropologia lockeana, os elementos que compõem sua psicologia e que provocam o agir humano.

2.2 Antropologia lockeana

A reflexão sobre a origem do poder político e de como Locke compreende as estruturas da Justiça e da sociedade civil requer a análise do estado natural do homem. Para melhor compreensão, impõe-se pensar na condição natural dos seres humanos, despida de artifícios sociais ou de organizações políticas e examinar a relação entre bens humanos essenciais como liberdade, virtude e felicidade.

Um dos elementos da natureza do homem lockeano é ser livre, no entanto, sua vontade, definida como um poder geral de dirigir o movimento ou o repouso, não o é. A vontade do indivíduo lockeano é escrava das sensações e dos sentimentos que a qualidade dos objetos provoca - seja o desejo, ou a aversão. Diferentemente de Hobbes, porém, para Locke o homem natural não é guiado apenas por apetites, temores e cálculo, mas é a razão do indivíduo que determina onde está o bem (KUNTZ, 2004, p. 95).

A vontade não é determinada pela presença do maior bem positivo. Ao invés disto, a vontade é dirigida por alguma insatisfação. A insatisfação é definida como uma inquietação do espírito pela falta de um bem, que imediatamente influencia a vontade para uma ação particular em busca da felicidade. Entretanto, nem todo bem ausente causa uma insatisfação que tenha a mesma intensidade ou grandeza de sua ausência. Por outro lado, quando tratamos da dor, esta causa um desejo que tem a mesma magnitude da dor. Locke conclui que a felicidade plena é o prazer máximo que podemos experimentar, da mesma forma que a miséria é o máximo de sofrimento, e assim, o menor grau da chamada felicidade é tanto o alívio do sofrimento quanto o prazer presente para se estar contente (JORGE FILHO, 1992;). Ainda que todo o bem seja um ingrediente da felicidade e objeto de desejo, nem todos os desejos movem o homem particular, visto que apenas aqueles bens considerados parte da sua própria felicidade são capazes de mover seu desejo. Logo, uma intranquilidade presente, sentida após madura reflexão, pode determinar nossas ações ou a suspensão de nossa execução, independentemente de produzir ou não o máximo prazer para si. (LOCKE, 1959, p. 43).

Ao revés, nem sempre um bem considerado máximo aviva um desejo proporcional. A experiência mostra que os indivíduos reconhecem um estado de satisfação perfeita e eterna, inclusive a possibilidade de sua maior continuidade se comparado com os prazeres passageiros da existência terrena. No entanto, não se dirigem a

atingi-lo, pois sua felicidade está limitada pelo modo que a sentem. Enquanto essa felicidade – o júbilo celeste - não desperta o desejo do indivíduo, como faz sua pretensa felicidade terrena, sua vontade não será determinada a este bem.

Portanto, nossa liberdade consiste no poder de suspender os desejos e proceder a um exame multifatorial e comparativo, antes de permitir a manifestação da vontade. Trata-se do governo da razão sobre a vontade. O julgamento imparcial da razão, do qual dependemos para nos orientar em direção à verdadeira felicidade, nos livra da escravidão. Sua assertiva respalda-se em Aristóteles, quando este afirma que “a função específica do homem é o exercício ativo das faculdades da mente de acordo com o princípio racional” (JORGE FILHO, 1992)

A prerrogativa da liberdade implica a responsabilidade que as pessoas têm de exercitar os julgamentos da razão. Podemos apontar uma “noção interna de justiça”, proporcionada pela lei de natureza em função de um dever inerente aos seres humanos. Segundo Locke, o indivíduo recrimina certas atitudes porque apreende a lei natural, através da razão, e não apenas a razão dedutiva, mas também no uso de certos princípios definidos de ação, que por sua vez, originam as virtudes e o modelo moral (MULLER, 2005). Por consequência, o indivíduo responderá pelos males e bens que provocar no exercício da sua liberdade. Locke sustenta que ninguém que pratique uma ação iníqua é absolvido diante de seu próprio julgamento. Embora a vontade seja determinada pelo que o homem julga ser bom, isto não o desculpa quando adota medidas erradas. Se a liberdade que desfruta for utilizada com negligência ou abuso para avaliar o que necessita para ser feliz, o homem se corrompe e as consequências são creditadas à sua própria opção (JORGE FILHO, 1992).

Todos buscam a felicidade, mas a vontade dos indivíduos os conduz por caminhos diversos, inclusive trilhando o caminho do mal. Isto, contudo, não torna inválido o princípio da felicidade, apenas nos comunica que os seres humanos podem escolher, a partir de uma pluralidade de opções, a consecução da sua felicidade própria. Porém, segundo Locke, a multiplicidade de caminhos pode e deve submeter-se à unidade de perspectiva. É a partir da contemplação da felicidade e miséria eternas, em comparação com as felicidades e misérias temporais e terrenas, que podemos determinar nossa vontade (LOCKE, 1959, II, XXI,§62).

Ademais, se a felicidade ou miséria presentes se esgotassem em si mesmos, sem consequências, jamais erraríamos na escolha de nossos bens. Contudo, é a condição de produzir efeitos futuros que nos permite melhor avaliar quando erramos. E, quando erramos, somos motivados pelas seguintes situações (JORGE FILHO, 1992):

a) Ampliação dos prazeres e dores presentes, em detrimento dos futuros, por estarem mais próximos de nós.

b) Subestimação das consequências de ações boas ou más.

c) Precipitação para julgar se existem efeitos maléficos e como contorná-los.

Para evitar erros em nossos julgamentos, Locke afirma que dispomos de entendimento e liberdade, faculdades perfeitamente solidárias entre si. Locke pressupõe que um ser humano racional e sociável pode impor a si mesmo limites e normas reguladoras de conduta, independente da autoridade política. No entanto, prevendo que o ser humano abandone a razão e se deixe levar pelas paixões e pela "ilimitada extravagância da vontade" (LEOPOLDO, 2011). Locke sugere que, mesmo que persistam no erro e no vício, os indivíduos são capazes de correção. Yolton (1993) relaciona a noção de moral às práticas educacionais. Por isso, para Locke, a razão aliada à fé é guia e conselheira para uma boa conduta humana.

Quando a moda e a opinião comum estabelecem noções erradas, e a educação e o costume aceitam maus hábitos, os justos valores são deslocados (*misplaced*) e os paladares dos indivíduos corrompidos. Esforços devem ser feitos para retificá-los, pois hábitos contrários modificam nossos prazeres e conferem valor ao que é necessário ou conducente à nossa felicidade (JORGE FILHO, 1992).

Locke diferencia o direito natural da lei que rege os indivíduos. Segundo ele, o direito fundamenta-se no uso livre de algo, enquanto a lei é uma ordem ou proibição de fazer determinada coisa. Evidencia-se, então, a característica do indivíduo lockeano, um sujeito de obrigações, mais do que propriamente de direitos, que deve cumprir a lei natural para usufruir da autopreservação e preservar a humanidade e, por conseqüência, preservar a comunidade ou sociedade (LOCKE, 2007, §102).

Isto posto, torna-se claro pelos escritos de Locke, que a vida virtuosa é preferível a uma existência viciosa, ainda que a última seja prazerosa, pois tem em seu o horizonte a possibilidade da miséria eterna. No entanto, não são incompatíveis o

percurso que nos conduz à felicidade terrena e busca pela felicidade eterna. Há, em Locke, uma solidariedade profunda entre virtude, liberdade e felicidade porque, ao suspender a determinação da vontade, os indivíduos examinariam seus desejos, deliberando conforme a virtude e a razão. O hábito da virtude torna-se agradável e merecido para a felicidade eterna. Locke distingue três espécies de desejos (LOCKE, 1959, II, XXI, §46):

a) desejos naturais: inatos, necessários nas fases de nosso desenvolvimento biológico, e têm de ser satisfeitos. Do contrário, colocamos em risco nossa autopreservação, tais como a fome, a sede, abrigo do frio e calor, dentre outros;

b) desejos fantasia: influenciados pela educação, ou pela opinião comum, sugeridos pela moda e outros meios, não contribuem, em regra, para a conquista da felicidade eterna. Excitados pela imaginação e não subordinados à razão, por exemplo, como o poder e a riqueza;

c) desejos racionais: são provocados pela consideração imparcial do valor dos bens e males, tomados em si mesmo e suas consequências. Estimulados pela boa educação e fortalecidos pelo hábito, determinam a vontade rumo à felicidade eterna.

Locke declara que nem todos os desejos devam ser refreados. A partir desta conceituação, fica claro que são os desejos fantasia que devem sofrer contenção. Entretanto, alguns deles têm proeminência sobre os demais. Glória, poder e riquezas avassalam o espírito e bloqueiam por completo o conhecimento demonstrativo da moralidade. Entretanto, entre os desejos, fantasia é a cobiça descrita por Locke como “princípio do mal”, devendo ser sufocada desde a mais tenra idade, estimulando-se a qualidade contrária que é a inclinação de compartilhar (LOCKE, 1959, II, XXI, §46).

Por outro lado, a felicidade neste e no outro mundo depende dos desejos naturais e racionais. Os desejos naturais nos incitam à sobrevivência e permanência. Já os desejos racionais exercem um poder dignificante, promovendo e fortalecendo nossa vontade na direção da suprema recompensa. Logo, juntos, desejos naturais e desejos racionais estabelecem o cumprimento do dever natural de preservação da sociedade. Ainda que os indivíduos sejam pouco inclinados para a razão ou que contornem a lei natural, persiste em Locke o desejo de manutenção da relação de

sociabilidade, em que cada homem agirá na confiança de que o outro também se balizará pela preservação de si e da sociedade (JORGE FILHO, 1992)

Portanto, o projeto educacional lockeano se completa com a formação do homem público apto a servir o país, que identifica a sua competência para a felicidade aqui e no pós-vida. Ele é possuidor de um físico saudável, virtude, prudência, polidez e instrução. Sua meta maior é a faculdade, adquirida e desenvolvida pelo hábito, de abnegar seus desejos, e seguir unicamente a via indicada pela razão, bem como a promoção do conhecimento, de uma vida criativa e industriosa. Tal faculdade é desenvolvida desde a infância, com a finalidade de que todos tenham consciência de que seu agir deve voltar-se para o bem da “comunidade e de toda a humanidade (JORGE FILHO, 1992; LOCKE, 1999, p. 27)

3 TEORIA DA PROPRIEDADE DE JOHN LOCKE

Indubitavelmente influente, a teoria de propriedade de John Locke coleciona discordâncias quanto ao verdadeiro significado de seus conceitos. Dada a controvérsia e a amplitude dos matizes teóricos que se desenvolveram a partir da interpretação dos escritos de John Locke, o exame da teoria da propriedade de Locke é importante para compreender seus posicionamentos, apresentados em contraste com a tradição que o coloca como pioneiro do liberalismo.

3.1 Os dois sentidos de “propriedade” em Locke

Mesmo sendo o ponto essencial de todo o seu estudo, o termo “propriedade” no pensamento de Locke não apresenta uma definição suficientemente clara e invariável. Em alguns momentos, o vocábulo propriedade tem significado estrito e se direciona aos bens e à terra, tal qual o sentido usualmente aceito, como quando se refere à aquisição de propriedades. Em outros momentos, entretanto, propriedade é utilizada como signo representativo de outros elementos, diversos e estranhos ao conceito corrente de propriedade, tais como o direito à vida, à liberdade e à riqueza, adotando, então, contornos mais amplos (LOCKE, 2013, §124).

Um exemplo claro da ambiguidade do termo propriedade no Segundo Tratado sobre o Governo está presente na seção §222, quando aborda a dissolução do governo civil. Inicialmente, ao dizer que “a razão por que os homens entram em sociedade é a preservação de sua propriedade” (LOCKE, 2013, §222), Locke está empregando o sentido amplo do termo e isto fica claro na sua própria conceituação, descrita anteriormente na seção §123 “deseja se unir em sociedade [...], visando a salvaguarda mútua de suas vidas, liberdades e bens, o que designo pelo nome geral de propriedade” (LOCKE, 2013).

Segundo Locke (2013), ainda na seção §222, os legisladores colocam-se em estado de guerra contra o seu povo, sempre que buscam destruir suas propriedades ou escravizá-los sob um poder arbitrário. Ora, se por propriedade entendemos, em seu

sentido amplo, também a liberdade, então a lesão à propriedade do povo já abrangeria a hipótese de redução à condição de escravo. Portanto, a ênfase na escravidão seria mera redundância. Locke torna a enfatizar o sentido estrito do termo propriedade, ao afirmar que a transgressão da regra fundamental da sociedade significa pôr as mãos sobre a vida, a liberdade e a propriedade do povo. Novamente, no mesmo sentido amplo de propriedade, abrangeria, também, a vida e a liberdade. Ao contrário, Locke separa ambos os termos, reduzindo o significado de "propriedade" ao seu sentido estrito habitual, referindo-se aos bens e a terra.

Macpherson (1979) afirma que esta mistura sobre a definição de propriedade, às vezes incluindo vida e liberdade, outras vezes não, pode ser atribuída a uma suposta confusão no raciocínio de Locke, entre os resíduos dos valores tradicionais e os novos valores burgueses. Por outro lado, Tully (2006), contraria a doutrina dos dois sentidos da noção de propriedade e propõe uma interpretação única e aparentemente coerente, ao afastar a compreensão de Locke sobre aquilo que é "próprio" dos conceitos anteriores definidos por Grotious e Pufendorf.

Para Grotius (2005) e Pufendorf (2007), aquilo que é próprio de um indivíduo é definido por um dever natural de abstenção por parte dos outros. Em outras palavras: se pertence à minha propriedade, tudo aquilo que a minha apropriação produz é um dever de abstenção por parte dos outros. Independentemente do que lhe é próprio ou qual direito se tem sobre determinado item, uma vez que ele se constitui como propriedade de alguém, o dever de abstenção por parte dos demais sempre irá se operar. Sendo, portanto, um critério formal que não dita o conteúdo daquilo que é próprio de um indivíduo, podendo ser aplicado sobre propriedade privada e, de igual modo, sobre a vida e a liberdade, mesmo sendo direitos muito distantes entre si.

Embora Locke mantenha um critério igualmente natural e formal, ele rejeita este conceito passivo relacionado ao dever de abstenção dos demais. Reescreve, portanto, a regra tradicionalmente aceita, com base nos termos do poder moral do proprietário sobre aquilo que lhe é próprio: "a natureza da propriedade é que, sem o próprio consentimento do homem, ela não pode ser dele tomada" (LOCKE, 2013, §193). Todos os direitos de qualquer natureza e de qualquer referência, que contenham este elemento são chamados de "propriedades". Portanto, é este poder

moral ou lei de consentimento sobre o destino do bem que constitui algo como pertencente a um indivíduo, ou seja, algo que é sua propriedade.

Este conceito não garante que o titular do direito possa, mediante seu consentimento, transferir tudo que lhe é próprio. Aquilo que lhe é inalienável, a saber, a vida, a liberdade e a sua própria pessoa, permanecem desta maneira, não sendo autorizada a transferência mesmo que com o seu consentimento. Deste modo, o indivíduo lockeano não detém a prerrogativa de que, a partir do exercício da sua liberdade, possa se submeter à condição de escravo ou mesmo abdicar da sua própria vida, uma vez que o estado de autonomia é condição natural da humanidade enquanto criatura do Criador (LOCKE, 2013, §138, §140).

Sendo assim, Tully (2006) advoga que o termo “propriedade” signifique, em Locke, aquilo que não pode ser retirado do homem sem o seu próprio consentimento. Independente do bem ou direito, aquela propriedade não pode ser expropriada do homem sem sua autorização.

Observadas essas dificuldades quanto ao vocábulo propriedade no Segundo Tratado sobre o Governo, passa-se a uma análise da obra e do pensamento de John Locke e suas contribuições, balizadas pela interpretação do autor como um pioneiro do pensamento liberal e, por consequência, de uma ética libertária.

3.2 Direito de apropriação no estado de natureza pré-monetário

Com a intenção de superar definitivamente a doutrina hobbesiana, Locke esforçou-se por criar um conceito de direito de propriedade ainda no estado de natureza, que concedesse aos particulares um modo de se defenderem contra os abusos provocados pelo poder arbitrário dos demais. Além disto, o autor desenvolveu uma teoria da propriedade unilateral, na tentativa de mostrar como os indivíduos podem ter uma propriedade privada desigual, mesmo que a Terra e todos os seus recursos naturais pertençam à humanidade em comum (LOCKE, 2013, §26).

Diante do fato de tudo pertencer aos indivíduos em comunidade, e atento à hipótese de que tudo fora disposto para utilização da humanidade, deveria haver uma maneira de que qualquer um, com a finalidade manter sua subsistência, pudesse se

apropriar das frutas, dos animais e até da terra, tornando-os parte de seu domínio privado e contribuindo para o seu sustento.

No capítulo V do Segundo Tratado sobre o governo, Locke (2013) começa suas investigações sobre a origem do direito de propriedade. Primeiro, sob o manto da razão natural e, posteriormente, sob a “revelação”, afirma que, em seu estado natural e original, a terra foi dada, em propriedade, por deus a Adão e à sua posteridade. Sendo assim, todos os indivíduos no exercício da sua autonomia natural, ou seja, sendo livres e iguais, tinham todas as possessões em comum. Porém, tendo tudo em comum, nenhum homem possuía absolutamente nada como seu próprio, ou seja, não exercia o consentimento sobre nenhum bem de modo pessoal ou privado, exceto a propriedade sobre o próprio corpo. O corpo é a primeira propriedade do homem. Assim, o homem é, antes de qualquer coisa, proprietário de si mesmo.

A seguir, Locke afirma que deus dotou os seres humanos de razão para exercer o direito legítimo de se fazer valer desse mundo comum, para o maior benefício de sua vida e de suas conveniências, o sustento e o conforto de sua existência, ou ainda para uso industrioso e racional (LOCKE, 2013). Conclui-se dessas afirmações, que a apropriação privada dos bem comuns, ou seja, o uso ou a propriedade consistem, ambos, em obrigações atreladas à lei natural da comunidade, sendo um claro ditame da razão natural.

Então, Locke passa a se debruçar sobre o meio que considera eficaz para criar a distinção entre o “seu” e o “meu”. Analisa, através da alusão ao índio americano, o provável comportamento do homem extrativista, habitante de seu estado de natureza. O modo como ele se relaciona com os frutos que colhe ou com o sucesso de sua caçada. Aduzindo que é a partir do trabalho empregado em apropriar-se dos frutos da terra ou da caçada dos animais, que o homem “ancestral” se torna proprietário exclusivo daquele bem. O labor de colher uma maçã, a transforma, consequentemente, em bem próprio. Sustenta, ainda, que ninguém pode negar essa condição, não necessitando saber se a comeu, o que fez com ela ou quando a levou para casa. De acordo com Locke, este primeiro ato já transforma o bem e o torna propriedade sua. O trabalho misturado ao bem o faz necessário e útil para garantir sua preservação pessoal. Estabelece, portanto, uma relação de poder entre o dono e o bem (LOCKE, 2013).

Assim, a incorporação dada no imediato momento que ele, o homem “primitivo”, consome os frutos da terra ou o fruto de sua caça, corresponde ao exercício pleno da sua autonomia natural sobre suas propriedades, seja seu próprio corpo, seja o resultado do seu trabalho. Ao empreender na natureza comum, Locke deixa claro que o homem a transforma, inclui algo de próprio nela e, apropriando-se, o faz legitimamente por meio dos frutos do seu próprio trabalho, sem necessidade de qualquer consentimento de outrem. Retira, portanto, o bem do âmbito da propriedade comum, privando os demais de dispor dele, ressalvando apenas a necessidade de que exista no espaço comum o “suficiente aos outros, em quantidade e em qualidade” (LOCKE, 2013, §27).

Bobbio (1998) salienta que Locke considerou a aquisição da propriedade particular como um processo de individuação, em que busca justificá-la com a aplicação à coisa daquilo que é inconfundivelmente individual: a energia despendida para apossar-se de algo ou para valorizar esta coisa. Ao gasto de energia que o homem despendeu para colher aquela fruta, para arar aquele campo, se qualificará de trabalho. Neste sentido, o trabalho contribui para garantir o fim último da natureza do homem – a preservação da comunidade – e é desse trabalho que provém uma obrigação singular a cada pessoa: se apropriar de parte daquilo que foi concedido em comum a todos. Naturalmente, este dever não exige o consentimento de qualquer outro homem porque é o trabalho que 1) torna útil o que é dado em comum, 2) fixa a minha propriedade sobre as coisas e 3) torna viável o cumprimento da lei natural. Sem estes elementos, seríamos conduzidos a uma situação absurda, na qual o homem padeceria ainda que diante da fartura dada por deus e, assim sendo, aquilo que era comum não teria qualquer utilidade.

O paradoxo da fartura recebe algumas críticas enquanto justificativa para uma apropriação pelo trabalho. Por exemplo, Waldron (1988) argumenta que o paradoxo da fartura não é suficiente para justificar a apropriação, pois a subsistência pode ser satisfeita sem que exista apropriação privada de bens. Sreenivasan (1995, p. 28) responde aos críticos, dizendo que o paradoxo não se destina a justificar a apropriação unilateral, mas é a demonstração de sua viabilidade, reduzindo a necessidade de consentimento unânime para um absurdo - fome em meio à abundância.

O fundamento irredutível da propriedade é a propriedade de si mesmo, de sua própria pessoa, e do trabalho que essa pessoa realiza (KRAMER, M. H., 1997). Oliveira (1993) explica que "o trabalho é comparável a uma substância separável do corpo do indivíduo, que pode ser misturada com o objeto natural trabalhado. Através dessa mistura da substância trabalho, que é propriedade do trabalhador, torna-se também o produto do trabalho propriedade do proprietário do trabalho.

Locke (2013, §30) se refere inicialmente a itens de primeira necessidade, como água e comida (frutos e caça), mas não se limita a eles. Expande o conceito de domínio pelo exercício do trabalho a outros itens da vida em comum, como o ouro extraído da mina e a grama cortada, reservando, por último, especial atenção ao bem comum que considera como de maior importância: a terra .Afirma que de nada servem as terras que permanecem em comum por convenção, pois é o apropriar-se, retirando-as do estado comum em que a natureza os deixou, o ato inaugural do direito de propriedade. A área em que o homem empreende, sobre ela cultivando, arando, ministrando produtos, por intermédio do seu próprio trabalho, é limitada e separada do bem comum.

Como desdobramento da apropriação pelo trabalho, Locke (2013,§32) afirma que a propriedade privada é diferenciada pela capacidade do trabalho em agregar utilidade aos bens. Em relação às terras, por exemplo, verifica-se que o fato gerador da propriedade é a apropriação por intermédio da aplicação da energia humana em algo, dando-lhe um status diferente do seu status natural. E, prossegue dizendo, não é estranho ou difícil de perceber que a propriedade pelo trabalho desenvolva maior importância que a comunidade social da terra, pois basta considerar o valor agregado a um acre de terra ao dar-lhe produtividade com fumo, cana, trigo ou cevada, ou invés de deixar-lhe entregue ao bem comum sem cultivo.

Deste modo, destacam-se cinco justificativas possíveis para a apropriação unilateral, de acordo com o pensamento de John Locke:

a) a propriedade sobre si implica que uma pessoa possui o seu trabalho e quaisquer coisas, sem dono, em que ele agregue seu trabalho (LOCKE, 2013, §27);

b) o trabalho melhora os recursos e contabiliza a maior parte da valorização da propriedade (ARNEIL, 1996; COHEN, 1995; OLIVECRONA, 1991). Williams (1992) percebe em Locke (§28), não que os recursos tenham baixo valor em comparação com o trabalho, mas que os recursos da natureza são uma oportunidade para o

trabalho. Essa justificativa considera que os recursos naturais tenham pouco ou nenhum valor até serem combinados com o trabalho e/ou serem consumidos;

c) a melhoria do valor dos recursos através do sacrifício do trabalhador (§34), que pode ser compreendida como algum tipo de reivindicação de mérito (BECKER, 1977, p. 35; BUCKLE, 1991, p. 149);

d) a melhoria dos recursos efetivamente torna disponíveis mais recursos para os outros (SCHMIDTZ, 1991, p. 17);

e) aqueles que apropriam, têm uma obrigação incondicional de produzir para sua própria subsistência (LOCKE, 2013, §28).

Nem todos os intérpretes aceitam a teoria do “primeiro trabalho” como a melhor maneira de compreender o método de adquirir propriedade. Alguns substituem o trabalho pela reivindicação, pelo uso, pela posse, ou até mesmo pela descoberta (EPSTEIN, 1955; KIRZNER, 1989; NARVESON, 1988; OTSUKA, 2003). Outros intérpretes, como Waldron (1992), propõem justificações adicionais para a apropriação como o papel fundamental da propriedade na vida das pessoas. Para Epstein (1955), a ordenação de um estável sistema de propriedade privada é capaz de beneficiar a todos. Outros ainda, como Lomasky (1987) e Sanders (1987), entendem que a apropriação é necessária para busca da felicidade, caso em que os outros têm dever de abstenção.

Abordam-se, a seguir, as diferenças e ambiguidades do pensamento de John Locke quando do surgimento da moeda, a partir da expansão das trocas comerciais.

3.3 Apropriação no estado de natureza pós-monetário

Nos dizeres do Dicionário Locke, em seu verbete sobre “propriedade” encontra-se o seguinte texto: “A introdução do dinheiro é o mais sério desafio à explicação de Locke, porquanto leva a uma quantidade de possessões maior do que normalmente seria possível” (YOLTON, 1993).

Na fase pré-monetária, ou seja, anterior à introdução do dinheiro, os indivíduos apenas se preocupavam em adquirir artigos e bens que fossem úteis à vida, na sua

maioria, coisas deterioráveis como as ameixas ou maçãs, que precisavam ser consumidas rapidamente, uma vez que pereceriam se colhidas em excesso. Entretanto, com o natural surgimento das trocas de mercadoria, ainda no Estado de Natureza, há uma mudança de paradigma. Bens deterioráveis não representavam uma forma confiável de realização destas trocas, dada a sua transitoriedade e difícil valoração. Deste modo, a atividade mercantil incentivou uma mudança de padrão quanto aos bens acumulados, sua avaliação passou a considerar a utilidade ou capacidade de promover conveniências (LOCKE, 2013, §47).

Inicialmente, a substituição se deu por bens de maior duração, como as nozes, e, a partir destes, para os metais ou pedras preciosas, aos quais “a imaginação ou acordo atribuiu valor”. Sendo assim, compreendemos que a introdução do dinheiro ocorreu pelo consentimento tácito dos das pessoas em atribuir valor a bens imperecíveis. Estes bens, antes inúteis, se tornaram objeto de interesse por sua durabilidade e assim, passaram a traduzir a utilidade de outros bens, perecíveis (LOCKE, 2013, §47).

A mudança de paradigma funda uma condição de acumulação diversa da anterior. A perecibilidade foi afastada do conjunto de bens que pertencem à propriedade dos indivíduos e, a partir do momento em que o homem nota a possibilidade de acumulação sem perda, ele ajusta seu desejo quanto àquilo que lhe era designado por natureza. O homem pode, agora, evitar o desperdício, destinando para a venda o excedente daquilo que ele considera suficiente para o seu bem-estar, recebendo ouro e prata em troca do excesso, que podem ser guardados sem causar danos à comunidade.

Assim, a instituição do dinheiro parece inaugurar uma nova amplitude à propriedade. O fim último da moeda é garantir que a troca dos bens acumulados seja possível. Tully (2006) assevera que o dinheiro, assim que é inserido no estado de natureza, dá à propriedade novas proporções, se tornando em apropriação ampliada. Locke (2013, §110) desmerece a apropriação ampliada, por ser associada a um período de decadência em oposição àquilo que poderia ser chamada de idade ouro, “época pobre, mas virtuosa”.

A moeda também proporciona uma ampliação da acumulação, sem que exista o descumprimento das cláusulas morais lockeanas relacionadas com a propriedade. Para Locke (2013, §46), os diferentes graus de indústria dos indivíduos já lhes

permitem adquirir posses em proporções diferentes. Entretanto, a invenção do dinheiro deu-lhes a oportunidade de continuá-las e aumentá-las. Ademais, o exagero nos limites da justa propriedade não reside na extensão de suas posses, mas no perecimento inútil de qualquer parte delas.

A declaração de que tudo o que o homem transforma pelo seu trabalho torna-se sua propriedade, pode sugerir que o autor defenda a propriedade ilimitada. Especialmente, se considerarmos o consentimento na adoção de bens duráveis como moeda. Tully (2006) afirma, ainda, que o dinheiro estabelece um estado infeliz, posto que provoca a cobiça, acarreta o desperdício e o consumo de luxo, invade os direitos naturais e fomenta a animosidade entre os indivíduos. E, conclui sua abordagem citando a posição de Locke, onde afirma que a cobiça, o desejo de ter em nossa posse, e sob nosso domínio, mais do que é necessário, é a raiz de todo mal. E, ainda, Tully relembra que na obra *Ensaio sobre o Entendimento Humano* (1978), a posição de Locke é que os indivíduos passam a perseguir esses desejos malignos e cessam de agir em prol do bem moral, concluindo que a aceitação da moeda traz consigo a decadência moral dos indivíduos.

Retomando os escritos do Segundo tratado, compreende-se que a ideia de acumular bens em excesso é inteiramente desprezada. A parte apropriada por cada um dos indivíduos é tão facilmente reconhecível que não há qualquer tentação em trabalhar para ampliar sua propriedade para além do necessário e útil para o bem-estar. Deste modo, é inútil e desonesto talhar uma parte grande demais ou maior que o necessário (LOCKE, 2013, §51).

Por fim, uma vez expostas as fases pré e pós-monetária do direito de propriedade e as consequências deste desenvolvimento, faz-se necessário uma análise das cláusulas morais que determinam o limite da apropriação pelos indivíduos, a fim de compreender as intersecções entre a teoria moral e a teoria da propriedade.

3.4 As cláusulas morais para a propriedade

Locke ressalta que a mesma lei da natureza que estabelece a propriedade privada, lhe impõe importantes limites morais. Assumido o desafio de compreender a lei

natural, a fim de extrair dela as obrigações relacionadas com o exercício da apropriação privada, os intérpretes de John Locke majoritariamente concordam com a presença de três limites principais: a cláusula do não-desperdício, a cláusula da suficiência e a cláusula da utilidade ou da caridade.

3.4.1 Cláusula do não-desperdício

A cláusula do não-desperdício relaciona-se com a própria finalidade da propriedade, ou seja, o bem-estar individual e da família. Locke (2013, §38;§46) enfatiza que, aquele que se apropriar de um bem, não deve desperdiçar ou tomar mais do que é capaz de usufruir. Já que deus nos deu tudo em abundância, até que ponto ele nos fez esta doação? O limite para apropriação é o que o trabalho do ser humano pode fixar como sua propriedade, retirando vantagem para o seu bem-estar sem dissipação. Tudo o que excede a este limite é mais que sua parte e pertence aos outros.

Impondo a limitação do não-desperdício, Locke pondera que tudo foi dado abundantemente à humanidade e, por ser possível adquirir e guardar tudo que não fosse perecível ou se deteriorasse, não haveria prejuízo nem risco de que cada um se apropriasse de todos os bens que tivesse direito por seu trabalho. Logo, o direito de propriedade limita-se ao que é útil ao homem e ao que ele pode usufruir, sem que isso signifique a violação da lei natural quanto aos seus semelhantes.

Sendo assim, no Estado de Natureza esta cláusula moral tem por finalidade assegurar uma substancial equidade, através da limitação do tamanho dos arrendamentos, com base na quantidade de terra que um indivíduo ou sua família podem trabalhar. Entretanto, ao invés da proteção àqueles carentes de propriedade, quanto ao desperdício de uma classe mais abastada, alguns comentadores criticam esta cláusula, que soa como um apoio à expansão do cercamento dos campos na Grã-Bretanha e das colônias no exterior (ARNEIL, 1994, 1996;GLAUSSER, 1990; LEBOVICS, 1991; OLIVECRONA, 1974). Glausser (1990) argumenta, ainda, que a defesa desta cláusula moral no Segundo Tratado sobre o Governo tende a considerar que camponeses e outras civilizações tecnologicamente mais atrasadas violam o limite do não-desperdício, por incapacidade de extrair o máximo de suas terras. Assim, os industriosos ingleses teriam por justa sua ampliação de terras.

Portanto, causa estranheza aos intérpretes de Locke as razões que o levaram a dar tamanha importância a esta limitação, uma vez que se os recursos são escassos, havendo desperdício destes bens, então não haverá recursos suficientes aos demais indivíduos. Esta ideia de exclusão do desperdício é abrangida pelas limitações instituídas pela cláusula da suficiência que será analisada a seguir.

3.4.2 Cláusula da suficiência.

Locke (2013, §27) afirma que o trabalho é propriedade inquestionável do trabalhador, e só este pode consentir sobre a parte que se tornou própria por seu trabalho, desde que reste o suficiente para os demais em quantidade e qualidade.
Macpherson (1979, p. 211) e Waldron (1988, p. 210) denominam este conceito de "limite da suficiência". Nozick (1974, p. 178), em especial, define esta condição como *the Lockean proviso*, porque esta contempla todas as outras limitações morais da propriedade, sendo, portanto, não mais uma das cláusulas, mas "*a* cláusula lockeana".
Esta limitação da propriedade gera certo debate, especialmente, pelo uso do termo "pelo menos". Locke (2013) afirma na seção §27, que "nenhum homem, exceto ele, pode ter o direito ao trabalho que acrescentou, pelo menos quando o que resta é suficiente aos outros em quantidade e em qualidade."
Há dúvidas entre os intérpretes sobre o que Locke gostaria de comunicar com o uso deste "pelo menos". Ou este "pelo menos" não tem significado, ou, a cláusula inteira não tem significado. Wenar (1998) ressalta que o termo "pelo menos", cuidadosamente colocado, deve ser compreendido como uma exceção relacionada com bens que não são escassos. Assim, institui-se uma obrigação de compensar os não-apropriadores ou de obter o seu consentimento por parte daqueles que se apropriaram.
Aqueles que defendem que o limite da suficiência não é uma cláusula necessária para a apropriação justa e legítima, sugerem que esta suficiência é uma mera descrição do efeito da cláusula de não-desperdício (WALDRON, 1988; WINFREW, 1991).

No entanto, este posicionamento encontra duas dificuldades. A primeira dificuldade é demonstrada por Kramer (2004, p. 206), quando defende que a cláusula da suficiência, “em quantidade e qualidade”, não pode ser empregada com sucesso como uma condição. Para que a condição seja uma condição aceitável, ela teria que ser combinada com a suposição de que não há valor em deixar em comum o estoque inteiro do recurso em questão. Um exemplo utilizado por Kramer é a caça aos rinocerontes. Suponha-se que alguém atire em um rinoceronte e que eu deixe rinocerontes suficientes para que, todos os que quiserem, possam disparar em um também. O fato de que existam rinocerontes de modo bom e farto não significa que você sairá incólume da minha apropriação ou mesmo não me autoriza a apropriação em si.

A segunda dificuldade encontrada entre os intérpretes de Locke, é que este não formula a cláusula como um fato, mas como uma justificação para a apropriação. Locke usa repetidas vezes os termos “prejuízo”, “lesado”, “queixas” (LOCKE, 2013, §27-36), visto que parece demonstrar que o limite da suficiência legitima a propriedade, pois “deixar uma quantidade igual que outro homem fosse capaz de utilizar equivaleria a não tomar nada” (LOCKE, 2013, §33).

A maioria dos intérpretes e comentadores concordam com Sreenivasan (1995, p. 40) e Nozick (1974), quando estes afirmam que a limitação de suficiência é a cláusula mais importante para condicionar o direito de propriedade. Por outro lado, alguns autores de tradição libertária, oponentes desta visão, advogam que a propriedade é mais forte quando não existem limitações. Com variações, o argumento considera que as pessoas não têm qualquer direito pessoal aos recursos disponíveis deixados em comum. Deste modo, no sentido de assegurar direitos a bens escassos, é mais lógico que um indivíduo se aproprie de tudo, do que todos os recursos permaneçam em comum (KIRZNER, 1989, p. 98; NARVESON, 1988; ROTHBARD, 2010, p. 244).

3.4.3 Cláusula da subsistência ou da caridade.

Segundo Bobbio (1998), o limite da subsistência ou da caridade depende do próprio fim do instituto da propriedade. Tenho um direito de propriedade sobre as coisas

de que posso efetivamente gozar. Locke (2013) afirma que a terra, e tudo quanto nela há, é dada aos indivíduos para o sustento e o conforto de sua existência. Deste modo, se estabelece um limite claro à apropriação privada. Ainda que, nitidamente, seja estipulado que o homem deve extrair mais que o necessário para sua mera subsistência, na verdade é desejável que sua propriedade possa lhe dar algum conforto ou bem-estar.

Para Dunn (1968), Locke acredita em um forte dever de caridade pelo qual todos tornam-se habilitados na manutenção da subsistência. John Sanders (1987, p. 371) reconhece o dever de caridade como um componente do Primeiro Tratado sobre o Governo, sob a alcunha de “Direito ao Excedente”, ou seja, “nenhum [homem] dispõe de um privilégio que lhe permitisse reduzir os outros à obediência pela fome”(LOCKE, 2005). Entretanto, Sanders argumenta que tal direito ao excedente se insere no contexto do Segundo Tratado como parte essencial da cláusula da suficiência.

Waldron (1979; 2002) distingue as duas cláusulas acima – suficiência e caridade – e argumenta que o Segundo Tratado também se fundamenta na obrigação da caridade, embora Locke não lhe reapresente nesta obra. Outros ainda, como Lamb e Thompson (2009), observam a presença da cláusula de caridade no contexto do Segundo Tratado (LOCKE, 2013, §25) e argumentam que, mesmo que o conceito de caridade não fosse apresentado ali de maneira totalmente consistente, poder-se-ia extrair, do Segundo Tratado, algumas obrigações mínimas.

Alinhando Locke à concepção libertária contemporânea, Waldron (1988) e Winfrew (1991) defendem que, embora a caridade possa beneficiar as pessoas necessitadas, dando-lhes um título de acesso à abundância dos outros e fosse uma útil justificativa para tributação e redistribuição, esta é considerada uma responsabilidade fraternal para a classe proprietária, não um desafio para a concentração da propriedade.

Entretanto, destaca-se a contribuição de Ashcraft (2011), que dá contornos históricos à defesa de Locke, de uma obrigação natural de subsistência e caridade que não cessam na sociedade civil. Registra o intérprete que Locke, uma vez designado membro da Câmara de Comércio, cujas funções incluíam sugerir revisões à Lei dos Pobres, redigiu um memorando estabelecendo que todos súditos, quer trabalhem ou não, deveriam ter comida, bebida, vestuário e aquecimento, assim como os recursos para tal deveriam ser retirados do estoque do reino. Além disso,

Locke defendeu a punição para as autoridades administrativas por qualquer morte resultante da desassistência.

Fazendo da caridade um dever natural positivo, Tully (1980) entende que Locke responde à objeção de Pufendorf à Grotious sobre a possibilidade do homem morrer de fome, em seu Estado de Natureza, por exclusão, baseando-se no fato de que a individualização deve vir incorporada com um dever de caridade. Nesta esteira, a formulação da caridade lockeana é similar à de Tomás de Aquino (2016), compreendendo-a como um dever natural que se segue da própria natureza da propriedade. Uma vez que essa preservação pessoal está assegurada, qualquer uso para conveniência é condicionado à preservação dos demais.

Bobbio (1998), acrescenta ainda, um quarto limite ao instituto da propriedade. Este surge com a morte do indivíduo proprietário-trabalhador. De acordo com Bobbio, Locke descarta a possibilidade de os bens retornarem à comunidade social, no Estado de Natureza, ou ao Estado, na Sociedade Civil. Para Bobbio, a solução lockeana é outra: o reconhecimento do direito de todos os filhos – e não somente do primogênito – sobre o patrimônio paterno e materno ou a indicação pelo titular daquele que herdará seus bens.

Portanto, segundo Tully (1980, p.176), Locke não remove as tradicionais obrigações morais associadas à propriedade, fornecendo a elas uma base particularmente firme. Assim, conclui o intérprete, o caminho para compreender a propriedade, assim com a justiça e a honestidade, é estabelecer suas bases na liberdade, facilitando a partilha com os demais daquilo que se tem ou se goste.

Por último, salienta-se que o sentido geral das limitações sobre a propriedade coaduna com a antipatia pelo luxo, nutrida por Locke, e com sua simpatia pela vida frugal e simples. A condenação do luxo e a sua identificação da maior parte da utilidade como constituídas por artigos de subsistência, induz a pensar em uma limitação para a apropriação qualitativamente diversificada da natureza. Embora se exaltem as contribuições úteis das artes e ciências, Locke julga aquém da vocação humana a mera subsistência ao nível animal. Mas, assevera que o transpassar das conveniências torna a apropriação ilegítima, porquanto supérflua. Sendo, esta, capaz de nos fazer precipitar na escassez futura dos recursos naturais, invadindo direitos não só dos contemporâneos, mas, também, das futuras gerações (JORGE FILHO, 1992).

Seguindo a disposição de investigar a consistência das raízes de uma ética e filosofia política libertária surgida a partir do pensamento de John Locke, serão investigados os desdobramentos do direito de propriedade quanto aos seus limites, após o surgimento da moeda, e quanto ao pensamento de Locke sobre a questão da igualdade.

3.5 Os limites ao direito de propriedade monetarizado

No pensamento de Locke, a apropriação privada em seu estado inaugural, dá origem a uma espécie de propriedade privada que respeita algumas leis naturais, tais como as limitações naturais e racionais do não desperdício e da suficiência. Entretanto, para alguns comentadores, a introdução do uso do dinheiro promove a apropriação ilimitada, removendo os limites originários.

Na argumentação favorável à propriedade ilimitada, se destaca Macpherson (1979), defendendo que a apropriação é naturalmente reprimida na sociedade pré-monetária. O autor mostra como a repressão pode ser removida por um dispositivo que ele supõe estar bem no íntimo dos poderes racionais do ser humano natural. Afirma que, em primeiro lugar, não há mais violação da lei do não desperdício, porque a prata e o outro não são perecíveis como a maioria dos demais bens, ao contrário, eles não estragam, podendo ser acumulados em quantidades ilimitadas. Em segundo lugar, o uso do dinheiro permitiria superar a limitação da suficiência, pois o aumento da produção total, conforme supõe Locke, seria distribuído em benefício dos desfavorecidos. Mesmo os sem-terra e os trabalhadores diaristas receberiam o suficiente para subsistência. Embora a apropriação ampliada separe uma comunidade em proprietários e não proprietários, Locke reforça os acréscimos de conforto e conveniência que o aumento da produtividade traz a todos os indivíduos.

Segundo Locke (2013, §41), não há demonstração mais clara dos benefícios do trabalho e da produtividade que as nações americanas. Por um lado, mostram-se ricas em terra e na abundância de materiais capazes de produzir em quantidade

alimento, agasalho ou mesmo diversão. Por outro, pobres em todos os confortos da vida. Por falta de melhoramento pelo trabalho, não possuem nem um centésimo das conveniências. Um rei de território grande e fértil das Américas se alimenta, mora e veste-se pior que um jornaleiro na Inglaterra.

Macpherson (1979, p. 211) adverte ainda que, apesar da possibilidade que o dinheiro traz de entesouramento, Locke critica a simples acumulação e defende o uso para fomento da atividade comercial, entendendo que a troca por capital ativo é justa e sensata. Macpherson defende que as ideias de Locke parecem ter sido uma consequência automática da introdução do dinheiro no desenvolvimento de uma economia comercial. Daí a criação de mercados para os produtos da terra que, até então sem valor, passaram a valer a pena de se apropriar. Sendo assim, implicitamente, o consentimento para o uso do dinheiro é um consentimento para a consequente propriedade ampliada.

Também Strauss (1953, p. 210) observou em Locke um esforço para realizar uma defesa moral da apropriação privada ilimitada, afirmando sem hesitações, que a doutrina da propriedade de Locke é inteiramente decifrável se for tomada como a doutrina clássica do espírito do capitalismo. Locke teria recorrido às teorias do direito natural para dizer que a felicidade pública requer emancipação e a proteção das faculdades aquisitivas, ou seja, com o objetivo de defender o caráter intrinsecamente justo, ou justo por natureza, da acumulação ilimitada de dinheiro e bens. Locke teria feito esse esforço teórico porque acreditava ser preciso provar que tal apropriação e acumulação não eram injustas e moralmente condenáveis, objetivo que não mais persistiu entre seus sucessores, posto que, para estes, tal acumulação era tida por garantida e não suscitava mais dilemas morais. O “verdadeiro” Locke não se mostra nas críticas tradicionalistas e correntes. O alvo desse capítulo sobre a propriedade é mostrar que a cobiça e a concupiscência, longe de serem essencialmente diabólicas ou tolas, são, se adequadamente canalizadas, eminentemente benéficas e razoáveis, muito mais do que a “caridade exemplar”. Ao se construir a sociedade civil sobre o baixo, mas sólido fundamento do egoísmo, ou de certos vícios privados, atingirá muito maiores benefícios públicos do que se apelarmos futilmente para a virtude, que é por sua própria natureza pobre e desfavorecida (STRAUSS, 1953).

Fica evidente, assim, que Macpherson (1979) e Strauss (1953) identificam em Locke um defensor do capitalismo e dos valores de uma ética fundada sobre o alicerce do

egoísmo. Consideram, naturalmente, que toda a dimensão moral tradicional está presente, mas não constitui o centro de seu pensamento. Acrescentando sutileza à defesa da propriedade ampliada, Ashcraft (1986), observa que o estágio monetário representa, na descrição de Locke, uma extensão empírica (histórica) do Estado de natureza. Estágio este, que resulta no aumento de estoque comum da comunidade e, portanto, representa uma contribuição positiva para a preservação dela. E prossegue, registrando que Locke realiza uma descrição histórica desta contribuição ao registrar que “as famílias aumentaram” e “se estabeleceram em conjunto e construíram cidades”. Ashcraft assume que qualquer benefício em uma comunidade é devotado ao comércio, não só como o incremento do bem-estar egoísta dos indivíduos, mas como um cumprimento progressivo, por meio das melhorias de condições, da obrigação de preservar a comunidade.

Dunn (1969, p. 247) reconhece que Locke vê com entusiasmo a melhora na produção e uma elevação nos padrões de vida humana e seus benefícios reais. Guardando, contudo, alguma inquietação quanto à cobiça acentuada em uma economia fundamentada no dinheiro. A intranquilidade se justifica pelo dano ao desempenho das qualidades morais dos indivíduos. A introdução do dinheiro acentuou várias formas de corrupção humana e, por isso, deve ser moralmente condenável. Dunn (1969, p. 248) critica a abordagem que estabelece que em Locke exista a compreensão da apropriação ilimitada como a essência da racionalidade. O dinheiro é uma vantagem real na obtenção dos bens de consumo em uma sociedade monetária, como era a terra antes da introdução do dinheiro. Mas, não há, em Locke, uma relação direta entre o uso do dinheiro e a satisfação das necessidades humanas. Antes, o que há, é uma relação com os fatores físicos de produção. Salienta que se pode extrair da filosofia moral e política de John Locke que o dinheiro é, também, uma instituição social, e está intimamente relacionado com o desejo de ter mais do que se precisa, que é o motivo humano mais intrinsicamente corrupto.

3.6 A igualdade e a desigualdade em Locke

O direito de propriedade natural traz consigo a desigualdade. Locke (2013, §54) define este elemento como uma espécie de “diferenciação natural” moldada pelas relações entre os indivíduos. A idade, o nascimento, a virtude, a excelência de talentos ou méritos, ou mesmo a gratidão, podem colocar algumas pessoas acima do nível comum, conferindo-lhes precedência sobre outros. Nenhum destes eventos contraria o sentido de igualdade entre os indivíduos, uma vez que suas naturezas permanecem as mesmas. Porém, o autor não esclarece sua posição diante desta desigualdade. Novamente, encontraremos entre os intérpretes uma clara oposição.

Para Macpherson (1979), a diferença entre proprietários e não-proprietários, imposta pelo uso do dinheiro e pela apropriação ilimitada, é vista no Segundo Tratado como natural e legítima. Deste modo, compreende ser válida a relação salarial, posto que o uso do dinheiro permitiria superar também qualquer limitação relacionada à apropriação privada pelo trabalho das próprias mãos. Locke considera esta possibilidade, ao exemplificar o trabalho de seu criado como um modo de fixação do seu direito de propriedade, neste caso, por intermédio do trabalho de outrem (LOCKE, 2013, §28). Portanto, o trabalho é também tratado como uma propriedade, pertencente ao homem, dando a ele o direito de fruir, trocar, dispor e aliená-lo.

Entretanto, o que faz com que a relação salarial entre senhor e servo seja racional e moralmente justificada, é o dever de respeito a um poder temporário e as limitações estabelecidas pelo consentimento no contrato entre eles estabelecido (LOCKE, 2013, §85). Não se vende, na relação salarial do homem livre, a liberdade ou a vida, mas apenas o trabalho e seus frutos. Locke condena a escravidão (que retira a liberdade do homem) e o suicídio (uma vez que a vida do homem é propriedade de deus e o próprio homem não tem direito sobre ela).

Os críticos de Macpherson recusam-se a admitir uma discriminação natural em Locke. Enfatizam a defesa da igualdade e condenam veementemente a escravidão, afastando do pensamento de Locke qualquer possível hierarquia entre os indivíduos. A desigualdade apareceria para Locke como um fato, nunca como algo desejável ou justificável. Dunn (1969) e Tully (1980) também não concordam que Locke, em relação ao trabalho assalariado, tenha defendido uma relação de exploração do trabalho no molde capitalista. Antes, advogam a tese de que qualquer situação na qual a pessoa se veja obrigada a trabalhar para outro seria condenável, posto que se assimilaria à escravidão.

Já Tully (1980) considera incorreto e anacrônico imputar a Locke a suposição de um trabalho assalariado capitalista. Na mesma direção, Dunn (1969, p.219) descreve que, apesar de Locke moralizar os papéis sociais, ele trata o conjunto desses papéis sociais como um dado. E considera um equívoco de Macpherson a inferência da moralização de toda estrutura social a partir do tratamento dado aos papéis sociais. Afirma ainda que, segundo essa leitura, é inadequado ver em Locke um apologista convencido da suficiência moral de qualquer sistema de produção econômica. Segundo Dunn (1969, p. 250), se Locke parece aceitar a diferenciação social presente na Inglaterra do século XVII, isso não se dá por uma suposta naturalização e justificação moral da desigualdade, antes, sugere que as ideias sociais de Locke eram igualitárias. O tipo de ampliação da liberdade humana que Locke deseja promover, certamente não é um alargamento que exija uma revolução social igualitária. A razão pela qual Locke deixou de considerar a referida revolução igualitária é que nada na experiência humana o fez crer ser possível a estabilidade de uma estrutura social igualitária, especialmente em uma sociedade economicamente avançada (DUNN, 1969, p. 240). Logo, invertendo a tese de Macpherson, Dunn (1969, p. 217) diz que, aos olhos de Locke, os ricos são em sua maioria corruptos e aqueles que são virtuosos preferem permanecer na pobreza.

Encerrando-se a discussão sobre a teoria da propriedade de John Locke, a seguir será apresentada a origem da sociedade civil, a partir da necessidade de proteção da propriedade. Desta forma, exibe-se o vínculo entre economia, moral e política.

3.7 A proteção da propriedade como origem da sociedade civil

Na maior parte do capítulo 2, que tratou sobre propriedade, conforme descrita por Locke (2013) no Segundo Tratado sobre o Governo (2013), o autor elaborou sua teoria da apropriação no Estado de Natureza. Entretanto, apenas nos últimos parágrafos deste capítulo é que Locke dá a devida atenção para a Sociedade Civil. Quatro mudanças são claramente demarcadas quanto à transição do estado de natureza para a sociedade civil: 1) o reconhecimento da escassez de recursos, 2) o

surgimento da moeda, 3) o Estado de Guerra e 4) o estabelecimento de um governo comum.

Ashcraft (2011) percebe esses estágios surgindo no Estado de Natureza de maneira discreta, mas registra que Locke não deixa claro se essa dinâmica de mudanças ocorre de maneira ordeira e sequencial, ou se são fatos que ocorrem de modo simultâneo ou, ainda, se surgem de modo caótico. Registre-se que na experiência humana temos documentação de sociedades com governos fortes que não dispunham de economias baseadas na moeda, bem como anarquias em áreas de escassez substancial.

Mack (2009, p. 78) defende que são os indivíduos que criam a autoridade política, a partir da transferência do dever comum de executores da lei da natureza. Mas o que levaria o Homem a abdicar conscientemente da sua autonomia como executor da lei da natureza, vivendo sem subordinação a qualquer poder terreno? Locke (2013) responde esta pergunta, apontando que a fruição da liberdade pessoal é muito incerta e está constantemente exposta à invasão ou violação de terceiros, pois nem todos os indivíduos observam com o mesmo zelo a lei natural. Portanto, a existência de um poder superior que tutele e execute igualmente a lei natural para todos os indivíduos, se torna necessária, a fim de estabilizar a sociedade e garantir o fim último da lei natural: preservar a humanidade.

Assim, como também defende Strauss (1953), a sociedade civil surge pela transição do Estado de Natureza (paz espontânea) para o Estado de Guerra (conflito que degenera o estado de natureza) e, em seguida, para a Sociedade Civil (paz por consentimento). Esta visão corrobora com a defesa lockeana de que a função central da sociedade civil é a proteção da propriedade. Função esta que serve de norte para a limitação do governo (WIDERQUIST, 2010). Portanto, a implantação do dever de justiça é o que une os indivíduos em laços de confiança e os faz oferecer seu consentimento para a sociedade civil. Nos dizeres de Locke, “a verdadeira política é uma parte da filosofia moral” (JORGE FILHO, 1992). Sendo assim, e seguindo o estudo da filosofia lockeana, se faz necessário um esforço de reconstruir a concepção lockeana de justiça, elemento que é central em sua teoria política, tema do próximo capítulo.

4 POLÍTICA E JUSTIÇA EM JOHN LOCKE

4.1 A concepção de Justiça em Locke

Locke raramente usa o termo “justiça”, e apenas alguns teóricos, como Cox (1963), Dunn (1968), Harris (2000) e Polin (1963) analisaram este aspecto da filosofia de John Locke. Segundo Harris (2000), o conceito de justiça presente em Locke é complexo.

No Segundo Tratado sobre o Governo, Locke apresenta suas concepções quanto ao seu conceito de justiça. Tal conceito pode ser expresso como a preservação mútua e isonômica da propriedade – aqui compreendida como a sua própria pessoa e seus bens. Conceitos complexos de justiça, historicamente, exibem três elementos essenciais: a reciprocidade entre todos, o dever de preservação da propriedade dos indivíduos e o tratamento isonômico e imparcial (FINNIS, 1980, p. 161). Tais elementos estão associados à ideia de “propriedade dos indivíduos” e outros merecimentos igualmente exigíveis, como o direito à herança e os direitos contratuais.

No pensamento de Locke, evidencia-se o conceito de “preservação”, que encerra um processo contínuo de anular e eliminar as injustiças. Ou seja, ninguém deve causar dano e, uma vez causado o prejuízo, há o dever de resolver a disputa e restaurar o agravo cometido. Observa-se, ainda, a influência de Aristóteles sobre Locke, ao definir que a justiça consiste no tratamento igual e imparcial dos litigantes perante um juiz indiferente. Juiz este instituído para eliminar qualquer violação e injustiça por intermédio da interpretação e aplicação de uma lei ou medida igual. Um exemplo de justiça é a aplicação da moeda como medida para o comércio, estabelecendo o dinheiro como um equalizador universal. O uso da moeda é considerado parte integrante da ideia de igualdade presente no conceito lockeano de justiça (SHIMOKAWA, 2003).

Ademais, Locke entende que o seu conceito de justiça depende do dever de defesa legítima, como modo de efetivar a preservação da propriedade. Isto é, seu conceito de justiça é conectado de modo indissolúvel ao uso efetivo da força e,

consequentemente, estabelece o dever de punição (ASHCRAFT, 2011). Shimokawa (2003) registra que Locke ao comentar “Dos deveres” de Cícero, entende que o primeiro dever da justiça é que nenhum homem pode prejudicar outro, salvo se ele tenha sido motivado por ofensa; e o segundo é que qualquer um pode usufruir daquilo que é universal como comum, mas aquilo que é privado deve ser usufruído como próprio. A terceira obrigação é que se deve, quando possível, repelir uma lesão e defender os outros de quem os inflige.

Deste modo, John Locke estabelece em sua concepção de justiça uma correspondência com a lei natural facilmente discernível. A lei da natureza serve como medida imparcial para todos os indivíduos. Uma vez que todos os indivíduos estão em perfeita liberdade-igualdade, sem que exista jurisdição ou superioridade entre eles, cabe aos ditames da calma e reta razão servir como juiz imparcial, única medida na preservação da propriedade. Por último, no lugar do magistrado, aquele que é detentor do poder de executar as leis, todos os indivíduos têm a mesma obrigação de punir aqueles que violam o dever de preservar a comunidade, desde que o retribuam de modo proporcional à transgressão (SHIMOKAWA, 2003).

Entretanto, a falibilidade humana acaba por conduzir a justiça, no estado de natureza, de modo imperfeito. Em primeiro lugar, os indivíduos têm disposições diversas quanto ao seu desejo de agir de acordo com a lei natural. Em segundo, não há um juiz conhecido no qual todos poderiam crer em sua imparcialidade. O terceiro dilema da aplicação da concepção lockeana consiste no escopo sobre o que é proporcional, uma vez que os indivíduos podem ser movidos por suas paixões e suas subjetividades, e seus critérios podem variar de modos diversos (LOCKE, 2013, §11).

A licença irrestrita dos indivíduos traz instabilidade e insegurança que, por consequência, provoca o estado de guerra. Na definição de Locke, o estado de guerra é a força, ou a intenção declarada de força, sobre o outro. Dunn (1968; 1969, p. 91) afirma que o estado de guerra se inicia pelo uso da força, características dos animais selvagens e irracionais. O uso da força reduziria todos os seres humanos que se valem dela a este *status* bestial.

Embora Locke e Hobbes divirjam na maior parte de seus trabalhos, este é o ponto de intersecção entre eles. O estado de guerra lockeano é bastante similar ao estado

de natureza hobbesiano. Comparando os escritos de Locke e de Hobbes para verificar a afirmação, lemos:

> "O estado de guerra é um estado de inimizade e destruição; (...) E nisto temos a clara diferença entre o estado de natureza e o estado de guerra que, muito embora certas pessoas tenham confundido, estão tão distantes um do outro como um estado de paz de boa vontade, assistência mútua e preservação está de um estado de inimizade, malícia, violência e destruição mútua"(LOCKE, 2013, §16);

> "E contra esta desconfiança de uns em relação aos outros, nenhuma maneira de se garantir é tão razoável como a antecipação; isto é, pela força ou pela astúcia, subjugar as pessoas de todos os homens que puder, durante o tempo necessário para chegar ao momento em que não veja qualquer outro poder suficientemente grande para ameaçá-lo" (HOBBES, 1978, p.47).

O estado de guerra é a substituição da justiça, estabelecida na Lei da Natureza e acessível à reta razão, pela imposição da força. É, também, este estado de guerra que conduz alguns indivíduos a abdicar de modo definitivo de sua autonomia e se subordinarem a um poder terreno comum (LOCKE, 2013, §16).

Portanto, para garantir a segurança do gozo e manutenção de sua propriedade pessoal e bens, segundo Locke (2013), os indivíduos ou suas famílias, como afirma Thomas (1995), consentem em "desprivatizar" seu poder, enquanto magistrados e executores da lei natural, e se unem com base em seus laços de confiança, para estabelecer um poder político comum. Logo, considerando os laços de confiança como a pedra inicial do governo comum, no poder de consentir dos indivíduos e no dever de preservação da propriedade, Locke elabora uma imbricada relação entre justiça, propriedade e liberdade. Deste modo, é possível avançar na análise da teoria política no pensamento de John Locke e evidenciar que esta tem o objetivo claro de criar um arcabouço político-institucional que visa impedir a tirania e dar efetividade ao princípio de justiça.

4.2 Justiça e anti-tirania: a filosofia política de John Locke

Importa inicialmente compreender o que significa tirania para Locke, para só então compreender a filosofia política lockeana como defensora de um governo que é limitado, representativo, participativo, regido pelo império das leis, com seus poderes subdivididos e tem, essencialmente, aversão à tirania.

Conforme destaca Ashcraft (2011; 1986), ao longo do Segundo Tratado sobre o Governo Civil, Locke nos concede duas definições para o conceito de tirania. A primeira está relacionada com a utilização do poder para satisfazer os desejos privados do governante, especialmente, quando este desvirtuamento dá espaço a ataques ao direito de propriedade. Retomando uma concepção de tirania que se remete à teoria política clássica, Locke limita o interesse pessoal do governante quando relacionado à ideia do exercício do poder político. Para o governante, o interesse comum deve deter precedência sobre o seu interesse pessoal. O filósofo busca conter os poderes do governo comum, constituindo-o de tal modo, sob o dever de restringir os interesses de um "monarca divinizado" ou do "soberano hobbesiano", distinguindo-o e separando-o dos interesses de um governo civil lockeano (LOCKE, 2013, §155).

Em sua segunda definição de tirania, Locke a relaciona à limitação da autoridade imposta pela lei. Segundo Locke, onde quer que a lei termine, a tirania começa. Deste modo, aquele que, sem autoridade, exceda o poder que lhe foi dado pela lei, e faça uso da força sobre aqueles que estão debaixo de suas ordens, para submeter um governado sem que a lei o autorize, deixa de ser magistrado. Exceder os limites da autoridade não é um direito para qualquer autoridade, tanto a instituída pela lei quanto, e especialmente, a que foi estabelecida pela confiança do povo (LOCKE, 2013, §202).

As duas definições apontadas por Locke guardam uma estrita relação com a ideia de legitimidade. Thomas (1995, p. 60) destaca que a legitimidade do governo civil reside no acordo disposto pelas famílias participantes desta comunidade, ou por seu povo coletivamente constituído, na escolha do seu corpo representativo. Desta maneira, o argumento de Locke tem por premissa que o acordo da comunidade política promulgará leis que limitarão os poderes do governante, uma vez que eles, os governados, desejam assegurar sua independência e propriedade.

Locke (2013, §131) afirma, no *Segundo Tratado sobre o Governo Civil*¸ não ser possível supor que o poder da sociedade ou o legislativo constituído se estenda além daquilo que o bem comum estabeleça. No entanto, este poder fica obrigado a assegurar a propriedade de cada um dos seus participantes. Locke (1984) ainda reafirma, na *Carta acerca da Tolerância,* que o magistrado civil, na sua função de determinar, imparcial e uniformemente as leis, tem obrigação de preservar e

assegurar para o povo em geral, e para cada súdito em particular, a posse justa das coisas que pertencem a esta vida. Neste ponto, o autor avança na descrição da relação entre justiça e política, estabelecendo que o magistrado civil - que no Segundo Tratado ele denomina poder legislativo - tem o dever de assegurar a justiça. Dever esse que o obriga a governar por meio de leis e se abster de modificá-las em razões particulares, a fim de existir uma só regra para ricos e pobres, para o favorito da corte e o camponês (LOCKE, 2013, §142). Logo, o dever de justiça que impõe limites ao exercício do poder supremo e uma igualdade no tratamento entre os indivíduos é, portanto, um dever diametralmente oposto à tirania.

A proposição lockeana ancora o poder do governo comum à manutenção da confiança e do consentimento da comunidade política, referendando, assim, a legitimidade do governo, sua estabilidade e a previsibilidade do seu exercício. Locke insiste que, em uma comunidade bem ordenada, é necessária uma conexão constante entre os governados e seus governantes. Este vínculo deve ser mantido mediante eleições, pelas quais a ação política da comunidade estabelece seus representantes e consente com as leis promulgadas (LOCKE, 2013 §142).

Em síntese, Locke cita os elementos gerais que constituem sua definição de tirania, da seguinte maneira: exceder a lei, violar a vontade pública e usar a força sem autoridade. Entretanto, se o uso ilegítimo do poder é a característica definidora da tirania, precisa-se, ainda, esclarecer o que significa autoridade política para John Locke. Stanton (2010) afirma que a autoridade política deve ser compreendida como um produto da vontade e do acordo individual, bem como deve ser tão limitada em suas buscas quanto os termos consensuais nos quais está estabelecida.

Stanton (2010) explica a mudança do pensamento lockeano no que tange às questões da liberdade e da autoridade, afirmando que a liberdade precede a autoridade em dois sentidos. O primeiro sentido é aquele em que se presume que as pessoas são natural e originalmente livres e iguais. Ou seja, a única maneira pela qual eles poderiam legitimamente tornar-se subordinados é através de seu próprio consentimento, pois não há nenhuma fonte de autoridade política que seja independente de sua decisão de estabelecê-la. Já o segundo sentido está relacionado com o processo pelo qual a autoridade é estabelecida. Pressupõe-se a livre atividade em dois estágios cruciais: o primeiro quando um ato de consentimento uniu os indivíduos em um único corpo político; depois,um segundo ato de

consentimento constituiu um legislativo para agir em seu nome. Apenas a livre escolha e vontade desses indivíduos autorizam a submissão de qualquer um deles à autoridade de outro. Portanto, Stanton, seguindo Locke, sustenta que autoridade política provém do livre consentimento da comunidade política – suas famílias e seus indivíduos – e este é o terreno legítimo para o seu surgimento.

Locke (2013, §243) afirma que o consentimento para a constituição da comunidade social vincula perpetuamente os indivíduos aos seus pares, assim como "*o poder que cada indivíduo deu à sociedade quando nela entrou, jamais pode reverter novamente aos indivíduos, enquanto aquela sociedade durar, sempre permanecendo na comunidade*". Logo, ao obter a autoridade, a comunidade política se transforma em sociedade civil e estabelece um governo comum. O governo comum possui poderes a serem exercidos, com o intuito de resolver problemas e propor o que estiver de acordo com a vontade de seus membros. Deste modo, Locke inova com uma confusa tripartição de poderes: legislativo, executivo e federativo.

O poder legislativo é aquele confiado a uma diversidade de pessoas como função primordial do governo. Locke o chama de poder supremo, sagrado e inalterável, sendo exercido dentro das assembleias e parlamentos, onde os representantes da comunidade se encontram, formando o corpo político, vivo e coerente, para propor as leis que regerão a república. A constituição do legislativo é o ato fundamental e supremo da sociedade, pois estabelece como as leis serão feitas e porque é o único órgão que representa o pleno consentimento da sociedade. Entretanto, não cabe ao legislativo arrogar para si o poder de governar por decretos arbitrários ou improvisados, mas deve limitar-se a exercer a justiça e decidir os direitos do súdito através de leis permanentes já promulgadas (LOCKE,2013, §136).

Pode parecer estranho que Locke trate o poder legislativo como um poder judicial, uma vez que cabe ao ramo legislativo do governo fazer as leis, o que é, objetivamente, um ramo distinto do judiciário. Entretanto, explica Shimokawa (2003), para entender adequadamente esta fusão, convém observar que o poder natural de punição, aquele que todos renunciaram ao entrar em comunidade, pressupõe o poder de agir como juiz no estado de natureza - poder judicial natural. Ao instituir um governo comum, a comunidade política transfere ao legislativo o julgamento de ofensas em que seja necessário apelar a um magistrado. Contudo, é preciso notar

que no pensamento lockeano a função de criar as leis não nasce apenas dos procedimentos deliberativos de um corpo legislativo, mas tem origem também nos costumes da comunidade (LOCKE, 2013). Aliás, a maior parte dos indivíduos se governará prioritariamente, senão exclusivamente, por essas leis consuetudinárias (LOCKE, 1978).

O poder executivo equivaleria a uma combinação do poder de aplicar a lei e de executar as decisões administrativas. O poder federativo é o poder de se associar a outras comunidades. No entanto, ressalta-se que a análise mais detalhada e aprofundada da tripartição dos poderes na filosofia de John Locke não é alvo deste trabalho.

Por fim, consigna-se que tanto a comunidade, quanto o legislativo e o executivo, podem atuar como juízes e punir os infratores. Assim, podemos afirmar que Locke estabelece todas essas entidades como instituições, sem uma relação particular de subordinação entre si. Sendo elas, todas igualmente administradoras do dever de justiça.

Logo, através da repartição de poderes, da limitação do poder político, da instituição do império das leis e da vinculação da legitimidade da autoridade política à representação e à participação da comunidade, Locke buscou construir um arcabouço político-institucional que pudesse conter o surgimento da tirania. Contudo, não subestimou a imperfectibilidade humana e nem a propensão para corrupção de todas as formas de governo. Guardou para o exercício mais radical da virtude cívica a última fronteira contra a tirania, ou seja, o direito de resistência, abordado a seguir.

4.3 Resistência, rebelião ou revolução

Nos últimos capítulos do *Segundo Tratado sobre o Governo Civil*, Locke apresenta o clímax da sua filosofia política: a teoria da resistência. Locke (2013) utiliza diferentes palavras para abordar o assunto. Ora usa o termo rebelião, ora o termo resistência e, assim sendo, cabe, primeiramente, analisar uma possível distinção terminológica para compreender, de maneira correta, a utilização dos vocábulos. Segundo Rawls

(2002), a desobediência civil e, por conseguinte, o ato de resistir, consiste em um ato ilegal e coletivo. Acompanhando este raciocínio, Bobbio (1998) vai além e delineia as diferenças entre a resistência, rebelião e revolução.

A expressão “direito à (de) resistência” advém da explicação do conceito de desobediência civil. Bobbio associa o direito à resistência a uma das formas de desobediência civil. Já a palavra “rebelião”, associada por Bobbio (1998) ao termo insurreição, está conectada com o entendimento de revolução. Dessa forma, a rebelião é considerada o preâmbulo da revolução, e sua marca distintiva é sua duração limitada. Já a revolução é caracterizada por Bobbio como a tentativa, acompanhada do uso da violência, de derrubar as autoridades políticas existentes e de substituí-las, a fim de efetuar profundas mudanças nas relações políticas, no ordenamento jurídico-constitucional e na esfera socioeconômica.

Ainda que Locke (2013) utilize o termo “rebelião” com caráter depreciativo, os termos resistência e rebelião são utilizados como sinônimos na maior parte dos seus escritos. Neste sentido, o autor descreve como o ato de livrar-se de um poder, que a força e não o direito instalou sobre alguém, um típico sinônimo de resistência. Assim sendo, neste trabalho, os conceitos são abordados de maneira sinonímica, como o fazem autores como Ashcraft (1986), Mack (2009) e Thomas (1995).

Como já citado anteriormente, a filosofia política lockeana é baseada na existência de uma lei natural, que obriga o homem a cumprir deveres inerentes à sua existência, os quais o acompanham em todos os momentos de sua vida e nos estágios políticos do estado de natureza e do governo civil. Neste cenário, muitos indivíduos, pautados na razão, autonomia e sociabilidade com as quais são dotados pela lei da natureza, consentem em formar a comunidade política, depositando na mesma o poder de executar a lei da natureza, a qual formará, também através do consentimento de seus membros, o Governo Civil. É dentro da comunidade que se formará o poder político, resultado da autoridade política que os membros da comunidade conferem ao Governo Civil por aqueles que decidiram formá-lo, optando pelo regime de seu governo.

A proposta de formação do governo pela teoria política de Locke evoca uma grande responsabilidade. A saída do estado de natureza, o depósito do poder de punir na comunidade e o respeito ao poder político do governo, cujos magistrados estão vestidos da autoridade política, podem ser compreendidas como as atuações

políticas dentro de um processo decisório de auto-governo de cidadãos; ou, por outro lado, como manifestações de consentimento que demonstram a auto-propriedade dos indivíduos.

Sob a ótica da atuação de cidadãos que se auto-governam, a origem das sociedades está baseada em vínculos sociais anteriores (LOCKE, 2013). Ou seja, pessoas são unidas por laços de confiança, que têm como objetivo proteger sua independência comum (Rabkin, 1997).

Entretanto, segundo Stanton (2010), na perspectiva liberal toda a estrutura de poder (autoridade) baseia-se na vontade e na concordância dos indivíduos, ou seja, é o consentimento que torna qualquer um membro de qualquer comunidade (LOCKE, 2013).

Mas qual seria a relação entre o direito natural à resistência e a teoria do poder lockeana, fundamentada no consentimento? Como toda a teoria política de Locke é fundamentada em um compromisso com o dever de justiça e na construção de um arcabouço institucional que vise obstar a tirania, o direito natural à resistência é uma proteção ao indivíduo e à sua vontade manifesta. De maneira mais ampla, o direito à resistência, dentro de uma sociedade política, é uma variação do antigo poder de execução da lei da natureza, o qual foi depositado na comunidade política como requisito para a formação do Governo Civil. Assim sendo, ao traçar seu pensamento político, Locke procura não permitir que o indivíduo permaneça esvaziado politicamente, dentro da comunidade civil, quando encontrar-se em um cenário, por exemplo, no qual o magistrado procure usurpar as propriedades dos súditos, desrespeitando as leis civis e a lei da natureza.

Quando Locke sustenta que “o objetivo do governo é o bem dos homens” (LOCKE, 2013, §229) e que “o motivo que leva os homens a entrarem em sociedade é a preservação da propriedade” (LOCKE, 2013, §222), ele deixa estabelecida a razão pela qual o Governo Civil existe, bem como a sua finalidade para existir. Sempre que ocorrerem tentativas de deturpar a razão e a finalidade colocadas, há risco de ocorrer rebeliões. Todavia, faz-se necessário esclarecer que Locke põe alguns empecilhos na atuação revoltosa dos membros da Comunidade Política. Isso quer dizer que não é qualquer atitude trivial do magistrado que ensejará a resistência do povo. Para compreender melhor os obstáculos descritos por Locke, destaca-se a afirmação de que a parte ofendida, antes de recorrer à força, deve procurar o

remédio, aos seus danos, na lei civil, com o fito de evitar-se a desestabilização do governo e o eventual derramamento de sangue, o qual constituiria um gravíssimo crime (LOCKE, 2013).

Locke também apela para uma “paciência popular”, quando afirma que o povo tem o dever de suportar, sem reclamar e sem se amotinar, os erros cometidos pelos governantes, bem como malefícios e inconveniências da lei civil e as fraquezas cometidas pelos indivíduos. Ou seja, para que seja legítima a luta de resistência é necessário que os abusos e prevaricações estejam ocorrendo durante um tempo, e que esses prejuízos sejam causadores de grandes calamidades (LOCKE, 2013).

Neste sentido, o direito de rebelar-se possui um caráter mais protetivo do que político. Significa dizer que, quando o indivíduo se rebela contra um governante tirano ou conquistador, ele o faz mais guiado pelo seu dever de autoproteção, ou seja, lutando pela proteção de suas propriedades, do que pelo mero intuito político de se depor o magistrado ou subverter a ordem existente. Tal perspectiva, do ponto de vista do jusnaturalismo, é bastante compreensível, tendo em vista que o homem possui uma obrigação moral de se conduzir segundo as disposições da lei da natureza.

Quando a resistência consegue êxito, o governo é dissolvido. A partir deste momento, a comunidade civil restaura sua autonomia para restabelecer a ordem. Frise-se que a dissolução do governo, por meio de uma revolução, não atinge a comunidade política pré-estabelecida, mantendo-se, esta, firme e exercendo seu poder, por meio da decisão da maioria, de instaurar uma nova forma de governo. Esta estabilidade se dá pela própria função natural da comunidade, que é a preservação da propriedade.

Como vimos, a formação do Governo Civil serve para dar êxito e força, com base na autoridade, às resoluções e leis decididas pelo Poder Legislativo de uma Comunidade. É este ponto, em especial, que Thomas (1995) admite como problemático na teoria lockeana. O autor sustenta que o problema com a posição de Locke está na revolução. Na perspectiva do intérprete, se uma minoria está tendo seus direitos sistematicamente violados pelo governo, parece que ela não tem o direito de resistir, enquanto a maioria não retirar sua confiança no governo.

Na prática, aderir à tese de ruptura unilateral dos indivíduos ou mesmo o direito de rebelião por parte das minorias, vai contra o elemento fundador da comunidade.

Seria um ataque ao próprio instituto do consentimento, aos laços de confiança comuns e ao dever imposto a todos pela natureza desta união: serem guardiões comuns da felicidade mútua. Além disso, é, em parte, o fantasma das injustiças causadas pelas parcialidades dos juízos, bem como o receio do espírito faccioso dos indivíduos, que conduzem à concordância dos indivíduos, membros da sociedade civil, a submeter-se às decisões do corpo político da comunidade.

Entretanto, Locke não negligencia os excessos que podem surgir a partir da tirania da maioria: reserva lugar em sua teoria para o balanceamento de poder entre maioria, grupos de interesses (minorias) e indivíduos no âmbito dos procedimentos do sistema político-jurídico e para a educação.

4.4 A tolerância na filosofia política lockeana

Naturalmente, o traço mais distintivo da filosofia liberal é o apreço pela liberdade. Isaiah Berlin publicou um dos ensaios mais importantes sobre o conceito de liberdade. Segundo Berlin (1981), há duas versões sobre o conceito de liberdade: uma negativa e outra positiva. A versão negativa do conceito de liberdade preconiza que nenhum homem ou coletividade deve interferir nos assuntos dos indivíduos, exceto para proteger seus bens. A versão positiva considera a possibilidade de agir - ou o fato de atuar - de modo a assumir o controle da própria vida e realizar os propósitos fundamentais. Para Taylor (1985) a liberdade negativa é um conceito de oportunidade: alguém possui liberdade negativa se não é restringido por forças externas, independentemente de como decide passar seu tempo. Liberdade positiva, diz Taylor, é um conceito de realização: possuir liberdade significa que é preciso ser capaz de agir de acordo com a razão.

Por outro lado, Pettit (1997), distanciado das visões tradicionais de liberdade negativa e positiva, propõe uma nova interpretação para o conceito de liberdade: a liberdade como ausência de dominação, também presente em Pocock (1975), Skinner (1998), Spitz (1995) e Sunstein (1990). Para Pettit (1997), uma vez que há dominação, mas não existe interferência, apenas o ideal de não dominação poderá existir. Neste sentido, o conceito de liberdade passa a demandar uma lei – uma

ordem jurídico-moral – e insere a participação dos cidadãos na comunidade política como uma necessidade, sob pena de ver a liberdade ameaçada pela tirania. Estes conceitos de oposição à tirania e de preservação desta liberdade-igualdade, apresentados por Pettit, já estavam presentes em John Locke.

Na “Carta sobre a Tolerância” de Locke (1984), destacam-se três fortes argumentos sobre a tolerância. O primeiro argumento, de caráter teológico, justifica que a tolerância não é contrária ao Evangelho. Ou seja, mesmo lá vemos fortes sinais de que a religião nos ensina certos princípios e valores universalizantes, como o amor a deus e ao próximo. Diz assim na abertura da Carta:

> “Porquanto, seja o que for que certas pessoas alardeiem da antiguidade de lugares e [...] todas da ortodoxia de sua fé (pois toda a gente é ortodoxa para si mesma); tais alegações, e outras semelhantes, revelam mais propriamente a luta de homens para alcançar o poder e o [...]. Se um homem possui todas aquelas coisas, mas se lhe faltar caridade, brandura e boa vontade para com todos os homens, mesmo para com os que não forem cristãos, ele não corresponde ao que é um cristão. "Os reis dos gentios exercem domínio sobre eles ", disse nosso Salvador aos seus discípulos, "mas vós assim não sereis" (Lucas, 22, 25).

O segundo argumento sobre a tolerância, de caráter político, é demonstrar que a diversidade de opiniões não pode ser causa de guerra ou discórdia política, muito menos religiosa. Nesse ponto, Locke (1984) entende que o problema da tolerância era muito mais político que religioso e sua causa era a fragmentação política e não necessariamente a religiosa. A tentativa de unificar a comunidade política inglesa sob o domínio de uma única religião, constituiria um Estado-religioso absolutista que, segundo Locke, implicaria em conversões forçadas. Neste ponto Locke é taxativo: em matéria teológica apenas o convencimento é eficaz, jamais a força, pois a legitimidade do culto é submetida ao costume litúrgico e à concepção de fé.

Finalmente, o último argumento sobre a tolerância, tem caráter institucional: a separação entre Estado e Igreja. Segundo Locke (1984), a sociedade política foi instituída unicamente para assegurar a cada pessoa a posse de coisas desta vida, e com nenhum outro propósito. O cuidado da alma e de assuntos espirituais, que não pertencem e não se subordinam ao Estado, é reservado e mantido por cada indivíduo. Ou seja, para Locke, a finalidade do poder político é preservar as coisas terrenas, enquanto ao poder eclesiástico cabe o cuidado de assuntos espirituais. Nesta interpretação, a tolerância assume a cena pública, não mais sendo um assunto privado, de consciência, mas uma tarefa institucional do governo comum.

Por isso, para Locke, se um judeu não acredita que o Novo Testamento é a palavra de deus, nada disto altera qualquer um de seus direitos civis, ou seja, o poder do magistrado e as propriedades dos cidadãos são assegurados igualmente, independentemente de suas crenças (Locke, 1984). Ora, neste ponto, três temas se entrelaçam: direito dos indivíduos, liberdade religiosa e preservação de bens. Os três temas guardam íntima relação com o conceito de liberdade negativa presente na definição de Berlin antes mencionada. Contudo, como conciliar a integralidade pessoal, ou seja, um ser indivisível que não se separa entre o cidadão no exercício da vida pública e o indivíduo na atuação de sua vida privada?

A resposta está explícita na concepção lockeana de liberdade, especialmente, a proposta no Ensaio sobre o Entendimento Humano (1978). Locke (1978, II, XXI, §23) define a liberdade como o poder humano de agir ou não agir de acordo com a preferência da mente. Portanto, somos livres, se e somente se, temos a capacidade de fazer escolhas de acordo com uma reflexão racional. Questionar a ação, suspendê-la e guiá-la com base na reta razão é a fonte de nossa liberdade. Ou seja, o conceito lockeano de liberdade é dependente da obediência dos deveres morais. Em síntese, a liberdade exige uma reflexão sobre a ação, se ela é moralmente boa e eticamente justa, na escolha sobre os fins e seus meios. Assim, a liberdade ganha conotação de uma obrigação moral muito semelhante com aquela descrita por Pettit (1997).

Portanto, é significativo identificar o elo entre a ideia de justiça como tratamento isonômico dado a todos os indivíduos e a teoria da tolerância. Locke afirma na referida carta, que a medida da justiça é para ser associada aos deveres de benevolência e caridade. Logo, o autor reivindica que cristãos e pagãos sejam tratados de maneira idêntica, até mesmo em assuntos relacionados com caridade e benevolência. Ou seja, assuntos relacionados à limitação da propriedade e, em especial, neste caso, à obrigação de não reduzir ninguém à obediência pela fome.

Por fim, para compreender o conceito de tolerância em Locke, é imprescindível que se compreenda a sua relação com sua liberdade-igualdade. Neste sentido, a tolerância tem, por um lado, a finalidade de afastar a violência causada pela tensão entre o dever de conservação da comunidade, e a pluralidade de opções relacionadas com a felicidade individual. Por outro lado, ela objetiva combater um messianismo político e uma teologia-política na construção de um Estado

Absolutista. Algo completamente coerente com a história da Inglaterra durante a Restauração inglesa (POCOCK, 1975) e com o contexto biográfico de John Locke, uma vez que em 1667 Locke residiu na casa de Anthony Ashley Cooper, primeiro conde de Shafsterbury. Cranston (1985) e Ashcraft (1986) ressaltam como os escritos de Locke serviram aos propósitos de Shafsterbury, quanto à tolerância religiosa e à oposição ao absolutismo político dos Stuart. Nesta esteira, Houston (1991) destaca a influência do pensamento lockeano em Algernon Sidney, o grande teórico e mártir republicano.

4.5 Aspectos de Nacionalismo

Lord Acton (1972) contrastava a "nacionalidade" e o “patriotismo” da seguinte maneira: o primeiro seria um afeto ou instinto, enquanto que o segundo seria uma relação moral. A nacionalidade seria, assim, meramente natural ou física, enquanto o patriotismo é a consciência de nossos deveres morais para a comunidade política. Entretanto, as discussões tanto do patriotismo quanto do nacionalismo são muitas vezes prejudicadas pela falta de clareza e pelo fracasso em distinguir os dois. Dada a brevidade para tratar o tema, os dois termos serão abordados de forma indistinta. Neste sentido, ambos são considerados uma virtude fundada na identificação com uma comunidade e uma preocupação especial com o mesmo conjunto de costumes, valores, símbolos, tradições, história, linguagem e mitos.

Na interpretação clássica de John Locke, sua filosofia política é imune ao que se denominaria como paixões nacionalistas ou patrióticas. O autor da “Carta sobre a tolerância” insiste, por exemplo, que o governo não tem por tarefa intervir em atividades tipicamente religiosas como o “cuidar das almas”. Naturalmente, parece não estar presente, segundo esta interpretação, uma concepção de nação enquanto comunidade religiosa que se mantém unida por laços de fé. Por outro lado, no “Ensaio sobre entendimento humano”(1978), se observa no endosso de Locke, a ideia de nação como um apanhado de afinidades que são natas, ou melhor, adquiridas na mais tenra idade.

Seliger (1969) afirma que o elemento "nacionalista" no pensamento de Locke não foi devidamente reconhecido ou explorado em avaliações acadêmicas. Entretanto, o nacionalismo não é um tema incidental no pensamento de John Locke. Ao contrário, é um elemento recorrente, especialmente no Ensaio (1978) e, através de uma leitura mais atenta, é possível reconhecer que Locke assume como certo que a sociedade civil, fundada em laços de confiança, assegura sua permanência em afinidades sociais. Afinidades estas que são anteriores e mais profundas que o consentimento para um governo comum.

Segundo Locke (1978), indivíduos de diferentes países, educações e costumes creditam a ideias diferentes o *status* de princípios inquestionáveis, uma vez que o hábito de acreditar nestes princípios, sem nunca os questionar, os estabelece como se fossem inatos. Além disso, cada cultura torna familiar algumas ideias que não são estritamente traduzíveis para a linguagem dos outros e, muitas vezes, sequer foram conhecidas por outros povos. Deste modo, diferentes línguas se tornam repositório de diferentes palavras e, por consequência, de diferentes costumes e princípios. Ampliando o impacto deste argumento, Locke o aborda no interior da sua teoria moral ao trabalhar os conceitos de “virtude” e “vício”, uma vez que se existem diferentes princípios de acordo com o contexto desta sociedade, também existirão variações quanto à ideia de virtude e vício (LOCKE, 1978, II, XXVIII, §10).

Além do julgamento de virtude e vício, Locke observa que alguns indivíduos darão certa prevalência ao costume local e às suas tradições em detrimento das leis impostas pelo governo. Ele afirma que a maior parte dos indivíduos governa-se prioritariamente, senão exclusivamente, por estas regras consuetudinárias, equivalendo, então, ao fracasso pessoal em viver uma vida em constante descrédito diante de seu próprio povo, com a vida debaixo de uma constituição estranha e incomum (LOCKE, 1978, II, XXVIII, §10).

Locke sugere que a marca da origem das sociedades está alicerçada em vínculos sociais profundos e subjacentes porque, segundo ele, aqueles que tivessem familiaridade e amizade o bastante, também guardariam laços de confiança para se reunir em sociedade (LOCKE, 2013, §107). Semelhantemente, o autor defende que as sociedades se desenvolveram originariamente a partir de famílias que se ampliaram grandemente ou mesmo que se uniram a outras famílias ou vizinhos.

Neste momento inicial, portanto, a função das comunidades é defender-se do invasor externo.

Neste sentido, segundo Rabkin (1997), uma nação significa um grupo de pessoas unidas por laços de confiança, buscando proteger sua independência comum. Tal proteção não se refere ao reflexo primitivo de sobrevivência, uma vez que, abordando as sociedades modernas, Locke faz questão de discernir entre os cidadãos e aqueles que se submetem à administração do governo comum. Esta distinção fica evidente quando Locke trata da diferença entre a dissolução da sociedade e a dissolução do governo. Quando o governo viola a confiança de sua sociedade ou povo, esses podem resistir e defender-se daquele. O povo pode dissolver e substituir o governo estabelecido, pois a sociedade continua tendo uma autoridade vinculativa sobre seus membros, mesmo que seu administrador tenha subvertido os interesses dela.

Contudo, como diz Locke (2013, §217) na conclusão do Segundo Tratado, o poder que cada indivíduo deu à sociedade quando nela entrou, jamais poderá reverter novamente aos indivíduos enquanto durar aquela sociedade, sempre permanecendo na comunidade, já que de outro modo essa comunidade não existiria mais. Ou seja, quando o poder legislativo é apreendido por malfeitos daqueles que detém a autoridade, este mesmo poder se reverte para a sociedade. Diante disso, o povo tem o direito de associar-se e agir como supremo, exercendo ele próprio, o poder legislativo, a fim de assegurar sua proteção na integridade, liberdade e independência de uma única sociedade, regida pelas suas próprias leis.

Por último, Locke estabelece um paralelo entre a propriedade e o nacionalismo. O nacionalismo, uma identificação com uma comunidade política e moral, é uma convenção humana. Os indivíduos e suas famílias demandavam um forte vínculo, para que, unidos, pudessem agir uns pelos outros, em cumprimento à lei natural de preservação da humanidade. Logo, o nacionalismo pode ser considerado uma extensão empírica dos elos familiares que, assim como a propriedade ampliada é fundada na lei natural.

Deste modo, Grant (1988, p. 50) destaca que a premissa do argumento político de Locke, de que os indivíduos nascem livres, não é uma afirmação sociológica, mas uma reivindicação moral. Assim, Locke não nega a existência de virtudes sociais, mas implicitamente, recusa-se a compreender que os cidadãos possam confiar

nestas virtudes de modo totalmente seguro. Por sua vez, Tarcov (1981, p. 217), analisando a metáfora das “cercas” presente no Segundo Tratado, argumenta que a preocupação de Locke é estabelecer uma teoria política que possa delimitar aquilo que o autor considera como o mal.

Sendo assim, aproveitando a analogia sobre as cercas, pode-se dizer que todo o trabalho da justiça e filosofia política de John Locke busca cercar indivíduos e famílias que respeitam e se conduzem pela lei moral, daqueles que buscam usurpar a autonomia (liberdade-igualdade) dos demais. A tolerância é uma resposta ao uso da força de dominação moral; a propriedade é uma defesa das famílias e seus participantes. Igualmente e ainda mais imporrtante, as leis que regem o poder político e a organização institucional escolhidas por Locke são a cerca contra a tirania.

5 LOCKE: LIBERAL OU REPUBLICANO?

Este trabalho destacou autores que viram em Locke um posicionamento de vanguarda do liberalismo. Intérpretes como Macpherson, Strauss, Bobbio, Waldron, entre outros, reconhecem em Locke a defesa de uma sociedade burguesa, um sistema econômico capitalista, assim como uma ética de egoísmo racional e uma filosofia política libertária, bases para estabelecimento de um Estado mínimo.

A leitura tradicional de John Locke ressalta a qualidade possessiva do individualismo. O indivíduo seria entendido como o proprietário de si mesmo, sem obrigações com sua comunidade. Sob esta ótica, o trabalho justifica a apropriação e cria o valor dos bens, e assim, o direito individual de apropriação sobrepuja quaisquer reivindicações morais da sociedade. Ser livre, proprietário de si mesmo e não sofrer intervenções externas.

Contudo, no pensamento de Locke é possível identificar uma relação imbricada entre os elementos justiça, propriedade e política. As leis naturais são leis morais que derivam da natureza imutável dos indivíduos. Destas leis surgem os princípios que conduzem o homem à sua autopreservação, que só é possível quando este apropria-se de algo. Ainda, das leis naturais também se originam os princípios de justiça que regerão todas as relações humanas, com a finalidade de preservar a humanidade. O poder político surge como consequência da propriedade e da justiça, devido à incapacidade dos indivíduos de regerem-se pelos princípios de justiça na manutenção da sua própria propriedade, no respeito aos limites morais da propriedade e, principalmente, no respeito à propriedade dos demais indivíduos. A filosofia política de Locke tem como objetivo a mitigação dos desvios da natureza humana, quando no exercício do poder político, a fim de garantir a preservação da humanidade.

Deste modo, será que faz sentido chamar Locke de pai do liberalismo, uma vez que tal alcunha pressupõe que se desconsidere a sociabilidade, a benignidade e a mentalidade cívica, fazendo restar muito pouco de sua filosofia?. Diante da dependência do liberalismo desta ética estreita de aquisição autointeressada, em oposição à natureza ambivalente dos indivíduos lockeanos que, ainda que busquem

seus interesses privados, têm inúmeras vocações para vida comunitária e para cooperação, restam duas conclusões: uma negativa e outra propositiva.

A conclusão negativa refere à exegese liberal, que fornece o arcabouço para a confirmação de Locke como o patriarca do liberalismo clássico, sendo, no entanto, altamente tendenciosa. Isso porque, conforme já apresentado, os intérpretes frequentemente, analisam a teoria da propriedade de Locke de forma pontual, sem considerar uma visão global da obra do autor, que inclui a sua teoria moral e sua atividade política.

Quando se trata de propriedade, a vigorosa defesa política da propriedade, aliada ao conceito de apoio à apropriação ampliada, identifica Locke como o pai do liberalismo. Entretanto, analisando a filosofia do autor de forma ampla, é possível reconhecer em seus escritos o dever moral atribuído àquele que é detentor da propriedade para com a sua comunidade. Este dever moral é evidenciado pelas limitações atribuídas por Locke ao direito de propriedade, assim como o forte papel da caridade nos seus escritos, e sem esquecer que Locke também defendeu um direito aos excedentes.

Sendo assim, de que forma podemos conceber como liberalismo uma filosofia que a) retrata o homem como um acumulador individualista e, ao mesmo tempo, um animal social; b) que rejeita o egoísmo em nome da benevolência e da cooperação social; c) endossa a participação civil; e d) defende a propriedade e o desenvolvimento capitalista, ainda que rejeite qualquer proeminência, moral ou política, deste grupo frente aos demais?

A proposição, então, para compreender Jonh Locke, é considerar que sua concepção filosófica se conforma com uma imagem do republicanismo Apesar de a tradição republicana ser ampla e heterogênea, pode-se dizer que o republicanismo retoma o debate sobre a natureza do espaço público, da participação cidadã no espaço político, das discussões sobre a recuperação de valores comunitários, virtudes cívicas, contra um individualismo exacerbado. E, principalmente, defende a regulação por leis fundamentadas em um caráter imutável e um arranjo institucional que sirvam de obstáculo à tirania.

Para tanto, faz-se necessário uma breve oposição entre o Liberalismo, com ênfase na visão libertária, e o Republicanismo, a fim de fornecer mais detalhes sobre o

distanciamento entre estas duas correntes filosóficas e enriquecer o debate sobre o seu enquadramento na filosofia política.

5.1 Libertarianismo

O liberalismo possui diversas correntes, tais como liberalismo clássico, novo liberalismo, liberalismo conservador, liberalismo sociológico, neoliberalismo e o libertarianismo. Dentre todas essas correntes, o libertarianismo é a que melhor se adequa à interpretação mais tradicional dos escritos de John Locke, quando este propõe a mais ampla defesa da ausência de coerção e a maximização da liberdade.
Por libertarianismo entende-se a corrente da filosofia política que mais profundamente encarna o compromisso do liberalismo clássico de valorizar mais fortemente a liberdade individual. Por consequência, o libertarianismo sustenta, por exemplo, que cada pessoa tem o direito à máxima liberdade negativa igual, que é entendida como a ausência de interferência forçada de outros agentes e entende que a justiça impõe limites estritos à coerção. Embora as pessoas possam ser justificadamente forçadas a fazer certas coisas (obviamente, a abster-se de violar os direitos dos outros), elas não podem ser coagidas a servir ao bem geral da sociedade. Sendo assim, os libertários endossam fortes direitos à liberdade individual e à propriedade privada (“Stanford encyclopedia of philosophy.”, 1997).
Como consequência de sua compreensão sobre os direitos naturais derivados da auto propriedade, as proposições libertárias geralmente endossam uma ordem econômica baseada na propriedade privada e nas relações voluntárias de mercado entre os agentes. Ao mesmo tempo, são avessos a uma concepção de justiça social fundada na redistribuição de riqueza coercitiva em larga escala, algo típico dos estados de bem-estar social contemporâneos, por julgá-las uma coerção injustificada na liberdade individual. Como os indivíduos gozam de fortes direitos à liberdade em seus assuntos econômicos, os libertários argumentam que, de igual modo, deve-se usufruir de amplo direito à liberdade individual em seus assuntos pessoais e sociais. Assim, defendem as liberdades civis como direitos iguais para os homossexuais,

endossam a descriminalização das drogas, o aborto, a abertura de fronteiras e se opõem à maioria das intervenções militares.

Sendo assim, a teoria libertária está intimamente relacionada à tradição liberal clássica, como apresentada por John Locke, David Hume, Adam Smith e Immanuel Kant. Tanto o liberalismo clássico como o libertarianismo afirmam a existência de uma forte distinção entre as esferas pública e privada da vida; insistindo no status dos indivíduos como moralmente livres e iguais, implicando na exigência da soberania dos indivíduos. Ambos acreditam que o respeito a esse status requer o tratamento de pessoas como detentores de direitos, inclusive como detentores do direito de propriedade.

O principal fundamento da ética libertária é a autopropriedade, que é o ponto de partida para um conjunto restrito e rigoroso de direitos sobre as pessoas, dando a elas o controle sobre si mesmas, bem como sobre as suas respectivas propriedades Isso inclui (1) direitos de controle sobre o uso de um bem: tanto um direito de liberdade para usá-lo, assim como o direito de reivindicação de outros que não usem este bem; (2) direitos para transferir esses direitos a outros (por venda, aluguel, presente ou empréstimo; (3) imunidades à perda não consensual desses direitos; (4) direito à indenização se alguém usar este bem sem a permissão da pessoa; e (5) direitos de execução.

5.2 Republicanismo

Apesar da tradição republicana ser muito ampla e heterogênea, é possível destacar as características gerais das principais correntes do pensamento republicano, tais como o republicanismo clássico, o republicanismo iluminista, republicanismo norte-americano (ELIAS, 2007).

O republicanismo clássico, também conhecido como humanismo cívico, defende o que agora seria descrito como uma filosofia política perfeccionista, isto é, uma filosofia política centrada na ideia de promover uma concepção específica do bem viver como consistindo em vida política ativa e uma virtude cívica saudável no mundo. Essa visão distinta do bem viver está enraizada na experiência da antiga

polis grega, especialmente nos escritos de Aristóteles. Uma constituição mista, a ideia de um único legislador, guiado por deus, e a soberania popular são ideias comuns dessa corrente. Brugger (1999) cita como autores desta corrente os republicanos ingleses Milton e Harrington, sendo o principal expoente Nicolau Maquiavel.

O republicanismo iluminista surgiu na metade final do século XVIII, tendo por principais autores Montesquieu e Rosseau. Tem como premissas comuns garantir a liberdade política e tornar impossível a tirania, através de uma ampla separação de poderes. No caso específico de Montesquieu, a tripartição dos poderes seria confiada a pessoas ou grupos, mantidos separados e independentes entre si. Além disso, o autor inglês defende a ideia da monarquia parlamentar inglesa como a melhor forma de governo. A separação dos poderes tornava impossível a arbitrariedade, enquanto a combinação das formas de governo preservava o que há de melhor da monarquia, aristocracia e democracia. Rosseau, por sua vez, defende o assembleísmo como forma conhecer a vontade geral de determinada sociedade (ELIAS, 2007).

O republicanismo norte-americano, fortemente influenciado pelo republicanismo clássico, influenciou os rumos dos período revolucionário dos Estados Unidos. Segundo Pocock (1975), os líderes políticos da colônia seguiram o desenvolvimento das ideias republicanas da Inglaterra. Em síntese, seu discurso evoca um ideal cívico e patriótico no qual a individualidade é fundada na propriedade, aperfeiçoada pela cidadania e que estava perpetuamente ameaçada pela corrupção.

Ademais, uma das maiores marca do republicanismo dos Estados Unidos era a separação radical entre a “política constitucional” e a “política normal”, ou seja, um traço do republicanismo pré-moderno que separava a regra do *law-giver* dos engajados na política mundana. Assim, o povo como um coletivo, era supremo no nível das políticas constitucionais, formando o poder do eleitor, mas não ao nível das políticas normais, nas quais experimentava a exclusão. A representação, por sua vez, como um traço da política clássica, continuava na república americana; contudo, o exercício coletivo de soberania submergiu na política normal. (BRUGGER, 1999)

Por último, enfatiza-se que a liberdade da revolução americana já se manifesta como a não-dominação, uma vez que a revolução ocorreu muito mais pela exposição à

arbitrariedade do que por uma clara interferência do império britânico. Por consequência, no republicanismo norte-americano, o tema da virtude aparece de modo irregular. A principal preocupação destes revolucionários consistia na construção de mecanismos institucionais que possibilitassem a soberania e evitassem a corrupção.

5.3 Locke: libertário ou republicano?

Ao discorrer sobre a lei da natureza, descrevendo os elementos que compõem a natureza do homem lockeano, evidencia-se a distorção presente na interpretação de autores da corrente liberal. Autores que defendem Locke como o pai do liberalismo consideram o homem como ser racional e privilegiam a dimensão da sua liberdade negativa. No entanto, ignoram ou relegam a um segundo plano a atenção que o próprio Locke dispende para compreender a dimensão social do ser humano.

Esta visão de um homem racional e social é ressaltada nos escritos de Locke, já que é a razão e a linguagem que distinguem o homem dos demais animais. A consequência dessa distorção produz uma incompreensão do principal objetivo da lei moral. A corrente liberal valoriza e quer a autopreservação; a teleologia lockeana tem por premissa preservar a humanidade.

A exegese liberal também distorce a concepção de justiça e filosofia política lockeana. Uma vez que concebe o indivíduo isolado de relações sociais, a vertente liberal abandona uma característica essencial para a fundação da comunidade política e, posteriormente, para a instauração de um governo comum: os elos de confiança. O indivíduo lockeano é participativo, não só por seus interesses particulares, mas por uma noção de cooperação, companheirismo e camaradagem. Sua comunidade política surge da agregação entre as famílias e pessoas que dividem um conjunto comum de valores e princípios, segundo a sua própria linguagem. Na corrente liberal, a noção da autopreservação, produz um estado mínimo, mas não está comprometida com concepção de um estado imune à tirania. Já a ideia de sociedade de confiança em Locke, tem como consequência um estado limitado, porém comprometido em preservar o bem estar da comunidade.

A identificação do liberalismo com um individualismo rígido procede mais de Hobbes do que de uma associação justa com Locke. A ênfase no egoísmo foi abordada como um elemento básico do pensamento liberal pós-lockeano, como em Jeremy Bentham e Mandeville, e no que denominamos de “herdeiros” contemporâneos do pensamento lockeano como Nozick, Rothbard e Rand. Locke repudia o individualismo atomista do ponto de vista das raízes ontológicas. O homem é um animal racional, mas, também, um animal social. Assim sendo, é naturalmente adaptado para viver em comunidade. Diferente da interpretação clássica, o indivíduo de Locke participa de associação de vizinhança, partidos políticos, sindicatos, grupos cívicos, sinagogas e igrejas, forma laços de amor e confiança e, ainda, desfruta da camaragem e verdadeira amizade.

Locke (1978), na abertura do livro três do *Ensaio sobre o entendimento humano,* explica que deus projetou um ser humano como uma criatura social, concedendo-lhe a linguagem como um grande instrumento e um elo comum da sociedade. Locke valoriza mais a aplicação honesta e trabalhadora dos talentos e renda, do que a abundância de bens materiais. Seu projeto é um incremento constante das condições de vida e, significa para ele, um dever ordenado pela Providência, a chave para a preservação da humanidade em seu sentido mais completo, quando a busca de melhores condições de vida produziria uma competição pacífica, uma colaboração produtiva e um engajamento social e comercial.

Dunn (1984) afirma que a ideia de confiança constitui o centro da concepção lockeana. O homem lockeano, ciente da sua dependência de deus, tem como um segundo dever da lei da natureza a tentativa de confiar uns nos outros, sejam estes governantes ou colegas. E, confiando um nos outros, todos ajudam a assegurar a permanência da comunidade que deus teria dado aos seres humanos. Tanto o Executivo quanto o Legislativo exercitam seu poder com base na confiança da comunidade.

Para Lord (2003) e Mansfield (1993), a própria natureza do poder federativo contradiz a tese do liberalismo clássico, uma vez que o liberalismo clássico responde às contingências na medida em que elas surgem, e se curva com muito menos facilidade à direção de leis preexistentes, permanentes e positivas (LOCKE, 2013).

Mansfield (1993) enfatiza que Locke estabeleceu uma competição entre os poderes, concebendo uma disputa entre a supremacia formal do poder legislativo e a

supremacia prática ou informal do poder executivo. No entanto, tal competição não caracteriza um governo mínimo.

Republicanos clássicos e liberais clássicos compartilham muitos compromissos políticos, como o constitucionalismo e o estado de direito, por exemplo, e muitos autores são considerados centrais para ambas as tradições, tal como Montesquieu (ELIAS, 2007).

Entre os republicanos contemporâneos é corrente o entendimento de que existe uma conexão entre republicanismo e liberalismo, mas que o liberalismo é um republicanismo empobrecido ou incoerente, de certa forma, entendido como uma ramificação bastarda, de uma filosofia política consideravelmente mais atraente (VIROLI, 2002). A crítica republicana do liberalismo é, portanto, melhor entendida como uma crítica de várias tendências problemáticas que se desenvolveram dentro da tradição liberal à medida que ela divergia cada vez mais de suas raízes republicanas.

A mais importante delas é a tendência na tradição liberal, especialmente começando com Bentham e Constant, de deslocar de uma concepção robusta de liberdade, liberdade como independência do poder arbitrário ou descontrolado, para uma concepção mais fraca de liberdade como não-interferência. A liberdade republicana é inerentemente incompatível com qualquer forma de dependência ou domínio, suas implicações sociais são consideravelmente mais radicais do que as da mera liberdade negativa. É precisamente por isso que muitos autores liberais se esforçaram para se distanciar, a princípio, do republicanismo já sua definição de liberdade devem ser rejeitada, tornando essencial, então, a liberdade civil inatingível na experiência (PALEY, 2002).

Além disso, sob o ponto de vista da liberdade como não-interferência, qualquer tipo de lei pública ou intervenção política contará como uma interferência e, portanto, como uma redução na liberdade. Os liberais comprometidos com a visão de liberdade negativa serão, portanto, excessivamente hostis à ação governamental (PETTIT, 1997). Na visão republicana, pelo contrário, as leis públicas ou as intervenções políticas nem sempre contam com reduções de liberdade. Desde que a lei ou política seja adotada e implementada de maneira apropriadamente não arbitrária, a liberdade dos cidadãos permanece intocada. Ou seja, se a lei ou política ameniza a dependência, ou reduz os poderes arbitrários que alguns membros da

comunidade exercem sobre os outros, a liberdade pode ser aumentada. Na tradição clássica, essa ideia era frequentemente expressa como a afirmação de que, segundo Blackstone (1979), as leis, quando prudentemente enquadradas, não são de modo algum subversivas, mas sim introdutórias da liberdade, e onde há lei, há liberdade.

A teoria republicana não nega a plasticidade da natureza humana e a corruptibilidade da política. Antes elabora medidas institucionais que incluem sanções e incentivos, bem como outros mecanismos para evitar a tirania. Naturalmente, a abordagem mecânica é insuficiente e questões como participação política e, principalmente, as virtudes cívicas tomam espaço. Contudo, uma vez que está comprometida com o ideal de não-dominação, o republicanismo é capaz de dar melhores soluções para questões relacionadas com as minorias e com ao multiculturalismo. Sendo, portanto, uma alternativa viável às sociedades contemporâneas compromissadas com a democracia.

CONCLUSÃO

John Locke influenciou os eventos históricos e políticos na Grã-Bretanha e na América inglesa, sendo considerado “o pioneiro do capitalismo” ou “pai do liberalismo”. Este trabalho destacou autores que viram em Locke um posicionamento de vanguarda do liberalismo e que reconhecem em Locke a defesa de uma sociedade burguesa, um sistema econômico capitalista, assim como uma ética de egoísmo racional e uma filosofia política libertária, bases para estabelecimento de um Estado mínimo.

Os principais herdeiros desta visão lockeana no século XX são autores como Ayn Rand, Robert Nozick e Murray Rothbard. Seus posicionamentos derivam desta interpretação de Locke como pai do liberalismo, fundamentados em três elementos: individualismo atomista, ética do egoísmo racional e Estado mínimo. O individualismo atomista e o egoísmo racional se completam nesta interpretação, pois os indivíduos seriam regularmente apresentados como seres egoístas, preocupados com seu próprio interesse, desprovidos de laços e obrigações comunitárias profundas ou duradouras. O Estado mínimo, por sua vez, tem por objetivo assegurar direitos individuais e defender, prioritariamente, o direito de propriedade.

No pensamento de Locke é possível identificar uma relação imbricada entre os elementos justiça, propriedade e política. As leis naturais são leis morais que derivam da natureza imutável dos indivíduos. Destas leis surgem os princípios que conduzem o homem à sua autopreservação, que só é possível quando este apropria-se de algo. Das leis naturais também se originam os princípios de justiça que regerão todas as relações humanas, com a finalidade de preservar a humanidade. O poder político surge como consequência da propriedade e da justiça, devido à incapacidade dos indivíduos de regerem-se pelos princípios de justiça na manutenção da sua própria propriedade, no respeito aos limites morais da propriedade e, principalmente, à propriedade dos demais indivíduos.

A filosofia política de Locke tem como objetivo a mitigação dos desvios da natureza humana no exercício do poder político, a fim de garantir a preservação da humanidade. Por isso, não é possível conceber como liberalismo uma filosofia que retrata o homem como um acumulador individualista e, ao mesmo tempo, um animal

social; que rejeita o egoísmo em nome da benevolência e da cooperação social; endossa a participação civil; e defende a propriedade e o desenvolvimento capitalista, ainda que rejeite qualquer proeminência, moral ou política, deste grupo frente aos demais.

Na exegese liberal, os intérpretes analisam a teoria da propriedade de Locke de forma pontual negligenciando a profundidade de sua teoria moral e da sua filosofia política. Então, para compreender John Locke de forma mais completa é preciso ressignificar seus conceitos de moral e política a fim de abarcar de modo mais profundo o conjunto dos seus escritos e, até mesmo, elementos da sua biografia.

Rompendo com a interpretação clássica sobre a lei moral, observa-se que em Locke há uma defesa de uma ordem teleológica o que promove grande impacto no modo de interpretar o autor. Se a moralidade por ele defendida impõem obrigações naturais com a comunidade, ela também concede a cada pessoa uma finalidade na condução e preservação da comunidade. Além disso, o tratado moral lockeano assume uma natureza humana dúbia: ora somos amigáveis, cooperativos e virtuosos e, outras vezes, nos conduzimos de modo insociável e desonesta.

Por consequência, ao se discutir a teoria da propriedade pode-se compreender a preocupação de Locke em assegurar a liberdade de adquirir e ampliar a propriedade, enquanto ele estabelece limites morais que evitem a redução de outros à condição de escravos pela necessidade. Locke valoriza o uso industrioso e consciente dos recursos escassos, assim como advoga uma vida modesta e caridosa, condenando o luxo e a cobiça. Por último, uma vez harmonizadas as esferas públicas e privadas dos indivíduos, os limites morais dão origem a mecanismos que tem o fim de limitar o poder político seja na perspectiva educacional, seja no prospecto institucional.

Deste modo, apenas conformando a concepção filosófica lockeana a uma imagem do Republicanismo é que temos reais condições de integrar aquilo que, antes, parecia um caráter ambíguo de seus escritos e dar novo significado as suas proposições. Mesmo que a tradição republicana seja ampla e heterogênea, pode-se dizer que o republicanismo retoma o debate sobre a natureza do espaço público, da participação cidadã no espaço político, das discussões sobre a recuperação de valores comunitários, virtudes cívicas, contra um individualismo exacerbado. E, principalmente, defende a regulação por leis fundamentadas em um caráter imutável

e um arranjo institucional que sirvam de obstáculo à tirania. Em última análise, Locke compreende que o destino dos indivíduos está intimamente relacionado à fortuna política da sociedade que lhes assegurou a vida e deu a eles língua e identidade comuns.

Finalmente, para trabalhos futuros, propõe-se: um estudo mais profundo da teoria de Locke sob a ótica do republicanismo; o estudo das ideias republicanas e suas referências conceituais aplicáveis na contemporaneidade.

REFERÊNCIAS

ACTON, L. Nationality. In: SMITH, P. (Org.). . *Essays on Freedom and Power*. Gloucester: [s.n.], 1972. .

ALMEIDA, M. C. DE P. DE. *Escravos, Súditos e Homens: A noção de consentimento na Polêmica Locke-Filmer*. 2006. Biblioteca Digital de Teses e Dissertações da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-11012008-112407/>. Acesso em: 25 ago. 2018.

ANSTEY, P. R. *The philosophy of John Locke: New perspectives*. [S.l.]: Taylor & Francis e-Library, 2003.

AQUINO, T. DE. *Suma Teológica v II*. [S.l.]: Eccleasie, 2016.

ARNEIL, B. *John Locke and America: the defence of English colonialism*. Oxford: Clarendoss Press, 1996.

ARNEIL, B. Trade, Plantations, and Property: John Locke and the Economic Defense of Colonialism. *Journal of the History of Ideas*, v. 55, p. 19, 1994.

ASHCRAFT, R. A filosofia política / Vere Chappell (org.). *Locke*. Aparecida-SP: Ideias Et Letras, 2011. p. 277–306.

ASHCRAFT, R. *Revolutionary Politics & Locke's Two Treatsies of Government*. Nova Jersey: Princeton University Press, 1986.

BECKER, L. *Property Rights: Philosophic Foundations*. London: Routledge and Kegan Paul, 1977.

BERLIN, I. *Quatro ensaios sobre a liberdade*. Brasília: UNB, 1981.

BLACKSTONE, W. *Commentaries on the Laws of England, v. 1*. Chicago: University of Chicago Press., 1979.

BOBBIO, N. *Locke e o Direito Natural. Tradução de Sérgio Bath*. Brasília: Editora Universitária de Brasília, 1998.

BRUGGER, B. *Republican theory in political thought – virtuous or virtual.* New York: St. Martin's Press, 1999.

BUCKLE, S. *Natural Law and the Theory of Property*. Oxford: Oxford University Press, 1991.

COHEN, G. A. *Self-Ownership, Freedom, and Equality.* Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

COX, R. H. Justice as the basis of political order in Locke. In: C.J. FRIEDRICH AND J.W. CHAPMAN (Org.). . *Nomos VI: Justice*. New York: Atherton Press, 1963. p. 243–61.

CRANSTON, M. *John Locke: A biography*. [S.l: s.n.], 1985.

DUNN, J. Justice and the interpretation of Locke's political theory'. *Political Studies,* v. 16, p. 68–87, 1968.

DUNN, J. *Locke*. Oxford: Oxford University Press, 1984.

DUNN, J. *The Political Thought of John Locke*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

ELIAS, M. L. G. G. R. Republicanismo: história e atualidade. *Revista Eletrônica dos Pós-Graduandos em Sociologia Política da UFSC*, v. 4, n. 1, p. 43–64, 2007.

EPSTEIN, R. A. *Simple Rules for a Complex World*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1955.

FINNIS, J. *Natural Law and Natural Rights*. New York: Oxford University Press, 1980.

FRATESCHI, Y. *Física da Política: Hobbes contra Aristóteles*. Campinas: Edunicamp, 2008.

GLAUSSER, W. Three Approaches to Locke and the Slave Trade. *Journal of the History of Ideas*, v. 51, p. 199–216, 1990.

GORDON, D. *Murray N. Rothbard (1926-1995)*. Disponível em: <https://www.mises.org.br/Article.aspx?id=37>. Acesso em: 25 mar. 2018.

GOUGH, J. W. *John Locke's Political Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1973.

GRANT, R. W. Locke's Political Anthropology and Lockean Individualism. *The Journal of Politics*, v. 50, n. 1, p. 42–63, fev. 1988. Disponível em: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/10.2307/2131040>. Acesso em: 28 ago. 2018.

GROTIUS, H. O direito da Guerra e da Paz (trad de Jure Belli ac Pacis). *Clássicos do direito internacional*. 2a. ed. Ijui: Unijuí, 2005. .

HARRIS, I. Locke on justice. In: STEWART, M. A. (Org.). . *English Philosophy in the Age of Locke*. Oxford: Clarendon Press, 2000. p. 49–85.

HOBBES, T. *O Leviatã, tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva*. 2a. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

HOPPE, H. H. *A Ciência Econômica e o Método Austríaco*. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2010.

HOUSTON, A. C. *Algernon Sidney and the Republican Heritage in England and America*. Princeton: Princeton University Press, 1991.

JORGE FILHO, E. J. *Moral e História em John Locke*. São Paulo: Loyola, 1992.

KIRZNER, I. *Discovery, Capitalism, and Distributive Justice.* Oxford: B. Blackwell, 1989.

KRAMER, M. *John Locke and the Origins of Private Property*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

KRAMER, M. H. *John Locke and the Origins of Private Property: Philosophical explorations of individualism, community, and equality*. Cambridge: Cambdridge University Press, 1997.

KUNTZ, R. N. Locke, Liberdade, Igualdade e Propriedade. In: QUIRINO, C. G. ET AL (Org.). . *Clássicos do Pensamento Político*. São Paulo: EDUSP, 2004. p. 91–119.

LAMB, R; THOMPSON, B. The Meaning of Charity in Locke's Political Thought. *European Journal of Political Theory*, v. 8, p. 229–52, 2009.

LEBOVICS, H. The Uses of America in Locke's Second Treatise of Government. In:

ASHCRAFT, R. (Org.). . *John Locke: Critical Assessments*. New York: Routledge, 1991. p. 254–84.

LEOPOLDO, G. B. *Lei natural e submissão: fundamentos da obediência civil em Locke*. 2011. Biblioteca Digital de Teses e Dissertações da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-11102011-144604/>. Acesso em: 25 ago. 2018.

LOCKE, J. Alguns pensamentos acerca da educação (trad. Avelino da Rosa Oliveira e Gumercindo Ghiggi). *Revista Cadernos de Educação - FaE UFPEL*, v. 22, 1999.

LOCKE, J. *An Essay Concerning Human Understanding*. Nova Iorque: [s.n.], 1959.

LOCKE, J. Carta Acerca Da Tolerância. *Coleção Os Pensadores*. [S.l.]: Abril Cultural, 1984. p. 26. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/direitos/anthist/marcos/edh_locke_carta_tolerancia.pdf>.

LOCKE, J. *Dois Tratados sobre o governo (tradução de Júlio Fisher)*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

LOCKE, J. *Ensaio acerca do Entendimento Humano, tradução de Anoar Aiex e E. Jacy Monteiro.* 2a. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

LOCKE, J. *Ensaios Políticos (tradução Eunice Ostrensky)*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

LOCKE, J. *Essays on the Law of Nature*. Oxford: Oxford University Press, 1965.

LOCKE, J. *Segundo Tratado sobre o Governo Civil Trad Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa*. Porto Alegre: Clube do Livro Liberal, 2013. v. 53. Disponível em: <http://www.xr.pro.br/IF/LOCKE-Segundo_Tratado_Sobre_O_Governo.pdf>.

LOMASKY, L. *Persons, Rights, and the Moral Community*. Oxford: Oxford University Press, 1987.

LORD, C. *The Modern Prince*. New Haven: Yale University Press, 2003.

MACHADO, B. S. P. *Libertarianismo: epistemologia, ética e direito*. 2014. 119 f. Universidade do Estado do Rio de Janeiro., 2014.

MACK, E. *John Locke*. Chennai: Continuum International Publishing, 2009.

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

MANSFIELD, H. C. *Taming the Prince*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.

MAZZILLI, M. *Estado? Não, Obrigado! – O Manual Libertário, ou o ABC do Antiestatismo (Tradução de Roberto Fiori Chiocca)*. São Paulo: Instituo Ludwig von Mises Brasil], 2010.

MICHAUD, I. *Locke (tradução do francês: Lucy Magalhães)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, 1991.

MULLER, L. DE S. *Ensaios sobre a Lei de Natureza – tradução e comentários*. 2005. Universidade São Judas Tadeu, 2005.

NARVESON, J. *The Libertarian Idea*. Philadelphia: Temple University Press, 1988.

NOZICK, R. *Anarchy, State, and Utopia.* New York: Basic Books, 1974.

NOZICK, R. *Anarquia, estado e utopia*. Rio de: [s.n.], 1991.

NOZICK, R. *Philosophical Explanations.* Massachusetts: Harvard University Press, 1981.

OLIVECRONA, K. Appropriation in the State of Nature: Locke on the Origin of Property. *Journal of the History of Ideas*, v. 35, p. 211–30, 1974.

OLIVECRONA, K. Locke's Theory of Appropriation. In: ROUTLEDGE (Org.). . *John Locke: Critical Assessments*. New York: [s.n.], 1991. p. 327–42.

OLIVEIRA, M. A. DE. *Ética e sociabilidade*. São Paulo: Loyola, 1993.

OTSUKA, M. *Libertarianism without Inequality*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

PALEY, W. *The Principles of Moral and Political Philosophy*. Indianapolis: Liberty Fund, 2002.

PETTIT, P. *Republicanism: a theory of freedom and government*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

POCOCK, J. G. A. *The machiavellian moment: florentine political theory and the atlantic republican tradition*. Princeton: Princeton University Press, 1975.

POLIN, R. Justice in Locke's philosophy. In: CHAPMAN, C.J.; FRIEDRICH, J. W. (Org.). . *Nomos VI: Justice*. New York: Atherton Press, 1963. p. 262–83.

POLIN, R. O indivíduo e a Comunidade. In: QUIRINO, C. G; SADEK, M. T. (Org.). . *O Pensamento Clássico e Político*. São Paulo: Martins Fontes - WMF, 2003. p. 157–196.

POOLE, R. Locke and the Bourgeois State. *Political Studies*, v. 28, n. 222–37, 1980.

PUFENDORF, S. *Os deveres do homem e do cidadão: de acordo com as leis do direito natural*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.

RABKIN, J. Grotius, Vattel, and Locke: An older view of liberalism and nationality. *Review of Politics*, v. 59, n. 2, p. 293–322, 1997. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1408091 . Accessed:>.

RAND, A. *A Virtude do Egoísmo. Trad. Winston Ling e Cândido Mendes Prunes*. Porto Alegre: Ortiz/IEE, 1991.

RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça (trad. Almiro Pisetta e Lenita Maria Rímoli Esteves)*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ROTHBARD, M. N. *A ética da liberdade*. 2a. ed. São Paulo: Instituo Ludwig von Mises Brasil, 2010. Disponível em: <http://politicaedireito.org/br/wp-content/uploads/2017/02/A-Etica-da-Liberdade-Murray-N.-Rothbard.pdf>. Acesso em: 15 mar. 2018.

ROTHBARD, M. N. *Por Uma Nova Liberdade: O Manifesto Libertário*. São Paulo: Instituo Ludwig von Mises Brasil, 2013.

SANDERS, J. T. Justice and the Initial Acquisition of Property. *Harvard Journal of Law and Public Policy*, v. 10, p. 367–99, 1987.

SCHMIDTZ, D. When Is Original Appropriation Required? *The Monist*, n. October, p.

504–18, 1990.

SCHNEEWIND, J. B. A filosofia moral / Vere Chappell (org.). *Locke*. Aparecida-SP: Ideias Et Letras, 2011a. p. 243–276.

SCHNEEWIND, J. B. Locke. In: CHAPPELL, V. (Org.). . *Cambdrige Companions*. Aparecida-SP: Ideias e Letras, 2011b. p. 243–275.

SELIGER, M. Locke, Liberalism and Nationalism. *John Locke: Problems and Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969. .

SHIMOKAWA, K. Locke's concept of justice. In: ANSTEY, P. R. (Org.). . *The Philosophy of John Locke: New Perspectives*. London and New York: Routledge, 2003. .

SKINNER, Q. *Liberty before liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

SPITZ, J.-F. *La liberté politique*. Paris: PUF, 1995.

SPITZ, J. *John Locke et les fondements de la liberté moderne*. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.

SREENIVASAN, G. *The Limits of Lockean Rights in Property.* New York: Oxford University Press, 1995.

Stanford encyclopedia of philosophy. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/libertarianism/>. Acesso em: 1 nov. 2018.

STANTON, T. Authoroty and Freedom in the Interpretation of Locke's Political Theory. *Political Theory*, v. 39, n. out, 2010. Disponível em: <http://ptx.sagepub.com/content/39/1/6>.

STRAUSS, L. *Natural Right and History: A cogent examination of one of the most significant issues in modern political and social philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1953.

SUNSTEIN, C. R. *After the rights revolution. Reconceiving the regulatory state*. Cambridge/London: Harvard University Press, 1990.

TADIÉ, A. *Locke - Figuras Do Saber*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

TARCOV, N. Locke's "Second Treatise" and "The Best Fence against Rebellion". *The Review of Politics*, v. 43, n. Apr, p. 198–217, 1981. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/1407027>. Acesso em: 28 ago. 2018.

TAYLOR, C. What's wrong with negative liberty. In: DAVID DYZENHAUS, S. R. M. AND A. R. (Org.). . *Law and Morality*. Toronto: University of Toronto Press, 1985. p. 359–368.

THOMAS, D. A. L. *Locke on Government*. York e Londres: Routledge, 1995.

TULLY, J. *A Discourse on Property: John Locke and His Adversaries*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

TULLY, J. *A Discourse on Property: John Locke and his Adversaries (review)*. Cambridge: Cambdridge University Press, 2006.

VIROLI, M. *Republicanism, Antony Shugaaar (tr.)*. New York: Hill and Wang, 2002.

WALDRON, J. Enough and as Good Left for Others. *Philosophical Quarterly*, v. 29, n.

117, p. 319–28, 1979.

WALDRON, J. *God, Locke and Equality: Christian Foundations of Locke's Political Thought*. Cambridge: Cambdrige University PRrss, 2002. v. 44. Disponível em: <www.cambridge.org/9780521810012>.

WALDRON, J. Superseding Historic Injustice. *Ethics*, v. 13, n. 1, p. 4–28, 1992.

WALDRON, J. *The Right to Private Property*. Oxford: Clarendoss Press = oxford, 1988.

WEBER, M. *Ciência e Política: Duas Vocações. Trad. Leonidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota*. São Paulo: Cultrix, 2004.

WENAR, L. Original Acquisition of Private Property. *Mind*, v. 107, n. 428, p. 799–820, 1998.

WIDERQUIST, K. Lockean Theories of Property : Justifications for Unilateral Appropriation. *Public Reason*, v. 2, n. 1, p. 3–26, 2010.

WILLIAMS, A. Cohen on Locke, Land and Labour. *Political Studies*, v. 40, n. 1, p. 51–66, 1992.

WINFREW, J. C. Charity Versus Justice in Locke's Theory of Property. In: ASHCRAFT, R. (Org.). . *John Locke: Critical Assessments*. New York: Routledge, 1991. p. 384–401.

WOOTTON, D. John Locke and Richard Ashcraft's Revolutionary Politics. *Political Studies*, v. 40, n. 1, p. 79–98, 1992.

YOLTON, J. W. *A Locke dictionary*. 1st. ed. Oxford: Blackell Publishers, 1993.