

Filosofia Unisinos

Unisinos Journal of Philosophy

26(1): 1-16, 2025 | e26103

Nome dos editores responsáveis pela avaliação:

Inácio Helfer

Leonardo Marques Kussler

Luís Miguel Rechiki Meirelles

Unisinos – doi: 10.4013/fsu.2025.261.03

Artigo

John Locke: da leitura liberal aos valores republicanos

John Locke: from liberal interpretation to republican values

Antônio Carlos dos Santos

<https://orcid.org/0000-0002-7255-0525>

Universidade Federal de Sergipe, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, São Cristóvão, SE, Brasil. E-mail: ac-santos12@uol.com.br

“Chegou o tempo de nos questionarmos até onde deve estender-se, na melhor das constituições, esta liberdade deixada ao indivíduo”
Espinosa, *Tratado teológico-político*, cap. XVI, §1

RESUMO

O objetivo deste artigo é relacionar o *Second Treatise* à tradição republicana inglesa. Para levá-lo a cabo, ele está dividido em duas partes: na primeira, serão reconstituídos os principais argumentos da leitura liberal lockiana, a partir de dois de seus maiores defensores, Strauss e Macpherson, por terem causado grande impacto nas interpretações das últimas décadas; na segunda, pretendemos demonstrar os traços essenciais do republicanismo de Locke no *Second Treatise*. A inteireza do texto se dá quando Locke opera a passagem do indivíduo, preocupado consigo e com os seus bens, para uma conduta moral incorporada à promoção do bem público (*public good*), como ele sustenta no *Second Treatise* (II, 131, 135 e 159). A partir desse ponto, podemos lê-lo pelo viés republicano.

Palavras-chaves: John Locke, liberal, republicanismo.



ABSTRACT

The aim of this article is to relate the *Second Treatise* to the English republican tradition. In order to do this, it is divided into two parts: in the first, the main arguments of Locke's liberal reading will be reconstructed, based on two of his greatest defenders, Strauss and Macpherson, as they have had a great impact on the interpretations of recent decades; in the second, we intend to demonstrate the essential features of Locke's republicanism in the *Second Treatise*. The entirety of the text comes about when Locke makes the transition from the individual, concerned with himself and his possessions, to a moral behaviour incorporated into the promotion of the public good, as he argues in the *Second Treatise* (II, 131, 135 and 159). From this point on, we can read it through a republican lens.

Keywords: John Locke, liberal, republicanism.

1 Introdução

Há certa predominância na filosofia política moderna em atribuir a John Locke a paternidade do liberalismo. Este rótulo já se tornou mais que um truísmo, aventar a possibilidade de outra leitura pode soar como heresia filosófica canônica. Essa tendência de leitura começou a partir da primeira metade do século passado, quando surgiram várias interpretações associando Locke a Hobbes como baluartes máximos do liberalismo e defensores incontestes do individualismo, sobretudo, na visão de Macpherson¹ e que ainda ecoa até os nossos dias². Mas essa lavra está longe de ser um consenso. Dependendo de quem escreve, a tal paternidade pode ser atribuída a Hobbes (XVII), como defende Strauss (1953, p.181-182).

De qualquer modo, trata-se de uma imagem construída historicamente. Ela remonta ao século XVIII com Hume e Voltaire; expande-se no século XIX com Hegel, Marx e Tocqueville; e se consolida no XX, através da "modernização" das teorias sociais no pós-guerra, especialmente no contexto da guerra fria, no embate entre as teorias socialistas e capitalistas. Neste período, a Inglaterra liderou a visão de uma pátria fundadora do liberalismo, tendo, inclusive, exportado o seu principal mentor intelectual, John Locke, para os Estados Unidos, consolidando assim o ideal político constitucional moderno do mundo liberal³. Não deixa de ser estranho que, passado tanto tempo e com os avanços das pesquisas neste campo investigativo, evocar o papel de precursor da doutrina liberal é um risco de forte anacronismo, uma vez que essa noção era completamente desconhecida no século de Locke (Skinner, 1988, p. 45; Gautier, 2004, p. 178), embora já circulasse a linguagem⁴. Além do mais, o fato de o cânone filosófico petrificar certas leituras e criar obstáculos a novas interpretações não colabora em nada para o avanço da marcha das ideias. Sobre este debate, Bréhier é ilustrativo: "Às vezes parece que a história da filosofia só pode ser um obstáculo ao pensamento vivo, um fardo e um obstáculo para quem se apressa

¹ Sobre essa discussão, ver os textos: Macpherson, 1962; Kendall, 1965; Huyler, 1977; Eisenach, 1981; Grant, 1987.

² Este debate, de "Locke, leitor de Hobbes", há muito tempo interrompido, voltou a tona em junho de 2021, quando Waldmann publicou artigo a partir de um novo manuscrito de Locke no qual teria provas mais evidentes de sua relação intelectual com Hobbes. Sobre este debate, ver: Waldmann, 2021.

³ Como afirma Stanton, "se a fábula do liberalismo foi, em primeira instância, uma criação dos oponentes do liberalismo, é, no entanto, uma fábula que os proponentes do liberalismo abraçaram-na ansiosamente" (2018, p. 609). Sobre esse debate ver: Shallope, 1972; Rossiter, 1953; Dunn, 1969; Kramnick, 1982; Arneil, 1996.

⁴ O termo liberalismo compreende a visão de uma sociedade que reivindica uma concepção de liberdade sob vários aspectos (pessoal, econômica, religiosa e de expressão), na segunda metade do século XVIII, notadamente a partir de Adam Smith e Hume, no Reino Unido; Turgot e Condorcet, na França; Thomas Jefferson, nos Estados Unidos da América; Humboldt e Kant na Alemanha. Sobre este debate, ver: Manent, 1987, 2001; Vergara, 2002; Audard, 2009.

em direção à verdade. [...]. Há, é verdade, razões demais para temer o passado, quando ele pretende continuar no presente e se eternizar, como se a mera duração criasse algum direito” (1928, p. 1).

O fato é que o *Segundo tratado sobre o governo*⁵ recebeu interpretações tão diversas quanto contraditórias, a tal ponto que o seu autor foi considerado tanto defensor do individualismo possessivo quanto um baluarte revolucionário da Inglaterra do século XVII. Trata-se de uma obra tão rica que permite leituras paradoxais: há uma leitura liberal tanto quanto uma marxista e uma enorme variedade de análises no próprio interior dessas tradições. Isso demonstra a diversidade, a riqueza teórica e a vitalidade de pensamento que suscita interpretações tão ricas quanto controversas (Santos, 2017). Apesar do arsenal teórico interpretativo do pensamento lockiano das últimas décadas, a leitura liberal parece denotar um traço natural, e não uma construção histórica.

De qualquer modo, a obra de Pocock (1975), já observava que havia uma pequena nobreza inglesa que duvidava da ascensão do capitalismo e que conhecia o credo republicano de Cícero, Plutarco e Políbio, baseado no vocabulário cívico da liberdade e da cidadania. Ainda segundo Pocock, apesar do longo período que separava a fase propriamente republicana inglesa da Revolução Gloriosa, o republicanismo clássico teria sobrevivido por meio de uma linguagem política moderna junto com as preocupações econômicas e sociais. Mas, ao que tudo indica, uma parcela da tradição crítica de Locke ainda acredita que ele teria vivido completamente imune ao campo problemático e polêmico (Jaffro, 2000, p. 13) no qual a sua obra política de maior relevo teria sido inscrita. Ou pior: como se a sua produção essencialmente discursiva fosse uma peça de ficção, e não uma arma nas mãos da “facção militante”, como sustenta Ashcraft (1995).

As *démarches* investigativas sobre o republicanismo sempre deram destaque à fase propriamente republicana da história da Inglaterra e, de certa forma, negligenciaram pesquisas sobre essa mesma temática nos anos subsequentes àquele período. Evidentemente que, após a publicação das pesquisas de Pocock (1975), Pettit (1997), Skinner (1998), Goldie (1987), dentre outros, houve um grande impacto metodológico e argumentativo sobre o republicanismo e o pensamento político de Locke. Consequentemente, ampliou-se o leque de suas leituras ao ponto de descortinar, inclusive, elementos republicanos escondidos no cipoal consagradamente liberal. Mas, quando se evoca algum aspecto do pensamento lockiano vinculado ao republicanismo, há sempre uma cautela, uma precaução incomum, recheada de hesitação. Como já nos lembrava Bacon, “não é, com efeito, empresa fácil transmitir e explicar o que pretendemos, porque as coisas novas são sempre compreendidas por analogia com as antigas” (Bacon, 1984, p. 19-20).

Foi na segunda metade do século passado que houve uma abertura maior para esse campo de investigação. Pocock (1975), por exemplo, apesar de recusar à ideia de “Locke republicano”, por não encontrar nele uma linguagem da virtude, abriu novas perspectivas de análises e de modernização do próprio republicanismo. Ashcraft (1992, 1995), por sua vez, sustenta que existem dimensões radicais no pensamento político de Locke. Para ele, Locke fez parte de uma imensa rede de relações que se comunicava por meio de diferentes níveis de consciência política, razão pela qual o *Second Treatise* teria sido fruto “do contexto de um movimento político do qual fez parte, como milhares de seus contemporâneos” e que no fundo se tratava de um manifesto político (Ashcraft, 1995, p. 7). Spitz defende a ideia segundo a qual a liberdade liberal tem dupla origem: por um lado, uma base jurídica a partir da qual o indivíduo é portador de direitos e a configuração política deve ser composta de tal modo a garanti-los; por outro lado, uma vinculação dos indivíduos com a sociedade política, que se configura no estatuto de cidadania como veículo maior de seu engajamento e de sua sociabilidade (SPITZ, 1995). Para Barros

⁵ Todas as citações e referências de Locke são de suas obras completas. O sistema de citação é a forma clássica: Para *Two Treatises of Government*, apenas *Second Treatise*, seguido do primeiro número arábico correspondente ao parágrafo. Para este texto, usamos a edição francesa de Spitz. Todas as citações dessa obra traduzidas são de nossa responsabilidade.

(2015), a singularidade do republicanismo inglês se deu pela liberdade como eixo central, no sentido de ausência de dominação, o que teve como consequência o distanciamento do humanismo cívico e a aproximação dos constitucionalistas, resultando num movimento ainda mais singular.

Há leituras de Locke que versam sobre aquilo que ele não é. Ou tendem a lê-lo à luz de um outro pensador. É o caso de Hamel (2018), que apresenta três razões fundamentais pelas quais o inglês não seria republicano: 1) não desenvolve uma doutrina da virtude cívica; 2) o seu conceito de liberdade não põe em causa o princípio monárquico da prerrogativa real; 3) a sua concepção de direito de resistência indica certo conservadorismo quanto ao papel do povo. De fato, Hamel tem razão quando ele compara essa mesma visão de Locke com o pensamento de Sidney. O problema dessa interpretação, a nosso ver, é que tende a projetar os conceitos centrais de Sidney em Locke e, com isso, pode soar como uma leitura forçada. Nesses três argumentos nenhum deles se vincularia a Locke. Em primeiro lugar, porque Locke não tem a pretensão de discutir a virtude cívica, mas ele não deixa de abordar temas similares do ponto de vista semântico⁶; em segundo lugar, o seu conceito de liberdade é amplo o suficiente para permitir uma leitura republicana⁷ (além disso, a prerrogativa real é uma possibilidade, não um fato); em terceiro e último lugar, mesmo que Locke seja considerado conservador em relação ao povo, o seu conceito de resistência quebrou barreiras para que o povo participasse da vida pública através do parlamento.

O importante é que este debate gerou novas interpretações⁸ nos últimos anos, especialmente após a tradução do *Second Treatise* para o francês, feita por Spitz em 1994 (segunda edição em 2014), e que assumiu o vocabulário republicano⁹. Em 2014, Daniel Layman defendeu sua tese doutoral em filosofia intitulada "John Locke's Republicanism". Na Argentina, há ecos dessa leitura interpretativa através do texto de Chumbita (2014). Na Reunião Anual da *Locke Society*, em 2021, Herrero (2015) apresentou a conferência "Republican Freedom and John Locke's Philosophical Bible", que também defendeu o pendor republicano de Locke. No Brasil, esse tipo de leitura tem avançado, de modo particular, a partir de textos que vinculam Locke a temas republicanos (Santos, 2021; Sousa, 2018, 2021). Em todas essas análises, não encontramos discussão devota, mas analítica. Isso aponta para a fecundidade do tema em questão.

Nossa interpretação é que Locke pode ser lido pelo viés republicano, no sentido *lato* do termo. Isso é visível através de seu léxico político, que opera por meio da participação e da cidadania, uma vez que para essa tradição nenhum indivíduo pode viver só. Este debate se justifica à medida que a leitura liberal de Locke parece ter coberto por uma névoa espessa e opaca sobre o seu rico pensamento a tal ponto que, sem levar em conta as suas preocupações republicanas, a compreensão de seu pensamento político fica limitada e, no limite, prejudicada.

Ora, a tradição republicana se constituiu historicamente a partir da ideia segundo a qual a cidadania é um valor fundamental cuja preocupação com o bem comum é a sua exigência máxima. Com essa

⁶ Evocar o conceito de virtude naquele período poderia soar para Locke como a Idade de Ouro longínqua o que, com a expansão do trabalho, a descoberta do lucro e do luxo, parecia algo impossível. Ao menos é isso que podemos depreender de seu *Second Treatise* (II, 36-8,40,48). Contudo, não podemos ignorar também o fato de Locke evocar em diferentes ocasiões o conceito de virtude. No contexto educacional, por exemplo, entende o seu valor por encorajar a sociabilidade da criança, especialmente em *Thoughts* (70). No *Essay*, defende a ideia segundo a qual virtude é agir segundo a lei (II, 28, 14). Já na obra *Reasonableness*, justifica que o homem é salvo não apenas pelas ações virtuosas, mas principalmente pela fé em Deus. Numa carta de 30 de maio de 1701, Locke descreve seu pânico diante da situação moral europeia e evoca a virtude como essencial para preservar os valores sociais: "Sem parar para o transbordamento de vícios e uma reforma em melhores maneiras, é fácil ver que as várias comunidades nesta parte do mundo dificilmente serão capazes de subsistir, pois a virtude é a própria força e cimento da Sociedade, sem os quais ela não pode resistir" (Locke, *Correspondence*, vol. 7, p. 337). De qualquer forma, não nos parece que essas evocações tenham qualquer vinculação com a virtude cívica, típica do humanismo, que Hamel tenta associar.

⁷ A tese de Sousa prova a veia republicana do conceito de liberdade lockiano. Ver: Sousa 2018 e 2021.

⁸ Elas foram importantes por apontar novas perspectivas de análise, mesmo que longe da leitura republicana: Parker, 2004; Yolton, 2004; Forster, 2005; Marshall, 2006; Jolley, 2016; Loque, 2022.

⁹ Segundo o autor da tradução, na época de Locke, *Commonwealth* tinha dois significados: 1) era o equivalente àquilo que correspondia ao latim por "res publica"; 2) designava propriamente o regime republicano estabelecido por Cromowell.

ideia, ainda que um tanto genérica, o republicanismo foi acusado de ser muito exigente com a política, especialmente a partir da modernidade cujo valor máximo dos indivíduos incide sobre os direitos privados e, de modo particular, sobre a liberdade. Com isso, a participação pública não seria estritamente necessária. Estamos nos referindo a um tipo de republicanismo que tem sua base conceitual na concepção liberal de liberdade, concebida como ausência de interferência¹⁰.

Assim, o objetivo deste texto é relacionar o *Second Treatise* à tradição republicana inglesa a partir do conceito de *engajamento* (moral – no sentido de participação - e institucional) do indivíduo e do cidadão através do *locus* de batalha, o parlamento, a partir do qual a ação política apresenta os traços essenciais do republicanismo. Para levar a cabo este objetivo, vamos dividi-lo em duas partes: na primeira, serão reconstituídos os principais argumentos do liberalismo lockiano a partir de dois de seus maiores defensores, Strauss e Macpherson, por terem causado grande impacto nas leituras das últimas décadas; na segunda, pretendemos demonstrar os traços essenciais do republicanismo de Locke no *Second Treatise*. A inteireza do texto se dá quando Locke opera a passagem do indivíduo, preocupado consigo e com os seus bens, para uma conduta moral incorporada à promoção do bem público (*public good*), como ele sustenta no *Second Treatise* (II, 131, 135 e 159)¹¹. Com isso, esperamos colaborar com o avanço das leituras interpretativas de John Locke no Brasil.

2 John Locke e a leitura liberal

O termo liberal, na verdade, precede a época de Locke, mas tinha outra conotação¹². Como a base teórica do liberalismo se modificou muito ao longo de mais de 300 anos, formou-se, *grosso modo*, alguns pontos de convergência, que a sua tradição denomina de credo: a ideia de que o indivíduo precede a sociedade política; que ele é movido por interesses privados; que se relaciona com o governo através de seus representantes políticos; que o poder político é limitado pela lei constitucional. Mas, uma das maiores características do liberalismo é a sua concepção de liberdade, entendida como ausência de interferência, ou seja, o indivíduo não deve sofrer qualquer tipo de intervenção em sua vida privada sob o risco de não ser livre.

Conforme já registramos, vamos nos concentrar nas obras principais de Strauss (2014) e Macpherson (1979) no intuito de saber por que eles consideram Locke liberal. É verdade que nossa análise é bastante esquemática e imperfeita porque não faz jus às nuances profundas de suas teorias diante do pouco espaço que aqui dispomos. De qualquer modo, esta parte se justifica para melhor

¹⁰ Sobre esse debate, ver: Pocock, 1975; Iverson, 1993; Truck, 1993; Bignotto, 2001, 2002; Cardoso, 2004; Miqueu, 2012; Barros, 2013, 2017, 2018; e Adverse, 2007.

¹¹ No *Second Treatise*, Locke se refere 40 vezes à expressão *Commonwealth*; 22 vezes ao conceito igual (*equal*); 13 vezes à igualmente (*equally*); 12 à igualdade (*equality*); 94 vezes à liberdade (*liberty*); 31 à Sociedade; 63 à público (*public*); 2 à república (*republic*) e 212 de povo (*people*). Há uma única referência à palavra *state* (Miqueu, 2012, p. 90). Além disso, vemos, nesse período, a produção do léxico republicano se espalhar através de ações discursivas compartilhadas como parte “da batalha intelectual” (Skinner, 2010, p. 15.).

¹² Historicamente, a palavra liberal vem da origem da Universidade em cujo currículo se apoiavam as “artes liberais”, entendida como retórica, dialética, gramática, música, aritmética, geometria e astronomia. Tratava-se, pois, de uma atividade teórica de um homem livre. Elas se contrapunham às “artes mecânicas” (medicina, arquitetura, agricultura, pintura, tecelagem etc.). Estas eram atividades técnicas, ou seja, práticas que, através da razão, dirigia o trabalho das mãos. Ora, seguindo a inspiração platônica do currículo escolar, se a alma for livre e o corpo entendido como uma prisão, concluiu-se que as artes liberais eram superiores às mecânicas. Mas o termo só vai ganhar a conotação que conhecemos na modernidade, a partir da segunda metade do século XVIII, através das várias expressões em inglês, como “liberal policy”, “liberal system”, “liberal ideas”, dentre outros, oriundos, sobretudo, da linguagem de Jeremy Bentham e Adam Smith. Portanto, a palavra liberal, nesse contexto, quer dizer uma vaga ideia da não interferência do Estado na vida econômica de uma nação. O sufixo “ismo” só foi acrescentado mais tardiamente, já no século XIX, pelos espanhóis, no contexto das invasões napoleônicas. Segundo Carvalho, “Em 1813, no *Diário Militar, Político y Mercantil* da cidade de Terragona, tem-se o primeiro registro da palavra liberalismo, representando o conjunto de ideias dos inimigos do Antigo Regime” (2020, p.5). O termo só aparece no *Dicionário de Oxford* em 1816, ganhando a conotação do léxico político atual. É neste sentido que Skinner sustenta que atribuir o termo de liberal a Locke é anacronismo (Skinner, 1988, p. 45).

entender a segunda seção na qual abordaremos o seu viés republicano, sem precisar fazer dela um verdadeiro *tour de force*.

Antes de mais nada, é importante compreender que Strauss usa Locke como uma ferramenta para os seus propósitos. De forma bastante grosseira, para o autor alemão, a filosofia moderna provocou um verdadeiro desvio epistemológico à medida que deixou de lado o seu aspecto contemplativo, característica da filosofia clássica, que era propriamente metafísica, para abraçar o campo da ação política, da transformação, o que teria se transformado numa espécie de agente de salvação do mundo. Ainda segundo o Professor de Chicago, essa mudança de rota da filosofia clássica, que era aristocrática, teria rompido o culto da razão para a filosofia moderna, que se tornou popular e militante, perdendo-se nos caminhos do historicismo e conduzindo a própria modernidade à irracionalidade. Como o próprio autor sustenta:

Enquanto para os antigos filosofar significa abandonar a caverna, já segundo os nossos contemporâneos, todo o filosofar pertence essencialmente a um 'mundo histórico', a uma 'cultura', a uma 'civilização', a uma 'Wentanschauung', isto é, àquilo a que Platão chamara a caverna. Chamaremos 'historicismo' a esta perspectiva. (Strauss, 2014, p. 14).

Ora, é contra todo o relativismo histórico, que conduz ao niilismo, que Strauss se posiciona no seu clássico livro *Natural right and history*, publicada em 1950. Para levar a cabo a sua tese, ele vai reabilitar o direito natural, que andava bastante esquecido pela tradição do período, e apontar como o historicismo o transformou em direito positivo. É à luz dessa grande tese que Locke é lido e interpretado porque ele teria usado a linguagem da lei natural para subverter o conceito clássico de justiça, forjando uma nova referência na modernidade: o princípio da autopreservação através do conceito de propriedade privada. Não há como não se espantar com a expurgação do natural em detrimento do positivo: “O mundo em que a criatividade humana parece reinar soberana é, na verdade, o mundo que substituiu o regime de natureza pelo da convenção” (Strauss, 2014, p. 302), resume o comentador alemão.

Strauss inicia sua análise interpretativa do filósofo inglês a partir dos vínculos conjugais e da relação entre pais e filhos, presente no *Second Treatise*. Isso conduz a uma primeira conclusão, já nas primeiras páginas do capítulo: nas relações formais instituídas a partir da sociedade civil, a autoridade religiosa perde o alcance da sua influência. Ela não tem mais aquela força de outrora e, portanto, as relações familiares vão se processar por outro viés, o da sociedade civil. Segundo o comentador, a melhoria das condições da vida conjugal e das relações humanas passam pela busca da liberdade e do gozo da propriedade, tendo implicância direta sobre a relação entre pais e filhos (Strauss, 2014). Se antes os pais honravam e cuidavam de seus filhos *ad aeternum*, a partir de Locke, segundo a interpretação do Professor de Chicago, sua obrigação cessa ao chegar à idade maior, sem que os filhos tenham obrigação legal de assisti-los na velhice. E com certa pitada de ironia, sustenta que o mandamento cristão de “honrar pai e mãe” sob a autoridade religiosa, que era fundamental, agora, sob a sociedade civil, o sujeito de razão entende que esse preceito só vale se os pais merecerem tal tratamento (Strauss, 2014, p. 266).

Com esta mudança de organização política, o indivíduo consciente e racional surge como eixo central das novas instituições políticas. Afastando-se da natureza, tudo que o indivíduo irá conquistar dependerá de seu esforço, ou seja, de seu próprio trabalho, mas também estará livre das obrigações sociais. Para Strauss, Locke é um hedonista, que busca a todo o custo fugir da dor e encontrar o prazer. O direito à propriedade simboliza o corolário da autopreservação e felicidade ao mesmo tempo que ele funda a sociedade civil preservando-se de eventuais abusos do poder absoluto. Como afirma Strauss:

como a propriedade é necessária à autopreservação e à felicidade, a ponto de se poder dizer que o fim da sociedade civil consiste na preservação da propriedade, a proteção dos membros da sociedade (que são proprietários) contra as exigências dos indigentes – ou a proteção dos homens industriais e racionais contra os preguiçosos e irascíveis – é essencial para a felicidade pública ou o bem

comum. Em Locke, a doutrina da propriedade, que corresponde quase literalmente a parte central do seu ensinamento político, é certamente a sua parte mais característica (Strauss, 2014, p. 284).

Em poucas palavras, segundo essa interpretação, Locke sustenta o seu princípio moral central: a autopreservação do indivíduo. A partir dessa ideia, todo o arcabouço político lockiano é forjado, fornecendo os contornos jurídicos e políticos necessários para as democracias modernas: a teoria do governo civil, a doutrina do direito natural, o regime constitucional e seu sistema político de separação dos poderes.

Enfim, para Strauss, Locke traz para a terra a autoridade divina, substituindo-a pela sociedade civil através do poder do indivíduo proprietário de si mesmo e de seus bens, acumulados por meio de seu trabalho. Ora, tal perspectiva vai abrir novas avenidas de análises a partir das quais Locke teria sido aquele que “não só libertou a ganância de tradicionais limitações morais como a transformou em virtude” (McCallister, 2017, p. 242). Doravante, Locke passa a ser conhecido como aquele que deu fundamentos filosóficos para a exploração e para o individualismo, por ter aberto o espaço para desejos mais egoístas na modernidade, o que origina aquilo que Strauss chama de “hedonismo político”. Eis uma das maiores consequências dessa leitura que vai ganhar força ainda mais potente com a interpretação de Macpherson.

Para que possamos melhor entender a tese central de Macpherson, é preciso compreender que ela foi publicada em 1961, no contexto político do pós-guerra. Partindo de uma leitura marxista, o canadense, em última instância, quer pensar a democracia liberal, na qual o indivíduo é dissociado de seus vínculos sociais, comprometendo a sociedade na qual está inserido. Para fundamentar essa crítica, cunhou o termo “individualismo possessivo” e sustentou que a sua gênese teria sido a Inglaterra do século XVII, com Hobbes, os Levellers, Harrington e Locke, uma vez que ali teria nascido o mercado e uma sociedade protocapitalista, de onde criou as condições para o surgimento do indivíduo possessivo. O ponto central de sua argumentação é que esse indivíduo é o proprietário de sua pessoa e de suas capacidades e isto só é suficiente para que ele não tenha preocupação para com a sociedade na qual ele está inserido. Ou seja, “o indivíduo não era visto nem como um todo moral, nem como parte de um todo social mais amplo, mas como proprietário de si mesmo. [...] Achava-se que o indivíduo é livre na medida em que é proprietário de sua pessoa e de suas capacidades.” (Macpherson, 1979, p. 15).

No que diz respeito a John Locke, Macpherson parte do mesmo conceito de Strauss, o de propriedade, uma vez que o seu fundamento garante as liberdades individuais. Na sua visão, Locke entende que a razão e as escrituras sagradas fundamentam o direito à propriedade, entregue em comum para a humanidade, e o usufruto dela no estado de natureza é limitado por certas condições. Isto significa dizer que a posse natural tem a finalidade específica que é de conservação dos homens; e tendo isso como suposição social e econômica ela deve garantir igualmente a todos os homens e outras coisas essenciais para a subsistência. Essa apropriação dos bens da natureza visa apenas o sustento e o conforto, excluindo excessos. Mas, quando Locke passa do desenvolvimento da sociedade civil ao surgimento da moeda há uma quebra na limitação dos bens. A moeda, um bem durável, não corria o risco do vencimento, nem do desperdício. Com a introdução da moeda, todos poderiam acumular bens muito além do pré-requisito necessário para a subsistência

Seguindo de perto o pensamento do inglês, Macpherson é taxativo: a invenção do dinheiro rompe com a limitação da propriedade. O dinheiro foi inventado pelos homens como mecanismo de facilitação do comércio dos bens necessários para a conservação. Mas, se excede em alguns lugares, falta em outros. Portanto, supõe-se que “onde quer que tenha sido adotado o uso do dinheiro, deixa de existir terra não apropriada” (Macpherson, 1979, p. 215). Isto implica dizer que, na institucionalização do dinheiro como instrumento legítimo para transcender as limitações da apropriação da natureza, o indivíduo pode fazer o mesmo com relação aos limites da conservação coletiva, transformando o dinheiro em meio de troca de qualquer coisa. Para Macpherson, essa transição explícita do uso e abuso

da moeda na obra de Locke indicava que ele tinha compreensão da lógica capitalista em formação. Em poucas palavras, registra o comentador:

O núcleo do individualismo de Locke é a afirmativa de que todo homem é naturalmente o único proprietário de sua própria pessoa e de suas próprias capacidades – proprietário absoluto, no sentido de que não deve nada à sociedade por isso – e principalmente proprietário absoluto de sua capacidade de trabalho. Todo homem tem, portanto, a liberdade para alienar sua própria capacidade de trabalho. O postulado individualista é o postulado pelo qual Locke transforma a massa dos indivíduos iguais (licitamente) em duas classes com direitos muito diferentes, os que têm propriedade e os que não têm (Macpherson, 1979, p. 242-43).

O aspecto central da teoria política de Locke, na visão do canadense, é a propriedade, conforme já evocamos, sendo ela a solução e origem de todos os problemas para a sociedade moderna. Se a introdução da moeda acarreta a acumulação ilimitada dos bens, a conclusão evidente é que poderia faltar para alguns. Em condições de igualdade racional, se o indivíduo pode acumular mais do que é necessário e utilizar a propriedade como meio de capital, a sua atuação na sociedade civil dependerá do sucesso ou fracasso do acúmulo de riqueza. Ora, se o indivíduo não pode alienar a totalidade do seu ser, na condição de excluído dessa mesma sociedade, pode alienar a sua força do seu trabalho para sobreviver. Assim, Macpherson vê um novo repertório conceitual que permanecerá no horizonte da vida inglesa do século XVII, particularmente, através do pensamento de John Locke, o que possibilitará o fundamento do capitalismo nascente. Mas, o que tanto Strauss quanto Macpherson não percebem é que Locke não defende uma acumulação ilimitada: o direito à propriedade e a lei natural de preservação exigem que a apropriação dos bens seja contida em função ao dever de conservação à humanidade¹³.

3 John Locke e os valores republicanos

Por valores republicanos, entendemos os conceitos que caracterizaram o republicanismo clássico, e que foram relidos e reinterpretados à luz da realidade inglesa em meados do século XVII. Trata-se de uma linguagem do interesse, uma simpatia pelo poder constitucional e limitado, uma preocupação com os desejos do povo, uma certa racionalidade na política (e por isso um certo distanciamento entre a religião e a política – defesa da tolerância), uma teoria para o poder de resistência em caso de abuso do poder do governante; o tema da liberdade individual aliado às demandas da segurança e da vida públicas (Barros, 2018).

O republicanismo inglês ocorreu no século XVII, em meio a duas guerras civis. Nesse período, de bastante conflito político e religioso, foram produzidos diversos panfletos que atacavam a dinastia dos Stuart, por um lado, e que evocavam um ideário republicano, por outro, fornecendo os pilares teóricos que alimentaram as delicadas relações entre o parlamento e a coroa inglesa. É neste “momento”, como defende Pocock, que Maquiavel é apropriado pelos teóricos ingleses com o objetivo de intervir no debate e provocar uma ação política deliberada, modificando o curso dos acontecimentos (Pocock, 1975, vii-viii). A circulação dessas ideias não se deu apenas no aporte escrito interno ao território inglês, mas também nas viagens e experiências bem ou malsucedidas, nas quais havia a comparação de como outros países europeus lidavam com o poder e com a religião (Miqueu, 2012, p. 85).

Esse longo processo de produção e circulação das ideias tem como uma de suas características fundamentais a liberdade que, de acordo com Skinner, era inspirada no ideal romano “*civitas libera*”,

¹³ Sobre esse tema, ver: DANG, A.T. Liberalisme et justice sociale: la clause lockéenne des droits de propriété. Revue Française d'économie. V. 10, 1995, p. 205-238.

que ganhou feição no contexto inglês daquele momento, que Skinner chama de “linguagem dos direitos” (1999, p. 21). Vemos nesse período a produção do léxico republicano se espalhar através de ações discursivas compartilhadas como parte “da batalha intelectual” (Skinner, 2010, 15). Essa “batalha” foi mais direta e explícita entre a coroa e o parlamento. Em função das arbitrariedades da realeza, emergiu nesse contexto o debate em torno da resistência. Ou seja, esse conceito passou a fazer parte do bojo dos valores republicanos que circulavam naquele período.

Do ponto de vista histórico, foi a partir dos anos de 1640 que os ideais republicanos se constituíram de forma mais explícita, seja pela defesa da tolerância religiosa, liberdade de consciência ou de expressão, bem como valores que não se vinculavam mais à monarquia. É verdade que não havia uma clareza quanto aos rumos da institucionalização do novo regime. Barros afirma que “o termo ‘República’ não aparecia na descrição do novo regime” (2013, p. 140), mas não havia mais um clima confiável à realeza, por um lado, e o espírito de resistência tomou dimensão tal que se desejava cada vez mais uma obediência à constituição, por outro lado. Foi nesse embate que os valores republicanos se consolidaram na Inglaterra graças à crise constitucional que culminou com a morte de Carlos I.

Isto quer dizer que o republicanismo inglês provocou uma nova maneira de pensar a relação entre o indivíduo e o cidadão, cheia de particularidades, em meio à guerra civil, morte de rei, monarquia suspensa e o povo em ebulição. Embora curta na sua duração, ela foi belicosa e intensa no seu caráter. Talvez por isso não tenha sido um movimento homogêneo, tampouco puro nos seus propósitos, mas entre os seus componentes vemos a mobilização de um léxico comum que busca se constituir em novas referências. Se a interpretação de Pocock (1975) sustentou que o humanismo cívico se firmou em terras inglesas graças ao legado de Maquiavel, a apropriação desse ideário republicano se consolidou graças à sua adequação à realidade política e jurídica dos divulgadores republicanos na Ilha.

Não podemos entender o conceito de república em Locke sem antes compreender que, no contexto do século XVII inglês, as cidades são constituídas de indivíduos. E são esses que procuram satisfazer a sua vida no que diz respeito às regras de convivência comum. Ora, se entendermos a cidadania, *grosso modo*, como *Salus Populi*, compreenderemos, por conseguinte, que ela diz respeito ao bem-estar do homem privado, também preocupado com seus interesses e com a proteção de seus bens. Defender-se do opressor não significa dizer que não se é solidário com os outros ou só teria interesse necessariamente nas próprias coisas. A busca por uma preservação individual passa pela preocupação com a condição de sobrevivência da comunidade capaz de defender a liberdade e os direitos que dela decorrem, o que em si já se pode pensar num tipo de republicanismo.

Se Locke se refere quase sempre ao indivíduo, qual seria o momento da passagem para a vida em comum? Quando o homem deixa de ser indivíduo e passa a ser cidadão? Esta é uma das questões mais importantes no pensamento político de Locke. Ao que tudo indica, há duas vias de acesso à compreensão deste tema: a primeira é a lei natural¹⁴ de conservação racional de si; a segunda é que as relações entre os homens são fundadas sobre um acordo de consentimento. Em função dessa lei, o homem é capaz de instituir leis próprias, obedecê-las e relacionar-se com os demais de forma livre (Polin, 1960, p. 25). Nos dois casos, a lei de natureza exige que nós busquemos a própria preservação bem como a melhor maneira de se relacionar, conviver e se preocupar com a humanidade inteira. A instituciona-

¹⁴ O conceito de lei de natureza em Locke apresenta certas nuances. Para os propósitos deste artigo, destacaríamos duas: 1) a compreensão do homem lockiano no *Second Treatise* exige o entendimento da lei de natureza, que não é explícito naquela obra. Como bem registrou Zuckert, há um bom tempo: “não há nada no *Segundo Tratado* que prove a existência, conteúdo, fundação ou método de derivação da lei de natureza” (1975, p. 273). Por esta razão precisamos lê-la amparada em outras obras, inclusive, com a “Lei de natureza” (1664). Ainda sobre esta questão, ver também Seliger, (1969, p. 34 e 48-49. 2) o debate do conceito de lei de natureza se insere no debate das ideias inatas presente no *Essay*, apesar do termo só aparecer três vezes (I.2.6; II.28.11; I.2.13). O curioso, no mínimo, é que Locke ataca os princípios fundamentais das ideias inatas e, pela própria lei de natureza, defende os objetivos da moralidade política e cristã, contra um certo tipo de ciência e de filosofia do período (Yolton, 1968, p. 29). Também sobre esse mesmo tema, ver Yolton, 1958.

lização da sociedade civil é a expressão desse cuidado com todos. Isto quer dizer que embora haja o primado individual, ele não poderá ser muito distante do bem-estar comum pelo consentimento que cada um é portador.

Podemos perceber os primeiros sinais, ainda no estado de natureza, do vínculo que é estabelecido entre o indivíduo e os demais, muito embora ele não seja suficientemente consistente, como afirma Locke no *Second Treatise*:

O estado da natureza tem uma lei da natureza que o governa, e esta lei obriga a todos; a razão, que é esta lei, ensina a todos os homens que se dão ao trabalho de consultá-la que, sendo todos iguais e independentes, ninguém deve prejudicar os outros em sua vida, saúde, liberdade e posses. [...] Porque eles são dotados das mesmas faculdades, e porque todos compartilham uma natureza comum, não se pode supor que haja entre eles qualquer subordinação que lhes permita destruir uns aos outros [...] Cada um é obrigado a se preservar, e não a abandonar voluntariamente seu posto; [...] ele deve, na medida do possível, preservar o resto da humanidade, e ele não pode, a menos que seja para fazer justiça a um homem culpado, tirar ou alterar a vida, ou aquilo que serve para a preservação da vida, ou seja, a liberdade, a saúde, os membros, ou a vida de outro homem (II, 6).

Para Locke, trata-se de um indivíduo racional, preocupado consigo, com a sua própria preservação, mas também, inserido numa sociabilidade da qual faz parte, mas sem o comprometimento formal. Na opinião de Locke, seríamos capazes de obedecer à lei natural simplesmente por sermos cumpridores do dever. Mas isso seria suficiente? Não haveria a menor possibilidade de a consciência escapar ao seu controle? Quem garantiria o dever de obediência à lei de natureza? É verdade que o próprio Locke sustenta que Deus seria o fiador de seu edifício, mas isso provoca duas consequências: a primeira, a presença do argumento teológico-político em seu pensamento (*Essay*, II, 32, 15) e, a segunda, a constatação de que a sociabilidade natural é limitada e, portanto, precária e insuficiente.

Miqueu (2012) evoca a tese central de Dunn (1969), que consiste em demonstrar que a base do pensamento político de Locke está calcada na teologia calvinista, razão pela qual defende a ideia de que o indivíduo é indissociável da totalidade da humanidade. Assim, se todos os homens têm “acesso pela razão às suas obrigações teológico-morais, então é em adequação com essas obrigações em direção ao gênero humano que pode se conceber o estado político, e não uma concepção de utilidade individual máxima” (Miqueu, 2012, p. 285). Para esse comentador, a lei de natureza é quem faz o papel de promover essa obrigação moral, de preocupar-se consigo e com os demais. Ainda segundo Miqueu, Locke provoca uma espécie de modernização do humanismo cívico no qual cada um preservando-se, no final, todos ganham com a humanidade da existência coletiva. Locke não separa de forma tão explícita indivíduo e comunidade porque, segundo ele, a individualidade de cada um não pode ser exercida fora do quadro coletivo, desde que reúna as suas condições necessárias de existência. Se concordamos com Miqueu em vários aspectos de sua análise, entendemos que a lei de natureza não explica tudo que nos motiva a agir pensando em nós e nos outros. Do nosso ponto de vista, se a escolha é individual e natural, a coerção pública por meio da lei e das instituições é fundamental para a conduta humana. O olhar público sobre nossas ações pode ter um peso considerável do ponto de vista coletivo¹⁵.

É nesta perspectiva que um dos eixos centrais, se não o mais importante, do pensamento político de Locke se estabelece: a sua ideia de liberdade. O indivíduo livre só existe no ambiente de uma comunidade igualmente livre, fundada numa lógica racional. É aqui também que vemos um dos traços mais republicanos de Locke: o estado de natureza já apresenta uma sociabilidade natural e uma preocupação com os outros por meio do consentimento, ainda que não se tenha garantia de sua execução.

¹⁵ Talvez Locke desenvolva melhor esta questão no livro *Some thoughts concerning education*, de modo particular, no debate sobre a figura do obstinado. Sobre este conceito, ver: “John Locke e os limites da educação”. Ver: Santos, 2021 e Brady, 2013.

Locke é taxativo: “A liberdade natural do homem consiste em estar livre de qualquer poder superior sobre a Terra e em não ser submetido à autoridade legislativa do homem, mas ter por regra apenas a lei de natureza. A liberdade do homem na sociedade consiste em não estar submetido a nenhum outro poder legislativo senão àquele estabelecido na República por consentimento [...]” (II, 22).

Dessa discussão, podemos tirar algumas conclusões: graças à lei de natureza o homem não pode ser tutelado por outrem e, ademais, pelo consentimento, preserva a lei natural, que é a própria liberdade e que constitui as condições necessárias para uma vida em comum. O consentimento é o aval do cidadão para que concorde em viver com a comunidade e que colabora com a elaboração das regras comuns segundo as quais vai conviver com os demais¹⁶. No estado de natureza, temos a lei natural, mas ela não tem garantia nenhuma de seu cumprimento. É preciso, então, a sociedade política porque nela temos uma arbitragem comum, como registra Locke:

O que faz o homem sair do estado de natureza e entrar numa república é, portanto, a instituição, aqui abaixo, de um juiz investido com autoridade para resolver todas as controvérsias e reparar as injustiças que podem ser feitas a todos os membros da comunidade: este juiz é o legislador, ou os magistrados que ele nomeia. E sempre que vários homens, por mais associados que estejam, não têm esse poder último ao qual possam recorrer, permanecem no estado de natureza (II, 89).

Dessa concepção, podemos inferir que é o consentimento que nos conduz de um estado da natureza ao político. Ou seja, deixamos de ser indivíduos para sermos cidadãos. A república, então, é o conjunto de indivíduos isolados que renuncia à preocupação apenas com as suas necessidades e passa a pensar também na vida coletiva. Nós não podemos esquecer a diferença entre o estado de natureza e o político como nos lembra Locke em várias ocasiões no *Second Treatise* (7, 87; 88-93): no estado de natureza o indivíduo é julgado e executado de acordo com a lei natural; já na república, depende das normas comuns, seguidas pelo direito, executadas pelas instituições. E mais: quando Locke insiste sobre a preservação de si não se refere apenas à autopreservação, mas também ao envolvimento da humanidade (II, 11, 135). A entrada do indivíduo na república exclui a lógica da força e introduz a lei a fim de que a propriedade e a paz possam prevalecer, constituindo, assim, a sociedade civilizada. Como sustenta Dunn, Locke entende por “sociedade civilizada, essencialmente [...] um agregado de homens civilizados” que convivem em sociedade marcados pela conduta ética (1989, p. 143).

Mas, como saber que o indivíduo consentiu submeter-se às leis? Como determinar que o indivíduo se uniu tacitamente à república e com ela estabeleceu vínculos necessários para a sua residência junto à organização política? Para esclarecer esta questão, Locke opera uma diferença fundamental entre um estrangeiro e um cidadão. Registra ele:

Mas submeter-se às leis de um país, viver ali tranquilamente e desfrutar dos privilégios e proteção que suas leis conferem, não é suficiente para tornar um homem membro dessa sociedade; é apenas uma proteção que se deve ao lugar, e um respeito que se deve a todos aqueles que, não estando em estado de culpa, entram no território de um governo, e onde quer que a força de suas leis se estenda. Entretanto, não se torna membro desta sociedade ou um sujeito perpétuo da república; nem se torna sujeito a outra pessoa porque acha conveniente ir e residir por um tempo com sua família; entretanto, enquanto residir ali, é obrigado, mesmo em consciência, a obedecer as leis e se submeter ao governo que ali se encontra. Assim, vemos que os estrangeiros, quando passam toda sua vida na dependência de outro governo, e gozam dos privilégios e proteção que ele proporciona, não se tornam assim súditos ou membros daquela república, embora estejam obrigados, em cons-

¹⁶ Só podemos dar o consentimento àquilo que obtemos pela experiência, ou seja, pela sensação e pela reflexão, conforme consta no *Essay* (I, XXV, 11, 425).

ciência, a submeter-se à sua administração como qualquer outro cidadão. Nada pode fazer de um homem membro de uma república a não ser o fato de realmente entrar nela por um compromisso positivo e por uma promessa e contrato explícitos. Esta é, portanto, minha opinião sobre a origem das sociedades políticas e sobre o fato de que é o consentimento que nos constitui membros de uma república (II, 122 - destaque original).

Neste ponto do texto, Locke parece antever certa tensão interna: se, por um lado, o homem racional se ocupa da humanidade, por outro, carrega consigo o aspecto hedonista de atrair para si os seus interesses (*Essay*, II, 21). Expressando de outro modo: Locke está convencido de que os homens são racionais, mas também passionais e, por isso mesmo, parciais (II, 9, 124, 125 e 128). Ora, como superar essa aporia? Sobre esta questão, Yolton (1958, p. 490-491) faz uma importante distinção entre a motivação e a obrigação da ação do homem lockiano: a obrigação diz respeito ao caráter externo da lei, já a motivação é interna, causada pelo aspecto legítimo da ação. Isto quer dizer que, para Locke, a cidadania não é simplesmente a aceitação das leis ou a sua submissão a elas. Ela exige o *engajamento*, a declaração expressa de que faz parte da comunidade e que com ela tem vínculos estreitos de pertencimento motivacionais.

A república, então, é fundada a partir de homens livres que se comprometem por meio de um acordo convencional a passar de um estado de natureza para numa comunidade política, racional, jurídica e, por fim, civilizada. Neste sentido, afirma Locke: “[...] A única maneira de alguém desistir de sua liberdade natural e assumir os laços da sociedade civil é concordar com outros para se unir e se unir em uma comunidade, a fim de levar juntos uma existência de bem-estar, segurança e paz, no gozo garantido de sua própria propriedade e no aumento da segurança daqueles que não são membros dessa comunidade” (II, 95). O indivíduo lockiano se mobiliza pela sociabilidade humana porque embora seja motivado pelo instinto de autopreservação, pela educação que recebe, é convencido e motivado racionalmente a se preocupar e a conviver com os demais.

A diferença entre a vida no estado de natureza para o político significa a oficialização da obrigação coletiva de que o indivíduo, uma vez assinado o contrato, passa à vida coletiva, em um regime constante de novas obrigações, e que podem perdurar num regime governado pela maioria. Como insiste o próprio Locke, mais uma vez:

Assim, ao consentir em formar com outros um corpo político submetido a um governo, cada um contrata com todos os outros membros da sociedade a obrigação de submeter-se à decisão da maioria e de se permitir ser governado por ela; se não fosse assim, este pacto original pelo qual se forma com os outros um corpo para fazer uma sociedade não significaria nada: não seria sequer um pacto se cada um permanecesse livre, sem estar sujeito a nenhum outro vínculo além daqueles que já o ligavam no estado de natureza. De que forma, de fato, haveria a menor aparência de um pacto neste caso? Que novos compromissos existem se as decisões da sociedade só vinculam cada pessoa tanto quanto ela julga conveniente e consente explicitamente com elas? (II, 97).

O compromisso aqui entre o então indivíduo e agora cidadão para com a comunidade é explícito, por meio do consentimento e da submissão às regras estipuladas pela comunidade, o que conduz o corpo político a uma maior integração visando cada vez mais a consolidação de um governo legítimo (II, 99). Isso implica dizer que a república lockiana tem uma legitimidade seja na sua organização seja nos seus princípios: as normas, baseadas na lei, e a ação, no consentimento de cada membro do corpo político.

Neste sentido, é importante destacar que, no plano da linguagem, tanto na análise política quanto epistemológica, Locke evita generalizações, especialmente quando se refere ao corpo político. É verdade que a língua inglesa permite algumas aproximações deste debate, de modo particular, nas palavras “alguém” (*somebody*) e “ninguém” (*nobody*). Conforme registra Franco,

significam a individualidade, a pessoa, mas implicam no corpo-body cujo emprego constante acen-tua a materialidade da concepção de Locke quanto ao sujeito. Em seu texto nunca aparecem pa-lavras como 'mind' ou 'spirit' ou o que quer que não seja físico no lugar do sujeito ou do sistema político [...] que poderiam dar um teor imaterial à organização política (1993, p. 42).

Talvez, por essa mesma razão, para Locke, a categoria de homem é definida como espécie natural, biológica, e o indivíduo, como seu membro físico mais imediato possível. Já o termo pessoa, Locke usa para designar o ser moral. Se assim for, o indivíduo é indissociável da sociedade porque ele está inse-rido tanto na natureza de uns em relação aos outros, quanto na apropriação dos bens naturais, razão pela qual não haveria como pensar o indivíduo desgarrado da comunidade.

No capítulo 10, do *Second Treatise*, Locke conceitua “república” e a distingue de termos similares. Escreve ele:

Por república deve ser entendido ao longo deste tratado, que não designo uma democracia, ou qualquer forma de governo, mas qualquer comunidade independente, que os latinos chamam pelo nome de civitas; o termo que melhor lhe corresponde em nosso idioma é commonwealth : ele ex-pressa muito exatamente essa sociedade de homens, que as palavras comunidade ou cidade em inglês não expressam, pois pode haver comunidades subordinadas em um governo; e conosco a palavra cidade tem um significado muito diferente do de commonwealth; portanto, para evitar am-bigüidades, peço permissão para usar a palavra commonwealth nesse sentido (II, 133).

A partir desta citação, Locke não parece escolher exatamente o regime republicano, mas o gover-no que seja regido por lei, fundado na liberdade dos cidadãos e na capacidade de nela agir, poden-do conduzir o seu destino político. É verdade que ele não apresenta um programa característico dos regimes republicanos, muito menos uma descrição detalhada da sociedade, mas o seu léxico e o seu espírito estão presentes nessas passagens ao longo de seu *Second Treatise*.

4 Conclusão

Conforme tentamos demonstrar, a literatura lockiana liberal é vasta e diversa. Focamos nossa aná-lise numa leitura pouco explorada sobre Locke, o seu pendor republicano. A fase republicana inglesa adotou estratégias múltiplas para expansão de suas ideias, especialmente a partir do momento em que houve a perseguição aos seus mentores mais notáveis. Isso só reforça a ideia de que graças ao vocabulário republicano, Locke o absorveu e o modernizou, dando-o interpretações próprias a termos e conceitos habituais, desta feita, sob a responsabilidade do parlamento. O desenho de seu republi-canismo parece visível: governo limitado pela lei constitucional, seja ele monárquico, seja parlamentar; compreensão de que o indivíduo tem certas obrigações de participação no governo da comunidade, não apenas por um dever externo, mas por um princípio ético do bem comum e de sua própria liberda-de. Locke fornece os meios necessários tanto para o governante executar suas tarefas quanto para os governados resistirem a elas, caso haja abusos. Em sua obra, os deveres se relacionam com os direitos, a liberdade com a autoridade, o indivíduo com o cidadão.

Não podemos ignorar o fato de que não haveria mais a possibilidade de um republicanismo puro, sobretudo após as perseguições sofridas pelos radicais republicanos, de quem Locke não podia dar o menor sinal de aproximação sob o risco de morte. De qualquer modo, como nos lembra Ashcraft, Locke fez parte de uma comunidade política que debatia e se engajava nos acontecimentos políti-cos do período, e em cuja linguagem mobilizava e encarnava um ideário comum de uma forma mais moderada, razão pela qual negligenciou propositalmente qualquer traço mais direto dos panfletários republicanos (Ashcraft, 1995; Spitz, 2014).

Nos seus últimos dez anos de vida, Locke se voltou quase inteiramente aos estudos bíblicos e teológicos. O problema da ação ética nestes textos se move do aspecto político ao educacional-religioso¹⁷, e ganha outros elementos motivacionais, de tal modo que o aperfeiçoamento civilizacional passa a ser atrelado à salvação, ou seja, às recompensas celestiais. Longe de ser conhecimento ou mera habilidade, trata-se, de fato, de formação do caráter para que o indivíduo e o cidadão possam melhor conviver em comunidade. Se não nesta vida, ao menos que alcance a salvação na outra. Restaria saber até que ponto as obrigações políticas do cidadão republicano do *Second Treatise* de Locke se sustentariam por si só ou se elas precisariam necessariamente da religião para ter uma condição da vida social saudável. Mas esse assunto é tema para um outro texto.

Referências

- ADVERSE, H. 2007. Maquiavel, a república e o desejo de liberdade. *Trans/for/ação*. São Paulo. **30**(2): p. 33-52.
- ARNEIL, B. 1996. *John Locke and America: The Defense of English Colonialism*. Oxford.
- ASHCRAFT, R. 1992. *History of Political Thought*. **13**(4): pp. 703-772.
- AUDARD, C. 2009. *Qu'est-ce que le libéralisme ?* Paris : Éditions Gallimard.
- BACON, F. 1984. *Novum organum ou Verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza*. Trad. José Aluysio Reis de Andrade. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, pp. 19-20.
- BARROS, A. 2013. A matriz inglesa. In: BIGNOTTO, N. *Matrizes do republicanismo* (pp. 127-174). Belo Horizonte: Editora UFMG.
- BARROS, A. 2018. *Republicanismo inglês: Sidney e a semântica da liberdade*. São Paulo: Discurso Editorial.
- BARROS, A. 2015. *Republicanismo inglês: uma teoria da liberdade*. São Paulo: Discurso editorial.
- BIGNOTTO, N. 2001. *Origens do republicanismo moderno*. Belo Horizonte: UFMG.
- BIGNOTTO, N. 2002. *Pensar a república*. Belo Horizonte: UFMG.
- BRADY, M. E. 2013. Locke's Thoughts on Reputation. *The Review of Politics*, **75**: pp. 335-356.
- BRÉHIER, É. 1928. *Histoire de la Philosophie*. Paris: Félix Alcan, t. I.
- CARDOSO, S. (Org.) 2004. *Retorno ao republicanismo*. Belo Horizonte: Editora da UFMG.
- CARVALHO, D. G. 2020. "O que é o liberalismo? O que significa ser liberal?" (Artigo). In: *Café História – história feita com cliques*. Disponível em: <https://www.cafehistoria.com.br/o-que-e-o-liberalismo-o-que-significa-ser-liberal>. Consultado em 25 de março de 2023.
- CHUMBITA, J. S. 2014. La configuración del pueblo en la resistencia. Un abordaje contemporáneo sobre la obra de John Locke. *Revista SAAP* (ISSN 1666-7883) **8**(1): pp. 177-205.
- DANG, A. T. 1955. Liberalisme et justice sociale: la clause lockéenne des droits de propriété. *Revue Française d'économie*. **10**: p. 205-238.
- DUNN, J. 1969. 'The Politics of Locke in England and America in the Eighteenth Century', in *John Locke: Problems and Perspectives: A Collection of Essays*, ed. John W. Yolton. New York.
- EISENACH, E. 1981. *Two worlds of liberalism: religion and politics in Hobbes, Locke and Mill*. Chicago/London: The University of Chicago.

¹⁷ Estamos nos referindo especificamente aos textos *Some thoughts concerning education, A paraphrase and notes upon the epistles of St Paul e Reasonableness of Christianity*. Como sabemos, os *Thoughts* foram constituídos para prover a educação necessária para produzir cidadãos guiados pela razão oriunda da lei natural. Já os textos bíblicos e religiosos visavam à salvação desses mesmos cidadãos.

- FORSTER, G. 2005. *John Locke's Politics of Moral Consensus*. Cambridge: Cambridge University Press. 317p.
- FRANCO, M. S. C. 1993. All the world was America. In: *Revista USP*, **17** (Dossiê Liberalismo/Neoliberalismo): pp. 30-53
- GAUTIER, C. 2004. Texte, contexte et intention illocutoire de l'auteur. Les enjeux du programme méthodologique de Quentin Skinner, *Revue de métaphysique et de morale*, **2**.
- GRANT, R. 1987. *John Locke's liberalism*. Chicago/London: The University of Chicago.
- HAMEL, C. 2018. O conceito de liberdade e suas implicações políticas. Notas sobre Sidney, Locke e a tradição republicana. *Cadernos espinosanos*. **38**: pp. 127-150.
- HERRERO. 2015. *La política revolucionaria de John Locke*. Madrid: Editorial Tecnos, 1ª ed., 239 p.
- HUYLER, J. 1977. Was Locke a liberal? *The Independent Review*, pp. 523-542.
- IVISON, D. M. 1993. *Liberty and Self in the political argument of republicanism, liberalism and postmodernism*. PhD in Government Department London School of Economics and Political Science.
- JAFFRO, L. 2000. *Le sens mora. Une histoire de la philosophie morale de Locke a Kant*. Paris: PUF.
- JOLLEY, N. 2016. *Toleration and Understanding in Locke*. Oxford: Oxford University Press, 186p.
- KENDALL, W. 1965. *John Locke and the Doctrine of Majority Rule*. Illinois: The University of Illinois Press.
- KRAMNICK, I. 1982. 'Republican Revisionism Revisited', *The American Historical Review*, **87**(3): pp. 629-64.
- LAYMAN, D. M. 2014. *John Locke's Republicanism*. A dissertation submitted to the faculty at the University of North Carolina at Chapel Hill in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in the Department of Philosophy in the College of Arts and Sciences.
- LOCKE, J. 2014. *Le second traité du gouvernement*. Trad. J-F Spitz. Paris: PUF.
- LOCKE, J. 1824. *The Works of John Locke in Nine volumes*, (12ª edição).
- LOQUE, F. F. 2022. *John Locke and the Grounds for Toleration*. 1. ed. Cham: Springer. 226 p.
- MACPHERSON, C. B. 1979. *Teoria Política do Individualismo Possessivo de Hobbes até Locke*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- MANENT, P. 1987. *Histoire intellectuelle du libéralisme*. Paris : Hachette.
- MANENT, P. 2001. *Les libéraux*. Paris: Éditions Gallimard.
- MARSHALL, J. 2006. *John Locke, Toleration, and Early Enlightenment Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 767p.
- MCALLISTER, T. V. 2017. *Revolta contra a modernidade: Leo Strauss, Eric Voeglin e a busca de uma ordem pós-liberal*. Trad. de Túlio Sousa Borges de Oliveira. São Paulo: É Realizações.
- MIQUEU, C. 2012. *Spinoza, Locke et l'idée de citoyenneté. Une génération républicaine à l'aube des Lumières*. Paris: Classiques Garnier.
- PARKER, K. I. 2004. *The Biblical Politics of John Locke*. Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 201p.
- PETTIT, P. 1997. *Republicanism: a Theory of freedom and government*. Oxford: Oxford University Press.
- POCOCK, J. G. 1975. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton: Princeton University Press.
- ROSSITER, C. 1953. *Seedtime of the Republic: The Origin of the American Tradition of Political Liberty*. New York.
- SANTOS, A. C. 2017. "John Locke e a diversidade de interpretações". *Sapere aude*. Belo Horizonte, **8**(16): pp. 469-491.

- SANTOS, A. 2021. *John Locke político: a marca da tolerância*. São Paulo: Edições Loyola.
- SELIGER, M. S. 1969. *The Liberal Politics of John Locke*. New York: Praeger.
- SHALLOPE, R. E. 1972. 'Toward a Republican Synthesis: The Emergence of an Understanding of Republicanism in American Historiography', *The William and Mary Quarterly*, **29**(1): pp. 49-80.
- SKINNER, Q. 1988. Meaning and Understanding in History of Idea, In: J. Tully (ed.), *Meaning and Context, Quentin Skinner and His Critics*, Oxford, Polity Press.
- SKINNER, Q. 2010. *Hobbes e a liberdade republicana*. São Paulo: EDUNESP.
- SOUSA, R. 2018. Elementos da liberdade republicana em John Locke. *Cadernos Espinosanos*. (38): pp. 171-188.
- SOUSA, R. 2021. *Liberdade política e liberdade religiosa: ensaio sobre a concepção republicana de John Locke*. São Paulo: Almedina.
- SPITZ, J.-F. 1995. *La liberté politique*. Paris: PUF.
- STRAUSS, L. 2014. *Direito Natural e História*. São Paulo: Martins Fontes.
- SULLIVAN, V. B. 2004. *Machiavelli, Hobbes, and the Formation of a Liberal Republicanism in England*. London: Cambridge University Press.
- TUCK, R. 1993. *Philosophy and government (1572-1651)*. Cambridge: Cambridge L'University Press.
- VERGARA, F. 2002. *Les fondements philosophiques du libéralisme*. Paris: La Découverte.
- WALDMANN, F. 2021. John Locke as a Reader of Thomas Hobbes's Leviathan: A New Manuscript. *The Journal of Modern History*, **93**: pp. 245-282.
- YOLTON, J. W. 1958. Locke on the Law of Nature. *The Philosophical Review*. **67**(4): pp. 477-498.
- YOLTON, J. W. 2004. *The Two Intellectual Worlds of John Locke: Man, Person, and Spirits in the Essay*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 180p.
- YOLTON, J. W. 1968. *John Locke and the Way of Ideas*. Oxford: Oxford University Press.
- ZUCKERT, M. 1975. The Recent Literature: Locke's Political Philosophy. *The Political Science Reviewer*, **5**.

Submetido em 30 de janeiro de 2024.

Aceito em 11 de dezembro de 2024.