



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES – CCHLA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – PPGF

EVA MARIA GOMES SOARES ARNDT

A MORAL NO RACIONALISMO LOCKEANO

JOÃO PESSOA

2021

EVA MARIA GOMES SOARES ARNDT

A MORAL NO RACIONALISMO LOCKEANO

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação de Filosofia do Centro de Ciências Humanas Letras e Artes da Universidade Federal da Paraíba – UFPB, em cumprimento às exigências para a obtenção do título de Doutora em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Betto Leite da Silva

JOÃO PESSOA

2021

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

A747m Arndt, Eva Maria Gomes Soares.
A moral no racionalismo lockeano / Eva Maria Gomes
Soares Arndt. - João Pessoa, 2021.
114 f.

Orientação: Betto Leite da Silva.
Tese (Doutorado) - UFPB/CCHLA.

1. Filosofia moral. 2. Ética. 3. Hedonismo. 4.
Racionalismo. 5. Linguagem. I. Silva, Betto Leite da.
II. Título.

UFPB/BC

CDU 17(043)



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA INTEGRADO DE DOUTORADO EM FILOSOFIA EM FILOSOFIA
(UFPB-UFPE-UFRN)

ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE TESE PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE DOUTOR EM FILOSOFIA DO(A) CANDIDATO(A) EVA MARIA GOMES SOARES ARNDT

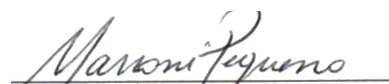
Aos 30 dias do mês de setembro de dois mil e vinte e um, às 14:00h, por videoconferência (<https://meet.google.com/zsu-gjcw-jkg>) conforme Portaria 90 e 120/GR/Reitoria/UFPB; Comunicado 02/2020/PRPG/UFPB e Portaria 36/CAPES, reuniram-se os membros da Comissão Examinadora constituída para examinar a Tese de Doutorado do(a) doutorando(a) **EVA MARIA GOMES SOARES ARNDT**, candidato(a) ao grau de Doutor(a) em Filosofia. A Banca foi constituída pelos professores: Dr. Betto Leite da Silva (Presidente-Orientador/UFPB), Dr. Anderson D'Arc Ferreira (Examinador Interno-Coorientador/UFPB), Dr. Enoque Feitosa Sobreira Filho (Examinador Interno/UFPB), Dr. Marconi José Pimentel Pequeno (Examinador Interno/UFPB), Dr^a. Lorena de Melo Freitas (Examinadora Externa/UFPB), Dr. Vitor Somavilla de Souza Barros (Examinador Externo/UFPB). Dando início à sessão, o Professor Dr. Betto Leite da Silva, na qualidade de Presidente da Banca Examinadora, fez a apresentação dos demais membros e, em seguida, passou a palavra ao(a) doutorando(a) **Eva Maria Gomes Soares Arndt** para que fizesse oralmente a exposição de sua Tese, intitulada: **"A MORAL NO RACIONALISMO LOCKEANO"**. Após a exposição do(a) candidato(a), o(a) mesmo(a) foi sucessivamente arguido(a) por cada um dos membros da Banca. Terminadas as arguições, a Banca retirou-se para deliberar acerca da Tese apresentada. Após um breve intervalo, o Presidente, Prof. Dr. Betto Leite da Silva, comunicou que, de comum acordo com os demais membros da banca, proclamou **APROVADA** a Tese **"A MORAL NO RACIONALISMO LOCKEANO"**, tendo declarado que seu(a) autor(a) **Eva Maria Gomes Soares Arndt** faz jus ao grau de Doutora em Filosofia, devendo a Universidade Federal da Paraíba, de acordo com Regimento Geral da Pós-Graduação, pronunciar-se no sentido da expedição do Diploma de Doutor em Filosofia. Nada mais havendo a tratar, foi encerrada a Sessão de Defesa, e eu, Anderson D'Arc Ferreira, Coordenador Local do PIDFIL lavrei a presente Ata, que será assinada por mim e pelos demais membros da Banca. João Pessoa, 15 de julho de 2021.

ANDERSON D'ARC FERREIRA
COORDENADOR LOCAL DO PIDFIL

PROF. DR. BETTO LEITE DA SILVA
PRESIDENTE-ORIENTADOR/UFPB

PROF. DR. ANDERSON D'ARC FERREIRA
MEMBRO INTERNO-COORIENTADOR/UFPB

PROF. DR. ENOQUE FEITOSA SOBREIRA FILHO
MEMBRO INTERNO/UFPB



PROF. Dr. MARCONI JOSÉ PIMENTEL PEQUENO
MEMBRO INTERNO/UFPB



PROF^a. Dr^a. LORENA DE MELO FREITAS
MEMBRO EXTERNO/UFPB



PROF. DR. VITOR SOMMAVILLA DE SOUZA BARROS
MEMBRO EXTERNO/UFPB

Dedico ao meu pai, Napoleão (*in memoriam*) por ter-me ensinado que perante as adversidades da vida não podemos perder os sonhos, a fé e a esperança, mas sim enfrentá-las com a visão de um sonhador e a determinação de um desbravador.

AGRADECIMENTOS

Em meus agradecimentos reverencio os nomes daqueles que me vem a memória por seus feitos e atitudes que me permitiram chegar a este tão sonhado objetivo de vida.

Embora saiba que outros nomes também poderiam estar aqui, contudo dedico-me agora àqueles cuja atenção participativa e acolhedora me permitiram viver este momento.

“A Deus”, porque sem ele, nada disso seria possível.

A Carlos Roberto Arndt, por sua presença e ajuda.

Ao professor Luciano Sampaio, que durante a minha graduação marcou profundamente minha vida acadêmica, ensinando-me o verdadeiro amor à Filosofia, o Mestre, a quem eu devo muito do que sou.

A minha irmã Elizabete, que muito cooperou para a superação dos momentos difíceis.

A minha mãe Rita, pelo amor e estímulo.

A amiga Ecêla, por todo apoio e sugestões para melhorar a qualidade deste.

Aos membros da Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPB.

Finalmente, ao Prof.^o Dr. Betto Leite da Silva, que aceitou me orientar sob condições especiais; por seu entendimento para com a realidade extra-acadêmica que vivi nesse período, por sua amizade e compreensão, meus sinceros agradecimentos.

Cabe registrar a valiosa contribuição da CAPES ao me ter concedido uma bolsa de pesquisa para a condução desse trabalho possibilitando assim a ampliação de espaço/tempo para dedicação a esse tipo de tarefa.

“A razão humana tem o peculiar destino, em um dos seus gêneros de seus conhecimentos de ser atormentada por perguntas que não pode recusar, posto que lhe são dadas pela natureza da própria razão, mas que também não pode responder, posto ultrapassarem todas as faculdades da razão humana.”

Immanuel Kant

RESUMO

A presente tese tem como tema central expor que na filosofia lockeana existe uma abordagem sobre a moral e a ética e que ao tratar dessa questão, Locke sai do pensamento empirista e vai fundamentar suas proposições na corrente filosófica racionalista. Assim, identificamos que nas ideias de substâncias, relações e modos mistos, percebe-se uma dicotomia no pensamento lockeano é nosso percurso analítico. Nossa hipótese é que Locke se fundamenta no hedonismo que se justifica num racionalismo, porém sem admitir princípios inatos. Identificamos que para ele a moral é um fenômeno social, pois diz respeito as ideias de felicidade ou bem-estar social que cada povo adota para si. E a ética refere-se ao juízo judicativo sobre essas normas. Para confirmar tal hipótese seguiremos um percurso que se inicia com o empirismo sociológico enquanto lógica do estar-junto, que Locke pontua com detalhes em sua conjectura dos estágios da história. Contudo essa constatação histórica não deve ser vinculada como defesa do relativismo moral pois isto representaria negarmos o jusnaturalismo que a filosofia lockeana é explícita em defender. No que diz respeito à razão, passamos por sua interpretação pedagógica em que ele toma como relevante a desenvolvida pela educação formal. Aqui, Locke ressalta o papel da abstração e vai considerar que este conceito será suficiente para o alcance de seus objetivos, isto é, desenvolver seu embasamento conceitual para o agir humano e formulação de leis. Quanto à distinção das paixões e a moderação, percebemos que Locke considera o indivíduo não apenas como um mero repetidor de comportamentos, mas sim, como um ser dotado de razão e de vontades que conduzem suas escolhas. Destacamos, no decorrer dessa pesquisa, a defesa lockeana para as ideias de relações e que nas ideias de modos mistos percebe-se que a moral diz respeito a um conhecimento vinculado com a realidade, portanto real e não apenas probabilidades como se dá com as ideias de substâncias em que ocorre uma clara divisão entre essência real e nominal. Porém, para a ética o arquétipo está na própria ideia que apenas tem a si mesma como modelo, neste caso, o que se nomeia é o que existe. Sendo assim, tal estudo nos direciona a olharmos para a importância da linguagem. Em resumo, a abordagem lockeana nos leva a uma reflexão sobre esta importante condição humana de desenvolvermos modelos para as ações e de atribuirmos juízos judicativos as mesmas. Sendo esta condição própria da espécie humana, ela sempre é atual e, portanto, merecedora de reflexão.

Palavras-chave: Moral. Ética. Hedonismo. Racionalismo. Linguagem

ABSTRACT

The main subject of this thesis is the Lockean approach on morals and ethics. Concerning these issues, John Locke stops working around the empiricist school of thought to focus on the rationalist one. Therefore, we have noticed that there is a dichotomy in the ideas of substances, relations and mixed modes, which defined our analytical journey. The hypothesis presented herein involves Locke showing how hedonism is justified by rationalism but not implying there is something innate therein. For Locke, morals concern a social phenomenon as it regards the ideas of happiness of social wellbeing each civilization considers pertaining for them; meanwhile, ethics concerns the judicative proposition from those moral rules. Our study will confirm this hypothesis primarily focusing on the sociological empiricism as the logic of being-together, which Locke details when addressing historical stages. However, this historical approach shall not be seen as the defense of a moral relativism as it would mean that Locke would no longer be defending the natural law, which he actually vehemently defends. As for reason, we take his pedagogical interpretation of said principle, which is to be developed by means of the formal education. Locke highlights the role of abstraction and considers this concept essential to develop the basis for the human action and the creation of laws. As for passions and moderation, we have noticed Locke thinks of the individual person not only as someone who must repeat a given behavior but as a being provided with reason and will that guide their choices. During our research, we have highlighted the Lockean defense for the ideas of relations and that in the ideas of mixed modes, morals concern knowledge as bound to reality, not as a mere probability. Locke's approach in this case is different from the one concerning the ideas of substances, in which there is a clear distinction between real and nominal essences. However, concerning ethics, the archetype inhabits the idea that projects itself as its model, naming everything that there is. Therefore, this study leads us to consider how important language is. Basically, the Lockean approach makes us reflect on a constant fact of human condition — the need to develop models for the actions and project judicative judgments on them. Since this human condition remains noticeable on the current days, it deserves to be reflected upon.

Keywords: Morals. Ethics. Hedonism. Rationalism. Language.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	13
1.1 Problema.....	17
1.2 Justificativa.....	18
1.3 Objetivos	19
1.3.1 Objetivo primário.....	19
1.3.2 Objetivos secundários	19
1.4 Hipótese	20
1.5 Metodologia.....	21
2 IDEIAS DE SUBSTÂNCIAS, DE RELAÇÕES E DE MODOS MISTOS: EVIDÊNCIAS DO RACIONALISMO LOCKEANO	22
2.1 Razão e agir humano: abstração em evidência	22
2.2 Razão e leis em Locke	26
2.3 Razão e vontade na filosofia lockeana	33
2.4 Três espécies de desejos que envolvem a natureza humana	38
2.5 As ideias de substâncias.....	40
2.6. Ideias de relações	45
2.6.1 Ideias de relações naturais	48
2.6.2 Ideias de relações instituídas.....	48
2.7 Ideias de modos mistos.....	50
2.8 Moral e conhecimento intuitivo.....	56
3 LOCKE E A EPIFANIZAÇÃO DA MORAL: HEDONISMO DO IMANENTE AO TRANSCENDENTE	62
3.1 Moral versus ética	62
3.2 Empirismo sociológico: a lógica do estar-junto	66
3.2.1 Os estágios da história na filosofia lockeana	69
4 ÉTICA E LINGUAGEM EM JOHN LOCKE.....	75
4.1 Linguagem e termos gerais.....	75
4.2 O duplo uso das palavras.....	81
4.3 O mau uso das palavras	83

4.3.1 Medidas para se evitar o mau uso das palavras	86
4.4. Os modos mistos e a linguagem.....	88
4.5 A moral como um conhecimento real	90
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	101
BIBLIOGRAFIA	112
OBRAS DE LOCKE:	112
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	112
BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR.....	115

1 INTRODUÇÃO

Qual um fio de meada, a sede de *felicidade* exprime-se na cristalização artística, profana ou religiosa. Mas por isso mesmo, ela apenas traduz, em maiúsculas, que se trata do único objetivo ao qual o homem aspira. (grifo nosso)

Michel Maffesoli

Para Morin (2010), a primeira dificuldade de se pensar o futuro advém da dificuldade de interpretarmos o momento presente, pois este carrega em si, potencialmente, os embriões do futuro. Portanto, o *humus* do futuro já se apresenta no presente, na forma de “burburinho” das ações, interações e retroações. Este conhecimento não diz respeito a futurologias, visões proféticas ou de astrólogos, mas advém de nossa capacidade de percebermos a cadeia geradora de conhecimentos lúcidos que ligam nosso presente ao passado e de percebermos os embriões do futuro que se manifestam — embora de forma microscópica — na realidade do tempo presente.

Charles Melman (2008, p. 31), em *O homem sem gravidade*, declara que:

A grande filosofia moral dos dias de hoje é que cada ser humano deveria encontrar em seu meio com o que se satisfazer plenamente, e isso é observado em todos os campos. [...] Na realidade, volta-se à filosofia inglesa sensualista do século XVIII.

Esta afirmativa de Melman complementa o pensamento do filósofo Michel Maffesoli, que considera que:

Há um *hedonismo*¹ do cotidiano irreprimível e poderoso que subtende uma estrutura antropológica de certo modo. Em certas épocas, esse hedonismo será marginalizado e ocupará um papel subalterno; há outras onde, ao contrário, ele será o pivô a partir do qual vai ordenar,

¹ Como exposto por SOUZA e PEREIRA MELLO (2013), “termo com o qual se indica tanto a procura indiscriminada do prazer quanto a doutrina filosófica que considera o prazer como o único bem possível e, portanto, como o fundamento de vida moral. Esta doutrina foi sustentada por uma das escolas socráticas, a cirenaica, fundada por Aristipo e retomada depois por Epicuro, segundo o qual ‘o prazer é o princípio e o fim de uma vida beata’ (LAËRTIOS, Diôgenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Brasília: Editora Universitária de Brasília, 2008.)” Porém, quando falamos de hedonismo em Locke, não estamos assentindo que o pensamento lockeano sobre esta questão se molde ao hedonismo entendido e defendido por Epicuro, pois encontramos na filosofia lockeana a defesa de uma transcendência-teológica com fundamento cristão, o que não está presente na filosofia de Epicuro.

de modo ostensivo, discreto ou secreto, toda a vida social. Em suma, *o laço social torna-se emocional*. (2010, p. 11) (grifo nosso)

Antes mesmo de Melman e Maffesoli conceberem tais ideias sobre como a *felicidade* norteia as ações e os laços sociais na modernidade, o filósofo inglês John Locke, ainda no século XVII, já havia apresentado tal interpretação:

Daqui decorre naturalmente a grande variedade de opiniões acerca das regras morais que são encontradas entre os homens segundo a diversa espécie de *felicidade* que eles anteciparam ou propuseram para si mesmos. Isso não poderia ocorrer se os princípios práticos fossem inatos e impressos diretamente em nossas mentes pela mão de Deus. (LOCKE, 1983, I, II, § 6, p. 151) (grifo nosso)

Nessa citação lockeana, duas coisas são ressaltadas e merecem atenção: primeiro, a moral derivaria de nossos conceitos de *felicidade*, razão que explica o porquê dela divergir entre os povos, culturas e épocas; e segundo, se tais conceitos são decorrentes dessa realidade, cai por terra o princípio do inatismo.

Disto, temos que John Locke já se apresenta como um filósofo pertinente na atualidade, pois - no que diz respeito à moral, - sua filosofia continua nos apresentando inúmeros desafios, entre eles, uma análise da realidade das diferentes culturas e a compreensão dos modelos ou padrões de felicidade. Na interpretação de Maffesoli, isto diz respeito à *epifanização*² do real que representa o *juízo de existência*, diferenciando-se do *juízo valorativo*.

Assim, a presente tese, focada na reflexão de Locke sobre o valor social da felicidade, estrutura-se em quatro capítulos que refletem os passos de nossa pesquisa. Nesta introdução são apresentados o problema, a justificativa, os objetivos, a hipótese e o procedimento metodológico.

No **Capítulo II**, intitulado “**Ideias de substâncias, de relações e de modos mistos: evidências do racionalismo lockeano**”. Tem como objetivo apresentar como o filósofo inglês interpreta a moral a partir do *hedonismo* — e neste inclui também a religião cristã, mas sem considerar que a moral advém da religião ou que se fundamenta nela. Nossa interpretação vai se opor àquela de Macpherson, que, em sua obra *A teoria política do individualismo possessivo de Hobbes até Locke* (1979),

² Epifania – o sentido de compreender a essência das coisas.

infez que Locke considera que, para a classe trabalhadora, a moral não deveria incluir *princípios da razão* por defender que, para tal classe, apenas a religião — no caso, a cristã — seria capaz de ser assinalada devido a uma *mutação na razão*. São considerações de Macpherson:

O ponto de vista de Locke é de que *sem sanções sobrenaturais, a classe operária é incapaz de seguir uma ética racionalista*. Os artigos simples que recomenda não são regras morais, são artigos de fé. Tem de ser acreditados. Acreditar neles é tudo o que é preciso porque este credo converte as leis morais do Evangelho em ordens inescapáveis. A maior parte da humanidade não deve ser abandonada aos ditames da lei natural, ou da *lei do raciocínio*. Não são pessoas capazes de extrair dessas leis normas de conduta. (1979, p. 237) (grifo nosso)

Considerando o peso dessa afirmativa, entendemos ser necessário pontuarmos duas coisas: primeiro, é preciso reforçar que, em Locke, a moral não vai se fundamentar na religião; e segundo, não encontrarmos fundamento lógico coerente a esse respeito, ou seja, a consideração de que a *razão difere na espécie*, não em grau, como Macpherson afirma ter encontrado na filosofia lockeana (1979, p. 243).

Além disso, para contestarmos a interpretação de Macpherson de que a filosofia lockeana dispõe uma *racionalidade diferenciada* na espécie humana, achamos necessário expor o que Locke defende por *essência do comportamento racional* analisando seus textos. Ele defende que a racionalidade se expressa ou se manifesta quando agimos de acordo com a lei da natureza ou da razão, isto é, como a *abstração* nos leva a desenvolver uma razão ética. Desta maneira, se torna possível que a partir dos princípios e normas gerais possamos abstrair o que se adéqua ou se aplica a uma realidade individual e particular.

Em nossa pesquisa, observamos que Locke trabalha com conceitos morais como justiça, roubo, sacrilégio, assassinato etc., embasados *em concepções morais costumeiras*, ao invés de desenvolver uma teoria para a moral. A partir de tal ponto de referência, ele vai defender que é pelo processo de abstração que podemos compreender a discordância entre estas ideias e seus sentidos opostos, ou seja, qualquer desacordo sobre o que vale como assassinato e o que não é será solucionável desde que tenhamos uma definição clara desses termos. Tendo a definição do que seja o *virtuoso* e o *vício*, seríamos capazes de discernir.

Capítulo III, intitulado “Locke e a epifanização da moral: hedonismo do imanente ao transcendente”. É apresentada a distinção entre moral e ética, isto é,

a diferença entre conceito ou normas e o factual -, pois percebemos que Locke é claro e categórico em expor no *Ensaio acerca do entendimento humano* haver essa distinção. Identificamos que ele inclui a *moral* nas ideias de relações, se efetivando no real (realidade), isto é, nas ações em suas manifestações fenomênicas, - à *ética*, Locke lhe atribui a nossa capacidade humana de desenvolvermos ou criarmos juízos judicativos para as referidas manifestações.

Compreendemos que Locke faz esta distinção ao falar das ideias de relações e de modos mistos, pois é justamente nas ideias de modos mistos que ele expõe que a mente é criadora, mentora a partir de si mesma dos juízos morais. Neste caso, ela não pode ser entendida como depósito de princípios que nela foram anexados, como defende o inatismo. Tendo essa distinção clara, analisamos os textos que qualificamos de Empirismo Sociológico ou lógica do estar-junto, claramente evidentes nos estágios da história na perspectiva lockeana.

No capítulo IV, intitulado “**Ética e linguagem em John Locke**”. Nos dedicamos a articular os textos em que Locke trata da filosofia da linguagem por compreendermos que ele vincula a ética com o correto uso da linguagem em seu aspecto do sentido, dizendo respeito às palavras que usamos para as nossas ideias valorativas. Para ele, embora a linguagem deva usar palavras distintas e cuidar dos seus termos, seu *sentido* é o mais importante, como ocorre com a matemática: quando as ideias abstratas são entendidas, suas discordâncias ou concordâncias se tornam claras e evidentes.

Ao tratar da linguagem e do sentido dos termos e considerando o peso que a linguagem tem para a compreensão das ideias acerca da moral, Locke considera que pode existir uma diferença entre *verdade mental* e *verdade verbal*, esta sendo o uso das palavras para transmitirmos essas ideias. Assim, ele desenvolve uma análise da linguagem por considerar que é preciso cuidado para evitarmos que um conceito ou palavra seja empregado em sentido contrário à ideia que o nortearia.

Para Locke, assim como a matemática está vinculada aos números, igualmente está a ética com a linguagem. Portanto, fugirmos da importância que Locke atribui para a linguagem representaria deixar aberta uma parte fundamental sobre esta questão — a ética.

Nas Considerações finais, abordamos como o método lockeano de distinguir a ética da moral é fundamental para desenvolvermos nossa *capacidade intuitiva*, que percebe quando aquilo que se normatiza enquanto regra de convivência social está sendo rompido, seja pelo indivíduo em sua existência particular, como pelo Estado, quando este desconsidera na *práxis* o que nos é garantido enquanto normas ou modelos estabelecidos como sendo seu papel ou função. Igualmente, consideramos de suma importância abordarmos que Locke está incluído na primeira geração dos *Direitos Humanos*.

Compreendemos que não existindo luz própria para os valores morais como o inatismo defendia, se faz necessário que as questões sobre os *direitos políticos* sejam pauta para os *currículos de educação*, pois a sociedade civil livre, consciente e capaz de lutar por seus direitos fundamentais cobrando do Estado o desenvolvimento do bem-estar social é uma das defesas de Locke. Para o alcance desse objetivo, abordamos a educação em *Direitos Humanos*, cuja pauta principal é ressaltar a dignidade humana.

1.1 Problema

É habitual a interpretação que John Locke, ao escrever o *Ensaio acerca do entendimento humano*, tinha como objetivo central fazer a defesa do conhecimento sensível e do saber físico científico como o mais provável de certeza e real. Logo na Introdução dessa obra, ele declara que o conhecimento que podemos ter certeza de alcançar era o de nosso Criador e de nossos próprios deveres — a moral. Vejamos:

Por mais restrito que esteja seu conhecimento de uma compreensão perfeita ou universal do que quer que seja, ainda assim as importantes preocupações dos homens são asseguradas de luz suficiente para alcançar o conhecimento de seu Criador e a observação de seus próprios deveres. “[...] *não nos diz respeito conhecer todas as coisas, mas, apenas as que se referem à nossa conduta*. Se pudermos descobrir as medidas por meio das quais uma criatura racional, pode e deve dirigir suas opiniões e ações dela dependentes, não deveremos nos molestar porque outras coisas escapam ao nosso conhecimento. [...] foi isto que deu no início nascimento a este *Ensaio*. (LOCKE, 1983, §§ 5-7 p. 140, 141) (grifo nosso)

Esta referência é enfática o suficiente: Não nos diz respeito conhecer todas as coisas, mas, apenas as que se referem a nossa conduta, foi isso que deu início a este Ensaio. Aqui, ele nos indica qual será a temática central dessa obra: preparar uma fundamentação epistemológica para a moral. Sendo este seu objetivo primordial e caminho a ser percorrido no Ensaio, Locke também afirma que a moral é tão capaz de demonstração como a matemática, pois as suas ideias são essências reais e têm uma conexão e acordo mútuo e na medida em que se pode divisar seus hábitos e relações teremos obtido verdades certas e reais.

Esta afirmação merece destaque especial e algumas ponderações tendo em vista suas abordagens conhecidas: qual o objetivo primário de Locke em analisar o conhecimento humano? E qual o método adotado por ele para tratar da ética e da moral? Poderíamos dizer que para fundamentar essa questão, Locke sai do empirismo e vai estruturar seus argumentos no racionalismo?

Partindo de uma análise dos textos lockeanos sobre as ideias de substâncias, relações e modos mistos, deparamo-nos com o que vem a constituir o problema da pesquisa: podemos interpretar que se para as ideias de substâncias Locke se apresenta como um empirista, mas que para as ideias de modos mistos — a ética — suas ideias se fundamentam na corrente filosófica do racionalismo? Esta questão é o que norteia a nossa pesquisa.

1.2 Justificativa

Comumente interpreta-se Locke apenas como empirista, porém, analisando-se o *Ensaio acerca do entendimento humano*, percebe-se que isso é uma negligência da obra lockeana, pois o filósofo inglês, em vários textos se apresenta como defensor do racionalismo — aliás, textos estes que tratam justamente sobre a ética e a moral. Vejamos:

Quando falamos de *justiça* ou *gratidão*, não formamos para nós mesmos nenhuma imagem de algo existente, que devíamos conceber, mas nossos pensamentos terminam nas ideias abstratas dessas virtudes, e nada além disso; ao contrário, quando falamos de um cavalo, ou ferro, essas ideias específicas, não as consideramos como simplesmente na mente, mas como as próprias coisas, que fornecem

os modelos originais dessas ideias. Mas nos *modos mistos*, consideramos os *modelos* originais como *existindo na mente* e a eles nos referimos para distingui-los dos seres particulares sob esses nomes. (LOCKE, 1983, III, V, § 12, p. 238) (grifo nosso)

Trabalho esses textos, analisando as afirmativas lockeanas acerca das *ideias de substâncias, de relações e de modos mistos*, deixando claro porque Locke apresenta-se como empirista para as ideias de substâncias e racionalista para aquelas acerca da moral. Não sendo um teórico de ideias inatas, Locke defende que o conhecimento *intuitivo* é obtido através de um processo de abstração, que vem de ideias tanto experienciais como de percepções intuitivas, sobre as relações existentes entre as ideias abstratas, defendendo que estas também são claras e distintas. Desta forma, este trabalho demonstrará como Locke desenvolve suas afirmativas do saber moral tomando como base um racionalismo em que a mente se apresenta *não* como depósito de princípios que a ela foram anexados, mas como criadora, *mentora* desses princípios. Por compreender que estes textos não têm recebido as devidas considerações, e que essa negligência nos desloca da percepção do racionalismo na filosofia lockeana, bem como tem gerado interpretações errôneas, inferimos que esta análise desnuda o que Locke interpreta ou interpõe acerca dessa questão – ética e moral.

1.3 Objetivos

1.3.1 Objetivo primário

- Demonstrar que hedonismo e racionalismo não são ideias incompatíveis em Locke no que concerne uma teoria moral consistente, mas interfaces de uma mesma ideia.

1.3.2 Objetivos secundários

- Compreender a teoria do conhecimento em Locke, expondo as diferenças entre ideias simples e ideias complexas;

- Apresentar a distinção entre as ideias de modos mistos e as ideias de substâncias, expondo as razões pelas quais Locke não confere um saber certo, mas apenas provável para substâncias, e real para as ideias de modos mistos;
- Compreender a importância da linguagem para a ética;
- Contribuir para a percepção de que forma a filosofia lockeana nos conduz à uma reflexão sobre nossa responsabilidade individual e coletiva.

1.4 Hipótese

Analisando as ideias de *substâncias*, nossa hipótese é que Locke é um *empirista* por considerar que nenhuma observação ou experimento revelará para nossas mentes a constituição real dos objetos materiais e, por esta razão, não podemos ter conhecimento verdadeiro sobre as substâncias. Mas ao tratar da *ética*, a qual ele vincula ao conceito de *ideias de modos mistos*, o filósofo afasta-se do empirismo e desenvolve um conceito fundamentado no *racionalismo*³, declarando que as ideias acerca da moral são ideias que não se fundamentam em qualquer realidade além da própria razão:

E, portanto, a negligência ou obstinação do gênero humano não pode ser desculpa se seus discursos em moral não são mais claros do que os da filosofia natural, desde que eles são acerca de *ideias na mente*, que não é nenhuma delas falsa ou desproporcionada, *não tendo eles quaisquer seres externos para os arquétipos aos quais se referem e lhes podem corresponder*. [...] Pois as ideias que eles significam sendo, em geral, estas cujas partes componentes não existem em lugar nenhum juntas, mas dispersas e misturadas com outras, é a *mente sozinha que as coleciona e lhes dá a união numa ideia*, e é apenas por palavras enumerativas das várias ideias simples que a mente tem unidas que podemos tornar conhecido a outros o que seus nomes significam: *a assistência dos sentidos nesse caso não nos ajuda*. (LOCKE, 1983, III, XVI §, 17-18, p. 262) (grifo nosso)

3 Racionalismo: os racionalistas, de modo geral, têm uma concepção do conhecimento para a qual novas ideias ou relações entre ideias são fornecidas apenas pela razão e, o que é mais importante, estas ideias ou relações entre ideias são as únicas que valem como conhecimento. A característica-chave do racionalismo é que as ideias que contribuem para o conhecimento devem ser ideias que se originam na mente. Por esta razão, a maioria dos racionalistas rejeita a validade das ideias de sensação porque elas são incompletas ou confusas.

Nossa hipótese é que, o racionalismo em Locke se complementa ao empirismo até mesmo empregando a linguagem como sua base. Assim, nossa hipótese envolve reafirmar o papel do racionalismo como medida valorativa e definitiva da ética.

1.5 Metodologia

A **metodologia** da presente pesquisa será a *dialética*, uma vez que buscaremos confrontar aquela desenvolvida na interpretação de Macpherson, acerca da razão e da ética na filosofia lockeana. Em Locke, compreendemos que a razão é o princípio pelo qual podemos desenvolver o processo de abstração formador e reflexivo da ética e, assim, deduzirmos quando de uma norma geral e universal, pode-se abstrair o que vincula-se a um agir individual e particular e que esta realidade não diverge na espécie humana. Para tanto, buscaremos estabelecer relações com os textos lockeanos que deram origem à nossa interpretação, expondo o suporte lógico que gerou nossas inferências.

2 IDEIAS DE SUBSTÂNCIAS, DE RELAÇÕES E DE MODOS MISTOS: EVIDÊNCIAS DO RACIONALISMO LOCKEANO

A história é uma só, e é a história em que estamos imersos, com nossas dúvidas não resolvidas e com nossas questões elimináveis, cujo *guia é a nossa razão, de modo algum infalível*, que extrai da experiência os dados a partir dos quais se pode refletir. (grifo nosso)

Norberto Bobbio

Analisarmos a divisão que Locke apresenta para as *ideias de substâncias, de relações e de modos mistos* implica, em cada um desses casos, identificarmos em que parte de sua filosofia Locke se apresenta como um *empirista* e a partir de que ponto se desloca dos pensadores mais estritamente empiristas, começando a defender suas proposições baseadas no *racionalismo*, o que será o enfoque central deste capítulo.

Porém, antes de abordarmos essa questão, consideramos necessário analisarmos o sentido de razão, expondo como Locke reforça o sentido até então desenvolvido para este conceito.

2.1 Razão e agir humano: abstração em evidência

Ao falar do agir humano, a moral, Locke apresenta três conceitos essenciais que consideramos indispensáveis para a compreensão desta questão: o primeiro diz respeito aos seres que pensam no seu agir; segundo, que eles são livres; e o terceiro de que buscam a felicidade. Ele afirma:

Esta é a articulação em torno da qual gira a *liberdade* dos seres *intelectuais* em seu constante empenho em uma firme busca da *verdadeira felicidade*: que eles possam suspender essa busca em casos particulares até que tenham *pensado* bem nelas e se informado se essa coisa particular, que é então proposta ou desejada, se encontra no caminho para seu fim principal e se é uma parte real daquilo que é o seu bem maior.⁴ (LOCKE, 1689, II, XXI, § 53) (Tradução nossa)

4 “53. This is the hinge on which turns the liberty of intellectual beings, in their constant endeavors after, and a steady prosecution of true felicity, - That they can suspend this prosecution in particular cases, till they have looked before them, and informed themselves whether that particular thing which is then proposed or desired lie in the way to their main end, and make a real part of that which is their greatest good.”

Ao encerrar o *Ensaio acerca do entendimento humano*, Locke expõe uma breve síntese dividindo a ciência em três áreas, dentre as quais duas estão desenvolvidas para tratar da validade do saber moral:

Penso que a ciência deve ser adequadamente dividida nesses três tipos: primeiro, *física natural*, o fim desta é simplesmente a verdade especulativa; segundo, *pratiké*, a perícia de aplicar corretamente nossos próprios poderes e ações para a obtenção de coisas boas e úteis. A mais considerável sobre esse item é a *ética*, que consiste na procura das regras e medidas das ações humanas que levam à *felicidade* e os meios para praticá-las. O fim disto não é a simples especulação e conhecimento da verdade, mas o correto e a conduta que lhe é adequada. Terceiro, *semeiotiké* ou a doutrina dos sinais e o mais usual são as palavras, cuja função consiste em transmitir esse conhecimento a outros. (LOCKE, 1983, XXI, §§ 1–4, p. 343) (grifo nosso)

Vemos assim que qualificar e incluir a moral na área dos conhecimentos que se deve pesquisar foi uma das preocupações e propostas de Locke no *Ensaio acerca do entendimento humano*.

Para a compreensão da lógica argumentativa lockeana acerca da ética, é necessário não perdermos de vista de que forma ele desenvolve o conceito de *razão*. É a partir desse conceito que ele desenvolve a importância da *liberdade*, da *linguagem* e do conceito de *felicidade*. Portanto, a compreensão da razão lockeana deve preceder a abordagem das temáticas acima mencionadas, pois ele expõe os motivos pelos quais assimila a razão como o fundamento dos demais princípios que envolvem o saber e efetivam um agir ético.

Falar da razão em Locke traz consigo os conceitos de *abstração*, *vontade* e *escolha*. Compreender isso colabora para percebermos o percurso usado por ele para o alcance de seu objetivo maior: tratar da felicidade.

Como, portanto, a mais alta perfeição da natureza intelectual encontra-se em uma cuidadosa e *constante busca da verdadeira e sólida felicidade*, assim, o cuidado de nós mesmos, tal que não nos equivoquemos, fazendo passar uma felicidade imaginária pela real é o fundamento necessário da nossa liberdade.⁵ (LOCKE, 1689, II, XXI, § 52) (Tradução nossa) (grifo nosso)

⁵ “52. As therefore the highest perfection of intellectual nature lies in a careful and constant pursuit of true and solid happiness; so the care of ourselves, that we mistake not imaginary for real happiness, is the necessary foundation of our liberty.”

Ao falar da razão, Locke segue a definição já desenvolvida pela educação formal, não desenvolvendo algo para além do conceito já existente, analisando tão somente a tradicional distinção desenvolvida para os conceitos de *essência real* e *essência nominal*.

Ao termos isso em mente, torna-se claro o equívoco de atribuímos a Locke que a razão da classe trabalhadora diverge em sua essência da dos proprietários, como C.B. Macpherson dispõe em sua obra *A teoria política do individualismo possessivo de Hobbes até Locke* (1979, pp. 236-237), declarando que na teoria lockeana de razão encontra-se a justificativa para a desigualdade entre as classes sociais. Analisarmos o sentido definido por Locke acerca dessa questão é necessário, pois essa interpretação repercute em outros conceitos, tais como o de liberdade, vontade ou desejo de felicidade. Locke é explícito sobre essa essencialidade da razão para qualificar a espécie humana, sem fazer distinção de classes sociais:

Mas se esse ser particular é encarado como pertencente à classe homem, sendo-lhe dado o nome “homem”, *a razão lhe é essencial*, supondo *a razão* como uma parte da ideia complexa indicada pelo nome “homem” [...]. Deste modo, *essencial* e *não essencial* dizem respeito tão-somente a nossas ideias *abstratas* e aos nomes que lhes estão anexados; tudo isso não implica mais do que o seguinte: seja qual for a coisa particular que não compreenda essas qualidades contidas numa ideia abstrata enunciada por qualquer termo geral, não pode ser classificada sob essa espécie, nem ser denominada por esse nome, já que a ideia abstrata é a própria essência dessa espécie. (LOCKE, 1983, III, VI, § 4, p. 241) (grifo nosso)

Na citação acima, Locke dá destaque aos termos *essência real* e *essência nominal*, dos quais temos uma definição graças ao processo de abstração: *a essência real* refere-se ao ser essencial de qualquer substância que a faz ser tal como é, embora desconheçamos esta constituição interna das coisas:

Com respeito às *essências reais das substâncias corporais*, “para mencionar apenas essas”, há, se não me engano, duas opiniões. Uma é a dos que usam a palavra “essência” sem saber para quê, supondo um certo número dessas essências, segundo as quais todas as coisas naturais são feitas, e de que cada uma delas participa exatamente, e assim torna-se daquela espécie. A outra e mais racional opinião é a dos que consideram que todas as coisas naturais têm uma real, mas desconhecida, constituição de suas partes insensíveis, das quais surgem essas qualidades sensíveis que nos servem para distingui-las entre si, segundo tivermos oportunidade para classificá-las em espécie sobre denominações comuns. (LOCKE, 1983, III, III § 15 p. 230) (grifo nosso)

Quanto às *essências nominais*, para Locke, estas representam o classificar as coisas em espécies de acordo com o que se identifica em sua *similitude* e *concordância*, ou seja, é percebermos o que na existência, em suas manifestações, tem características que as aproximam e as assemelham. Assim, para ele, dá-se o *processo de abstração*, e desta forma desenvolvemos os conceitos de gênero e espécie. (LOCKE, 1983, § 9-10, p.228)

Ainda quanto às essências nominais, Locke deixa claro que ainda que não seja possível assimilar com exatidão a complexidade de cada criatura ou existência em que foi incluída uma forma de gênero ou espécie — considerando-se que os indivíduos ou as existências nunca são uma cópia exata de outra sem a mínima diferença —, esta inclusão dá-se por um processo de abstração que, mediante similitudes ou proximidade, a maior possível desenvolveu-se esses conceitos. É neste sentido que ele busca ressaltar a importância e o poder da racionalidade humana:

Pediria a alguém para refletir, e ainda que me dissesse em que a ideia de homem difere da de Pedro e Paulo, ou a ideia de cavalo de búfalo por excluir algo que é peculiar a cada indivíduo e por manter os aspectos concordantes desta ideia complexa particular. [...] É isto que dá o direito a esse nome ter a essência e o ter esta conformidade que devem ser necessariamente a mesma coisa desde que ser de qualquer espécie é ter o direito ao nome. Como, por exemplo, ser um homem ou desta espécie homem e ter o direito a esse nome “homem” é a mesma coisa. (LOCKE, 1983, III, III, § 12, p. 229)

Portanto, é visível que Locke está apenas ressaltando o processo de abstração que ocorre no processo do conhecimento, que, como ele expõe, sem isso o entendimento e a comunicação seriam impossíveis.

No *Segundo tratado sobre o governo civil*, Locke usa *razão* para o sentido de *ordenar, ensinar, estabelecer leis de limites e de ampliação* e de *intuir sobre a liberdade*:

A maior parte de nosso conhecimento depende de *deduções* e de *ideias intermediárias*; e nestes casos em que somos forçados a substituir o assentimento em lugar do conhecimento e tomar proposições por verdades sem estarmos seguros de que o são, temos necessidade de descobrir, examinar e comparar as bases de sua probabilidade. Em ambos os casos, a faculdade que descobre os meios e corretamente os aplica, para descobrir a *certeza em um*, e *probabilidade no outro*, consiste no que denomino *razão*. (LOCKE, 1983, pp. 36-38) (grifo nosso)

É justamente a razão que descobre e organiza as nossas ideias intermediárias, revelando-nos que conexão existe em cada elo da cadeia, mantendo unidos os extremos entre as ideias. A razão nos leva a conclusões, deduções e inferências em qualquer forma de conhecimento. Na filosofia lockeana, tal capacidade racional se apresentam na forma da *ilação* e da *sagacidade*, distinguindo o ser humano dos demais animais, algo próprio da espécie, não apenas de um determinado grupo social:

A palavra “razão”, no idioma inglês, tem diferentes significados: às vezes, é tomada por princípios verdadeiros e claros; e outras vezes pela causa, e especialmente pela causa final. Mas *a consideração que farei sobre ela importa num significado diferente de todos estes, diz respeito a como ela significa a faculdade do homem, que é a faculdade pela qual o homem é suposto distinguir-se das bestas, e pela qual é evidente que ele as ultrapassa.* (LOCKE, 1983, IV, XVII, § 1, p. 330) (grifo nosso)

Portanto, não há sentido dúbio para o uso do termo razão na filosofia lockeana. Assim, em nossa interpretação, as considerações de Macpherson acerca da razão em Locke representam mudanças não só a como este a desenvolve, mas implicam em mudanças estruturais ao conceito de sociedade civil desenvolvido pelo filósofo inglês.

2.2 Razão e leis em Locke

A interpretação de Macpherson da filosofia de Locke o faz inferir que o filósofo inglês concebia a classe operária e analfabeta como desprovida de capacidade racional para uma *ética racionalista*, sujeitando-se apenas à obediência pela fé:

A suposição de que os membros da *classe operária* estão em *posição muito inferiorizada* para serem *capazes de vida racional* [...]. Ao contrário, o ponto de vista de Locke é de que sem sanções sobrenaturais, a *classe operária* é *incapaz de seguir uma ética racionalista*. Ele quer apenas que as sanções se tornem mais claras. Os artigos simples que recomenda não são *regras morais*, são *artigos de fé*. Tem de ser acreditados. (MACPHERSON, 1979, pp. 236-237) (grifo nosso)

Em questões de ética, Macpherson interpreta que para Locke caberia à classe operária, em lugar de ser integralmente uma parte da comunidade, ficar à parte, sujeita apenas às regras da religião — no caso, o cristianismo —, que lhes aplicaria as sanções morais atreladas consigo, como se Locke defendesse que só assim se poderia obter obediência ou observância das regras de comportamento moral por

parte dos operários e analfabetos, isto se dando por ter ocorrido uma *mutação na razão* (MACPHERSON, 1979, pp. 244-245).

Outra citação de Macpherson põe em evidência as razões que nos conduzem a rejeitar sua interpretação acerca dessa questão:

A classe operária [...] era incapaz de ação política racional, enquanto o direito à revolução dependia essencialmente de decisão racional. [...] E fica bastante claro, portanto, que quando Locke olhou a sociedade, viu duas classes com direitos diferentes e com racionalidades diferentes. (1979, pp. 236-241) (grifo nosso)

Ou seja, se Locke admitia a revolução como meio para mudanças sociais, segundo Macpherson, essa realidade não se aplicava à classe operária por um impedimento racional.

Macpherson também defendia que a *essência da conduta racional*, em Locke, é a *apropriação privada*, ampliada da terra: “esse comportamento é racional no sentido moral de ser exigido pela lei de Deus ou pela razão” (1979, p. 245). Ou seja, Locke teria reinterpretado a essência do comportamento racional.

Acerca desta interpretação de Macpherson, apresentamos contestação apoiada nos textos lockeanos já expostos e em duas citações pelas quais Locke afirma que o *princípio racional de lei divina ou de natureza coibiria a apropriação ilimitada*:

A isto talvez se objete que “se colher bolotas ou outros frutos da terra, etc., dá a eles direito, então qualquer um pode açambarcar tanto quanto queira”. Ao que respondo: Não é certo. *A mesma lei da natureza que nos dá por esse meio a propriedade também a limita igualmente.* “Deus nos deu de tudo abundantemente” (I Tim 6. 17) é a voz da razão confirmada pela inspiração. Mas até que ponto no-lo deu? Para usufruir. Tanto quanto qualquer um pode usar com qualquer vantagem para a vida antes que se estrague em tanto pode fixar uma propriedade pelo próprio trabalho; o *excedente que ultrapassa* a parte que lhe cabe *pertence a terceiros*. Pois Deus nada fez para o homem estragar e destruir. E se considerarmos a abundância das provisões naturais existentes durante muito tempo no mundo, e quão poucos eram os que as gastavam, e que a pequena parte dessa provisão podia estender-se a diligência de um homem, açambarcando-a em prejuízo de outrem, especialmente se conservasse-se. (LOCKE, 1983, II, V, § 31, p. 47) (grifo nosso)

Quanto ao segundo motivo para discordar dos postulados de Macpherson, temos ele atribuindo à filosofia de Locke que ao seu conceito de razão se aplicaria o

sentido de *mutação* ou diferenciação na *própria espécie*. Porém, quando Locke fala de razão, apenas reforça o processo de abstração, defendendo esta como essência do comportamento racional. Neste caso, *não* encontramos *coerência lógica* para a afirmativa de que Locke reinterpreto a essência do comportamento racional, como defendido por Macpherson.

Percebemos que Macpherson desconsidera as afirmativas lockeanas acerca dos *três tipos de leis* pelas quais as ações são consideradas virtuosas e dignas de louvor ou merecedoras de sanções. Aliás, com relação a tais ações, Locke não demonstra fazer distinção de classe social:

As leis com as quais os homens geralmente relacionam suas ações para julgá-las corretas ou incorretas podem a meu ver compreender as três seguintes: 1) a *lei divina*; 2) a *lei civil*; e 3) a *lei de opinião ou reputação*. [...] Pela sua relação com a primeira, os homens julgam se suas ações são pecaminosas ou respeitadas; em função da segunda, se são criminosas ou inocentes; e, em função da terceira, se são virtuosas. (LOCKE, 1983, II, XXVIII, § 8-10, pp. 215-21,)

Nesses três tipos de leis, pelas quais os homens relacionam suas ações, Locke demonstra que em cada uma delas existem sanções, sem que uma anule a outra, pois possuem objetivos diferentes, sanções distintas e o agir ou manifestações concretas bem diferenciadas. Mas em todas está vinculada uma forma de ética, de cumprimento, de prêmios e castigos.

Acerca da *lei divina* ou *lei de natureza*, Locke afirma:

Assim Deus pode, pela revelação, desvendar a verdade de qualquer proposição em Euclides, do mesmo modo que os homens, pelo uso natural de suas faculdades, chegam a fazer por si mesmos a descoberta. Em todas as coisas deste tipo, *há pouca necessidade ou uso da revelação, tendo Deus nos provido de meios naturais e muito seguros para chegar ao conhecimento delas*. Pois, seja qual for a verdade que apreendemos por clara descoberta do conhecimento e contemplação de nossas próprias ideias, *sempre serão mais infalíveis a nós que aquelas transmitidas pela revelação tradicional*. (1983, IV, XVIII, § 4, pp. 336-337) (grifo nosso)

Na citação acima, surge a expressão *lei divina*, que em outros momentos Locke identifica como *lei de natureza*. Então levanta-se a questão: uma pode ser tomada pela outra? Ou o que especificamente ele atribui à expressão *lei divina*?

Em *Essay on the law of nature* (1663-1664), Locke inicia com uma questão: existe uma regra de moralidade ou lei da natureza que nos tenha sido outorgada? A resposta dele é *sim*. Nesta obra, ele expõe que esta regra, ou lei, é

conhecida por vários nomes ou descrições (p. 109), podendo ser equiparada ao “*bem moral ou virtude*” a que os filósofos de tempos passados se referiam como também poderia ser identificada com a razão correta reivindicada por todo aquele que se considera humano (p. 111). A razão não seria apenas a faculdade de raciocinar, mas diz respeito ao agir do qual origina-se toda virtude e tudo o que se faz necessário para a adequada formação moral.

A lei divina ou de natureza, em Locke, diz respeito às capacidades humanas, tanto para criar conceitos de virtude como para absorvê-los pela razão e manifestá-los na ação. Para tal compreensão, faz-se pertinente uma citação de Locke em que este deixa claro que *admite o inatismo* não enquanto princípios impressos na mente, mas como *capacidade* para tal:

Penso que ninguém jamais negou que a mente seria capaz de conhecer várias verdades. Afirmando que a *capacidade é inata*, mas o conhecimento adquirido. [...] Os sentidos inicialmente tratam com ideias particulares, preenchendo o gabinete ainda vazio, e a mente se familiariza gradativamente com algumas delas, depositando-as na memória e designando-as por nome. Mais tarde, a mente, prosseguindo em sua marcha, *as vai abstraindo*, apreendendo gradualmente o uso dos nomes gerais. Por este meio, a mente vai se enriquecendo com ideias e linguagens, materiais com que exercita sua faculdade discursiva. E o uso da razão torna-se diariamente mais visível, ampliando-se em virtude do emprego desses materiais. (LOCKE, 1983, § 5, p.146, § 15, p. 148) (grifo nosso)

Ou seja, em Locke, o *inatismo* representaria esta capacidade que temos tanto para desenvolver os conceitos de virtude como para o processo de abstração que, ao receber pela linguagem os termos gerais ou ideias gerais, pode bem distinguir e associar a que se referem e a que se aplicam. Ou seja, não existiriam princípios morais inatos, mas tão somente o *inatismo* enquanto capacidade que temos tanto de crer (não em quem vamos crer, isso vai depender do que ouvirmos) quanto de desenvolver os conceitos de virtuoso ou vício. É a isso que Locke se refere como inato, não a alguma regra de virtude ou princípio, como os inatistas defendiam. Portanto, seria *essa capacidade humana atribuída como lei de natureza ou lei divina*.

Macpherson não cita que embora Locke creia na revelação tradicional, ele deixa claro que considera indispensável a importância da razão e condiciona tanto a fé quanto o correto entendimento das Escrituras à clara percepção do acordo ou desacordo com nossas ideias — isto é, deve ocorrer uma compreensão racional do que se tem como revelado. Acerca disso, ele expõe que “nenhuma proposição pode

ser recebida por revelação divina, ou obter o assentimento devido a toda semelhança se isto for contraditório ao nosso *claro conhecimento intuitivo*".(1983, § 5,p.337) Portanto, acerca da fé indicar renúncia aos princípios da razão, ele é enfático ao condenar tal proposição:

Pois, para esta *exaltação de fé em oposição à razão*, podemos, penso, em certa medida assinalar estes absurdos que acumulam quase todas as religiões, os quais dominam e dividem os homens. Uma vez que os homens foram imbuídos com uma opinião, a *de que não devem consultar a razão em coisa de religião*, por mais aparentemente que sejam contraditórias ao senso comum e aos próprios princípios de todo o seu conhecimento, *deixaram soltas suas fantasias e sua superstição natural*. E foram por elas levados a opiniões tão estranhas e extravagantes rituais em religião, que um homem ponderado não pode senão permanecer admirado de suas loucuras e julgá-las longe de serem aceitas ao grande e sábio Deus, não podendo evitar pensá-las ridículas e ofensivas em relação a um homem sóbrio e bom. (LOCKE, 1983, IV, XVIII, § 11, pp. 337-338) (grifo nosso)

A posição lockeana sobre religião, revelação e fé — especialmente cristã — não pode ser associada à negação da razão ou exclusão desta a fim de legitimar qualquer ação, seja esta religiosa ou não, desfazendo a ideia de que se trate de extremos.

Ao referir-se à *lei divina*, a *relação moral* em causa em Locke é focada nas ações voluntárias do ser humano, como criatura corpórea racional, e na regra firmada pelo Deus legislador para a conduta geral, regra pela qual Ele⁶ julga e recompensa, mas *não* se trata aqui da relação entre o indivíduo, como membro de uma sociedade particular instituída, e a sua lei positiva, civil ou de reputação.

No que diz respeito à *lei civil*, esta consiste na medida dos crimes e da inocência segundo as regras estabelecidas pelas leis de um país no que concerne ao dever civil — crimes, delitos, o lícito e o permitido; caso se quebre o padrão do lícito, as sanções jurídicas devem ser aplicadas.

Quanto à *lei de opinião ou reputação*, Locke vai assimilá-la com a *medida do vício e da virtude* que as sociedades adotam:

Segundo a lei da *opinião* ou da *reputação*, o “*vício*” e a “*virtude*” são nomes pretendidos e supostos em toda parte como *indicadores das ações* em sua própria natureza como *certas e erradas*. Enquanto são

6 Seguindo as atribuições conaturais entre fé e razão em Locke e tendo em vista que o cristianismo é privilegiado na abordagem do filósofo, o uso do pronome masculino em maiúscula obedece sempre o emprego cristão ao se referir a Deus.

aplicadas desta maneira, coincidem com a lei divina antes mencionada. Entretanto, seja o que for que se pretenda, tem-se como evidente que os nomes “virtude” e “vícios” nos casos específicos em que se aplicam, *através das várias nações e sociedades humanas do mundo*, atribuem-se com constância e apenas às ações consideradas por cada país e sociedade *como reputáveis e maléficas*. (LOCKE, 1983, II, XXVIII, § 10, p. 216) (grifo nosso)

Locke deixa claro que não está falando de uma moral universal, mas do virtuoso que as várias sociedades adotam. Ocorrem entre povos e culturas diferentes valores éticos distintos, mas, em cada sociedade, o conceito de virtude ou de agir virtuoso sempre está associado à aceitação, e os de vício, em sanções. Portanto, estabelece-se culturalmente um secreto ou tácito consentimento sobre o conjunto de ações que são julgadas meritórias ou condenáveis segundo as máximas e os costumes de cada lugar.

Macpherson considera que em Locke “a razão humana difere não em grau, mas na própria espécie” (1979, p. 243). Porém, se considerarmos como verdadeira esta proposição, isso equivale a dizer que em Locke, no que concerne à ética, a classe operária e analfabeta seria *pária* em um núcleo social, o que representaria uma contradição ao pensamento lockeano para os conceitos de leis civis e de lei de opinião. Caso apenas um núcleo, ou parte da sociedade — os proprietários —, fosse capaz de julgar seu agir e de criar regras morais de convivência social e leis civis, e a outra classe tivesse de ficar à margem por limitações racionais, isto representaria dizer que Locke dispõe que os últimos são incapazes de receber estas leis e de adotá-las como norma de vida. Se assim fosse, equivaleria a dizer que as sanções que se aplicam na quebra de leis não deveriam vincular-se à classe à margem, afinal, se não existiu potencialidade humana para compreendê-las e adotá-las, estar-se-á dispensada de cumpri-las. Para Aristóteles, uma ação só pode ser considerada como ética caso a escolha seja voluntária e não esteja submetida à necessidade:

Ora, o homem age voluntariamente, pois nele se encontra o princípio que move as partes apropriadas do corpo em tais ações; e aquelas coisas cujo princípio motor está em nós, em nós está igualmente o fazê-las ou não as fazer. Ações de tais espécies são, por conseguinte, voluntárias [...]. (ARISTÓTELES, 1987, vol. II, III, 1, 1.110a, 15, p. 41)

Assim, compreendemos que se adotarmos a interpretação de Macpherson acerca da razão em Locke, há de se admitir que existem limitações que seriam

impostas pela própria razão; sendo assim, as ações e escolhas não seriam voluntárias, pois já estariam condicionadas a não ser.

Quando consideramos o conjunto da filosofia lockeana, a implicação dos conceitos de lei divina, lei civil e lei de opinião, não percebemos como seria possível atribuir a Locke tal divisão social que fosse fundamentada na mudança do sentido de razão.

Outra questão do entendimento de Macpherson acerca da moral em Locke e que consideramos merecer nossa atenção deve-se ao fato do filósofo canadense ter atribuído ao inglês que o *agir ético para a classe operária apenas seria possível pelas regras da religião*. Interpretamos que vincular isso à filosofia lockeana constituiria em desconstruir os princípios de um Estado laico, ou seja, seria negar o pluralismo religioso que Locke foi claro em defender:

Pois se houvesse apenas uma religião verdadeira, uma única via para o céu, que esperança haveria que a maioria dos homens a alcançasse, se os mortais fossem obrigados a ignorar os ditames de sua própria razão e consciência, e cegamente aceitassem as doutrinas impostas por seu príncipe, e cultuar Deus na maneira formulada pelas leis de seu país? [...] O caminho mais estreito e o portão apertado que leva ao céu estariam inevitavelmente abertos a poucos. (LOCKE, 1983, p. 6)

Portanto, conceber que em Locke há duas classes distintas na espécie humana, os racionais e aptos a uma moral ética racionalista e os não racionais para tal, além de vincular estes a normas diferentes do princípio de razão enquanto potencial igual para criar ou desenvolver regras sociais, absolvê-las, interpretá-las e modificá-las no que concerne a ética, representaria admitir diferentes códigos de ética e diferentes leis civis para uma mesma comunidade social. Como se vê, Locke não faz tal distinção, e mesmo ao falar de três tipos de leis, elas são socialmente abrangentes e trazem consigo diferentes tipos de sanções, com sentidos de virtude ou vício que não se modificam independente de classe social. Além disso, relacionar a ética à religião para um determinado grupo buscando determinar, cobrar ou esperar obediências para o agir, representaria negar a estrutura do pensamento lockeano de um Estado laico.

Pelos textos lockeanos expostos, compreendemos a importância da abstração que a razão, como faculdade distintiva humana, realiza, algo preconizado

por Locke. Por meio de tal processo se torna possível assimilar em que um *padrão* ou *norma geral ou universal*, enquanto modelo para a conduta ou comportamento, pode ser aplicado a um agir individual e particular. Ou seja, isto dá condições de criarmos modelos ou padrões de conduta moral, concebendo os indivíduos como capazes de abstrair e de perceber a conveniência ou discordância de ideias. Desta forma, o homem mostra-se apto para conceber regras, e isso se apresenta como uma capacidade da razão, pois é ela que possibilita a condição para que se estabeleçam as normas ou modelos para uma relação moral.

2.3 Razão e vontade na filosofia lockeana

Locke parte da premissa de que todas as ações humanas almejam a felicidade e que o prazer e a dor são a causa de nossas ações ou a abstenção destas. Desta forma, tanto as ações como o pensamento humano seguem de acordo com aquilo que nos causa prazer ou felicidade, pois do contrário, não teríamos motivo para preferir um pensamento ou uma ação a outra, muito menos passaríamos da indiferença à atenção, já que é do ser humano dar mais atenção àquilo que lhe agrada como também dar repouso ou movimento ao seu corpo, sempre em busca daquilo que considera lhe proporcionar prazer ou felicidade. Assim, o que move a nossa vontade ou o nosso desejo é aquilo que consideramos capaz de nos fazer felizes. Acerca do que seja a felicidade, Locke apresenta a seguinte definição:

A felicidade é o prazer máximo de que somos capazes, e a miséria é o sofrimento máximo; e o menor grau do que se pode chamar de felicidade é tanto o alívio de todo sofrimento quanto o prazer presente, indispensáveis para se poder estar contente. (LOCKE, 1689, II, XXI, § 43) (tradução nossa)⁷.

Aqui, uma importantíssima questão se levanta em Locke: “O que move a mente a determinar a vontade?” A isto, ele responde que o motivo que leva o homem a continuar no mesmo estado é apenas a *satisfação presente* e o que o motiva a mudar é sempre alguma insatisfação:

⁷ “43. [...] Happiness, then, in its full extent, is the utmost pleasure we are capable of, and misery the utmost pain; and the lowest degree of what can be called happiness is so much ease from all pain, and so much present pleasure, as without which any one cannot be content.”

Particular way. If this answer satisfies not, it is plain the meaning of the question, What determines the will? is this, - What moves the mind, in every particular instance, to determine its general power of directing, to this or that particular motion or rest? And to this I answer, - The motive for continuing in the same state or action, is only the present satisfaction in it; the motive to change is always some uneasiness [...]. (LOCKE, 1689, II, XXI, § 29)

Portanto, para Locke, o *desejo* exerce um papel determinante na vida psíquica e isso é identificado com a *vontade*. Esta é determinada por uma inquietação (*uneasiness*), representando o desconforto que surge pela presença da dor ou pela ausência de prazer. Desta forma, a *vontade* é determinada pela conquista do objeto desejado, as faculdades da mente e do corpo ficando ininterruptamente concentradas nessa *uneasiness*, indo na contramão do pensamento tomista, que enxergava a vontade como determinada pela ideia racional do bem. Para o filósofo inglês, a vontade sofre interferência das paixões e dos desejos.

Feita a distinção no pensamento lockeano de *vontade* enquanto *desejo* e atrelando isso a seu princípio da *razão*, já temos identificada a estrutura de sua tese para a moral e a ética: a busca pela sólida felicidade é a associação entre os desejos e a nossa capacidade perceptiva:

Pois embora sua vontade seja sempre determinada pelo que seu entendimento julga ser bom, isto não o desculpa porque, por uma escolha muito precipitada de sua autoria, ele impôs a si mesmo medidas erradas do bem e do mal [...]. Ele viciou seu próprio paladar, e deve ser responsável perante si mesmo pela enfermidade e morte que daí decorrem. [...] Se a negligência ou abuso daquela liberdade que tinha de examinar o que real e verdadeiramente contribuiria para a sua felicidade o desorientar, os extravios que daí seguem devem ser imputados à sua própria escolha. (LOCKE, 1689, II, XXI, § 57) ⁸ (Tradução nossa)

Assim, nas considerações lockeanas, embora a razão não tenha o poder de determinar a vontade, compete a ela examinar os fins que o homem se propõe alcançar. Mesmo que a razão não possa anular os desejos, pode, sim, suspendê-los por um tempo provisório, necessário para a deliberação de uma ação.

⁸ "57. [...] For, though his will be always determined by that which is judged good by his understanding, yet it excuses him not; because, by a too hasty choice of his own making, he has imposed on himself wrong measures of good and evil [...]. He has vitiated his own palate and must be answerable to himself for the sickness and death that follows from it. [...] If the neglect or abuse of the liberty he had, to examine what would really and truly make for his happiness, misleads him, the miscarriages that follow on it must be imputed to his own election."

Acerca da *vontade* e do *entendimento*, Locke considera como dois poderes na mente. Para ele, a vontade é descoberta em nós mesmos como sendo um poder para começar ou omitir, continuar ou terminar várias ações de nossas mentes e o movimento de nossos corpos que, sendo identificada pelo pensamento, segundo a sua preferência, ordena ou comanda, para que façamos o que nos propomos:

Tal poder da mente para ordenar a escolha de qualquer ideia, ou deixar de escolhê-la, ou orientar o movimento de qualquer parte do corpo na direção de seu repouso, e vice-versa, em qualquer caso particular, é o que denominamos de vontade. (LOCKE, 1983, II, XXI, § 5, p. 201)

Desta forma, o problema da essência do ato moral sempre nos transmite a importantíssima questão sobre a responsabilidade, ou seja, somente é possível falar em comportamento moral quando o sujeito que assim se comporta é responsável pelos seus atos, e isso envolve o pressuposto de que o sujeito pode fazer o que almejou fazer, ou seja, de que pode escolher entre duas ou mais alternativas de agir. Aliás, questão esta que já foi defendida por Aristóteles:

Quanto às *virtudes* em geral, esboçamos uma definição do seu gênero, mostrando que são meios e também que são disposições de caráter; e, além disso, que tendem por sua própria natureza para a prática dos atos que as produzem; e que *dependem de nós*, são *voluntárias* e agem de acordo com as prescrições da regra justa. (1987, Vol. II, III, 5, 1.115a, 30, p. 51) (grifo nosso)

O exercício real deste poder, dirigindo uma ação particular ou sua abstenção, se denomina *volição* ou *vontade*, e o abster-se de uma ação em consequência dessa ordem ou comando da mente é o que se pode denominar de *ação voluntária*. Acerca dessa questão, percebemos que Locke toma Aristóteles como sua fonte de inspiração:

Ambos esses termos, “*voluntário*” e “*involuntário*”, devem, portanto, ser usados com referência ao momento da ação. Ora, o homem age voluntariamente, pois nele se encontra o princípio que move as partes apropriadas do corpo em tais ações; e aquelas coisas cujo princípio motor está em nós, em nós está igualmente o fazê-la ou não as fazer. Ações de tal espécie são, por conseguinte, voluntárias [...]. (ARISTÓTELES, 1987, Vol. II, III, 1.110a, 15, p. 41) (grifo nosso)

Cabem aqui algumas considerações: em Locke, encontram-se textos em que a *uneasiness*, enquanto sensação de desconforto provocada pela ausência de prazer ou pela presente dor, também pode ser, em determinadas circunstâncias, uma paixão ingovernável, como são os *desejos de vingança*, que podem aparecer de forma tão

intensa a ponto de afetar a própria razão, tirando desta a capacidade de livremente ponderar essa vontade.

Ao admitir as paixões e defender que nossa vontade é movida pelos desejos e não pela razão, Locke não está defendendo a desmesura ou a falta de moderação quando aos nossos desejos, para ele, a moderação de paixões como a cólera ou qualquer outra que fosse violenta deve ser moderada a fim de não tolhermos nossa liberdade de pensarmos. Ou seja, esses sentimentos, se alimentados, impedem nossa razão de ponderar as escolhas. Portanto, ao falarmos das paixões em Locke, devemos incluir tanto a violência como o poder de moderação.

Acerca da *violência*, Marconi Pequeno expõe o que se tipifica por esse termo:

A violência não existe em potência, só em ato. Ela se concretiza quando se revela por meio de condutas. É evidente que podemos identificar situações de tensão ou conflitos latentes na sociedade, mas nada disso pode ser refutado violento se tal energia não se presentifica nas ações. Portanto, a violência é sempre uma atividade, o produto de um esforço, uma potência que se atualiza pela vontade. [...] a violência não se confunde com a força. Esta serve aos interesses humanos, já a violência constitui uma ameaça a sua sobrevivência, pois rompe o pacto de convivência e coloca em risco a integridade do sujeito e a harmonia do grupo. (2017, p. 73) (grifo nosso)

Como bem expõe Marconi Pequeno (2017, p.73) “a *força* em si não pode passar pelo crivo da ética, pois pertence a ordem do fato, não do valor”. Porém, no que diz respeito à violência, esta deve ser submetida a julgamentos axiológicos, sendo ainda passível de sofrer sanções morais, pois pertence a ordem do delito, da transgressão.

Portanto, igualmente de suma importância ao falarmos das paixões em Locke é o termo *moderação*. O prazer e as dores podem compor o princípio que move o agir humano, mas é preciso demonstrar moderação, uma defesa já exposta por Aristóteles:

Com efeito, a excelência moral relaciona-se com prazer e dores; é por causa do prazer que praticamos más ações, e por causa da dor que nos abstermos de ações nobres. Por isso deveríamos ser educados de uma determinada maneira desde a nossa juventude, como diz Platão, a fim de nos deleitarmos e de sofrermos com as coisas que nos devem causar deleite ou sofrimento, pois essa é a educação certa. Por outro lado, se as virtudes dizem respeito às ações e paixões, e cada ação e cada paixão é acompanhada de prazer ou de dor, também por este motivo a virtude se relacionará com prazeres e dores (ARISTÓTELES, 1987, Vol. II, III, 1.104b, 10, p. 29) (grifo nosso)

Embora tanto o filósofo grego como o inglês coincidam em suas formas de pensar as paixões e a necessidade da moderação, o hedonismo em Locke difere da posição aristotélica por incluir uma perspectiva de *transcendência teológica*⁹ que não se encontra em Aristóteles. Essa perspectiva acaba se vinculando ao tema da *felicidade em Locke*, pois este a identifica com uma *metafísica espiritual* ao relacioná-la com a *teologia cristã de felicidade* ou bem-aventurança eterna:

Para quem tem um prospecto do diferente estado de *perfeita felicidade* ou miséria que aguarda todos os homens após esta vida, dependendo do seu comportamento aqui, as medidas do bem e do mal que governam sua escolha são poderosamente modificadas. Pois desde que nenhum prazer e dor nesta vida pode ter qualquer proporção com a infinita felicidade ou a aguda (exquisite) miséria de uma alma imortal na vida futura, as ações em seu poder *terão preferência, não de acordo com o prazer ou dor transitórios* que as acompanham ou seguem aqui, *mas conforme sirvam para assegurar perfeita e duradoura felicidade na vida futura (here after)*. (LOCKE, 1689, II, XXI, § 62)¹⁰. (Tradução nossa) (grifo nosso)

Acerca dessa questão, Van Leyden (2017, p. 299) expõe que Locke declara que devemos incluir as chamadas *útil* (útil) e *honestun* (honesto) com os princípios da revelação das Escrituras e adotá-los em nossas ações, pois estes resultam em *felicidade presente como eterna*:

Se, portanto, os homens têm esperança somente nesta vida; se apenas nesta vida podem deleitar-se, não é estranho nem irrazoável deverem eles buscar sua felicidade evitando todas as coisas que aqui os molestem, e procurando todas que lhes agradem, no que não seria de admirar encontrar-se variedade e diferença. Pois, se não há nenhuma perspectiva além do túmulo, é certamente justa tal inferência – “comamos e bebamos, desfrutemos o que nos deleita, pois amanhã morreremos”.¹¹ (LOCKE, 1689, II, XXI, § 56). (Tradução nossa)

9 Transcendência teológica é a que extrai seus princípios da revelação sagrada. A primeira formulação explícita desse conceito é, provavelmente, tomista: São Tomás afirma que “a grande doutrina é ciência porque parte de princípios conhecidos através da luz de uma ciência superior, que é a ciência de Deus e dos bem-aventurados, essa ciência coincide com os “artigos da fé” ou com a revelação divina.

10 “62. [...] who hath a prospect of the different state of perfect happiness or misery that attends all men after this life, depending on their behaviour here, the measures of good and evil that govern his choice are mightily changed. For, since nothing of pleasure and pain in this life can bear any proportion to the endless happiness or exquisite misery of an immortal soul hereafter, actions in his power will have *their preference, not according to the transient pleasure or pain that accompanies or follows them here, but as they serve to secure that perfect durable happiness hereafter*”

11 “56. [...] If, therefore, men in this life only have hope; if in this life only they can enjoy, it is not strange nor unreasonable, that they should seek their happiness by avoiding all things that disease them here, and by pursuing all that delight them; wherein it will be no wonder to find variety and difference. For if there be no prospect beyond the grave, the inference is certainly right - ‘Let us eat and drink,’ let us enjoy what we delight in, ‘for to-morrow we shall die.’”

Assim, Locke parte da teologia cristã, em seu aspecto doutrinário de felicidade eterna, para fundamentar que o bem-estar ou felicidade presente nos ajuda a entender o sentido de felicidade futura, a metafísica. Para o filósofo inglês, tal associação é o caminho que esclarece o entendimento da questão da felicidade eterna.

Em Locke, a felicidade vai do *imanente*¹² para o *transcendente*, mas isso não reduz a moral em sua filosofia à fé cristã, ou, a defesa que esta a inaugura, pois o agir, as escolhas e o padrão, que normativa algo como virtuoso ou não, antecede o cristianismo, não se limitando às culturas que o adotaram enquanto escolha religiosa.

2.4 Três espécies de desejos que envolvem a natureza humana

Para Locke, a vontade é movida pelos desejos, classificados como *naturais*, *fantásticos* e *racionais*.

Os *desejos naturais* seriam parte da natureza humana, em seu aspecto biológico, e referem-se às nossas necessidades de autopreservação, isto é, dizem respeito à fome, à sede, ao frio, ao calor, à nossa constituição física; quando não atendidas essas necessidades, a vida é impossibilitada.

Os *desejos de fantasia* seriam os desejos de coisas que surgem em nós por influência do meio social que vivemos, nós não nascemos com eles. São desejos que se desenvolvem por princípios adquiridos com a moda, na forma de valores, quanto a coisas que somos levados a desejar, excitados por uma imaginação não subordinada à razão. Locke afirma:

Tendo a moda e a opinião comum estabelecido noções erradas, e a educação e o costume, maus hábitos, os justos valores das coisas são deslocados (*misplaced*), e os paladares dos homens corrompidos. Esforços devem ser feitos para retificá-los; e hábitos contrários modificam nossos prazeres e dão um valor ao que é necessário ou contundente à nossa felicidade.¹³ (LOCKE, 1689, II, XXI, § 71) (Tradução nossa)

12 Usamos este termo no sentido de presença da finalidade da ação na ação, ou do resultado de uma operação qualquer na operação.

13 “71. [...] *Fashion and the common opinion having settled wrong notions, and education and custom ill habits, the just values of things are misplaced, and the palates of men corrupted. Pains should be taken to rectify these; and contrary habits change our pleasures and give a relish to that which is necessary or conducive to our happiness.*”

Quanto aos *desejos racionais*, representariam nossa capacidade de julgarmos aquilo que é propício para nossa realização e que pode contribuir para propiciar nossa felicidade. Locke identifica bem a diferença entre esses desejos:

As necessidades comuns de nossas vidas ocupam-lhe uma grande parte com as insatisfações (*uneasinesses*) da fome, sede, calor, frio, fadiga, com trabalho e sonolência, em seus constantes retornos etc. Aos quais, se acrescentarmos além de danos (*harms*) acidentais, as insatisfações fantásticas (como o desejo ardente de honra [*honour*], poder ou riquezas etc.), que hábitos adquiridos pela moda (*fashion*), exemplo e educação se estabeleceram em nós, e mil outros desejos irregulares, que o costume tornou naturais para nós, verificaremos que uma parte muito pequena de nossa vida está livre (*vacant*) dessas insatisfações a ponto de deixar-nos livres para a atração do mais remoto bem ausente. Estamos raramente tranquilos (*at ease*) e suficientemente livres da solicitação de nossos desejos naturais ou adotados.¹⁴ (LOCKE, 1689, II, XXI, § 46). (Tradução nossa).

Portanto, Locke classifica como desejos de fantasia os desejos de glória, poder e riqueza, e afirma que estes têm a capacidade de envolver o espírito a ponto de deixá-lo cego em face do bem autêntico. Embora ele venha a considerar que todos os desejos em potencial encontrem-se em nós, ganhando o aspecto de “naturais”, os desejos de fantasia não se desenvolvem de forma necessária e sua ausência não compromete a nossa vida ou a nossa felicidade. Nesse sentido, Locke vê a importância da educação no seu papel repressor ao florescimento destes desejos:

Mas se exigem complacência às necessidades da natureza, o mesmo não vale para as necessidades de fantasias: estas não se precisam jamais satisfazer (*il ne faut jamais les satisfaire*) nem mesmo permitir que as crianças as mencionem. O simples fato de a criança ter falado uma coisa inútil deve ser uma razão para dela privá-la. (LOCKE apud JORGE FILHO, 1992, p. 53)

Entendemos que é um erro ou equívoco confundir os desejos de fantasia com os desejos de conveniência, uma distinção que Macpherson não faz. Os desejos de conveniência, embora não solicitem só o indispensável à vida, têm como objetivo o que é útil e que satisfaz as aspirações mais condizentes à dignidade humana, isto é, a capacidade de melhorar o que a natureza nos oferece, envolvendo nosso poder de invenção e as descobertas feitas pela ciência e ao longo do progresso tecnológico.

14 “46. [...] *The ordinary necessities of our lives fill a great part of them with the uneasinesses of hunger, thirst, heat, cold, weariness, with labour, and sleepiness, in their constant returns, &c. To which, if besides accidental harms, we add the fantastical uneasiness (as itch after honour, power, or riches, &c.) which acquired habits, by fashion, example, and education, have settled in us, and a thousand other irregular desires, which custom has made natural to us, we shall find that a very little part of our life is so vacant from these uneasinesses, as to leave us free to the attraction of remoter absent good. We are seldom at ease, and free enough from the solicitation of our natural or adopted desires.*”

Baseando-nos nessas proposições, consideramos incoerente a interpretação de que na filosofia lockeana existe a defesa de uma apropriação ilimitada fundamentada nos desejos de ampliar bens, vinculada como um princípio de bom desenvolvimento da razão, como foi a defesa de Macpherson (1979). Conceber tal possibilidade representaria admitir que Locke estaria negando e afirmando uma mesma proposição, uma incongruência lógica. Uma boa análise do *Segundo tratado sobre o governo* expõe uma não-defesa do acúmulo ou do excedente (1983, p. 47). Quanto mais nos voltamos à obra lockeana, mais ela se mostra distante da leitura que Macpherson fez.

2.5 As ideias de substâncias

Locke, ao analisar o processo do conhecimento, passa a discorrer sobre as ideias de substâncias. Assim, ele expõe que quando pensamos ou falamos sobre os objetos ou qualquer existência que se materializa, é comum acharmos que são possuidores de qualidades, poderes ou capacidades que poderemos descobrir por meio de sua exploração ou uso. Normalmente, achamos sem sentido a noção de que eles não passam de uma coleção de qualidades. Acerca disso, tanto os filósofos antigos quanto os modernos formularam um modo comum de pensar e apropriaram-se de uma linguagem técnica para tratar desse assunto, passando a referir-se a tais conjuntos de qualidades como *substância*, que é o modo, atributo e propriedade das coisas. Para Descartes, só as substâncias têm qualidades ou atributos, isto é, pertencem a algo — de acordo com o termo técnico —, à *substância*.¹⁵

15 Em sua obra *Princípios da Filosofia*, a definição geral de substância com que Descartes trabalhou é a clássica: “uma substância é uma coisa que existe de tal modo que não depende de outras coisas para a sua existência”. (2006, I, §§ 51-56, pp.45-47). Sobre esta questão, encontramos na *Ética* de Spinoza uma precisa e complexa afirmativa: “por substância entendo o que existe em si, e por si mesmo é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não carece do conceito de outra coisa do qual deve ser formada”. (2016, I, § 3, pp.8-13). Portanto, a substância, no conceito de Spinoza, resulta em atribuir a Deus como sendo a única substância que existe e que tem todos os atributos, isto é, pertencem a Ele os infinitos atributos das coisas. Desta forma, Spinoza classifica as substâncias em *materiais* e *imateriais*. Tanto para Descartes como para Spinoza, os dois atributos da substância que podemos entender são o *pensamento* e a *extensão*, e são estes atributos que nos habilitam a adquirirmos algum conhecimento de substância. Cada uma dessas duas espécies de substâncias tem um atributo ou propriedade essencial ou principal que constitui sua natureza e sua essência, a saber: a extensão para o corpo, e o pensamento para a mente. Em linhas gerais, estes são os princípios pelos quais a questão da substância se estrutura. De acordo com esta estrutura, surgem duas questões: a primeira, diz

Nas considerações lockeanas, no que se refere às nossas ideias de substância, em geral, estas são adquiridas apreendendo-se a combinação de ideias simples, descobertas pela experiência e observação dos sentidos humanos, que as percebem como existindo unidas, e, por conseguinte, são supostas derivar da específica constituição interna ou da essência desconhecida dessa substância. Desta maneira, apreendem-se as ideias de *homem*, *ouro*, *água* e outras existências, cujas substâncias equivalem a certas ideias simples que coexistem unidas. Portanto, é mediante a reunião das qualidades observadas ordinariamente no ferro ou no diamante, por exemplo, que se forma a verdadeira ideia complexa destas substâncias (LOCKE, 1983, II, XXIII, § 3, p. 207).

Mas para Locke, deve-se tomar o conhecimento de que as ideias complexas de substâncias, além de todas as ideias simples que as formam, têm sempre a confusa ideia de *algo* a que pertencem e em que subsistem. Assim, ao mencionarmos qualquer espécie de substância, expressamos que se trata de uma coisa com certas qualidades, como, por exemplo:

O corpo, que é uma coisa, extensão, forma e capaz de movimento, e espírito, uma coisa capaz de pensamento, assim como o ferro é a dureza, a friabilidade e o poder de atrair que afirmamos serem qualidades encontráveis na magnetita. Estes modos semelhantes de expressar indicam que a substância sempre *supõe algo*, além da extensão, forma, solidez, movimento, pensamento, ou de outras ideias observáveis, *apesar de não sabermos o que é*. (LOCKE, 1983, II, XXIII, §3, p. 207) (grifo nosso)

Portanto, nas considerações lockeanas, é certo que ao mencionar ou pensar em qualquer espécie particular de substância corporal, a ideia de qualquer uma delas

respeito à possibilidade de dizermos qualquer coisa a respeito da natureza da substância, deixando de fora seus atributos ou não considerando suas qualidades; a segunda, ao nosso conceito de substância, que se baseia unicamente na inferência derivada da sentença de que suas qualidades não poderiam existir isoladas, portanto, devem ter uma substância à qual pertencem.

Contudo, Descartes enfrentou dificuldades com essas questões, pois que os atributos essenciais da mente e do corpo realmente são, ou pensa-se que são, as próprias substâncias: o pensamento “deve ser considerado nada mais do que a própria substância pensante”. Esta mesma observação ele faz acerca da substância extensa. Porém, o que não fica claro é se Descartes pretendeu dizer com esse comentário se as substâncias são o mesmo que *propriedades essenciais* ou se *apenas pertinentes ao nosso conhecimento*. A questão permanece sem resposta: Pode existir uma substância sem algum atributo essencial? A doutrina da substância em Descartes e Spinoza é complexa e sutil, mas representa um esboço suficiente para fornecer a Locke o conteúdo para suas considerações acerca deste conceito. As proposições lockeanas sobre a substância refletem as proposições de Descartes. Porém, Locke vai criticar o fato desse conceito ser aplicado a coisas bem diferentes, como *Deus*, *mentes* e *corpos*, e considera isto a causa de confusão e erros na interpretação. Para Locke, três palavras diferentes deveriam ser usadas para impedir a confusão e os erros que naturalmente resultarão do uso de um termo tão dúbio.

é apenas uma coleção de várias ideias simples de qualidades sensíveis que costumam se encontrar unidas nas coisas e que isso se dá porque não se pode imaginar como essas qualidades simples, que juntas formam uma substância, poderiam subsistir sozinhas e independentes de todas as outras qualidades que se juntam para formá-las. Dessa forma, supõe-se que essas qualidades são sustentadas por algum substrato geral, cujo suporte denominamos de substância, mesmo sendo evidente que não possuímos nenhuma ideia clara e distinta disto que conjecturamos como sendo o suporte para elas (LOCKE, 1983, II, XXIII, § 4, p. 207).

Locke considera que essa estrutura de pensar igualmente se aplica à ideia de *espírito*, ou seja, para a suposta substância *imaterial*, a *res cogitans* de Descartes, que trata das ideias complexas de várias ações e poderes da mente, como *pensar*, *raciocinar* e *temer*, igualmente não temos definições claras e distintas. Aqui apenas supõe-se que estas ações pertencem a algo chamado de *mente ou espírito*.

Ele defende que a noção de substância imaterial é pouco clara pelo fato de a tradição considerar que esta não pode existir por si mesma, nem passível de definir se pertence ao corpo ou se é produzida por ele. Assim, somos levados a pensar que constituem atos de uma outra substância qualquer que ora denominamos de espírito, ora de mente. Porém, ele afirma que é evidente que só encontramos na matéria suas qualidades sensíveis, e por isso não comporta outra ideia como a noção de espírito. Essas considerações levaram o filósofo a concluir que nossas ideias de substância imaterial são idênticas às de substância material, ou seja, se para a substância material supomos algo acerca de seu ser essencial, ou melhor, não sabemos o que seja a essência de algo, pois só temos o *substratum* das ideias simples que são derivadas do exterior, igualmente com a substância imaterial temos a mesma ignorância, isto é, não sabemos do que se trata. Esta é a razão que leva Locke a inferir que:

É claro, pois, que a ideia de substância corporal na matéria está tão distante de nossas concepções e apreensões como a da substância espiritual, ou espírito; por conseguinte, não termos noção da substância do espírito, ou não podemos concluir pela sua não existência; do mesmo modo e por razão semelhante não podemos negar a existência do corpo, já que é tão irracional afirmar que não existe corpo, porque não possuímos uma ideia clara e distinta da matéria, como afirmar que não existe espírito, só porque não temos uma ideia clara e distinta da substância do espírito. (LOCKE, 1983, III, XXIII, § 5, pp. 207-208) (grifo nosso)

Para Locke, duas coisas são evidentes acerca de nossas ideias de substâncias: em primeiro lugar, todas as nossas ideias de várias espécies de substâncias nada mais são que uma coleção de ideias simples com uma *suposição de algo ao qual pertencem* e no que *elas subsistem*, embora não tenhamos deste suposto algo, de modo algum, qualquer ideia clara e distinta; e em segundo lugar, todas as ideias simples, que se encontram deste modo unidas num *substratum* geral e formam as ideias complexas de várias espécies de substância, também são recebidas através da sensação ou da reflexão (LOCKE, 1983, II, XXIII, § 37, p. 208). O bom entendimento do conceito de substância faz-se necessário para compreendermos o método adotado por Locke para fundamentar a moral enquanto conhecimento real.

Ao analisar a extensão do nosso conhecimento, no que diz respeito às ideias de substâncias, Locke afirma que não se pode responder que outras qualidades ou poderes estas têm ou não têm. Em resumo, não se sabe o vínculo coexistente entre as suas *qualidades primárias* e *secundárias*. Assim, a conexão entre muitas ideias simples é desconhecida. A razão disto decorre do fato de que as ideias simples, que formam nossas ideias de substâncias, em geral, não comportam em sua própria natureza nenhuma conexão necessária visível com quaisquer outras ideias simples cuja coexistência podem a elas pertencer e que nos seriam informadas:

As ideias que formam nossas ideias complexas de substâncias, e acerca das quais nosso conhecimento a respeito das substâncias é mais empregado, são de suas *qualidades secundárias* dependendo todas (como tem sido mostrado) das *qualidades primárias* em seus mínimos e insensíveis aspectos, ou, se não sobre elas, sobre algo ainda mais remoto de nossa compreensão, sendo-nos impossível saber qual depende de uma união necessária ou de inconsistência recíproca. Pois não sabendo a fonte da qual derivam, não sabendo o tamanho, a figura e a textura das partes que as formam, da qual dependem e das quais resultam estas qualidades que formam nossa ideia complexa de ouro, revela-se como impossível que saibamos que outras qualidades resultam ou são incompatíveis com a mesma constituição das partes insensíveis do ouro; e devem conseqüentemente sempre coexistir com nossa ideia complexa acerca disso, ou então inconsistente com isso. (LOCKE, 1983, IV, III, § 11, p. 278) (grifo nosso)

Em suas considerações, a separação das partes de um corpo pela intromissão de outro e a mudança do repouso para o movimento pelo impulso parecem ter alguma conexão entre si. Mas, como nossas mentes não estão

capacitadas a descobrir qualquer conexão entre as *qualidades primárias* dos corpos e as sensações que estes produzem em nós, não podemos estabelecer regras indubitáveis e evidentes da consequência ou coexistência entre as *qualidades primárias e secundárias*. Embora possamos descobrir o tamanho ou movimento das partes sensíveis que produzem a cor amarela, um gosto doce ou um som agudo, não temos como demonstrar a fonte que determina nas substâncias sua figura, forma, tamanho, movimento, cor, som e gosto (LOCKE, 1983, IV, III, §§ 13-14, p. 279).

A extensão de nosso conhecimento, no que diz respeito às coisas materiais, no aspecto de sua coexistência ou conexão necessária, é muito limitada:

Porque os poderes *ativos e passivos dos corpos* e seus meios de operar, consistindo *na textura e movimento das partes* que *não podemos* por quaisquer meios *chegar a descobrir*, apenas em raros casos podemos ser hábeis para perceber *sua dependência ou rejeição de quaisquer destas ideias que forma nossa ideia complexa deste tipo de coisas*. (LOCKE, 1983, IV, III, § 16, pp. 279-280) (grifo nosso)

Para ele, as ideias que se aplicam para as substâncias são verdadeiras desde que não busquemos a realidade intrínseca das coisas, mas apenas a correspondência entre as qualidades sensíveis que se constituem nas aparências do mundo fenomenal. Ou seja, *sobre as substâncias, quando* falamos de *essência*, estamos supondo ideias não produzidas pela experiência, neste caso, *estamos fazendo uma correlação inexata e accidental*, pois isto diz respeito a *nós* pela intervenção da imaginação:

E esta espécie de coisas para nós nada é, exceto a classificação delas sob nomes distintos, segundo as *ideias complexas* em *nós*, e *não segundo as essências precisas*, distintas e reais *nelas*; é evidente que por isso descobrimos que vários dos indivíduos que estão classificados como seres de uma espécie tem ainda qualidades, dependentes em suas reais constituições. [...] Nem, certamente, podemos contar e classificar coisas, e, conseqüentemente (o que é o fim de classificar), *denominá-las por suas essências reais, porque não as conhecemos*. Nossas faculdades não nos levam ao conhecimento e distinção das substâncias além das agrupadas por uma coleção dessas ideias sensíveis que observamos nelas. (LOCKE, 1983, III, IV, §§ 8-9, p. 242) (grifo nosso)

Assim sendo, na filosofia lockeana, no que diz respeito às substâncias, a *razão* também é *soberana*, pois representa a abstração dos dados sensoriais que, ao enumerar as qualidades sensíveis, *supõe* um ser essencial para cada substância. Não é que a essência real não exista, o que Locke afirma é que pode ser que o que

se *presume* enquanto essência real de algo não o seja. Pode ocorrer que esse ser essencial nem mesmo possa ser captado pelos sentidos. Portanto, quando afirmamos que a essência de alguma substância é algo, é possível que o que assim se determina não o seja na realidade da coisa em si. Portanto, aqui estamos trabalhando com o *para si, não com o em si*. Desta forma, determinarmos aquilo que seja a essência real somente representa o que entendemos, ou seja, apenas representa o que *subjetivamos* sobre algo. Esta observação é necessária, pois percebemos que Locke, ao falar do conhecimento da natureza, nega a defesa de uma objetividade científica que se enquadre na corrente filosófica positivista, que buscava negar a subjetividade da ciência. Assim, para Locke, o “*em nós*” é algo que se aplicaria também para as ciências físicas, que se declaram objetivas e negam a possibilidade de qualquer subjetividade. Desta forma, separar natureza e sujeito, ciência e subjetividade não faz parte da filosofia lockeana.

2.6. Ideias de relações

Nas proposições lockeanas, as ideias de *relações* merecem destaque, pois são elas que implicam necessariamente na relação que se pode fazer entre uma *consciência individual* e os *valores coletivos*.

Locke expõe que é por meio das ideias de relações que a mente verifica ou busca a relação que existe entre as coisas, como também consegue distinguir o que é próprio de cada ser e em que existe a possibilidade ou os meios de uma referência:

Além das ideias, simples ou complexas, que a mente tem das coisas como elas são em si mesmas, *há outras que ela adquire ao comparar uma com outra*. O entendimento, na consideração de alguma coisa, não se confina a este objeto exato, pois pode impulsionar qualquer ideia como se fosse além de si mesmo, ou, pelo menos, olhar além dela, para ver como ela se revela em conformidade com outra qualquer. Quando a mente considera desta maneira uma coisa, o faz como se a levasse e a verificasse em confronto com outra, impelindo esta observação de uma para outra, isto é, como a palavra dá a entender, *relação* e *referência*. (LOCKE, 1983, II, XXV, § 1, p. 209) (grifo nosso)

Desta forma, é por meio das *ideias de relações* que percebemos a conformidade entre uma ação individual e particular e um padrão de comportamento:

As denominações dadas às coisas positivas, comunicando esta referência, servindo *como sinal para levar os pensamentos além do próprio objeto e designando algo distinto dele*, são o que denominamos *relativos*, e as coisas assim reunidas são *relacionadas*. Deste modo, quando a mente considera *Caio* como certo ser positivo, não introduz nada nesta ideia exceto o que realmente existe em *Caio*. Como, por exemplo, quando o considero um homem, nada tenho em minha mente exceto a ideia complexa da espécie homem. Do mesmo modo, quando digo que *Caio* é um homem branco, nada tenho exceto a simples consideração de um homem que tem a cor branca. Mas quando acrescento a *Caio* o nome de “*marido*”, introduzo uma outra pessoa; e quando lhe dou o nome de “*mais branco*”, introduzo uma outra coisa: em ambos os casos, meu pensamento é *impulsionado por algo que ultrapassa Caio, pois são duas as coisas consideradas*. (LOCKE, 1983, II, XXV, § 1, p. 209)

Ou seja, conforme a citação acima, sem um conceito de *marido*, não se poderia dizer como “*Caio*” agiu ou não em conformidade com o estabelecido. Portanto, são as ideias de relações que nos permitem identificar de que maneira uma ação está em relação ou em conformidade ou não com uma *norma estabelecida*.

Nas considerações lockeanas, todas as coisas são capazes de relações e não existe nenhuma que não possa passar por este processo, sejam elas ideias simples, de substância e de modo. Ele nos apresenta como exemplo desta afirmação o termo “*homem*”, que pode ao mesmo tempo estar relacionado e manter relações com os seguintes conceitos:

Com respeito à *relação em geral*, deve-se considerar o seguinte: Primeiro, não há nenhuma coisa, seja ideia simples, substância, modo, relação, nome ou qualquer um deles, que não seja capaz de número infinito de considerações com referência a outras coisas, e, portanto, não constitui isto parte desprezível dos pensamentos humanos e palavras. Assim, por exemplo, *certo homem* pode, ao mesmo tempo, estar relacionado e manter as seguintes relações (e muitas outras), a saber, *pai, irmão, filho, avô, neto, sogro, genro, marido, amigo, inimigo, sujeito, general, juiz, patrão, cliente, professor, europeu, inglês, insulano, servo, mestre, proprietário, capitão, superior, inferior, maior, menor, mais velho, mais moço, contemporâneo, igual, diferente*, e assim por diante quase a um número infinito, sendo capaz de tantas relações quanto forem as oportunidades para compará-lo com outras coisas, em qualquer modo de concordância, discordância ou referência. Pois, como disse, *a relação é uma maneira de comparar ou considerar duas coisas reunidas*, e dar uma, ou a duas delas, alguma denominação desta comparação, e por vezes dando até à relação um nome. (LOCKE, 1983, II, XXV, § 7, p. 210) (grifo nosso)

Portanto, para ele, podemos buscar a relação que existe entre um homem e quase um número infinito de coisas. Agindo desta forma, estamos procurando as

oportunidades para compará-lo com outras coisas, isto é, estamos buscando a concordância ou discordância que existe entre ele e estas ideias que usamos como referência.

Locke expõe que as ideias que as *palavras relativas significam* são, frequentemente, *mais claras e mais distintas* do que as das substâncias, às quais pertencem, pois, a noção que temos do termo “pai” ou “irmão” é mais distinta e clara do que a que temos do conceito de “homem”, ou seja, é mais fácil entendermos o conceito de paternidade do que o de humanidade, como também é mais fácil concebermos a ideia do que seja um amigo do que a ideia de Deus. Isto ocorre porque *o conceito de uma ação* ou de uma ideia simples *nos dá suficientemente a noção de uma relação*, enquanto o conhecimento de qualquer ser substancial necessita de uma coleção cuidadosa de várias ideias para que cheguemos a ter uma compreensão de sua composição ou de seu significado:

Deve-se ainda observar com respeito à *relação*: embora *não* esteja *contida na existência real* das coisas, sendo por vezes *extrínseca* e acrescentada, as ideias que as *palavras relativas* significam são frequentemente *mais claras e mais distintas do que as das substâncias* às quais pertencem. A noção que temos de um *pai ou irmão* é em grande medida *mais e mais distinta do que a que temos de um homem*; ou, se quiserdes, *paternidade é uma coisa muito mais fácil para se ter uma ideia do que humanidade*; e posso com muito mais facilidade conceber o que é um amigo do que Deus, porque o conhecimento de uma ação, ou uma ideia simples, é frequentemente suficiente para me dar a noção de uma relação, ao passo que o conhecimento de qualquer ser substancial necessita de uma coleção cuidadosa de várias ideias. *Um homem, se compara duas coisas entre si, dificilmente pode ser suposto não saber com o que as compara*; deste modo, quando compara quaisquer coisas entre si, não pode senão ter uma bem clara ideia desta relação. As ideias então, das relações são capazes, ao menos, de ser mais perfeitas e distintas em nossas mentes do que as de substâncias. (LOCKE, 1983, II, XXV, § 8, p. 210) (grifo nosso)

Assim, se usamos os termos, pai, irmão, rei ou marido, estamos nos referindo a uma *função ou ação* e estas coisas, sua função ou ação, não estão nele, mas podem ser encontradas nele ou não. Assim, as ações podem ser equiparadas se são condizentes com o que se normatiza ou se estabelece de vício ou virtude. Na citação referida, percebe-se a possibilidade de relacionar se o agir corresponde ao que se convencionou como sendo competência de um pai, um rei, um marido, ou um irmão.

Desta forma, fazemos uma relação entre aquele homem e os termos pelos quais julgamos serem condizentes ou não com suas ações ou funções.

2.6.1 Ideias de relações naturais

Para Locke, existem dois tipos em que classificamos as relações: *naturais* e *instituídas*. As naturais dizem respeito quando, na comparação das ações, incluimos sua origem ou começo, ou seja, quando consideramos como as relações se originam, se nascem *de uma comunidade de sangue* como a de *pai e filho, irmãos e primos-irmãos*. Assim, estas ideias dependem desta comunidade e permanecem assim enquanto os seres envolvidos existirem. Contudo, para ele, estas relações buscam denotar e estabelecer responsabilidades — *compromisso social* —, pois se olharmos apenas o sentido natural, dever-se-ia aplicar estes mesmos termos para os demais animais. Como não podemos lhes atribuir responsabilidade, evita-se o uso de *pai, filho, primo, avô*. Assim, para ele é o sentido *moral-ético* que dá razão a tais expressões:

Pois é certo que, na verdade, a relação é a mesma entre o *procriador* e o *procriado*, tanto em várias raças de outros animais como entre os homens. Apesar disso, raramente se diz que este touro é avô deste bezerro, ou estes dois pombos são primos-irmãos. É bastante conveniente que, por nomes distintos, estas relações devam ser observadas e assinaladas nos homens, havendo oportunidade, tanto pelas leis como por outras comunicações recíprocas para mencionar e destacar homens sob estas relações; *disto nascem também as obrigações de vários deveres entre os homens, ao passo que entre os brutos, não tendo os homens quase nenhuma causa para pensar nestas relações, não pensaram adequadamente em dar-lhes nomes distintos e peculiares.* (LOCKE, 1983, II, XXVIII, § 2, p. 214) (grifo nosso)

Assim, em Locke, as relações intituladas de naturais trazem em si toda uma ideia de compromisso social.

2.6.2 Ideias de relações instituídas

Quanto às ideias de relações instituídas para Locke, estas consistem em certo ato pelo qual se chega a ter direito moral, isto é, poder ou obrigação para se

desenvolver determinadas funções entre os seus, ou seja, no grupo social ao qual se pertence, sua comunidade. Referem-se a direitos, deveres ou privilégios que estão nessas relações. Estas, diferentes das relações naturais, em que o dever moral advém do parentesco ou de laços de sangue, referem-se ao acordo feito em uma sociedade quando esta *cria suas instituições ou a forma de agir que estabelece os deveres ou direitos de cada um*:

Deste modo, *um general é alguém que tem poder para comandar um exército*, e um exército sob um general é uma coleção de homens armados, obrigados a obedecer a um homem. Um *cidadão ou um burguês é alguém que tem direito a certos privilégios* neste ou naquele lugar. Toda esta espécie de coisas *dependente da vontade dos homens, ou do acordo em sociedade, denomino-as instituídas ou voluntárias*; e devem ser distinguidas das naturais. (LOCKE, 1983, II, XXVIII, § 3, pp. 214-215) (grifo nosso)

Assim sendo, cada comunidade estabelece suas regras ou seu padrão de agir, e por estas os homens devem relacionar-se, considerando que por suas ações serão avaliados se estão ou não de acordo com o que se estabeleceu.

Desta forma, em Locke, existe o comparar ou buscar a relação *entre o agir e o virtuoso*, ou seja, quando se está falando do ético, das ações, somente neste caso se requer essa equiparação; quanto às demais formas de agir, passam sem este princípio de equiparação.

Em nossa análise, percebemos que a ética, nas proposições lockeanas, nasce do que ele denomina de *modos mistos*, ou seja, da nossa capacidade de dedução, que cria juízos de valores a partir de si mesma para interpretar uma ação, mas não se limita ao fato em si. Mas esta capacidade dedutiva também analisa os *fins*, os *meios*, a *intenção*, a *vontade* e o *conhecimento* do que se fazia e a *liberdade* que se teve para a execução daquela ação. Mas, como Locke mesmo afirma, estes juízos nascem de nossas ideias. Ao criarmos normas para uma ação, não partimos de modelos da natureza, mas de nossas ideias, que por si mesmas passam a considerar o que é ou não moralmente bom. Já as ideias de relações têm o papel de comparar as ações humanas a partir daquilo que se considera uma norma a ser cumprida, isto é, a partir da relação das ações com a norma estabelecida.

2.7 Ideias de modos mistos

É por meio das ideias de *modos mistos* que Locke nos apresenta como a *ética* surge e de que forma se estrutura. Essas ideias diferem das ideias simples, pois não são formadas pela mente, mas apenas por ela recebidas como apresentadas pela existência, realidade que se apresenta no mundo físico. Já no que se refere aos *nomes dos modos mistos*, eles significam *ideias abstratas* que, como foi mostrado, representam tanto as *classes* como as *espécies das coisas*, em que cada uma delas tem sua *essência* peculiar, isto é, *nominal*. Essas essências, conforme abordamos, nada são além de ideias abstratas na mente, às quais um nome é anexado. Porém, para Locke, existe algo peculiar no que diz respeito à *essência dos modos mistos*: ela não só é feita pela mente como também é feita muito arbitrariamente, isto é, sem modelo ou referência a qualquer existência na natureza. Nesse aspecto, ela é bem diferente da essência de substâncias que formam classes ou espécies de coisas de acordo com a similitude que existe entre as coisas que são captadas pelo ser humano, ou seja, embora essa essência consista num processo de abstração do entendimento, ela surge a partir de alguma existência da natureza física (LOCKE, 1983, III, V, § 1-3, p. 236).

No que diz respeito às ideias complexas de *modos mistos*, os conceitos não surgem a partir de uma existência física. Nelas, a mente não cria ou desenvolve o seu aspecto judicativo, apenas por verificar os modelos das composições peculiares da natureza. Ou seja, suas essências não procedem de *uma análise das ações humanas*. Isto é, as ideias em si mesmas podem surgir de modelos cuja existência não esteja na natureza fenomênica. Vejamos:

Ninguém duvida que essas *ideias de modos mistos* são formadas por uma voluntária coleção de ideias, *reunidas na mente independente de quaisquer modelos originais na natureza*. Pode-se apenas refletir que esta classe de ideias complexas pode ser feita abstraída, e ter os nomes que lhe são dados, e assim ser construída numa espécie, antes que qualquer indivíduo desta espécie jamais tenha existido. Quem pode duvidar que as ideias de *sacrilégio* ou *adultério* podem ser formadas nas mentes dos homens, e ter os nomes que são dados, e assim esta espécie de modos mistos antes que qualquer um deles jamais tenha sido cometido? E que podem igualmente ser discursados e raciocinados, e como verdades são neles descobertas enquanto não têm sido realizados a não ser no entendimento, do mesmo modo que, agora, eles têm apenas muito frequentemente uma existência real? (LOCKE, 1983, III, V, § 5, p. 237) (grifo nosso)

Desta forma, nas considerações lockeanas, a *maioria dos modos mistos descrevem ações*, como também *prescrevem e fornecem os critérios para o entendimento das ações*. Este entendimento é obtido por meio da explicação das *palavras que dão significado às ideias de modos mistos*, ou seja, se no que concerne a compreensão das ideias simples o objeto deve preceder o nome, no que diz respeito às ideias complexas de modos mistos, o nome precede a realidade a que se refere:

A maneira pela qual os *nomes dos modos mistos* são aprendidos *não contribui de modo desprezível para a incerteza de seu significado*. Pois, se observarmos como as crianças aprendem a linguagem, descobriremos que, para fazê-los entender o que os nomes das ideias simples ou de substâncias significam, as pessoas geralmente lhes mostram as coisas mediante as quais elas obteriam a ideia; e então, lhes repetem os nomes que significam, tais como, “branco”, “doce”, “leite”, “açúcar”, “gato”, “cão”. Como, porém, para os *modos mistos*, especialmente *palavras morais*, *os sons são usualmente aprendidos primeiro*, então, para saber quais ideias complexas significam, elas ou são consideradas para a explicação das outras, ou (o que ocorre na maioria dos casos) são deixadas a sua própria observação e diligência. (LOCKE, 1983, III, IX, § 9, p. 253) (grifo nosso)

Neste caso, para Locke, como as ideias de modos mistos se referem a fatos ou descrevem ações que realizamos, para sua compreensão não se faz necessário que presenciemos todos os fatos ou ações praticadas por outros para que possamos compreendê-las, podendo ser entendidos através da *palavra* por meio da comunicação, que é o principal fim da linguagem.

Assim sendo, em Locke, é a mente que forma e estrutura essas ideias, por isso a maioria dos modos mistos descreve noções de valores morais como também prescreve e fornece os critérios para que se identifique o que a mente qualifica como sendo uma hipocrisia, um sacrilégio, ou outras características morais (LOCKE, 1983, III, V, § 5, p. 237). Desta maneira, fica explícito que a forma que se entende e se aplica à moral e à ética, em Locke, se fundamenta claramente no racionalismo.

Portanto, tomando como base os textos acima expostos nossa tese é que: interpretar Locke somente como empirista representa uma visão parcial, pois sua filosofia se aplica ao *empirismo*, no que se refere às ideias de *substâncias*, mas no concernente à *ética*, ele se manifesta como um *racionalista*, embora rejeite o inatismo. Em nossa análise, inferimos que Locke adota o racionalismo para fundamentar e interpretar os princípios ontológicos no que concerne o saber ético. Para ele, as ideias simples que se conjugam nos modos mistos são, com frequência, específicas de uma

sociedade e relacionam-se sempre com o que esta sociedade considera importante e merecedor de determinados nomes:

Uma perícia moderada em diferentes línguas satisfará facilmente a gente da verdade disso, porque será óbvio observar grande estoque de palavras numa língua que não tem nenhuma que lhes seja correspondente em outra. O que mostra claramente que os habitantes de um país, por seus costumes e maneira de viver, têm encontrado motivo para formar várias ideias complexas, e dar-lhes nomes, que outros jamais coletaram em ideias específicas. Isto não poderia ter acontecido se esta espécie fosse o trabalho uniforme da natureza, e não coleções feitas e abstraídas pela mente, a fim de nomear, e pela conveniência da comunicação. (LOCKE, 1983, III, V, § 8, p. 237)

Assim sendo em Locke, no que se refere aos modos mistos, é a *palavra* que faz a combinação das ideias e assim as torna uma espécie, é o nome que preserva o *que é essencial* das ideias e dá a elas sua permanente duração:

A relação mais próxima que existe entre *espécie*, *essências*, e seu nome geral, pelo menos em *modos mistos*, aparecerá mais tarde, quando considerarmos que o *nome* parece preservar aquelas *essências* e lhes dá sua permanente duração. De fato, a conexão entre as partes soltas dessas ideias complexas sendo estabelecida pela mente, isto resulta numa união que não tem fundamento determinado na natureza, a qual cessaria de novo se não houvesse algo que, do mesmo modo que a estabeleceu, a mantivesse unida e evitasse que suas partes se dispersassem. Embora seja a mente que faça essa combinação, é o *nome* que, como se fosse um *nó*, as aperta juntas. (LOCKE, 1983, III, V, § 10, p. 238) (grifo nosso)

Desta forma, *as ideias de modos mistos* referem-se a qualidades e ações específicas importantes para a vida de uma sociedade, sobretudo para os seus juízos morais. Para Locke, a formação de tais ideias é arbitrária, as características específicas incluídas sendo uma *coleção* voluntária de ideias reunidas na mente e independentes de modelos originais na natureza. Por exemplo, se para a *ideia de matar*, os homens unem esta ideia com a *ideia de pai ou de mãe*, assim formam a palavra parricida ou matricida, indicando uma *espécie distinta de crime*, que irá se distinguir da ideia de matar qualquer outra pessoa.

Nas considerações lockeanas, se considerarmos apenas o sentido de vida e morte em si, veremos que a natureza não faz essa distinção, pois só existe originalmente a ideia de assassinato, um ser humano atentando contra a vida de outro, quando fazemos a distinção em *parricida* e *matricida* fazemos essa distinção, está incluído um juízo de valor para esta ação — não sem razão —, mas o fato em si foi identificado como um assassinato. Locke ressalta que se bem analisarmos, a vida em

si mesma tem um só valor, a natureza não apresenta essa distinção de matar pai, mãe ou irmão. Ao aplicarmos valores para os crimes, com essa atitude fica correlacionada justamente essa capacidade humana de sair do simples fato em si e construir todo um sentido ontológico fora da mera realidade sensível, constituindo-se na *construção de valores* éticos e aqui a *mente* parte de si mesma como *produtora, realizadora e condutora dos juízos judicativos* para atribuir os graus de hediondo ou não para as ações.

Como abordarmos no início deste trabalho, Locke irá usar o que é costumeiro para analisar como se dá a formação de juízos morais. Aqui ele está tratando da ideia de assassinato, como em outro momento sua filosofia trata da questão da *justiça*, de *pátrio poder*, *propriedade*, de *liberdade* e várias outras ideias de nossa realidade, com seus diversos sentidos morais e valorativos. Ele está demonstrando como criamos valores para uma determinada ação, no caso usando o exemplo do assassinato:

Isto nos mostra a razão pela qual, nos *modos mistos*, qualquer uma das ideias que formam a composição da ideia complexa, sendo omitida ou modificada, permite que se transforme em coisa, isto é, numa outra espécie, como é claro em *homicídio causal*, *carnificina*, *assassinato*, *parricídio* etc. A razão disso prende-se ao fato de que a ideia complexa compreendida por esse nome *consiste tanto na essência real* como *nominal*, não havendo nenhuma referência secreta deste nome a qualquer outra essência, a não ser esta. Com respeito às substâncias, todavia, não ocorre o mesmo. (LOCKE, 1983, III, V, § 19, p. 258) (grifo nosso)

Sendo assim, percebemos que para Locke, a *ética* surge por meio de nossos juízos de valores, que procuram atribuir às ações conceitos que não encontramos nas ações em si ou na ocorrência de um fato em si, mas em nossas *ideias* de interpretação *que se juntam a uma ação humana, atribuindo-lhes juízos judicativos*. As ações, portanto, são o referencial para a criação dos conceitos éticos, porém a fundamentação, ou criarmos juízos valorativos, encontra-se em nossa interpretação. É o *nome* que tanto descreve o fato como forma, em nossa mente, as ideias desta realidade. Assim, tanto os conceitos de espécie e de essência, quanto nossas ideias de modos mistos — ou ideias éticas — só são encontradas na palavra ou no nome que se usa para os identificar.

As ideias de *essências dos modos mistos* são também criação do entendimento, porém não são o entendimento procurando interpretar por sua apreensão algum objeto ou criatura da natureza. Para Locke, os *nomes dos modos*

mistos sempre conduzem nossos pensamentos para a própria mente e não para além dela. Isto é, quando falamos de *justiça* ou *gratidão*, não formamos para nós mesmos nenhuma imagem de algo existente que nos fez conceber estes termos; neste caso, nossos pensamentos terminam nas ideias abstratas dessas virtudes.

Ao falarmos de um *animal* ou do *ferro*, por outro lado, nós não o consideramos como existindo simplesmente em nossa mente, mas nos lembramos das coisas que nos forneceram o modelo original para que formássemos essas ideias. Para Locke, nos modos mistos, ao menos nas partes mais consideráveis deles, que são os seres morais — ou o agir de acordo com alguma regra moral —, consideramos os seus modelos originais como existindo apenas na mente e a eles nos referimos para distingui-los dos seres particulares. Desta forma, *os nomes dos modos mistos sempre significam as essências reais de sua espécie*, pois sendo essas ideias abstratas um trabalho da mente e não se referindo à interpretação de algo cuja existência diz respeito a interpretarmos essências de coisas substanciais, não há a suposição de que possa existir algo além da própria ideia complexa que a mente tem formado, ou seja, quando falamos de *justiça*, a mente volta-se para a ideia de *justiça*, as palavras já denotando a própria existência, não estando fora do conceito. A *palavra* ou o *nome* que usamos para representar nossas ideias complexas de modos mistos representam tudo que pode ser expresso por essas ideias, comportando em si toda a propriedade daquela espécie, o sentido de que dependem e sua origem. Assim, neste caso, as *essências real e nominal são a mesma*, pois aquilo que se nomeia é tudo o que se considera como existente.

Nas proposições lockeanas, tal vínculo ente essências é a razão pela qual os nomes dos modos mistos são compreendidos antes que o significado de suas ideias seja perfeitamente conhecido. Tendo em vista que não há nenhuma espécie dessas coisas que possa ser observada, sua essência é constituída somente pelas ideias abstratas formadas pela mente, para ele é conveniente ou mesmo necessário conhecermos os nomes antes que alguém tente formar essas ideias complexas, considerando-se que aqui estamos lidando somente com conceitos formados por uma livre construção da mente, e não de uma possível interpretação de algum ser ou de algum objeto da natureza.

Locke considera que, no *início das linguagens*, primeiramente *tinha-se a ideia* e somente depois a *identificávamos por meio de um nome*. A mesma coisa ocorria

sempre que alguém tinha uma nova ideia complexa. Porém, isto hoje não mais ocorre porque as linguagens existentes são bastante providas de ideias que os seres humanos tiveram e às quais acrescentaram nomes por meio de palavras específicas. Assim sendo, ele argumenta que podemos entender a razão pela qual ao se ensinar as ideias de modos mistos às crianças, geralmente se ensina primeiro os seus nomes para depois explicarmos a que ideias se referem, fato que não ocorre quando ensinamos acerca das ideias simples e de substância, pois estas ideias se baseiam sempre em uma existência com algo que tem uma união com a natureza:

Estas qualidades predominantes são mais bem conhecidas ao serem mostradas, e dificilmente poderiam ser conhecidas de outro modo. Pois a forma de um cavalo ou do casuar será apenas rude e imperfeitamente impressa na mente por palavras, pois a visão dos animais o mostra mil vezes melhor. E a ideia desta cor particular de ouro não deve ser apreendida por nenhuma descrição dele, mas apenas pelo exercício frequente dos olhos sobre ele. (LOCKE, 1983, III, V, § 21, pp. 262-263)

Em resumo, constatamos que as palavras que indicam valores e ações, na concepção lockeana, constituem os modos mistos, e estes contêm critérios para que uma ação seja qualificada de justiça, homicídio ou roubo. Para ele, uma ação pode ser descrita de várias maneiras, como de usar um revólver e puxar o gatilho, por exemplo, que “pode ser [entendido como] *rebelião, parricídio, homicídio, cumprimento do dever, ato de justiça, ato de bravura ou exercício recreativo*” e assim ser amplamente diversificada. A simples ação de usar uma arma e disparar é a mesma em todos os casos, mas apenas quando todas as circunstâncias reunidas forem comparadas a uma regra e concluirmos que determinada descrição da ação se ajusta ao que é moralmente bom ou mal é que poderemos distinguir aquela ação: “O *bem* e o *mal moral* consistem, pois, apenas em um acordo ou desacordo de nossas ações voluntárias com certa lei, por meio da qual o bem e o mal são impostos pela vontade e poder do legislador” (LOCKE, 1983, III, XXVIII, § 5, p. 215).

Portanto, em Locke, bem e mal moralmente consistem apenas nas ações que são voluntárias e estão em acordo ou desacordo com certa lei, e que este bem ou mal nos é imposto pela vontade ou poder de um legislador — padrão moral do grupo. Termos isso em mente é imprescindível para não confundirmos sua interpretação da moral e da ética. Como Locke afirma:

Seus discursos em moral [...] desde que eles são acerca de ideias na mente, que não é nenhuma delas falsas ou

desproporcionada, não tendo eles quaisquer seres externos para os *arquétipos* aos quais se referem e lhes pode corresponder”.(1983, III, XI, § 17,p. 262)

Mediante análise dos textos aqui expostos, percebemos que ao tratar da ética, Locke vai defender o que se enquadra na categoria do racionalismo.

Para ampliar a compreensão dessa questão, tão importante quanto estes três temas é o sentido de *intuitivo* que Locke desenvolve.

2.8 Moral e conhecimento intuitivo

Locke defende que, não é incoerente procurar provar que a moral pode alcançar o mesmo nível de demonstração como ocorre com as outras ciências, em especial a matemática. Assim, ele destaca que existe um método adequado para esta demonstração:

Tem sido geralmente aceito como certo que apenas as matemáticas são capazes de *evidência demonstrativa*. Entretanto, alcançar o acordo, ou desacordo como pode ser *intuitivamente percebido*, imagino que não constitui privilégio apenas das ideias de número, extensão e figura, decorrendo isso, possivelmente, de falta de método e aplicação em nós, e não de suficiente evidência nas coisas, que a demonstração tem sido pensada ter tão pouco que ver com as outras partes do conhecimento e ser raramente visada por qualquer outro a não ser os matemáticos. (LOCKE, 1983, IV, II, § 9, p. 273) (grifo nosso)

Aqui, ele ressalta duas coisas importantes que merecem a nossa análise: primeiro, Locke menciona que existe a ideia de que somente as matemáticas são capazes de evidência demonstrativa e, logo em seguida, destaca que o acordo ou desacordo, que pode ser intuitivamente percebido, não é privilégio apenas das ideias exatas. Assim, o *demonstrativo* e o *intuitivo*, que ele classifica de *graus* do nosso conhecimento, merecem uma cuidadosa abordagem por representarem o método que ele irá usar para a demonstração da moral enquanto conhecimento demonstrativo. Locke ao abordar suas acepções acerca da *estrutura* do conhecimento deixa claro esta questão.

Para Locke, o *conhecimento* é a percepção do acordo ou desacordo de quaisquer de nossas ideias e que só existe conhecimento onde se manifesta esta percepção. Este acordo, ou desacordo, é de quatro tipos: primeiro, *identidade* ou *diversidade*; segundo, *relação*; terceiro, *coexistência* ou a *conexão necessária*; e quarto, *existência real*.

A *identidade ou diversidade* é o primeiro ato da mente quando ela tem qualquer *sentimento ou ideia*. Trata-se de perceber as ideias, o que cada uma é, e perceber também suas diferenças. Locke considera isso absolutamente necessário, senão não poderia haver conhecimentos, raciocínios, imaginações e pensamentos distintos:

Por este meio a mente clara e infalivelmente percebe que cada ideia concorda consigo mesma, e é o que é, e todas as ideias distintas discordam, isto é, *uma não é a outra*, e isto é *realizado sem esforço, trabalho ou dedução*, mas à primeira vista, por seu poder natural de percepção e distinção...um homem sabe infalivelmente, tão logo as tenha em sua mente, que as ideias que denomina branca ou redonda não são as próprias ideias que denomina vermelho e quadrado. Este é, pois, o primeiro acordo ou desacordo que a mente percebe em suas ideias que ela sempre percebe à primeira vista; e se houver alguma dúvida acerca disso, sempre será descoberto dizer respeito aos nomes, e não às próprias ideias, cujas identidade e diversidade serão sempre percebidas logo e claramente como as próprias ideias são; nem isso pode ser de outro modo. (LOCKE, 1983, IV, I, § 4, pp. 267-268) (grifo nosso)

O segundo tipo de acordo ou desacordo, que a mente percebe no que diz respeito às ideias, é o que Locke denomina de *relação existente* entre duas ideias. Em suas considerações, não ocorre conhecimento positivo enquanto não formos capazes de perceber qualquer relação existente entre nossas ideias e descobrirmos o acordo ou desacordo que elas têm entre si e, para isso, a mente usa diversas comparações (LOCKE, 1983, IV, I, § 5, p. 268).

O terceiro acordo que a mente percebe é o que ele denomina de *coexistência*, algo que pertence particularmente às ideias de substância. Aqui a mente procura encontrar o que coexiste ou não na mesma existência (LOCKE, 1983, IV, I, § 6, p. 268).

O quarto e último tipo de acordo que a mente procura diz respeito à *existência real atual* concordando com qualquer ideia. Este acordo ou desacordo contém todo o conhecimento que possuímos ou de que somos capazes. Estão envolvidas todas as

investigações que podemos fazer a respeito de quaisquer de nossas ideias, tudo o que sabemos e podemos afirmar sobre cada uma delas, e o que coexiste ou nem sempre coexiste com alguma outra ideia na mesma existência. Assim, poderemos afirmar que algo tem relação com outra ideia ou dizer que isto a que nos referimos tem uma existência real fora da mente.

Analisaremos agora a importância destes dois métodos para a demonstração da moral.

Embora tenha demonstrado que todo o nosso conhecimento consiste apenas na visão que a mente tem de suas ideias e que isto consiste na máxima luz e maior certeza de que somos capazes de conhecer por meio de nossas faculdades, Locke afirma que a clareza de nosso conhecimento depende dos diferentes meios de percepção que a mente tem do acordo ou desacordo de quaisquer de suas ideias. Em suas considerações, se refletirmos acerca de nossos meios de pensar, descobriremos que, às vezes, a mente percebe o acordo ou desacordo de suas ideias imediatamente e por elas mesmas, sem a intervenção de qualquer outra. A esta forma de percepção ele dá o nome de *conhecimento intuitivo*, já que nele a mente *não* tem que se esforçar para provar nada:

Deste modo, a mente percebe que branco não é preto, que um círculo não é um triângulo, que três é mais do que dois e igual a um e dois. Tais tipos de verdades das ideias unidas a mente percebe, à primeira vista, simplesmente pela *intuição*, sem a intervenção de qualquer outra ideia e que *este tipo de conhecimento é o mais claro e o mais seguro de que é capaz a fragilidade humana*. (LOCKE, 1983, IV, II, § 1, p. 271) (grifo nosso)

Portanto, para Locke, a *certeza e a evidência* de todo nosso conhecimento dependem dessa intuição, e quem pede uma certeza maior do que o intuitivo não sabe o que está pedindo.

Quanto ao conhecimento *demonstrativo*, para ele, a mente percebe o acordo ou desacordo de quaisquer ideias, porém *não imediatamente*, como ocorre com o conhecimento intuitivo. Sempre que a mente percebe o acordo ou desacordo de quaisquer ideias, há certo conhecimento, mas nem sempre ocorre que a mente veja o acordo ou desacordo existente entre elas, mesmo quando isso é demonstrado.

Locke considera que se a mente não pode reunir suas ideias mediante uma comparação imediata, como se isto fosse por justa posição ou aplicação de uma sobre

a outra, para perceber seu acordo ou desacordo, a mente terá que resignar-se com a intervenção de outras ideias (uma ou mais) até descobrir o acordo ou desacordo que busca. É isto o que ele denomina de raciocínio (LOCKE, 1983, IV, II, § 2, p. 271).

As ideias *intervenientes*, que servem para mostrar o acordo entre duas ideias, são denominadas de *provas*; e onde o acordo ou desacordo por este meio se torna evidente e percebido, isto é a *demonstração*.

Este conhecimento por *provas intervenientes*, embora seja certa, a evidência disto não é totalmente tão clara e brilhante, nem o assentimento tão pronto, como no conhecimento intuitivo. Embora na *demonstração* a mente finalmente *perceba o acordo ou desacordo* das ideias que ela considera, isto não é feito sem o esforço e atenção, devendo haver mais do que uma visão transitória para descobri-lo. (LOCKE, 1983, IV, II, § 1, p. 271) (grifo nosso)

Assim, Locke passa a analisar a diferença entre o conhecimento intuitivo e o demonstrativo. Para ele, no conhecimento demonstrativo, todas as dúvidas existentes podem ser removidas pela intervenção das ideias intermediárias. Porém, é certo que, antes da demonstração, havia uma dúvida, o que não ocorre com o conhecimento intuitivo. A percepção produzida pela demonstração, mesmo sendo muito clara, frequentemente não apresenta a mesma evidência e segurança que temos em relação ao conhecimento intuitivo:

Do mesmo modo, uma face refletida mutuamente por vários espelhos retém a similitude e concordância com o objeto. Ao mesmo tempo que produz um conhecimento que vai sendo constantemente em cada sucessiva reflexão, diminuído da perfeita clareza e distinção com que aparece no princípio, chegando finalmente, depois de muitos afastamentos a mostrar-se mesclado pela obscuridade, não sendo à primeira vista reconhecível, especialmente aos dotados de olhos fracos. É o que ocorre com um conhecimento dependente de uma longa série de provas. (LOCKE, 1983, IV, II, § 6, p. 272)

Nas considerações lockeanas, mesmo no nosso conhecimento demonstrativo também está presente um conhecimento intuitivo, ou seja, a cada passo que a demonstração é desenvolvida pela razão, existe um conhecimento intuitivo que vai identificando o acordo ou desacordo que se busca através das ideias intermediárias que se usa como prova. Se assim não fosse, a demonstração precisaria ainda de uma outra prova, considerando-se que sem a percepção do acordo ou desacordo entre as ideias não existe conhecimento (LOCKE, 1983, IV, II, § 7, p. 272).

Portanto, se um conhecimento *pode ser percebido por si mesmo*, ele se constitui em um *conhecimento intuitivo*, mas se não pode ser percebido por si mesmo

e existe a necessidade de alguma ideia interveniente, como medida comum, para mostrar seu acordo ou desacordo, trata-se de um conhecimento *demonstrativo*. Mas devemos considerar que mesmo o conhecimento demonstrativo requer sempre a presença do intuitivo:

Esta percepção intuitiva do acordo ou desacordo das ideias intermediárias em cada passo e progresso da demonstração deve igualmente ser introduzida com a mesma exatidão na mente, e um homem deve estar seguro que nenhuma parte foi esquecida; isto pode ocorrer devido a longas deduções, e o uso de muitas provas, fazendo com que a memória nem sempre retenha tão pronta e exatamente, de onde se infere que se trata de conhecimento mais imperfeito que o intuitivo, já que os homens frequentemente incorporam falsidade como se fossem demonstrações. (LOCKE, 1983, IV, II, § 7, pp. 272-273) (grifo nosso)

Desta forma, para Locke, tanto a intuição como a demonstração são os graus de nosso conhecimento. Assim, seja o que for que não corresponder a um desses meios para o nosso conhecimento, por mais que seja dotado de segurança, é apenas fé ou opinião, mas não conhecimento, ao menos no que diz respeito às verdades gerais.

Nas afirmações lockeanas, a razão pela qual geralmente se aceita que somente as matemáticas são consideradas como capazes de evidência demonstrativa ocorre porque podemos comparar sua igualdade ou excesso. Desta forma, o modo de números apresenta-se muito claro e perceptível, fazendo com que a menor diferença seja percebida. Assim, a mente descobre meios para examinar e apresentar demonstrativamente a exata igualdade de dois ângulos, de extensões ou de figuras e esses dois, isto é, os números e as figuras, podem ser estabelecidos por sinais visíveis e permanentes, as considerações sobre suas ideias podendo ser perfeitamente determinadas. Mas quando as ideias não tratam de números ou figuras e dependem apenas de nomes ou palavras, Locke considera que o processo de demonstração não tem a mesma facilidade e certeza (LOCKE, 1983, IV, II, § 10, p. 273).

Assim ele expõe que existem ideias simples que mesmo tratando-se de números, como as ideias de graus, não apresentam uma distinção tão exata e acurada de suas diferenças a ponto de percebermos ou descobrirmos os meios para medirmos exatamente sua igualdade ou diferença:

Pois estas outras ideias simples, sendo aparências ou sensações produzidas em nós pelo tamanho, figura, número e movimento de

minúsculos corpúsculos singularmente insensíveis, seus diferentes graus também dependem da variação de algumas ou de todas as outras causas. Desde que isto não pode ser observado por nós em partículas de matéria tão finas para serem percebidas, nos é impossível ter quaisquer medidas exatas dos diferentes graus dessas ideias simples. (LOCKE, 1983, IV, II, § 11, p. 273)

Ou seja, ele considera que, às vezes, mesmo tratando-se de números, não podemos distinguir qual é o número de partículas e qual movimento é adequado para produzir qualquer grau, como, por exemplo, o de brancura. Para ele, não podemos demonstrar a igualdade de dois graus quaisquer de brancura porque não temos um padrão determinado para o que se considera como brancura, daí não termos como distinguir a diferença real. Neste processo de distinção, nosso único auxílio deriva de nossos sentidos, que neste ponto nos falham. Locke vai considerar que essa distinção só é percebida onde a diferença é grande a ponto de produzir na mente ideias claramente distintas (LOCKE, 1983, IV, II, § 13, pp. 273-274).

Portanto, ao tratarmos da capacidade de distinção, temos o ponto lockeano sobre a importância do intuitivo. Para o filósofo inglês, a mente imediatamente percebe o acordo ou desacordo, se temos uma norma ou padrão estabelecido de regras de comportamento. Assim, a mente por si mesma percebe quando um agir individual e particular se excede ou se iguala ao que foi estabelecido. Esse processo intuitivo de percepção ocorreria em toda forma de conhecimento, e até mesmo o demonstrativo entre os conceitos e qualquer forma de conhecimento só ocorreria se o intuitivo estivesse presente, ou seja, representaria o ponto fundamental para ocorrer o conhecimento. Fica perceptível aqui que este intuitivo está embasado em existências, pois mesmo que ocorra na subjetividade e na mente, ainda precisa das ideias enquanto conceitos- do sensível. *O intuitivo está no e faz parte do demonstrativo, não o substitui, mas é o que o permite existir.*

3 LOCKE E A EPIFANIZAÇÃO DA MORAL: HEDONISMO DO IMANENTE AO TRANSCENDENTE

O fim de uma moral universal, o relativismo moral que se observa de um modo empírico, a eclosão de modos de vida alternativos, tudo isso *não significa que não haja códigos específicos*. (grifo nosso)

Michel Maffesoli

3.1 Moral versus ética

De acordo com Maffesoli (2010), o que fundamenta ou permite o *estar-junto* às vezes exprime-se enquanto *moral stricto sensu*, representando ou assumindo a forma de uma categoria dominante, universal, rígida que privilegia, com isso, a lógica do *dever-ser*. Mas existe também a *moral da sensibilidade coletiva*, que vai valorizar o sensível, a comunidade, a *emoção coletiva*, e será então mais relativa e completamente dependente dos grupos (ou tribos).

Para Maffesoli, a fim de compreendermos nosso tempo, é indispensável entendermos a *dicotomia* entre *moral* e *ética*:

Sublinharei frequentemente que a *moral* é *universal*, aplicável em todos os lugares e em todos os tempos, a *ética*, ao contrário, é *particular*, às vezes momentânea, funda uma comunidade e elabora-se a partir de um território dado, seja ele real ou simbólico. (2010, p. 16) (grifo nosso)

Portanto, o universal se mostra em todos os lugares e em todas as épocas em que existiu o agir, as escolhas e uma determinada forma de comportar-se, que ele classifica de *moral*. Quanto à *ética*, esta é particular, porque diz respeito àquilo que determinada comunidade social reconhece e entende por *virtuoso*, isto é, refere-se aos modelos ou regras de ação que se qualificam de virtuosas. Assim, Maffesoli expõe e defende que não existe uma ética universal porque não existe uma moral universal; portanto, a ética é e será o juízo judicativo que determinado grupo social reconhece enquanto virtuoso ou não.

O posicionamento interpretativo de Maffesoli desperta a consciência da necessidade de tolerância e de compreendermos os diferentes modelos sociais de escolhas para o agir. Mesmo sem citar Locke, o filósofo francês está trilhando a

mesma via interpretativa, tanto acerca da dicotomia entre os termos ética e moral como sobre a questão do prazer do dado social.

Em *Ensaio acerca do entendimento humano*, Locke desenvolve os conceitos de ideias de substâncias, de relações e de modos mistos. Sobre as primeiras, ele desenvolve uma análise do conhecimento sensível, enquanto nas segundas ele fala da moral:

Aquilo que denomino *relações morais*, tenho como uma verdadeira noção da relação, *comparando a ação com a regra*, quer seja a regra verdadeira ou falsa. Embora medindo por uma regra falsa eu possa por esta ser levado a julgar impropriamente sua retidão moral, porque julguei por isto que não é verdadeira regra, não me equívoco ao comparar a relação dessa ação com a regra, de onde se resulta o acordo ou desacordo. (LOCKE, 1983, II, XXVIII, § 20, p. 217) (grifo nosso)

Locke expõe que *relações* dizem respeito a relacionar uma ação individual e particular com as regras ou modelo para o agir que se adotou. Nesse ponto, ele não está discriminando alguma regra, pois a *relação* refere-se a relacionar o agir, a ação que se concretizou, que se objetivou em uma escolha pessoal, que acompanha o que o grupo estabeleceu. Assim, a relação diz respeito a uma ação ser compatível com as regras estabelecidas, como o grupo as expõe, de relacionar em que determinada ação se excede ou se iguala ao modelo ou padrão que foi estabelecido. Portanto, Locke não está falando de uma ética universal, mas de uma ação que ressoa com a regra-ética estabelecida por determinado grupo social — é o que se pode qualificar de *factual versus normativo*, ou seja, o fato ocorrido em relação ao que se normatizou ou se padronizou do lícito, aceitável e virtuoso de determinada cultura em sua forma de ser.

Com isso, percebemos que Locke está tratando das experiências existenciais. Para ele, a moral é o que é vivido, que se concretiza nas existências sociais. É visível que na citação acima mencionada existe, sim, um saber incorporado, que estabeleceu regras, normatizou modelos de virtuoso, aceitável, o esperado enquanto ação dos componentes. Neste caso, ele não rejeita as normas e nem se refere à vida social defendendo ou concebendo um individualismo totalmente sem consciência do grupo a que se pertence e dos valores e normas que este reconhece como virtuosas em si.

Quando falamos de *virtuoso*, está implícito que esta ação do sujeito se relaciona às normas e que estas beneficiam ou dão sentido e proporcionam determinado estar-junto. Há um tácito acordo das razões que fizeram o grupo social se reunir e se organizar enquanto tal. Em Locke, o normativo e o factual se efetivam no agir.

Quanto às *ideias de modos mistos*, Locke vai designar não só o poder enquanto capacidade que a mente tem para desenvolver os modelos ou forma das ações, mas também o de criar *juízo valorativo* sobre estas:

Quando falamos de *justiça* ou *gratidão*, não formamos para nós mesmos nenhuma imagem de algo existente, que devíamos conceber, mas nossos pensamentos terminam nas ideias abstratas dessas virtudes, e nada além disso; ao contrário, quando falamos de um cavalo, ou ferro, essas ideias específicas, não as consideramos como simplesmente na mente, mas como as próprias coisas, que fornecem os modelos originais dessas ideias. Mas nos *modos mistos*, consideramos os *modelos* originais como *existindo na mente* e a eles nos referimos para distingui-los dos seres particulares sob esses nomes. (LOCKE, 1983, III, V, § 12, p. 238) (grifo nosso)

À capacidade humana de desenvolver juízos judicativos sobre as ações, Locke identifica ou nomeia de *ideias de modos mistos* e, como vimos, atribuir virtude sobre uma ação, como expõe Maffesoli, é a que se refere a *ética*.

Às *ideias de relação*, Locke vincula a ação, o agir, o objetivar em escolhas que podem ser relacionadas se excedem ou se igualam àquilo que se normativa enquanto agir ético, ou seja, aquilo que se qualificou de louvável, aceitável, esperado ou de virtuoso a partir de determinadas regras ou normas. Com base nisso, se a moral é concreta, no sentido de ter uma existência visível, a ética é teórica, ou teoria da virtude, das normas que se estabelecem.

Adolfo Sanchez Vázquez nos apresenta uma boa distinção acerca da diferença entre os conceitos de moral e ética: a *moral* representaria “um conjunto de normas aceitas livre e conscientemente, que regulam o comportamento individual e social dos homens” (2003, p. 24), postulando determinados tipos de comportamento. Contudo, embora muitas vezes não se cumpra a norma, isso não invalida seu valor e sua importância quanto ao dever-ser; quanto à *ética*, o filósofo espanhol a identifica como “teoria ou ciência do comportamento moral dos homens em sociedade, é a ciência de uma forma específica de comportamento humano” (2003, p. 25), ou seja, esta tem como objeto de estudo o que se refere aos vários tipos de atos humanos, os

atos conscientes que afetam outros indivíduos de um determinado grupo social ou de uma sociedade em seu conjunto.

É nítido que essas definições buscam delimitar as diferenças, pois se a moral refere-se a uma realidade social, a ética é a teoria que busca explicar a natureza, os fundamentos e as condições sociais que produziram ou produzem o código de normas ou o sistema de determinadas normas. Em suma, uma está vinculada à outra, mas tem naturezas, objetivos ou atributos distintos. Porém, podemos considerar: como dizer que existe ação virtuosa se não tivermos conceitos de “virtude”? E como desvincularmos estas das ações? Podemos dizer que são distintas as ações dos seus juízos judicativos ou axiológicos, porém não desvinculadas. Desta forma, reconhecer a dicotomia entre moral e ética, como Locke, Maffesoli e Vázquez expõem, não representa desvincular uma da outra.

No estudo da tradição filosófica, percebemos que o ser humano não somente é capaz de criar normas para o seu agir, como também de refletir sobre as normas que estabelece para si. Com isto se dá a *distinção* do plano *prático moral* para o da *teoria moral*, ou, em outras palavras, da moral efetiva, vivida, para a moral reflexiva. Como bem expõe Vázquez (2003), quando se verifica essa diferença, já estamos propriamente na espera dos problemas teóricos. Acerca disso, Aristóteles já dizia:

Visto que a *virtude* se relaciona com *paixões* e *ações*, e são às paixões e ações voluntárias que se dispensam louvor ou censura, enquanto as involuntárias merecem perdão e às vezes piedade, é talvez necessário a quem estuda a natureza da virtude distinguir o voluntário do involuntário. (ARISTÓTELES, 1987, Vol. II, III, 1, 1.109b, 30, p. 41) (grifo nosso)

Isto é, os seres humanos, em seu comportamento prático-moral, não somente cumprem determinados atos, como também os julgam ou avaliam, formulam juízos de aprovação ou de reprovação destes atos e sujeitam-se, consciente e livremente, a certas normas ou regras de ação. E aqui cabe a questão: quando Locke refere-se ao *bem ou mal moral*, está se referindo ao bem supremo metafísico e universal? Esta questão ele responde de forma clara:

Como foi mostrado, o bem e o mal nada mais são do que o prazer ou dor, ou o que ocasiona ou provoca em nós o prazer ou a dor. *O bem e o mal moral consistem, pois, apenas em um acordo ou desacordo de nossas ações voluntárias com certa lei, por meio da qual o bem e o mal são impostos pela vontade e poder do legislador.* (LOCKE, 1983, III, XXVIII, § 5, p. 215) (grifo nosso)

Portanto, a resposta é *negativa*. Bem e mal morais, em Locke, têm a ver com o termo vida moral que se admite e se reconhece, e esta, se encontra nos diversos modos sociais que compõem o *todo* de um povo, isto é, em suas ideologias e suas múltiplas formas culturais. Logo, a moral, em Locke, é o que fundamenta o estar-junto e isso se manifesta no sensível na forma de ações.

Percebemos, assim, que Locke parte das situações práticas locais para fundamentar o que vai estruturar o bem e o mal morais. Sua teoria do ético ou virtuoso está atrelada ao que uma civilização estabelece para si. Portanto, Locke *não* está se referindo à ideia de um *bem supremo metafísico e universal*. Em conformidade com a citação acima, ele refere-se ao prazer e dor enquanto razão que gerou as normas.

Nas considerações lockeanas, investigando a história da humanidade e observando as diversas tribos humanas quanto às suas ações, constata-se que raramente há princípios de moralidade ou regra de virtude que não sejam, em alguma parte, condenadas por outro povo ou grupo social. Justamente por este dado histórico, Locke (1983, I, II, § 10, p. 151) entende que caso os princípios morais fossem inatos e colocados em nós por Deus, haveria uma homogeneidade moral social, mas não é esta a realidade que a história nos apresenta.

3.2 Empirismo sociológico: a lógica do estar-junto

A tônica lockeana do motivo pelo qual se adota a lógica do estar-junto, enquanto corpo social, advém do modelo de felicidade a que o grupo se propõe: “A grande variedade de opiniões acerca das *regras morais* que são encontradas entre os homens *deve-se às diversas espécies de felicidade* que eles anteciparam, ou propuseram a si mesmos” (LOCKE, 1983, § 6, p. 151).

Existiria uma consciência, de certa forma coletiva, que justifica o estar-junto, e esta lógica não está direcionada apenas para o longínquo, mas, pelo contrário, está centrada em uma existência presente e vinculada a uma realidade. Locke, ao falar de felicidade como a razão tácita que gera um corpo social, não se refere a um simples fenômeno psicológico, mas interpreta a estrutura antropológica da conjunção que permite a pregnância do estar-junto. Ele não nega valores como o trabalho, a religião, a cultura e a política, pois são componentes de um corpo social. Porém, sua tônica é

ressaltar a importância da sinergia imaterial que justifica esse corpo social. Isso o leva a afirmar que o que possa ser marginalizado em uma determinada cultura, poderá não ser em outra, daí o conceito de virtude divergir:

Quem investigar cuidadosamente a história da humanidade e examinar por toda parte as várias tribos de homens e com indiferença observar suas ações, será capaz de convencer-se de que raramente há princípios de moralidade para ser designado, ou regra de virtude para ser considerada (excetuando apenas os que são absolutamente para manter a sociedade unida, que ordinariamente são também esquecidas entre sociedades distintas) que não seja, em alguma parte ou outra, menosprezada e condenada pela moda geral de todas as sociedades de homens, governados por opiniões práticas e regras de conduta bem contrárias umas das outras. (LOCKE, 1983, I, II, § 10, p. 151) (grifo nosso)

Assim, temos em Locke o hedonismo como *cultura dos sentimentos*, representando a lógica do estar-junto que assegura a conjunção ou união dos membros de determinado grupo social. Nesse sentido, o sensível, que se manifesta enquanto rito coletivo, manifesta-se não como preocupação individualista, mas como o princípio de civilização adotado. Locke não está defendendo uma realidade supraindividual, mas o sentido que integra uma comunidade, o que a funda e sustenta enquanto corpo social. Desta forma, a moral elabora-se a partir de um hedonismo que tem fundamento no espírito coletivo de querer e em valores. Para ele, seria isso que nos permitiria compreender as diversas sensibilidades sociais.

Maffesoli faz uma abordagem bem pertinente ao considerar que emoções, paixões e sentimentos que se dão em uma afetividade partilhada *não se constituem em características sociais secundárias*, vejamos:

Não é preciso compreendê-la de um modo pejorativo, mas antes como a expressão de um poderoso querer viver, que tende a se afirmar por meio de diferentes expressões de uma afetividade partilhada. Desse ponto de vista, emoções, paixões, sentimentos não seriam características secundárias da ordem política, mas, ao contrário, o substrato de um vitalismo irreprimível que, às vezes, assumiria a forma do político. (2010, p. 72) (grifo nosso)

Assim, os sentimentos não isolam, eles socializam. Essa perspectiva é identificada por Locke ao interpretar os estágios da história, apresentando que o conjunto da vida cotidiana serve de elemento motor para as relações sociais.

Maffesoli considera que a sensibilidade coletiva representa o “lençol freático” da vida social e que até a ação política se sustenta desse movimento, pois nela está embutida e contida o querer enquanto representação de paixões, emoções e sentimentos que se manifestam em todos os setores da vida social.

O hedonismo, fator primordial da conjuntura social segundo Locke, corresponderia ao ser humano que interage com a sociedade, isto é, o indivíduo como parte do corpo social. Em seus textos há, de forma intrínseca, a distinção entre indivíduo e individualidade, em que o indivíduo é o ser em sua individualidade, isto é, seus aspectos psíquicos e espirituais, suas qualidades distintas. Em nenhum momento Locke trata do indivíduo solitário, fechado em si mesmo, que se basta como um mundo separado do corpo social em que se encontra. Ao contrário, o corpo social é a extensão de cada ser:

Quando qualquer número de homens, pelo consentimento de cada indivíduo, constitui uma comunidade, tornou-se, por isso mesmo, essa comunidade um corpo, com o poder de agir como um corpo, o que se dá tão só pela *vontade e resolução da maioria*. Pois o que leva qualquer comunidade a agir sendo somente o *consentimento dos indivíduos* que a formam, e sendo necessário ao que é um corpo para mover-se em um sentido, que se mova para o lado para o qual o leva a força maior, *que é o consentimento da maioria*, se assim não fosse, seria impossível que agisse ou continuasse a ser um corpo, uma comunidade, que a aquiescência de *todos os indivíduos que se juntaram nela concordou* em que fosse; dessa sorte, todos ficam obrigados pelo acordo estabelecido pela maioria [...]. O *ato da maioria considera-se como sendo o ato de todos*. (LOCKE, 1983, VIII, § 96, p. 71) (grifo nosso)

Em Locke, a definição de moral se dá no sensível, no real que se efetiva em ações, o lugar para se compreender tanto a política como a economia, pois somente no sensível é que se estabelece a relação entre o que é pensado, idealizado, e o que é vivido. Compreendemos que quando Locke põe a tônica da moral no que é vivido, ele está destacando a importância empírica que se verifica nos relacionamentos sociais.

À luz dessa conjunção, este trabalho tem como objetivo abordar como Locke busca focalizar na história, no ocorrido, a origem e o porquê se deram as relações sociais de poder político, destacando o ambiente emocional que caracteriza essa realidade, o *familiarismo*:

Era o mais merecedor de confiança; a *afeição paterna* lhes assegurava a *propriedade* e os *interesses aos cuidados deles*; e o costume de obedecer-lhes durante a infância tornava mais fácil a submissão a ele do que a qualquer outra pessoa. Se, portanto, *deviam ter alguém para governá-los* porque é difícil evitar-se governo entre homens que vivem juntos, quem então adequado para exercê-lo *como aquele que era pai comum*? (LOCKE, 1983, VII, § 105, pp. 74-75) (grifo nosso)

Locke, ao tratar dos períodos que distinguem a divisão da história política, denomina esse período acima mencionado de *Idade de Ouro*. Assim para ele, a liderança se origina na pessoa do pai; esse foi o início da *monarquia simples* (governo centrado em um). É uma tentativa de Locke de *ressaltar os motivos emocionais* que geraram toda essa estrutura política. Ou seja, mesmo para a origem do poder político não haveria explicações fora do cotidiano, do sensível, das emoções e daquilo que daria sentido para o momento presente. Assim, as razões do poder surgiram daquilo que era familiar, corriqueiro, real e valorativo, isto é, dizem respeito a uma realidade não apenas teórica, mas a sentimentos comuns, à experiência partilhada, à vivência coletiva. Locke é explícito quanto a essas razões emotivas:

Desde que, portanto, os que *gostavam tanto uns dos outros que se juntavam em sociedade* só se pode supor que já se conhecessem e se estimassem, dispensando entre si confiança mútua, só poderiam temer mais a terceiros do que aos que os cercavam; e, por conseguinte, o primeiro cuidado e pensamento deles somente poderia ser como se garantirem contra forças estrangeiras. (LOCKE, 1983, § 107, p. 75) (grifo nosso).

3.2.1 Os estágios da história na filosofia lockeana

A questão da política em Locke é pauta para muitas e polêmicas interpretações. Por ora, foquemos em como Locke atribui ao *vínculo familiar ou afetivo* a razão de ser ou de ter surgido a monarquia. Tal relação ocorre quando o filósofo se debruça sobre os *Estágios da História*, o que também deixa entrever suas considerações acerca da moral, ou seja, tendo como fio condutor também o hedonismo. Portanto, é preciso tratar disso mesmo que aparente ingenuidade, já que este trabalho procura ressaltar a *carga simbólica de envolvimento emocional* como formador da constituição e ordem social. (LOCKE, 1983, § 104-107, pp.74-75)

Pelo conjunto de sua obra, Locke é considerado o “pai do liberalismo político”. O nome “liberalismo” tem a ver com liberdade. Para os liberais, o Estado não pode

sufocar as liberdades individuais, ou seja, cada pessoa tem o direito de escolher suas próprias ideias políticas, religiosas ou filosóficas, como também de falar em público e de escrever livros e artigos defendendo suas convicções (liberdade de expressão), além de escolher a profissão que desejar.

Com suas ideias políticas, John Locke exerceu uma profunda influência sobre o pensamento ocidental, suas teses encontrando-se na base das democracias liberais. No século XVIII, os iluministas franceses buscaram em suas obras as principais ideias que moveram a Revolução Francesa. Foi em Locke que Montesquieu (1689-1755) inspirou-se para formular a teoria da separação dos três poderes.

Com Locke, surge a grande novidade e distinção em relação ao mundo grego: a *individualidade*, o reconhecimento do espaço do indivíduo. Agora, o indivíduo emerge com direito à livre manifestação e o Estado só pode limitar o espaço do arbítrio do indivíduo à medida que isso é necessário para assegurar a autoconservação de todos, na intenção explícita de conciliar ao máximo o espaço de liberdade do indivíduo com o espaço de arbítrio de outros indivíduos.

Para estabelecer uma comparação história, na Idade Média, quando se falava de *liberdade e igualdade*, tratava-se sempre de pessoas ou grupos específicos, não do indivíduo como ponto de referência para tais conceitos. Havia liberdades e igualdades, mas não a liberdade e igualdade do indivíduo em sua individualidade. Nesta sociedade, o ser humano emerge sempre como membro de uma comunidade específica (casa, parentesco). Nem todo mundo poderia ocupar o lugar que desejava, pois isso já estava de antemão estabelecido por uma série de pré-condições. Nesta sociedade, não existiam direitos universais, apenas direitos específicos para determinadas pessoas e grupos. Ainda não existia o indivíduo, sujeito de direitos, como figura fundamental da sociedade.

A fim de fundamentar os direitos humanos, ou seja, o espaço do indivíduo na sociedade e sua ampla liberdade, Locke apresenta sua interpretação do *estado de natureza* e da *idade de ouro* com o intuito de demonstrar que todos nascem livres e iguais, como também para desconstruir ideias do absolutismo que busca fundamentar a autoridade real no poder divino.

Para fundamentar seus argumentos, Locke parte de uma perspectiva histórica, realizando conjecturas¹⁶ sobre seus estágios, que seriam em quatro: o *estado de natureza primitivo*, a *idade de ouro*, a *época da apropriação ampliada* e a *sociedade civil*, em ordem cronológica. Abordaremos somente o *estado de natureza primitivo* e a *idade de ouro* por entendermos ser o suficiente para a proposta deste trabalho.

Sobre o *estado de natureza primitivo*, Locke diz:

Para bem compreender o poder político e derivá-lo em sua origem, devemos considerar em que estado todos os homens se acham naturalmente, sendo este *um estado de perfeita liberdade para ordenar-lhes as ações e regular-lhes as posses e as pessoas conforme acharem convenientes, dentro dos limites das leis de natureza, sem lhes pedir permissão ou depender da vontade de qualquer outro homem.* (1983, p. 35) (grifo nosso)

Trata-se de uma condição universal, onde todos vivem anteriormente à formação de qualquer sociedade política. Significa a *condição não política na história*, ou seja, todos vivendo juntos, de acordo com a razão, sem um superior comum na terra com autoridade para julgar entre eles. Assim, o *estado de natureza primitivo* em Locke representa a *ausência de um juiz comum para o exercício de autoridade*:

Estado também de *igualdade*, no qual é recíproco qualquer poder e jurisdição, ninguém tendo mais do que qualquer outro; nada havendo de mais evidente que a criatura da mesma espécie e da mesma ordem, nascidas promiscuamente a todas as mesmas vantagens da natureza e ao uso das mesmas faculdades *terão também de ser iguais umas às outras sem subordinação ou sujeição.* (LOCKE, 1983, § 4, p. 35) (grifo nosso)

Porém, Locke afirma que, nesse estado, existem os inconvenientes, e isto se deve ao fato de, justamente, cada um ser o seu próprio juiz, pois, no momento de exercer a justiça, o indivíduo pode ser levado a agir de acordo com a cólera apaixonada ou a extravagância da própria vontade, fazendo assim com que o estado de natureza se degenere em estado de guerra por força de qualquer divergência, que seriam certamente frequentes, pois os seres humanos, em sua maioria, transgridem a lei de natureza na ausência de um poder superior. Desta forma, a condição de insegurança, risco e temor faz com que eles rapidamente substituam tal estado pela

16 Conjectura — com esse termo, Locke interpreta que a história embute um saber provável cujas proposições não nos oferecem a certeza do conhecimento, mas apenas a *probabilidade do juízo*, formulados com base na observação empírica reiterada, isto é, o *raciocínio*, ligado por meio de provas e ideias cuja conveniência ou discordância se vem a perceber como mais ou menos provável.

sociedade política, para que esta exerça com garantia os direitos que são garantidos no estado de natureza.(LOCKE, 1983, § 6 -11, pp.36-37)

Atentando-se para a afirmativa lockeana acerca do estado de natureza, percebemos que ele parte do seu conceito de história, a partir da experiência que, neste caso, tem como fundamento o raciocínio conjectural na determinação do seu juízo, para fundamentar tal estado.

Para aqueles que levantavam objeções ao que ele expõe sobre *raciocínio conjectural*, Locke expõe as bases de sua teoria:

Ao que fica exposto, deparo com duas objeções: em primeiro lugar, não se encontra exemplo na história de um grupo de homens independentes e iguais que se reunissem e, dessa maneira, comessem a estabelecer um governo. Em segundo lugar, é impossível de direito que assim os homens fizessem porque tendo todos nascidos sob um governo qualquer, a ele tiveram de submeter-se, não tendo liberdade de dar início a outro. (LOCKE, 1983, § 100, p. 72)

A estas duas objeções que levantam ao seu raciocínio conjectural, na determinação do seu juízo da *História*, ele afirma que não se admira que a história pouco trate daqueles que viveram juntos no estado de natureza ou registre os inconvenientes deste estado nem que ressalte o amor e desejo de sociedade que os levaram a se reunirem e incorporarem-se em organização política. Para Locke, a razão da ausência desses registros históricos deve-se ao fato do governo sempre preceder a história, a escrita raramente penetrando em um povo até que comecem a se preocupar com as narrativas de seus fundadores e a pesquisar sua origem, ou seja, depois que se passam várias gerações. Isso é o que acontece com as comunidades: primeiro se vive, depois se registra o vivido.

Com relação à origem ou começo das comunidades sociais, não se deu de forma diferente, isto é, os registros históricos surgiram bem posteriores às origens, embora estivessem na memória do seu povo e fossem repassados de forma oral. Nas considerações lockeanas, tal fato assemelha-se com a história de cada pessoa: em particular, ignoram o próprio nascimento e a infância, e, se sabem de algo da própria origem, devem-no a registros que outros fazem. Assim, o que sabemos do começo de

qualquer sociedade política no mundo, exceto a dos judeus¹⁷, é que são todos simples exemplos do começo.

A tentativa de Locke de fundamentar sua teoria com a história não acompanha necessariamente registros, mas sua percepção da história, desenvolvendo um raciocínio conjectural baseado na experiência (enquanto forma oral de transmissão dos saberes) para fundamentar sua conjectura do estado de natureza. Daí que com relação à idade de ouro ele expõe:

Assim, embora voltando as vistas para trás tanto quanto a história nos fornece qualquer indicação do povoamento do mundo e da vida das nações, verificamos geralmente que o *governo ficava com um só indivíduo*; esta observação não destrói, contudo, a nossa afirmação, isto é, que o começo da sociedade política depende do consentimento dos indivíduos em juntarem-se para formarem uma sociedade, os quais, quando assim incorporados, ficam em condições de instalar a forma de governo que julgue conveniente. Tendo, porém, esta circunstância dado motivo a que os homens se enganassem, pensando que por natureza o governo era monárquico e pertencia ao pai, não será aqui fora de propósito considerar porque os homens no princípio escolhiam em geral esta forma, que, embora talvez a *preeminência do pai* pudesse fazer surgir na primeira instituição de alguma comunidade, colocando em uma só mão todo poder. (LOCKE, 1983, § 105, p. 74) (grifo nosso)

Percebe-se claramente que Locke ressalta os *motivos psicológicos* que levaram os homens à escolha de um monarca ou líder: ser oriundo da pessoa do pai. Isso se deve ao consentimento que o próprio grupo dá ao reconhecer a importância que a figura do pai tem. Como Locke bem ressalta, “a familiaridade, o afeto que vem desde a infância, os tinha acostumados ao governo de um só”. Ele expõe que por ter sido exercido com cuidado e *habilidade, afeto e dedicação*, isso era suficiente para proporcionar e manter os homens em toda a *felicidade* política que procuravam em sociedade (LOCKE, 1983, p. 74-75).

Por isso, Locke afirma que não devemos estranhar a falta de preocupação do povo em buscar uma maneira de limitar qualquer exorbitância daqueles a quem tinham concedido autoridade, como também o fato de não dividirem esse poder, entregando-o a partes diferentes. Não havia ainda razões para que temessem ou se prevenissem, pois tal forma de governo (monarquia simples) conforme já abordamos,

17 Em Locke, o povo judeu é o único cuja história política não se deu no estado de natureza devido ao fato de Abraão já pertencer a uma comunidade política e ser escolhido por Jeová para se retirar do meio do seu povo e dar início a uma nova nação. (LOCKE, 1983, § 104, p. 74)

apresentava-se como o que melhor convinha, oferecendo *afeição paterna, identidade e confiança*.

Seguindo pelo percurso histórico conjectural, a racionalidade do pacto social, para Locke, fundamenta-se no amor e respeito, e isso tem a ver com laços sociais por motivos emocionais, interpretação que também é a tese de Maffesoli.

Daí temos que o fundamento social, no que concerne o desenvolvimento político, passa pelo *envolvimento emocional*, e isso explica e justifica o *porquê do corpo social em sua estrutura administrativa de liderança*, pois o *substrato dos fatos teve as emoções na sua raiz lógica*. Assim podemos interpretar que Locke busca explicação intrínseca para a realidade extrínseca. Para ele, é o *hedonismo coletivo* que permite o se agrupar ou formar uma estrutura social.

4 ÉTICA E LINGUAGEM EM JOHN LOCKE

Aquilo que se sabe quando ninguém nos interroga, mas que não se sabe mais quando devemos explicar, é algo sobre o que se deve refletir. (E evidentemente algo sobre o que, por alguma razão, dificilmente se reflete.)

Ludwig Wittgenstein

4.1 Linguagem e termos gerais

Na “*Carta ao Leitor*”, presente em *Ensaio Acerca do Entendimento Humano*, Locke nos alerta para a importância da linguagem na construção do conhecimento e do entendimento. Ao elogiar os mestres da ciência — Boyle, Sydenham, Hygenius e Newton — ele sugere que:

Certamente, o mundo estaria muito mais adiantado se o esforço de homens engenhosos e perspicazes não estivesse tão embaraçado pela erudição e pelo uso frívolo de termos desconhecidos, afetados e ininteligíveis, introduzidos nas ciências, e fazendo disso uma arte, a ponto de a própria filosofia, que nada mais é do que o verdadeiro conhecimento das coisas, tornar-se imprópria ou incapaz de ser apreciada pela sociedade mais refinada e nas conversas eruditas. (LOCKE, 1983, p. 137)

A partir dessa crítica Locke desenvolve uma heurística sobre a linguagem por considerar a falha da comunicação pelo uso de vocábulos difíceis, travando a apreensão do conhecimento, assim, ele vê a necessidade de fazer uma análise sobre a *diferença* que existe entre *ideias*, *palavras* e *linguagem*, com o objetivo de revelar a limitação que existe no nosso conhecimento acerca das coisas. Locke defende que teremos a sagacidade para saber distinguir entre a *verdade mental* e a *verdade verbal* ao examinarmos a perfeição ou imperfeição das palavras.

Havia, nos séculos XVII e XVIII, um vasto interesse tanto pela origem como pela natureza da linguagem. Para alguns autores, existia uma linguagem natural, universal, dada a Adão por Deus e depois perdida. Outros, procuraram decifrar do hebraico a linguagem universal, e alguns consideravam que o ser humano podia construir por conta própria tal linguagem universal. Acerca deste assunto Hobbes, também procurou tratar e afirmou:

A mais nobre e útil de todas as invenções foi a da *linguagem*, que consiste em nomes e apelações e em suas conexões, pelas quais os homens registram seus pensamentos, os recordam depois de passarem, e também os usam entre si para a utilidade e conversas recíprocas, *sem a qual não haveria entre os homens nem Estado, nem Sociedade, nem contrato, nem paz*, tal como não existe entre os leões, os ursos e os lobos. O primeiro autor da linguagem foi o próprio Deus, que ensinou a Adão a maneira de designar aquelas criaturas que colocava à sua vista, pois as Escrituras nada mais dizem a este respeito. Mas isto foi suficiente para levá-lo a acrescentar mais nomes, à medida que a experiência e o convívio com as criaturas lhe forneciam ocasião para isso, e para ligá-los gradualmente de modo a fazer-se compreender. E assim, com o passar do tempo, pôde ser encontrada toda aquela linguagem para a qual ele descobriu uma utilidade embora não fosse tão abundante como aquela de que necessita o orador ou o filósofo. (HOBBS, 1983, IV, p. 20) (grifo nosso)

Contudo, Hobbes deixa claro que nada encontrou nas Escrituras que afirme, direta ou indiretamente, que a Adão foram ensinados os nomes de todas as coisas:

Pois nada encontrei nas Escrituras que pudesse afirmar, direta ou indiretamente, que a Adão foram ensinados os nomes de todas as figuras, números, medidas, cores, sons, relações, e muito menos os nomes de palavras e de discursos, como geral, especial, afirmativo, negativo, interrogativo, optativo, infinitivo, as quais são todas úteis, e muito menos os de entidade, intensidade, quiddidade, e outras insignificantes palavras das Escolas. (HOBBS, 1983, IV, p. 20).

Hobbes argumenta que a linguagem original que foi dada a Adão e sua posterioridade perdeu-se com o episódio da Torre de Babel. Devido a este acontecimento, teria surgido a diversidade de línguas hoje existente. Em sua concepção, a linguagem tornou-se mais abundante à medida da necessidade dos seres humanos. Para ele, Deus pode ter dado ao ser humano a capacidade da fala, mas a *formação da linguagem* é uma arte que *se deu pelo próprio humano*. Hobbes considera que o uso da *linguagem* consiste somente em *passar* nosso *discurso mental* para um *verbal* (1983, IV, p. 21).

No que se refere à linguagem, as proposições lockeanas assemelham-se às de Hobbes. Para Locke, embora Deus tenha equipado o ser humano com órgãos que lhe permitem formar e articular sons denominados de palavras, isto por si só não é suficiente para produzir a linguagem. Os papagaios, quando ensinados, também emitem sons articulados. Contudo, as palavras não são capazes de linguagem. Já aos seres humanos, além da capacidade de articular os sons, foi dada também a capacidade para os usar como sinais de suas concepções internas, isto é, a habilidade

de transformar estes sons em marcas ou *sinais de suas ideias*. Por meio delas, o ser humano transmite aquilo que se encontra em sua mente, seus pensamentos.

Apesar disso, para Locke, para formarmos palavras tão úteis como elas devem ser, para que haja perfeição da linguagem, não basta que os sons possam ser transformados em sinais de ideias, motivo pelo qual os seres humanos *aperfeiçoaram a linguagem* criando os *termos gerais*, o uso de uma única palavra para indicar uma multidão de existências particulares (LOCKE, 1983, III, I, § 3, p. 221).

Locke apresentava um ponto de vista em que a linguagem e o significado de palavras são convencionais, e não naturais:

Embora as palavras, como são usadas pelos homens, possam própria e imediatamente nada significar senão as ideias que estão na mente de quem fala, [...] os homens se referem secretamente a duas coisas: primeira, supõem que suas palavras sejam marcas de ideias na mente de outros homens com os quais eles se comunicam; segunda, eles frequentemente supõem que as palavras significam também a realidade das coisas. (LOCKE, 1983, III, II, § 4-5, p. 224)

Nas considerações lockeanas, as *palavras* são os *sinais* de nossas *ideias*, isto é, estão na mente de quem fala, mas não representam a realidade das coisas. O que ocorre é que o uso comum, por um tácito acordo social, atribui para a mesma ideia um certo som, dando a este um significado específico. Desta forma, se uma pessoa não aplicar as mesmas *palavras* que comumente se habituou usar para distinguir certas ideias, falará e não será compreendida. Assim, para que um discurso tenha significado e seja inteligível, as palavras têm a função de estimular no ouvinte as mesmas ideias que estimulam no interlocutor.

Locke afirma que embora as palavras tenham esta função de estimular nos outros as mesmas ideias, a ponto de os seres humanos suporem uma conexão natural entre as coisas e as palavras, se analisadas bem, vê-se que frequentemente as mesmas palavras que usamos para distinguir certas ideias que temos não estimulam as mesmas ideias em outros, mesmo entre os que usam a mesma língua. Para ele, isto ocorre porque o ser humano é livre para o uso de palavras e, assim, pode usá-las livremente para dar significado para suas ideias. Neste aspecto, ninguém tem o poder para obrigar outros a interpretarem da mesma forma e a usar as mesmas palavras para suas ideias. O significado das palavras não se refere a uma harmonia entre

palavras e coisas, mas, sim, limita-se tão somente a transmitir ideias da mente humana e não pode constituir em sinais de nenhuma outra coisa.

Para Locke, o significado e o uso de palavras dependem da conexão que a mente estabelece entre suas ideias e os sons usados como sinais dessas ideias. Assim, se faz necessário que, na aplicação dos nomes para as coisas, que a mente estabeleça ideias bem distintas destas coisas e conserve também o nome particular que pertence a cada uma, com a sua peculiar apropriação. Mas ele reconhece que está além da capacidade humana formar e manter ideias distintas de todas as coisas particulares com as quais nos deparamos, como, por exemplo, cada pássaro, cada animal, cada árvore e cada planta que impressiona nossos sentidos, pois não encontrariam lugar nem mesmo no mais capacitado entendimento. Assim, Locke considera que mesmo que isso fosse possível, seria inútil porque não serviria ao principal objetivo da linguagem. É em vão que os humanos acumulam nomes de coisas particulares que não lhes serviriam para comunicar seus pensamentos.

Os nomes são usados em conversa com outros tão somente para que possamos transmitir qual é o acordo de nossas ideias com aquelas palavras e o porquê de fazermos o uso de tais sons ou palavras, já que através de palavras isoladas não se atinge o objetivo da linguagem, pois, neste caso, elas se tornam sem sentido significativo e ininteligíveis, pois o que dá o sentido às palavras é o seu acordo e a conexão com nossas ideias, não ficarmos nomeando ou repetindo os nomes das coisas isoladamente. Para Locke, esta é a razão pela qual a maioria das palavras que constituem todas as línguas são *termos gerais*, fator que não representa um descuido ou acaso, mas antes resulta da própria razão e da necessidade.

Tendo em vista que todas as coisas que existem são particulares e a maioria das palavras que usamos são termos gerais, Locke considera importante abordar o modo como formamos os *termos gerais* e analisar onde encontramos estas *naturezas gerais* e o que elas supostamente significam. Para ele, as palavras são gerais quando são *sinais de ideias gerais*, e as ideias são gerais quando separamos delas tanto as circunstâncias de tempo como de lugar, isto é, para que seja uma ideia geral, deve-se perder a identidade com um ser só e particular. Por meio deste processo, que ele chama de *abstração*, as ideias tornam-se capazes de representar mais do que um indivíduo.

Nas proposições lockeanas, naturezas gerais nada mais são do que as ideias *abstratas*. A fim de esclarecer estas ideias, ele nos explica como formamos as ideias abstratas, por exemplo, o que vai diferir as ideias de Pedro e Paulo da ideia de *homem* é que ao se usar o termo homem, que aqui representa um *termo geral*, deve-se excluir o que é peculiar a cada um desses indivíduos e manter somente os aspectos concordantes ou semelhantes que encontramos em ambos. Para Locke, *é constante e universal que todo termo mais geral significa uma certa ideia, porém este termo é apenas uma parte dessa ideia que por ele é compreendida e expressa*.

Locke afirma que a razão pela qual em nossas *definições* de palavras recorremos ao termo *gênero* ou à *palavra geral* imediata não é por necessidade, mas por querermos evitar as várias definições que a palavra geral imediata ou o gênero comportam em si. Se alguém desejasse saber o que significa a ideia da palavra “homem” e lhe fosse dito que o homem é uma substância extensa, sólida, com vida, sentidos, movimento espontâneo e faculdade de raciocinar, este termo para “homem” seria tão bem entendido como ocorre por meio da definição de animal racional que representa o resumo das ideias acima enumeradas. Desta forma, Locke declara que a definição nada mais é do que fazermos com que outros entendam através de palavras o significado do termo definido. Assim, as definições consistem apenas na explicação de uma palavra por várias outras, de forma que aquilo que significa o pensamento ou ideia deve ser certamente conhecido.

Ele identifica os conceitos de *essência do gênero* e de *essência da espécie* como sendo palavras *gerais* ou *ideias abstratas*. Ter a essência de qualquer espécie é somente a distinção daquilo que identifica uma coisa como sendo dessa espécie, ou melhor, é percebermos as qualidades, enumerá-las de acordo com uma ideia abstrata na mente, de sorte que elas passam a ser classificadas sob este nome e ganham o direito de pertencer a esta espécie. Desta forma, Locke afirma que é fácil observar que a essência da espécie de coisas, e, conseqüentemente, a classificação das coisas, consiste no trabalho do entendimento que abstrai e forma estas *ideias gerais*:

O que, pois, significa as *palavras gerais*? Elas consistem numa espécie de coisas, sendo cada uma delas um *signal de uma ideia abstrata na mente, como coisas existentes, elas concordam com tais ideias*, de sorte que são classificadas sob este nome, ou seja, pertencem a esta espécie. Por conseguinte, é evidente que as essências da espécie, ou se a palavra latina agrada mais, espécies

das coisas, nada mais são que as ideias abstratas. (LOCKE, 1983, III, III, § 12, p. 229) (grifo nosso)

Embora Locke argumente que a classificação das coisas é somente um trabalho do entendimento, ele não nega que tal classificação tenha seu fundamento na similitude das coisas. O entendimento ao observar a semelhança que as coisas têm entre si as classifica mediante similitude, formando as *ideias gerais abstratas*. Assim, quando os *nomes gerais* têm qualquer conexão com os seres particulares, as ideias abstratas são os meios que os unem, de maneira que as essências das espécies, como distinguidas e nomeadas por nós, nem são e nem podem ser nada, exceto estas precisas ideias abstratas que temos em nossas mentes.

Ele considera que cada ideia abstrata distinta representa somente uma essência específica, ou seja, essas essências ou ideias abstratas, que são as medidas do nome e as fronteiras de cada espécie, representam os nomes de coisas essencialmente diferentes. Deste modo, um círculo é diferente de um óvulo, como um carneiro de uma cabra, e a chuva é tão essencialmente diferente da neve, como a água da terra. Portanto, é impossível que a ideia abstrata, que identifica a essência de um ser, sirva para transmitir a ideia de essência de um outro ser. Assim, quaisquer duas ideias abstratas que variam em qualquer parte uma da outra constituem duas diferentes espécies, essencialmente diferentes como quaisquer duas coisas opostas entre si.

Acerca do significado da palavra *essência*, como já abordamos, Locke nos apresenta a distinção entre os conceitos de essência real e nominal. Essência real é o que se qualifica como o ser de qualquer coisa que a faz ser como é. Embora desconhecida nas substâncias, a constituição interna real das coisas produz suas qualidades sensíveis. Quanto às essências nominais, referem-se às coisas que são classificadas em classes ou espécies apenas se concordarem com certas ideias abstratas às quais anexamos nomes. Assim, a essência de cada gênero ou classe nada implica além da *ideia abstrata*, sendo *significada pelo nome geral*.

Nas considerações lockeanas, que quando estamos nos referindo às ideias de substâncias, estamos lidando somente com o que ele chama de essência nominal. Porém, ao nos referirmos às ideias *simples* e às ideias de *modos*, usamos ao mesmo tempo o conceito de essência real e nominal. Com relação a estas ideias, *não* existiria a *distinção ou separação entre a essência real e a nominal*, pois aquilo que estamos

a nomear é o que existe, e não o que supomos, como ocorre com as ideias de substância:

A essência real e nominal é a mesma nas ideias simples e modos e diversa nas substâncias. Sendo as essências assim distinguidas em nominal e real, podemos ainda observar que, na espécie de ideia simples e modos, elas são sempre as mesmas, ao passo que nas substâncias são totalmente diferentes. Deste modo, uma figura incluindo um espaço entre três linhas é a essência ao mesmo tempo real e nominal de um triângulo, não sendo esta apenas a ideia abstrata para a qual o *nome geral é anexado*, mas a própria essência o ser da própria coisa: este fundamento, do qual todos os seus atributos decorrem, e ao qual eles todos estão inseparavelmente anexados. (LOCKE, 1983, III, III, § 18, p. 231) (grifo nosso)

Em Locke, é evidente que a doutrina da imutabilidade das essências prova apenas que elas são ideias abstratas, fundadas na relação estabelecida entre elas e certos sons como sendo sinais delas, e que, por isso, sempre serão *verdadeiras* enquanto o mesmo *nome tiver o mesmo significado*.

A preocupação de Locke acerca da linguagem é demonstrar de que forma o conhecimento se estrutura e de que maneira o comunicamos. Conforme abordamos, isso depende mais da percepção do ser humano, do que está em *nós*, do que da própria coisa em si, considerando que é inútil a existência de algo se dele nada podemos apreender.

Assim sendo, por meio do uso da linguagem, a ciência demonstraria e fundamentaria suas ideias. Por conta disso, poderíamos tomar isto como base para analisarmos a estrutura da moral enquanto fenômeno social, isto é, entendermos onde se aplicam os termos gerais e o que o sentido de essencial nos transmite.

4.2 O duplo uso das palavras

Locke considera que a linguagem é imperfeita, pois é notável a presença de termos duvidosos e incertos. Assim, para ele, devemos examinar a perfeição ou imperfeição das palavras. Para isso, é necessário considerarmos primeiramente o uso da linguagem e seus fins.

Nas considerações lockeanas, as palavras têm duplo uso. Primeiramente, elas são usadas para *registrar nossos pensamentos*:

Com respeito ao primeiro aspecto, isto é, *registrar nossos próprios pensamentos com o fim de auxiliar nossas próprias memórias*, por esse meio, como se estivéssemos falando para nós mesmos, quaisquer palavras servirão para este fim. Desde que os sons são voluntária e indiferentemente sinais de quaisquer ideias para si mesmos, não havendo imperfeição nelas se usa constantemente o mesmo sinal para a mesma ideia, pois assim não pode evitar ter o seu significado entendido, consistindo nisso o uso correto e a perfeição da linguagem. (LOCKE, 1983, III, IX, § 2, p. 251) (grifo nosso)

Em segundo lugar, as palavras são usadas para a *comunicação* de nossos pensamentos. Sobre este aspecto, Locke afirma que aqui as palavras também têm duplo uso: primeiro, um uso *civil*, cujo objetivo é o intercâmbio cotidiano, ou seja, o uso em assuntos ordinários e nas conveniências da vida em sociedade; e segundo, o uso *filosófico*, ou o uso de palavras que têm o objetivo de transmitir a noção exata das coisas, procurando expressar por meio de suas proposições gerais verdades evidentes e indubitáveis sobre as quais a mente deve se apoiar e contentar-se com elas no que diz respeito à busca do conhecimento verdadeiro. Para ele, estes dois usos da palavra têm fins bem distintos.

Na filosofia lockeana, a linguagem, tanto no seu uso civil como filosófico, perde seu sentido quando não é entendida, ou seja, quando não estimula na mente do ouvinte as mesmas ideias que estão na mente de quem fala. Em suas proposições, a imperfeição do que falamos ocorre quando existe a incapacidade de fazermos com que outros entendam qualquer ideia que pretendemos comunicar.

Para Locke, as palavras não têm significado natural, *são as ideias* que dão significado às palavras. Assim, as palavras são somente sinais de nossas ideias. Portanto, *é a ideia que deve ser apreendida e retida* por aqueles que fazem intercâmbio de pensamento, ou melhor, mantêm o discurso com outros.

Ele nos apresenta as dificuldades na apreensão e na retenção de nossas ideias por outros quando nos comunicamos: a primeira dificuldade surge quando tentamos transmitir ideias muito complexas, formadas por um grande número de ideias reunidas; a segunda está na transmissão de ideias cujos significados não têm uma conexão evidente com a natureza. Não havendo modelo estabelecido na natureza, torna-se mais difícil transmitir os significados; a terceira dificuldade é quando o significado da palavra se refere a um modelo que não é reconhecido com facilidade; e a quarta é quando o significado da palavra e a essência real da coisa não são exatamente equivalentes. Para ele, em todos esses casos existe uma imperfeição nas

palavras. Se examinarmos bem, veremos que os nomes dos modos mistos são mais propensos à incerteza e à imperfeição no tocante às duas primeiras dificuldades aqui expostas. Com relação aos nomes das substâncias, as dificuldades referem-se mais às duas últimas razões apresentadas.

4.3 O mau uso das palavras

Além da imperfeição que existe naturalmente na linguagem, proporcionando obscuridade e confusão, difíceis de se evitar no uso das palavras, Locke considera que existem outras falhas que ocorrem por negligência humana em seus modos de comunicação, tornando as ideias menos claras e menos distintas do que deveriam ser.

A *primeira falha* é o uso de palavras sem nenhum significado, o que ele denomina de *termos sem significados*, palavras cujas origens e peculiaridades não têm significados claros e distintos. Segundo Locke, seriam palavras originadas de várias correntes filosóficas e da religião, cujos autores ou promotores criam tentando assumir algo singular, apartado das compreensões ordinárias, seja por apoiarem certas opiniões estranhas ou por quererem encobrir certas fraquezas de suas hipóteses. Assim, acabam criando palavras novas, mas vazias de significado.

Semelhante a esse erro seria o uso de palavras familiares, nas quais a propriedade da linguagem afixou ideias muito importantes, mas que quando usamos não temos qualquer ideia clara e distinta do seu significado e por negligência as pronunciamos sem entendermos o seu real sentido:

Usam familiarmente palavras que a propriedade da linguagem afixou ideias muito importantes, sem em absoluto qualquer sentido distinto, tais como “sabedoria”, “glória”, “graça etc., palavras bem frequentes nas bocas dos homens. Entretanto, se a muitos dos que as usam se perguntasse o que entendem por elas, ficariam paralisados e não saberiam o que responder: prova clara de que, embora tenham aprendido esses sons, e os tenham na ponta da língua, não os fundamentam em ideias determinadas. (LOCKE, 1983, III, X, § 3, p. 256)

A *terceira falha* quanto ao mau uso das palavras seria atribuída à *inconstância* no uso, ou seja, quando fazemos com que tenham um significado em determinada

situação e outro significado para outra situação. Para ele , agindo assim, de forma voluntária, agiríamos com fraude ou com grande loucura.

A *quarta falha*, ou abuso que se comete no uso das palavras, ocorre quando aplicamos palavras velhas para novos e incomuns significados ou quando introduzimos termos novos e ambíguos sem defini-los. Agindo desta maneira, produzimos confusão em seu sentido ordinário.

Embora a filosofia peripatética tenha sido a seu modo a mais eminente, outras seitas não têm estado completamente isentas disso. É raro encontrar uma delas que não esteja embaraçada por certas dificuldades (tal é a perfeição do conhecimento humano) sem que tenham sido encobertas pela obscuridade dos termos e confundido o significado das palavras. (LOCKE, 1983, III, X, § 6, p. 257)

A *quinta falha* refere-se àqueles que tomam palavras por coisa. Embora isto possa ocorrer com todos os nomes em geral, afeta particularmente os nomes das substâncias. Para Locke, os que estão mais sujeitos a este erro são os que limitam seus pensamentos a qualquer sistema e se convencem de uma firme crença acerca da perfeição de qualquer hipótese recebida. Estes consideram que os termos de uma hipótese são tão adequados à natureza das coisas que correspondem perfeitamente à sua existência real, as palavras contendo a realidade efetiva das coisas, quando na verdade as palavras são apenas termos que usamos para denominá-las e classificá-las. As palavras são exteriores às coisas, elas não comportam a realidade em si, são somente sinais que usamos para identificá-las.

A *sexta falha*, no uso das palavras, consiste em designá-las no lugar de coisas que elas de modo algum devem ou podem significar. Ele nos diz que isto ocorre quando fazemos uso dos conceitos de essências nominais, mas supondo silenciosamente que eles signifiquem também a essência real de certo tipo de substâncias.

O *sétimo erro*, embora menos notado, decorre do longo e familiar uso de algumas palavras a ponto de os seres humanos serem levados a imaginar que existe uma conexão próxima e necessária entre estes nomes e seus significados. Assim, ao usá-los, supõem imediatamente que não se pode deixar de entender o que querem dizer. Desta forma, pensam que devem concordar com tais palavras quando emitidas, como se não houvesse possibilidade de dúvidas. Entendem que pelo uso ordinário

desses sons, quem fala e quem ouve tem necessariamente as mesmas ideias. Sobre este assunto, Locke afirma:

Este abuso, que leva a confiar cegamente nas palavras, não foi em lugar algum tão espalhado, nem ocasionou tantos efeitos maléficos, como entre os homens de letras. A multiplicação e obstinação dos debates, que têm devastado o mundo intelectual, não se deve a nada mais do que a este uso de palavras. Embora se acredite geralmente que há grande diversidade de opiniões nos volumes e variedades de controvérsias que perturbam o mundo; não obstante a coisa com que mais deparo nas disputas ocorridas entre os homens eruditos de diferentes facções, em seus recíprocos argumentos, resulta por falarem linguagens diferentes. Estou propenso a imaginar que quando qualquer um deles, omitindo os termos pensassem sobre coisas e soubessem o que eles pensam, verificaria que todos pensam o mesmo, embora talvez o que obteriam fosse diferente. (LOCKE, 1983, III, X, § 22, pp. 258-259)

O método heurístico na filosofia lockeana quanto ao uso da linguagem tem importantíssima relevância para o estudo da ética, pois seus princípios se fundamentam por meio da linguagem. É por ela que são transmitidos estes conceitos e os juízos de valores cujas essências real e nominal são as mesmas, ou seja, as definições não decorrem da interpretação de uma substância produzida pela natureza de forma que possamos comparar esta substância com a palavra usada para identificá-la ou interpretá-la. Locke é taxativo sobre a importância dessa questão, pois no que diz respeito à *ética*, a própria *palavra* que usamos para identificar um juízo de valor contém em si o próprio *ser da coisa* a que nos referimos. Desta forma, a essência real, o que ela significa, não se distingue da essência nominal, isto é, a maneira como a ela nos referimos ou a interpretamos.

Ele considera a importância de se analisar as falhas da linguagem como forma de desmistificar ou de desconstruir o como não nos questionamos sobre o que está posto, isto é, o fato de aceitarmos os conceitos como se estes não fossem falhos ou como se fossem verdades inabaláveis. Assim, Locke procura trazer à luz as falhas existentes no uso da linguagem a fim de preparar o terreno para uma moral digna de pesquisa.

4.3.1 Medidas para se evitar o mau uso das palavras

A *primeira medida*, não usar palavras sem um significado claro, ou seja, nomes sem uma ideia na qual este se apoie. Para Locke, embora possa parecer desnecessário lembrar este cuidado, nos deparamos frequentemente com palavras tais como instinto, simpatia, antipatia e outras cujo uso não leva a uma nítida ideia do seu real significado.

A *segunda medida*, não basta uma pessoa usar palavras como sinais de certas ideias, isto é, se as palavras são anexadas a uma ideia simples, devem ser claras e distintas, e se são anexadas a uma ideia complexa, devem ser determinadas. Assim, não pode haver dúvidas quanto aos princípios dessas ideias e nem da caracterização dessas definições. Ele considera que isto é muito importante nos nomes dos *modos mistos*, especialmente em *palavras valorativas - ética* - pois estas ideias, não sendo originadas na natureza, tendem a ser muito confusas.

Locke nos apresenta, como exemplo, a palavra *justiça*. Apesar do uso constante dessa palavra, ela geralmente apresenta significado muito vago e indeterminado. Contudo, para ele sempre será assim, a não ser que tenhamos o cuidado de realizar uma compreensão distinta das partes componentes que constituem essa ideia complexa. A não ser que isto seja feito, continuaremos empregando muito mal as palavras.

Nas considerações lockeanas, para que nossas ideias de substâncias sejam usadas corretamente, é necessário algo mais do que simplesmente ideias determinadas — é necessário que os nomes também sejam conformáveis às coisas como elas existem. Assim, igualmente esta exatidão é absolutamente necessária em investigações dirigidas ao conhecimento filosófico e nas controvérsias a respeito da verdade.

Terceira medida, devemos tomar cuidado para aplicar as palavras o mais próximo possível das ideias usadas no cotidiano civil. Para Locke, as palavras, especialmente de línguas já estabelecidas, não são posse privada, mas a medida comum de intercâmbio e comunicação. Ele defende que não cabe a cada um modificar, ao seu bel-prazer, a marca característica na qual as palavras circulam, nem alterar as ideias às quais elas estão anexadas. Havendo necessidade de modificação, se deve informar da mudança. Considerando que a intenção humana ao falar é — ou

ao menos devia ser — a de ser entendido, deve-se orientar o uso ordinário das palavras.

Na *Quarta medida*, declararmos o significado das palavras sempre que o uso ordinário deixar isso incerto e vago. Nas considerações lockeanas, isto tem ocorrido com a maioria dos nomes de ideias muito complexas. Para Locke, assim como há diferença entre nossas ideias simples, de modos e substâncias, igualmente o tornar conhecidas as ideias e o que elas representam e quando surgem dá-se de maneira diferente.

Nas *ideias simples*, quando uma pessoa faz o uso do nome de qualquer ideia e percebe que não é entendida, é obrigada, pelo objetivo do discurso, a declarar o significado das palavras e tornar conhecida a ideia que isso pretende significar. Isto, como já foi abordado, não pode ser feito por definição. Neste caso, para Locke, só existem dois métodos: *nomeia-se o objeto* em que esta ideia simples pode ser encontrada e torna-se aquele nome entendido aos que se encontram familiarizados com este objeto e o conhecem por este nome, ou apresenta-se o objeto aos sentidos para que ele produza na mente a ideia que a palavra enunciada procura comunicar.

Sobre os *modos mistos*, Locke expõe que, especialmente aqueles pertencentes à moralidade, muito deles são combinações de ideias que a mente reúne mediante a sua própria escolha, não havendo modelos na natureza para que possam ser encontrados. Assim, o significado de seus nomes não pode ser conhecido como o das ideias simples, as palavras que os definem devem ser palavras baseadas em significado certo e indubitável. Portanto, quando houver motivo para que se diga o que eles significam, o sentido deve ser perfeitamente declarado. Desta forma, a *definição* representa o *único meio pelo qual o sentido exato das palavras morais pode ser conhecido*, como também a maneira pela qual suas ideias podem ser conhecidas com certeza e sem deixar qualquer lugar para contestação.

Nas considerações lockeanas, é o uso correto de *definições* em *palavras éticas* que torna a *moral capaz de demonstração*, como ocorre com a matemática:

Com base nisso, estou inclinado a pensar que a *moral é capaz de demonstração*, tanto quanto as matemáticas; desde que a *essência real* e exata das coisas que as *palavras morais significam* pode ser *perfeitamente conhecida*, e assim a coerência e incoerência das próprias coisas serem descobertas, certamente é isto no que consiste o perfeito conhecimento. (LOCKE, 1983, III, XI, § 16, p. 262) (grifo nosso)

É, justamente neste ponto, Locke passa a apresentar a diferença entre o *conhecimento* e a *opinião*. Ao fazer uma descrição da realidade do conhecimento, ele ressalta que a moral não pode ser assimilada com ideias arbitrárias, mesmo que o aspecto judicativo parta da mente e não diga respeito a uma reflexão que se dá inicialmente sobre uma existência já concebida, porém nada disso tira a necessidade de haver *vínculo com o real*. O real tem a ver com uma *realidade* e esta deve ser racional e o racional não é composto de ideias sem vínculo com o existencial.

4.4. Os modos mistos e a linguagem

Ao analisar por que os *nomes dos modos mistos* — ou a ética — estão sujeitos a grande *incerteza* e *obscuridade* quanto ao seu *significado*, Locke chega a duas conclusões: primeiro, é difícil estimular no ouvinte exatamente a mesma ideia de quem fala quando a palavra é composta e decomposta, como nas ideias complexas. Não é fácil fazer com que todos retenham estas ideias com a mesma exatidão e sem a menor variação, concedendo-lhes, em seu uso civil, o mesmo significado. Assim, a ideia complexa de um homem raramente concorda com a de outro. Por essa dificuldade, um conceito moral, tomado como verdadeiro hoje, pode não ter sido ontem, e nem vir a ser amanhã.

A segunda razão que gera obscuridade nos nomes dos modos mistos é que eles carecem de modelos na natureza. Para Locke, essa é a razão por que os homens retificam e ajustam seus significados, porque esses nomes são tão variados e duvidosos. O fato desses nomes surgirem da reunião de ideias criadas pela mente evidencia obscuridade e incerteza, pois as noções desses nomes não seguem nenhum modelo de coisas existentes, mas apenas denominam e classificam regras de valores, cujo fundamento é somente a mente de quem os criou.

Embora o uso ordinário dessas palavras adotadas nos modos mistos possa oferecer algum auxílio no estabelecimento do significado da linguagem — tendo em vista que este mesmo uso regula o significado das palavras na conversa cotidiana —, de acordo com os tratados filosóficos de Locke, a ninguém foi dada a autoridade de estabelecer o que significa exatamente cada uma dessas palavras morais e nem de determinar quais ideias morais alguém deve anexar a elas. Assim, a simples

ocorrência do uso ordinário não é motivo suficiente para adaptar as palavras a estes tratados, pois se não existe em nenhum lugar nenhuma regra estabelecida quanto a este uso, estas palavras continuam sendo assunto controvertido.

Para Locke, a maneira como aprendemos os nomes dos modos mistos também contribui para a incerteza de seu significado. Ocorre que para as palavras acerca da moral, primeiro se adota um nome e só depois se explica a que ideias complexas este nome se aplica, um fato que se dá na infância, quando ainda ensinamos às crianças tanto os nomes das ideias simples como as de substância. Porém, se a verdade quanto aos nomes das ideias de substância se constitui na fase adulta, em motivos de pesquisa, procurando-se a veracidade e coerência do que se aprende, o mesmo não ocorre com nossas ideias complexas de modos mistos, mas antes são deixadas à própria observação e diligência de cada um. O que ocorre, na maioria das vezes, é um simples acordo, sem questionar estes princípios que nos foram passados, como se fossem verdades que não devem ser questionadas, analisadas ou pesquisadas. Assim, ocorre que o verdadeiro e exato sentido dos nomes que as palavras morais representam e que são usadas pela maioria dos homens não passam de sons vazios, o que resulta em palavras indeterminadas e, conseqüentemente, em significados obscuros e confuso:

Onde encontrarei alguém, seja um debate controvertido, seja um discurso familiar que diz respeito à *honra, fé, graça, igreja, etc.*, em que não é fácil *observar as noções diferentes que os homens têm deles?* Que não é senão isto: *eles não concordam com o significado dessas palavras, nem têm em suas mentes a mesma ideia complexa da qual formam seus significados*, e assim toda a disputa que ocorre disso é apenas sobre o significado do som. (LOCKE, 1983, III, IX, § 92, p. 253) (grifo nosso)

Assim, para Locke, não existe um interesse em buscar um fundamento para os conceitos éticos, e por esta razão os homens levantam questões e multiplicam disputas acerca de assuntos insolúveis, que servem apenas para prolongar e aumentar suas dúvidas e confirmar o ceticismo.

Na filosofia lockeana, as imperfeições na linguagem representam motivo para a maioria das controvérsias no mundo. Para o filósofo inglês, haveria maior harmonia se a linguagem, enquanto instrumento da ética, apresentasse um fundamento pelo qual as ações humanas pudessem ser demonstradas como sendo as mais viáveis e capazes de produzir entendimento sobre os valores que normatizam nossa existência.

4.5 A moral como um conhecimento real

Conforme abordamos, a moral, como forma de comportamento humano, possui um caráter social, isto é, os homens se sujeitam a determinados princípios, valores ou normas de sua comunidade e de sua época. Ao nascer, o indivíduo já encontra esses valores formulados, embora não possa explicar por quem e o porquê de assim terem sido estabelecidos. Porém, sendo o ser humano dotado de razão, pode refletir acerca dessas regras e modificá-las de acordo com as necessidades que vão surgindo, e é por essa razão que podemos afirmar que a moral é progressiva.

Dessa forma, Locke, ao tratar sobre a ética, conclui que esta não é inata, *não* provém de caracteres ou sinais que foram impressos em nossa mente e que a alma transportara consigo ao mundo. Para ele, a moral como fenômeno social tem a ver com um povo visar o melhor estilo de vida, partindo de conceitos de felicidade ou bem-estar social que essa sociedade determina, sendo a partir daí que se estabelecem e criam suas leis.

Para fundamentar sua proposição de que a moral é passível de ser demonstrada tal qual a matemática, Locke usa como prova de sua tese *as ideias de relações* e *as ideias de modos mistos*. Dentro desse processo, ele inclui a análise da linguagem como medida para criarmos um método quanto a má interpretação dos valores morais.

Acerca das ideias de relações, ele deixa claro que estas ideias só podem existir quando se estabelece um *padrão* ou *modelo* para aquilo que iremos comparar. Portanto, a relação representa de que forma as coisas que estamos comparando são *proporcionais*, ou seja, se *excedem* ou se *igualam* ao *padrão* pelo qual estamos buscando compará-las:

Esta relação, dependendo da igualdade e excesso da mesma ideia simples em vários objetos, pode ser denominada, se alguém quiser, de *proporcional*; e que estas são apenas relacionadas com as ideias simples recebidas da sensação ou reflexão é tão patente que nada precisa ser dito para evidenciá-lo. (LOCKE, 1983, II, XXVIII, § 1, p. 214)

Deste modo, para Locke, quando comparamos dois objetos entre si, como por exemplo, no que diz respeito à cor, só podemos saber qual o mais branco quando já estabelecemos um *padrão* para a brancura. As ideias de relações envolvem

buscarmos a relação existente entre *algo* e o *padrão* ou *modelo* estabelecido como referência.

Ao tratar sobre as *ações humanas*, tais como *pai, irmão, marido, rei, juiz, professor, servo, patrão, mestre* e assim por diante, Locke considera que estas ideias de relações se referem a algo extrínseco ao ser humano, isto é, não dizem respeito ao seu ser enquanto tal, mas se referem ao seu agir, e uma ação nos dá claramente a noção de uma relação.

Em nossa leitura acerca da demonstração da moral na filosofia lockeana, compreendemos que Locke, tendo demonstrado que as ideias de relações implicam em criarmos um padrão ou modelo pelo qual o agir possa ser relacionado, está estabelecendo o *método* para a demonstração da moral, ou seja, expor de que forma uma ação individual e particular se *excede ou se iguala* ao modelo ou padrão estabelecido. Essa *proporção* é algo facilmente demonstrável, como na matemática. Tendo a medida do virtuoso, por exemplo, podemos observar a relação:

A moral capaz de demonstração. [...] A respeito disso não duvido que as proposições evidentes, por si mesmas, de consequências necessárias, tão incontestáveis como aquelas em matemáticas, as *medidas do certo e do errado devem ser estabelecidas por qualquer um que se aplicar com a mesma indiferença e atenção para uma como para outra dessa ciência*. A relação dos outros modos pode certamente ser percebido, tanto quanto as do número e da extensão; e não posso ver por que eles não devem ser capazes de demonstração, se medidas adequadas forem cogitadas para averiguar seu acordo ou desacordo. (LOCKE, 1983, IV, III, § 18, p. 280) (grifo nosso)

Baseado nas possibilidades que as ideias de relações nos dão, isto é, a condição de exercemos a contemplação sobre os vícios, as paixões e os interesses dominantes e relacioná-los com algumas regras que se estabelecem, Locke afirma que a moral é capaz de uma demonstração que supera a ciência que trata das coisas materiais, pois, para ele, aqui podemos obter certeza do conhecimento, considerando que o que está sendo demonstrado é *a relação existente entre uma determinada regra que um povo ou sociedade adota e uma determinada ação*.

Não comporta dúvida a relação entre uma ação, enquanto realidade efetiva, e os modelos ou padrões que cada povo adotou. A moral, enquanto conhecimento, apresenta uma capacidade demonstrativa superior à de substâncias materiais, pois se nestas não podemos demonstrar o vínculo existente entre suas qualidades

primárias e secundárias, deixando assim um espaço para a dúvida, nas ideias de relações morais, conforme já abordamos, a dúvida é excluída. Locke nos diz: “Um homem, ao comparar duas coisas entre si, dificilmente não saberá com que as compara; portanto, ao comparar qualquer coisa, ele tem bem clara as ideias desta relação” (1983, II, XXV, § 8, p. 210).

No entanto, ele reconhece que a grande dificuldade no processo de demonstração da moral decorre do fato de que as ideias morais são geralmente mais complexas do que as das figuras ordinariamente consideradas em matemáticas, pois na *demonstração da moral* surgem *dois inconvenientes*: primeiro, seus nomes são de significados incertos, isto é, o sinal que é sempre usado por eles em comunicação e em pensamento nem sempre transfere igualmente a mesma ideia; e segundo, a mente encontra dificuldade para reter facilmente determinadas combinações tão exatas e perfeitas como é necessário no exame dos hábitos ao aplicar a correspondência e o acordo e desacordo de muitas ideias, especialmente onde existem longas deduções e a intervenção de várias outras ideias complexas procurando mostrar o acordo ou desacordo de duas ideias distintas. Diante disso, Locke apresenta o que ele considera como remédios ou medidas para esta dificuldade: “pode em certa medida ser remediada *pelas definições*, localizando esta coleção de ideias simples que cada termo significará, e então usando os termos uniforme e constantemente para esta exata coleção”.(1983, IV, III, § 20, p. 281).

Para Locke, as palavras que geralmente expõem nossas ideias de juízos de valores são usadas de maneira desordenada, pois cada pessoa usa as palavras que lhe parecem convenientes, mas sem uma devida pesquisa quanto ao real sentido daquele termo. Locke considera que a maneira desordenada e arbitrária como usamos as palavras para a transmissão de nossas ideias constitui-se em motivo de rejeição da moral enquanto conhecimento certo e vinculado ao que é real. Conforme ele mesmo nos diz, termos que são geralmente conhecidos e usados por muitos, quando são questionadas sobre seus significados, a maioria das pessoas não consegue responder de uma forma clara e uniforme. Como haveria uniformidade entre as ideias que comportam estas palavras se não existe um consenso quanto ao significado de cada uma delas?

Se as palavras, enquanto sinais ou símbolos que identificam tais ideias, são compreendidas de formas tão diferentes e obscuras, a única solução é o

estabelecimento pela ética de sinais sensíveis. Assim, a fim de remover esta dificuldade, Locke apresenta medidas para se evitar o mau uso das palavras. Desta forma, serão removidos os obstáculos que impedem o reconhecimento da moral enquanto conhecimento evidente, pois os equívocos que permitem a dúvida quanto ao real sentido e ao uso das palavras serão desfeitos. É mediante uma clara definição de seus termos que a moral passa a apresentar um conhecimento real, vinculado à realidade, em que as exatidões de seus sinais apresentam provas tão claras quanto os símbolos da matemática.

Após ter esclarecido que o método para a demonstração da moral tem início na clara definição de seus termos, Locke ressalta que quanto à moral, no que se refere ao conhecimento, estamos lidando ou nos referindo ao que é real, considerando-se que ela tem uma existência na realidade que se efetiva, aqui *não* se reportando ou discutindo sobre ser um conhecimento *provável* como se *dá* quando tratamos com as *ideias de substâncias*.

Para aqueles que contestavam sua tese de que o conhecimento se adéqua apenas com o acordo e desacordo entre as ideias, Locke apresenta uma resposta para isso:

O conhecimento, você afirma, é apenas a percepção do acordo ou desacordo de nossas ideias: mas quem sabe o que estas ideias podem ser? Se isto for verdadeiro, as visões de um entusiasta e os raciocínios de um homem sábio deverão ser igualmente evidentes. Não consiste em verificar o que são as coisas, de sorte que um homem observa apenas o acordo de suas próprias imaginações e se expressa em conformidade com isso, sendo, pois, tudo verdadeiro, tudo certeza. (LOCKE, 1983, IV, IV, § 1, p. 287) (grifo nosso)

Fica evidente que para Locke o nosso conhecimento revela-se *como real apenas enquanto houver conformidade entre as nossas ideias e a realidade das coisas*.

Levanta-se uma questão: qual o critério pelo qual a mente perceberá que não está lidando apenas com suas próprias ideias, e quando ela está concordando com as próprias coisas? Locke considera que embora isto possa representar dificuldade, é evidente que há dois tipos de ideias com as quais podemos estar seguros de que concordam com as coisas. Primeiro, todas as ideias simples estão em conformidade com as coisas, já que a mente, como foi mostrado, não pode de modo algum formá-las por si mesma. Portanto, elas são o produto de coisas regulares e naturais

exteriores, realmente operando sobre nós e introduzindo com elas toda a conformidade que é designada ou que nossa condição exige:

Assim, elas representam coisas sob estas aparências para as quais são adequadas para produzir em nós, por meio de que somos hábeis para distinguir os tipos de substâncias particulares, para distinguir os estados em que estão, e assim apreendê-las as nossas necessidades e aplicá-las aos nossos usos. Deste modo, a ideia de brancura, ou amargura, como se encontra na mente, corresponde exatamente a este poder pertencente a qualquer corpo para produzi-lo lá, como as coisas que nos são exteriores. A conformidade entre nossas ideias simples e a existência de coisas é suficiente para o conhecimento real. (LOCKE, 1983, IV, IV, § 4, pp. 287-288)

Aqui, Locke está tratando das ideias de substâncias apenas no que se manifestam aos nossos sentidos, nessa consideração sendo *excluído* o processo de se querer interpretar qual a *causa primária* das coisas ou o seu ser *essencial*. Assim, quando lidamos com a demonstração de uma ideia simples, estamos expondo um conhecimento real, já que aqui apenas nomeamos o que se manifesta, *não* estamos *interpretando* algo sobre aquilo que os sentidos não captam. Nesse sentido, o critério não é uma formulação de nossas mentes, mas a correspondência entre uma substância particular no estado em que ela se encontra e o poder que estas aparências produzem em nós. Nesse caso o conhecimento é vinculado a realidade.

O segundo critério pelo qual sabemos se o *conhecimento é real* é quando consideramos todas as ideias complexas, exceto as de substâncias, pois as nossas ideias complexas de *modos mistos* e *relações* tratam de modelos feitos por nossas mentes, neste caso, não de uma interpretação de qualquer matéria. Assim, não estão designadas para serem cópias de algo, nem para se referirem à existência de qualquer coisa cujo original não esteja em si. Locke considera que *o que é destinado a representar a si mesmo jamais produzirá uma representação errônea*, nem nos desviará da verdadeira apreensão de algo. Esta representação só é encontrada em nossas ideias complexas de modos mistos e relações:

Podemos estar infalivelmente certos de que todo o conhecimento que alcançamos acerca dessas ideias *é real*, ou seja, que *apreende as próprias coisas*. Porque em *todos os pensamentos, raciocínios e discursos deste tipo visamos a coisas que não transbordam sua conformidade com as nossas ideias*. Por conseguinte, nestas não podemos nos privar de uma *realidade certa e indubitável*. (LOCKE, 1983, IV, IV, § 5, p. 288) (grifo nosso)

Esta razão leva Locke a inferir que o conhecimento da *moral é capaz de demonstração real tal como o matemático*, a certeza sendo a *percepção do acordo* ou *desacordo* de nossas ideias e a *demonstração* sendo a *percepção* de tal acordo pela intervenção de outras ideias ou meios. Por conseguinte, todo acordo ou desacordo que descobrimos em nossas *ideias morais*, sendo elas mesmas *arquétipos* de ideias adequadas e completas, produzirá conhecimento real do mesmo modo que nas figuras matemáticas.

Aqui, Locke levanta a questão que ele presume surgir: a existência não é requerida para tornar isso real? A resposta, porém, já nos foi dada por meio de suas teorias acerca dos modos mistos e nas ideias de relações. Isto é, quando aplicamos a demonstração dos juízos de valores, estabelecendo-se que estes nasceram de nossas ideias, neste caso não surgindo de nossa interpretação acerca de algum objeto da natureza, eles se constituem tanto no objeto como na sua própria interpretação.

Locke afirma que não existe nada fora de nossas ideias de modos mistos — isto é, a ética — com a qual possamos equiparar. Elas existem porque nossa mente as criou e as estabeleceu de acordo com os princípios já abordados aqui. Sua existência deve-se a uma construção mental, sua demonstração consistindo em apresentarmos de que forma elas foram concebidas e a partir do que estas ideias estão estruturadas. Dessa forma, não há dúvida, o que torna a ética em uma existência real. Ora, se não há nenhum modelo fora da mente com o qual possamos equiparar algo, evidenciando de que forma estas ideias se assemelham ou não com algum arquétipo existente, então não existem provas para demonstrar que estas ideias não condizem com aquilo no qual se estruturaram.

Igualmente, não comporta atribuímos a estas ideias o conceito de probabilidade partindo-se do pressuposto de que a probabilidade vem da interpretação de algo em que supomos ou imaginamos, a partir de nós e não dele, que nele existem certas qualidades, mas que não podemos afirmar com absoluta certeza tudo que envolve aquela substância. Para Locke, isto não se dá com a demonstração de nossas ideias acerca de ética, pois ali estão todas as qualidades reunidas, isto é, tanto a essência real como a nominal são as mesmas.

O que buscamos equiparar ou supor é algo evidente por si, não havendo arquétipo fora de sua própria construção. Tais ideias são tudo que há, tudo que existe

acerca delas estão nelas mesmas. Portanto, é por meio de suas construções que podemos negá-las ou afirmá-las, sabendo que o que negamos é o que existe e o que afirmamos é também o que existe. Até mesmo quando resolvemos desconstruí-las, só é possível por meio de outros juízos axiológicos — neste caso, seria um juízo de valor tentando provar a invalidade ou inconsistência de outro juízo de valor, o resultado disso não sendo uma desconstrução, mas a substituição de juízos de valor. Desconstruir tal ideia se revelaria uma aporia, pois só podemos desconstruí-la a partir dela mesma. Assim, a *ética* só tem a si mesma como sua medida. É por esta razão que Locke vai afirmar que ela é uma existência real, porque existe e é capaz de demonstração. Através de ideias intervenientes, podemos perfeitamente tornar evidente a partir de qual realidade tais ideias se originam e de que maneira se estruturam.

Ele considera que os pensamentos, raciocínios e discursos que visamos nas ideias morais sempre estarão em conformidade com outras ideias morais. Não estamos tratando do conteúdo de um juízo moral, se ele é por si mesmo bom ou ruim, mas como ele surge e se estabelece, de que forma podemos demonstrar que ele existe e é um conhecimento real. Não comportando dúvida em sua demonstração, Locke inferirá que se trata de algo real.

Quanto ao fato de as ideias de relações serem um conhecimento real, a justificativa está nas considerações que já abordamos. Conforme vimos, estas apontam para uma nítida demonstração, ou seja, as ideias de relações *naturais*, *instituídas* ou *voluntárias*, como as ideias de relações *morais*, dizem respeito à relação que se busca entre uma ação efetiva e alguma regra que se estabeleceu. Neste caso, na demonstração, devemos equiparar de que maneira uma ação é condizente com determinada regra.

O que se busca demonstrar é a relação entre a ação e a regra, como, por exemplo, se alguém denuncia um colega por corrupção, buscaremos avaliar tal ação demonstrando de que forma ela transgrede o agir esperado pelas normas estabelecidas. Contudo, avaliar se aquele que denuncia age por promoção pessoal, inveja ou mágoa não é algo que nos compete no processo de demonstração, a não ser que isso também seja nítido e claro, que possamos demonstrar e provar como também rompe normas determinadas. Porém, a demonstração nas *ideias de relação*

não envolve os *motivos psicológicos* internos que levam alguém a cumprir ou não as normas.

Acerca dos motivos que levam às ações, eles são considerados quando criamos os juízos axiológicos. É aqui que vamos além do fato ocorrido e passamos a considerar uma série de fatores até determinarmos o que se vai considerar por justo ou injusto em cada ação, se voluntário ou involuntário, se houve consciência e liberdade para sua execução. Porém, uma vez que já estabelecemos o que consideramos ser uma ação justa ou não, passamos a buscar de que forma as ações individuais estão de acordo ou se relacionam com as normas ou regras estabelecidas. Neste caso, para Locke esta demonstração é evidente, pois como ele diz: “um homem, ao comparar duas coisas entre si, dificilmente não saberá com o que as compara; deste modo quando compara quaisquer coisas entre si, tem uma bem clara ideia desta relação”.(1983, II,XXV, § 8, p. 210) São estas considerações que levam Locke a afirmar que nossas ideias complexas de relação e de modos mistos não comportam as dúvidas que encontramos em nossas ideias de substância.

Para aqueles que afirmavam que a moral, mesmo sendo capaz de demonstração, não podia ser considerada como um conhecimento real, pois sua existência não o é, mas apenas uma construção de nossa mente por não se referir a nada mais além de nossos pensamentos, Locke responde:

Se o *conhecimento moral* for situado na contemplação de suas próprias ideias, e estas, como outros modos, sendo formuladas por nós, que estranhas noções haverá de justiça e moderação? *Que confusão de virtudes e de vício, se cada um fizer das ideias o que for do seu agrado?* Não há confusão ou desordem nas próprias coisas, e nem no raciocínio sobre elas; nem mais do que (em matemática) haveria distúrbio na demonstração, ou modificação nas propriedades em suas recíprocas relações, *se um homem modificasse os nomes das figuras e denominasse estas por um nome que os matemáticos ordinariamente denominam por outro. Ocorre o mesmo com o conhecimento moral:* suponha que um homem tenha a ideia de tirar de outrem sem seu consentimento o que sua honesta diligência lhe propiciou, e denomine a isto *justiça*, se lhe agradar. *Quem adotar este nome sem a ideia que lhe pertence estará equivocado, por acrescentar outra ideia dele derivada a este nome, retirando, porém, a ideia deste nome*, ou assumindo que ela se encontra na mente de quem fala, implica que a mesma coisa estará de acordo com o que se denomina de *injustiça*. Ademais, dar nome errado para qualquer uma dessas ideias, *contrário* ao significado usual das palavras desta linguagem, oculta que podemos ter conhecimento evidente e demonstrativo de seus vários acordos ou desacordos, se nos portarmos cuidadosamente, como nas matemáticas, com as mesmas ideias

exatas, e traçá-las em suas várias e recíprocas relações, sem nos desviarmos devido aos seus nomes. Se apenas *separarmos a ideia considerada* do sinal que a significa, nosso conhecimento participará igualmente da descoberta da verdade real e da certeza, seja qual for o som que emitirmos. (LOCKE, 1983, IV, IV, § 9, p. 289) (grifo nosso)

Ao responder aquela indagação, Locke relaciona duas coisas que impossibilitam que nossas ideias morais possam ser formuladas com estranhas noções.

A primeira norma é o respeito ao real significado das palavras, ou seja, não podemos nomear as coisas ao nosso bel-prazer ou ao contrário do que a linguagem estipulou ser o real significado da palavra que trata dos conceitos valorativos. Portanto, ao formularmos estes juízos axiológicos, devemos adotar palavras que transmitem o sentido de nossas ideias, e estas devem estar de acordo com aquilo que queremos denominar, e essas palavras também devem estar em concordância com o sentido que a elas já se estipulou.

A segunda norma abordada por Locke é que devemos *separar a ideia do sinal que a significa*, pois assim nosso conhecimento participará igualmente da descoberta da verdade real e da certeza, seja qual for o som que emitirmos.

Locke não está desprezando o valor e o uso das palavras, pois, como já ressaltamos, ele já apresentou meios para o seu correto uso. Porém, quando ao analisar a verdade das palavras em geral, o filósofo inglês nos indica que para que o ser humano examine e averigue em que consiste a verdade, ele deve observar de que modo a mente pode distinguir a *verdade mental da verdade verbal*:

Parece-me, pois, que a *verdade*, na importância própria da palavra, nada mais significa que a união ou separação de sinais, e de que modo as coisas significadas por elas concordam ou discordam entre si. A união ou separação de sinais significa aqui o que denominamos por outro nome: *proposição*. De sorte que a *verdade propriamente pertence apenas às proposições*, das quais há dois tipos, a saber, *mental* e *verbal*, como há dois tipos de sinais comumente usados, isto é, ideias e palavras. (LOCKE, 1983, IV, V, § 2, p. 291) (grifo nosso)

Aqui se levanta a questão: *a verdade está contida nas palavras ou nas ideias*? Locke diz que, a fim de formar uma noção clara da verdade, é necessário considerarmos qual é a *verdade do pensamento* e a *verdade das palavras* distintamente uma da outra, embora seja muito difícil tratá-las separadamente. É inevitável, com respeito às proposições mentais, usar palavras, e, deste modo, os

exemplos que são fornecidos pelas proposições mentais deixam imediatamente de ser simplesmente mentais, tornando-se verbais.

Para Locke, uma *proposição mental* é a consideração das ideias em nossas mentes, porém despidas de nomes, como, por exemplo, a ideia que temos de retirar de alguém o que lhe pertence sem o seu consentimento, bens que o indivíduo adquiriu por meio de seus esforços. O fato de identificarmos esse agir como errado, mas ainda sem um nome que defina este agir de roubo, furto, usurpação ou injustiça, isto é, enquanto essa ideia se encontra em nossa mente, mas ainda *desprovida* de um *nome específico*, trata-se de uma proposição mental. Porém, a partir do momento em que nomeamos a ideia e já pensamos nela a partir deste nome, é uma proposição mental e verbal.

Embora possamos, por um descuido ou ignorância, usar mal as palavras para a formulação dos juízos morais, para Locke, a verdade desse juízo moral não se busca unicamente por meio dos sinais — as palavras —, mas também a partir das ideias que formulam aqueles juízos. É evidente que o mau uso das palavras pode prejudicar no processo de demonstração, porém, se nos atermos mais às ideias do que às palavras, veremos que a mente consegue distinguir a verdade da falsidade:

A experiência de cada um bastará para ensinar que a mente, seja por perceber, seja por supor o acordo ou desacordo de quaisquer de suas ideias, facilmente e por si mesma as organiza num tipo de proposição afirmativa ou negativa, que tenho procurado expressar pelos termos “reunir” e “separar”. Mas esta ação da mente, tão familiar para todo homem que pensa ou raciocina, é mais fácil de ser concebida ao refletir acerca do que se passa em nós quando afirmamos ou negamos que ser explicada mediante palavras. Quando as ideias estão assim reunidas, ou separadas da mente, como elas ou as coisas que significam concordam ou não, a isto posso denominar *verdade mental*. Mas a verdade de *palavras* é algo mais, pois consiste em afirmar ou negar as palavras mutuamente como as ideias que significam concordam ou discordam. (LOCKE, 1983, IV, V, § 6, p. 292)

O conhecimento só seria real quando se atém às coisas que realmente existem e podemos demonstrar. Igualmente, a ética só seria real quando transmite ideias que a mente possa aferir de acordo com a realidade das coisas. Assim, a *verdade verbal* deve levar em consideração se as nossas ideias são capazes de ter uma existência na natureza.

O homem dispõe da *verdade mental*, a capacidade de examinar sinais, averiguando se estes estão de acordo com nossas ideias, verificando também se

estas ideias são capazes de ter uma existência concreta, sensível. É dessa maneira que o homem fundamenta a *verdade moral*, isto é, ele parte dos princípios das ideias, porém deve encontrar *acordo com as coisas*, ou seja, verificando sua relação com a realidade dos fatos, buscando a conformidade com a natureza do que se estabeleceu e se realiza. Com isso, Locke não vê como a ética possa ser estruturada sobre estranhas noções.

Com essas descrições e análises acerca da moral na perspectiva lockeana, podemos passar para algumas considerações. Ao iniciarmos com a fundamentação da moral, tivemos dois objetivos específicos: primeiro, ressaltar as evidências de que a moral é um fenômeno social que muda de acordo com as necessidades sociais, não apresentando os mesmos valores e princípios para todos os povos. Para Locke, a moral não é inata, mas nasce de acordo com nossos conceitos de felicidade. Assim, abordar a concepção da moral como tendo origem no hedonismo se fundamentando no racionalismo tornou-se necessário a fim de demonstrarmos a correlação ou conexão entre estes e as proposições lockeanas acerca de uma moral de cunho social.

O segundo objetivo para fundamentarmos a moral tem a ver com a necessidade de conceituarmos liberdade, vontade e linguagem na perspectiva lockeana, em que são essenciais para qualificar se um ato ou agir enquadra-se no modelo filosófico de virtuoso ou não. Consideramos imprescindível para tratarmos da ética e da moral na filosofia lockeana o entendimento dos conceitos de razão e desejos, pois isto representa entendermos como Locke se apresenta como um teórico da moral, requisito necessário para quem estuda a natureza da ética e da moral. Como bem expôs Aristóteles, “é necessário para quem estuda a natureza da virtude distinguir o voluntário do involuntário” (Vol. II, III, 1, 1.109b, 30, p. 41).

Se para Aristóteles, é impossível alguém tratar de um agir moral, sem primeiramente considerar o que seja uma ação voluntária ou não, Locke não foge dessa questão, que está envolvida em todos os aspectos pelo quais ele desenvolve os pilares de sua interpretação acerca da moral e da ética.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

E quanto aquela *intuição* se perde nalguma escolástica. Só mais tarde surgirá o verdadeiro sucessor: aquele que disser o contrário respondendo a *intuição* envelhecida em conceito com uma nova *intuição*. E o processo segue.

Roberto Gomes,

É impossível preparar-se para um futuro melhor sem partir desse presente deteriorado e perturbador.

Francisco Gutierrez Cruz Prado,

Este trabalho não busca imparcialidade, mas sim, tomar posição oposta à de Macpherson acerca da interpretação sobre a ética e a moral em Locke, bem como expor como encontramos no pensamento de Maffesoli acerca dessa questão algumas semelhanças fundamentais, entre estas, a interpretação da dicotomia entre os termos moral e ética, e a compreensão que os laços sociais (*ethos*) tem raízes na emoção. Percebemos ser interpretação tanto de Locke como de Maffesoli que a moral tem sua estrutura no sensível e que a ética se coaduna com a teoria do virtuoso que se idealiza por um processo da razão que pela reflexão parte de si mesma e elabora as normas e explica os meandros de uma realidade social.

Aqui expomos que tanto para Locke como para Maffesoli, o *hedonismo* é o que justifica o ajuntamento das tribos ou grupos sociais e que o relativismo – neste caso – não representa que cada grupo não tenha suas próprias regras ou vínculo que dizem respeito a um normativo.

Em nossa interpretação, o polo central da filosofia lockeana acerca dessa questão não são as teorias enquanto ideias, mais sim ideias que versam sobre o real, isto é, a realidade que se apresenta enquanto catalizadora de existências que se personificam *não* no estranho – como ideias inatas – mas sim nas que se manifesta em existências, que se justificam enquanto tais.

É nossa interpretação, que na filosofia de Locke, existe uma dicotomia que se manifesta quando são expostas as ideias de substâncias e as ideias de modos mistos. Isto é, se para as ideias substâncias podemos afirmar que Locke se apresenta

como um empirista, para as ideias que versam sobre a moral e a ética ele adota nova postura interpretativa, ou seja, Locke sai do empirismo e passa a ter no *racionalismo* as bases para seus argumentos. Compreendemos que percebermos essa dicotomia na filosofia lockeana, é o que nos permite a compreensão de como Locke argumenta a validade do saber moral e ético.

Para a conclusão desse trabalho consideramos pertinente focalizarmos nossa reflexão sobre dois pontos que consideramos merecer atenção especial, são estes: a questão da *liberdade civil e política* e da *intuição*. Nesses dois quesitos interpretamos que estão inclusas as demais temáticas aqui abordadas e analisadas.

Sobre a liberdade civil e política, que Locke desenvolve na *Carta acerca da tolerância religiosa* e no *Segundo tratado sobre o governo civil*, percebe-se que a pretensão de Locke era colocar sobre bases firmes a liberdade religiosa e os direitos civis e políticos do indivíduo. Essa iniciativa é parte de uma luta contra instituições e crenças da época: trata-se da *luta pela liberdade de consciência como um direito político*. Essa questão estava historicamente relacionada ao processo da constituição do Estado democrático liberal que buscava o reconhecimento da personalidade individual. Nestas circunstâncias históricas a *Carta acerca da tolerância* está ligada a ideia de individualidade que buscava como garantia a constituição do Estado reconhecendo e defendendo este conceito.

Essas ideias já eram defesas da Reforma que agora disseminam-se pela política e ganham força nas Revoluções Inglesas, Americanas e com os filósofos da ilustração.

Assim, a liberdade religiosa pressupõe o reconhecimento que existe no indivíduo o direito natural à livre expressão de suas convicções. Isto implica, necessariamente, a tolerância porque o seu contrário é a intolerância e a liberdade concreta pressupõe respeito a liberdade de outros.

Para Locke, a questão da tolerância religiosa apresenta-se como um problema político, porque o Estado tendo surgido do consentimento de homens livres que se reúnem para conservar a vida, a liberdade e a propriedade a questão da liberdade é naturalmente política. Igualmente, é defesa da filosofia lockeana, que nenhum grupo religioso pode reivindicar para si a origem divina de sua instituição nem o monopólio da verdade. Em função disso ele inicia a *Carta acerca da tolerância*

religiosa defendendo que a tolerância é a principal característica da verdadeira religião, e que nenhum direito civil deve ser afetado por motivos religiosos. Quanto a esta defesa, Locke é explícito:

Nenhuma pessoa privada tem direito algum, em nenhum caso, de prejudicar outra pessoa no direito civil por ser de outra igreja e religião. Todos os direitos e liberdade que lhe pertencem, como homem ou cidadão, devem ser-lhes preservados inviolavelmente. (1983, p. 18)

Diante dessa afirmativa como defendermos que a ética em Locke se assenta sobre a preponderância de alguma religião, ou mesmo que essa tenha primazia sobre determinada parcela da sociedade que deveria agir sobre o imperativo religioso?

Compreendemos que na filosofia lockeana encontra-se tanto a defesa de um Estado laico que como consequência lógica realiza a defesa de uma ética laica. Portanto, fazermos a defesa de uma ética que nega o aspecto laico em Locke identifica-se com o que se pode qualificar de *negação* das bases da filosofia lockeana.

Fazendo-se uma breve digressão histórica dos Direitos Humanos é constatado que Locke pertence ao que se classifica de *primeira geração dos direitos humanos*. Esta é a interpretação de Flávia Piovesan (2004, pp. 54-55), bem como de vários autores que identificam como de *primeira geração* os pensadores que defendem os direitos civis e políticos, isto é, os que defendem o valor da *liberdade*; quanto aos da *segunda geração* corresponde aqueles que defendem os direitos sociais, econômicos e culturais, ou seja, os que defendem o valor da *igualdade*; já os de *terceira geração*, correspondem aos que defendem o direito ao desenvolvimento, o direito a paz, a livre determinação, isto é, o que pode-se traduzir por valor da *solidariedade*. Norberto Bobbio, coaduna com essa interpretação:

As *primeiras*, correspondem os *direitos de liberdade*, ou um não agir do Estado; aos *segundo*, os *direitos sociais*, ou uma ação positiva do Estado. Embora as exigências de direitos possam estar dispostas cronologicamente em diversas fases ou gerações, suas espécies são sempre – com relações aos poderes constituídos – apenas duas: ou impedir os malefícios de tais poderes, ou obter seus benefícios. Nos direitos de *terceira* e de quarta geração podem *existir direitos tanto de uma quanto de outra espécie*. (2002, p. 186) (grifo nosso)

São fatos históricos, que logo após a primeira guerra mundial, paralelo a defesa do Estado liberal surge e fortalece-se outra concepção de Estado: marxista-leninista. Nessa, o estado passa a ser visto como agente de processos transformadores, nesse sentido, o discurso sai da defesa à liberdade e considera basilar que a igualdade seja defendida como direito extenso, isto é, econômico, social e cultural.

Esses dois fatos históricos foram os pilares para a Declaração dos Direitos Humanos de 1948 introduzir em seus discursos que suas metas são a combinação da perspectiva liberal de cidadania como a da social-democracia, ou seja, passa-se a defender tantos os direitos civis e políticos como os direitos sociais, econômicos e culturais. Assim, a defesa dos direitos humanos passa a apresentar esta unidade indivisível, isto é, parte do princípio que o direito à liberdade apresenta-se esvaziado de sentido quando não vem assegurado o direito à igualdade, que por sua vez fica esvaziado se não assegura a liberdade.

Em nossa reflexão, usando-se o *intuitivo* que como Locke defende: depende do fenômeno que o desperta. Ou seja, intuir acerca de algo só é possível posterior ao dado sensível, neste aspecto, não representa uma visão futurística do que está por vir, mas sim, refere-se a uma sensibilidade que nos acordou para irmos além desta.

Assim, partindo-se da realidade fenomênica dos Direitos Humanos, consideramos que os direitos idealizados e reivindicados não são os direitos reconhecidos e protegidos pelo Estado. Iniciamos com as questões: a população sabe quais são seus direitos essenciais que o Estado deveria atender? Se não, onde dar-se ou inicia-se esta ocultação? Outra, quem deveria transmiti-los? Apenas os que defendem os direitos humanos? De que forma e onde? Nos palanques políticos? Estes seriam abertos? Por qual partido? E vinculando-se a um partido X e considerando a complexidade da política, todos os demais partidos iriam apoiar? Outra, seria o judiciário que deveria impor os direitos humanos? Será que apenas a força da lei seria capaz? Penso que não é da força de um partido nem apenas do judiciário, mas sim de um engajamento social que se inicia com o cidadão na sociedade civil que passa a ter no Estado por meio de suas instituições todo o aparato para o cumprimento do idealizado.

Mas aqui surge outra questão: Como é possível movermos a sociedade civil para que esta entenda seus direitos e sinta-se em condições de lutar por eles? Por onde se deve iniciar? Compreendo que a força que poderia mover todos estes obstáculos inicia-se e dar-se pela *educação*, e aqui nos referimos à educação em Direitos Humanos que deveria estar inserida de forma ampla e dinâmica nos currículos tanto da academia como de todo setor educacional. Nesse aspecto teríamos a educação nos princípios da dialética platônica, que como expõe Evilázio Teixeira.

A dialética platônica tem como centro o diálogo com a vida. Educar implica aprender a perguntar sobre a vida, na vida e com a vida. A vida também traz perguntas. O homem não apenas pergunta pela vida, senão também é perguntado por ela, [...]. Não sou eu que pergunto pelo sentido de minha vida, mas é a própria vida que me indaga a respeito da qualidade como eu estou vivendo. (1999, p. 46) (grifo nosso)

Assim a trajetória da dialética tem como objetivo levar o sensível ao inteligível, portanto, passar do plano físico ao metafísico, aproximando a multiplicidade do sensível à unidade inteligível.

Interpreto que o currículo que compõe a educação em Direitos Humanos está nesta perspectiva da *dialética*, pois tem como alvo a dignidade da pessoa humana, que não pode ser atacada nem destruída, mas deve ser respeitada e resguardada.

Mas se um dia tiveres de fato de educar na prática aquelas crianças que educas e instruir em palavras, não consentirás, segundo creio, que sejam como simples quantidades irracionais, se tem de governar a cidade e de ser senhores de altas instancias. (PLATÃO, 534, c-d) (grifo nosso)

Assim sendo, educar segundo Platão, não é acúmulos de saberes dissociados da vida humana. Mas sim tratar das formas de vida que nos envolvem. E a educação em Direitos Humanos¹⁸ representa exatamente isto, o diálogo democrático dos fatos que viabilizam esta realidade.

Ocorreu em Viena, em 1993, o Congresso Mundial de Ação para a Educação em Direitos Humanos, visando promover, estimular e orientar compromissos em prol da educação em defesa da paz, da tolerância, da democracia

¹⁸ Rosa Maria Godoy Silveira, *et al*, (2007), faz uma ampla abordagem acerca dessa questão.

e do respeito à dignidade da pessoa humana. Porém, este projeto ainda não se efetivou, e aqui consideramos que dois fatores impedem esta realidade: o primeiro é a ausência de interesse dos governantes, e o segundo e mais sério, consideramos a estrutura do nosso sistema educacional, que acerca dessa questão apresentar-se como defensor de ideias inatas – embora não as defenda – porém assim procede quando atribuem que as questões sociais que envolvem a ética e a moral devem ser deixadas a *luz própria* de cada indivíduo que a seu tempo despertará. Ou seja, interpretam que, o que envolve a ética e os direitos humanos são questões de somenos, e, portanto, retiram o devido espaço que esta poderia ocupar nos currículos acadêmicos. Assim inviabilizam as pesquisas que poderiam gerar novos debates e reflexões coletivas que poderiam colaborar para mudar realidades de injustiças próprias de nossa estrutura social.

Nosso sistema educacional defende que a educação deve priorizar o desempenho profissional e ter como alvo preparar *experts* de cada área. Assim, existe uma primazia pelo aspecto técnico. Nossos currículos buscam a neutralidade sobre as questões dos direitos humanos e as considera como “bandeiras política de esquerda” e não como parte do processo de construção de uma sociedade mais humanitária e justa. Lichnerowicz, apresenta uma interpretação acerca dessa questão que considero merecer destaque:

Nossa universidade atual forma pelo mundo a fora, uma proporção demasiado grande de especialistas em disciplinas predeterminadas, portanto artificialmente delimitadas, enquanto uma grande parte das atividades sociais como o próprio desenvolvimento da ciência exige homens capazes de um ângulo de visão muito mais amplo e, ao mesmo tempo, de um enfoque dos problemas em profundidade além de novos progressos que transgridam as fronteiras históricas das disciplinas. (apud EDGAR MORIN, 2012, p. 13)

Assim, não entendermos o valor e a importância de disciplinas que aprofundam a reflexão sobre as questões sociais que envolvem nossa vida, como se dá no nosso atual modelo educacional, representa renegarmos a própria vida que se entende estar formando.

Outra, querermos que o *intuitivo* estabeleça conexão entre a realidade – fatos ocorridos – quando se nega a narrativa destes, representa esperarmos que ocorra um despertar a partir do *nada* ou do que se qualifica por intuição sensível e

com possibilidade de princípios homogêneos, e como sabemos, essa perspectiva não coaduna com a realidade da espécie humana.

Compreendemos que o *intuitivo* abordado da perspectiva da filosofia lockeana e que posteriormente foi ampliado na análise feita por Kant (2013), reveste-se de urgência sua aplicação no processo educacional, como medidas para se evitar que o indivíduo seja absorvido por ideias vagas que não o levam a ocupar o devido espaço social que garanta sua liberdade política e demais direitos sociais, direitos estes que são garantias constitucionais. Aqui podemos afirmar que a moral em Locke é de suma importância, pois constantemente podemos indagar: de que maneira as ações dos que estão revestidos de poder político se excedem ou se igualam ao padrão ou normas que foram estabelecidas? Ou seja, como o Estado tem desenvolvido suas tarefas perante o que foi prometido e normatizado? A resposta é fácil quando se sabe qual a função e quais as normas estabelecidas. Porém esta questão implica em outra: os cidadãos em sua maioria conhecem essas normas? Sabem como surgem e o que poderia ser feito em caso de falhas no que foi estabelecido? Esta é uma questão que Locke também foi cuidadoso em analisar:

O objetivo do governo é o bem dos homens. E o que é melhor para eles. Ficar o povo exposto sempre a vontade ilimitada da tirania, ou os governantes terem algumas vezes de sofrer oposição quando exorbitem no uso do poder e o empregam para a destruição e não para a preservação das propriedades do povo? [...]. há de se reprovar o povo se tem criaturas racionais, podendo julgar dos fatos somente pela maneira por que encontram e sentem? E a culpa não será dos que põem a questão em tal posição que não se possa encará-la como verdadeiramente o é? (1983, § 229-230, p. 124)

Essas questões, entre outras, levam-nos a considerar que a ênfase lockeana da análise da ética e da moral representa tanto o entendimento da estrutura social, como nos expõe os argumentos que nos conduzem a uma constante indagação que podem ter como consequências positivas a desconstrução de um modelo de agir que não visa o bem de forma *majoritária* de uma comunidade política. Igualmente põe em constante atividade social – pelas possibilidades indagativas e participativa – os seres que estão inclusos em determinado modelo ou padrão pelo qual se estabeleceu uma conjuntura social, ou seja, a *não passividade*, mas a *reação* para a reconstrução de uma sociedade melhor é defesa da filosofia lockeana:

O povo será juiz, porque quem poderá julgar se o depositário ou deputado age bem é de acordo com o encargo a ele confiado senão aquele que o nomeia, devendo, por tê-lo nomeado, ter ainda poder para afastá-lo quando não agir conforme seu dever? (LOCKE, 1983, § 241, p. 130) (grifo nosso)

Em suma, se a moral está vinculada ao sensível que se manifesta nas ações, e a ética ao judicativo destas, a política não está excluída, mas deve ser o ponto central pelo qual se deva estar atento pois trata-se do bem-estar coletivo. Portanto, nossa luta deve ser para o que se diz que é se *efetive* como tal, isto é, se concretize enquanto direitos que são e não apenas de como poderiam ser. Hannah Arendt usa uma boa expressão para este entendimento: “Nenhuma permanência, nenhuma perseverança da existência podem ser concebidas sem homens decididos a testemunhar *aquilo que é e que lhes aparece porque é*”. (1972, p. 285) (grifo nosso)

Ao reconhecer e admitir que a moral diverge entre as sociedades ou grupo social e que surge dos conceitos de felicidade que se estabelecem, poderíamos então interpretar que Locke se apresenta como um defensor do *relativismo cultural* e um *opositor* das ideias de *universalidade dos direitos humanos*?

Pelo conjunto da obra lockeana, podemos afirmar que o costume e a tradição têm valor, mas não dominam e impedem o livre desenvolvimento da individualidade. Para Locke, o desenvolvimento da individualidade também apresenta um sentido social, ou seja, quanto mais plenamente esteja a pessoa, melhor será a sociedade. Desta forma, como um bom liberal, ao tratar da vontade e da liberdade, Locke não admite que o mundo a que se pertença, escolha por si só nossos planos de vida. Portanto, obediência cega e mecânica a tradições e culturas, não encontrará respaldo na filosofia lockeana, caso contrário a moral não seria progressista – muda com o tempo – e o indivíduo não seria considerado livre e responsável por suas escolhas. Para Locke, a sociedade não pode interferir em assuntos privados que dizem respeito apenas ao indivíduo e este pode ser reprimido quando suas ações prejudicam os interesses comum. Assim sendo, nem o Estado pode colocar-se como senhor e repressor dos interesses e impulsos individuais; mas ao contrário, deve valorizá-lo e favorecer seu livre e pleno desenvolvimento. Igualmente pode-se afirmar que não se encontra na filosofia lockeana a defesa pela passividade e acomodações como se todos devessem ter os mesmos planos e fossem cordeiros limitados a

imitação. Certezas próprias para condução de suas vidas, e esforços para alcançá-las estão inclusas quando ele trata das paixões - desejos, vontade - razão e liberdade.

Acerca dos direitos humanos, considerando-se as duas correntes, *relativismo cultural*¹⁹ e *universalidade dos direitos humanos*, que defende a flexibilidade das noções de soberania nacional e jurisdição doméstica, defendendo um *parâmetro* internacional *mínimo* relativo à proteção dos direitos humanos, aos quais os Estados devem se submeter. Sobre essa questão, é pertinente transcrever uma passagem do discurso do Secretário de Estado dos Estados Unidos, Warren Christopher, na sessão de abertura da Conferência de Viena, em junho de 1993:

Que cada um de nós venha de diferentes culturas, não absolve nenhum de nós da obrigação de cumprir a Declaração Universal. *Tortura, estupro, antissemitismo, detenção arbitrária, limpeza étnica e desaparecimento políticos*, nenhum destes atos é tolerado por qualquer crença, credo ou cultura que respeita a humanidade. Nem mesmo podem ser eles justificados como demandas de um desenvolvimento econômico ou expediente político. Nós respeitamos as características religiosas, sociais e culturais que fazem cada país único. Mas nós *não podemos deixar que o relativismo cultural se transforme em refúgio para a repressão*. Os *princípios universais da declaração da ONU colocam os indivíduos em primeiro lugar*. Nos rejeitamos qualquer tentativa de Estado de relegar seus cidadãos a um status menor de dignidade humana. Não há contradição entre os princípios universais da Declaração da ONU e as culturas que enriquecem a comunidade internacional. O abismo real repousa entre as cínicas escusas de regimes opressivos e a sincera aspiração de seu povo. (apud BALDI, 2004, p. 63) (grifo nosso)

Portanto, a ideia essencial de direitos humanos se relaciona com os *direitos de indivíduos, não de grupo ou coletividade*. Não se está negando que os grupos desenvolvem direitos em seu sistema doméstico, mas, ao menos em sua

¹⁹ Para os relativistas, a noção de direitos está estritamente relacionada ao sistema político, econômico, cultural, social e moral vigente em determinada sociedade. Neste prisma, cada cultura possui seu próprio discurso acerca dos direitos fundamentais, que está relacionado as específicas circunstâncias culturais e históricas de cada sociedade. Neste sentido, acreditam os relativistas, que o pluralismo cultural impede a formação de uma moral universal, tornando-se necessário que se respeite as diferenças culturais apresentada por cada sociedade bem como o que compõe seu *peculiar sistema moral*. Sobre esta questão R. J. Vicente considera: o que a doutrina do relativismo cultural pretende. Primeiro, ela defende que as regras sobre a moral variam de lugar para lugar. Em segundo lugar, ela afirma que a forma de compreensão dessa diversidade é colocar-se no contexto cultural em que ela se apresenta. E, em terceiro lugar, ela observa que as reivindicações morais derivam de um contexto cultural, que em si mesmo é a fonte de sua validade. Neste aspecto defendem que não há uma moral universal já que a história do mundo é a história de uma pluralidade de culturas, e neste sentido, buscar uma universalidade, ou até mesmo o princípio de universalidade defendido por Kant, como critério para toda moralidade é uma versão imperialista de tentar fazer com que valores de uma determinada cultura sejam gerais. Em suma, há uma pluralidade de culturas no mundo, e estas culturas, produzem seus próprios valores. (BALDI, 2004, pp. 60-61)

origem, o movimento de direitos humanos não surgiu ou se voltou a fim de atender esses direitos. Isto é, devemos ter em mente que, a tônica dos instrumentos internacionais de direitos humanos é claramente universalista, uma vez que busca assegurar a proteção universal dos *direitos e liberdades fundamentais do indivíduo* ou *da vida humana em sua individualidade*. Assim dar-se as expressões: “todas as pessoas” (ex: todas as pessoas têm direito à vida – Art. 2º da Declaração) “Ninguém” (ex: ninguém poderá ser submetido a tortura - Art. 5º da Declaração), dentre outras. Portanto, Direitos Humanos na perspectiva de Universalidade simboliza ou representa que toda a humanidade partilha alguns valores comuns: Norberto Bobbio bem tonaliza esta questão:

Somente depois da Declaração Universal é que podemos ter a certeza histórica de que a humanidade – toda a humanidade - partilha alguns valores comuns; e podemos, finalmente, crer na universalidade de valores, no único sentido em que tal crença é historicamente legítima, ou seja, no sentido em que universal significa não algo dado objetivamente, mas algo subjetivamente acolhido pelo universo dos homens. (1992, p. 28)

Como Bobbio bem expõe: “As declarações nascem como teorias filosóficas” e a ideia de que o homem em si tem direitos, e que estes, por estarem atrelados a sua natureza, ninguém, nem mesmo o Estado – lhe pode subtrair foi uma ideia elaborada pelo jusnaturalismo moderno, cujo pai é John Locke. (1992 p.28)

São esses dados aqui expostos que nos levam a conclusão da relevância da análise lockeana acerca da moral e da ética, pois fortalece a importância da individualidade que não deve ser interpretada como defesa de um indivíduo fechado em si mesmo, solitário, como um mundo à parte, que se basta a si mesmo, independente, isto é, como singularidade negativa, isolada. Mas sim, deve ser vista como o respeito à individualidade que representa a manifestação de traços essenciais, físicos espirituais e psíquicos, ou seja, no que diz respeito às qualidades distintas de cada um, e que por isso, a sociedade não pode negar, nem buscar anular.

Compreendemos que é na defesa dessa singularidade que se assenta e compõe a *dignidade da pessoa humana* que cada um deva ser acolhido. Essa perspectiva está bem esclarecida na conjuntura que norteia os Direitos Humanos.

Assim, concluímos (em termo) esse trabalho expondo que a nossa base intuitiva foram os textos de clareza lógica que se interligam nas três principais obras

de Locke: *Carta acerca da tolerância religiosa*, *Segundo tratado sobre o governo civil* e o *Ensaio acerca do entendimento humano* que nos deixam claro que esse autor tem uma profunda tese acerca da moral e ética que não tem sido em seus pormenores analisadas, o que leva a distorções de interpretação. Inferimos que a filosofia lockeana sofre de críticas valorativas que impedem de apreciarmos os seus tratados de forma didática e assim absorvermos o que de melhor ela pode nos proporcionar. Portanto, revermos a questão da ética na filosofia lockeana é o elemento estrutural desse trabalho que buscou expor que se bem verificadas, esta pode em muito enriquecer nosso conhecimento acerca dessa questão.

Para a importância da democracia e da liberdade nortear as questões éticas escolhemos encerrar com as palavras de Bauman, a fim de ressaltarmos seu valor primordial.

A democracia e a liberdade não podem mais estar plena e verdadeiramente seguras num único país, ou mesmo num grupo de países; sua defesa num mundo saturado de injustiça e habitado por bilhões de pessoas a quem se negou a dignidade humana vai corromper inevitavelmente os próprios valores que os indivíduos deveriam defender. O futuro da democracia e da liberdade só pode se tornar seguro numa escala planetária. (1998, p. 32) (grifo nosso)

Assim sendo é nossa tese que o hedonismo em Locke se coaduna com a estrutura do estar-junto, porém isto não representa uma negação da individualidade, mas sim apresenta o reconhecimento que os grupos se reúnem para uma confirmação destas, ou seja, é a defesa que o individual se maximiza no seu agrupamento social.

BIBLIOGRAFIA

OBRAS DE LOCKE:

LOCKE, John. **Carta acerca da tolerância**. Tradução de Anaor Áíex e E. Jacy Monteiro, 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural (Coleção Os Pensadores), 1983.

_____. **Ensaio acerca do entendimento humano**. Tradução de Anaor Áíex e E. Jacy Monteiro, 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural (Coleção Os Pensadores), 1983.

_____. ***An essay concerning human understanding***. NIDDITCH, Peter H. (ed.). Oxford, Reino Unido: Oxford University Press, 1975.

_____. ***Essays on the law of nature***. VON LEYDEN, W. (ed.). Oxford, Reino Unido: Oxford University Press, 1954.

_____. **Ensaaios políticos**. Tradução de Eunice Ostrensky. Organizado por Mark Goldie. São Paulo: Martins Fontes Editora (Clássicos Cambridge de Filosofia Política), 2007

_____. **Segundo tratado sobre o governo**. Tradução de Anaor Áíex e E. Jacy Monteiro, 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural (Coleção Os Pensadores), 1983.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Tradução de Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1972.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross. São Paulo: Nova Cultural (Coleção Os Pensadores), 1987.

BAUMAN, Zygmunt. **Tempos líquidos**. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

_____. **Elogio da serenidade e outros escritos morais**. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 2002.

DESCARTES, René. **Princípios de filosofia**. Tradução de João Gama. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2006.

GUTIÉRREZ, Francisco. **Ecopedagogia e cidadania planetária**. Tradução de Sandra Tabucco Valenzuela. São Paulo: Cortez, Instituto Paulo Freire, 2002.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**. Tradução de Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva, 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural (Coleção Os Pensadores), 1983.

JORGE FILHO, Edgar José. **Moral e história em John Locke**. São Paulo: Loyola (Coleção Filosofia; Volume 20), 1992.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução de Fernando Costa Mattos, 3ª ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes; Bragança Paulista, São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2013.

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

MAFFESOLI, Michel. **No fundo das aparências**. Tradução de Bertha Halpen Gurovitz, 4ª ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2010.

MELMAN, Charles. **O homem sem gravidade: gozar a qualquer preço**. Tradução de Sandra Regina Felgueras. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008.

MORIN, Edgar. **A cabeça bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento.** Tradução de Eloá Jacobina, 2ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

_____. **Para onde vai o mundo?** Tradução de Francisco Morás, 2ª ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2010.

PEQUENO, Marconi José Pimentel. **Violência e direitos humanos.** 1ª ed., São Paulo: Editora Opção, 2017.

PIOVESAN, Flávia. A universidade e a indivisibilidade dos direitos humanos: desafios e perspectivas. In: BALDI, César Augusto (org.). **Direitos humanos na sociedade cosmopolita.** Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

PLATÃO. **A República.** Tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, 7ª ed. Lisboa, Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 1949.

SHERIDAN, Patrícia. **Compreender Locke.** Tradução de Fábio Ribeiro. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

SOUZA, Rosa Maria Godoy *et al* (org.). **Educação em Direitos Humanos: fundamentos teórico-metodológicos.** João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 2007.

SILVEIRA, Rosa Maria Godoy *et al* (org.). **Educação em Direitos Humanos: fundamentos teórico-metodológicos.** João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 2007.

SPINOZA. **Ética.** Tradução de Tomaz Tadeu, 2ª ed. Belo Horizonte, Minas Gerais: Editora Autêntica, 2016.

TEIXEIRA, Evilázio Francisco Borges. **A educação do homem segundo Platão.** São Paulo: Ed. Paulus, 1999.

VÁZQUEZ, Adolfo Sanchez. **Ética.** Tradução de João Dell'Anna, 24ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

YOLTON, John W. **Dicionário Locke**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR

ANDERY, Maria Amália *et al.* **Para compreender a ciência: uma perspectiva histórica**. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.

BARACHO, J. A de O. **As raízes da epistemologia e do pensamento democrático em John Locke**. Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos, Belo Horizonte: FJP, n. 82, p. 7-13, janeiro, 1996.

BUNGE, Mário. **La ciencia, su método y su filosofía**. Buenos Aires: Sigilo Vente, 1974.

CARVALHO, J. M. **Caminhos da moral moderna: a experiência luso-brasileira**. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 1990.

COTTINGHAM, John. (org.) **Descartes**. Tradução André Oides. Aparecida: Ideias & Letras, 2009

FERREIRA, Lúcia de Fátima Guerra; ZENAIDE, Maria de Nazaré Tavares; PEQUENO, Marconi (org.). **Direitos Humanos na educação superior: subsídios para a educação em Direitos Humanos na Filosofia**. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 2010.

KANT, Immanuel. **Começo conjectural da história humana**. Tradução de Edmilson Menezes. São Paulo: Editora UNESP, 2010

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Correntes fundamentais da ética contemporânea**. 4ª ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

_____. **Ética e sociabilidade**. São Paulo: Loyola, 1993.

RAWLS, John. **História da filosofia Moral**. Organizado por Bárbara Herman. São Paulo: Martins Fontes Editora Ltda, 2005.

ROUANET, Sérgio Paulo. **A razão cativa**: as ilusões da consciência: de Platão a Freud. 1ª ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

SOUZA, Osmar Martins e PEREIRA MELO, José Joaquim. O hedonismo de Epicuro e o hedonismo da escola cirenaica. Seminário de Pesquisa do PPE, Universidade Estadual de Maringá, Junho, 2013.

SOVERAL, E. A de. **O lugar de Locke na filosofia moderna**. Revista Brasileira de Filosofia, Rio de Janeiro: Fasc. 188, p. 452-469, outubro/dezembro 1997

VAZ, Henrique Claudio de Lima. **Escritos de filosofia IV**: introdução à ética filosófica. 2ª ed. Belo Horizonte: Edições Loyola, 2002.

WEFFORT, F. C. **Os clássicos da política: Maquiavel, Hobbes e Locke**. 4ª ed., São Paulo: Ática, 1993