



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

LURDES DE VARGAS SILVEIRA SCHIO

**COGNITIVISMO ÉTICO: A FUNDAMENTAÇÃO DOS
CONCEITOS MORAIS EM LOCKE**

**FLORIANÓPOLIS
2011**

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

LURDES DE VARGAS SILVEIRA SCHIO

**COGNITIVISMO ÉTICO: A FUNDAMENTAÇÃO DOS
CONCEITOS MORAIS EM LOCKE**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina como quesito parcial para a obtenção de grau de Doutora em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Darlei Dall'Agnol

FLORIANÓPOLIS
2011

Catálogo na fonte pela Biblioteca Universitária da
Federal de Santa Catarina Universidade

S336c Schio, Lurdes de Vargas Silveira
Cognitivismo ético [tese] : a fundamentação dos conceitos
morais em Locke / Lurdes de Vargas Silveira Schio ;
orientador, Darlei Dall'Agnol. - Florianópolis, SC, 2011.
211 p.
Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina,
Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-
Graduação em Filosofia.

Inclui referências

1. Locke, John, 1632-1704. 2. Filosofia. 3. Epistemologia.
4. Ética. 5. Hedonismo. 6. Subjetividade. 7. Ceticismo. 8.

Realismo. I. Dall'Agnol, Darlei. II. Universidade Federal
de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Filosofia.
III.

Título.

CDU 1

LURDES DE VARGAS SILVEIRA SCHIO

**COGNITIVISMO ÉTICO: A FUNDAMENTAÇÃO DOS
CONCEITOS MORAIS EM LOCKE**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade Federal de Santa Catarina como quesito parcial para a
obtenção de grau de Doutora em Filosofia.

Florianópolis, 2011.

Prof. Dr. Alessandro Pinzani
Coordenador

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Darlei Dall`Agnol
Presidente - orientador

Prof. Dr. Alessandro Pinzani
Membro - UFSC

Prof. Dr. Denilson Luiz Werle
Membro - UFSC

Prof^a. Dr^a. Milene Consenso Tonetto
Membro - UFSC

Prof. Dr. Paulo César Nodari
Membro externo – UCS

Prof. Dr. Tarcílio Ciotta
Membro externo - UNIOESTE

AGRADECIMENTOS

Eu quero agradecer a Deus por me oferecer condições para executar esta pesquisa. Ao professor orientador Darlei Dall'Agnol, principalmente, pelo apoio e confiança de que esta pesquisa poderia ser executada. Seus comentários e críticas foram fundamentais para a concretização deste trabalho.

Agradeço também aos professores Denílson Luís Werle e Alessandro Pinzani pela participação no exame de qualificação. Seus comentários e críticas foram imprescindíveis para a continuidade desta pesquisa.

Ao professor Marco Antônio Franciotti pela atenção na fase inicial desta pesquisa. Agradeço, principalmente, por ter propiciado a oportunidade de tornar-me uma pesquisadora autônoma e, por dar-me a honra de fazer parte deste departamento de pós-graduação.

À CAPES pelo apoio.

E, em especial eu quero agradecer a minha família, o Airton, a Camila, principalmente, ao Ícaro, pela companhia nos sábados, domingos e feriados.

Em particular, eu quero agradecer a todos os professores, aos funcionários da Van Gogh, da Vidraçaria, da UFSC e as pessoas que de alguma forma indireta ou diretamente contribuíram para a execução desta pesquisa.

Se quisermos duvidar de cada coisa em particular pelo fato de não podermos conhecer a totalidade do que há, daríamos prova de tanto juízo como aquele que não usasse as pernas para fugir a um perigo e morresse, sob o pretexto de que não dispunha de asas para voar (Locke, E, Int. 1. 5).

SCHIO, L. de V. S. **Cognitivismo ético**: a fundamentação dos conceitos morais em Locke. 2011. 201 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2011.

RESUMO

Esta tese aborda o problema dos fundamentos dos conceitos morais na obra de John Locke. Aparentemente, Locke teria dois projetos irreconciliáveis para fundamentar a moral, um não-cognitivista e o outro cognitivista. Após caracterizarmos os dois projetos, defendemos que há um engano de interpretação, porque Locke tem um único projeto dividido em duas partes que se complementam para fundamentar a moral. O conceito de lei natural está sempre presente. O projeto centra-se na ideia da existência de Deus e da lei natural, aliada à razão humana. O cognitivismo ético de Locke emerge como uma consequência da sua defesa de que o entendimento pode construir as ideias a partir do acesso ao conhecimento da essência real e da essência nominal dos modos mistos. Por isso, os conceitos morais são reais e objetivos. Por conseguinte, o subjetivismo e o ceticismo éticos foram dissolvidos. Defendemos também que as ações humanas são consideradas morais, somente em comparação com as ideias de lei e não em comparação com as ideias das sensações de prazer e de dor. Com isso, as interpretações hedonistas que atribuem ao pensamento lockeano foram revisitadas e harmonizadas.

Palavras-chave:

Epistemologia moral; cognitivismo ético; hedonismo; metaética; ética normativa; subjetivismo; ceticismo; realismo moral.

SCHIO, L. de V. S. **Ethical cognitivism**: the fundamentation of the moral concepts in Locke. 2011. 201 f. Tese (Doutorado) – Federal University of Santa Catarina, Florianópolis, 2011.

ABSTRACT

This thesis approaches the problem about the fundamentals of the moral concepts in John Locke's writings. Seemingly, Locke would have two irreconcilable projects to fundament morality, one noncognitive and the other cognitive. After having characterized the two projects, one defends that there is a misinterpretation since Locke has a unique project split in two parts, which complement each other in order to fundament morality. The concept of natural law is always present. The project concerns about the idea of God existence and the natural law associated with the human reason. Locke's ethical cognitivism emerges as a consequence of his defense of the idea that the understanding can construct ideas from the knowledge access of the real essence and the nominal essence of the mixed modes. Thereupon, the moral concepts are real and objective. Consequently, the moral subjectivism and ceticism were dissolved. One also defends that human actions are considered moral, only in comparison with the law ideas and not in comparison with the ideas of the pain and pleasure sensation. Therefore, the hedonist interpretation attributed to the thought of Locke were revisited and harmonized.

Key-words: Moral epistemology; Ethical cognitivism; Hedonism; Metaethics; Normative ethics; Subjectivism; Ceticism; Moral realism.

ABREVIATURAS E CONVENÇÕES

As siglas e abreviações utilizadas neste trabalho para remeter aos livros de John Locke são as seguintes:

“E” é o *Ensaio Sobre o Entendimento Humano* (1689): (E, 1.2.4) - a letra se refere à obra; os números seguintes, ao livro, ao capítulo e ao parágrafo;

“ELN” são os *Ensaaios Sobre a Lei da Natureza* (1663-4);

“T” são os *Dois Tratados Sobre o Governo* (1690), por exemplo, (T, II.6);

“R” *Racionalidade do Cristianismo* (1695);

A Conduta do Entendimento (1768) e *Outros Ensaaios Póstumos* será tratada como “Conduta”, exemplo: (Conduta, 3);

As referências completas das edições utilizadas estão na seção “Referências”. A indicação da página, quando for o caso, seguirá o modelo autor-data da ABNT, sucedendo a indicação numérica. As traduções de citações feitas com base em edições em língua estrangeira são de minha responsabilidade.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	21
PRIMEIRA PARTE – METAÉTICA	
CAPÍTULO 1	
1 ALGUNS ARGUMENTOS SOBRE A DESCRIÇÃO DE CONHECIMENTO MORAL EM LOCKE.....	27
1.1 A ORIGEM DAS IDEIAS DOS MODOS MISTOS.....	27
1.2 AS IDEIAS DAS AÇÕES MORAIS.....	32
1.3 AS IDEIAS DE REGRA MORAL.....	35
1.4 CONHECIMENTO MORAL.....	38
CAPÍTULO 2	
2 A ESTRUTURA DA TEORIA MORAL LOCKEANA.....	43
2.1 OS PRINCIPAIS PROBLEMAS ACERCA DOS FUNDAMENTOS DA TEORIA MORAL LOCKEANA.....	43
2.2 EXISTE UM PROJETO PARA A FUNDAMENTAÇÃO DA TEORIA MORAL?.....	48
2.3 A ESTRUTURA DO PROJETO PARA A FUNDAMENTAÇÃO DA TEORIA MORAL.....	59
2.4 O PROBLEMA DA OBRIGAÇÃO MORAL: POR QUE NÓS DEVEMOS OBEDECER A DEUS?.....	66
2.5 O AUTOINTERESSE É O FUNDAMENTO DA LEI NATURAL?.....	77
2.6 A ESSÊNCIA REAL E A ESSÊNCIA NOMINAL.....	85
2.6.1 CONHECIMENTO REAL: UMA RESPOSTA AO SUBJETIVISMO E AO CETICISMO ÉTICOS.....	89
2.6.2 AS CONSEQUENCIAS EPISTEMOLÓGICAS PARA AS	

ESSÊNCIAS.....	96
CAPÍTULO 3	
3 DEMONSTRAÇÃO E DEFINIÇÃO.....	101
3.1 SILOGISMO E DEMONSTRAÇÃO.....	101
3.2 DEFINIÇÃO E DEMONSTRAÇÃO.....	111
3.3 A DEFINIÇÃO E A ANÁLISE NO PROCESSO DE DEMONSTRAÇÃO.....	119
3.4 A IMPORTÂNCIA DAS NOÇÕES MORAIS.....	124
3.5 COMO CONHECEMOS A LEI NATURAL.....	136
3.6 A REALIZAÇÃO DO PROJETO PARA A DEMONSTRAÇÃO DA TEORIA MORAL DE LOCKE.....	138
3.7 OS LIMITES DO CETICISMO.....	141
SEGUNDA PARTE – ÉTICA NORMATIVA	
CAPÍTULO 4	
4 A APLICAÇÃO DA TEORIA MORAL LOCKEANA.....	149
4.1 OS IMPEDIMENTOS DO USO DA RAZÃO.....	149
4.2 O HEDONISMO LOCKEANO: AS IDEIAS DE PRAZER E DE DOR.....	153
4.3 O CONTEÚDO DA LEI NATURAL.....	171
CAPÍTULO 5	
5 A LEI NATURAL E A CONDUTA.....	177
5.1 O PROCEDIMENTO DE INVESTIGAÇÃO: A PRESERVAÇÃO DA VIDA HUMANA COMO IMPERATIVO DIVINO.....	178
5.2 A SAGRADA ESCRITURA NÃO FUNDAMENTA A MORAL.....	181

5.3 AS BASES MORAIS DA POLÍTICA DE LOCKE.....	184
5.4 OS FUNDAMENTOS DO CONHECIMENTO E DA CRENÇA: COMO NÃO LER O ENSAIO.....	187
5.5 AS CONSEQUÊNCIAS EPISTEMOLÓGICAS DA TEORIA MORAL LOCKEANA PARA AS IDEIAS E PARA A TRADIÇÃO.....	192
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	201
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	205

INTRODUÇÃO

Nas obras *Ensaio Acerca do Entendimento Humano* (1689), *Ensaio Sobre a Lei da Natureza* (1663-4), *Os Dois Tratados Sobre o Governo Civil* (1690) e em *A Conduta do Entendimento* (1768), John Locke faz reflexões e aponta soluções pertinentes às questões morais. Por exemplo, na obra *Ensaio Acerca do Entendimento Humano*, Locke defende a ética como uma ciência capaz de demonstração (E,1.2.1). Todavia, ele não escreveu um tratado completo sobre os fundamentos da moral como escreveu a respeito do conhecimento humano e sobre os fundamentos do governo civil. Diante desta constatação, nesse trabalho, realizaremos uma pesquisa sobre como Locke alicerça a moralidade por meio da sua teoria do conhecimento.

A teoria moral lockeana apresenta alguns *problemas*¹, por exemplo, ele aceita duas teses que consideradas conjuntamente, parecem inconsistentes: a primeira é a tese de que os conceitos morais são construídos pelo entendimento; a segunda é a de que tais conceitos são leis prescritas ao homem de acordo com a vontade de Deus. Portanto Locke, aparentemente, teria dois projetos para fundamentar a moral, porque as duas teses parecem irreconciliáveis: uma não-cognitivista e a outra cognitivista. De um lado, a lei natural é constituída de ideias criadas pelo entendimento, ou seja, o não-cognitívismo surge quando ele aceita que os conceitos morais não são objetivos e reais, mas construídos pelo entendimento humano. Seguindo a caracterização padrão, Mathewson designa por “*moral constructivism*” esse enfoque metaético; de outro, a lei natural é definida como uma lei divina prescrita por Deus ao homem. Nesse sentido, a lei divina é externa ao entendimento, ou seja, os conceitos morais são objetivos e reais, expressões da vontade divina e não invenções do entendimento humano. Portanto, como caracterizar a segunda tese: ela é cognitivista? Em outros termos, o que Mathewson, seguindo a linguagem técnica da metaética, chama de “*divine voluntarism*” é uma posição cognitivista? Diante disso, o que se questiona é como o entendimento sabe que as ideias da lei natural correspondem à lei divina externa? A inconsistência parece surgir quando se percebe que a ideia da lei natural pode ser diferente da lei divina. Como saber se a ideia construída pelo entendimento, realmente,

¹ Ver, por exemplo: Mathewson (2006, p. 509-526). Para Schneewind, “o problema com a demonstração do conhecimento moral surge quando Locke reivindica que nós mesmos construímos os elementos das ideias morais, uma vez que, o que garantiria que as ideias morais que construímos nos informam a vontade de Deus para nós?” (SCHNEEWIND, 1995, p. 207).

corresponde à lei divina externa? Além disso, o fato de Locke aceitar essas duas teses parece mostrar que ele enfrenta problemas com a obrigação moral, pois como sabemos que estamos agindo moralmente? Por conseguinte, como resolver o problema do subjetivismo e do ceticismo ético? Em outras palavras, Locke está envolvido com alguns problemas centrais da metaética². Ele defende uma ontologia moral, à medida que os conceitos morais são *arquétipos ideais* e são *reais*, por isso, podemos ter um conhecimento moral certo e verdadeiro.

Para responder a essas questões, o *objetivo central* desse trabalho é mostrar que Locke tem um único projeto. Com isso, poderemos revisitá-lo, harmonizar e dissolver esses problemas. A hipótese-guia e a nossa resposta para estas questões é de que ele defende uma ética racional e efetiva fundamentada na lei natural. O conceito de lei natural está sempre presente. Locke não ofereceu um sistema logicamente organizado sobre a moral, mas uma série de análises suficientes para justificar seu pensamento. Tais análises centram-se na ideia da existência de Deus e da lei natural, aliada à razão humana para fundamentar a moral. Portanto, o cognitivismo ético de Locke emergirá como uma consequência de sua posição e sua defesa é de que o entendimento pode construir as ideias a partir do acesso ao conhecimento da essência real e da essência nominal dos modos mistos. Com base na análise das evidências obtidas nas obras de Locke, defenderemos que não há incompatibilidade nem inconsistências no seu projeto, mas uma complementaridade entre as duas teses, o que evidencia a unidade do pensamento do autor nas suas diferentes obras.

Tendo apresentado o problema e o objetivo principal, passarei a expor alguns objetivos secundários. Um dos objetivos é abordar o hedonismo lockeano, cuja posição será revisada e criticamente analisada. Em outras palavras, após defendermos que Locke tem um único projeto e que a lei natural é um dos fundamentos da moral, abordaremos o hedonismo lockeano. Defenderemos que as ideias de prazer e de dor não fundamentam os conceitos morais, mas são ideias simples que permitem ao entendimento obter as primeiras impressões de bem e de mal. Com isso, o entendimento pode abstrair e ir em direção ao conceito de felicidade.

As reflexões mais maduras sobre a fundamentação dos conceitos morais encontram-se em *Ensaio Acerca do Entendimento Humano*. Observamos, nessa obra, que Locke justifica a moralidade por meio da sua teoria do conhecimento. Assim, outro objetivo desse texto é evidenciar a

² Para uma compreensão clara dos principais problemas da metaética ver o quadro de apresentação das principais questões e teorias da metaética em (DALL'AGNOL, 2004, p. 18).

estrutura da demonstração da teoria moral lockeana. Em outras palavras: é realmente possível construir a demonstração dos conceitos morais?

Nossa resposta para esta questão justifica-se devido ao fato de contarmos com argumentos suficientes para afirmarmos que “sim”, pois, a partir de um número suficiente de evidências, a ética poderá ser comparada, por analogia com a matemática, como uma ciência capaz de demonstração. Apontaremos as evidências com base em uma análise das obras *Ensaio Acerca do Entendimento Humano* e *Ensaaios Sobre a Lei da Natureza*, sem deixarmos de consultar, sempre que necessário, as outras obras desse autor.

Evidenciaremos que Locke defende a liberdade de cada indivíduo a fim de promover o respeito mútuo. Ele mostra como a lei natural ordena ao homem a preservação de si mesmo e o respeito ao bem comum. Nosso objetivo, também é resgatar as principais consequências epistemológicas e metafísicas do pensamento lockeano para a ética.

No campo da epistemologia, uma das principais teses é a defesa da experiência como capaz de fundamentar uma ética adequada, porém não-absoluta. No campo da metafísica, uma de suas principais contribuições é a concepção de um Deus legislador, Criador de todas as coisas, mas que não interfere nesse mundo porque deu ao homem o livre-arbítrio. A nossa hipótese-guia durante esse trabalho é que Deus dotou o homem de faculdades naturais para que possa conhecer as leis que regem as suas ações a partir da experiência. Desaparece, assim, a inconsistência e mostra-se que não há dois projetos para a demonstração da moral.

Após uma investigação criteriosa das obras de Locke podemos concluir que o autor em questão tem um projeto da filosofia moral não-sistematizado que permeia o seu pensamento e que, tais obras revelam uma filosofia moral imprescindível, capaz de lançar luz sobre as discussões morais na modernidade e na atualidade.

Para tratar das questões delimitadas acima, dividiremos este trabalho em cinco capítulos.

Antes de tratarmos da fundamentação dos conceitos morais da teoria moral lockeana, abordaremos, no primeiro capítulo, os principais argumentos sobre as ideias morais e como elas são formadas. O objetivo é resgatarmos o contexto do pensamento lockeano, principalmente, as passagens que evidenciam as teses de Locke sobre a origem e a constituição do conhecimento moral. Para isso, apresentaremos a origem das ideias complexas dos modos mistos, no que consistem as ideias das ações morais e as ideias de lei ou regra moral e alguns argumentos sobre a descrição de conhecimento moral em Locke. Em outras palavras, apresentaremos como

o entendimento estabelece a relação e conhece os acordos ou os desacordos entre as ideias das ações humanas e as ideias de lei ou regra moral. Com isso em mente, estaremos aptos a evidenciar os problemas da teoria moral de Locke

Com efeito, no segundo capítulo, apresentaremos, primeiramente, algumas considerações sobre as dúvidas a respeito da existência ou não de um projeto para a fundamentação da teoria moral em Locke, e, após demonstrarmos que há, nesse filósofo, uma teoria moral, evidenciaremos a estrutura desta teoria; os principais problemas dos fundamentos do princípio de obrigação, salientando que o autointeresse não pode ser o conteúdo da lei natural. Apresentaremos uma resposta ao subjetivismo e ao ceticismo ético a partir da distinção estabelecida por Locke entre a essência real e a essência nominal para a demonstração dos conceitos morais como ideias arquetípicas.

No terceiro capítulo, apresentaremos como o projeto se efetiva. Para isso, analisaremos a noção de definição para a demonstração dos fundamentos da moral. Salientaremos a importância das noções morais para a origem do conteúdo da lei natural e como o entendimento conhece o conteúdo da lei natural. Tendo estabelecido como o conteúdo da lei natural é conhecido apresentaremos a efetivação, ou seja, a realização da estrutura dos fundamentos da teoria moral lockeana.

A seguir, no quarto capítulo, abordaremos as consequências do raciocínio equivocado e a importância da razão no processo da demonstração das noções morais e como as ideias de prazer e de dor podem receber outra leitura, porque elas não fundamentam as ações morais. Estas estão fundamentadas a partir da lei natural, por isso, apresentaremos os principais equívocos do mau uso da razão e os enganos sobre as interpretações das ideias de prazer e de dor. Com isso, o aspecto hedonista da teoria lockeana do conhecimento será revisitado e harmonizado com o pensamento moral do autor. Diante disso, apresentaremos o conteúdo da lei natural.

Tendo revisitado e harmonizado o voluntarismo e o racionalismo da teoria lockeana, no quinto capítulo apresentaremos, inicialmente, as consequências epistemológicas dos fundamentos da moral na conduta humana. Apresentaremos a preservação humana como um imperativo divino a partir da análise de um procedimento utilizado na investigação da constituição da crença. Defenderemos que a Sagrada Escritura não fundamenta a moral. Diante disso, apresentaremos, a seguir, as bases morais da política de Locke; as

consequências epistemológicas em relação às ideias e à tradição e algumas soluções e inovações na abordagem lockeana.

Investigar como e qual é a influência do pensamento lockeano à ética é de suma importância, pois um estudo de sua ética irá esclarecer seu pensamento como um todo, o qual poderá servir para uma avaliação mais geral de sua influência nas discussões éticas, tanto da sua época quanto contemporâneas.

PRIMEIRA PARTE-METAÉTICA

CAPÍTULO 1

1 ALGUNS ARGUMENTOS SOBRE A DESCRIÇÃO DO CONHECIMENTO MORAL EM LOCKE

Antes de tratarmos da estrutura da fundamentação dos conceitos morais da teoria moral lockena, abordaremos os principais argumentos sobre as ideias morais e como elas são formadas. O objetivo é resgatar o contexto do pensamento lockeano, principalmente, as passagens que evidenciam as teses de Locke sobre a origem e a constituição do conhecimento moral. Para isso, apresentaremos a origem das ideias complexas dos modos mistos, no que consistem as ideias das ações morais e as ideias de lei ou regra moral. Com isso, podemos apresentar alguns argumentos sobre a descrição de conhecimento moral em Locke. Em outras palavras, apresentaremos como o entendimento estabelece a relação e conhece os acordos ou os desacordos entre as ideias das ações humanas e a ideia de lei ou de regra moral.

1.1 A ORIGEM DAS IDEIAS DOS MODOS MISTOS

Locke (1959, p. 121) afirma que a mente no nascimento é “como se fosse um papel em branco” (E, 2.1.2). A metáfora da “tábula rasa” não é só uma forma de expressar o significado do entendimento humano, mas é uma das teses centrais no pensamento do autor. Ele nega que o entendimento possa ter conhecimento inato. Para ele, o entendimento não tem e nem pode ter conhecimento moral inato, mas tem habilidade inata para conhecer, apreender e cumprir com a obrigação moral. O entendimento está apto e preparado para adquirir o conhecimento moral (E, 4.12.11), porque o conhecimento da obrigação moral se origina, em última instância, das ideias simples da sensação e da reflexão. Em outras palavras, o conhecimento moral resulta da relação estabelecida entre os acordos ou os desacordos das ideias das ações humanas e as ideias de uma lei ou regra moral.

Na introdução da obra *Ensaio* o objetivo de Locke (1959, p. 26) é “[...] investigar a origem, a certeza e a extensão do conhecimento humano, assim como os fundamentos e graus da crença, opinião e assentimento”. Ele busca investigar o poder e o alcance das faculdades cognitivas do homem e os modos como são empregadas sobre as ideias. Essas ideias se referem tanto aos objetos físicos quanto aos conceitos criados pelo entendimento.

Locke não faz um exame físico da mente humana nem investiga a mente sob o ponto de vista metafísico, ou seja, sua essência. O propósito desse filósofo é descrever como o conhecimento é adquirido. Ele emprega o método histórico, mostra a origem, a extensão e os limites do conhecimento humano. Locke (1959, p. 27) examina “[...] e estabelece algumas medidas de certeza de nosso conhecimento ou os fundamentos dessas discussões que são encontradas entre os homens, tão variadas, diferentes e inteiramente contraditórias”.

Tendo em vista estabelecer os limites entre o conhecimento certo e a opinião, Locke adota os seguintes caminhos: primeiro, a investigação da origem das ideias, o que o homem observa como objeto imediato da mente e a maneira que o entendimento adquire as ideias; segundo, a determinação da natureza e o alcance do conhecimento acerca das ideias, sua certeza, sua evidência e sua extensão; terceiro, a investigação acerca das bases da opinião, ou seja, do assentimento dado a qualquer proposição tida como verdadeira, do assentimento dado às verdades de que não temos conhecimento certo.

Ao investigar o alcance, os poderes e os objetos do conhecimento e da opinião, Locke pretende contribuir para evitar o abuso das faculdades humanas. Ele busca delimitar a pretensão de uma capacidade ilimitada para o conhecimento e possibilitar o uso mais eficaz e apropriado do entendimento humano.

O entendimento humano possui limites, mas isso não significa que tenhamos sido mal providos pelo Criador; antes, pelo contrário, seríamos dotados para tudo o que convém à natureza e à vocação. Os limites do conhecimento humano e a nossa dependência do saber, apenas provável, não determinam uma incapacidade para os assuntos de competência do homem, mas definem um horizonte além do qual o entendimento se moverá inseguro. Para Locke, (1959, p. 29-31),

não nos diz respeito conhecer todas as coisas, mas apenas as que se referem à nossa conduta; [...] O conhecimento assegura aos grandes interesses dos homens, luz suficiente para alcançar o conhecimento de seu Criador e a observação de seus próprios deveres (E, intr, 5-6).

Segundo Locke, se o homem obtiver a compreensão adequada dos seus deveres por meio das suas faculdades cognitivas e do seu uso legítimo, ele se libertará do ceticismo, da ociosidade e das aberrações produzidas pela pretensão do entendimento inconformado com os seus próprios limites. Está

ao alcance do homem aperfeiçoar o conhecimento daquilo que se situa dentro do seu campo de visão e do campo em que está a conduta e a felicidade, a sua verdadeira vocação.

Locke (1959, p. 30-33) direciona o seu projeto de investigação procurando esclarecer, inicialmente, o problema da origem das ideias, ou seja, como elas são adquiridas pelo entendimento. Por ideia ele define: “tudo o que consiste no objeto imediato do entendimento quando o homem pensa” (E, intr. 6-8).

Locke critica a teoria que sustenta o inatismo das ideias e dos princípios morais, no primeiro livro. Ele defende a inexistência de ideias e dos princípios inatos, sejam eles especulativos ou práticos. No segundo livro, o autor mostra como as ideias são adquiridas pelo entendimento humano. Cabe lembrar que Locke, (1959, p. 37) define “inato” como objeto manifesto no pensamento desde o nascimento, como certas noções e princípios “[...] que estariam estampados na mente do homem, cuja alma os recebera em seu ser primordial e os transportara consigo ao mundo” (E, 1.1.1). O caminho geral da argumentação de Locke consiste na prova de que, embora seja inata a capacidade humana de conhecer ideias, princípios especulativos e práticos, estes não são inatos, mas adquiridos, passíveis de representação e de conhecimento pelo exercício gradativo do entendimento. Os conceitos morais encontram-se nesse campo. O conceito moral, por exemplo, de justiça pode ser conhecido por meio da razão. A razão é definida como uma faculdade do entendimento humano para fazer deduções. Aqui se evidencia um dos aspectos da similaridade dos conceitos morais com os conceitos matemáticos, precisamente, pelo fato de ambos serem passíveis de deduções. A razão é a faculdade usada pelo entendimento para fazer as deduções e obter o conhecimento, tanto dos conceitos morais quanto dos geométricos.

Locke, ainda no segundo livro do *Ensaio*, examina a origem das diversas ideias e suas diferentes classes. As ideias são os objetos do entendimento, aquilo de que temos consciência quando pensamos. Uma vez demonstrado o caráter não-inato delas, cabe buscar-lhes a verdadeira procedência. Locke a encontra na experiência: Em 2.1.2, Locke afirma que

todas as nossas ideias derivam da sensação e da reflexão. Suponhamos, então, que a mente seja, como se fosse, um papel em branco desprovido de todos os caracteres, sem quaisquer ideias. Como a mente é suprida de ideias? De onde lhe provém este vasto estoque que a ativa e que a ilimitada fantasia do homem pintou nela como uma variedade quase infinita de

ideias? [De onde a mente tira todos *os materiais* da razão e do entendimento?]. A isso respondo com uma só palavra: da EXPERIÊNCIA. Aí está o fundamento de todo o nosso conhecimento; em última instância, daí deriva todo ele. São as observações que fazemos sobre os objetos exteriores e sensíveis ou sobre as operações internas da nossa mente e sobre as quais nós próprios refletimos, que fornecem à mente a matéria de todos os pensamentos. Estas são as duas fontes de conhecimento, de onde brotam todas as ideias que temos ou podemos naturalmente ter. Todo o nosso conhecimento deriva tanto dos objetos sensíveis externos como das operações internas de nossa mente, que são por nós mesmos percebidos e refletidos. Nossa observação supre nosso entendimento com todos os *materiais* do pensamento. A partir das duas fontes de conhecimento jorram todas as nossas ideias ou as que possivelmente teremos (LOCKE, 1959, p. 121-22).

Segundo Locke é a partir da experiência que o entendimento, originariamente como um papel em branco adquire as suas ideias.

Na origem das ideias simples, o entendimento é passivo; porém é ativo na construção das ideias complexas. Ele pode atuar sobre as ideias complexas de várias maneiras. As ideias complexas são formadas por meio de três atos principais da mente. Primeiro: “Ao combinar várias ideias simples o entendimento forma uma composta, originando, assim, todas as *ideias complexas*”. Segundo: “reunindo duas ideias, simples ou complexas, [...] sem unificá-las obtemos as ideias de relações”. E terceiro: “separando-as de todas as outras ideias que lhes prende a uma existência real, mediante abstração, a mente forma todas as ideias gerais” (E, 2.12.1).

As ideias complexas são divididas em três tipos: “substâncias, *modos* ou relações (grifo nosso)” (E, 2.12.13). Para Locke (1959, p. 216), as ideias complexas de substâncias particulares, geralmente, são concebidas como combinações de ideias simples, “[...] tomadas para representar coisas particulares distintas, subsistindo por si mesmas [...]”(E,2.12.6). Tais combinações devem ser aceitas como um conceito criado pelo entendimento e aplicado aos agregados no mundo exterior, uma coleção de ideias simples que se originam das qualidades observadas e cognoscíveis de um determinado agregado particular a que anexamos um nome, aquilo que

podemos chamar de essência nominal³ ou seja, um corpo, de “certo modo” organizado, possuindo uma essência real. Locke expõe, em 3.3.17, duas concepções de substâncias corporais, a saber,

no que se refere às essências reais das substâncias corpóreas (para falar apenas destas) existem, se não estou enganado, duas opiniões. Uma é a dos que, usando a palavra essência sem saber o que ela é, supõem certo número destas essências, segundo as quais as coisas na natureza são formadas, das quais cada coisa participa exatamente e por meio das quais vem a ser de tal ou tal espécie. A outra, e mais racional opinião, é aquela que [afirma que] existe em todas as coisas naturais uma constituição interna ou essência real, desconhecida de suas partes insensíveis, da qual fluem as qualidades sensíveis que nos servem para distingui-las umas das outras, como nós temos ocasião para classificá-las (*rank*) em classes sob denominações comuns (LOCKE, 1959, p. 27-28).

É importante notar que a primeira concepção de essência é a que o autor critica. A segunda é a que Locke assume em várias partes do *Ensaio*, tal como na passagem 3.3.15. Aqui ele apresenta a definição de essência real como a constituição insensível das partes de um corpo, alguma coisa ainda não nomeada. Locke argumenta:

[...] a essência pode tomar-se pela existência propriamente dita da coisa por meio da qual ela é aquilo que é. Assim, geralmente, nas substâncias particulares, a constituição real interna, mas desconhecida constituição da qual dependem as qualidades que nelas se podem descobrir, pode ser chamada de sua essência. É essa a significação própria e originária dessa palavra, como mostra a sua formação; *essentia*, nessa primeira acepção, significa propriamente o ser. E é nesse sentido que a empregamos ainda, quando falamos de essência real das coisas *particulares* sem lhes dar um nome. (LOCKE, 1959, p. 26).

³ Locke (1959, p. 57) define, em 3.6.2, essência nominal como “[...] uma ideia abstrata à qual o nome está anexado.”

Desse modo, a essência expressa a constituição real interna desconhecida como “alguma coisa” não definida, mas constituída de qualidades primárias e secundárias⁴ das substâncias particulares. Por isso, o entendimento reúne certa coleção de ideias simples em um nome e assim o fazendo, permite a introdução de certas denominações, tais como: cavalo, pedra, chumbo, ouro etc. Os modos dividem-se em simples e mistos. Os modos simples são formados a partir de diferentes combinações de uma mesma ideia, por exemplo, a ideia complexa de dúzia. Os modos mistos definem as ideias complexas das ações morais, como veremos abaixo.

1.2 AS IDEIAS DAS AÇÕES MORAIS

Locke define as ideias das ações morais como “modos mistos”. As ideias de modos mistos “não contêm nelas a suposição de subsistir por elas mesmas, mas são consideradas dependentes ou afecções das substâncias – tais como são as ideias significadas pelas palavras triângulo, gratidão, assassinato, etc.” (E, 2.12.4). Os modos mistos são “construídos pela própria mente a partir da ideias simples de vários tipos” (E, 2.12.5; 2.12.1-2). Eles resultam da comparação conjunta de uma ideia com a outra. O entendimento é que cria a ideia complexa, por exemplo, a de beleza de modo original por meio da composição de certa ideia de cor, com a ideia de figura, mais a noção de sensação, causando deleite. Do mesmo modo, o entendimento cria a ideia complexa de triângulo por meio da comparação de três linhas ou ainda “o triângulo é uma figura cujos ângulos somados são iguais à soma de dois ângulos retos”.⁵ Em outras palavras – como veremos abaixo o exemplo da ideia de assassinato – os conceitos morais são ideias complexas de modos mistos. O que é relevante aqui para a fundamentação dos conceitos morais é que as ideias complexas das substâncias particulares visam representar os modelos, os objetos que estão no mundo. Os modos mistos não. Para Locke (1959, p. 156) “os modos mistos, especialmente, aqueles da moralidade são combinações de ideias que a mente reúne mediante sua própria escolha e não representam nada no mundo” (E, 3.11.15). Eles se originam de atos da mente e não buscam representar seres no mundo. Podemos ver cavalos no mundo, mas não podemos ver a beleza ou um triângulo ou a justiça andando por aí.

⁴ Tratei em detalhes a noção lockeana de qualidades primárias e secundárias no Capítulo IV, nas subseções 1 e 2 (SCHIO, 2003, p. 91-99).

⁵ Ver livro I, teorema 32, proposição 32 da geometria euclidiana.

Mathewson (2006, p. 512) apresenta uma abordagem equivocada do problema do conhecimento moral em Locke, como veremos na subseção 2.1 deste texto. Ele resgata algumas passagens do *Ensaio* e supõe problemas que Locke não tem. Para Mathewson, (2006, p. 512) “é fácil ver que as ideias dos modos mistos, como foi defendido, contendo um julgamento de valor de retidão ou maldade nela mesma. Assim, poderia conter na ideia complexa de assassinato, por exemplo, a ideia de maldade”. Mas, ele enfatiza que pressupor que haveria um juízo de valor contido na ideia complexa de assassinato seria prematuro, uma vez que não há evidências textuais que suportam tal interpretação.

Seja como for, de fato, observamos que Locke nos convida a analisar as ideias complexas dos modos mistos, para descobrirmos quais são as ações humanas que podem ser consideradas morais ou não. Segundo Locke

Vamos considerar a ideia complexa que nós significamos pela palavra [assassinato] e quando a considerarmos, separadamente e examinarmos todas as suas especificidades, descobriremos que estas se reúnem a uma série de ideias simples que derivam da reflexão ou da sensação, a saber: - Em primeiro lugar, da *reflexão* sobre as operações das nossas mentes, chegamos as ideias de vontade, de consideração, de intenção de malícia ou de desejar mal a outrem; e também de vida ou de percepção e de movimento próprio. Em segundo lugar, da *sensação* obtemos uma série dessas ideias simples que podem ser encontradas num homem e de algumas ações a partir da qual damos um fim à percepção e ao movimento daquele homem; todas estas ideias simples estão contidas na palavra assassinato (E, 2.28.14).

Observamos que, segundo Locke, o entendimento pode ter uma ideia de assassinato sem ter visto alguém cometendo o assassinato (E, 2.22.3), porque “as ideias complexas dos modos mistos são formadas a partir de três atos da mente. Primeiro, a mente escolhe certo número de ideias; segundo, a mente dá-lhes uma conexão e as reúne em uma só ideia; terceiro, designa-as em um só nome” (E, 3.5.4). Estas três características são importantes.

Para Locke, (a) as ideias das ações morais são construídas a partir de atos voluntários e arbitrários da mente, mas não são feitos ao acaso e sem uma conexão lógica (E, 3.5.7). Desde que a mente adquiriu as ideias

simples, ela pode reuni-las em uma coleção de ideias e designá-la por um nome, por exemplo, “assassinato”; (b) As ideias das ações morais (os modos mistos) não são cópias de qualquer existência real, mas elas são “arquetípicas”⁶ (E, 2.31.5), ou seja, elas são os seus próprios modelos e não necessitam da conformidade com qualquer objeto no mundo (E, 2.31.3). Segundo Locke, portanto, considerando o exemplo do assassinato, “nós podemos imaginar um mundo no qual nenhum assassinato foi cometido, ainda assim, nós podemos construir uma ideia correta de assassino, porque a correção da ideia não depende da sua conformidade em uma instância real de assassinato, mas somente com a conformidade das ideias com a ideia complexa de assassinato”; (c) As ideias de ações morais são por sua própria natureza, ideias reais e adequadas. Locke distingue as ideias reais e as ideias fantásticas. As ideias reais têm uma conformidade com o “Ser real e existência das coisas *ou com seus arquétipos*” (grifo nosso), mas as ideias fantásticas não (E, 2.30.1). Para Locke,

os modos mistos e as relações não possuem outra realidade senão aquelas na mente dos homens. Não existe mais nada necessário a este tipo de ideias para torná-las reais do que serem formadas desse modo, para que a possibilidade de uma existência esteja conforme a elas. Estas ideias sendo *arquétipos* [grifo nosso] elas não podem divergir dos seus modelos e não podem ser quiméricas, a não ser que lhes misture ideias inconsistentes (E, 2.30.4).

Segundo Locke, as ideias morais são reais e adequadas na medida em que “representam perfeitamente os seus arquétipos”. Elas são inadequadas quando não representam os seus arquétipos. Como “as ideias das ações morais são os seus próprios modelos, elas não podem ter representação errônea” (E, 2.31.14). Observamos, portanto, que está evidente a parte arquetípica do projeto lockeano para a fundamentação dos conceitos morais. Desse modo, sob o ponto de vista lógico, podemos conhecer a certeza das ideias dos modos mistos, mas ainda não descobrimos como as ideias dos modos mistos se transformam em ideias morais.

Na visão de Locke, então, a ideia complexa de “assassinato” é construída voluntária e arbitrariamente pela mente e não requer a conformidade com qualquer realidade externa. Mas como sabemos se ela é

⁶ A noção de “arquetípica” é extremamente importante para a fundamentação dos conceitos morais. Por isso, ela será analisada em detalhes em várias partes deste texto, principalmente, na primeira parte quando referimo-nos a metaética.

moral ou não? Para responder à questão observamos que Locke busca a resposta na lei divina. A lei divina é o modelo que torna possível o conhecimento da retidão ou da maldade das ideias das nossas ações.

Locke, em (E, 2.28.15-16) deixa claro que nós frequentemente combinamos dois conceitos diferentes com relação aos modos mistos das ideias morais. No §15 ele sustenta que as ideias das ações morais, por exemplo, a de assassinato deriva das *ideias simples* e da *relação* que a ideia tem com uma regra.

Para entender corretamente *as ações morais*, temos que as entender segundo a dupla consideração: *primeiro* como elas são em si mesmas, cada uma sendo constituída por uma série de ideias simples. Deste modo, a embriaguez ou a mentira significa uma série de ideias simples, que designo de modos mistos [...]; *segundo*, as nossas ações são consideradas como boas (*good*), más (*bad*) ou indiferentes. Nesse aspecto, elas são relativas, ou seja, a sua conformidade ou discordância em relação a uma regra é que irá fazê-las regular ou irregular, boa (*good*) ou má (*bad*) e assim, enquanto forem comparadas com uma regra e a partir destas designadas, elas surgem sob uma relação [...] (E, 2.28.15).

Em outras palavras, Locke expõe que as ações para serem consideradas morais precisam ser relacionadas a uma regra moral. Estabelecer, portanto, no que constitui a regra moral, i.é., a lei divina é a tarefa da próxima subseção.

1.3 AS IDEIAS DE LEI MORAL

Segundo Locke, “não é suficiente para a mente ter determinadas ideias de [ações], mas ela tem uma preocupação ainda maior, a saber: conhecer se tais ações são moralmente boas ou más” (E, 2.28.4), ou seja, uma das principais preocupações da reivindicação da lei divina (regra moral) é determinar a origem das ideias do bem e do mal. Para Locke, nós podemos estabelecer a bondade ou a maldade moral das ações, somente, com base na conformidade ou no desacordo da ideia complexa da ação com a lei que tem como origem “da vontade e o poder do legislador” (E, 2.28.5).

Locke descreve três classes de leis: a lei divina, a lei civil e a lei da reputação e da opinião (E, 2.28.7). Somente a lei divina determina se as ações humanas são morais ou não, i.é., somente a lei divina estabelece o

bem ou o mal da ação praticada. Contudo, o que é e como nós podemos adquirir a ideia da lei divina ou como podemos conhecê-la?

Para responder à questão temos que levar em conta que Locke é o que tradicionalmente chamamos, sob o ponto de vista metaético, “voluntarista divino”. Ele aceita a tese de que a lei moral se origina na vontade divina. Somente a vontade divina estabelece quais ações humanas são morais ou não, certas ou erradas. Por exemplo, a regra ou a lei que determina que “nós não devemos roubar” ou “nós não devemos matar” é errada ou má, porque Deus desejou que o “roubo ou o assassinato é errado e imoral”. Locke insiste que “Deus tem o direito de estabelecer as regras morais” (E, 2.28.8)⁷. Mas qual é a natureza da concepção de lei divina? Observamos que⁸ a resposta poderia ser que a lei divina consista em alguma regularidade que encontramos no mundo.

Deus voluntariamente fez o mundo de tal modo que quando determinadas ações ocorrem ou poderiam ocorrer certos resultados bons ou maus se seguiriam, por exemplo, quando queimamos a pele com fogo, sentimos dor, porque há um poder na matéria que produz uma sensação dor. Deste modo, o bem e o mal morais são o que são somente em relação as sensações de prazer e de dor. Das ideias de prazer e de dor surgiram as nossas noções de bem e de mal morais que, novamente, informa-nos que certos atos são certos ou errados. Assim, Locke poderia defender que a lei divina não é nada mais do que uma expressão da vontade de Deus, embora, essa expressão não precise ser alguma coisa, alguma regularidade encontrada no mundo. Mas a lei moral resultaria das sensações de prazer e de dor. Entretanto, como veremos mais adiante, na subseção 4.2 deste texto, discordamos desse ponto de vista, pois teríamos que pressupor que o bem ou o mal já estariam contidos na natureza das coisas. Portanto, não há como encontrarmos uma resposta satisfatória pelo caminho do hedonismo.

⁷ Locke, também, aborda o problema da legitimidade da elaboração das leis morais por Deus na obra não publicada, *Ensaio Sobre a Lei da Natureza*. Este aspecto foi discutido por Wolterstorff (1996, p. 137). Ver, também, subseção 2.2 deste texto.

⁸ Um dos problemas para definir a noção de lei divina em Locke pode ser ilustrado da seguinte maneira: Schneewind (1994, p. 206) observou que “nem a lei nem a natureza pode conter a vontade do Deus do Locke”. Para o comentador, isto é muito claro. Mas, ele insiste e pergunta qual é a natureza real da concepção de lei divina? Por exemplo, para Mathewson (2006, p. 515), “o empirismo de Locke conteria o que ele não pode dizer. Infelizmente, Locke não produz uma discussão da questão; para um empirista como Locke, a lei divina não poderá ser apenas uma característica da mente divina, se nós devemos ter o conhecimento da lei”. Uma possível resposta, segundo Mathewson, (2006, p. 525), “pode ser dada a partir de como Deus fez o mundo (E, 4.4.4) e o hedonismo lockeano”. Salientamos que o aspecto tido como “hedonista” do pensamento lockeano será devidamente analisado na subseção 4.2 deste texto.

Para Locke existem dois caminhos para adquirirmos a ideia de lei divina. O primeiro expõe que a lei divina é “aquela lei que Deus tem estabelecido para as ações dos homens, se promulgadas pela luz da natureza ou pela voz da revelação” (E, 2.28.8). Assim, podemos conhecer a lei divina por meio da experiência, ou seja, por meio da luz natural. Mas como a lei divina é conhecida pela luz da natureza? Locke pensa que nós podemos ter um conhecimento demonstrativo da lei divina. Como veremos ao longo desta tese, para Locke, “a demonstração da lei divina é fundada no conhecimento intuitivo de nós mesmos e o conhecimento demonstrativo que eu tenho de um Ser Supremo infinito em poder, bondade e sabedoria” (E, 4.3.18). Da nossa ideia de Deus podemos (presumir) que Deus poderia cuidar de nós e produzir uma regra para seguirmos e encontrarmos a felicidade. Para Locke, algo resulta ou produz o bem somente se “*está apto a causar ou aumentar o prazer ou diminuir a dor em nós; ou mais, procurar ou preservar-nos da posse de qualquer outro bem (good) ou ausência de qualquer mal (evil)*” e o mal (*bad*) o contrário da descrição (E, 2.20.2). Entretanto, queremos salientar que esta passagem tem sido foco de grandes problemas, como veremos na subseção 2.2, porque parece que Locke estaria fundamentando a moral nas sensações de prazer e de dor.

Tradicionalmente pensa-se que Locke fundamenta as ações morais a partir das ideias simples de prazer e de dor. Mathewson é um exemplo dessa tradição. Mas, observamos que, às vezes, em algumas passagens, temos mesmo a impressão de que Locke estaria fundamentando a moral por meio das ideias de prazer e de dor. Uma leitura apressada dessas passagens leva-nos a concluir que as origens das ideias do bem e do mal estariam respaldadas nas sensações de prazer e de dor. O prazer e a dor são ideias simples obtidas por meio da sensação e da reflexão (E, 2.20.1-2). Locke pode reivindicar que Deus construiu o mundo de tal modo que a lei divina mostrou-se como uma lei observável nas regularidades do mundo. Do mesmo modo, Locke poderia dizer que Deus construiu-nos de tal modo que nós apreendemos a lei divina por meio as sensações de prazer e de dor. Contudo, por exemplo, Mathewson, (2006, p. 516) afirma que “nenhum texto lockeano realmente faz esta reivindicação, mas, a minha proposta de leitura suporta muito bem os dois pensamentos juntos”. Com efeito, vale salientar que uma leitura apressada dos textos de Locke conduz-nos a conclusões precipitadas sobre suas teses.

De fato, existem evidências textuais que o segundo caminho para conhecer a lei divina é a “voz da revelação”. Na *Racionalidade do Cristianismo* Locke argumenta que

Tal lei da moralidade, Jesus Cristo tinha dado no Novo Testamento por meio da revelação. Nós encontramos nela uma completa e suficiente regra para a nossa direção e é conformável para aquela regra da razão. Mas a verdade e a obrigação dos seus preceitos têm sua força, para além da dúvida, pela evidência da sua missão. Ele foi enviado por Deus. Seus milagres mostram isso. A autoridade dos preceitos de Deus não pode ser questionada. Aqui a moralidade tem um modelo seguro, a revelação atesta e a razão não pode contradizer nem questionar; ambas testemunham que a lei vem de Deus o grande Criador (§242).

Em outras palavras, esta passagem ilustra o que queremos evidenciar neste texto. Ela tem sido interpretada como se pudéssemos conhecer, também, a lei divina nos ensinamentos de Jesus e de seus apóstolos. Locke explica na *Racionalidade do Cristianismo* § 241-243, “que devido a dificuldade de alcançar o conhecimento demonstrativo completo (*full*) da moral o testemunho da Sagrada Escritura é a melhor alternativa”⁹. Se for assim, por exemplo, para Mathewson, (2006, p. 516) “sem querer menosprezar, este caminho não produzirá um conhecimento da lei divina sob a definição técnica [*a percepção e a conexão dos acordos ou desacordos e a repugnância de qualquer de nossas ideias* (E, 4.1.1)] de conhecimento, ainda que seja o melhor conhecimento que possamos obter da lei divina”. Entretanto, conforme será abordado na subseção 5.2, discordamos desta interpretação, uma vez que não é por meio da revelação que o entendimento adquire as ideias da lei moral ou lei divina, mas por meio da razão, ou seja, da luz natural como veremos na subseção 3.5. Apresentar no que consiste o conhecimento moral é tarefa da próxima subseção.

1.4 O CONHECIMENTO MORAL

A partir do que foi exposto sobre as ideias de ações, (elas são modos mistos, i.é., arquetípicas, por exemplo, a ideia de assassinato) e sobre as ideias de regras ou lei moral (a vontade de Deus é conhecida por meio da luz natural, já que o entendimento pode obter um conhecimento

⁹ Ver também subseção 2.3 nota 21.

demonstrativo da lei divina e estabelece que, por exemplo, matar é errado) podemos estabelecer o que Locke define por conhecimento moral.

Locke define conhecimento como “*a percepção e a conexão dos acordos ou desacordos e a repugnância de qualquer de nossas ideias*” (E, 4.1.1). Ele insiste em vários pontos que somente as ideias são objetos dos nossos conhecimentos (E, 4.3.1). Qualquer coisa que tiver a falta de uma percepção adequada da conexão entre as ideias não constituirá conhecimento, mas será crença ou opinião (E, 4.2.14). Para Locke as ideias podem concordar e discordar de quatro modos: “(1) identidade ou adversidade; (2) relação; (3) co-existência ou conexão necessária e (4) existência real” (E, 4.1.3), e são percebidos em um ou mais de três modos: (1) intuitivo; (2) demonstrativo; (3) sensitivo (E, 4.2). O conhecimento moral é incluído na categoria da “relação” e do conhecimento “demonstrativo”. Locke define o conhecimento relativo como “*a percepção da relação entre quaisquer duas ideias, seja qual for o tipo de ideias, se substâncias, se modo [grifo nosso] ou qualquer outro*” (E, 4.1.5). Locke afirma que a natureza da relação:

Consiste em referir ou comparar duas *coisas* [grifo nosso] uma com a outra. A partir da comparação de duas coisas, duas delas ou ambas é denominada. Se as coisas são removidas ou deixar de existir, a relação cessa, embora a coisa relacionada não receba nenhuma alteração (E, 2.25.5).

Já mencionamos que Locke inclui o conhecimento moral na categoria das relações (E, 4.3.18-20). O conhecimento moral resulta quando percebemos a relação entre as nossas ideias de ação e as ideias de uma regra moral, ou seja, o conhecimento resulta da percepção do acordo ou do desacordo entre elas. Para Locke “a mente é capaz de perceber a relação das ações e julga se as ideias das ações concordam ou discordam com a regra [...]” (E, 2.28.14). Vamos considerar, por exemplo, a ideia de assassinato. Para Mathewson (2006, p. 517),

Eu tenho a ideia dos modos mistos da ação de assassinato e da ideia de uma regra que diz que “matar é errado”. Eu relaciono a minha ideia de ação com a minha ideia da regra moral e percebo se a minha ideia de ação de assassinato concorda com a ação presente na minha ideia da regra moral “matar é errado”. Então, eu tenho o conhecimento de que aquela ação da qual eu tenho ideia é errada.

Considerando novamente o que Locke pensa por relação:

Para entender corretamente *as ações morais*, temos que as entender segundo esta dupla consideração: *primeiro* como elas são em si mesmas, cada uma sendo constituída por uma série de ideias simples. Deste modo, a embriaguez ou a mentira significa, cada uma, uma série de ideias simples, que designo de modos mistos [...]; *segundo*, as nossas ações são consideradas como boas (*good*), más (*bad*) ou indiferente e nesse respeito, elas são *relativas*, ou seja, a sua conformidade ou discordância em relação a uma regra é que as faz regular ou irregular, boa (*good*) ou má (*bad*) e assim, enquanto forem comparadas com uma regra e a partir desta designadas, elas surgem sob uma relação[...] (E,2.28.15).

Para Mathewson, as nossas ideias das ações não são frequentemente distinguidas em nossos pensamentos das relações que elas sustentam com a regra moral. Locke pensa que esta relação não é sempre informada (E, 2.28.16). Ainda, sem a relação, nós não poderemos ter um conhecimento da obrigação moral com respeito aos nossos atos. Além de o conhecimento moral ser um conhecimento de relação ele é um conhecimento demonstrativo. No conhecimento intuitivo a mente percebe o acordo ou o desacordo imediatamente entre as ideias sem a intervenção de qualquer outra ideia. No conhecimento demonstrativo, a mente tem a percepção do acordo ou do desacordo de ideias não imediatamente (E, 4.2.1-2). O conhecimento demonstrativo requer a presença de uma cadeia de ideias intermediárias a fim de perceber o acordo ou não¹⁰. De fato, observamos que Locke oferece-nos como exemplo do conhecimento demonstrativo “a soma dos ângulos internos de um triângulo como a soma de dois ângulos retos” (E, 4.2.2). O entendimento não percebe imediatamente o acordo entre os ângulos. O conhecimento demonstrativo requer que em cada passo da demonstração exista um conhecimento intuitivo do acordo da ideia antecedente com a próxima ideia da cadeia de dedução (E, 4.2.7), conforme veremos, sempre que necessário, no desenvolvimento desta pesquisa. O conhecimento moral que consiste na percepção da relação entre as nossas ideias da ação e as ideias da regra

¹⁰Para Locke nós podemos chamar de “raciocínio” a atividade da mente que traz as ideias intermediárias e de “sagacidade” a atividade da mente que descobre as ideias intermediárias (E, 4.2.2-3).

moral é obtido por meio do conhecimento demonstrativo (E, 4.3.18-19; 2.12.8). Ele requer as ideias intermediárias a fim de o entendimento perceber o acordo das ideias em questão.

Nós podemos ter conhecimento moral, ou seja, conhecimento da retidão ou da maldade das ações ou da nossa obrigação moral¹¹ quando a mente relaciona as ideias das ações com as ideias da regra moral e nós podemos perceber o acordo ou o desacordo entre aquelas ideias. A percepção dos acordos ou dos desacordos não é imediata. A percepção dos acordos ou dos desacordos entre as ideias requer a intervenção de várias ideias na cadeia de dedução. Para Mathewson, (2006, p. 519) “embora nós possamos ter conhecimento nesse sentido, qualquer conhecimento que possamos ter é obtido duramente e por meio de muito esforço. Locke não extraiu um sistema demonstrativo completo da moral e admitiu que pouco tinha sido feito, por qualquer um, sobre o conhecimento moral”. Condizente com o parecer de Mathewson, observamos que realmente existem evidências textuais de que para Locke

deve parecer, pelo pouco que tem sido feito que é muito difícil para a razão desassistida estabelecer a moralidade em *todas* [grifo nosso] as suas partes e sob uma fundamentação verdadeira com luz clara e convincente [...]. A experiência mostra que o conhecimento da moralidade, pela mera luz natural (por mais agradável que possa parecer) faz pouco progresso e traz pouca vantagem para o mundo (*Racionalidade do Cristianismo* §241)¹².

Observamos que Mathewson ilustra muito bem os problemas encontrados nos textos de Locke para fundamentar a moral. Na visão de Locke permanece a possibilidade de podermos ter um conhecimento moral da nossa obrigação. Mas a sua teoria do conhecimento moral não está livre de problemas e muitos deles podem justificar a rejeição das reivindicações de Locke de que realmente possamos ter qualquer conhecimento moral. A partir dessa exposição uma das tarefas do próximo capítulo é apresentar os principais problemas da teoria moral lockena.

¹¹O problema da obrigação moral será abordado na subseção 2.4 deste texto.

¹²Retomamos em detalhes esta discussão na subseção “A ESTRUTURA DO PROJETO DA DEMONSTRAÇÃO DA TEORIA MORAL LOCKEANA” deste texto.

CAPÍTULO 2

2 A ESTRUTURA DA TEORIA MORAL LOCKEANA

Para evidenciarmos a estrutura da fundamentação da teoria moral lockeana, neste capítulo, apresentaremos algumas considerações sobre as principais críticas a essa teoria e, também, as dúvidas a respeito da existência ou não de um projeto para a fundamentação da teoria moral em Locke. Após defendermos que há, nesse filósofo, um projeto que expõe os fundamentos da teoria moral, evidenciaremos a estrutura dessa teoria, defendendo que o princípio de obrigação está fundamentado na paternidade de Deus. Salientaremos, também, que é a autopreservação e não o autointeresse o fundamento da lei natural e que as noções de essência real e de essência nominal são as mesmas nos modos mistos. Dessa forma, poderemos ter conhecimento moral real e objetivo dos conceitos morais. Diante disso, apresentaremos as principais consequências ou implicações epistemológicas da atitude lockeana para as essências.

2.1 OS PRINCIPAIS PROBLEMAS DA FUNDAMENTAÇÃO DA TEORIA MORAL LOCKEANA

Uma das principais teses de Locke é a de que o conhecimento certo dos conceitos morais resulta do conhecimento demonstrativo. O conhecimento surge da percepção da relação entre as ideias das ações e as ideias de uma regra moral. A percepção do acordo ou desacordo entre as ideias não é imediata, mas se origina na demonstração entre as diferentes ideias. O entendimento tem acesso à percepção intuitiva do acordo ou desacordo de uma ideia com a próxima ideia na cadeia de raciocínio porque, para Locke (1959, p. 363), “a demonstração é o mostrar o acordo ou o desacordo de duas ideias pela intervenção de uma ou mais provas que tem uma conexão constante, imutável e visível uma com a outra” (E, 4.15.1). Quando o entendimento conhece os passos da demonstração nós podemos dizer que a demonstração é bem-sucedida.

Um importante comentador, Mathewson, (2006, p. 510) apresenta duas críticas à teoria da demonstração da moral lockeana. A primeira crítica refere-se ao problema da correspondência ou da igualdade entre a ideia de lei moral e a própria lei moral expressa por Deus no mundo. A segunda faz referência à questão do subjetivismo e do ceticismo éticos, porque, para ele, não teríamos como conhecer se o conceito moral, por exemplo, o de justiça

é real, portanto, objetivo. Se for assim, então, não há como sustentar a universalidade dos conceitos morais.

Mathewson observa que, para Locke, nós podemos conhecer os conceitos morais por meio da demonstração, mas também afirma que o conhecimento das ideias por esse meio não nos ajuda muito, pois a teoria do conhecimento moral de Locke não está livre de problemas. Um deles é o problema da correspondência, ou seja, como ter um conhecimento moral se o entendimento não pode saber se a ideia de lei divina realmente corresponde à lei divina externa ao entendimento. A ideia da lei divina é diferente da lei divina propriamente dita. Além disso, para esse comentador, Locke também observa que só se pode ter um conhecimento de ideias. Em outras palavras, se a lei divina e as ações humanas são externas ao entendimento, então o entendimento só poderá obter um julgamento da relação entre a lei e as ações humanas, mas não pode ter um conhecimento dessa relação. O entendimento é incapaz de conhecer se a ideia de lei divina realmente corresponde à lei divina. Diante dessa incapacidade, o entendimento não poderá saber se a ideia de lei divina realmente representa essa lei, ele não pode saber como as ideias das ações se relacionam com a lei divina; ou seja, nós não sabemos se estamos agindo moralmente. Como consequência, o entendimento não conhece a lei divina. Nós não temos conhecimento de que estamos cumprindo a obrigação moral. Se for assim, para Mathewson, a epistemologia de Locke, portanto, parece não nos oferecer um conhecimento moral como ele queria.

O outro problema da teoria moral lockeana, para Mathewson, é que a concepção de conhecimento moral aparenta ser interna à relação de ideias. Assim, parece que ele nos deixou o subjetivismo e, o que é pior, o ceticismo ético. A combinação “arbitrária” e “convencional” das ideias simples dos modos mistos das ações humanas, adicionada à inabilidade humana para conhecer a lei divina diretamente, torna difícil estabelecer qualquer compilação de ideias: ideia objetiva, ideia universal e ideia não-cética que todas as pessoas devem seguir, pois, segundo Mathewson (2006, p. 520) “ter conhecimento da lei divina não é só necessário para o conhecimento moral, mas também para sustentar a objetividade, a universalidade e o não ceticismo ético”. A epistemologia de Locke parece não resolver esses problemas.

Mathewson pergunta-se de onde provém a fonte que Locke teria para responder às objeções apresentadas acima. Depois de ter falhado em nos dar um conhecimento da lei divina, Locke ainda pode sustentar que há conhecimento moral?

Para verificar como Locke responde a essas objeções, Mathewson explora dois argumentos que encontramos no pensamento lockeano. A seguinte passagem identifica duas classes de conhecimentos que Locke (1959, p. 242-243) chama de conhecimento certo e de conhecimento real.

Onde quer que nos apercebamos do acordo ou desacordo de quaisquer de nossas ideias, há aí um conhecimento certo; e onde quer que tenhamos a certeza de que essas ideias concordam com a realidade das coisas, aí há um conhecimento certo e real. Como dei aqui as marcas deste acordo das nossas ideias com a realidade das coisas, creio ter mostrado em que consiste a *Certeza*, a *Certeza real*; o que foi, até aqui, confesso, de qualquer maneira que pudesse parecer aos outros, um dos *desideratos* dos fundamentos de grande necessidade (E, 4.4.18).

Para Mathewson, a consideração sobre a certeza e a certeza real do conhecimento deveria levar-nos a ver como, na visão de Locke, podemos obter o conhecimento moral, pois, assim teremos parte do conhecimento da lei divina, afirma o comentador.

Na análise de Mathewson (2006, p. 520), conhecimento certo, para Locke, refere-se somente à definição dada em 4.1.1, i.é., (*a percepção da conexão de acordo ou desacordo e a rejeição de qualquer ideia*). Conhecimento certo resulta apenas, nesse caso, em notarmos o acordo ou o desacordo de quaisquer das nossas ideias. Desse modo, não se considera a possibilidade de as ideias conformarem-se a qualquer (presumida) realidade externa a elas. Conhecimento certo consiste só na relação entre ideias. O que tais ideias podem ou não ter com qualquer existência real externa ao entendimento seria irrelevante para o conhecimento certo.

Nesta análise, para Mathewson (2006, p. 520) “parece que Locke não pode nos dar um conhecimento moral em algum sentido”. Vamos considerar a passagem abaixo, na qual Locke discute a percepção da relação entre as ideias das ações e as que significam uma regra moral em que nós podemos estar errados sobre essa regra, seja o que for que possa ser entendido como regra. Para Locke (1959, p. 485),

Relativamente a essas que eu designo como *relações morais*, possuo uma verdadeira noção de relação ao comparar a ação com a regra, independentemente, se a regra for verdadeira ou falsa. Visto que, se eu medir qualquer coisa em jardas, eu sei que essa coisa que medi é mais comprida ou mais curta do que a jarda que

usei, apesar de a jarda utilizada talvez não corresponder exatamente ao modelo padrão (standard) – o que é sem dúvida outro assunto – porque não obstante, a regra estar errada e de eu estar enganado, o acordo ou o desacordo observado naquilo com que a comparei faz-me perceber a relação. Embora, tenha procedido à medição com uma regra errada, irei julgar erradamente acerca da sua retidão moral, uma vez que o fiz a partir de uma coisa que não é a verdadeira regra: contudo, não estou enganado no que diz respeito à relação ao acordo ou o desacordo que essa regra possui com a ação que comparei (E, 2.28.20).

Mathewson afirma que Locke, nesta passagem, não explica a correspondência da ideia da lei com a própria lei, porque perceber a relação entre as ideias das ações e a regra não depende da conformidade da ideia da regra com a regra real. Nenhuma conexão precisa ser feita com a lei divina, aceitando, aliás, uma classe de conhecimento moral trivial, que Locke chama de conhecimento certo.

Nós discordamos da interpretação de Mathewson, pois, observamos que as últimas quatro linhas dessa passagem deixam bem claras qual é a tese de Locke: o que se precisa para saber se a ideia da lei divina corresponde à lei divina externa é o conhecimento da relação entre as ideias contidas nas ideias da lei e não com a lei fora da mente. O entendimento precisa conhecer a relação de acordo ou desacordo entre as ideias; se houver acordo entre as diferentes ideias que formam a ideia complexa da lei natural, então a ideia da lei corresponde à própria lei¹³. Esse é o engano de Mathewson. Mas esse autor solicita ao leitor que tenha cuidado com o termo “certo”, pois pode dar a impressão de que este é um conhecimento moral forte e robusto, mas não o é. Segundo o comentador, o sentido correto é conhecimento moral *quase* “conhecimento certo”. É um conhecimento moral meramente, no sentido em que só percebemos a relação entre ideias. E conhecimento moral, nessa acepção, não é muito informativo. Locke não pode nem mesmo reivindicar que o conhecimento moral seja um “conhecimento certo”, mas apenas trivial.

¹³Veremos, nas seções subsequentes, a definição de modos mistos, na qual a essência nominal e a essência real são as mesmas e uma só responde às objeções elaboradas por Mathewson. Além disso, veremos a noção de realidade das entidades matemáticas. Os conceitos dos modos mistos (morais) são tão reais quanto os diagramas de um círculo ou de um triângulo. A ideia de triângulo existe. Ela é tão real quanto o seu diagrama no papel.

Mathewson continua questionando a objetividade do conhecimento moral a partir da passagem (E, 4.4.4.), em que Locke (1959, p. 229) expõe que “todas as ideias simples são conforme as coisas que elas representam”. Para Mathewson, o conhecimento real seria obtido se Locke pudesse nos dar um conhecimento seguro e fundamentado; se pudéssemos perceber a conexão do acordo das ideias com a lei divina; e, se tivéssemos o conhecimento certo de que nossas ideias correspondem ou representam a lei divina. Mas Locke não consegue dar conta dessas condicionais. Tudo o que Locke defende é que o nosso conhecimento das ideias simples é real, como é real o conhecimento das ideias complexas, exceto as ideias complexas de substâncias¹⁴.

De certa forma, insiste o comentador, o problema central da teoria do conhecimento moral de Locke repousa no postulado de que há uma lei divina externa ao entendimento humano. Essa lei serve de parâmetro, modelo para medir as ações humanas como certas ou erradas. A existência dessa lei divina parece ser alguma coisa que nossas ideias das ações devem representar ou que pode ser mal representada por nossas ideias, podendo, também, aludir a uma apreensão correta. Existe uma maneira de Locke conectar a lei divina com as ideias das ações que são pensadas por nós, ou seja, ele pode representá-las? A resposta de Mathewson é pelo caminho do conhecimento real, mas ele também não concorda que as nossas ideias da lei divina possam representar a lei divina.

Observamos que, para Mathewson, a defesa da concepção de conhecimento certo e real revela duas características que nos levam a pensar que Locke pode sustentar um conhecimento moral robusto e forte. Mas Mathewson (2006, p. 521) pergunta-se: Como sabemos que as nossas ideias representam a lei divina? Para responder à questão, ele apresenta dois argumentos. Primeiro, observamos que o conhecimento certo e real se estende além da mera relação entre as ideias e inclui a relação entre ideias das supostas realidades externas (E, 4.4.3). — Mas, notemos outro equívoco de Mathewson: essa afirmação só será verdadeira se for aplicada às ideias complexas de substâncias particulares, não às ideias de modos mistos —. Segundo, diz ele, embora conhecimento certo e real requeira a percepção dos acordos ou desacordos entre ideias, tudo o que temos é o julgamento. Nós não temos o conhecimento da relação entre as ideias e a realidade das coisas, pois esse conhecimento consiste só da relação entre ideias e das relações entre as ideias e a realidade externa. Para Mathewson, (2006, p.

¹⁴Não pretendo aqui abordar o problema do conhecimento das substâncias particulares, uma vez que o tema foi discutido em minha Dissertação de Mestrado (SCHIO, 2003).

521), o que não é possível. Aqui, novamente, observamos que Mathewson comete o mesmo engano, ou seja, o de pensar que a noção de realidade, no caso dos modos mistos, refere-se à alguma entidade externa ao entendimento. A realidade que Locke defende é a *arquetípica*¹⁵, criada quando o entendimento constrói um conceito moral.

Uma vez que Locke situa a lei moral externa, fora de nós, para Mathewson, não temos como conhecer que nossas ideias de uma regra moral concordam com a regra moral em si mesma. Nós simplesmente não podemos ter conhecimento sobre aquele alegado acordo, como deve ser na visão de Locke. O conhecimento demonstrativo falha quando se parte para a cadeia de raciocínio. Assim, para Mathewson (2006, p. 522), não podemos ter o “conhecimento certo e real” da obrigação moral ao falhar alguma ideia ou componente da cadeia de raciocínio; “falha o conhecimento da relação entre as ideias da regra moral e a regra em si”.

Para Mathewson, consequentemente, o que Locke pode nos dar com respeito ao conhecimento moral é trivial e não-informativo. Devido à aceitação de Locke do voluntarismo divino, não podemos conseguir nada mais do que a confiança e a incerteza do conhecimento moral (conhecimento real e certo). Embora “Locke quisesse defender um conhecimento forte e robusto, ele não desfruta mais do que um conhecimento trivial da moral” (MATHEWSON, 2006, p. 522). Diante de tais problemas, alguns comentadores duvidaram da existência de uma teoria moral lockeana fundamentada. Apresentaremos e esclareceremos estas dúvidas na próxima subseção.

2.2 EXISTE UM PROJETO PARA A DEMONSTRAÇÃO DA TEORIA MORAL?

Poucos leitores estão inclinados a pensar que Locke tem uma teoria moral consistente. Muitos defendem que Locke estava confuso e abandonou o projeto da fundamentação da moral. Por exemplo, Mathewson argumenta que Locke não deveria ter afirmado que a moral é demonstrável, porque ele não apresenta a demonstração da teoria moral nem quando a discute diretamente (E, 4.3.18) (LOCKE, 1959, p. 207-209). Locke parece apresentar apenas alguns exemplos de proposições morais, mas ele não apresenta a demonstração. Os exemplos que Locke apresenta são: “onde não existe propriedade não existe injustiça” e “nenhum governo permite liberdade absoluta”. Embora estas proposições possam ser verdadeiras, a

¹⁵A noção de ideia “arquetípica” será analisada nas páginas seguintes do texto.

demonstração dos fundamentos da sua verdade parece um projeto remoto fundado na lei natural. Assim, Locke parece não ter uma teoria moral. O nosso objetivo é evidenciar em que medida o projeto lockeano é consistente com a lei natural. Entretanto, antes de executarmos tal tarefa, exporemos os principais problemas que levaram os comentadores a pensar que Locke não tinha uma teoria moral.

Enfatizamos que Locke expõe a demonstração da moral em dois diferentes lugares do livro IV do *Ensaio*. Uma em 4.3.18 e a outra em 4.4.8, como veremos a seguir. O problema é que essas passagens foram entendidas como se o autor estivesse expondo apenas alguns argumentos sobre os fundamentos da moral, porque elas pareciam apresentar dois projetos diferentes para a demonstração da moral. Uma delas pode servir de esboço para o pensamento de Locke, a qual parte da ideia de um Ser supremo e da lei da natureza.

A ideia de um Ser supremo, infinito em poder, na bondade e na sabedoria, que nos fez e de quem dependemos, bem como a ideia de nós próprios como criaturas inteligentes e racionais, são ideias tão claras, que se devidamente consideradas e seguidas, nos forneceriam, eu suponho, tais fundamentos dos nossos deveres e regras de ação, que poderíamos colocar a *moral* entre as ciências capazes de demonstração. Não duvido que as medidas do que é certo ou errado possam ser deduzidas de proposições evidentes por si próprias, por conseguinte necessárias e tão incontestáveis como as da matemática [...] [por exemplo], ‘onde não há propriedade não há injustiça’ é uma proposição tão evidente como qualquer demonstração de Euclides. Pois a ideia de propriedade sendo um direito a algo e a ideia a qual se dá o nome “injustiça” compreendem a invasão ou a violação desse direito. É evidente que essas ideias sendo assim estabelecidas e os nomes anexados a elas, pode-se saber com tanta certeza que essa proposição é verdadeira como a que um triângulo tem três ângulos iguais a dois ângulos retos. Outro exemplo: ‘nenhum governo permite liberdade absoluta’. A ideia de governo, sendo o estabelecimento da sociedade com base em certas regras ou leis, que exigem conformidade a elas, e a ideia de liberdade absoluta, sendo para cada um fazer o que for do seu agrado, eu posso estar tão certo da verdade desta proposição

como de qualquer uma na matemática (E, 4.3.18) (LOCKE, 1959, p. 208-209).

Para Wolterstorff, há outra passagem que dá outra impressão de como a ciência da moral poderia ser estruturada. O seguinte excerto evidenciaria que Locke parte da análise das ideias morais porque são *arquetípicas*:

para alcançar o conhecimento o requisito é que tenhamos ideias determinadas. O que faz o conhecimento real é requisitado que as ideias respondam aos seus *arquetipos* [...]. Todos os discursos dos matemáticos com respeito a quadratura do círculo, seções cônicas ou qualquer outra parte das matemáticas não dizem respeito a quaisquer dessas figuras, mas as demonstrações que dependem das ideias são as mesmas, quer haja qualquer quadrado ou círculo existindo ou não no mundo. Do mesmo modo, a verdade e a certeza dos discursos morais abstraídas da vida dos homens e da existência dessas virtudes no mundo sobre as quais elas tratam; [por exemplo] nem são os Tully's Offices menos verdadeiros, porque não há ninguém no mundo que pratique exatamente as suas regras e corresponda ao modelo de homem virtuoso por ele preceituado, pois não existem em nenhum lugar quando ele escreveu, a não ser como ideia. [Por exemplo] se se considera como ideia que o assassino merece morrer, será também verdadeiro na realidade quando qualquer ação que existe se conforma a esta ideia de *assassino* [grifo nosso] (E, 4.4.8) (LOCKE, 1959, p. 232-234).

Conforme Wolterstorff, aparentemente, Locke teria dois projetos ou duas maneiras de apresentar a demonstração da moral. Segundo Wolterstorff, encontramos a ideia de que as proposições citadas por Locke seriam exemplos de proposições decorrentes do sistema, a saber: “Onde não existe propriedade, não existe injustiça”; “Nenhum governo permite liberdade absoluta” (E, 4.3.18); e, “o assassino merece morrer” (E, 4.4.8).

Wolterstorff argumenta que ele não conhece um lugar em que Locke tenha evidenciado alguma discrepância entre essas duas abordagens do projeto da *ciência* da moralidade. Locke apresenta dois projetos: o teísta e o arquetípico. Este último é hipotético, por exemplo: se existisse alguma situação em que não houvesse propriedade, então nela, possivelmente, não

haveria nenhuma injustiça; se houvesse uma situação de absoluta liberdade, então seria uma situação em que não haveria governo; se alguma matança constituir assassinato, então poderia merecer a pena de morte. Algumas coisas extremamente interessantes podem transformar esse projeto, como as coisas podem se transformar na matemática pura. Mas, no projeto arquetípico não podemos entender o que seja a nossa obrigação moral – aquilo que Deus, de fato, requer de nós. Para compreendermos que ‘onde não existe propriedade, não existe injustiça’, não é necessário entendermos o que Deus exige e proíbe para nós com relação à propriedade, nem, efetivamente, se pode existir alguma propriedade.

Para Colman (1983, p. 175), “é obvio que nós não podemos negar a verdade dessas proposições, dado que entendemos a definição dos termos chaves.” Segundo ele, esses exemplos evidenciam como a demonstração é feita e é tudo o que Locke objetiva ou intenciona. Alguém que reflita sobre a noção de justiça pode descobri-la incluída na noção de propriedade e domínio/posse. A reflexão por si mesma realmente não mostra por que a noção de propriedade implica a noção de justiça. A implicação somente é descoberta quando se mostra que a noção de injustiça aparece a partir da análise (definição) da noção de propriedade, a qual pode ser estabelecida analisando-a corretamente e só o método sintético estabelece a correção com o procedimento da análise. A conexão das ideias reveladas por meio da análise é derivada da verdade fundamental. As ideias intermediárias ou provas também podem, em parte, ser reveladas pela análise, já que as ideias são necessárias para a demonstração de uma proposição e é ofício da sagacidade do entendimento encontrá-las. Todavia, a análise não pode nos dar a ideia contida na proposição, na qual a investigação se fundamenta. Por meio da síntese, a mente tem uma maneira para estabelecer as ideias que são descobertas pelo exercício da sagacidade em uma “ordem clara e própria”, ou seja, é a partir de uma proposição ou de proposições sobre as quais a investigação repousa e procede que outras proposições podem ser necessárias para derivar as próximas que serão colocadas como candidatas à demonstração. Portanto, como Locke sugere, deveria estar claro porque a natureza arquetípica dos conceitos morais pode ser entendida como possibilidade da ciência demonstrativa da moral. Assim, observamos que, segundo Locke, como os conceitos são arquetípicos, as noções morais podem ser genuinamente analisadas e podemos conhecer o que as ideias significam em cada passo e em cada ideia complexa. Uma vez que os conceitos são obras do entendimento somos capazes de entender os princípios da sua construção.

As noções morais não são inatas. Elas são feitas pelo entendimento para um propósito e uma finalidade específica do homem. A natureza humana é uniforme e constante e os aspectos imutáveis e constantes são compartilhados por todos. Por isso, este é um dos aspectos que contribui para garantir a objetividade dos conceitos morais. Podemos começar por certas verdades fundamentais sobre o homem, por exemplo, o conhecimento de si mesmo, ou seja, da sua existência, para proceder à reconstrução dos conceitos morais, isto é, por meio de uma derivação por consequências podemos construir os conceitos originais da moral e chegar ao verdadeiro conteúdo da lei da natureza (COLMAN, 1983, p. 175-176). A construção e a descoberta das conexões entre as ideias intermediárias podem ser feitas pela *definição*.

Segundo Locke (1959, p. 211),

Uma parte das desvantagens que se encontram nas ideias morais, que fizeram com que as julgássemos incapazes de demonstração, pode ser remediada por *definições*, [grifo nosso] estabelecendo a coleção de ideias simples que cada termo deve significar e, em seguida, usando os termos firme e constantemente, para designar essa precisa coleção de ideias (E, 4.3.20).

Para Wolterstorff, quando Locke afirma que as ideias morais são arquetípicas e que, por isso, poderiam ser definidas, ele está propondo outro projeto para a ciência da moralidade. Mas esse não é o caso. Defendemos que Locke possui um único projeto. O projeto está dividido em duas partes que se complementam. A primeira parte, como já vimos, pode ser encontrada em 4.3.18, a saber:

A ideia de um Ser supremo, infinito em poder, na bondade e na sabedoria, que nos fez e de quem dependemos, bem como a ideia de nós próprios como criaturas inteligentes e racionais, são ideias tão claras, que se devidamente consideradas e seguidas, nos forneceriam, eu suponho, tais fundamentos dos nossos deveres e regras de ação. (LOCKE, 1959, p. 208).

Em outras palavras, a ideia de um Ser Supremo que criou o homem e a natureza é um dos fundamentos que constitui a primeira parte da demonstração da teoria moral. Com efeito, podemos questionar a existência da ideia de Deus como um dos fundamentos da moral, porque não teríamos como provar que Deus existe. Mas salientamos que nesse estágio, a

existência de Deus não está mais em questão, uma vez que também não podemos provar que Deus não existe. Contudo, Locke se preocupou com o assunto e em (4.10) escreveu dezenove seções que procuram evidenciar como a ideia de Deus pode ser obtida.

Observamos que Locke assume como primeiro princípio de sua teoria moral, a ideia da existência de Deus como Criador de todas as coisas. Locke expõe uma prova cosmológica da ideia da existência de Deus. Ele nos faz entender que se observarmos a natureza, então não podemos negar a ideia da existência de Deus. Deus criou o mundo, as plantas, os animais e os seres humanos. Deus, também, criou certa lei apropriada aos comportamentos e à natureza de cada ser. Em outras palavras, Locke busca pela origem das coisas e Deus é uma das explicações para a origem do universo, das plantas, dos animais, dos astros, dos homens etc.

Locke assume a ideia da existência de Deus como o primeiro axioma, por analogia com a matemática, da sua teoria moral. A ideia da existência de Deus é um dos fundamentos da moral, porque ela é um dos requisitos necessários para garantir e explicar a origem e a existência do universo e do homem.

Locke é claro e assume a importância da ideia de Deus na vida de todas as criaturas. Deus criou o homem, com as faculdades, o entendimento, a capacidade, as inclinações, os poderes¹⁶ etc., Deus deu ao homem o poder da liberdade¹⁷ no ato da criação. O homem tem como tarefa conhecer a ideia de Deus e a sua obra, uma vez que Deus o criou. Entretanto, *a influência de Deus sobre o homem para no ato de criação* (grifo nosso).

No capítulo que Locke expõe as provas da existência de Deus e seus atributos, ele deixa claro que se partirmos do conhecimento da nossa existência, então não temos como negar a existência de algo além de nós. Mesmo que Deus não tenha dotado os homens de ideias inatas. Para Locke, (1959, p. 306)

[...] podemos, no entanto, dizer que, ao dotar o nosso espírito de determinadas faculdades, deixou em nós, de alguma maneira, o seu testemunho. Uma vez que temos sensação, percepção e razão, não nos podem furtar as

¹⁶A liberdade é um poder inato. O homem tem o poder inato para suspender o desejo e agir moralmente, isto é, racionalmente e não condicionado pela vontade.

¹⁷Quando Locke em (E.2.21) expõe o problema da liberdade humana, ele argumenta que se Deus não tivesse dado o poder de liberdade ao homem, então o homem agiria por necessidade e não poderia ser responsável por suas escolhas, portanto, o homem não seria um agente moral, mas determinado pelos desejos e pelas inclinações naturais.

provas manifestas da sua existência quando refletimos sobre nós mesmos (E, 4.10.1).

No parágrafo seguinte Locke (1959, p. 307) acrescenta:

Está fora de questão que o homem tem uma ideia clara do seu próprio ser; [...] Creio, pois, poder considerar verdadeiro que o conhecimento de cada um lhe garante, para além da liberdade de duvidar, quer dizer, que ele é *alguma coisa que na verdade existe* (E, 4.10.2).

Para Locke (1959, p. 307), o entendimento percebe intuitivamente os acordos da ideia de ‘existência’ com a ideia de ‘si mesmo’. Mas a ideia da existência de Deus é deduzida da consciência que cada um tem de si, porque, embora, a ideia de existência de Deus seja

[...] a verdade mais óbvia que a razão descobre e a sua evidência seja (se não me engano) igual à certeza da matemática, ela requer meditação e atenção. O espírito deve aplicar-se a uma dedução regular partindo do nosso conhecimento intuitivo ou então ficamos tão incertos e ignorantes disso como de outras proposições que são em si capazes de demonstração evidente (E, 4.10.2).

Em outros termos, a afirmação “Deus existe” é o primeiro requisito para a fundamentação da moral. Por analogia com a matemática, a ideia da existência de Deus é entendida como um princípio ou um axioma. É uma ideia indemonstrável, pois se exigíssemos a demonstração cairíamos em uma regressão ao infinito. Contudo, se alguém, ainda solicitar como podemos provar a ideia da existência de Deus, Locke (1959, p. 307-308) responde:

O homem sabe por uma certeza intuitiva que *o puro nada, não pode produzir qualquer ser real, mais do que, ele pode ser igual a dois ângulos retos*. Se alguém não sabe que o não ser ou a ausência de todo ser não pode ser igual a dois ângulos retos, então é impossível que possa conceber qualquer demonstração de Euclides (4.10.3).

Observamos que, nesta passagem, Locke assume o requisito, segundo o qual, do nada nada vem¹⁸. Este é um princípio de razão que nos leva a entender que deve haver um começo, uma causa para dar origem a qualquer coisa que possa existir. No que diz respeito ao conhecimento moral, esta causa é Deus.

A segunda parte do projeto para a fundamentação da moral é constituída das ideias arquetípicas. Portanto, sustentamos que a natureza arquetípica das ideias morais é a segunda parte da teoria moral. Para Colman, a descrição alternativa do projeto – as ideias arquetípicas – da ciência da obrigação moral é obviamente muito diferente da descrição anterior. Antes de construir uma prova longa que vai da nossa própria existência para a existência de Deus e da natureza de Deus para a nossa natureza, nós concebemos a felicidade. A regra de obrigação simplesmente oferece uma verdade necessária, analítica e sintética pertencente aos conceitos morais – a construção de demonstração das verdades necessárias será analítica e sintética onde não houver uma percepção intuitiva da verdade. Para Colman, é óbvia a analogia com a matemática pura. O próprio Locke afirma que os conceitos morais são como os conceitos matemáticos. Eles são “modos mistos”; sendo tais, eles são

combinações de várias ideias simples [...] sem referência a qualquer modelo no mundo, mas somente a seu *arquetipo*, [...] conseqüentemente, desde que podemos conhecer a precisa significação dos nomes dos modos mistos, a essência real de cada espécie, eles não sendo da natureza dos objetos, mas das ações é a maior negligência e perversidade do homem discursar sobre as ações morais com incerteza e obscuridade (E, 3.11.15) (LOCKE, 1959, p. 145).

Colman expõe, também, que Locke tem dois projetos para a demonstração da moral em que um complementa o outro. Uma compreensão adequada da demonstração da moral lockeana nos levará a concluir que

¹⁸Fraser comenta que Locke aceita a máxima ou o axioma que estabelece que o que quer que tenha um começo deve ter uma causa. Este é um princípio universal e necessário conhecido por uma certeza intuitiva. Uma verdade de razão ou uma proposição certamente verdadeira que conhecemos contemplando e percebendo que a ideia de começo está necessariamente conectada com a ideia de alguma operação; e a ideia de operação com a ideia de alguma substância operante que nós chamamos causa. Assim, a proposição torna-se certa e pode ser chamada de *princípio de razão*, como qualquer outra proposição considerada certamente verdadeira (LOCKE, 1959, p. 307) 4.4,10, nota 2.

o projeto arquetípico não é só interessante em si mesmo, mas indispensável para auxiliar o projeto teísta. Várias relações abstratas entre os conceitos morais são estabelecidas fora do projeto arquetípico. Elas são estabelecidas com relação ao projeto teísta. No projeto teísta, aqueles conceitos são usados e suas inter-relações traçadas a partir do curso para estabelecer a obrigação. E para mostrar que algumas ações são obrigatórias é necessário tornar clara a motivação para realizar a obrigação (COLMAN, 1983, p. 144-145).

Em outras palavras, para Colman, é possível defender a complementaridade dos dois projetos, mas não é possível estabelecer se o projeto foi completado. Observamos que Colman avança até a complementaridade dos dois projetos, mas ele não toma a decisão de concluir que Locke tem um único projeto para fundamentar a moral. Contudo, como já defendemos, Locke tem um único projeto que está dividido em duas partes. A parte teísta e a parte arquetípica fazem parte de um único projeto que estabelece tudo o que é necessário para o início e o desenvolvimento da demonstração da teoria moral.

Para Wolterstorff, entretanto, depois de Locke sentir-se frustrado em construir a ciência da moralidade entre 1680 e 1690, ele aparentemente desistiu, nas últimas décadas de sua vida, de concluir ambos os projetos (teísta e arquetípico). Ele desculpou-se pelo fato de defender que o projeto estaria além das suas habilidades e também ofereceu outra desculpa: a existência da revelação cristã ter-lhe-ia tirado a necessidade da urgência. Locke responde para William Molyneux, que lhe pedira que escrevesse um tratado sobre a moral, que qualquer um deseja que essas regras passem por leis autênticas.

o mundo precisa de uma regra, eu confesso que não poderia existir trabalho mais necessário nem tão recomendável. Mas o Evangelho contém um corpo perfeito da ética que a razão pode ser desculpada de investigar, desde que ela pode descobrir os deveres do homem clara e mais facilmente na revelação do que nela mesma (LOCKE, apud WOLTERSTORFF, 1996, p. 146).

Em outros termos, para Wolterstorff, esta passagem parece ilustrar que Locke tem dois projetos para a demonstração da moral. Um fundado no

Evangelho e outro fundado na razão. Mas, novamente, este não é o caso. Condizente com a nossa interpretação, para Colman (1983, p. 169),

Locke de fato previu duas partes na demonstração da moralidade. A primeira parte se refere à prova da existência de Deus que cria a lei moral e impõe a obrigação moral para humanidade, esboçada no IV *Ensaio* e estabelecida em detalhes no *Ensaio* IV, X. Uma prova de que Locke tentou conformar as nossas ações à lei e a uma análise da obrigação. Dada a existência da lei, pode-se extrair a segunda parte da demonstração: seu conteúdo e determinar fora de dúvida a medida do certo e do errado.

Concordamos com Colman que Locke poderia ter considerado a primeira parte como substancialmente completa nos *Ensaio*s, a saber: a prova da existência da ideia de Deus e a existência da lei natural são os dois primeiros fundamentos da teoria moral lockeana. O projeto teísta fundamenta a obrigação moral, evidencia como e a motivação para realizar a ação, ou seja, explica porque a ação deve ou não deve ser praticada.

Salientamos que a dúvida de Molyneux era sobre a segunda parte que Locke deveria completar. Para Molyneux, Locke não teria produzido a segunda parte da obra, ou seja, a do conteúdo da lei natural. Entretanto, discordamos de Molyneux, porque sustentamos que Locke afirma que o que pode ser derivado do conteúdo da lei natural começa com as noções morais¹⁹, ou seja, é onde e como iniciamos com a derivação da lei natural. Para Locke (1959, p. 478-479, grifo nosso):

Embora, talvez, devido aos diferentes temperamentos, educação e costume, máximas ou interesses dos diferentes tipos de homens – ter acontecido que o que era entendido como louvável em um lugar não ter escapado da censura em outro, e, assim em diferentes sociedades, virtude e vício mudaram. Contudo, *no que diz respeito ao essencial, virtude e vício foram mantidos e na maior parte o mesmo em todo lugar*, pois não pode ser mais natural do que manter com estima e consideração aquilo que todos encontram vantagens e desaprovam o contrário. *Assim não é de admirar que a estima e o descrédito, a virtude e o*

¹⁹Interpretação similar é defendida por Colman (1983, p. 170-171). Ver também a subseção 3.4, A IMPORTÂNCIA DAS NOÇÕES MORAIS.

vício possam, em grande medida, corresponder em todos os lugares à regra inquestionável do que está correto e errado que a lei de Deus tinha estabelecido. Nada mais existe que garanta e promova assim tão segura e visivelmente o bem geral de toda a humanidade do que a obediência às leis por ele imposta [...] mesmo aqueles homens cuja prática estava do outro lado e não davam a aprovação certa [...] por onde mesmo nas maneiras corrompidas, a verdadeira fronteira da lei da natureza²⁰ que deve ser a regra da virtude do vício foi de fato preferida (E, 2.28.11).

Locke salienta que a diversidade das diferentes noções morais é explicada a partir de uma falha na uniformidade original, ou seja, na origem da ideia. Entretanto, mantém-se alguma noção de virtude, mesmo que muito rudimentar em todos os lugares. De modo geral, há um reconhecimento universal do que é o código moral, genuinamente incorporado na lei da natureza, mesmo que, em decorrência do curso da história, o conteúdo da lei natural tenha se modificado na diversidade de opiniões. Novamente, segundo Locke (1959, p. 478),

a medida comum da virtude e vício aparecerá para qualquer um que considerar que, embora aquilo que passa por vício em um país possa ser considerada virtude em outro, ainda, em todo lugar, virtude e prazer, vício e culpa, vão juntos. Virtude é em todo lugar aquilo que é pensado como prazeroso. E nada mais do que tem o abono da estima pública é chamada virtude. Virtude e prazer são tão unidos que são chamados frequentemente pelo mesmo nome (E, 2.28.11).

Com efeito, ser virtuoso é muito prazeroso, pois a pessoa virtuosa sente-se digna e de bem com os preceitos estabelecidos pela lei natural. Em outras palavras, de algum modo, temos como conhecer mesmo que seja um aspecto rudimentar do conteúdo da lei. Portanto, podemos retomar o problema sobre o fato de Locke ter ou não um projeto moral consistente, na medida em que a estrutura dos fundamentos morais é evidenciada.

²⁰Observa-se que Locke afirma que “a lei da natureza deve ser a regra da virtude e do vício” (LOCKE, 1959, p. 478-79). Locke não diz que a lei da natureza são as noções de prazer e de dor.

2.3 A ESTRUTURA DO PROJETO PARA A DEMONSTRAÇÃO DA TEORIA MORAL LOCKEANA

Para esclarecer o problema acerca da consistência da fundamentação dos conceitos morais, o parecer de Simmons é oportuno. Segundo ele: “o melhor que podemos fazer para esclarecer a questão é extrair um pouco das diferentes obras de Locke que sugere uma posição coerente” (SIMMONS, 1992, p. 18). Para Simmons:

no que se refere à demonstrabilidade da moralidade, nós sabemos que quando Locke escreveu *A Racionalidade do Cristianismo*, ele não estava muito confiante sobre a sua habilidade para produzir uma “completa” demonstração da moralidade: ‘é evidente, na verdade, que a razão humana, sem ajuda, abandonou o homem em seu maior e mais importante assunto, i.é., a moralidade. A razão ainda não extraiu por princípios inquestionáveis e por deduções claras uma teoria completa da lei da natureza’²¹ (SIMMONS, 1992, p. 18).

Nesse sentido, Locke, na *Racionalidade do Cristianismo* está longe de admitir que o projeto do *Ensaio* seja impossível. Ele pode ter se tornado cético sobre a possibilidade da razão sozinha produzir, sem grandes dificuldades, uma completa demonstração de toda moralidade. Mas, ele, certamente, tinha uma ideia da forma que a demonstração deveria tomar e

²¹Simmons (1992, p. 18) salienta que devemos observar que na *Racionalidade do Cristianismo* (171 [241]) Locke não diz que “nada” da moralidade tem sido demonstrado, nem que toda (*whole*) moralidade não poderia ser demonstrada (174 [242]). O que Locke afirma é que a moralidade é em cada (*every*) parte demonstrável (178 [242]). Essa atitude de Locke é perfeitamente coerente com a possibilidade de demonstração dos requisitos básicos e fundamentais da moral. Na verdade, ela é perfeitamente consistente com a possibilidade de uma completa (*full*) demonstração da moralidade. Para Simmons, nas passagens citadas, Locke está primeiramente discutindo a “demonstração” da moral dos “filósofos pagãos”, antes de Cristo (169-71 [241]; 173-74[242]). Locke afirma que é “uma árdua tarefa” para a razão descobrir uma completa (*full*) demonstração da moralidade; Locke não afirma que a demonstração não pode ser feita. Ele só disse que “deveria parecer, pelo pouco que tem sido feito, que não é uma tarefa muito fácil para a razão *sem ajuda*” (170 [241]) apresentar a demonstração. Depois da “ajuda” da revelação (que nos mostra o que é necessário demonstrar), a razão *confirma* as verdades (*the truths*) da moralidade (178 [243]). Para a maior parte da humanidade falta tempo, todavia, para produzir uma completa (*full*) demonstração (170[241]; 178[243]); ver, também, (E, 4.20.2-6) Para uma análise mais detida da questão, ver, também, Yolton (1970, p. 171, 180) e Schneewind, (2003, p. 183-197).

algumas das conexões entre as ideias que seriam estabelecidas, mesmo que tivéssemos problemas para realizar completa demonstração da moral.

Além disso, Locke salienta que a razão ainda não extraiu um conjunto completo de regras morais. Mas está claro que ele não abandonou o projeto, mesmo que não confiasse nas suas habilidades para fazer uma completa demonstração dos preceitos da lei natural. Como já vimos, nós defendemos que o projeto de Locke está dividido em duas partes: a primeira foi desenvolvida na obra *Ensaaios Sobre a Lei da Natureza*; e, a segunda no *Ensaio Acerca do Entendimento Humano*.

No *Ensaio Acerca do Entendimento Humano*, o filósofo inglês esclarece as relações entre a lei e a moralidade e o significado moral de bem e de mal. Ele explica por que devemos obedecer ao comando de Deus (E, 2.28). Mas a tese mais conhecida sobre a moralidade no *Ensaio* é a que afirma “que a moralidade é capaz de demonstração como a matemática” (E, 3.11.16) (LOCKE, 1959, p. 156). Locke afirma, ainda, que “as regras morais são capazes de demonstração. Portanto, se nós não obtemos o conhecimento certo sobre elas, então a falha é nossa” (E, 1.2.1) (LOCKE, 1959, p. 65).

Simmons (1992) considera que Locke prometeu exatamente o que nós queremos – passo por passo da demonstração a partir de premissas claras e corretas para a regra da lei natural como conclusão da demonstração dos fundamentos morais²². Nos *Ensaaios*, Locke expõe os fundamentos teológicos da teoria moral, quais sejam, a existência da ideia de Deus e da lei natural. Diferentemente do que é exposto nos *Ensaaios*, no *Ensaio*, a existência da lei natural não fica tão clara porque Locke a expõe como lei divina e, aparentemente, a lei natural não teria lugar como um fundamento da moral. O fato de Locke, não tê-la exposto no *Ensaio* como

²²Veremos os passos e a realização do projeto na subseção 3.6. Além disso, para Simmons (1992, p. 17) é um engano caracterizar o *Segundo Tratado* como Grant (1987, p. 198) fez como a “demonstração” da teoria de Locke dos direitos e dos deveres, porque Locke ilustra na Filosofia Política como a lei natural pode ser praticada. Podemos ver, também, que para Yolton, Locke afirma que a “demonstração” da teoria moral envolve “a descoberta da conexão conceitual” (YOLTON, 1970, p. 92). Além disso, a reivindicação de que a moralidade é passível de demonstração não é exclusiva de Locke. Richard Cumberland e Samuel Pufendorf, dois escritores que influenciaram o pensamento moral de Locke, também defendiam a tese de que a moral poderia ser demonstrada. Veja-se, por exemplo, Samuel Pufendorf, *De Jure Nature et Gentium*, livro I, cap. 2 (apud COLMAN, 1983, p. 138), para a defesa de uma visão de que a moralidade pode ser estabelecida em um sistema demonstrativo. Observamos que a respeito da demonstrabilidade dos conceitos morais, até os críticos contemporâneos ao *Ensaio*, tais como Leibniz e John Sergeant, expressam sua aprovação ao aspecto moral do pensamento de Locke (Cf. LEIBNIZ, 2003, p. 17; SERGEANT, apud COLMAN, 1983, p. 138).

sendo a lei divina provoca inúmeros problemas. Entretanto, discordamos desse ponto de vista, porque a noção de lei natural está presente em algumas partes essenciais da discussão sobre os fundamentos da moral, além da existência da ideia de Deus que é exposta com clareza, principalmente, nas duas obras.

O problema pode ser apresentado da seguinte maneira. Segundo Laslett (1998, p. 117) nos *Dois Tratados*,

se confrontarmos as afirmações referentes à lei de natureza dos *Dois Tratados* com tais referências no *Ensaio* – o objeto de discussão dessa correspondência –, descobriremos os motivos de ele [Locke] estar contrariado com Tyrrell nessa época. Ao longo de toda obra política, a expressão ‘lei natural’ é usada com tranquila segurança, como se não pudesse haver dúvidas quanto a sua existência, seu significado e seu conteúdo nas mentes do autor e do leitor. Ela é ‘clara e inteligível e todas as criaturas racionais’ (II, §124), é de tal modo um código positivo que governa o estado da natureza (II, §6), mas suas obrigações não ‘cessam na sociedade’; todos os homens, em toda a parte, devem ‘submeter-se à lei da natureza, isto é, à vontade de Deus’ (II, §135). O *Ensaio* admite entre parênteses que a lei natural independe da existência da ideias inatas: não obstante, os homens não podem negar ‘a existência de uma lei passível de ser conhecida pela luz da natureza’ (E, 1.2.13). Mas quando se chega (2.28.7) à descrição da lei ou das regras que efetivamente norteiam as ações humanas, nenhuma lei natural é mencionada. Nessa troca de cartas, Locke não consegue convencer Tyrrell de que seja possível identificar ou incorporar a lei natural à lei divina, à lei civil (a lei dos tribunais de justiça) ou à “lei filosófica” (em edições posteriores, a “lei da opinião ou da reputação”) que, sustenta ele, [Locke] são verdadeiramente os padrões de que se utilizam os homens para julgar o certo e o errado. Não há lugar, no *Ensaio*, para a lei natural (LASLETT, 1998, p. 117).

Observamos ser verdadeiro o fato de Locke, em (E, 2.28.7), não citar a lei natural como fundamento e padrão da moral, mas expor a lei divina. Contudo, é falso que Locke não considera no *Ensaio* que a lei natural não possa ser entendida em termos de lei divina, uma vez que ele

explicitamente assume que a lei natural é estabelecida por Deus e é o verdadeiro fundamento da moral. Sustentamos que Locke, no mesmo capítulo, apenas alguns parágrafos adiante (E, 2.28.11), evidencia exatamente o que Laslett precisa saber, ou seja, se a lei natural é ou não entendida como o verdadeiro fundamento da moral. Portanto, podemos desfazer o equívoco feito por Laslett a partir da seguinte citação.

Assim não é de admirar que a estima e o descrédito, a virtude e o vício possam, em grande medida, corresponder em todos os lugares à regra inquestionável do que está correto e errado que a lei de Deus tinha estabelecido. [...] onde mesmo nas maneiras corrompidas, a verdadeira fronteira da lei da natureza que deve ser a regra da virtude e do vício foi de fato preferida (E, 2.28.11).

Com isso, nós podemos defender a consistência das diferentes obras de Locke.

O *Ensaio*, portanto, evidencia que a fundamentação da verdade moral pode ser exposta da seguinte forma:

Assim, que a verdade de todas as regras morais depende, principalmente, de outros antecedentes para elas e das quais elas devem ser deduzidas, o que não precisaria se elas fossem inatas ou auto-evidentes (E, 1.2.4) (LOCKE, 1959, p. 69).

Observamos que, no *Ensaio*, Locke evidencia que a demonstração da moral pode ser feita a partir da dedução de algumas verdades entendidas como certas. Além disso, Simmons (1992, p. 18) acrescenta que mesmo que nós pudéssemos encontrar no *Segundo Tratado* uma prova ou uma justificativa para a teoria moral de Locke, é possível ler, também, o esboço de uma posição que permanece substancialmente a mesma ao longo de todas as suas obras, qual seja, a preocupação com a moralidade.

Isso posto, Simmons afirma que a chave para o entendimento das observações de Locke, no *Ensaio*, a respeito da demonstração da moralidade é evitar ser mal guiado pelos exemplos que ele oferece nos textos (SIMMONS, 1992, p. 19)²³. As proposições expostas no *Ensaio* foram entendidas como exemplos das regras da lei da natureza, os quais, por sua vez, parecem ser tentativas confusas de Locke para a demonstração dessas regras. Entretanto, a análise de ideias morais como “propriedade”,

²³Ver também, Colman (1983) capítulos 5 e 6.

“injustiça” e “governo” (E, 4.3.18) faz-nos ver que elas não são (nem Locke sugere que elas sejam) exemplos da lei da natureza (SIMMONS, 1992, p. 19)²⁴. Nós defendemos que Locke quer mostrar-nos que as ideias morais têm adequação e clareza suficientes para tornar a ciência da ética possível. Em outras palavras, Locke é criticado pelo fato de defender que a moralidade poderia ser deduzida *somente* a partir da definição (análise) dos conceitos, já que a obrigação moral não poderia ser conhecida dessa forma²⁵. As proposições em questão, obviamente, não são regras para orientar as ações humanas e sim exemplos de proposições que evidenciam como a definição pode ser um bom método para ser aplicado às proposições a fim descobrirmos o conteúdo moral. Em outros termos, Locke expõe o método que pode ser usado para fazer a demonstração da percepção de cada ideia em cada passo na cadeia de dedução de ideias derivadas da proposição colocada em questão, porém, as proposições expostas não são exemplos da lei natural, mas sim, exemplos decorrentes de um sistema moral.

Observamos que a análise dessas proposições, por exemplo, “onde não existe propriedade não existe injustiça”, tem por objetivo demonstrar as ideias morais de um modo geral. Tais ideias têm clareza e adequação suficientes para fazer uma ciência demonstrativa da moral. As conexões entre as ideias de propriedade e de justiça são tratadas pela análise de Locke como *tipos* de conexões que podem ser empregados na demonstração da moralidade. Evidenciamos, portanto, que “a demonstração em si mesma deve ser feita a partir das ideias de: ‘Um ser supremo’ e da ideia de nós mesmos com entendimento, i.é., ‘como criaturas racionais’, conforme Locke evidencia em E, 4.3.18 e no final com os preceitos da lei natural” (SIMMONS, 1992, p. 19)²⁶. Mas, somente a clareza e a adequação das ideias morais permitirá tal demonstração, a qual produzirá a certeza moral possível. O que pretendemos deixar claro é que as ideias morais possuem uma natureza demonstrável, isto é, são passíveis de demonstração.

²⁴Locke está perfeitamente consciente de que só a definição dos termos seria insuficiente para estabelecer os fundamentos da demonstração da moralidade. A definição (análise) é necessária, mas Locke inclui, ainda, a prova da existência de Deus e a lei natural como requisitos fundamentais.

²⁵A teoria moral foi uma das preocupações mais duradoura de Locke. A esse respeito, ver (ASHCRAFT, 1987, p. 234). Ashcraft argumenta que devemos esperar uma consistência no mínimo entre o *Ensaio* e o *Dois Tratados*, porque Locke trabalhou uma década nas duas obras simultaneamente; Colman tem defendido convincentemente a consistência da fundamentação da filosofia moral de Locke (COLMAN, 1983, p. 235-43) contra o peso de inconsistência defendido por Aaron (AARON, 1937, p. 256-57).

²⁶Simmons (1992, p. 19) salienta, ainda, que Locke defende a mesma tese em *Da Ética em Geral*, seção 10.

Retomemos esses pontos cuidadosamente. Tudo isso, é claro, serve para vermos como a demonstração da moral é possível. Estritamente falando, afirma Simmons,

o coração da moralidade é de forma “hipotética” – isto é, Locke pode estabelecer conclusões exclusivamente da relação de ideias sem qualquer preocupação sobre se as ideias na demonstração são ideias de qualquer coisa real no mundo - Isto, depois de tudo, é a forma das demonstrações matemáticas que “não se refere à existência” dos seus objetos; a demonstração que envolve, por exemplo, um quadrado ou um círculo procede do mesmo modo que se eles existem no mundo ou não (SIMMONS, 1992, p. 21).

Em outros termos, o que Simmons quer dizer é que o centro da teoria moral lockeana é dedutivo, uma vez que a partir dos primeiros fundamentos podem-se deduzir outras ideias sem que cada uma tenha uma referência no mundo real, como teria uma caneta.

Observamos que, similarmente, Locke acredita que nós podemos dispor das conexões necessárias entre as ideias que constituem as regras morais (ações proibidas ou permitidas) sem nos referirmos à existência real, pois, desde que conheçamos aquela regra, ela “será verdadeira na realidade de qualquer ação que esteja em conformidade com ela” (E, 4.4.8) (LOCKE, 1959, p. 233). Nossos sentidos informam a razão sobre a verdadeira aplicação da regra moral que, primeiro pode ser derivada estritamente por meio do uso da razão, “Pois foi implantado nele pelo próprio Deus como um princípio de ação [...] a razão, *que era a voz de Deus nele* [...]” (T, I.86) (LOCKE, 1998, p. 293-294). Portanto, a razão é entendida como um princípio capaz de fundamentar o conhecimento uma vez que é definida como a fonte de experiência interna da mente.

Quando Locke esboça seus argumentos sobre os fundamentos da demonstração da moral, nos *Ensaios*, a evidência dos sentidos e as operações da razão são apresentadas juntas. Mas, para maior clareza, vamos separá-las. Locke afirma que demonstramos primeiro a existência do “poderoso e Sábio Criador”, o qual criou as bestas brutas, os seres racionais mortais e as circunstâncias para suportar a vida. Segue, a partir desses pressupostos que os seres criados estão legitimamente (*rightly*) sujeitos à autoridade do Criador, pois “quem vai negar que o barro está sujeito à vontade do oleiro e que uma peça de cerâmica pode ser quebrada pela mesma mão pela qual ela foi formada?” (ELN, IV) (LOCKE, 1954, p. 157).

Podemos concluir, ainda, que o Criador tem intenções com relação às suas criaturas. Dado que Deus é “sábio, segue disto que ele não teria criado este mundo para nada e sem um propósito” (LOCKE, 1954, p. 157). Os seres mortais, “tão maravilhosa e curiosa obra” (T, I.86), não poderiam ter a razão sem que tivesse lhes sido dado algum uso. Mas, se reconhecermos que o Criador é um Ser Superior justo que deseja que as suas criaturas ajam de certa maneira, isso é suficiente para concluir que a vontade do Criador é a lei para a criatura, uma vez que a lei consiste no “decreto da vontade superior”, estabelecendo “o que deve e o que não deve ser feito”, que “obriga [*binds*] os homens” e é “suficientemente conhecida” por eles (LOCKE, 1954, p. 111-113)²⁷. As regras específicas da lei natural, quaisquer que sejam, são regras que expressam as intenções do Criador para a sua criatura.

Desse modo, Locke evidencia que a lei natural pode ser conhecida pela razão por meio das descobertas das conexões entre as ideias empregadas na demonstração e expõe a demonstração por um processo lógico e dedutivo. Para Simmons, se criatura e Criador existem, então as criaturas têm certas obrigações para com o Criador. A evidência dos sentidos completa a prova²⁸ porque revela o mundo natural e nós como seres racionais e mortais.

Da regularidade e perfeição da natureza e da natureza do homem é indubitavelmente inferido que deve existir um Criador sábio e poderoso de todas as coisas. (ELN) (LOCKE, 1954, p. 153).

Notamos que o mesmo “estilo” ou as mesmas “ideias” são exigidas por Locke para a demonstração dos principais fundamentos da moral. Para Simmons, Locke desenvolve esses argumentos em seus trabalhos posteriores, como podemos ver no *Ensaio* (E, 4.3.18), em que são expostos os elementos básicos da demonstração e no *Primeiro Tratado* (I, 86).

²⁷A característica da lei – que é poder ser promulgada – pode ser inferida dos termos da demonstração, se adicionar ao argumento a razão (como Locke claramente deseja fazê-lo). Então a razão é suficiente para conhecer a vontade do Criador. Cada pessoa (indivíduo racional) é capaz de empregar a razão para descobrir o mínimo do conteúdo fundamental da vontade de Deus: Na *Racionalidade do Cristianismo* (55[231]), lê-se que ‘a mesma faísca (*spark*) da natureza divina e do conhecimento no homem que o torna um homem mostra a lei à qual ele está submetido’. A razão é “a vela do Senhor”, embora alguém possa “apagar” ou “negligenciar” sua luz (LOCKE, 1958, p. 55).

²⁸Para Simmons (1992, p. 21), Locke está preocupado, no *Ensaio*, em abordar como a lei natural é conhecida pela razão por meio da experiência sensível e não por meio da inscrição inata ou da tradição.

Segundo Simmons, só temos que seguir o restante da prova para chegarmos à conclusão de que o homem é, na verdade, obrigado (*bound*) a seguir a vontade de Deus, ou seja, a lei da natureza. Assim,

nossas faculdades [...] corretamente descobrem o Ser de um Deus e o conhecimento de nós mesmos suficientemente nos conduz dentro de uma completa [*full*] e clara descoberta do nosso dever e maior preocupação (ELN, 153; E, 4.12.11; T,I. 53)²⁹.

Sustentamos, portanto, que Locke deixa claro que podemos ter certeza do nosso dever para obedecer à vontade de Deus. Ele não quer dizer, com isso, que podemos fazer uma demonstração do conteúdo completo da moral. Todavia, podemos conhecer os fundamentos da nossa obrigação. Uma vez colocado o problema da demonstração da teoria moral nesses termos, a próxima subseção tem a tarefa de expor o fundamento da obrigação moral.

2.4 O PROBLEMA DA OBRIGAÇÃO MORAL: POR QUE NÓS DEVEMOS OBEDECER A DEUS?

Tendo como certa a ideia de que Deus existe e criou o homem, o próximo passo da demonstração é fazermos um movimento do “ser” para o “dever-ser”³⁰. Aqui não podemos deixar de mencionar o que tradicionalmente se chama falácia naturalística, ou seja, “a ‘lei de Hume’, a tese de que é impossível deduzir-se um dever-ser a partir do que é” (DALL`AGNOL, 2005, p. 175). Uma resposta é que a força da objeção depende de uma concepção de ética tradicional. Ela assume que os imperativos morais são essencialmente categóricos. Outra concepção de ética sustenta explícita ou implicitamente que os imperativos morais são hipotéticos de algum tipo especial. Eles prescrevem os meios necessários para um fim que o ser humano busca ou deseja. Para Jolley (2004, p. 182),

nesta concepção de ética, a suposta lacuna lógica entre as declarações do ‘é’ para o ‘dever-ser’ não existe. Não existe falácia, por exemplo, em inferir de ‘você deseja a autopreservação e se você deseja a

²⁹Esses argumentos também são desenvolvidos no *Ensaio* (4.10.1-19), quando Locke trata *Do nosso conhecimento da ideia da existência de Deus*.

³⁰Uma discussão esclarecedora sobre a passagem de “ser” para o “dever-ser” está em Bobbio (1997, p. 61-65); Hume (1978, p. 472-3). Para uma abordagem detalhada do problema da “falácia naturalística”, ver também Dall`Agnol (2005, p. 149-190).

autopreservação, você deveria procurar a paz, para a conclusão: você deveria procurar a paz'. Se Locke estivesse preparado para considerar como um sistema de imperativos hipotéticos, ele poderia estar em uma forte posição para defender seu projeto de uma ética demonstrativa.

Como temos visto, Locke dedica um espaço considerável no *Ensaio* para defender a realidade do conhecimento moral. Ele tenta mostrar que as condições necessárias para a responsabilidade moral podem ser conhecidas e satisfeitas. Nós podemos conhecer que somos pessoas³¹ e somos livres no sentido relevante da ética. Assim, para Jolley (2004, p. 182), “Locke não está vulnerável para um objetor que diz que eu não sei que fazer x é moralmente obrigatório, porque eu não sei que posso fazer x”.

Com efeito, talvez Locke pudesse ser entendido como se estivesse defendendo uma ética composta de imperativos hipotéticos. Contudo, não concordamos com esta interpretação, porque temos que levar em conta que o “ser” é definido como ser moral, ou seja, um ato moral que possui uma realidade ideal do mesmo modo que o “dever ser” é definido como uma regra que possui uma realidade, também, ideal. Em outros termos, para que uma ação seja considerada moral, ela precisa ser comparada com uma regra. Deste modo é a regra, “o dever-ser” que determina se a ação “o ser” é moral ou não. Locke parte do “dever-ser” para determinar “o ser”. Assim estamos em condições de defender que Locke não comete o erro lógico da ‘falácia naturalística’.

Mas, voltando ao problema da obrigação moral, é preciso estabelecer qual é a relação de Deus com as pessoas que torna a vontade de Deus obrigatória. Para responder a esta questão, Locke menciona nos *Ensaio*s dois fundamentos que justificariam nosso dever de obediência a Deus. O argumento inicia-se da seguinte forma: “a obrigação deriva parcialmente da sabedoria divina como legislador e parcialmente do direito que o Criador tem sobre sua criação” (ELN, 183).

Para Simmons, entretanto, parece existir uma terceira fonte de obrigação: “*toda* obrigação (dever) parece consistir [...] naquele poder que pode coagir os infratores e punir os culpados” (ELN, 183); o poder de Deus para punir os infratores, aqueles que quebram a lei da natureza, existiria porque “Deus tem direito sobre sua criatura” (ELN, 185). As três fontes da

³¹O estudo do conceito de “pessoa” foge aos objetivos desta pesquisa. Mas o conceito de pessoa foi detalhadamente discutido por Nodari (1999, p. 65-85).

autoridade de Deus sobre nós e do nosso dever de obedecê-lo estão repetidas no *Ensaio*. Deus tem o direito de fazer as leis porque

nós somos suas criaturas: [primeiro] Ele tem bondade e sabedoria para dirigir as nossas ações para o que é melhor; [segundo] Ele tem o poder de fazer cumprir por meio da recompensa e do castigo com o peso infinito em outra vida [...] Este é o único critério verdadeiro da retidão moral (E, 2.28.8) (LOCKE, 1959, p. 475).

Nesta passagem, Locke evidencia as razões pelas quais nós devemos obedecer à vontade de Deus, ou seja, Locke expõe o princípio de obrigação. Em outras palavras, devemos obedecer a Deus, primeiro, porque ele tem bondade e sabedoria para dirigir as ações humanas; segundo, porque Deus nos criou.

Observamos que, para Simmons, Locke parece enfatizar “o direito de Deus sobre a sua criação” (ELN, 185), ou seja, a propriedade, e não o aspecto da sabedoria, da bondade e do poder de Deus para fundamentar a obrigação moral. Além disso, somente o segundo aspecto parece ser enfatizado por Locke no *Tratado* para fundamentar a obrigação moral: os seres humanos “são propriedade de Deus, cuja obra eles são feitos conforme a Sua vontade” (T,II.6). Observamos, entretanto, que isso contradiz o evidenciado no *Ensaio*, pois Locke enfatiza que é o direito de paternidade de Deus sobre a sua criação que fundamenta o dever moral.

Simmons pergunta como deveríamos aceitar essas sugestões e considera que poderíamos supor que Locke enfatizaria, de um lado, o que expôs no *Tratado*: O dever de obediência que teríamos para com a vontade de Deus estaria justificado na “propriedade” de Deus sobre a humanidade; e, a obrigação estaria fundamentada no “direito de Deus de criação”, ou seja, na propriedade de Deus sobre suas criaturas. De outro lado, as observações de Locke sobre a lei e o dever em suas outras obras (nos *Ensaio*s e no *Ensaio*) enfatizam o poder de Deus para impor as sanções. Para Simmons, Locke entende que “o que é o dever não pode ser entendido sem uma lei, nem a lei pode ser conhecida ou suposta sem um legislador ou sem recompensa e punição” (E, 1.2.12) (LOCKE, 1959, p. 76).

Queremos salientar, entretanto, que Simmons se equivoca ao interpretar essas passagens nos texto de Locke. Quando Locke defende que “o que é o dever não pode ser entendido sem uma lei, nem a lei pode ser conhecida ou suposta sem um legislador ou sem recompensa e punição”, isto não quer dizer que o fundamento da obrigação moral seja o direito de

Deus para impor a lei, i.é., coagir e punir as suas criaturas. Observamos que o que Locke está discutindo nessa passagem é se a lei natural seria inata ou não e não os fundamentos da obrigação moral. Ele não está enfatizando que o nosso princípio de obrigação seria obtido, conhecido ou fundamentado no poder de Deus de punir as suas criaturas. O que Locke evidencia é que as ideias de dever, Lei, legislador e recompensa ou punição estão intimamente ligadas. De acordo com ele,

o bem [good] moral e o mal [evil] moral nada mais são, portanto, do que a conformidade ou desacordo das nossas ações voluntárias em relação a alguma lei, pela qual o bem ou o mal nos são traçados, a partir da vontade e do poder do legislador; o bem e o mal, prazer ou dor aplicados a nossa observância ou quebra da lei pelo decreto do legislador é o que nós chamamos recompensa e punição (E, 2.28.5) (LOCKE, 1959, p. 474).

Em outras palavras, passagens como estas podem sugerir para muitos que a lei de Deus é obrigatória para as pessoas somente porque Deus tem o poder de punir, ou seja, ele tem força coercitiva. Todavia, existem várias boas razões para supormos que essa não é a visão de Locke, o qual, para esses efeitos, compara a situação de uma pessoa “capturada pelos piratas” com a de outra que está em condições de obedecer à lei. Em primeiro lugar, Locke argumenta que apenas o medo de punição não condiz com a noção de obrigação (ELN, 1954, p. 185). Em segundo, a teoria da obrigação fundada nas sanções tem consequências políticas que seriam inaceitáveis para Locke (as quais poderiam correr diretamente contra os ensinamentos do *Segundo Tratado*). O consentimento do governado não está fundado no poder do governador, mas na obediência às leis civis. Vale salientarmos que Locke distingue três tipos de leis: a divina, com as sanções de Deus; a civil, com as sanções legais; e a da reputação, com as sanções sociais (E, 2.28.6-8). Portanto, a obrigação moral não está fundada no direito de punição, mas a partir das leis.

Poderíamos nos perguntar, entretanto, quais são as alternativas possíveis em relação à autoridade de Deus sobre o homem? Talvez a sabedoria e a bondade do Criador tornem a sua vontade obrigatória, ou ainda, o aspecto a ser considerado seja a sabedoria combinada com o poder de Deus. Mas Locke estaria feliz com as consequências mundanas da sua visão? Poderia o filósofo aceitar a consequência de que o sábio e bom (ou o sábio e poderoso) Ser tem autoridade sobre nós e pode fazer a lei

obrigatória para todos? Observamos que Locke evita esse tipo de consequência, pois, para ele, nada é capaz de colocar uma pessoa “sob sujeição de qualquer poder na terra, somente por seu consentimento” (T, II, 119).

Simmons (1992, p. 30) faz uma observação relevante sobre o problema da fundamentação da obrigação moral. Segundo ele, as coisas não são tão satisfatórias como parecem. Cabe-nos lembrar a estrutura do argumento elaborado por Locke em (T, II, 6). Todas as pessoas estão obrigadas pela lei da natureza a preservarem a si mesmas e aos outros e é proibido “prejudicar outra pessoa na sua vida, saúde, liberdade ou posses”, porque “todos os homens são obra de um onipotente e infinitamente sábio autor.” Mas por que devemos cumprir essa regra? Para Simmons, segundo Locke, porque todos nós somos *propriedades* de Deus, deveríamos saber que ninguém deve prejudicar ou destruir a propriedade alheia, porque este é um preceito da lei natural. E aqui temos aparentemente um círculo vicioso, em que alguns argumentos da conclusão também funcionam como premissas, ou seja, os preceitos da lei natural que estabelecem a preservação da propriedade explicam porque devemos obedecer à vontade de Deus.

Para Simmons (1992, p. 31), existem várias maneiras de sairmos desse círculo. Primeiramente, Locke poderia retirar a regra de propriedade dos preceitos da lei natural que precisa ser justificada, tratá-la como autojustificada e usá-la na fundamentação da sua teoria, explicando por que deveremos obedecer a Deus. Entretanto, notamos que retirar a regra da propriedade de Deus sobre suas criaturas não é possível, uma vez que esta estratégia parece estabelecer ou fixar certos princípios do dever independente da vontade de Deus. Além disso, diz Simmons, Locke poderia abrir o círculo mostrando que as regras humanas da propriedade não são iguais às divinas e isso explicaria a obrigação de obediência ao Criador. Além disso, não teríamos como explicar por que obedecer a Deus. Ainda, na linha dos argumentos de Simmons (1992, p. 31), o problema das teorias morais que aceitam a vontade divina como fundamento da moral é justamente partir de princípios que não podem ser explicados, dado que o modelo de obrigação é em si mesmo o requisito para cumprir a lei, obedecer a Deus.

Segundo Simmons (1992, p. 30-32), de um lado, se a posição voluntarista for verdadeira não poderá existir moralidade fora da vontade de Deus; mas, infelizmente, a moralidade com Deus parece perfeitamente arbitrária. Deus poderia ter feito todas as coisas e considerá-las certas ou

erradas ou inverter esses valores como desejasse, já que não existe um modelo de retidão moral independente de sua vontade. Além disso, quem poderia comparar e avaliar seus comandos ou distingui-los dos de um impostor? Portanto, a simples vontade de Deus não é suficiente para fundamentar a moralidade. De outro lado, se a posição intelectualista for o caso, se existe um modelo externo à vontade de Deus de moralidade (criado somente a partir da razão, ou ainda, se a razão pudesse ser a fonte da obrigação moral), então Deus deveria conformar a sua vontade a esse modelo. Mas a vontade de Deus é, ao mesmo tempo, obrigatória e, em princípio, descobrível, independentemente de qualquer conhecimento a respeito dela. Deus pode *ver* o certo mais claramente do que nós (por isso aceitamos e fazemos o bem, aceitamos o seu comando como bom orientador) e Deus pode adicionar as sanções para ajudar a impor o certo, mas sua vontade não *faz* o certo. Nesse caso, o projeto de fundamentar a moralidade na vontade de Deus parece estar em curto-circuito (embora não seja a intenção do intelectualista). Portanto, de alguma forma, o homem tem acesso ao conhecimento da vontade de Deus. Deus não pode ser supérfluo. Se Deus se torna supérfluo para a demonstração da moralidade, então, como Grotius defende:

Seja como for, está claramente em desacordo com o julgamento e é contrária, também, a lei da natureza [que Deus é supérfluo.] [...] O que nós dissemos não tem validade mesmo que devêssemos conceder que não pode ser concedido, sem a maior maldade que não existe um Deus ou que os homens nos seus afazeres não se preocupam com Deus (apud SIMMONS, 1992, p. 33).

Com efeito, seja qual for o modo como Locke sustenta essas questões, ele frequentemente expõe a demonstração da moral, de um lado, como um voluntarista, defendendo a conexão necessária entre a moralidade e a lei divina. Em outras palavras, o “verdadeiro [*true*] fundamento da moralidade [...] pode ser somente a vontade e a lei de Deus, que vê o homem no escuro e tem em suas mãos a recompensa, a punição e o poder suficiente para chamar atenção dos orgulhosos ofensores” (E,1.2.6) (LOCKE, 1959, p. 70). “Se Deus for retirado [...] tudo se dissolve” (ELN, 156).

Locke (1959, p. 47), contudo, não aceita que a moralidade seja arbitrária e afirma que “Deus em si mesmo *não pode* escolher o que não é bom” e a vontade de Deus é “determinada por aquilo que é melhor” (E,

2.21.50). De outro lado, Locke expõe a moralidade como racionalista, ou seja, ele argumenta, como Grotius, que “o que é próprio à natureza racional [...] deve ser necessário para sempre [...] certos deveres surgem e não podem ser outros deveres” (ELN, 1954, 199). Se a moralidade é derivável da natureza racional imutável do homem, então Deus poderia ser supérfluo para a demonstração da moral. Portanto, para Simmons (1992, p. 33), Locke está confuso e não consegue dar conta das questões a que se propôs.

Os argumentos de Simmons são consistentes e Locke parece mesmo não dar conta das principais questões que formulou. Mas argumentamos que o problema da fundamentação da obrigação moral pode receber outra interpretação.

Vimos que, para Locke, nos *Ensaaios*, o bem e o mal morais pressupõem a existência de uma lei (a lei divina). A lei é o comando legítimo/justo [*rightfully*] de uma vontade superior (nesse caso, a vontade de Deus). Assim, observamos que, quando Locke pressupõe a relação entre a vontade de Deus e a moralidade, ele está lidando com o que se chama ‘dilema do voluntarismo’, ou seja, a vontade divina é a lei pela qual nós podemos comparar se as nossas ações são morais ou não.

Em relação à obrigação moral, queremos resgatar, novamente, o direito de paternidade de Deus sobre sua criação³². De acordo com nosso entendimento dos textos de Locke, observamos que o fundamento da obrigação é a paternidade de Deus, ou seja, Deus criou o homem. Deus tem o direito do Criador sobre suas criaturas. A autoridade paternal não poderia ser reivindicada ou reclamada por nenhum outro ser. Desse modo, a autoridade de Deus não entra em conflito com a teoria do consentimento, porque quando nos perguntamos por que devemos obedecer a Deus, a resposta é porque Deus é o nosso pai. Ele nos criou. Se não fosse ele, nós não estaríamos aqui. Por isso, é nosso dever obedecê-lo, mas também temos a “liberdade³³” de não fazê-lo.

Em outras palavras, o direito que Deus tem sobre a sua criação gera o dever das criaturas para com o seu Criador. O dever do filho é obedecer ao pai. Diante disso, Simmons elabora a seguinte pergunta: Os atos são certos ou errados por que são comandados ou proibidos por Deus? Todavia, queremos salientar que essa pergunta não pode ser feita, porque se confunde a fonte, a origem da lei natural com a fonte da obrigação moral. A vontade de Deus é a fonte da lei natural. A vontade de Deus não é fonte da

³²Condizente com a nossa interpretação ver Colman (1983, p. 29-50).

³³Um estudo sobre a noção de liberdade seria imprescindível, mas ele foge aos objetivos desta pesquisa.

obrigação moral. A fonte da obrigação moral é a paternidade de Deus sobre sua criação, ou seja, Deus criou o homem e por isso o homem deve obedecê-lo.

Nos *Ensaaios*, Locke expõe claramente que a vontade de Deus é *causa formal* e não causa eficiente da lei natural, ou seja, é um modelo a ser seguido pelo homem. A vontade de Deus é um plano diretor. Desse modo, podemos ver como o voluntarismo e o racionalismo de Locke se harmonizam. Em outras palavras, o homem conhece a vontade de Deus por meio da racionalidade, ou seja, se o homem não tivesse a razão, não poderia conhecer a vontade de Deus. O engano aqui é entender que, pelo fato de o homem poder conhecer a lei de Deus por meio da razão, aquela teria sua origem nesta. A razão apenas *descobre* a lei de Deus. A razão não *cria* nem é a *fonte* autora da lei divina. Deus não pode ser supérfluo, porque é o autor e a fonte da lei. Deus expressa a sua vontade sob a forma dessa lei, além de revelá-la ao mundo.

As noções de lei divina e lei natural estão intrinsecamente ligadas. Segundo Tadié (2005, p. 49), na base da argumentação de Locke, no *Primeiro* e no *Segundo Tratado Sobre o Governo*, encontra-se a noção de lei natural. Locke identifica-a com a lei da razão (T,I,101) e expõe que ambas impõem o mesmo conteúdo: “cada homem deve preservar-se a si mesmo e preservar o resto da humanidade”(T,II,6). Com esse conceito, Locke “liga de forma indissociável os direitos do indivíduo e o seu dever moral de preservar a humanidade” (TADIÉ, 2005, p. 49). Assim, à medida que ambas expressam o mesmo conteúdo, ao conhecer o conteúdo da lei natural o entendimento conhece o conteúdo da lei divina, já que é o mesmo, porque, para Locke (1998, p. 506),

as obrigações da lei da natureza não cessam na sociedade [...] Assim, a lei de natureza persiste como uma eterna regra para todos os homens [...] as *regras* que estabelecem para as ações dos outros homens devem [...] estar *de acordo com a lei da natureza, ou seja, com a vontade de Deus*, (grifo nosso) [...] (T,II, 135).

Nesta passagem, Locke expressa claramente que o que está de acordo com a lei natural, também está de acordo com a vontade de Deus. Em outras palavras, podemos concluir que a lei natural é a vontade de Deus. Para Nodari (1999, p. 120), no “Ensaio em 2.28.8 e 11 de 1690, Locke identifica a lei da natureza com a lei divina, considerada como regra e medida do bem geral do gênero humano”. Assim, mesmo que não seja

possível encontrar uma passagem que estabeleça com clareza a identidade entre a lei natural e a lei divina, está fora de dúvida que a partir dos contextos das obras pode-se estabelecer essa identidade.

Já observamos que há evidências textuais que comprovam que a noção de lei natural foi inicialmente abordada por Locke (1954, p. 110), nos ensaios compostos em latim entre 1663 e 1664, apresentados sob o título *Ensaio sobre a lei da natureza*. Neles, a definição de lei natural é clara e está ligada à noção de lei divina:

Essa lei natural pode ser descrita como um decreto da vontade divina, cognoscível pela luz natural, que indica o que está e o que não está de acordo com a razão natural e, por essa mesma razão, o que se permite e o que se proíbe (LOCKE, 1954, p. 110)³⁴.

Novamente, Locke estabelece a relação entre a lei natural e a lei divina, ou seja, a lei natural é um preceito e expressa a vontade de Deus. Assim, se a lei natural pode ser descrita como um decreto da vontade divina, então à medida que a lei

natural está em conformidade ou não com a natureza racional³⁵ humana, nós podemos reconhecer o que a lei divina determina. Com efeito, a obrigação moral não resulta de uma relação entre indivíduos como membros de uma sociedade particular instituída e a lei positiva, civil ou de reputação, mas entre o indivíduo como ser humano e a lei natural universal, eterna, expressão da sábia vontade divina.

³⁴ELN “*haec igitur lex naturae ita describi potest quod sit ordination voluntatis divinae lumine natura cognoscibilis, quid cum natura rationali conveniens vel disconveniens sit indicans eoque ipso jubens aut prohibens*” (LOCKE, 1954, p. 110).

³⁵Queremos salientar que alguns pesquisadores das obras de Locke, por exemplo, Laslett (1998, p. 390) têm observado que é difícil conciliar algumas expressões, por exemplo, “tão claramente inscrito no coração dos homens” (I, II, 11), com o significado e o contexto das outras obras. Locke já havia rejeitado o inatismo de ideias em 1659-64 (LEYDEN, 1954) sem considerar o que ele escreveu no *Ensaio*. Sobre esse assunto, ver Yolton (1956, seção II). Com isso em mente, defendemos que Locke não nega o inatismo das inclinações naturais, por exemplo, a capacidade de raciocinar, conhecer, desejar, sentir dor, prazer, etc., Assim se lermos o *Tratado* levando em conta o contexto das passagens e as outras obras, a expressão citada pode ser entendida como uma inclinação natural para preservar a vida ou a autoconservação pertencente a qualquer animal, inclusive ao homem, conforme exposto por Locke também em T, I,§86.

O homem possui uma natureza racional capaz de reconhecer os sinais da lei exposta por Deus na natureza. Ele percebe a regularidade observável da natureza, por exemplo, o movimento das partículas da matéria por meio do impulso. Mas a interferência de Deus para aqui. Quando Deus criou o homem, deu a ele o entendimento e várias outras habilidades para descobrir os sinais que Ele, como Criador, expõe no mundo, além de um poder inato: a liberdade. Deus é o Criador do mundo, do homem e da lei, não necessariamente nessa ordem. Nós voltaremos ao encontro Dele após a nossa morte. À medida que a lei é revelada no mundo físico, ela passa a ser entendida como lei da natureza. Diante disso, o homem pode descobrir por meio da razão e da percepção sensível a lei natural, ou seja, uma vez que é a razão que descobre a lei natural, esta não é derivada daquela. Na verdade, a lei natural é conhecida por meio da razão, ou seja, é o *resultado* de uma descoberta racional. A razão precisa fazer uma investigação minuciosa para chegar ao que Locke chama de *reta razão*, ou seja, à *lei natural*. Em outras palavras, a razão não pode ser o fundamento da obrigação, pois ela em si mesma não é a lei, apenas descobre a lei. Além disso, Deus deu as faculdades e, principalmente, a liberdade para o homem escolher seguir ou não o plano diretor, ou seja, a vontade divina. Portanto, a interferência de Deus para nesse ponto. Assim, não há conflito com o princípio de obrigação estar fundado na autoridade paterna divina, dado que ele só voltará a interferir na nossa vida após a morte.

Desse modo, quando Locke afirma que “certos deveres são tais que não poderiam ser outros”, nós entendemos que Deus estabeleceu como dever que o homem deva ser feliz, uma vez que o ser humano é a obra mais valiosa do Criador. Deus não poderia deixar ou desejar que a sua mais nobre criatura não tivesse o melhor que fosse possível alcançar. Agir moralmente é o melhor caminho para ser feliz, nesta e na outra vida, pois se o homem é feliz nesta vida, existe a promessa de sê-lo em outra também. Mas o homem não deixa de ser feliz agora. Como Locke argumenta, nossas ações são movidas, num primeiro momento, por aquilo que está presente e não pelo que está distante.

Observamos em algumas passagens que Locke não é claro sobre como o princípio de obrigação pode ser fundamentado. Contudo, na medida em que a visão de Locke pode ser verdadeira, Simmons afirma que seria um erro perdermo-nos na predominante tensão do voluntarismo/intelectualismo

dos escritos de Locke³⁶. O que este último argumenta é relevante, pois mesmo quando Locke está ocupado em reivindicar que a moralidade é derivável da “natureza racional”, ele se sente obrigado a lembrar-nos que isso não implica que “Deus [...] não poderia ter criado o homem diferentemente” (ELN, 1954, p. 199). Para Simmons (1992, p. 34), “Locke parece sempre enfatizar a escolha antes que a determinação”.

Além disso, a resposta de Locke parece ser que devemos obedecer aos comandos de Deus não porque ele é sábio e todo poderoso, mas porque temos uma obrigação antecedente para com ele, correlativa com o seu direito de Criador. Mas, com o dilema do voluntarismo em mente, podemos perguntar de onde vem esse direito de criação, qual é o código ou sistema moral que o inclui e como ele é justificado? O direito de criação não pode ser parte de um sistema moral independente da vontade de Deus, mas também não pode ser parte da lei moral do Criador (que não poderia fazer a lei que dá a si próprio a autorização para fazer leis, mesmo que a lei fosse uma “meta lei” aplicada somente a ele). As possibilidades, assim, parecem esgotadas (SIMMONS, 1992, p. 33-34).

Simmons argumenta que Locke parece não se ter preocupado com essa situação, ou seja, o direito de criação parece, na obra do filósofo inglês, ser o fim da explicação na cadeia de deduções e um fato moral para o qual nenhuma outra justificação poderia ser dada. Pois é simples e finalmente verdadeiro que “todas as coisas estão justamente [*justly*] sujeitas a quem elas foram feitas e são constantemente preservadas” (ELN, 1954, p. 185). Nós estamos sujeitos à vontade de Deus “em perfeita justiça e por maior necessidade” (ELN, 1954, p. 187)³⁷, por isso, nós devemos justamente *ver* a verdade óbvia dessas reivindicações, que são autojustificadas, ou seja, não necessitam de justificação. Portanto, Locke toma-as como certas (*takes for granted*), da mesma forma como faz com o reconhecimento geral da existência de Deus. O problema é que os leitores modernos não veem uma conexão necessária entre a nossa criação e a obrigação (SIMMONS, 1992, p. 36).

³⁶Simmons salienta que, entre aqueles que são a favor de uma leitura intelectualista de Locke, Herzog argumenta que o nosso dever de obedecer aos comandos de Deus é explicado pelo filósofo inglês independentemente do princípio de gratidão. Mas, diz Simmons, Locke nega esta possibilidade. Soles defende uma leitura intelectualista do *Segundo Tratado* sob a força do argumento defendido por Simmons, na *Tensão Secular*, ou seja, afirmando que é difícil negar que muitos dos argumentos de Locke na obra em questão sejam logicamente independentes de um vínculo teológico. Entretanto, uma leitura puramente racionalista não pode ser convincente apenas a partir de uma passagem como esta (T.I. 86) (SIMMONS, 1992, p. 33).

³⁷Nos manuscritos *Ética B* (Ms c28, f. 141), Locke sugere a nossa “dependência” de Deus como a fonte de toda a lei e a obrigação (apud SIMMONS, 1992, p. 35).

Exposto o problema nesses termos, Colman apresenta uma interpretação importante para amenizar o conflito sobre a fundamentação de um princípio de obrigação. Para ele, não há problemas em aceitar o fundamento da obrigação a partir do direito de Deus sobre a sua criação, o qual seria a resposta às objeções intelectualistas:

a noção de Locke de direito de criação serve para dois propósitos: Em primeiro lugar, permite a Locke fundamentar o domínio de Deus em algo diferente do que o poder de Deus. Como Deus é onipotente, os seres humanos não podem ter poder suficientemente para restringi-lo. Ainda, mesmo se eles tivessem tal poder, isso não removeria o direito de criação. Esse direito é, então, logicamente separado do poder de Deus. Segundo: permite a Locke responder ao intelectualista que a “mera vontade” de Deus não pode impor a obrigação. Locke em nenhum lugar reivindica que pode (COLMAN, 1983, p. 46).

Com efeito, a posição de Colman é esclarecedora, uma vez que o princípio de obrigação pode ser visto como autojustificado, ou seja, a teoria moral de Locke prova como podemos conhecer a existência de Deus. Desse modo, ele evidencia que o princípio de obrigação pode estar fundamentado na paternidade de Deus sobre sua criação. Portanto, a resposta da autojustificação parece ser consistente com os princípios teológicos de Locke sem deixar de ser, também, respaldada pelos princípios epistemológicos, ou seja, pelo que a razão aprovaria. Tendo estabelecido o fundamento da obrigação moral na paternidade de Deus sobre a sua criação, cabe-nos agora investigar qual é o fundamento da lei natural.

2.5 O AUTOINTERESSE É O FUNDAMENTO DA LEI NATURAL?

Com a pergunta que dá título a esta subseção, Locke abre o *Ensaio VIII*, da obra *Ensaio Sobre a Lei da Natureza*. A resposta enfática que dá a ela é “não”. Para analisarmos o que Locke defende, vamos retomar o que ele afirma sobre o homem no estado de natureza: a lei de Deus, a lei da natureza, para o homem, é a lei da razão (T, II. 6), que tem por função orientá-lo. Segundo Locke (1998, p. 385),

Embora esse estado seja um *estado de liberdade*, não é um estado de licenciosidade; embora o homem nesse estado tenha uma liberdade incontrolável para dispor

de sua pessoa ou posse, não tem liberdade para destruir-se ou a qualquer criatura em sua posse, a menos que um uso mais nobre que a mera conservação desta o exija. O *estado de natureza* tem para governá-lo uma lei da natureza, que a todos obriga; e a razão, em que essa lei consiste, ensina a todos aqueles que a consultem que, sendo todos iguais e independentes, ninguém deveria prejudicar a outrem em sua vida, saúde, liberdade ou posses. Pois sendo todos os homens artefatos de um mesmo Criador onipotente e infinitamente sábio, todos eles servidores de um Senhor soberano e único, enviados ao mundo por Sua ordem e para cumprir os seus desígnios, são propriedade de Seu artífice feito para durar enquanto lhe aprouver e não a outrem. E ao ter todos as mesmas faculdades e compartilhar a mesma natureza, não se pode presumir subordinação alguma entre nós que nos possa autorizar a destruir-nos uns aos outros, como se fôssemos feitos para o uso uns dos outros³⁸, assim como as classes inferiores de criaturas são para o nosso uso. Cada um *está obrigado a preservar-se*, e não abandonar sua posição por vontade própria; logo, pela mesma razão, quando sua própria preservação não estiver em jogo, cada um deve, tanto quanto puder *preservar o resto da humanidade*, e não pode, a não ser que seja para fazer justiça a um infrator, tirar ou prejudicar a vida ou o que favorece a preservação da vida, liberdade, saúde, integridade ou bens de outrem (T, II. 6).

Observamos que, apesar de longa, essa passagem é particularmente relevante, uma vez que expõe uma ideia fundamental, a saber: a preservação da humanidade é uma decorrência da autopreservação. Mas, antes de apresentarmos a defesa da tese, vamos analisar a abordagem de Simmons para quem a lei natural é a lei da razão, quando ele questiona: como podemos estender essas observações de Locke? Para responder à pergunta, Simmons (1992, p. 37) afirma que

a força do argumento lockeano repousa nas afirmações de Locke de que para os atos serem morais, exige-se

³⁸Ver o paralelo com Kant em “feitos para o uso uns dos outros”. Brogan (1958) propõe que Kant expõe a mesma ideia na *Metafísica dos Costumes*. Conferir, ainda, a nota 2, no *Segundo Tratado* de Locke (1998, p. 385).

que sejam racionais de tal modo que se a pessoa não agir necessariamente daquela forma, cairá em um tipo de “contradição prática”.

Simmons argumenta que um kantiano poderia dizer que a lei moral é a lei da razão, porque os atos seriam errados apenas porque são irracionais, não porque possuem alguma implicação moral. Ainda, segundo o mesmo autor, tal consequência é claramente uma condenação do voluntarismo de Locke. Contudo, salientamos que esse não é o caso, já que, como afirmamos anteriormente, a lei natural não pode ser a lei da razão, no sentido de obrigar-nos, porque ela é uma ordem de Deus e comanda o que é racional. Se não fosse assim, sem a consideração da vontade de Deus, nada nos moveria para além do que é racional, em direção ao que é obrigatório. Notamos que o equívoco de Simmons é não estabelecer a distinção entre a razão como faculdade e como lei natural. A exigência da racionalidade não se dá porque a lei ordena o que é racional, como se fosse um cálculo para descobrir a melhor saída. A lei ordena aquilo que está de acordo com a natureza racional humana, ou seja, Deus não criaria uma lei que não pudesse ser conhecida pela razão. Observamos, ainda, que a conclusão a que Simmons chega é tomada por Locke que a defende como pressuposto. Melhor dizendo, a racionalidade é necessária para que o homem possa conhecer a lei da natureza. Portanto, não haveria sentido no fato de Deus ter estabelecido essa lei sem que o homem tivesse a capacidade de conhecê-la. A razão, que Locke evidencia na passagem citada como faculdade do entendimento, de aquisição de conhecimento, não é a lei natural, mas o meio pelo qual esta é descoberta pelo homem. Na medida em que a razão exercita as suas faculdades, chega-se a um resultado: a lei natural, ou seja, a reta razão. O que Locke enfatiza não é que o cálculo seja o fundamento dos raciocínios morais, o qual é estabelecido pela lei, mas ele consiste em sermos felizes e em buscarmos o bem.

Para alcançarmos o bem, devemos exercitar a razão para descobrirmos o que a lei determina. Não é a razão que determina o conteúdo da lei, mas é o conteúdo da lei que estabelece o dever. Por exemplo, o nosso dever é preservar a nós mesmos para cumprirmos a lei natural, ou seja, ser feliz. Em suma, a crítica de Simmons não se sustenta, porque o que esse autor toma como conclusão, a razão, para fundamentar os atos morais, Locke toma como premissa, ou seja, a razão descobre o conteúdo e compara-o com a lei divina. Após essa comparação é que se pode saber se os atos são morais ou não. Sem a capacidade (a razão) para

conhecer, não temos como comparar aquilo que julgamos ser o bem com a lei e chegar à reta razão.

O que Simmons acrescenta em seguida, todavia, pode ser relevante para a compreensão do que determina o conteúdo da lei. O autor argumenta que o comando de Deus poderia ordenar, ainda, que se fizesse o que é intrinsecamente racional ou prudente. Assim, a lei da natureza poderia ser a lei da razão em um sentido mais fraco (em que a racionalidade da lei não é seu conteúdo). Para Simmons, a moralidade como prudência é o que Locke tinha em mente no *Primeiro Tratado*, quando este argumenta que a razão foi implantada no homem

pelo próprio Deus, como um princípio de ação, o desejo, o forte desejo de preservar a vida e a sua existência. A razão, que era a voz de Deus nele, não poderia senão ensiná-lo e assegurá-lo de que ao perseguir aquela sua inclinação natural para preservar a sua existência, ele seguia o desígnio de seu artífice. Portanto o direito de fazer uso de suas criaturas que a razão e os sentidos lhe indicavam ser úteis para tal fim (T, I.86) (LOCKE, 1998, p. 293-294).

Vemos que, na leitura de Simmons (1992, p. 38), talvez a moral como prudência também seja o sentido que Locke dá à expressão “necessariamente resultam da sua constituição inata alguns deveres definidos para ele”, (ELN, 1954, p. 199) nos *Ensaio*. Entretanto, observamos que a moral como prudência não dá conta de resolver a questão de Locke ter defendido a autopreservação como um dos conteúdos básicos da lei natural. Locke, no *Ensaio VIII*, rejeita a sugestão de que a moralidade consiste em fazer o que é de nosso próprio interesse: “a maior virtude e a melhor delas consiste em fazer o bem para os outros em nosso detrimento” (ELN, 1954, p. 207). Além disso, sobre a constituição inata do homem, Locke escreve que este “possui princípios de ação que aparecem em seus apetites, mas estão longe de serem princípios morais inatos” (E, 1.2.13) (LOCKE, 1959, p. 77).

Em *Alguns Pensamentos Sobre a Educação*, Locke afirma que

Como a fortaleza do corpo consiste principalmente em ser capaz de resistir à fadiga, o mesmo acontece com o espírito. E o grande princípio ou fundamento da virtude e mérito é isso, que um homem seja capaz de recusar a satisfação de seus próprios desejos, de contrariar as suas próprias inclinações e seguir

somente pela razão que lhe dita o que é melhor, ainda que os apetites o inclinem em outras direções (LOCKE, 1986, p. 66)³⁹.

Locke enfatiza a importância da razão na busca pelos fundamentos das ações morais. Contudo, para Simmons, essas passagens evidenciam que, para Locke, “a moralidade não está fundada no interesse individual, mas no interesse de todas as pessoas” (SIMMONS, 1992, p. 38). A passagem (T, II.6), citada anteriormente, ilustra a preservação da humanidade como base da lei natural. Simmons (1992, p. 38) pondera ainda que “A lei natural não prescreve o que é vantajoso para cada indivíduo separadamente, mas o que é universalmente útil” e que “Deus tem unidas por uma conexão inseparável a virtude e a felicidade pública” (E, 1.2.6).

Desse modo, podemos, em alguma ocasião, não obedecermos à lei natural (no sentido prudencial), contudo, parece haver uma contradição aqui, porque a lei natural poderia ser entendida como se estivesse permitindo ser irracional. Para Simmons (1992, p. 38), isso também é problemático, uma vez que as sanções de Deus contam no cálculo para a obtenção da felicidade depois da morte. (E, 2.21.72)⁴⁰. Com o problema do autointeresse em mente, Simmons (1992, p. 38) indaga-se em que sentido a lei natural é a lei da razão, pergunta a que responde afirmando que Locke tem em mente isto: a lei natural comanda o que é melhor para toda a humanidade. Neste sentido, ela é racional para o homem, embora não para cada pessoa em toda ocasião. Portanto, observamos que Simmons (1992, p. 39) opta por defender a moralidade para a humanidade e não para cada pessoa individualmente, como uma estratégia para fugir do problema do autointeresse.

A interpretação de Simmons poderia ser consistente com o pensamento de Locke se a tese da preservação da humanidade fosse a base da lei natural. Defendemos outro ponto de vista. Retomando a passagem (T, II.6), lemos que:

Cada um *está obrigado a preservar-se*, e não abandonar sua posição por vontade própria; logo, pela mesma razão, quando sua própria preservação não

³⁹Na nota 4 dessa mesma página, lê-se: “COMPAYRÉ relembra a fórmula de Kant: ‘somente uma coisa deve ter-se por boa sem restrições que é a boa vontade’. “Ao homem que não tem domínio sobre suas inclinações, que não sabe como resistir à oportunidade do prazer e à dor presente, conformando-se ao que a razão lhe diz que deve fazer, faltam os princípios verdadeiros da virtude e da prudência”. Trata-se do §45 do mesmo livro (LOCKE, 1986, p. 76); ver, também o §52 (p. 79); e o §200 (p. 262).

⁴⁰Colman (1983, p. 223) também entende a “razão” lockeana como uma racionalidade prudencial.

estiver em jogo, cada um deve, tanto quanto puder, *preservar o resto da humanidade*, e não pode, a não ser que seja para fazer justiça a um infrator, tirar ou prejudicar a vida ou o que favorece a preservação da vida, liberdade, saúde, integridade ou bens de outrem (LOCKE, 1998, p. 385).

Podemos observar aqui que Locke não defende a preservação da humanidade como a base da lei natural, mas sim a autopreservação, da qual a preservação da humanidade é uma consequência, uma vez que, para Locke, “Deus tem por uma conexão inseparável unido virtude e felicidade pública” (E, 1.2.6) (LOCKE, 1959, p. 70). Desse modo, fica claro que Locke estabelece a preservação da humanidade como decorrência:

Para que todos os homens sejam impedidos de invadir os direitos alheios e de prejudicar uns aos outros, *e para que seja observada a lei da natureza, que quer a paz e a conservação de toda a humanidade, (grifo nosso)* a responsabilidade pela execução da lei da natureza é, nesse estado, depositada nas mãos de cada homem, pelo que cada um tem o direito de punir os transgressores da dita lei em tal grau que impeça a sua violação. Pois *a lei da natureza* seria vã, como todas as outras leis que dizem respeito ao homem neste mundo, se não houvesse alguém que tivesse, no estado de natureza, *um poder para executar* essa lei e, com isso, preservar os inocentes e conter os infratores (T, II.7) (LOCKE, 1998, p. 385).

Esta passagem ilustra o que queremos evidenciar: a lei natural estabelece a paz, ou seja, estabelece a convivência harmoniosa entre os iguais. A lei natural determina que devemos nos preservar para podermos defender os inocentes e conter os infratores que ameaçariam a paz. Esta atitude é também assumida por Locke nos *Ensaios*. Nos *Ensaios Sobre a Lei da Natureza*, ele (1954, p. 205) é enfático e direto: o autointeresse não é o fundamento da lei natural.

A interpretação de Simmons poderia ser consistente com os textos de Locke, pois, para ele, resolveríamos o problema do autointeresse se a lei natural fosse “racional” (no sentido de comandar o que é melhor) e “somente para a humanidade como um todo e demonstrável, pela mesma

razão, somente após o conhecimento da vontade de Deus para o homem” (SIMMONS, 1992, p. 39)⁴¹.

Para Simmons (1992, p. 40), em termos kantianos, a lei natural (como a entende Locke) comanda só hipoteticamente. Enquanto sua forma for categórica, a lei nos dá razão para agir somente na medida em que compartilhamos os fins que ela designou para nosso crescimento ou desenvolvimento. Se o bem-estar pessoal ou da humanidade fosse ameaçado, então o imperativo da lei natural seria aplicado sobre nós. Em termos kantianos, os imperativos são somente hipotéticos no que se referem ao contingente dos fins. A verdadeira lei moral, para Kant, comanda categoricamente e independe dos fins subjetivos de cada pessoa. Uma ação moral é inerentemente racional, dando a todos os agentes racionais as razões e os motivos para conformar sua conduta às demandas da lei moral (SIMMONS, 1992, p. 40).

Isto pode ser visto, segundo Simmons, como se, às vezes, Locke concordasse com Kant⁴². Para o comentador, com efeito, há somente uma passagem substancial referente à justificação da lei moral, que Locke apresenta no *Segundo Tratado*, na qual ele cita Hooker com o objetivo de provar a derivação do conteúdo moral da igualdade humana. Entretanto, notamos, também, que o conteúdo da lei moral está respaldado no amor entre as pessoas e não na punição como uma segunda derivação da lei natural. Locke salienta que

o judicioso *Hooker* considera a *igualdade* dos homens por natureza tão evidente por si mesma e acima de qualquer dúvida que a torna o fundamento que une os homens por meio do amor mútuo entre eles, que assenta os deveres que esses têm uns com os outros e da qual deriva as grandiosas máximas de *justiça* e da *caridade*. Eis suas palavras: *O mesmo impulso natural levou os homens a conhecer que é seu dever amar os outros não menos que a si mesmos, por verem que tudo quanto é igual deve ter a mesma medida: se não posso senão desejar receber o bem, tanto de todos os homens quanto qualquer um possa desejar para a sua própria alma, como poderia eu procurar ter qualquer parte de meu desejo assim satisfeita, a menos que eu mesmo tivesse o cuidado de satisfazer o mesmo desejo,*

⁴¹Ver por exemplo, SOLES, D. E. *Intellectualism and Natural Law in Locke's Second Treatise. History of Political Thought* (SPRING, 1987).

⁴²Não seria Kant que estaria concordando com Locke?

que está sem dúvida em outros homens, sendo todos de uma única e mesma natureza? Fazer que lhes seja oferecida qualquer coisa que repugne a esse seu desejo deve necessariamente, sob todos os aspectos, afligi-los tanto quanto a mim; de modo que, se pratico o mal, devo esperar sofrer, por não haver razão alguma para que outros demonstrem por mim maior medida de amor do que recebem de mim; logo, o meu desejo de ser amado por meus iguais por natureza, tanto quanto possível seja, impõe um dever natural de demonstrar por eles plenamente a mesma afeição; dessa relação de igualdade entre nós mesmos e eles, que são como nós, nenhum homem ignora as diversas regras e princípios que a razão natural estabeleceu para a direção da vida (Pol. ecl., Liv. I).(T, II, 5) (LOCKE, 1998, p. 383-384).

Para Simmons (1992, p. 41), aqui “Locke deriva os deveres da lei natural do projeto não teísta, sem referência à vontade de Deus, mas, do princípio de igualdade, i.é., do fato de que “aquelas coisas que são iguais todas elas devem ter necessariamente a mesma medida”. O que estabelece a imoralidade é a força do argumento que vem do aspecto de que nós não devemos tratar os outros como se eles fossem diferentes de nós. Existe um tipo de contradição prática envolvida na conduta danosa para com os outros. O estado de natureza tem uma lei para governá-lo; “e a razão que é a lei ensina a todo tipo humano, ou seja, que na espécie sendo todos iguais e independentes, ninguém deve prejudicar os outros” (T,II, 6) (SIMMONS, 1992, p. 41)⁴³.

Com efeito, tendo estabelecido a autopreservação como o fundamento da lei natural, Locke evidencia o princípio da igualdade como aquele que une os homens e estabelece o dever de amar uns aos outros como uma segunda derivação do conteúdo da lei natural e o fundamento da obrigação moral. Melhor dizendo, a primeira derivação da lei natural é o dever da autopreservação. Por sermos todos iguais surge o dever de nos amarmos e de buscarmos a preservação de todos. Isto, porém, não exclui o fundamento da obrigação no direito de Deus sobre a sua criação, ou seja, no poder paterno. Deus estabeleceu no homem uma capacidade para “conhecer que é seu dever amar os outros não menos que a si mesmo”. Portanto, o amor de Deus sobre as suas criaturas fez com que Deus desse a capacidade

⁴³Além disso, Simmons (1992, p. 41-43) convida-nos a esboçar um paralelo com Kant, uma vez que as teorias da moral que começam com a segunda formulação do imperativo categórico de Kant parecem seguir um conjunto de direitos e deveres que são, seguramente, lockeanos.

ao homem para conhecer o dever que cada um tem de amar uns aos outros. Por isso, desenvolver o respeito mútuo e público entre os da mesma espécie evidencia o que Locke expõe na passagem citada anteriormente, ou seja, que a lei natural “quer a paz”.

Com efeito, tendo estabelecido o fundamento da lei natural, passaremos a expor qual é a importância da essência real e da essência nominal para as ideias morais.

2.6 A ESSÊNCIA REAL E A ESSÊNCIA NOMINAL

Para compreendermos de que maneira a noção de homem como “criatura racional” é imprescindível para a fundamentação da moral, devemos entender a diferença entre as essências, as quais Locke denomina “real” e “nominal”. O filósofo salienta que a ciência sistemática e demonstrativa da moral é possível somente na medida em que se pode revelar a conexão necessária entre essência real e nominal. Para Locke,

A medida e a fronteira de cada classe ou espécie por meio da qual ela se constitui, particulariza e distingue das outras é o que chamamos a sua *essência*; essa nada mais é do que a ideia abstrata em que o nome está anexado, de modo que tudo o que está contido nessa ideia é essencial a essa classe (E, 3.6.2) (LOCKE, 1959, p. 57).

Para Locke, a natureza abstrata dos nomes das ideias morais é o que possibilita determinar as conexões necessárias entre as ideias contidas no nome da ideia. Contudo, não podemos, por exemplo, ter uma ciência demonstrativa da natureza, dado que, como Locke salienta, não podemos conhecer a essência real das substâncias particulares. Nossas ideias a respeito das substâncias são inadequadas e imperfeitas porque são cópias, *ectypes*. As ideias complexas das substâncias particulares visam à representação dos objetos externos à mente, cuja verdadeira constituição não conhecemos. Dessa forma, não temos conhecimento seguro nessa área, mas podemos encontrá-lo na matemática e na moral.

Nossas ideias, na matemática e na moral, são “modos” que se referem a tipos não naturais, mas possuem uma realidade ideal. Elas não são feitas a partir de modelos naturais ou de uma substância particular como, por exemplo, uma barra de ouro, um cavalo ou um relógio. As ideias morais são, em si mesmas, modelos criados pelo entendimento (E, 3.11.15), ou seja, são “modos” e “relações” que consistem em *arquétipos* (E,

2.31.14). A constituição das ideias de modo não é inadequada. A veracidade de uma ideia de modo não depende da sua correspondência com as coisas externas à mente. Nesse sentido, Locke (1959, p. 252) afirma que “A verdade da ideia de modo depende da correspondência da essência nominal e da essência real, que são a mesma” (E, 4.6.4).

Uma vez que as nossas ideias da moral e da matemática são adequadas, “o conhecimento real” nessa área é possível (E, 4.4.7) (LOCKE, 1959, p. 232). Como uma ciência demonstrativa, nós podemos revelar a estrutura lógica e necessária da conexão das diferentes ideias que compõem as ideias dos modos morais, como Locke afirma em E, 4.3.20. Esses aspectos também evidenciam, em parte, a preocupação de Locke com a universalidade do conhecimento das proposições (que é parte da ciência moral). Muitas das proposições universais não são certas (aquelas sobre as substâncias), porque a certeza do conhecimento requer ou experiência direta de todos os membros do tipo referido na proposição (uma experiência na qual geralmente falhamos) ou um conhecimento que, no caso da substância, nos é negado (SIMMONS, 1992, p. 20)⁴⁴. Mas, no que refere-se ao cognitivismo e ao realismo dos conceitos morais, nós podemos, portanto, conhecer a essência dos tipos morais e obter conhecimento universal, instrutivo e certo sobre as ideias contidas nestas proposições, porque podemos conhecer as conexões necessárias das ideias que constituem os conceitos morais.

Retornando ao problema da essência do homem, Locke expõe uma passagem em que salienta como a ideia de “homem” deve ser entendida. Sobre a extensão desse conhecimento, Locke argumenta que

a ideia de um Ser Supremo infinito no poder, na bondade, na sabedoria, cuja obra somos nós e de quem dependemos; e a ideia de nós mesmos como seres inteligentes e racionais são ideias tão claras que, se devidamente consideradas e seguidas, poderiam, eu suponho, nos fornecer os fundamentos do nosso dever e regras de ação, que poderíamos colocar a moral entre as ciências capazes de demonstração. Não duvido que a medida do que é certo ou errado possa ser deduzida a

⁴⁴Para Simmons, existe, ainda, outro problema, qual seja, saber se as proposições serão instrutivas ou “triviais” (verdadeiras por definição). Locke parece acreditar que muitas proposições na matemática e na moral são necessárias e instrutivas (E, 4.8.8). O fato de o filósofo ora analisado ter estabelecido essa distinção nos conduz a uma inevitável comparação com o Kant da classificação entre proposições analíticas e sintéticas *a priori*. Ver também Colman (1983, p. 157-162), porque ele elabora uma interpretação minuciosa dessa comparação.

partir de (*from*) proposições autoevidentes por si próprias, i.é., por consequências necessárias tão incontestáveis como as da matemática (E, 4.3.18.) (LOCKE, 1959, p. 208).

Locke não considera válida a objeção contra a possibilidade de demonstração de um sistema moral, porque existiria uma lacuna entre a essência real e a essência nominal. A esse respeito, diz Locke:

Pois, como para as substâncias, quando nos referimos ao discurso da moral, sua natureza diversa não é investigada como se supõe: por exemplo, quando nós dizemos que o homem está sujeito à lei, nós não queremos dizer nada mais do que uma criatura corpórea e racional. A essência real ou outras qualidades não são consideradas. Portanto, se os naturalistas discutem se uma criança ou um imbecil é no sentido físico um homem, não interessa ao homem moral, como posso chamá-lo, que não é outra coisa senão a ideia imutável e inalterável de um ser corpóreo e racional (E, 3.11.16) (LOCKE, 1959, p. 157).

Notamos, no entanto, que a concepção de homem está relacionada à ideia de alguém apropriado ao estudo da moralidade; o homem como entidade física é irrelevante.

Para Locke, (1959, p. 157), “quando nós dizemos que o homem está sujeito à lei, nós não significamos nada mais que uma criatura corporal e racional: o que a essência real ou outras qualidades a criatura tem não são consideradas” (E, 3.11.16)⁴⁵. Isso leva e preserva a “certeza” das conclusões morais de Locke. Portanto, as conclusões são óbvias nesse ponto. Os preceitos da lei natural, que concluem a demonstração da teoria moral, podem ser aceitos e aplicados, não aos seres humanos (dos quais não temos uma ideia clara), mas somente aos seres corporais e racionais – a classe que nem inclui *todos* os seres humanos nem se limita a eles (ao menos, em princípio). Para Simmons (1992, p. 28), temos que considerar o *status* moral das crianças, dos insanos e de outros que parecem não ter raciocínio, o que impediria a aplicação dos preceitos da lei natural a eles. Contudo, consideramos que esse problema pode receber outra interpretação mais consistente com a teoria do Locke. Em princípio, os preceitos da lei

⁴⁵Ver a crítica que Grant faz ao conceito de “homem” em Locke, em (SIMMONS, 1992, p. 24). GRANT, W. Ruth. *John Locke's Liberalism*. Chicago: University of Chicago Press, 1987, p. 28-31.

natural são aplicáveis a todo ser corporal e racional (o que Locke define por “homem”). Mesmo que as crianças, os insanos e os outros seres aos quais parece faltar racionalidade sejam desculpados de cumprirem a lei natural, eles ainda terão que cumprir outras leis. Por exemplo, as crianças devem obedecer aos seus pais.

Para Simmons, o segundo problema refere-se à tese de Locke que “as ideias morais” (como as ideias da matemática) não representam qualquer modelo real na natureza, ou seja, elas são *convencionais*. O conteúdo da lei natural deriva dos fatos objetivos sobre a natureza de Deus e da natureza humana. Assim, Simmons faz a seguinte pergunta: podemos associar esses dois argumentos? Uma vez que podemos discernir as conexões entre as ideias morais de modo suficiente para produzirmos a demonstração certa, por que as ideias morais não poderiam ser fixadas sem a ideia objetiva da vontade de Deus e da natureza humana? Observamos que Locke poderia responder a Simmons: isso poderia ter acontecido, mas não aconteceu. As nossas ideias morais, embora, pareçam convencionais, não são sem sentido e arbitrárias; são, antes disso, formadas a partir dos assuntos que são centrais à paz e à vida feliz. A vontade de Deus tem como objetivo a felicidade do homem e é para ele um bem. Esses dois modelos de argumentos vêm juntos. Desse modo, a crítica à arbitrariedade ou ao aspecto convencional da constituição das ideias morais não se sustenta, porque o entendimento não forma as ideias de modos mistos sem um objetivo ou sem uma conexão lógica. O entendimento, por meio da razão, tem acesso à conexão lógica das ideias que permite o conhecimento do conteúdo da lei natural. Portanto, as ideias que correspondem às ações morais também correspondem aos requisitos da lei de Deus.

Para Simmons, não há necessidade, nem lógica, nem física, de que os dois modelos estejam juntos, ou seja, não há necessidade de o homem construir as ideias morais a partir de um objetivo lógico ou prático. As ideias morais são convencionais e, como tais, elas não têm o objetivo de representar algo real. Assim, Locke na visão de Simmons não tem condições de sustentar que as ideias morais sejam “arquetípos”. Além disso, não há necessidade lógica de o homem comparar as ideias morais com a vontade de Deus. Todavia, discordamos da interpretação de Simmons por dois motivos. Primeiro, porque as ideias morais para Locke não são convencionais, no sentido que ele próprio dá a esse termo. Para o filósofo inglês, as ideias convencionais são as que se referem às de substâncias particulares. As ideias morais são arquetípicas, ou seja, respondem aos seus próprios modelos. Elas existem como ideias e são reais nessa condição.

Aqui se evidencia o realismo das teses lockeana. Em segundo lugar, há uma necessidade lógica entre a existência da vontade de Deus e o conhecimento dessa vontade. O fato de a vontade de Deus existir não é suficiente para atuar como lei, pois o homem precisa conhecer – aqui se evidencia outro aspecto do cognitivismo das teses de Locke - a vontade de Deus. Se o homem não conhecer a vontade de Deus, não saberá qual é o seu dever para com o Criador. Assim, se o homem não conhecer esses desígnios, Deus se torna supérfluo e, junto com ele, sua vontade, mesmo que ela represente o desejo do bem para o homem. Portanto, sustentamos que o homem conhece a vontade de Deus porque as ideias morais possuem uma natureza arquetípica, ou seja, expressam a essência real e a essência nominal. Por isso, elas cumprem com o requisito da lei natural, isto é, expressam a natureza essencial das ações morais. Desse modo, nós concordamos com Colman que “Locke é coerente e entende que os dois modelos (a vontade de Deus e as ideias morais como arquetípicas) estão necessariamente conectados” (COLMAN, 1983, p. 136). Em seguida, passaremos a expor como o conhecimento real é obtido.

2.6.1 CONHECIMENTO REAL: UMA RESPOSTA AO SUBJETIVISMO E AO CÉTICISMO ÉTICOS

Segundo Locke, nas ideias morais, a essência real e a essência nominal são as mesmas. Por isso, elas são os seus próprios arquétipos e respondem aos seus modelos. Para Colman (1983, p. 155),

nós vimos que as ideias de substâncias são inapropriadas para demonstração, porque existe uma lacuna entre a essência real e a nominal [...]. A objeção que a análise das ideias ou a essência nominal não produziria conhecimento das coisas claramente não é aplicada às ideias onde coincidem a essência nominal e a essência real. Pois com elas uma análise das ideias terá de fazer com que a natureza das coisas e a verdade obtida pelo caminho da análise signifiquem conhecimento real.

Em outras palavras, Colman salienta que por meio da análise (o que Locke chama de definição), podemos ter acesso ao conhecimento real das ideias morais, porque, de acordo com Locke, as ideias morais são instâncias nas quais coincidem a essência nominal e a essência real. Elas

têm tudo para que se possa fazer a demonstração do conhecimento real. Com efeito, para o filósofo,

a moral é capaz de demonstração como a matemática. Pois as ideias a respeito das quais a ética trata, sendo todas essências reais, possuem ainda assim relações e congruências que podem descobrir-se a dar-nos verdades gerais e certas, à medida que se possa divisar os hábitos e as relações. Portanto, teremos obtido a verdade certa, real e geral: Eu não duvido que se o método certo fosse empregado, então grande parte da moral seria estabelecida com clareza e não conduziria um homem ponderado a duvidar da verdade das proposições da matemática que lhe foram demonstradas (E, 4.12.8) (LOCKE, 1959, p. 347).

Assim é nas ideias morais que podemos descobrir as relações que evidenciam as verdades certas, reais e universais. Por isso, se procedermos de modo correto, descobriremos, talvez, não todo o conhecimento da ética, mas ao menos parte dele. Para Locke (1959, p. 346), o verdadeiro método para avançar no conhecimento das ideias abstratas, ou seja, nas ideias morais, é aplicar com sagacidade a mente para descobrir as relações entre as diferentes ideias, pois

se procedermos como a razão aconselha, adaptar o método de investigação à natureza das ideias que examinamos e a verdade que buscamos [...] a sagacidade e a aplicação metódica dos pensamentos para encontrar as relações, consiste no único meio para descobrir o que pode ser descoberto e reduzido à verdade e à certeza das proposições gerais. Mas os passos que devemos dar devem ser aprendidos nas escolas dos matemáticos... (E, 4.12.7).

Já observamos que Locke utiliza como exemplo o método usado na matemática. Ele expõe a necessidade de considerar-se o método com a natureza das ideias. Como as ideias morais são abstratas, o melhor método é o da matemática, ou seja, o da demonstração. Devemos nos apoiar, principalmente, na sagacidade e na aplicação metódica dos pensamentos para esclarecermos e descobriremos as novas relações possíveis entre as ideias. Com efeito, as definições nos permitem alcançar o conhecimento real das ideias morais. O fato de, nas ideias morais, a essência real e a nominal serem a mesma, permite-nos ter um conhecimento real. Para

Yolton (1996, p. 101), “o fato é que a essência real de figuras geométricas (suas definições) contém a informação sobre todas as suas propriedades”. Nas definições das ideias morais, portanto, podemos conhecer as relações estabelecidas e as relações possíveis entre as ideias.

Locke enfatiza que a ética é uma área em que as relações entre os conceitos e as suas consequências são fixas e cognoscíveis. Os modos mistos são conceitos que representam ações. Os conceitos, por exemplo, de obrigação, de justiça, de embriaguez e de hipocrisia são formados pela mente. Como as essências desses modos são determinadas por nós, uma definição das palavras ou dos conceitos dá-nos um conhecimento de todas as propriedades desses termos. As essências dessas classes de ações são “as ideias abstratas na mente, às quais o nome é anexado” (E, 3.5.1) (LOCKE, 1959, p. 43).

O conteúdo epistemológico das essências nominais dos modos mistos é o mesmo que o das essências reais, pois suas propriedades estão contidas no conceito e fluem deles. As ideias morais são construídas pelo entendimento:

as essências, as formas dos modos mistos, ou seja, a essência nominal (o nome ou a ideia) é a mesma que a essência real. A ‘estrutura formal’ é, com efeito, a sua definição (YOLTON, 1996, p. 101).

Observamos, portanto, que a definição é a estrutura e, ao mesmo tempo, a essência do modo, pois, por exemplo,

quando falamos de *justiça* ou de *gratidão* não formamos para nós mesmos nenhuma imagem de algo existente no mundo que deveríamos conceber, mas as ideias terminam nas ideias abstratas dessas virtudes e não além delas. [...] Pois nós a denominados por um nome mais peculiar, ou seja, as *noções* (E, 3.12.12) (LOCKE, 1959, p. 51).

Locke (1959, p. 52) considera que: “O nome do modo misto sempre significa a sua essência real [...]. Pois sobre a qual todas as propriedades dependem e da qual unicamente elas brotam” (E, 3.5.14). As ideias morais são reais, porque

todas as ideias complexas, exceto as de substâncias, são arquetipos feitos pela mente e não pretendem ser cópias nem se referirem à existência de qualquer coisa no mundo [...] Pois o que não é destinado a representar

qualquer coisa, a não ser a si mesmo, jamais pode ser capaz de representação errônea, nem nos desvia da verdadeira apreensão de algo [...] todo o conhecimento que alcançamos acerca dessas ideias é real, i.é., apreende as próprias coisas [...] Por conseguinte, nestas não podemos nos privar de uma realidade certa e indubitável (E, 4.4.5) (LOCKE, 1959, p. 230-231).

Para Locke, o conhecimento das ideias morais é tão real quanto o conhecimento matemático, pois o matemático considera a verdade e as propriedades pertencentes ao retângulo ou ao círculo apenas como estão na ideia em sua mente. Locke (E, 4.4.6) argumenta que se “é verdadeiro para a *ideia* de triângulo que os seus três ângulos sejam iguais a dois ângulos retos, então isso é verdadeiro também com respeito a um triângulo, seja onde for que *realmente exista*”

Locke (1959, p. 232) claramente assume que, se podemos afirmar que o conhecimento matemático é verdadeiro e real, o mesmo vale para o conhecimento moral:

daqui decorre que o conhecimento moral é tão capaz de certeza real como o conhecimento matemático. Com efeito, a certeza é apenas a percepção de acordo ou desacordo das ideias e a demonstração nada mais que a percepção de tal acordo, pela intervenção de outras ideias ou meios. Por conseguinte, as ideias morais, como as ideias matemáticas, sendo elas mesmas arquétipos e ideias tão adequadas e completas, todo o acordo ou desacordo que descobrimos nelas produziria conhecimento real do mesmo modo que nas figuras matemáticas (E, 4.4.7).

Para Locke (1959, p. 232-234), a existência no mundo não é requerida para tornar o conhecimento das ideias morais real, visto que “para alcançar o conhecimento, o requisito é que tenhamos ideias determinadas. O que torna o conhecimento real é o aspecto de que as ideias devem responder aos seus *arquétipos* [...]”⁴⁶

⁴⁶Para Locke “todos os discursos dos matemáticos com respeito a quadratura do círculo, seções cônicas ou qualquer outra parte das matemáticas, não dizem respeito a quaisquer dessas figuras, mas as demonstrações que dependem das ideias são as mesmas, quer haja qualquer quadrado ou círculo existindo ou não no mundo.[...] [Por exemplo] se se considera como ideia que *o assassino merece morrer*, [grifo nosso] será também verdadeiro na realidade quando qualquer ação que existe se conforma a essa ideia de assassinato” (E, 4.4.8).

Locke (1959, p. 234-235, grifo nosso), em seguida, supõe que será criticado pelo fato de estabelecer a certeza do conhecimento moral na contemplação das ideias e elabora as seguintes perguntas: “haverá estranhas noções de justiça e moderação? Que confusão de virtude e vício, se cada um fizer das ideias o que for de seu agrado? Locke responde que “*Não há mais confusão ou desordem nas próprias ações e nem nos raciocínios sobre elas, do que há desordem nas demonstrações da matemática [...] se um homem modificasse os nomes das figuras e denominasse estas por um nome que os matemáticos ordinariamente denominam por outro*”.

Em outros termos, os matemáticos estabelecem a certeza do conhecimento nas ideias e nos conceitos estabelecidos pelo entendimento. Nós não podemos usar os nomes das ações ou dos objetos sem respeitar o uso ordinário dos significados e das aplicações designada pelos nomes. Nós não podemos aplicar, por exemplo, o nome do triângulo a uma figura quadrada ou aplicar o nome justiça se pretendemos nomear a beleza, sem cometermos um erro⁴⁷. Para Locke,

Se nós separamos a ideia que está sob consideração a partir de um sinal para representá-la, o nosso conhecimento vai, igualmente, sobre a descoberta da verdade real e certa, seja qual for o som que usamos para representá-la (E, 4.4.9).

Com efeito, se forem respeitados os limites, usos e a aplicabilidade das ideias, então evitaremos os transtornos quando o entendimento for nomear determinadas ações ou ideias. Para Locke, nós podemos resolver muitos problemas que se referem à verdade das ideias morais com o uso das definições. As ideias morais são arquetípicas, por isso é possível estabelecer uma definição completa e exata, pois os modos mistos:

⁴⁷Locke argumenta que “acontece o mesmo no conhecimento moral: suponhamos que um homem tenha a ideia de tirar de outrem sem o seu consentimento o que a sua honesta diligência lhe propiciou e denominasse a isso justiça, se lhe agradar. Quem adotar esse nome sem a ideia que lhe pertence estará equivocado, porque acrescentou a esse nome outra ideia. [...] Efetivamente, os nomes errados nos discursos morais produzem geralmente mais desordem, porque eles não são facilmente retificados como na matemática, onde as figuras uma vez extraídas e vistas fazem com que os nomes não tenham utilidade. [...] Na moral os nomes não podem ser rapidamente elaborados. A *decomposição* que é necessária para a *composição* [grifo nosso] das ideias complexas é muito complexa. Embora o engano de todas as ideias, [...] nada impede que possamos ter conhecimento demonstrativo e certo dos vários acordos e desacordos, se nós desejamos manter, como em matemática, a mesma ideia precisa e traçá-la em suas várias relações uma com a outra” (E, 4.4.9).

especialmente aqueles pertencentes à moralidade, sendo tais combinações de ideias, como a mente coloca-os juntos conforme a sua escolha [...] seus nomes [...] podem ser perfeitamente *definidos*. Pois [...] o homem pode, se ele desejar, conhecer exatamente as ideias que vão a cada *composição*, e assim o uso daquelas palavras em certa e indubitável significação é perfeitamente declara [...] o que elas representam (E, 3.11.15) (LOCKE, 1959, p. 156).

Observamos que Locke resolve o problema da descoberta da verdade real e certa das ideias contidas nos conceitos morais por meio da definição.

Colman afirma que Locke entende o método da definição como sinônimo do método da análise. Para Colman, é a possibilidade de exata definição (análise) dos termos morais que inspira a esperança de Locke de que a moralidade possa ser considerada uma ciência demonstrativa. A interpretação de Colman condiz com os textos de Locke, porque a definição estabelece as ideias relevantes para a constituição de um determinado nome. A definição estabelece o significado do nome e este por sua vez, expressa a essência real das ações morais. Para Locke,

[...] a precisa essência real das ações morais estabelecida em palavras pode ser cognoscível perfeitamente, porque podemos descobrir a congruência ou a incongruência das coisas nelas mesmas (E, 3.11.16) (LOCKE, 1959, p. 156).

O entendimento por meio da definição obtém o conhecimento da essência real dos modos mistos. Com isso, portanto, temos o que precisamos para desenvolver a ciência da moral.

Para Colman, na exposição de Locke sobre o conhecimento das ideias morais existe mais demonstração do que análise (definição). Mas a genuína análise é possível com respeito às ideias arquetípicas, porque a essência real e a essência nominal são a mesma. De acordo com essa leitura, observamos que Locke repetidamente salienta a necessidade de estabelecer os significados precisos das noções morais. Ele evidencia que o remédio para o abuso das palavras é “não usar uma palavra sem uma ideia determinada” e salienta a necessidade de termos cuidado no uso das noções morais, porque a determinação das ideias é que dá mais trabalho ao entendimento. Para Locke (1959, p. 152-153), no que se refere às noções morais, por exemplo, a palavra

“Justiça” é uma palavra que está na boca de cada homem, mas com um significado vago e indeterminado; o que sempre será assim, *a menos que* o homem tenha em sua mente uma compreensão distinta das partes componentes que constituem a ideia complexa. Se for *decomposta*, deve ser apta a continuar a reduzir-se até que alcance a ideia simples que a formou. *A menos que isso seja feito*, um homem emprega errada a palavra seja ela, por exemplo ‘justiça’ ou qualquer outra [...](E, 3.11.9).

Segundo Locke, enquanto o homem não se dedicar à busca pelo refinamento e pela compreensão de cada ideia contida nos conceitos morais, ele não poderá alcançar o conhecimento necessário para realizar o seu objetivo. Portanto, as definições estabelecem as ideias determinadas, as quais introduziriam a precisão necessária no uso de palavras como “justiça”.

Observamos que Locke é enfático e claro sobre os limites do uso das palavras. Já dissemos que o entendimento não tem liberdade para atribuir qualquer significado, principalmente, para os termos morais na linguagem corrente. Qualquer um que use a palavra, por exemplo, “justiça”, de maneira contrária à aceitação comum, estará equivocado. Pode-se dizer que tem uma falsa ideia de justiça. Além disso, a definição das noções morais – que é guiada pela aceitação comum dos significados dos termos – não explica totalmente o que Locke entende e pretende quando expõe a demonstração das ideias. A definição como procedimento traz luz e esclarece os elos entre vários outros conceitos, mas, por si só, não explica por que aqueles conceitos deveriam ser ligados. Existem várias relações entre as ideias morais que não podem ser identificadas sem que se estabeleça uma relação fora do projeto arquetípico. Para isso, faz-se necessário contar com a ideia da existência de Deus e com a existência da lei natural.

Com efeito, poderemos retomar o problema da demonstração dos fundamentos da moral lockeana, em que Simmons enfatiza que muitos dos problemas remanescentes da demonstração envolvem os passos 3 e 5 do esboço citado abaixo⁴⁸:

([3] Da relação do homem com Deus funda um dever (obrigação) para o homem cumprir a vontade de Deus;

⁴⁸Ver subseção 3.6 desse texto. A REALIZAÇÃO DO PROJETO DA DEMONSTRAÇÃO DA TEORIA MORAL DE LOCKE.

[5] Do princípio da vontade de Deus e das condições empíricas da vida humana – reveladas pelos sentidos – seguem-se os nossos deveres morais específicos).

Nesta parte da demonstração revela-se a distinção entre a teoria da vontade divina e o método para aplicá-la em circunstâncias específicas do comportamento humano, ou seja, aos problemas morais e políticos. Entretanto, antes de adentrarmos na discussão a respeito das consequências da teoria de Locke na política, passaremos a expor as consequências ou as implicações da atitude lockeana para as essências.

2.6.2 AS CONSEQUÊNCIAS EPISTEMOLÓGICAS PARA AS ESSÊNCIAS

Locke estabelece os limites do conhecimento sobre as essências. Uma das implicações do pensamento lockeano no *Ensaio* é a crítica à teologia e à metafísica escolástica. A escolástica resgata o pensamento de Tomás de Aquino, no século XII, e busca desenvolver um contínuo projeto de construir um conjunto de conhecimento fundado na visão cristã. Para Locke, diz Forster, os escolásticos representaram uma série de obstáculos para a fundamentação da moral, porque acreditavam que possuíam um acesso especial e privilegiado ao conhecimento e reivindicavam que eram os únicos que entendiam a enorme e complexa rede de conhecimento que tinham construído sobre as essências. Uma das atitudes de Locke foi refutá-los, a fim de construir os fundamentos da moral baseada, também, na premissa de que ninguém tem acesso especial ao conhecimento.

O autor em foco defendeu a tese de que o corpo de conhecimento defendido pela escolástica não tinha o alcance que ela reivindicava ter e aplicou o mesmo método da crítica da metafísica da alma à escolástica. O filósofo inglês contradisse a pretensão escolástica de explicar os objetos materiais e imateriais a partir da essência afirmando que isso não é possível, uma vez que não conhecemos a essência dos objetos. Locke estava criticando o que Woolhouse (1994, p. 162) expõe:

Assim, se a questão fosse por que o ouro é um metal ou por que o homem é racional a resposta poderia ser porque é da essência, natureza ou forma do ouro ser um metal e do homem ser racional [...] em tal caso, o objetivo das demonstrações científicas seria a produção de um argumento silogístico tal que a derivação da conclusão

das premissas espelhasse o encadeamento da propriedade a partir da forma.

Em outras palavras, as premissas de uma dada demonstração dariam a definição da forma ou essência relevante e a conclusão afirmaria que coisa do tipo em questão teria a propriedade daquele tipo.

Notamos que o importante nessa questão é que a definição de forma ou natureza ou essência real de um tipo de coisa é que está sob investigação. Locke contesta o pensamento escolástico e mostra que não é possível alcançar um tipo de conhecimento como a escolástica reivindicava ter. Com isso, propõe uma nova abordagem ao problema do conhecimento da essência e desarma as disputas em torno da essência.

Para Forster (2005, p. 72),

hoje o confronto com a escolástica – com os argumentos técnicos sobre essência, substância, forma e a hipótese corpuscular e assim por diante – pode ser abstrata e obscura. Desde que o essencialismo escolástico tem se fundamentado numa parte problemática da história, é difícil para nós vermos no que eles foram importantes. Mas os estudiosos de Locke têm identificado um número de modos, por exemplo, a crítica a substância, no qual o essencialismo escolástico foi importante para a moral e socialmente.

Nicholas Jolley salienta que a crítica que Locke fez à escolástica também tem implicações para a fundamentação da moral e para um novo modo de entender a liberdade humana. Locke descreve a tendência dos pensadores escolásticos em tratar os poderes ou as faculdades do entendimento, por exemplo, a capacidade digestiva do estômago, como se fossem objetos reais e evidencia que está particularmente preocupado “com a tendência de introduzir as sensações ou uma habilidade do corpo, como se fossem objetos da mente”. Com isso, “produziam-se discussões sobre as faculdades intelectuais como a vontade de um modo equivocado” (E, 2.21.20) (LOCKE, 1959, p. 323-324).

De acordo com Locke, tratar a vontade desse modo deixa-nos incapazes de responder adequadamente a questões como se os seres humanos têm o que geralmente se chama “vontade livre”. Locke apresenta uma nova interpretação para o problema da liberdade humana, pois enfatiza que “a vontade não é nada mais do que um poder ou habilidade” dos seres humanos. Os escolásticos fazem uma pergunta equivocada, porque se

questionam sobre a liberdade da vontade. Para Locke, essa é uma pergunta que não pode ser feita, uma vez que, não se trata de saber se a vontade é livre, mas sim, “se os seres humanos têm liberdade” (E, 2.21.16) e (LOCKE, 1959, p. 320-321)⁴⁹.

O importante aqui é que Locke criticou a tendência a tratar os poderes ou as faculdades como objetos, impedindo uma abordagem clara do entendimento da vontade e da liberdade humanas. O filósofo em questão substituiu (*replaced*) a questão “a vontade humana é livre?” pelo problema crucial: “os seres humanos são livres?”. Fez isso porque considerava a primeira pergunta uma questão sem sentido. Como Jolley (2004, p. 125-127) evidencia, Locke acreditava que “a responsabilidade moral e a justiça divina requerem uma robusta concepção de liberdade”, porque a liberdade que é requerida para a responsabilidade moral é consistente com o determinismo, ou seja, com a vontade de Deus. Portanto, para Locke, o essencialismo aplicado à mente humana faz uma confusão sobre o nosso entendimento da liberdade e culmina na ameaça à responsabilidade moral e à justiça divina.

Jolley mostra como a confrontação de Locke com o essencialismo é necessária para a sua maior missão na descoberta dos fundamentos e dos limites da certeza das ideias morais. O essencialismo não percebeu a importância de estabelecer algumas distinções entre os setores do conhecimento, no sentido de estipular os graus e níveis de certeza possíveis para cada área do saber. Por isso, reivindicava que as conclusões no campo da metafísica eram tão certas quanto às conclusões extraídas na matemática. Por exemplo, para a escolástica, nós poderíamos conhecer a essência das coisas e da alma. Devido às disputas em torno das complexidades das questões metafísicas, como a natureza da alma, as consequências para o fundamento da moral são evidentes: nós não precisamos conhecer a essência do ser humano, pois para fundamentar a moral, nós precisamos da descrição de homem como criatura racional. Diante disso, a escolástica deveria ser entendida como um sistema metafísico de pensamento que é dogmático, pois qualquer um que discordasse do sistema seria considerado irracional ou desonesto. Com efeito, um dos objetivos de Locke em refutar o essencialismo escolástico era mostrar por que algumas áreas de pensamento, a exemplo da matemática e da ética, foram capazes de maiores níveis de certeza do que outras, como a metafísica e a ciência natural, que tem como fundamento a probabilidade (Cf. JOLLEY, 2004, p. 143-4; 155).

⁴⁹Ver, também, Polin (1984, p. 20-23) e Jolley (2004, p. 123-142).

Para Forster, o livro III, do *Ensaio*, não se refere apenas ao tratamento da linguagem, pois várias partes desse livro ocupam-se de questões metafísicas e epistemológicas, no que se refere à classificação das essências, cujos problemas podem ser tratados independentemente do papel da linguagem. Forster ainda considera que a maneira mais importante pela qual Locke refuta o essencialismo está nas suas implicações sobre a lei natural. Com isso, Locke estabelece os fundamentos da moral sobre novos requisitos. Francis Oakley (1997, p. 225) afirma que o essencialismo tinha como base a tradição “intelectualista” da lei natural, pensamento que cresceu fora do pensamento de Tomás de Aquino e foi acolhido pela escolástica. Essa tradição pressupõe “o entendimento da ordem do mundo criado [...] como uma participação na razão divina que de alguma forma é transparente para o intelecto humano”. Para Oakley (1997, p. 225), a escolástica estava vinculada à metafísica das essências, “porque defendeu uma compreensão do universo como um organismo inteligível penetrável por razões *a priori*, precisamente, porque o universo era em si mesmo ordenado e sustentado por uma razão imanente.”

Para Forster, a escolástica tinha como visão predominante que a lei natural poderia evidenciar a estrutura do mundo por meio de uma análise racional, porque esta acreditava que era possível conhecer a essência das coisas.

Locke rejeita a visão escolástica da lei natural em favor da tradição do ‘voluntarismo’ que cresceu com o pensamento de William de Ockham e fora do pensamento escolástico. A abordagem salienta a vontade de Deus como o fundamento da obrigação moral antes do que a inteligência divina imanente no mundo físico (FORSTER, 2005, p. 74).

Forster (2005, p. 74) salienta que Locke tem problemas em aceitar o essencialismo porque este “dá origem à doutrina da lei natural que aumenta os conflitos sociais.” Os conflitos sociais surgem porque a escolástica acreditou que seu corpo de pensamento produzia uma investigação da natureza do mundo físico. Se for assim, essa atitude coloca os escolásticos em comunhão novamente com a razão divina imanente no mundo. Eles também acreditaram que somente eles poderiam conhecer melhor o que era “certo”, “bom” e “justo”, fundamentados em uma metafísica das essências. Nessa visão, a verdade moral estaria restrita aos poucos que detivessem o conhecimento do próprio essencialismo. Portanto, para Forster (2005, p. 74), “a reivindicação de ter um acesso especial e privilegiado ao conhecimento moral é inconsistente

com o consenso moral.” Assim, a crítica de Locke à escolástica culmina numa revisão dos fundamentos básicos e na análise de como o conhecimento e a crença são adquiridos, porque para Locke (1959, p. 529), a mente adquire e constrói o conhecimento e a crença por meio da percepção de que “algumas das nossas ideias têm *natural* correspondência e conexão umas com as outras” (E, 2.33.5). Ou seja, a percepção da conexão entre as ideias é o novo modo de estabelecer a certeza dos modos mistos das ideias morais. Tendo isso em vista, passaremos a expor qual é a importância da definição para a fundamentação da teoria moral lockena.

CAPÍTULO 3

3 DEMONSTRAÇÃO E DEFINIÇÃO

Já defendemos que Locke tem um projeto consistente para fundamentar a moral. Neste capítulo, apresentaremos a importância da definição para a demonstração das noções morais, a crítica de Locke ao silogismo e a complementaridade dos termos definição e análise com o objetivo de apresentar como conhecemos a lei natural. Feito isso, passaremos a expor a importância das noções morais para a origem dos conceitos morais uma vez que as noções morais dão origem ao conteúdo da lei natural, obtido por meio da percepção das conexões entre as diferentes ideias.

3.1 SILOGISMO E DEMONSTRAÇÃO

Para expor qual é a tarefa do silogismo para o conhecimento das noções morais, vamos lembrar o que Locke não aceita como fundamento do conhecimento. A reivindicação de que a moral pode ser demonstrada não pode ser entendida sem que se compreenda a crítica de Locke à concepção de demonstração que lhe era mais familiar, especialmente a de Aristóteles. Para o filósofo grego, considera-se uma proposição demonstrada quando ela é derivada, sob a forma de silogismo, de premissas em si mesmas indubitavelmente verdadeiras. As premissas de um silogismo demonstrativo podem ser indemonstráveis, uma vez que, se elas forem demonstráveis, só se pode falar sobre sua verdade se ela for estabelecida por demonstração *a priori*. Toda demonstração parte de princípios ou de axiomas. Alguns desses princípios têm escopo limitado, dado que se restringem à área em que são aplicados ou ao campo de investigação. Por exemplo, o princípio de que “se iguais são tirados de iguais, então permanecem iguais” tem aplicação só na demonstração que se refere a quantidades. Do mesmo modo, a lei de não-contradição e o terceiro excluído são princípios que são aplicados a todas as áreas, pois devemos compreendê-los se quisermos considerar a razão como fundamento do conhecimento nessas áreas.

Segundo Aristóteles, as regras não são incluídas nas premissas da demonstração do silogismo, mas raciocinamos de acordo com elas. Para Colman (1983, p. 141), na descrição aristotélica, a suposta demonstração pode ser refutada ou nos fundamentos da verdade ou na forma de validade,

ou seja, a refutação depende de que, no mínimo, uma das premissas seja falsa ou a derivação da conclusão das premissas viole as leis de raciocínio. Locke rejeita que todo raciocínio discursivo seja estabelecido *somente* no silogismo e nega que o formalismo aristotélico produza a fundamentação do conhecimento. Em uma passagem do capítulo “Da Razão”, no *Ensaio*, Locke (1959, p. 391) observa que:

Deus não foi pouco providente para os homens de modo a fazê-los criaturas de duas pernas e deixou a Aristóteles a tarefa de fazê-los racionais [...]. Deus deu ao homem uma mente capaz sem estar instruído no método silogístico. Não é pelas regras do silogismo que a mente aprende a raciocinar; o homem tem a faculdade inata para perceber a coerência ou incoerência das suas ideias (E, 4.17.4).

Ainda, segundo Locke, o entendimento humano possui faculdades adequadas para descobrir e desenvolver os próprios raciocínios na busca pelo conhecimento. Mas Locke concorda que qualquer parte do raciocínio correto pode ser reduzida a uma figura do silogismo.

De fato, os silogismos servem para descobrir em algumas ocasiões uma falácia oculta numa figura retórica ou astuciosamente disfarçada numa frase polida; e despojando um absurdo da máscara da inteligência e boa linguagem, mostram-se as suas deformidades descobertas. Mas a fraqueza ou a falácia de semelhante caso só se mostra pela forma artificial que reveste aqueles que estudaram a fundo o modo e a figura do silogismo e examinaram as muitas maneiras, por exemplo, que três proposições podem juntar-se de modo a conhecer qual delas permite uma conclusão correta e qual não permite e em que fundamento isso ocorre assim (E, 4.17.4) (LOCKE, 1959, p. 390).

Para Locke (1959, p. 390), todavia, “com frequência, o silogismo é motivo de disputas nas escolas. Pois é dada ao homem a permissão para negar os acordos entre as ideias que manifestadamente concordam” (E, 4.17.4). Contudo, sustentamos que a crítica de Locke ao silogismo não se faz contra a possibilidade de usá-lo como um método de raciocínio, mas centra-se no aspecto de que o silogismo não é uma maneira de descobrir novas ideias no processo de esclarecimento do conhecimento:

As regras do silogismo não servem para fornecer à mente as ideias intermediárias que possam mostrar a conexão das ideias remotas. Essa maneira de raciocinar não descobre provas novas, mas é a arte da ordenação e do alinhamento das velhas ideias que já possuímos [...]. Assim, o silogismo vem depois do conhecimento; portanto, o homem não tem necessidade dele (E, 4.17.6) (LOCKE, 1959, p. 401-402).

Em outras palavras, para Locke, quando os raciocínios são limitados pelas regras das figuras dos silogismos, não produzimos conhecimento ou novas verdades, apenas organizamos o que a mente já conhecia. Portanto, “o silogismo é insuficiente à nossa razão naquilo que é a sua maior *tarefa: encontrar provas e fazer novas descobertas*” (E, 4.17.6.) (LOCKE, 1959, p. 401). Observamos que a crítica de Locke ao silogismo centra-se na insuficiência dessa figura para encontrar novas ideias. O filósofo defende que precisamos encontrar novos métodos para encontrarmos novas provas no processo de investigação e confirmação do conhecimento. Ele não nega a importância do silogismo; apenas estabelece os limites do uso de suas regras. Locke está preocupado com os fundamentos do conhecimento e, por isso, sua crítica se estende à visão aristotélica do silogismo ou máximas como indispensáveis para o conhecimento demonstrativo. A objeção de Locke é a mesma em ambos os casos: à medida que a nossa preocupação é desenvolver o conhecimento, a introdução de máximas é fútil, como a redução dos argumentos e as formas do silogismo. Para Locke, as proposições citadas como máximas são autoevidentes, mas não são as primeiras verdades que a mente conhece, nem toda ordem de conhecimento depende delas. Na visão de Locke, as máximas não são os únicos princípios lógicos que devem ser aplicados a todos os raciocínios válidos.

Difícilmente poderá ser contestado que a lógica formal não descreve os processos normais de raciocínios. Podemos extrair inferências perfeitamente corretas e reconhecer as proposições como verdades necessárias sem ter em mente qualquer princípio lógico por meio das inferências ou das proposições. Mas é possível argumentar que isso está além desse ponto. A lógica não objetiva descrever a maneira

como realmente raciocinamos no que se refere à verdade, uma vez que não está preocupada com a descoberta, mas com a prova⁵⁰.

Leibniz não aceita os limites que Locke estabelece para as regras do silogismo ou para a lógica. No comentário que faz ao capítulo “Das Máximas”, Locke não distingue o contexto histórico do contexto de descoberta, nem a lógica natural da descoberta das verdades. O contexto histórico é sempre o mesmo, mas o contexto de descoberta varia de indivíduo para indivíduo. É o que Colman afere da leitura de Leibniz, no que se refere à lógica natural da descoberta das verdades,

embora nós possamos raciocinar corretamente e descobrir a verdade sem o recurso aos princípios lógicos, aquelas verdades podem ser devidamente provadas ou descobertas e acomodadas dentro de uma ordem lógica objetiva, isto é, somente se elas forem derivadas dos primeiros princípios (COLMAN, 1983, p. 143).

Segundo Colman, para Leibniz, os princípios de identidade ou o que ele considera ser o de não-contradição são fundamentais à ordem lógica da verdade⁵¹. Para Leibniz, Locke falhou em não reconhecer a diferença entre a ordem da descoberta e a ordem lógica das verdades. Portanto, o ataque de Locke à lógica formal é um engano. Entretanto, Colman salienta que foi Leibniz que não entendeu Locke. A concepção de ordem lógica das verdades depende do entendimento de que os princípios e suas instâncias estejam intrinsecamente relacionados, porque, estritamente falando, princípios não são proposições, mas esquemas formais válidos. Em outras palavras, o que se tem em um princípio, por exemplo, no de identidade, é um conjunto de variáveis, pois cada um tem indefinido número de diferentes ideias que podem ser substituídas. Nesta visão, poucas ideias contidas nas proposições podem ser incorporadas em um princípio. Aquelas

⁵⁰Leibniz que revisou os estudos da lógica mantém que Locke e aqueles que o seguiram na crítica à tradição lógica não entenderam a natureza dessa ciência, que é como a gramática dos raciocínios, e não um modo diferente de argumentação, destinado a substituir qualquer outro. A lógica é uma forma a que todos os raciocínios podem ser fundamentalmente reduzidos e, conseqüentemente, serve para o propósito (quando nós usamos a lógica como uma arte) como um critério para testar a validade de qualquer argumento, conforme se lê nos *Elementos da lógica* (COLMAN, 1983, p. 142).

⁵¹Leibniz afirma que, para Locke, nada deveria ser colocado como os primeiros princípios, uma vez que a experiência ocupasse o lugar dos axiomas de identidade ou de contradição. Para Leibniz, se fosse assim, não poderia existir nenhuma diferença entre verdade e falsidade e a investigação cessaria, uma vez que não faz diferença dizer sim ou não (LANGLEY, apud COLMAN, 1983, p. 143).

proposições são diferentes em conteúdo, mas são as mesmas com respeito à forma. Dado que uma inferência pode ser sempre expressa como contendo proposições hipotéticas, existe um esquema proposicional correspondente a cada inferência. Se o esquema for válido, também é válida a inferência na qual ele é exemplificado. Portanto, Leibniz sustenta, na visão de Colman, “que princípios e suas instâncias não deveriam ser opostos uma a outra como verdades diferentes. O princípio deveria ser visto como aquilo que torna as instâncias verdadeiras” (COLMAN, 1983, p. 143). A inferência da conclusão deriva de um primeiro princípio e a ele se conforma. O princípio produz a garantia objetiva da correção do raciocínio pelo qual se prova a conclusão. Locke descreve que os raciocínios e a inferência são totalmente opostos aos princípios lógicos. Para ele, princípios e suas instâncias são sempre extrinsecamente relacionados. Depois da retórica questão, Colman prossegue:

O contraste entre Locke e um defensor da lógica formal como Leibniz não é simplesmente que um enfatiza o senso comum de que os assuntos dos raciocínios podem ser realizados sem o recurso aos princípios lógicos, enquanto o outro enfatiza a objetividade e o rigor trazido nos pensamentos por meio de provas (COLMAN, 1983, p. 144).

Ainda, de acordo com esse leitor, para Locke, a lógica pode nos dizer o que nós já sabíamos e organizar esse conteúdo de forma clara e coerente. Contudo, observamos que Locke está preocupado em dar uma descrição de como a razão atinge a certeza. A maneira mais adequada da razão agir é conduzir uma investigação de acordo com o histórico da origem da ideia. O método é simples, seja qual for o processo de raciocínio que a certeza possa ter. Locke não questiona o aspecto da validade do silogismo, mas considera que o conhecimento não pode ser descoberto por esse método, pois ele não dá origem a novas ideias. Para o filósofo inglês, o processo intelectual pelo qual o conhecimento na introspecção é descoberto sempre tem um conteúdo, ou seja, pensamentos são sempre sobre alguma coisa. A forma lógica não dá conta desse conteúdo, mas permite testar a validade do que já se sabe. Para Locke, se os princípios ou máximas tivessem qualquer parte nos nossos raciocínios, eles só poderiam ser proposições e, como tais, conjuntos de ideias. Locke salienta, na sua resposta ao problema com Stillingfleet, que Leibniz argumenta em favor de um modo formal “de certeza por meio das provas ou da razão” contra o

“modo de certeza por meio de ideias”, pois acredita que devemos encontrar as ideias intermediárias. Para Colman,

a crítica de Locke centra-se sobre a possibilidade de que o silogismo seja a única maneira de ter certeza, não que não seja válida para a correção dos raciocínios. Pois para Locke as máximas também são proposições nas quais estão contidas ideias (COLMAN, 1983, p. 145).

Além disso, sobre a evidência das máximas, Locke (1959, p. 267-268) argumenta que:

Há uma espécie de proposição que sob o nome de *máximas ou axiomas* tem passado por princípio da ciência; porque são evidentes por si mesmos tem-se suposto inatos, sem que alguém tratasse de mostrar a razão e fundamento de sua clareza ou força (E, 4.7.1).

Notamos que o filósofo não está questionando as evidências das proposições, sejam elas entendidas como “máximas” ou como “axiomas”. O que Locke questiona é que o fato de a proposição ser evidente não quer dizer que ela seja inata. Além disso, as máximas ou os axiomas não seriam os únicos fundamentos do conhecimento. Observamos que, para Locke (1959, p. 268), a evidência é percebida quando:

O conhecimento consiste na percepção do acordo ou desacordo de ideias. Ora, onde esse acordo ou desacordo for percebido imediatamente, por ele mesmo, sem a intervenção ou a ajuda de outra ideia, aí o nosso conhecimento é evidente por si mesmo. Isso parecerá para aquele que considere qualquer dessas proposições com que concorde a primeira vista, sem qualquer prova, uma vez que todas elas encontrarão que a causa desse assentimento vem do acordo ou do desacordo que a mente tem, por uma imediata comparação delas (E, 4.7.2).

Para Locke, nós temos a certeza por meio de um conhecimento intuitivo de cada passo da conexão entre as ideias. Por isso, a mente é capaz de perceber a certeza do acordo ou do desacordo entre elas. A percepção de cada passo acontece por meio de um ato da mente, e não porque as ideias são inatas ou por meio de um processo silogístico. Para Locke (1959, p. 268), as proposições apresentadas como máximas ou axiomas são

autoevidentes, mas “várias outras verdades que não julgamos serem axiomas partilham com eles essa evidência imediata.” (E, 4.7.3)

Locke não nega que as máximas ou os axiomas possam ser considerados princípios de raciocínio, conforme observa Colman (1983, p. 145). Locke aceita que os raciocínios corretos se conformam ao modelo geral, mas rejeita que tal conformidade seja fundada na certeza da proposição, porque esta é decorrente do raciocínio correto. Ao invés de a razão usar as fórmulas lógicas do silogismo, ela pode usar as suas faculdades para chegar ao mesmo resultado, ou seja, ao conhecimento correto das proposições. Quando Locke expõe a maneira como a razão procede para encontrar e desenvolver o conhecimento de qualquer objeto, tema ou assunto, por exemplo, das noções morais, faz a seguinte pergunta:

Qual é o lugar do exercício de qualquer outra faculdade que não seja a percepção exterior e a percepção interior? Qual é a necessidade da razão? Muita: tanto para o desenvolvimento do conhecimento como para regular o assentimento, porque se refere ao conhecimento e à opinião, [a razão] é necessária para auxiliar todas as outras faculdades intelectuais [...] *a sagacidade e a ilação ou inferência*. Pela primeira, descobrem-se as ideias intermediárias; pela segunda, ordenam-se as ideias intermediárias e descobre-se a conexão em cada elo da cadeia por meio do qual os dois extremos são unidos. Desse modo, *é como se fosse apresentada à vista* [grifo nosso] a verdade procurada. O que chamamos *ilação ou inferência* consiste na percepção da conexão entre as ideias em cada passo da dedução, por meio da qual a mente chega *a ver* [grifo nosso] o acordo certo ou o desacordo de duas ideias como na demonstração que conduz *ao conhecimento* ou a sua provável conexão, à qual recusa ou concede o seu assentimento ou opinião (E, 4.17.2) (LOCKE, 1959, p. 387).

Essas duas faculdades da razão, a saber, a sagacidade e a ilação ou inferência, podem ser analisadas dentro de quatro graus de raciocínio na descoberta das conexões entre as ideias morais. Para Locke (1959, p. 388),

A primeira e maior é a descoberta e o encontro de verdades; a segunda é para organizar ou regular a metódica disposição das mesmas e estabelecê-las em uma ordem clara e adequada que permita perceber a

conexão e força de uma maneira simples e fácil; o terceiro consiste na compreensão da sua conexão; o quarto, em tirar a devida conclusão. Esses vários graus podem ser observados em qualquer demonstração da matemática. Uma coisa é perceber a conexão de cada parte, à medida que a demonstração é feita por outra pessoa; outra coisa é perceber a dependência da conclusão de todas as partes; É levar a cabo uma demonstração clara e precisa e finalmente [...] é ter descoberto as ideias intermediárias ou provas pelas quais elas são feitas (E, 4.17.3).

Locke considera o primeiro grau o mais alto, porque se refere à descoberta de ideias que implicam a demonstração da proposição como distinta da demonstração a partir de ideias já conhecidas. O segundo grau refere-se à percepção do que é obtido por meio da inferência. Essa descrição deixa claro o que Locke chama de atingir a certeza das proposições por meio do “modo de ideias”, mas, também, que nada contradiz o uso do método “das formas silogísticas”. Os dois métodos poderiam ser usados de modo complementar, dado que um não exclui o outro. Em outras palavras, Locke está buscando a maneira de como o entendimento sabe que o seu raciocínio está correto nos raciocínios morais. A inferência é usada para estabelecer a relação entre a ideia da existência de Deus e a ideia da lei natural para poder estabelecer a obrigação moral⁵².

“Sob quais fundamentos Locke está fundamentando raciocínios corretos?”, pergunta Colman (1983, p. 147). Locke está consciente de que os processos psicológicos de raciocínio não são sempre válidos. Por isso, como distinguir uma inferência válida de uma inválida? Para responder a essa pergunta, Locke (1959, p. 393) afirma que a inferência é

um ato decisivo da faculdade racional. Uma inferência correta é [...] por meio de uma proposição estabelecida como verdadeira extrair outra como verdadeira, isto é, perceber ou supor tal conexão de duas ideias inferidas da proposição. [...] Por exemplo, supomos que a proposição considerada verdadeira seja esta: Os homens serão punidos em outro mundo; e dela seja inferida outra: Logo, o homem pode determinar-se a si mesmo. A questão agora é saber se a mente tem uma inferência certa ou não. Se a mente fez uma inferência descobrindo as ideias intermediárias e percebendo a

⁵²Conforme vimos na subseção 2.4 desse texto.

conexão entre elas, o lugar e a devida ordem, então a mente procedeu racionalmente e fez uma inferência correta. Se a mente fez uma inferência sem a devida consideração, então a mente não fez uma inferência que se considerará correta ou uma inferência da razão (E, 4.17.4).

No que concerne à moral, a inferência é importante, porque Locke usa-a para estabelecer a dedução entre a primeira e a segunda parte do projeto para a fundamentação da moral. É por meio da inferência que o entendimento estabelece a relação entre as ideias arquetípicas e as teístas, uma vez que a parte teísta é necessária para estabelecer a obrigação moral. Locke (1959, p. 394) afirma que as ideias a seguir podem ser conectadas da seguinte maneira:

Por exemplo, os homens serão castigados; Deus castiga; Justo castigo; Os culpados são castigados; Pode-se fazer de outra maneira; Liberdade; Autodeterminação. Por um encadeamento visível de ideias assim ligadas umas as outras, Isto é, cada ideia intermediária, concordando em cada lado, com aquelas duas ideias e imediatamente colocada entre as ideias de *homem e a autodeterminação* aparecem ligadas, isto é, a proposição: Os homens podem determinar a si mesmos é inferida ou extraída desta: Eles serão castigados no outro mundo. Pois aqui a mente vendo a conexão que existe entre *a ideia do castigo dos homens no outro mundo e a ideia de Deus que castiga*; entre *a ideia de Deus que castiga e a justiça do seu castigo*; entre a justiça do castigo e a culpa; entre *a culpa e o poder de fazer diferente*; entre *o poder de fazer diferente e liberdade*; entre *liberdade e autodeterminação*, a mente vê a conexão entre *a ideia de homem e a ideia autodeterminação* (E, 4.17.4).

Observamos que nessa passagem, Locke expõe que a análise ou a definição é o método que o entendimento pode usar para conhecer as conexões entre as ideias morais obtidas pela relação entre as duas partes do projeto. Ainda que o método possa ser considerado suficiente para a mente descobrir tudo o que precisa sobre a moral e a conduta, sustentamos que Locke não o entende dessa maneira. Contudo, seguramente, já temos os primeiros passos, a saber, os princípios e a maneira ou o método para começarmos a descoberta. Portanto, consideramos que Locke estabelece os

primeiros fundamentos para a demonstração da moral. Sempre que preciso, retomaremos esses pontos no desenvolvimento do texto.

Com efeito, salientamos que a descrição de Locke sobre as conexões necessárias das ideias e das inferências corretas depende de um modelo visual, ou seja, a mente percebe “como se” visse as conexões necessárias entre as ideias. As operações naturais são, portanto, aquelas que podem ser como que vistas nas ideias mesmas:

Algumas das ideias possuem certas relações, hábitos e conexões tão visivelmente incluídos na natureza das próprias ideias que não podemos concebê-las separadas, seja qual for o poder. E somente nessas ideias, nós podemos ter conhecimento universal e certo (E, 4.3.29) (LOCKE, 1959, p. 221).

Como já vimos, o modelo que Locke (1959, p. 221-222) tem em mente é o da matemática, pois

a ideia de um triângulo retilíneo leva necessariamente consigo a igualdade dos seus ângulos a dois ângulos retos. Nem podemos perceber que a relação e a conexão dessas duas ideias possam ser mutáveis ou dependam de um poder arbitrário (E, 4.3.29).

Além do método da análise (definição), Locke expõe que o conhecimento das ideias também pode ser obtido por outro modelo de demonstração. As ideias intermediárias são explicadas, igualmente, em termos de projeto de medição. Locke (1959, p. 409) argumenta sobre a consequência de palavras e a consequência de ideias da seguinte maneira:

Embora a dedução de uma proposição para outra ou fazer inferências em palavras seja a maior parte da razão que é geralmente empregada sobre elas, o principal ato do raciocínio *é encontrar o acordo ou o desacordo de duas ideias uma com a outra, pela intervenção de uma terceira*, do mesmo modo que um homem estabelece, por meio de uma jarda, o acordo em tamanho entre duas casas que não é possível juntar para medir a sua igualdade por justaposição (E, 4.17.18).

Passagens como esta, portanto, evidenciam que há pouca diferença entre a demonstração que procede da percepção intelectual das conexões entre ideias na mente, ou entre a definição e a demonstração de ideias que

procedem via percepção sensível das relações espaciais entre os objetos no mundo. Como quer que seja, o entendimento pode alcançar o conhecimento das ideias morais, isto é, a demonstração da verdade pode ocorrer por meio das conexões necessárias entre as ideias contidas na definição, sem contar com a influência do silogismo. Isso posto, passaremos a expor a importância da definição para a demonstração dos conceitos morais e a relação entre as duas partes do projeto para a fundamentação dos conceitos morais.

3.2 A DEFINIÇÃO E A DEMONSTRAÇÃO

Locke tem a matemática como paradigma de conhecimento demonstrativo. A geometria era um ramo da matemática com o qual Locke estava envolvido. Colman, (1983, p. 149), “argumenta que a geometria de Euclides frequentemente usa o ideal de superposição de uma figura a outra”. Desse modo, sendo correto ou não, estimarmos a extensão do conhecimento matemático que Locke teria aceitado, é assumirmos que existem poucas dúvidas de que o método geométrico de superposição de figuras teria sido usado por Locke. Mas, podemos afirmar com segurança que o método da geometria euclidiana fundamenta a concepção de “visível” para a conexão entre as ideias e de justaposição como um meio de trazer “à visão o nosso entendimento”. Entretanto, Colman (1983, p. 150) argumenta que “mesmo se a justaposição fosse da essência da demonstração geométrica, ela não poderia englobar tudo o que Locke entende por demonstração”. A superposição faz sentido como um método de demonstração somente na medida em que o assunto possa ser representado em diagramas. Mas já sublinhamos as afirmações de Locke (1959, p. 209) de que algumas das nossas ideias “não têm marcas sensíveis semelhantes pela quais nós podemos defini-las” (E, 4.3.19).

Ainda, segundo Colman, Locke está se referindo especificamente às ideias morais, ou seja, é exatamente na esfera da moralidade que ele espera ver uma expansão do conhecimento demonstrativo. Nesse sentido,

a descrição visual de demonstração expõe Locke às mesmas acusações por seus críticos, como Leibniz e Stillingfleet, de que sua doutrina epistemológica o conduz ao subjetivismo e ao ceticismo, uma vez que Locke não produz uma satisfatória diferença entre conexões naturais de ideias supostamente em inferências válidas e as associações subjetivas das ideias (COLMAN, 1983, p. 151).

As ideias morais não podem ser expressas publicamente como as ideias geométricas, em diagramas. Entretanto, defendemos que essa crítica não se sustenta porque, para Locke, as palavras são as expressões públicas das ideias, da mesma forma que são os diagramas na geometria. As palavras são sinais das ideias que podem ser conhecidas por meio da definição. Para Locke, as ideias morais podem ser expressas em palavras e a diferença individual pode atribuir uma diferença de significado. Segundo ele, a diferença “de significado é uma das principais razões por que foi comumente pensado que a certeza demonstrativa pode ser alcançada somente com respeito às ideias de quantidade” (E, 4.3.19) (LOCKE, 1959, p. 209).

Contudo, Locke (1959, p. 211) salienta que “o problema do significado das ideias morais pode ser remediado em boa medida pelas definições, à medida que estabelecemos a coleção de ideias simples de cada termo” (E, 4.3.20). Melhor dizendo, Locke salienta que os problemas do significado das palavras podem ser esclarecidos à medida que se estabelecem as ideias simples contidas na ideia complexa, já que

as palavras não significam imediatamente nada, senão as ideias existentes na mente de quem as profere. No entanto, ao examiná-las, observamos que as palavras que significam *ideias simples, modos mistos*, (sob os quais também abrangem as *relações*) e substâncias têm algo de peculiar e diferente das outras (E, 3.4.1) (LOCKE, 1959, p. 32).

Para Locke (1959, p. 32),

em primeiro lugar, o nome das *ideias simples*, [...] com as ideias abstratas que elas significam imediatamente, implica alguma existência real da qual é derivado o seu modelo original. Mas os nomes dos *modos mistos* limitam-se às ideias que estão na mente (E, 3.4.2).

Notamos que Locke salienta, primeiramente, que os modos mistos não são derivados de algum modelo fora da mente, mas são criados por ela e, por isso se limitam a ela e podem ser definidos. Ou seja, os modos mistos não visam à representação de algo no mundo. Eles representam seus próprios modelos, porque “em segundo lugar, os nomes das ideias simples e dos modos significam sempre tanto a essência real como a essência nominal da espécie” (E, 3.4.2.) (LOCKE, 1959, p. 32). Assim, nas ideias morais, a essência real e a essência nominal são a mesma, bem como a definição de uma ideia complexa de modos mistos, isto é, das ideias morais, expressará

o conteúdo epistemológico daquela ideia com precisão, e em terceiro lugar, “os nomes das ideias simples não podem ser definidos, mas os das ideias complexas podem ser definidos” (E, 3.4.2) (LOCKE, 1959, p. 32-33).

Em seguida, Locke evidencia, indiretamente, uma questão importante para esta tese: como descobriremos que estamos agindo moralmente? A resposta é formulada pelo filósofo por meio da definição das ideias complexas. Podemos conhecer o conteúdo epistemológico das nossas ideias morais, isto é, das noções morais, primeiro, à medida que estabelecemos as ideias simples contidas nas complexas. Segundo, após encontrarmos as ideias simples da definição o entendimento compara-as com a lei natural, ou seja, delibera para saber se chegou ao conceito de reta razão. Se o entendimento descobrir que as ideias simples contidas na ideia complexa forem conforme a natureza racional, a reta razão, então o entendimento saberá que está agindo moralmente ou não. Por meio da definição o entendimento pode conhecer o significado dos acordos e os desacordos de cada conceito. Em outros termos, Locke (1959, p. 33) afirma: “não quero demorar-me aqui a *provar que nem todos os termos são definidos*” (E, 3.4.5), mas somente os termos que representam as ideias complexas. Como as ideias morais são ideias complexas de modos mistos, podemos conhecer seu significado por meio da definição. Para Locke (1959, p. 33-34), o significado de uma palavra é a ideia que ela representa,

a definição nada mais é *do que mostrar o significado de uma palavra por vários outros termos que não sejam sinônimos*. Não sendo o significado das palavras nada mais do que as próprias ideias pelas quais estas se fazem representar por aquele que as usa, então, o significado de qualquer termo é conhecido ou a palavra é definida, quando a ideia de que ela é o sinal e à qual está anexada à mente de quem fala é, como se fosse, representada ou posta diante dos olhos de outra pessoa, por meio de outras palavras, ficando assim o seu significado determinado (E, 3.4.6).

Em seguida, Locke (1959, p. 34) afirma que

apenas o nome das ideias simples não pode ser definido. A razão disso é que os vários termos de uma definição não podem todos juntos representar uma ideia que não é composta. Portanto, a definição [...] é [...] a explicação do significado de uma palavra por várias outras que não significam a mesma coisa (E, 3.4.7).

O filósofo estabelece ainda, que “os termos na definição não devem ser sinônimos da palavra definida” (E, 3.4.9) (LOCKE, 1959, p. 35). Para Locke, as pessoas podem conhecer o significado das palavras, ou seja, podem ser capazes de usá-las corretamente no discurso ordinário, mesmo que elas não tenham um significado preciso. O problema da precisão e da exatidão do significado deve ser resolvido quando usamos as palavras filosoficamente:

Tal uso delas pode nos servir para transmitir as noções [conceitos] precisas das coisas, a fim de expressá-las em proposições gerais, certas e verdades indubitavelmente certas de tal modo que e a mente possa descansar e estar satisfeita após sua busca pelo conhecimento verdadeiro (E, 3.9.3) (LOCKE, 1959, p. 105).

A exatidão exigida pelo uso filosófico da linguagem é alcançada pela definição, uma vez que

a definição nada mais é do que fazer outro entender por meio de palavras o que a ideia do termo definido representa. A melhor definição consistirá *em fazer a enumeração das ideias simples que estão combinadas na significação do termo definido* (E, 3.3.10) (LOCKE, 1959, p. 20, grifo nosso).

As definições, quando conduzidas por meio das ideias simples, abrem caminho para o conhecimento demonstrativo, mas a tarefa não é fácil. Para alcançar o conhecimento desejado, exigem-se da razão empenho e assiduidade para examinar as ideias. A mente precisa estabelecer cada ideia como única para depois ir compondo as ideias abstratas e perceber se elas possuem ou não entre si uma conexão necessária dependente. Para Locke, na demonstração do conhecimento, temos que

considerar os quatro graus da razão: o primeiro e mais alto consiste em descobrir e encontrar provas; o segundo, a disposição regular e metódica das mesmas, colocando-as numa ordem clara e adequada, para tornar sua conexão e força clara e facilmente percebidas; o terceiro consiste na percepção de sua conexão; o quarto consiste em tirar a correta conclusão. Esses vários graus podem ser observados em qualquer demonstração matemática, porque uma coisa é perceber a conexão de cada parte, como a

demonstração é realizada por outra, e outra é perceber a dependência da conclusão sobre todas as partes; a terceira formular uma demonstração clara e nítida; e às vezes diferentes de todas essas, ter primeiro descoberto essas ideias intermediárias ou provas pelas quais é formada (E, 4.17.3) (LOCKE, 1959, p. 388).

Observamos que Locke expõe sobre como podemos alcançar o conhecimento das nossas ações morais ou sobre como agir moralmente. Com a intenção de confirmar o que Locke expõe, Colman (1983, p. 152) enfatiza que o método usado por Locke é similar ao método da resolução: “a resolução a partir do componente das ideias é o que os filósofos mais tarde chamaram de análise conceitual e, nos séculos XVII e XVIII, foi conhecido como o método de análise”.

Com efeito, as definições ou a análise são os meios para alcançarmos o que buscamos: descobrir quando e como sabemos que estamos agindo moralmente. Para Locke, saber como e se estamos agindo moralmente é uma árdua tarefa. Por isso, temos que ter cuidado com o uso das palavras. O filósofo destaca ainda a frequência das confusões e a obscuridade no uso das palavras, porque

qualquer ideia que um homem tenha é visivelmente distinta de todas as outras ideias. Mas o que torna uma única ideia confusa é quando ela é [...] chamada por outro nome e quando é ignorada (a diferença que a torna distintas das outras), isso faz com que algumas delas pertençam a um desses dois nomes e outras ao outro, perdendo a distinção que se pretendia manter a partir desses dois nomes (E, 2.29.6) (LOCKE, 1959, p. 488).

Para Colman, por exemplo, a pessoa que pensa em um leopardo somente como um animal com pontos pretos terá dificuldade para distingui-lo de outros animais pintados. Novamente, a ideia é confusa quando a palavra é usada sem estabelecer o significado, por exemplo, “diferentes pessoas usam a palavras ‘idolatria’ para se referir a algo completamente diferente daquilo a que outra pessoa se refere” (E, 2.29.7,9). Essa confusão é mantida principalmente com os termos morais. Locke salienta no *Ensaio*, na parte *Da Extensão do Conhecimento Humano*, que

duas coisas fizeram com que as ideias morais fossem pensadas como incapazes de demonstração: a complexidade e a falta de representação sensível. Com

respeito a isso, o que conferiu vantagem às ideias de quantidade e fez com que elas fossem pensadas bem mais capazes de certeza e demonstração consiste no seguinte: primeiro, elas podem ser localizadas e representadas por sinais sensíveis que têm maior correspondência com elas do que quaisquer palavras ou sons. Diagramas desenhados sobre o papel são cópias das ideias na mente e menos propensos à incerteza que as palavras comportam em seu significado. Um ângulo, um círculo ou um quadrado, desenhado por linhas permanecem abertos à visão e não podem ser equivocados [...] isso não pode ser feito com as ideias morais: não temos sinais sensíveis que lhes assemelham, por meio dos quais possamos localizá-las. Nada temos exceto palavras para expressá-las e embora quando escritas permaneçam as mesmas, as ideias que significam podem variar num mesmo homem e é raro que não sejam diferentes em diferentes pessoas (E, 4.3.19) (LOCKE, 1959, p. 209).

Segundo Locke (1959, p. 209-210),

a maior dificuldade em ética decorre do fato de que as ideias morais são geralmente mais complexas do que as das figuras ordinariamente consideradas na matemática. Disso derivam dois inconvenientes: primeiro, que seus nomes são de significado mais incerto, desde que a exata coleção de ideias simples que significam não é facilmente admitida [...] segundo, a mente não pode facilmente reter as combinações precisas de uma maneira tão exata e perfeita como é necessário no exame dos hábitos e a correspondência dos acordos ou desacordos, comparadas umas com as outras; sobretudo onde se tenha que julgar as longas deduções por meio da intervenção de várias outras ideias complexas, com o objetivo de mostrar o acordo ou desacordo de duas ideias distantes (E, 4.3.19).

Locke salienta claramente que a análise que dissipará a confusão não se resume em ir a algum item mental particular e dividi-lo em partes simples, mas que esta deverá se concentrar nas ideias complexas, as que se referem às ações, por exemplo, de obrigação, de embriaguez, de hipocrisia, de justiça, de gratidão etc., as quais são formadas pela mente. Portanto, para encontrarmos a solução dos desacordos dos diferentes significados,

precisamos ter a definição exata do que as palavras significam e, se não for possível a exatidão, devemos tentar chegar o mais próximo possível dela.

Para Colman, o que Locke expõe em (E, 4.17.3) evidencia que o filósofo atribui um importante papel à definição (análise) na demonstração. Mas, seja como for, Locke parece ambíguo. Segundo Colman:

Não está claro como Locke concebe a demonstração como (1) análise das ideias seguidas pela segunda e completamente distinta operação da razão (que igualmente requer ‘precisão e assiduidade’) de perceber qualquer conexão necessária que pode existir entre as ideias que surgem da análise; (2) ou simplesmente a análise das ideias, pois revelaria as conexões necessárias. Existem passagens que sugerem que a demonstração consiste na análise. (COLMAN, 1983, p. 154).

Notamos que as observações de Colman são consistentes, pois Locke não deixa clara essa questão. Em alguns exemplos ele usa a definição, em outros, a composição, por vezes, utiliza-se dos dois métodos e, em outras ocasiões, apenas de um. Contudo, sustentamos que os dois métodos se complementam. Locke (1959, p. 208-209) cita dois exemplos de como poderíamos proceder na demonstração das verdades morais:

‘onde não há propriedade não há injustiça’ é uma proposição tão evidente como qualquer demonstração de Euclides. Pois a ideia de propriedade como um direito a algo e a ideia à qual se dá o nome “injustiça” compreende a invasão ou a violação desse direito. É evidente que podemos saber com tanta certeza que esta proposição é verdadeira como a que um triângulo tem três ângulos iguais a dois ângulos retos. Outro exemplo: ‘nenhum governo permite liberdade absoluta’. A ideia de governo, sendo o estabelecimento da sociedade com base em certas regras ou leis, que exigem conformidade a elas, e a ideia de liberdade absoluta, como para cada um fazer o que for do seu agrado, estamos tão seguros acerca da verdade desta proposição como de qualquer uma na matemática (E, 4.3.18).

Para Colman, a verdade necessária dessas duas proposições segue-se das definições de “propriedade”, “injustiça”, “governo” e “liberdade

absoluta”. Locke salienta que nada mais é necessário para estabelecer a verdade dessas proposições. Portanto, aqui Locke usa essa análise.

Colman considera o ponto de vista de que a demonstração é, para Locke, simplesmente análise recebe a confirmação de uma passagem que poderia, à primeira vista, ser entendida contra Locke. Locke é contra a pseudodemonstração, visto que ela parece aumentar o conhecimento das substâncias⁵³,

pois é evidente que os nomes das substâncias, assim como os outros, quando considerados em toda a extensão da significação relativa que eles está fixada, podem ser ligadas em proposições negativas ou afirmativamente, com grande verdade, conforme as definições tornaram-nas aptas a serem juntadas; e as proposições consistindo em tais termos podem com a mesma clareza serem deduzidas de outras, como aquelas que transmitem as verdades reais [...].Por esse método, pode-se fazer em palavras, demonstrações e proposições indubitáveis sem, contudo, avançarmos nada, por esse meio, no conhecimento das coisas (E, 4.8.9) (LOCKE, 1959, p. 299).

Colman observa que Locke critica aqui a derivação *a priori* de proposições necessariamente verdadeiras somente a partir da definição dos termos. Assim, para Locke, o procedimento não acrescenta nada ao conhecimento real das coisas. Contudo, Colman evidencia que não é o método de definição ou da análise que é criticado, mas o emprego dele com respeito às ideias de substâncias. Portanto, a ambiguidade se desfaz. O método da definição é explicitamente endossado.

Condizente com essa interpretação, Locke afirma que as proposições universais aumentam o nosso conhecimento, mas não o nosso conhecimento da existência. Tais proposições expressam verdades conceituais, lidam com a relação entre ideias. Por exemplo, as ideias de Deus, homem, medo e obediência são integrantes de uma proposição universal que será verdadeira em qualquer mundo onde haja homens que as tenha. Essa proposição poderá ser rotulada de “instrutiva”, para usar o termo que Locke emprega quando aborda o problema das proposições frívolas. Para Locke, podemos conhecer a verdade de duas classes de proposições com perfeita certeza:

⁵³Não pretendo aqui abordar o problema do conhecimento das substâncias particulares, uma vez que o tema foi abordado em minha dissertação de mestrado, conforme citado acima.

Em primeiro lugar, a verdade das proposições frívolas que tem certeza em si mesma, certeza puramente verbal, mas não instrutiva. Em segundo lugar, podemos conhecer a verdade e, por esse meio, ter certeza nas proposições que afirmam alguma coisa de outra, pois é consequência necessária da precisão da ideia complexa, mas que não está contida nela: por exemplo, que o ângulo externo de todos os triângulos é maior do que um dos ângulos internos opostos. Pois a relação do ângulo exterior a um dos ângulos internos opostos não faz parte da ideia complexa que é significada pelo nome triângulo, isto é, é uma verdade real e leva com ela um conhecimento real e instrutivo (E, 4.8.8) (LOCKE, 1959, p. 298-299).

Esta passagem é particularmente relevante e esclarecedora, porque, Locke evidencia o que define por conhecimento real e instrutivo e como as ideias morais são reais e instrutivas. Além disso, Locke antecipa Kant quando estabelece as duas classes de proposições⁵⁴. Tendo visto como o conhecimento moral pode ser real e instrutivo, passaremos a apresentar a importância da definição para a demonstração dos conceitos morais.

3.3 A DEFINIÇÃO E A ANÁLISE NO PROCESSO DE DEMONSTRAÇÃO

Um dos argumentos primorosos do pensamento de Locke é que as noções (conceitos) morais são descobertas e esclarecidas pela definição. Para esse filósofo, a concepção de definição é relevante porque a definição implica a análise. Para Colman, *Isaac Watt's Logic* (uma obra que mostra a influência de Locke e de Descartes), a análise é descrita como um método de conhecimento que se adota diante de um composto, como uma classe ou um indivíduo. Inicia-se o processo de conhecimento a partir dos princípios ou partes, sua natureza genérica, suas propriedades especiais. Esse procedimento é usado no *Método de Resolução*. O outro método de investigação considerado por Watt é o da síntese que começa com o

⁵⁴Soveral salienta que, embora num contexto diferente, Locke antecipa aqui a noção kantiana de juízos sintética *a priori*. Locke, (1998, p. 849) ver nota 20; Frazer afirma que as proposições frívolas “são chamadas de proposições analíticas ou proposições explicativas”. Locke, (1959, p. 298), ver nota 1; ele também argumenta que “a segunda classe corresponde à noção kantiana de juízos sintéticos *a priori* que Locke claramente distingue como analítica, sem reconhecer sua peculiaridade e importância”, ver nota 1, p. 299. Confira-se, ainda, Jolley (2004, p. 14) e Yolton (1996, p. 207).

conhecimento das partes e leva ao conhecimento do todo; começa-se com os princípios mais simples e segue-se para as verdades gerais. Procedese por graus para o que pode ser extraído deles ou composto por eles, e é chamado de *Método da Composição*. Os dois métodos podem, aparentemente, contrastar um com o outro. Seja como for, na prática, é difícil distingui-los. Segundo Colman, “na ciência, quando descobrimos uma verdade pela análise também utilizamos o método da síntese para explicar, esclarecer e provar a veracidade da proposição, além de provar que a proposição é verdadeira” (COLMAN, 1983, p. 175).

Para Colman, a descrição de Watt sobre a análise encaixa-se na resolução de Locke e na decomposição das ideias complexas em seus componentes simples⁵⁵. Locke também descreve outro método que é equivalente à síntese. Segundo Locke

nós devemos, portanto, se quisermos proceder como a razão aconselha, adaptar nosso método de investigação à natureza das ideias que nós examinamos e à verdade que nós procuramos. As verdades gerais e certas são fundamentadas, unicamente, nos hábitos e relações das ideias abstratas. Uma aplicação sagaz e metódica dos nossos pensamentos, para a descoberta dessas relações, é a única maneira para descobrir tudo o que pode ser descoberto sobre a verdade e a certeza das proposições, levando-as a proposições gerais (E, 4.12.7) (LOCKE, 1959, p. 346).

Para Locke, como as proposições morais são constituídas de ideias complexas, devemos aprender com a escola dos matemáticos que a definição permite-nos dar os passos necessários para alcançar o conhecimento desejado nas proposições. Os raciocínios começam com princípios simples, fáceis, e evoluem para graus mais abstratos. A mente descobre uma contínua cadeia de raciocínios, evidencia a descoberta e a demonstração de verdades que, à primeira vista, pareciam além da capacidade humana (E, 4.12.7) (LOCKE, 1959, p. 346).

Observamos que podemos expor como os métodos se complementam. Para isso, respaldamo-nos no raciocínio de Colman, para quem a análise e a síntese são métodos complementares. Segundo Colman (1983, p. 175),

⁵⁵Locke (1959, p. 153) aplica a “definição” como se fosse a “análise” para se referir ao procedimento de resolução e de decomposição das ideias complexas em simples (E. 3.11.9).

pode-se entender que Locke concebe a demonstração consistindo, primeiro, na resolução de ideias a partir de seus componentes; segundo, na reconstrução de ideias a partir de seus componentes, de tal modo que revela as conexões necessárias entre elas. Isso é correto à medida que a imagem é extraída com mais detalhes.

Notamos que, nos *Ensaios*, Locke (1954, p. 149) afirma que “em cada argumentação a mente procede do que é conhecido e aceito por admitido, [porque] a mente não pode descobrir ou raciocinar sem alguma verdade que é dada e percebida”. Isto quer dizer que Locke aceita que temos que começar a investigação da ciência da moral a partir de algumas proposições aceitas como evidentes. Além disso, observamos que, em *A Conduta do Entendimento*, Locke afirma que a razão pondera a partir de verdades tidas como estabelecidas ou assentadas. Segundo Locke, nós devemos acostumar a mente a examinar em qualquer questão proposta sobre o que ela está estabelecida para encontrar soluções dos problemas dos significados das ideias, porque muitas das dificuldades que surgem em nosso caminho desaparecem quando o assunto é bem considerado e examinado. O resultado da investigação, geralmente, conduz-nos a alguma proposição que é aceita como verdadeira e clara. Ou seja, ao tornarmos a investigar os fundamentos sobre os quais a questão está estabelecida, temos a verdade fundamental sobre a qual a questão está assentada e, isto é o que Locke expõe no lugar das máximas frívolas empregadas na disputa entre as escolas. Em outros termos, para fundamentar a moral, o entendimento poderia começar de uma proposição tida como verdadeira para depois deduzir outros conhecimentos. Observamos que Locke não é contra aceitar uma proposição como verdade, mas na moral, o entendimento não precisa desse recurso, porque podemos ter um conhecimento verdadeiro da ideia da existência de Deus e da dedução da lei natural a partir da experiência sensível e da razão.

Para o filósofo inglês, o problema das escolas era que o uso de proposições frívolas era entendido como fundamento do conhecimento. Segundo ele, a menos que a razão reconheça e confirme uma verdade como dado relevante para a investigação, por meio da reflexão e do exercício das faculdades naturais, o entendimento se engajará na busca de raciocínios que produzirão somente erro e confusão, “pois a razão está tão longe de clarear as dificuldades que construiu sobre falsos fundamentos que leva o entendimento à profunda perplexidade” (E, 4.17.12) (LOCKE, 1959, p. 406).

Locke evidencia que primeiro devemos analisar os conceitos com uma questão em vista e a(s) verdade(s) sobre a(s) qual (is) eles se assentam, podendo, dessa forma, serem vistos como aquela (s) que dá (ão) direção à análise⁵⁶. Para Colman (1983, p. 175),

aquele verdade, também, produz os fundamentos ou o simples e fácil começo para o método sintético da construção [...] Se olharmos mais uma vez para as duas proposições, ‘Onde não existe propriedade não existe injustiça’ e ‘Nenhum governo permite liberdade absoluta’, é óbvio que não podemos negar a verdade dessas proposições, dado que entendemos a definição dos principais termos.

A definição, portanto, permite-nos clarear e especificar as ideias contidas nas proposições ou conceitos morais.

Com efeito, consideramos o que foi apresentado até agora, como se fosse a parte final de uma demonstração. Tudo o que Locke objetiva e intenciona é que se alguém refletir sobre a noção de justiça pode descobri-la incluído nas noções de propriedade e domínio, de acordo com suas próprias afirmações, mas a reflexão em si mesma não mostra como elas se implicam. Descobrimos isso somente quando, a partir da análise da noção de propriedade, a noção de justiça pode ser estabelecida e aparecer como uma análise correta da noção de propriedade. O método que estabelece as deduções de uma proposição para outra é o da análise, mas o que evidencia se a análise está correta é a demonstração capaz de revelar que a conexão entre as ideias reveladas pela análise é derivada da relevância da verdade fundamental. As ideias intermediárias ou provas, que são necessárias para a demonstração de uma proposição, podem, em parte, ser reveladas pela análise, já que é ofício da razão encontrá-las por meio da sagacidade. Mas essa operação não pode nos dar a ideia contida na proposição em que a investigação se fundamenta. Segundo Colman (1983, p. 175), a síntese é a maneira de estabelecer as ideias que são descobertas pelo exercício da sagacidade em uma “ordem clara, estabelecida e assentada”, a partir de uma ou várias proposições sobre as quais a investigação se fundamenta e procede. Tal procedimento deve acontecer de tal modo que outras proposições possam ser necessárias para derivar as próximas, que serão colocadas como candidatas à demonstração.

⁵⁶A noção de “verdade fundamental” se refere às ideias originadas na experiência e pode ser entendida como dando a direção de Locke na análise das ideias como “número” e “infinitude” no Livro II do *Ensaio*.

Está claro, portanto, porque a natureza arquetípica dos conceitos morais, sugerida por Locke, evidencia que é possível uma ciência demonstrativa da moral. Como os conceitos são arquetípicos, as noções morais podem ser genuinamente analisadas e podemos conhecer o que as ideias significam em cada passo da composição de cada ideia complexa. Uma vez que esses conceitos são obras do entendimento, somos capazes de entender os passos da sua construção. As noções morais não são inatas, mas feitas pelo entendimento humano para um propósito específico, ou seja, para a finalidade da mente. A mente de cada indivíduo compartilha a característica de criar conceitos para se referir a algo que é necessário. Dessa forma, podemos dizer que a natureza humana é uniforme e constante, isto é, tem aspectos imutáveis que são compartilhados por todos. Podemos começar com alguma verdade fundamental sobre o homem, por exemplo, a sua existência, seguir para a existência de Deus e deduzir a lei natural e, em seguida, para a reconstrução dos conceitos morais e, conseqüentemente, deduzir o restante do conteúdo da lei da natureza (COLMAN, 1983, p. 175-176).

Quando Locke trata da *Extensão do Conhecimento*, salienta que as relações entre as ideias abstratas não são facilmente percebidas,

porque o desenvolvimento que são feitas nessa parte do conhecimento dependem da sagacidade em encontrar as ideias intermediárias que podem mostrar as relações e hábitos das ideias cuja coexistência não é considerada. Afirmar quando chegaremos ao fim de tais descobertas e quando a razão obterá todo o auxílio de que é capaz para descobrir provas ou examinar o acordo e o desacordo de ideias remotas consiste em um assunto muito difícil. Os que ignoram álgebra não podem imaginar as maravilhas que podem ser feitas com ela (E, 4.3.18) (LOCKE, 1959, p. 207, grifo nosso).

Notamos também a importância e a consideração das provas para o avanço do conhecimento. Como já vimos, Locke não nega a forma do silogismo como fonte de provas, apenas crítica o fato de pensarmos que as formas lógicas seriam as únicas para a obtenção de provas e salienta que

a arte de encontrar provas e os admiráveis métodos que os matemáticos têm inventado para escolher e pôr em ordem as ideias intermediárias que demonstrativamente ensinam a igualdade e a desigualdade de quantidades inaplicáveis é o que os tem levado tão longe e produzido descobertas tão maravilhosas e inexplicáveis [...] Eu

penso, eu posso dizer que se outras ideias que são as essências reais e nominais das suas espécies fossem estudadas de uma maneira familiar como a dos matemáticos, poderíamos conduzir os nossos pensamentos para além da evidência e da clareza que imaginamos (E, 4.12.7) (LOCKE, 1959, p. 347).

Melhor dizendo, à medida que o entendimento procede de maneira adequada para a constituição e a justificação do conhecimento, nessa mesma medida poderemos ter um conhecimento seguro do que estamos investigando, esse é o caso do conhecimento moral. Isso posto, passaremos a expor a importância das noções morais para a constituição dos conceitos morais.

3.4 A IMPORTÂNCIA DAS NOÇÕES MORAIS

A definição tem sido o método adotado por Locke para esclarecer os problemas dos diferentes significados das ideias morais. Entretanto, Leyden apresenta uma questão relevante: “é interessante observar que Locke aparentemente teria rejeitado ou limitado a importância da análise ou da definição como um método eficaz na demonstração de moralidade”. *Da Ética em Geral*⁵⁷, Von Leyden afirma que Locke parece contrastar duas diferentes abordagens da fundamentação da demonstração da moral com um genuíno estudo de regras do certo e do errado. Para Colman (1983, p. 167-168),

pareceria que Locke concebe as ações do conhecimento moral completamente separadas das noções que nós construímos. Locke estabelece regras ou modelos que não são feitos por nós, mas para nós. Desse modo, temos o contraste entre a ética racionalista e a ética voluntarista.

Ainda, segundo Colman (1983, p. 168),

Os dois principais temas da ‘Ética em Geral’ são: primeiro a moralidade depende da comparação com uma lei que depende de um legislador que tem autoridade legítima sobre nós; segundo, as ações são

⁵⁷Von Leyden conjectura que a *Ética em Geral* foi escrita enquanto Locke estava vivendo no exílio na Holanda, isto é, entre setembro de 1683 e fevereiro de 1689 (*Ensaios, Sobre a Lei Natural*, p. 69). Segundo Colman (1983, p. 167), a defesa de Locke ao método da análise já era feita nos mesmos termos no Draft A e datava de 1671.

moralmente boas [*good*] ou más [*evil*] não porque possuem alguma qualidade intrínseca, mas em comparação com a recompensa ou a punição (na forma de prazer e de dor) que o legislador estabeleceu no nosso comportamento.

Observamos que o primeiro tema é a teoria da existência da ideia de Deus e da existência da lei natural, que estabelece a obrigação moral, discutida por Locke nos *Ensaios*.⁵⁸ O segundo tema, Locke discute no *Ensaio* em 2.28.5. Para ele,

o bem [good] e o mal [evil] morais, então, são somente a conformidade ou o desacordo das nossas ações voluntárias em relação a alguma lei, a partir da qual, o bem ou o mal é traçado para nós a partir da vontade e do poder do legislador; do qual o bem e o mal, o prazer ou a dor, representam a nossa observância ou violação da lei, por um decreto do legislador é o que chamamos recompensa ou punição (E, 2.28.5) (LOCKE, 1959, p. 474).

Para Leyden (ELN, 1954, p. 69), a ética racionalista de Locke, portanto, estaria fundamentada nas noções de prazer e de dor, (hedonista) ao passo que a ética voluntarista estaria fundada na vontade de Deus. Contudo, como já dissemos anteriormente, sustentamos que esses dois modos de abordagem de Locke aos fundamentos da moral se complementam. Observa-se que as noções de prazer e de dor não fundamentam as ações morais. As ações que podem ser consideradas morais são aquelas que são comparadas com uma lei e não com as sensações de prazer ou de dor, as quais são os resultados das ações, não o que as fundamenta.

Para esclarecer e evidenciar o que sustentamos, vamos analisar o pensamento de Colman. Para ele, uma das consequências da atitude de Locke de requerer a existência da ideia de Deus e da lei natural (ética voluntarista) como fundamentos epistemológicos das noções morais é a rejeição do exame (ética racionalista) das noções morais em si mesmas como um caminho para o conhecimento moral. Para Colman (1983, p. 168), “Locke critica Aristóteles por ter dado apenas uma descrição das diferentes virtudes e vícios sem fundamentá-las na lei de Deus, porque Aristóteles não oferece nenhuma razão para uma vida virtuosa além do valor intrínseco da

⁵⁸Ver também Colman (1983, p. 29-59).

virtude”. Entretanto, consideramos que a interpretação de Colman deixa de evidenciar que Locke resgata o valor intrínseco da virtude defendido por Aristóteles para sustentar a dignidade humana. Para Dall’Agnol (2005, p. 15),

o conceito de ‘valor intrínseco’ é, frequentemente, considerado o mais importante de uma teoria ética (Moore, PE, p. 233; Russell, 1966, p. 58; Sylvester, 1990, p. xxi). Para reconhecer a sua importância em diferentes tradições éticas, é suficiente lembrar que está presente na noção aristotélica de *agir* enquanto distinta do *fazer*; ‘com efeito, ao passo que o produzir tem uma finalidade diferente de si mesmo, isso não acontece com o agir, pois que a boa ação é o seu próprio fim’ (1942, p. 1140b 6-8).

Com efeito, a noção de valor intrínseco estabelece os primeiros passos para que se possa estipular o valor mais elevado e fundamental da pessoa. Contudo, Colman salienta um aspecto relevante. Para nos concentrarmos no que se entende por virtude ou vício, iniciaremos com o que esse leitor define como “fim errado”.

Segundo Colman, a moral “feita por nós” é a moral não-fundamentada na doutrina da escola (ética racionalista); a moral “feita para nós”(ética voluntarista) é o conteúdo da lei natural. Em outras palavras, Colman defende que Locke tem dois projetos que se complementam, mas defendemos que Colman não tem claro que a “parte feita por nós” (a ética racionalista ou arquetípica) é a parte da ética que precisa ser relacionada com a outra parte do projeto, ou seja, as ideias da existência de Deus e da lei natural, pois sem esta relação não teríamos como cumprir a obrigação moral. A parte feita “para nós” é realmente a parte que pertence ao conteúdo da lei natural, ou seja, os deveres que devemos cumprir. Portanto, diferentemente de Leyden e de Colman, como já afirmamos, defendemos que as duas partes não pertencem a dois projetos diferentes que se complementaríamos ou que estariam desvinculadas uma da outra, mas defendemos que fazem parte de um único projeto.

Apesar de Colman defender que Locke teria dois projetos, Colman sustenta que

Locke aceita que existe muito da primeira que coincide com a segunda. Além disso, Locke diz que as ideias morais, *que são o genuíno conteúdo da lei natural*, nós adquirimos do mesmo modo que adquirimos as outras

ideias. Elas são coleções de ideias simples. Como as ideias complexas são construídas de ideias simples recebidas da experiência, então, em algum estágio, elas devem ter sido formadas por nós (COLMAN, 1983, p. 168-169, grifo nosso).

Observamos que a interpretação de Colman é condizente com o *Ensaio*. Mesmo que existam algumas passagens que dão a impressão de que a demonstração da moralidade levaria em conta somente as noções morais, Locke é claro em outros momentos ao afirmar que outros conceitos, como as ideias de Deus e de homem como criatura racional, devem ser considerados. Por exemplo,

a *ideia* de um Ser supremo, infinito em poder, bondade e sabedoria, cuja obra nós somos de quem nós dependemos e a *ideia* de nós mesmos, entendidos como Seres racionais e inteligentes, por serem tão claras em nós poderia, eu suponho, se devidamente considerada e perseguida, oferecer tal fundamentação do nosso Dever e Regras de Ação como poderia colocar a *moralidade entre as ciências capazes de demonstração*: Eu não duvido que de proposições autoevidentes por consequências necessárias tão incontestáveis como aquelas da matemática, à medida do certo e do errado podem ser extraídas (E, 4.3.18) (LOCKE, 1959, p. 208).

Observamos que as ideias mencionadas aqui não são as noções morais nem as ideias arquetípicas, mas as ideias da existência de Deus e de nós mesmos. Outra ideia que faz parte da demonstração é a noção de racionalidade, porque ela expressa tudo o que é preciso para fundamentar a moral. Entretanto, Colman relembra a crítica feita à Locke sobre o aspecto de que poderia haver uma lacuna entre a essência real e a essência nominal do homem, por isso, não poderíamos estabelecer um sistema demonstrativo da moral. Para Locke, entretanto, esta crítica não se sustenta,

pois, no que se refere às substâncias que entram nos discursos da moral, fazem-se mais suposições sobre sua natureza do que investigações. Por exemplo, quando dizemos que o ‘homem’ está sujeito à lei, nós não significamos nada mais pela palavra *homem*, mas apenas, uma criatura corpórea e racional sem ser considerada a essência real ou outras qualidades dessa criatura. Portanto, que os naturalistas disputem quanto

quiserem se uma criança ou um imbecil é um homem no sentido físico, isso não se refere ao *homem moral*, como eu posso chamá-lo, que não é outra coisa senão a ideia imutável e inalterável de um ser corpóreo e racional (E, 3.11.16) (LOCKE, 1959, p. 157).

Notamos que a concepção de homem a ser considerada é apropriada para o estudo da moralidade; outras concepções, como a de homem físico, são irrelevantes. Com efeito, como salientamos anteriormente, existe um único projeto exposto em duas partes da moral.

Podemos lembrar que Locke em (E. 2.28.7) distingue três leis que o homem pode comparar para descobrir a medida da retidão moral das suas ações: (1) *a lei divina*; (2) *a lei civil*; (3) *a lei de opinião ou reputação*. Pela relação com a primeira, os homens julgam se suas ações são pecaminosas ou respeitadas; em função da segunda, se são criminosas ou não; pela terceira, o homem descobre se as ações são virtuosas ou viciosas (E, 2.28.7). Para Colman, *a lei de opinião ou reputação* cobre as diferentes visões correntes na sociedade sobre os tipos de ações que são moralmente certas ou erradas como distintas das noções de legal e ilegal. As leis determinam o critério para as pessoas viverem em sociedade quando as ações são julgadas do ponto de vista moral:

Virtude e vício são nomes alegados [*pretended*] e supostos [*supposed*] em todos os lugares para representar [*to stand for*] as ações em sua própria natureza como certas e erradas; à medida que são aplicadas nesse sentido, coincidem com a lei divina acima mencionada. Mas seja o que for que seja alegado [*pretend*], tem-se como evidente que os nomes ‘virtude’ e ‘vício’, nos casos específicos em que aplicam através de várias nações e sociedades humanas do mundo, são atribuídos constantemente somente a tais ações em que cada país e sociedade é a reputação ou o descrédito [...] Por isso, por um consentimento secreto e tácito estabelece para si mesmo em várias sociedades, tribos e clubes de homens no mundo que a medida do que em cada lugar é chamada e estimada por Virtude ou Vício consiste na aprovação ou aversão, prazer ou culpa (E, 2.28.10) (LOCKE, 1959, p. 476-477).

Para Colman, quando Locke expõe a objeção sobre o aspecto de a lei ser considerado o critério para determinar a medida do certo e do errado,

ele teria esquecido a sua própria visão de que a lei implica uma autoridade legítima com poder para impor as sanções (E, 2.28.12). Entretanto, defendemos que Locke não pode ter esquecido esse particular, uma vez que, para pressupor a lei, necessariamente deve-se requerer um legislador. Além disso, observamos que Locke replica que poucos homens prestam atenção na recompensa para as ações que cumprem a lei de Deus e a lei positiva do Estado: “Os homens, geralmente, agem para obter aplausos e evitar a censura de seus companheiros” (E, 2.28.12) (LOCKE, 1959, p. 479). Portanto, a crítica de Colman a Locke sobre a falta de autoridade não se sustenta.

O parecer de Colman, contudo, salienta o que defendemos nesta tese no sentido de que, para ele,

a lei da reputação é mais bem entendida como as noções morais que nós empregamos quando julgamos a conduta. As noções são os conceitos morais em que as pessoas já estão inseridas quando nascem em sociedade. O homem aprende e é conduzido pelas noções de que derivam as opiniões do que é certo e do que é errado (COLMAN, 1983, p. 170).

Observamos que a interpretação de Colman é endossada pelo pensamento de Locke, principalmente no *Ensaio* e no *Segundo Tratado*. Apesar das críticas que Locke frequentemente faz à tradição, é verdadeiro que não nascemos em um mundo imaginário, mas sim inseridos em um contexto que não está isento de conhecimento e de valores. Sustentamos que Locke não concebe o homem no *estado de natureza*⁵⁹, completamente desprovido de referências conceituais, mas ele aprende com seus pais. Entendemos que Locke evidencia textualmente, nas primeiras sentenças da passagem (E, 2.28.10), que as noções de virtude ou vício têm sido inicialmente confundidas e entendidas equivocadamente como a medida do certo e do errado. Além disso, o filósofo acrescenta que, muitas vezes, as noções de recompensa ou punição são inicialmente apreendidas sob a forma de prazer ou culpa. Mas, apesar da confusão, o homem precisa dessas referências para poder começar a pensar sobre o que elas são efetivamente. A partir daí, o homem abstrai e julga (usando da autonomia que tem) a partir das suas próprias descobertas o que é estabelecido como certo ou errado ou como bem e mal, comparando com a lei em questão. Portanto,

⁵⁹Para uma análise mais detalhada da noção de estado de natureza ideal e comum, ver *Moral e história em John Locke*, de (JORGE FILHO, 1992, p. 139-148).

como já foi argumentado, Locke não pode ser considerado um hedonista, uma vez que não defende que as ações humanas estariam fundamentadas nas sensações de prazer e de dor. Para Locke, as sensações de prazer e de dor têm um sentido pedagógico, pois causam certa inquietude e ensinam o homem a buscar o que de fato é relevante para ele, a saber, a verdadeira felicidade.

Após o homem ter passado por esse estágio da experiência sensível, ele está em condições de pensar sobre a busca de um bem maior. Tendo isso em mente, o indivíduo está preparado para dedicar-se à árdua tarefa de encontrar e descobrir o conteúdo da lei natural. Sustentamos que os fatos naturais servem para o homem buscar o merecimento do sobrenatural, sem deixar de apreciar o que é natural, pois o que é o bom pode ser prazeroso e não ser o bem, mas não exclui o bem. O hedonismo de Locke, sob esta nova abordagem é, no mínimo, amenizado, pois passa a ser visto como incoerente com os objetivos desse filósofo, porque não são as emoções ou as sensações que fundamentam as ações morais. No que se refere ao verdadeiro fundamento da moral, Locke (1959, p. 475) é enfático e afirma que

a lei divina é a única e verdadeira pedra de toque da retidão moral; e por comparar [*by comparing*] [as ações] a essa lei é que o homem julga o mais considerável bem [*good*] ou mal [*evil*] de suas ações, isto é, em proporção aos seus pecados [*sins*] ou virtudes [*duties*] é que pode almejar a felicidade ou a miséria das mãos do *Todo Poderoso* (E, 2.28.2).

Com efeito, o homem pode escolher viver dignamente, aprimorando-se para uma vida a caminho do bem ou se entregar à vida dos prazeres terrestres. O ser humano tem como descobrir o caminho à medida que compara suas ações com as leis. Pelas leis civis, ele descobre se o ato é legal ou ilegal; pela lei da opinião ou reputação, adquire as primeiras noções de certo e errado ou de bem e de mal; e pela lei divina, isto é, pela lei natural, se as suas ações são morais ou imorais.

Para Colman, a discussão de Locke sobre as três leis é mal entendida, quando ele sugere que a lei divina e a lei da opinião são completamente distintas. Colman argumenta que a lei da opinião pode ser comparada com a lei divina no sentido ordinário para estipular o que é certo e o que é errado, ao passo que a lei civil estipula o que é legítimo e o que é ilegítimo. Ainda, na linha das reflexões desse leitor, para Locke, a lei divina é a lei positiva revelada nas escrituras, mas o filósofo está principalmente

preocupado em saber como essa lei seria acessível à razão humana. Apesar de Locke salientar a crítica às ideias inatas, ele aceita a lei da opinião, de maneira geral, como um fidedigno guia do conteúdo da verdadeira moralidade. Condizente com a interpretação de Colman, Locke afirma que,

devido aos diferentes temperamentos, educação, costume, máximas ou interesses dos diferentes tipos de homens, talvez possa ter acontecido que o que era entendido como louvável em um lugar não ter escapado à censura em outro. [...]; *mas, no que diz respeito ao essencial, virtude e vício foram mantidos e na maior parte o mesmo em todo lugar.* [...] Assim não é de admirar que a estima e o descrédito, a virtude e o vício possam, em grande medida, corresponder em todos os lugares à regra inquestionável do que está correto e errado, regra estabelecida pela lei de Deus. Nada mais que garanta e promova assim tão segura e visivelmente o bem geral de toda a humanidade neste mundo do que a obediência às leis por Ele imposta. [...] Contudo, os homens sem renunciarem completamente a todo o bom senso, à razão e olhando a verdadeira importância não poderia enganar-se tão completamente ao ponto de colocarem o louvor ou a censura ao lado do que não merece, ou seja, mesmo aqueles homens que fizeram o contrário, que falharam em atribuir a aprovação correta, poucos foram tão depravados ao ponto de não condenar, pelo menos nos outros, os erros de que eles próprios eram culpados, uma vez que, mesmo na corrupção das maneiras, os limites reais da lei da natureza, *a verdadeira fronteira da lei de natureza que deveria ser a regra da virtude do vício foram de fato preferidos* (E, 2.28.11) (LOCKE, 1959, p. 478-479, grifo nosso).

Para Colman, Locke salienta nesta passagem que

a diversidade da moral é explicada a partir de uma falha na origem da ideia. Entretanto, os homens mantiveram uma noção de, por exemplo, de justiça em todos os lugares, mesmo que a definição de justiça fosse diferente em cada lugar (COLMAN, 1983, p. 171).

Desse modo, para Locke, há um reconhecimento universal do que é o código moral genuinamente incorporado da lei da natureza, que tem, em

decorrência do curso da história, degenerado dentro da diversidade de opiniões, uma vez

Que a *medida* comum da virtude e do vício aparecerá para qualquer um que considerar que, embora aquilo que passa por vício em um país possa ser considerado virtude em outro, *ainda, em todo lugar virtude e prazer, vício e culpa, vão juntos*. Virtude é em todo lugar aquilo que é pensado como prazeroso. E nada mais do que tem o abono da estima pública é chamado virtude. Virtude e prazer são tão unidos que são chamados frequentemente pelo mesmo nome (E, 2.28.11) (LOCKE, 1959, p. 478).

O que Locke evidencia, portanto, é que a virtude tem sido considerada prazer ou vice-versa.

Para Colman, a visão da lei da opinião como derivando da lei da natureza relembra a discussão de Locke sobre a tradição em *Ensaio Sobre a Lei da Natureza*, II:

Enquanto a tradição não pode ser considerada a fonte da lei natural, ela pode ser (e na verdade frequentemente é) a fonte das verdadeiras *crenças* morais. Locke aceita que nós adquirimos as nossas noções morais da tradição, pois quando nós éramos crianças nós fomos educados na moralidade de nossos pais e na sociedade onde nascemos (COLMAN, 1983, p. 171).

Entretanto, acrescentamos que não é a tradição que fundamenta essas noções; por meio dela, adquirimos as primeiras noções, as quais serão comparadas com a lei de Deus e, após a comparação, chegaremos a um resultado, ou seja, à lei natural. Portanto, aceitar aspectos do que se aprende pela cultura não significa adquirir *conhecimento* moral:

o que nós aceitamos da fala das outras pessoas, se nós endossamos o que elas dizem, é porque eles insistem que é o bem e pode talvez dirigir a nossa moral o suficiente para mantê-la dentro dos limites das respeitadas ações, ainda que não seja o que diz a razão, mas o que o homem diz (ELN) (LOCKE, 1954, p. 129).

Para supor que a lei da natureza possa ser propriamente compreendida a partir da tradição, é preciso fazê-la ou torná-la “assunto de

confiança, não de conhecimento, uma vez que dependeria mais da autoridade do que da informação da evidência das coisas em si mesmas” (ELN) (LOCKE, 1954, p. 131). Segundo Locke, nem o filósofo pode vir a entender a moralidade meramente por examinar o que foi tradicionalmente aceito como certo ou errado, pois o conteúdo tradicional da moralidade muda de lugar para lugar, ao passo que o conteúdo da lei natural é imutável e obrigatório para todos os homens. Todavia, o fato é que a tradição indica o caminho para o entendimento genuíno da lei da natureza. Qualquer tradição deve ter tido em algum estágio um autor, alguém que não aceitou o conteúdo tradicional do que outros disseram a ele. No caso da moralidade,

qualquer um que desejar olhar de volta e traçar a fonte de sua tradição deve necessariamente chegar a uma posição em algum lugar e no final reconhecer como Autor original da sua tradição quem terá ou encontrado a lei da natureza inscrita dentro do seu coração ou adquirido o conhecimento por seus raciocínios sobre os fatos percebidos pelos sentidos (ELN) (LOCKE, 1954, p. 131).

Como Locke nega a doutrina da moralidade inata, ele estabelece que a tradição moral deve ter se originado em algum estágio da razão humana, ou seja, dos raciocínios humanos. Esta alternativa, a que ratifica a origem da tradição moral na razão humana em uma revelação em algum tempo outorgada a um indivíduo é rejeitada pelo entendimento de que ela não reflete a lei da natureza, mas uma lei positiva. Admitindo-se que o que nós confiamos ser moralmente certo ou errado deriva de uma descoberta da razão, é possível fazer com que o que descobrimos e alcançamos seja o genuíno conhecimento moral:

Este modo de conhecer [...] está igualmente aberto, também, para o resto da humanidade e não existe necessidade da tradição, uma vez que cada um tem dentro de si mesmo os mesmos princípios básicos de conhecimento (ELN) (LOCKE, 1954, p. 131).

Locke expõe a noção de princípios básicos como a razão e a percepção sensível, ou seja,

se o homem faz uso adequado da razão e as faculdades inatas com as quais a natureza o equipou, ele pode alcançar o conhecimento da lei sem qualquer professor instruindo-o dos seus deveres [...] será certo que a lei é

conhecida pela luz da natureza e pelos princípios inatos (ELN) (LOCKE, 1954, p. 127).

Segundo Locke é por meio da razão, - “a luz da natureza” e pelos princípios inatos -, ou seja, é pelas operações e faculdades do entendimento que adquirimos o conhecimento da lei natural. Logo em seguida, Locke afirma que é preciso investigar “a percepção sensível que nós declaramos ser a base do nosso conhecimento da lei natural” (ELN) (LOCKE, 1954, p. 131). Outra passagem que evidencia o que Locke está definindo por princípio natural está no Ensaio VI, dos *Ensaaios Sobre a Lei da Natureza*. Nessa obra, Locke (1954, p. 189) afirma que

se a lei natural não obriga os homens, então a lei positiva divina (a lei da Bíblia) não poderá obrigar [...] o fundamento da obrigação é o mesmo em ambos os casos, isto é, a vontade de um Ente supremo. As duas leis diferenciam-se somente no método de divulgação e na maneira como as conhecemos: a primeira (a lei da natureza) nós conhecemos com certeza por meio da luz da natureza e por meio dos princípios a segunda, nós apreendemos pela fé (ELN).

Em outras palavras, se a razão não reconhecer ou descobrir que a lei natural exposta na Sagrada Escritura é a lei de Deus, a Bíblia por si mesma não terá força para o reconhecimento. Portanto, Locke evidencia que a razão e a experiência sensível juntas dão origem ao conhecimento da lei, porque a razão e a experiência sensível são os princípios do entendimento humano. “Aqueles dois (eu digo) isto é, objetos dos nossos sentidos e as operações da nossa própria mente são os únicos dois princípios ou originais dos quais nós recebemos qualquer ideia simples” (LOCKE, 1990, p. 7). Melhor dizendo, para Locke, se a razão humana não confirmar o que a Sagrada Escritura revela, não há outro meio para fundamentar o conhecimento moral. A razão começa pelas próprias experiências, ou seja, com aquilo que é expresso na opinião, para depois poder comparar com o que é revelado nas escrituras. Colman (1983, p. 73) afirma

que, para Locke, a lei de opinião pode ser entendida como a tradição, porque segundo Locke, embora a lei natural tenha sofrido distorções em várias sociedades, ainda em um sentido rudimentar reflete o conhecimento original da lei da natureza. Os antigos filósofos falharam porque estavam preocupados

meramente em examinar e explicar a lei de opinião como a encontrou no comportamento das pessoas⁶⁰.

Colman ilustra o que sustentamos anteriormente, a saber, que as noções de virtude e vício foram associadas às sensações de prazer e de dor (hedonismo de Locke). Observamos que Locke destaca dois erros aqui cometidos pela tradição: o engano em relação à teoria da obrigação moral, ou seja, às razões para agirmos moralmente, e a falha em traçar as noções morais de volta às suas origens, ou seja, à percepção sensível e à razão. Segundo Colman (1983, p. 173), as noções morais são empregadas por todas as nações:

Alguma medida do que é o bom [*good*] ou ruim [*bad*] sempre existiu como regra ou limite para as ações dos homens, pelo que eles foram julgados. Do mesmo modo, não existe nenhuma pessoa que não tenha nenhuma distinção entre virtude ou vício.

Uma vez que a obrigação moral tem sido encontrada na paternidade de Deus, a próxima tarefa é justificar nossas ações morais derivando-as da sua origem (percepção sensível e razão) e clareá-las da corrupção, que tem sido introduzida desde que foram primeiramente formadas. Seja como for, a validade da tradição como fonte do conhecimento da lei da opinião segue como consequência da posição de Locke sobre a lei natural, uma vez que só a lei natural pode fundamentar a lei da opinião e da reputação.

Locke não aceita a tese de que as leis morais sejam incognoscíveis. Do mesmo modo, ele está comprometido com a rejeição da tese de que as verdades morais ainda não foram conhecidas. Mas o aspecto de que a lei natural (o conteúdo que é cognoscível) ainda é desconhecida não é uma contradição em termos, pois, pode-se dizer que ainda não fora descoberta pela razão, no sentido de que a razão poderá descobri-la e extraí-la. A lei é cognoscível, mas se de fato ainda não foi descoberta, poderia não ter sido suficientemente descoberta do ponto de vista daqueles cuja conduta destinava-se a governar-se por ela. Isto equivaleria a uma lei desconhecida ou não descoberta, e eles não poderiam ser obrigados por ela. Se todas as opiniões morais correntes no mundo partissem das reflexões do erro na origem da palavra, ou seja, na experiência sensível, por exemplo, como uma verdade moral, a lei natural nunca poderia ser conhecida. Portanto, alguma noção, nem que seja muito rudimentar, da lei natural deve ter sido

⁶⁰Consulte-se, também, E, 2.28.10.

descoberta. Como essa descoberta pode ser feita é o que apresentaremos em seguida.

3.5 COMO CONHECEMOS A LEI NATURAL

Locke enfaticamente reivindica que a lei natural pode ser conhecida por meio da razão. Abrams (apud COLMAN, 1983, p. 138) argumenta que, embora Locke defenda que a doutrina da lei da natureza é acessível à razão, em

A Racionalidade do Cristianismo, Locke recua da ética racionalista para um tipo de fideísmo cético que Locke vem a reconhecer como ‘de condição igual e parcial da natureza de cada conhecimento subjetivo humano’ na esfera moral.

Mas, para Colman, as observações de Locke em *Racionalidade* dão a entender que o filósofo não faz, nem implicitamente endossa o conhecimento subjetivo defendido por Abrams. O conhecimento que Locke acrescenta no livro IV, do *Ensaio sobre a Racionalidade do Cristianismo*, é definido como entusiasmo (o capítulo que a partir da sua data de publicação deve expressar a visão subsequente de Locke da *Racionalidade*). Locke tem em mente o apelo à “luz natural”, mas, de maneira geral, utiliza o termo “entusiasmo” para se referir a qualquer sentimento de convicção que é recompensado por uma intensidade subjetiva: “eles têm certeza, porque eles têm certeza. A persuasão é certa, porque ela é forte, assim as abraçam com firmeza” (E, 4.19.9). Nesta passagem, Locke está longe de defender o entusiasmo como a certeza obtida por meio da razão. O filósofo em questão é inflexível e diz que:

Portanto, aquele que não quiser entregar-se a todas as extravagâncias de desilusão e do erro deve submeter-se à *luz interior* que lhe serve de guia. Deus, quando fez o profeta, não desfez o homem. Ele deixa todas as suas faculdades no estado natural, para lhe permitir julgar as suas inspirações, sejam elas de origem *divina* ou não. Quando ele ilumina o espírito com a luz sobrenatural, não extingue aquela que é natural se ele quer que lhes concedam assentimento à verdade de qualquer proposição. Deus evidencia essa verdade pelos métodos usuais da razão natural ou então Ele faz com que se saiba que é uma verdade, à qual Ele quer que concedamos nosso assentimento pela sua

autoridade, convence-nos que provém Dele, por meio de sinais, a respeito dos quais a razão não pode enganar-se. *A razão deve ser o nosso último juiz e guia em tudo* (E, 4.19.14) (LOCKE, 1959, p. 438).

Observamos que não existe nada na *Racionalidade* que contradiga a abordagem racionalista que Locke adota em outros textos com respeito à ética. Locke está, em virtude da doutrina da lei de natureza, comprometido com a visão de que os preceitos da moralidade podem ser descobertos unicamente pela razão desassistida, ou seja, sem a revelação. A descoberta do conteúdo da lei consiste na construção de noções morais, por exemplo, as de virtude e vício são as ações que aconteceram na história da humanidade. Para Colman,

após uma adequada reflexão sobre o conteúdo da lei da reputação e da opinião, nós veremos que Locke considera as noções comuns de virtude e vício como as características do que ele chama a lei da natureza (COLMAN, 1983, p. 139).

Em outras palavras, a partir de uma compreensão elaborada do conteúdo da lei da reputação e da opinião, poderemos entender, portanto, que o conteúdo dessa lei representa o da lei natural.

Se a interpretação de Colman for condizente com os textos de Locke, então observamos que as noções morais de virtude e vício já estão expostas no comportamento do homem. Assim, a demonstração dessas noções é uma tarefa para o filósofo moral. Como já vimos, a demonstração consiste na derivação de certos princípios autoevidentes das noções morais que já estão em mãos, ou seja, que já existem na experiência do homem. Locke não revelaria novas verdades morais com relação ao modo como deveríamos agir, mas estabeleceria a fundamentação racional da moralidade que já temos. Locke não rejeita a possibilidade da demonstração da moralidade em *Racionalidade do Cristianismo*⁶¹. Quando Locke afirma que a razão tem falhado em extrair o assunto de maior importância, é obvio que ele tinha em mente a ciência da moralidade. Afirmar que a razão tem falhado até aquele momento não implica afirmar que a razão “falhou”. Locke sempre apresenta a demonstração da moralidade como alguma coisa ainda a ser atingida. O que a *Racionalidade* enfatiza é a dificuldade para realizar essa demonstração. O filósofo em análise tem boas razões para dar ênfase a esse aspecto.

⁶¹Uma compreensão similar dessa interpretação é apresentada por Schneewind (2003, p. 192-197).

Para Colman (1983, p. 139),

na *Racionalidade*, Locke está ansioso para mostrar que a revelação cristã é importante para a vida cristã. Cristo anunciou um conjunto de preceitos morais. *Mas lá não está eu penso qualquer dever da moralidade, mesmo que* Cristo tenha inculcado em algum lugar ou outro, por ele mesmo ou seus apóstolos tenham por fim mais uma vez expresso em termos para os seus seguidores [Works, v. VII, p. 122].

De acordo com Colman, a Bíblia pode expressar as regras que, de fato, orientam as ações, mas não possui autoridade por si mesma para fundamentar o dever moral. Condizente com a interpretação de Colman, para Locke, o conteúdo da Bíblia é um bom exemplo de retidão moral, mas não fundamenta o dever. Assim, após termos estabelecido como conhecemos a lei natural, passaremos a expor a realização da teoria moral lockeana, ou seja, como o projeto pode ser efetivado.

3.6 A REALIZAÇÃO DO PROJETO PARA A DEMONSTRAÇÃO DA TEORIA MORAL DE LOCKE

Como já dissemos, Simmons (1992) considera que Locke prometeu exatamente o que queremos – passo por passo da demonstração a partir de premissas claras e corretas para a regra da lei natural como conclusão da demonstração dos fundamentos morais.

A abordagem da demonstração da moralidade de Locke, elaborada por Simmons, é particularmente relevante e esclarecedora. Para ele, a forma ou a estrutura dos fundamentos da demonstração da moralidade é a seguinte:

- (1) Os sentidos (com a razão) revelam a existência de Deus;
- (2) Os sentidos (com a razão) revelam a existência de um homem, nós mesmos como criatura racional e com entendimento e que o homem foi criado por Deus;
- (3) A relação do homem com Deus *funda* um dever para o homem fazer (cumprir) a vontade de Deus;
- (4) Da relação da natureza de Deus e da natureza do homem juntos revela o princípio da vontade de Deus para o homem (ELN, 157);
- (5) Do princípio da vontade de Deus e das condições empíricas da vida humana (revelada pelos nossos

sentidos) segue os nossos específicos deveres morais (SIMMONS, 1992, p. 23).

É importante lembrarmos que primeiro o entendimento precisa ter o conhecimento intuitivo de si mesmo para depois buscar o conhecimento da ideia da existência das outras coisas. Locke requer para a demonstração da teoria moral a certeza da existência da ideia de Deus e da ideia da lei natural. Em outras palavras, da força desses requisitos Locke evidencia que:

Parece seguir necessariamente, como da natureza do homem que, se ele é um homem, ele é obrigado a amar e adorar Deus e também, cumprir outras coisas apropriadas à sua natureza racional, i.é., observar a lei da natureza como se segue da natureza de um triângulo que se ele é um triângulo, seus três ângulos são iguais a dois ângulos retos (ELN) (LOCKE, 1954, p. 199).

Ignoremos, aqui, vários problemas óbvios da demonstração da teoria moral de Locke. Contudo, podemos expor os fundamentos principais da teoria moral.

P1: Deus existe e deseja a felicidade;

P2: Deus criou a lei natural/divina que estabelece o que o homem deve seguir;

P3: Deus criou o homem com capacidade para conhecer a lei natural;

Conclusão: O homem deve seguir a lei natural.

Locke, no *Ensaio*, afirma que a demonstração da verdade das regras morais envolve aceitarmos algumas verdades como antecedentes para deduzirmos o restante do conteúdo da demonstração, uma vez que “a verdade de todas as regras morais depende, principalmente, de outros antecedentes para elas e das quais elas devem ser deduzidas, o que não precisaria se elas fossem inatas ou autoevidentes” (E, 1.2.4) (LOCKE, 1959, p. 69). Vale lembrarmos que as verdades, às quais Locke se refere como antecedentes, são a prova da ideia da existência de Deus e a existência da lei natural. Mas, o foco da presente atenção são os passos finais da demonstração da teoria moral de Locke, como exposta por Simmons nos passos 4 e 5.

4) A natureza de Deus e a natureza humana juntas revelam o ‘princípio’ da vontade de Deus para a humanidade.

5) Do princípio da vontade de Deus e das condições empíricas de vida humana (reveladas pelos nossos sentidos), seguem os nossos específicos deveres morais.

Para Simmons, segundo Locke, parte do argumento do passo 4 exige que um estudo da natureza humana possa revelar às pessoas “as leis fixas das suas ações e a maneira de existência apropriada para sua natureza” (ELN, 1954, p. 117). Mas, o estudo da natureza humana não pode revelar a obrigação moral para agirmos desse modo “recomendado” (a partir da essência real, como os aristotélicos supuseram). Simmons salienta o que já defendemos anteriormente, entretanto, enfatizamos que não é o estudo da natureza humana – se por natureza for entendida a essência do homem – que revelará a obrigação moral, mas a razão é que irá descobrir e apreender o objetivo de Deus para a humanidade. Para Simmons, nós podemos derivar a obrigação moral somente a partir do estudo da natureza de Deus e do homem juntos, porque a natureza humana pode revelar a substância da vontade de Deus para nós. Contudo, discordamos dessa leitura, pois a obrigação moral decorre da paternidade de Deus sobre sua criação e não da natureza humana. A não ser que Simmons entenda que as duas naturezas estão juntas, como se, sem a razão humana fosse possível conhecer e derivar a obrigação moral. Se assim fosse, ele teria que concordar com a nossa tese, o que não se verifica. Portanto, é a natureza racional humana que garante o conhecimento da obrigação moral.

A interpretação de Simmons, contudo, é oportuna no que se refere aos objetivos de Deus para com as suas criaturas. Para Locke,

não parece apropriado à sabedoria do Criador formar um animal que é mais perfeito e mais ativo e dotá-lo abundantemente acima dos outros com mente, intelecto, razão e todos os requisitos para agir sem designar para ele qualquer objetivo (ELN, 1954, p. 117).

Para Simmons, ao conhecer a vontade de Deus, estamos livres para assumir que a natureza humana revela a vontade de Deus para nós. Em outras palavras, a razão humana descobre a vontade de Deus. Assim, podemos conhecer o nosso dever para com Deus. Segundo o mesmo autor, conhecemos, por exemplo, que Deus poderia não nos ter dotado de razão se não desejasse que seguissemos a “lei da razão”. Mas o que significa segui-la? Como vimos, inicialmente, Locke está tentando avançar racionalmente na busca do “primeiro princípio prático” – a autopreservação (como parece

sugerir em (T, I. 86) e novamente em (T, II. 149), em que chama a autopreservação de “lei fundamental, sagrada e inalterável”). Simmons evidencia o que sustentamos neste texto, a saber: a autopreservação é o fundamento da lei natural.

Ainda, segundo Simmons, o princípio da vontade de Deus poderia ser o de que nós devemos (racionalmente) preservar a nós mesmos. Mas, como já vimos Locke, também, argumenta contra a visão de que “a base da lei natural é o autointeresse de cada pessoa”. É verdadeiro que da observância dessa lei surgem a paz, as relações harmoniosas e fraternas, a liberdade para punir, a segurança de nossa propriedade e, em resumo, toda a nossa felicidade⁶². Mas, também é verdade que a moral requer “sustentar as promessas, embora em próprio prejuízo” e “a restituição da confiança que teremos menos posses” (ELN, 1954, p. 215). Para Simmons (1992, p. 47), Locke não é um defensor do egoísmo ético. Assim, após termos estabelecido a autopreservação como fundamento da lei natural passaremos a expor os limites do ceticismo.

3.7 OS LIMITES DO CETICISMO

A abordagem elaborada por Locke sobre os fundamentos da moral tem consequências epistemológicas e políticas. O filósofo tem um projeto mais geral, qual seja, estabelecer os limites do conhecimento. O problema central é como e por que as pessoas acreditam no que elas acreditam. As mesmas perguntas repercutem sobre o que elas devem ou deveriam acreditar. Para Locke, esse também é um problema epistemológico, uma vez que ele pensa que o conflito religioso pode ser desfeito por um cuidadoso exame da natureza e da confiabilidade da crença. Mudar a maneira como as pessoas decidem sobre o que é verdadeiro e falso pode mudar a concepção sobre os fundamentos da religião, da moral e da política.

Locke propõe refutar certas crenças que causam conflitos, como o inatismo cartesiano, o essencialismo escolástico e o entusiasmo religioso. Essas crenças, como veremos, devem ser diretamente recusadas, porque elas destroem a própria natureza da investigação racional. Além disso,

⁶²Sobre o que determina a felicidade tem sido foco de diferentes interpretações, principalmente, no que concerne ao que se denominou hedonismo de Locke. Se a felicidade fosse determinada pela noção de *summum bonum*, então Locke seria um hedonista, porque a felicidade estaria fundada, somente, nas noções de prazer e dor. Como consequência, Locke teria dois projetos para fundamentar a moral. Tais consequências, trataremos com profundidade na subseção 4.2 As ideias de prazer e de dor.

Locke não está interessado em reprovar as reivindicações particulares feitas pelos diferentes grupos, nem em desaprovar as reivindicações de algum lado a fim de reivindicar outro. A mais importante missão do *Ensaio* é mostrar uma larga e abrangente área das crenças humanas, que estão inevitavelmente contaminadas de incertezas. Para Locke (1959, p. 28-29), portanto, uma vez que as fronteiras são estabelecidas e mostradas, “nós não devemos ser tão apressados [...] para levantar problemas e surpreender a nós mesmos e os outros com disputas sobre coisas para as quais nosso entendimento não é apropriado” (E, Intro.1.4). Segundo Forster (2005, p. 51), existem “crenças que estão para além da nossa capacidade, tal como aquelas referentes às mais obscuras áreas da metafísica e da teologia, não são necessariamente erradas, mas elas são necessariamente incertas.” Esse autor sugere que o objetivo de Locke não é refutar uma crença particular, como se fosse retirar uma crença de certo tópico ou conjunto de crenças. Mas algumas crenças são particularmente mais perigosas do que outras e devem ser diretamente refutadas, a fim de clarear uma parte da reforma epistemológica. Com isso, Locke evita o confronto com um determinado grupo particular, pois reivindicar um lado e dispensar outro culminaria em uma guerra cultural. O filósofo em análise, portanto, evita a guerra cultural na medida em que questiona somente o que está ligado a um tópico específico. Com isso, Locke mostra que nenhum grupo de crença pode ter prioridade sobre outro ou sobre determinado tópico, já que a questão proposta está definitivamente além da possibilidade de ser considerada correta ou incorreta, uma vez que não pode ser respondida, ou seja, é necessariamente incerta. Forster (2005, p. 51) argumenta, ainda, que “o projeto lockeano para descobrir as crenças incertas é o primeiro passo na construção do consenso moral”, uma vez que, para ele, Locke tem como objetivo unir em uma comunidade política os grupos de diferentes credos. Fora da comunidade política, cada grupo mede a legitimidade e os problemas de suas crenças a partir de seu conjunto de pressupostos.

O caminho para Locke resolver o problema da harmonia entre os diferentes grupos de crenças é mostrar, com uma exaustiva análise por meio da capacidade da mente, que alguns tópicos são certamente impossíveis de serem abordados. O filósofo afirma que teria começado o *Ensaio* na esperança de salvar algumas disputas, mostrando e demonstrando que a mente humana não está apta a “lidar com” determinadas questões. A insatisfação com o conteúdo problemático das crenças poderia ser amenizada se as pessoas fossem convencidas a não tratá-las como absolutamente certas. A mente humana estabelece a certeza de algumas

crenças e, por isso, elas passam a ser conhecimento. Todavia, a mente não tem acesso aos fundamentos de parte dessas crenças, uma vez que possui alguns limites naturais para estabelecer os fundamentos delas. Não é um limite da mente. Algumas questões são impossíveis de serem resolvidas. Algumas perguntas não podem ser respondidas com argumentos de natureza científica, mas talvez possam ser respondidas pela fé.

Para Locke, se as pessoas entendessem que algumas crenças não podem ser fundamentadas, elas estariam dispostas a aceitar a legitimidade do desacordo nos diferentes tópicos e

Poderia, eu penso, que todos os homens manteriam a paz, os afazeres comuns da humanidade e a amizade na diversidade de opiniões, uma inevitável consequência dos nossos limites naturais (E, 4.16.4) (LOCKE, 1959, p. 372).

As pessoas poderiam, portanto, continuar sustentando as diferentes crenças e não causariam conflito político caso cada grupo pudesse ser convencido a comportar-se como se suas crenças não fossem tão obviamente corretas e não fosse possível legitimamente questioná-las. Elas poderiam, em vez disso, “solidarizar-se em suas mútuas ignorâncias dos mistérios do universo” (E, 4.16.4) (LOCKE, 1959, p. 372-373). Portanto, uma vez que fosse superado o problema das diferenças entre as crenças, a comunidade política poderia construir o consenso moral sobre a área das crenças que poderiam oferecer maior certeza (FORSTER, 2005, p. 52).

Sobre esse último ponto é importante salientarmos que Locke não é um cético radical. Ele rejeita o ceticismo que aceita que não podemos conhecer ou ter certeza sobre algo ou que rejeita toda e qualquer tentativa de encontrar a certeza no conhecimento. Abandonar a esperança de conhecer em nome da impossibilidade de certeza sobre todas as coisas é uma atitude inútil e um sinal de preguiça intelectual. Nesse sentido, Locke (1959, p. 30) afirma que

se quisermos duvidar de cada coisa em particular pelo fato de não podermos conhecer a totalidade do que há, daremos prova de tanto juízo como aquele que não usasse das pernas para fugir a um perigo e morresse,

sob o pretexto de que não dispunha de asas para voar (E, Int.1.5)⁶³.

Observamos que Locke está enfatizando que o ceticismo radical é ilógico. O total ceticismo seria também ímpio, dado que implicaria que Deus fez o homem e lhe deu suas faculdades em vão. Segundo Locke (1959, p. 29),

embora o nosso entendimento seja ultrapassado por uma imensidade de coisas, nem por isso há motivos para deixarmos de exaltar a bondade do Criador que nos concedeu uma capacidade tão acima da dos outros habitantes deste mundo. Temos capacidade suficiente para conhecermos, como diz S. Pedro, *todas as coisas que respeitam à vida e à piedade*, ou seja, tudo o que convém às nossas necessidades e à formação da virtude (E, Intr.1.5).

Locke (1959, p. 27) escreveu que o total ceticismo foi no início uma resposta à fragmentação cultural. As pessoas deveriam manter sob controle as opiniões diferentes, porque

é muito grande, de fato, a variedade de opiniões que os homens aceitam [...] seguros e confiantes; e aqueles que atentarem, de um lado nas oposições que há entre elas e de outro lado, observarem a brevidade com que são aceitas [...] poderão legitimamente supor que nada há de absolutamente verdadeiro, ou que o homem não tem meios de atingir seguramente a verdade (E, Intr.1.2).

Como os grupos competem pelo domínio na sociedade, eles criam uma variedade de argumentos para justificar as suas reivindicações a partir da autoridade divina. Aqueles que possuem uma fé excessiva na sua própria capacidade para o conhecimento reivindicam poder entender os mistérios do universo que estão além do alcance da mente humana. Mas Locke (1959, p. 31) discorda dessa posição:

O nosso interesse nesse mundo não é conhecer todas as coisas, mas *unicamente aquelas que interessam a nossa conduta*. Se pudermos descobrir as regras pelas quais uma criatura racional, como o homem, colocada

⁶³Locke salienta, na *Conduta do Entendimento* (§39), que “é certo que aquele que se apóia em pernas frágeis não só irá mais longe, mas crescerá mais forte do que aquele que com uma constituição poderosa permanece sentado” (LOCKE, 1992, p. 163).

nas circunstâncias terrenas que são as suas, possa e deva pautar as opiniões e os atos delas dependentes, - não haverá motivo para nos perturbarmos somente - porque algumas outras coisas escapam ao nosso conhecimento (E, Intr.1.6).

Locke claramente estabelece que não podemos conhecer todas as coisas, apenas nos esforçamos para conhecer as regras que direcionam as nossas opiniões. Com isso em mente, ele afirma que isso era o que se propôs a examinar no *Ensaio* sobre o entendimento (E, Intr.1.7) e pondera que, se não fizermos um exame rigoroso das reais possibilidades de conhecimento do entendimento humano, dedicar-nos-emos a assuntos que estão além do que estamos em condições de conhecer. Assim, o primeiro passo para descobrir a medida para governar a nossa conduta

é fazer uma avaliação do nosso próprio entendimento, examinar os nossos poderes e ver a que coisas os poderes foram adaptados [...] pois o homem conduz a investigação para além da suas capacidades e permitindo que os seus pensamentos avancem por terrenos onde não encontram pé firme, levantem problemas e multipliquem disputas, que nunca [*never*] chegarão a uma solução, só servem para aumentar as dúvidas e para confirmá-las, por fim, no mais perfeito ceticismo (E. Intr.1.7) (LOCKE, 1959, p. 31)⁶⁴.

Segundo Locke, existem perguntas que não podem ser respondidas com certeza. Forster, por sua vez, considera que cada grupo falha em convencer outros que não compartilham de sua crença e, com isso, surgem muitas dúvidas e cada qual apela para argumentos inconsistentes. Os grupos não percebem que o problema está na natureza da pergunta e não na incapacidade de respondê-la. Mesmo com essa ampla categoria de coisas a que “se refere a nossa conduta”, existem certos interesses com os quais Locke está particularmente preocupado: o conhecimento e as crenças sobre questões morais e religiosas. Locke (1959, p. 30) escreve que

O conhecimento do homem é na verdade muito pequeno comparado com a perfeita e universal compreensão de quanto existe; mas bastam-lhe as

⁶⁴Essa passagem evidencia claramente que Locke antecipa Kant no que diz respeito a estabelecer as condições de possibilidade de conhecer. Além disso, vale lembrar que, nos *Ensaio Sobre a Lei de Natureza*, Locke evidencia as questões que o homem não dá conta de responder, a saber, a imortalidade da alma e a existência de Deus.

luzes que tem para chegar ao conhecimento do seu Criador como dos seus deveres (E, Intr.1.5).

Para Locke, o conhecimento, por exemplo, da ideia de Deus e dos nossos deveres é a nossa maior preocupação. Assim, o *Ensaio* começa com a fundamental conexão entre moralidade, religião (que são as questões mais relevantes para direcionar a nossa conduta) e epistemologia. As pessoas devem aprender

a ser mais cuidadosas ao interferir com coisas superiores à compreensão da mente. Elas devem parar de investigar quando atingir o limite do que pode alcançar e a ignorar todas as coisas que depois de bem examinadas se mostrarem para além da sua capacidade (E, Intr.1.4) (LOCKE, 1959, p. 28).

Locke enfatiza claramente que devemos entender quais coisas possivelmente não podemos conhecer ou quais crenças podem ser justificadas. Assim, poderemos coibir nosso desejo de conhecê-las e acreditar nelas. A abordagem mais apropriada é procurar conhecer somente aquelas coisas que precisamos saber. Devemos executar uma pesquisa cuidadosa sobre as crenças sobre quais é possível determinar a veracidade ou a falsidade. Segundo Wolterstorff, (1996, p. 8), “o projeto de Locke para descobrir as crenças injustificadas pretende preparar o leitor para o plano seguinte, que é mostrar como podemos formar crenças mais certas sobre algum assunto apesar das limitações da mente”.

Em particular, Locke afirma que por meio de um exame cuidadoso dos poderes da mente humana, poderemos ter certeza suficiente dos limites da certeza em si mesma, isto é, faz-se possível separar efetivamente as áreas onde a certeza é possível das em que não é. Locke (1959, p. 29) escreve que seu propósito é “descobrir os poderes” das nossas faculdades e entender até onde se pode ter certeza delas. Trata-se de descobrir “até onde elas alcançam, para que coisas elas só julgam ou concordam. Para que coisas nós podemos nos contentar com o que é atingível por nós mesmos nesse estado” (E, Intr.1.4). Assim, podemos descobrir os limites das nossas faculdades, ou seja, onde elas falham, a fim de persuadir o homem a ficar nas suas próprias fronteiras.

Forster cita como exemplo que Locke quer que estejamos certos de que o inatismo cartesiano, o essencialismo escolástico e o entusiasmo religioso estão equivocados. Ele também quer que estejamos certos de que é possível para nós ter muita certeza da crença nos assuntos morais e religiosos, apesar das características do cartesianismo (ideias inatas), da

escolástica (essências reais) e do entusiasmo epistemológico (assentimentos). Por essas razões, o projeto de Locke de descontar as crenças injustificadas seria mais bem descrito como ceticismo limitado.

Para Forster, o ceticismo limitado de Locke, antes do que universal, é uma consequência política revolucionária. Se nenhuma crença fosse certa o suficiente para servir de guia para as ações, então não existiria nenhum fundamento para exigir as mudanças sociais. Nesse caso, não haveria razão para desafiar as crenças e a tradição que já governam a sociedade, dado que não se pode estabelecer que qualquer outra crença possa ser mais confiável. Portanto, o ceticismo universal produziria uma agenda política conservadora. Tendo observado o lado positivo do limitado ceticismo da atitude de Locke, Forster salienta que a inovação de Locke estaria em rejeitar muitas reivindicações do conhecimento ou em rejeitar as crenças injustificadas, sem deixar de notar que alguns conhecimentos e crenças justificadas são possíveis, incluindo, crucialmente, que podemos estar suficientemente certos das nossas crenças sobre onde repousa o limite da nossa certeza.

Se pudermos estar seguros o suficiente a respeito das coisas em que não podemos acreditar justificadamente, então há como ratificar um programa de reforma política. Podemos, também, demonstrar a ilegitimidade de algum conhecimento e crença que reivindique e exija mudança política. Podemos, também, refletir sobre a nossa ignorância sobre as coisas que não podemos conhecer ou que não podemos acreditar justificadamente. Por exemplo, caso seja possível estarmos seguros de que temos o direito de usar a violência para proteger a nós mesmos daqueles que não respeitam os limites do conhecimento humano, a revolução passa a ser justificável. Paradoxalmente, se as pessoas estão autorizadas a usar a violência para além daqueles propósitos, então a revolução ganha propósito e se estabelece a doutrina como governo político (FORSTER, 2005, p. 55-62).

Com efeito, como dito anteriormente, o *Ensaio* estabelece o interesse fundamental de Locke, que é o problema sobre como conduzir uma investigação racional em um ambiente de conflitos religiosos dominados por grupos cujo interesse era só promover a sua respectiva doutrina. Para Wolterstorff (1996, p. 3, 221-224), “Locke sabe que precisou escrever o *Ensaio* quando percebeu que ainda precisamos examinar nosso próprio entendimento e reconhecer para que coisas ele foi adaptado”. Para Forster (2005, p. 55), a investigação racional “começou errado e em vão procurou por satisfação”, mas, sem levar os limites em conta, muitas

escolas religiosas e credos disputaram entre si a autoridade. Portanto, as contendas evidenciam a impossibilidade (para um espectador inteligente) de acreditar que alguma delas tem certeza sobre a verdade que elas reivindicam possuir. Com isso em mente, passaremos a expor quais são as mudanças propostas por Locke e, apresentaremos a aplicabilidade da teoria de Locke.

SEGUNDA PARTE

ÉTICA NORMATIVA: MORAL E POLÍTICA

CAPITULO 4

4 A APLICAÇÃO DA TEORIA MORAL LOCKEANA

Neste capítulo, abordaremos as consequências do raciocínio equivocado e a importância da razão no processo da demonstração das noções morais. Apresentaremos como as ideias de prazer e de dor podem receber outra leitura, porque estas não fundamentam as ações morais. Elas estão fundamentadas na lei natural. Por isso, abordaremos quais são os principais equívocos do mau uso da razão e os enganos das interpretações das ideias de prazer e de dor. Como as ideias de prazer e de dor não expressam o conteúdo da lei natural, então apresentaremos qual é esse conteúdo. Com isso, o aspecto hedonista da teoria lockeana do conhecimento será revisitado e harmonizado com o pensamento moral do autor.

4.1 OS IMPEDIMENTOS DO USO DA RAZÃO

Locke tinha como propósito abordar como o entendimento humano conhece. Desse modo, pode-se dizer que o autor compôs o seu livro adequadamente. Ele escreveu um *Ensaio* e não um *Tratado* sobre o entendimento humano. Ele tinha uma intenção clara e um plano simples, uma vez que a complexidade e os jargões da academia “são inimigos da filosofia - que o verdadeiro conhecimento das coisas era considerado indigno ou incapaz de ser aceito como tema de conversas cultas e de bom gosto” (LOCKE, 1959, p. 14-15).

Na *Epístola ao leitor*, Locke salienta que pretendia escrever não só para os letrados⁶⁵, mas para todos os amantes do saber. Wolterstorff

⁶⁵O escritor que mais claramente viu as intenções políticas e sociais de Locke no *Ensaio* foi Neal Wood, em *The Politics of Locke's Philosophy* (1983). Wood observa que “longe de ser um enigmático manual para uma audiência restrita de acadêmicos e de homens perspicazes, o *Ensaio* foi destinado a leitores comuns de bom senso e os educados: os aristocratas, os administradores, os comerciantes, os físicos, os advogados, os padres e os homens de letras. O *Ensaio* foi concebido, primeiramente, para ajudá-los em sua vida diária, para guiá-los nas questões mais importantes da religião, da política, da moralidade, na interpretação da lei e no intercurso normal da vida”. Veja-se também, a esse respeito, (WOLTERSTORFF, 1999, p. 3).

responde à pergunta que ele mesmo se faz acerca do projeto da teoria moral lockeana. Ele afirma que a filosofia de Locke foi escrita no estilo apropriado e para os homens bem-educados em conversas polidas.

O objetivo de Locke era escrever para homens do seu próprio tamanho. A filosofia de Locke era adequada, porque o seu estilo era simples; ele se permitiu ser mais prolixo do que ‘homens de grandes pensamentos aprovariam’. Para um homem do seu tamanho, Locke reconhecia que o estilo simples poderia comprometer a confiança na sua teoria e a proximidade das ideias em si mesmas, lhe renderiam algumas dificuldades (WOLTERSTORFF, 1999, p. 149).

O comentador faz-nos perceber que, independentemente do destinatário da escrita, o conteúdo do pensamento de Locke é que conta. Além disso, Wolterstorff salienta que se o filósofo pretendia escrever para um público bem educado e se o núcleo de sua filosofia era estabelecer os fundamentos do conhecimento, então ele deve ter considerado alguma coisa errada nos discursos sobre a vida pública. Mas o que é que estava errado? Nós sabemos a resposta: as pessoas não conduziam o entendimento de maneira adequada – na ciência, na religião, na política, na ética, nem mesmo nos afazeres práticos. Em *A Conduta do Entendimento*, Locke (1992, p. 8-10) evidencia os três pontos principais de mau procedimento da razão:

Existem três falhas de que os homens são culpados em relação a sua razão, porque o homem não a utiliza para as funções que poderia desempenhar e para o que elas foram dadas. Aquele que refletir sobre os atos e os discursos dos homens encontrará a frequência e o tipo de defeitos; [...] Primeiro é aquele que raramente raciocina, mas age e pensa conforme o exemplo dos outros, sejam parentes, vizinhos, ministros e qualquer outro que eles elegem e tem uma fé implícita. O objetivo é evitar que ele tenha a dor e o problema de pensar e examinar por ele mesmo, o que deve ser examinada; [...] Segundo é aquele que coloca as paixões no lugar da razão e dirige os seus atos e argumentos não pelos próprios raciocínios; [...] Terceiro existem aqueles que seguem a razão, mas por carecerem de uma percepção mais ampla, profunda e global, não têm uma visão completa de tudo o que se

relaciona com a questão, o que poderia resolver em um instante.

Locke (1959, p. 442-448) apresenta algo similar no *Ensaio*: “o erro não é falta de conhecimento, mas um engano do julgamento quando assente as proposições que não são verdadeiras” (E, 4.20.1-7). Segundo o filósofo, o conhecimento é adquirido pela percepção certa e visível das ideias que o constituem. Contudo, o que impede a aquisição da certeza é o engano do julgamento. Para Locke, os principais problemas do assentimento são as carências de (1) provas; (2) habilidade para usar as provas; (3) vontade para ver as provas; (4) medidas corretas de probabilidade.

No que se refere ao item (1), Locke (1959, p. 443) argumenta que nessa condição estão os homens que

não têm a conveniência e a oportunidade para realizar experimentos e observações por si mesmos e tendem a aprovar qualquer proposição; nem a conveniência para se aprofundar na investigação e coletar o testemunho dos outros. Nessa condição se encontra a maior parte da humanidade. Estes abandonaram os esforços e se submeteram à carência da sua pobre condição, cuja vida é gasta apenas na provisão de viver. [...] As oportunidades desses homens para o conhecimento e a investigação são geralmente tão estreitas como as suas fortunas (E, 4.20.2).

Para Locke, a falta de provas é um dos principais problemas para o avanço do conhecimento, mas a falta de previsão e/ou a miopia também devem ser considerados. No que se refere ao problema da essência, para Locke, não precisamos de provas sobre a essência do homem, porque não são necessárias para fundamentar o conhecimento moral, para o qual basta a ideia da “racionalidade”. A capacidade de raciocinar é que determina e possibilita conhecer o que é necessário à nossa conduta.

Wolterstorff argumenta que a faculdade de raciocinar raramente ou nunca engana os que confiam nela:

As conseqüências e as conclusões que a faculdade constrói são evidentes e certas; mas o motivo mais frequente, senão o único, que nos desvia do caminho é que os princípios dos quais nós deduzimos nossas conclusões, os fundamentos em que assentamos ou fundamentamos nossos raciocínios, estão presentes só em parte; alguma coisa é deixada de fora, mas deveria ser

devidamente considerada para fazer parte da consideração para as consequências se tornarem justas e certas (WOLTERSTORFF, 1996, p. 150).

De acordo com Locke, tendemos a “a ver apenas um lado do assunto, assim à visão não é estendida a tudo aquilo que tem conexão com ela” (WOLTERSTORFF, 1996, p. 150). Observamos que Locke estabelece os limites e os problemas para justificar a certeza ou a retidão do conhecimento. Para o filósofo, o segundo exemplo do mau uso da razão é “permitir que as paixões exerçam o papel ou a função da razão na conduta do entendimento”. Esse mau procedimento da razão é facilmente encontrado nas discussões sobre as feridas da mente: em vez de cultivar a

‘indiferença’ para todas as coisas e levar em conta apenas a verdade na condução do seu entendimento, as pessoas permitem que as paixões exerçam uma função distorcida. Elas colocam as paixões no lugar da razão e nem usam escutar a sua própria razão, nem a razão dos outros. A razão vai além do humor, interesse ou partido (E, 4.20.6; ver, também, *Conduta*, §3) (LOCKE, 1959, p. 446-447).

Para muitos, as inclinações têm um peso maior nas decisões do que a razão. Por isso, seria equivocado colocar a determinação dos fundamentos do conhecimento nas paixões, as quais não permitem ao homem ficar “indiferente” diante de problemas que deveriam ser julgados de modo imparcial. Além disso, Locke cita um terceiro erro no uso da razão, nos seguintes termos: “nossa educação conduz-nos a aceitar como inquestionavelmente verdadeiros certos *princípios* e julgar a verdade de outras coisas em referência a eles”, apesar do fato de que eles “não são autoevidentes e frequentemente não são verdadeiros” (*Conduta*, §6). Mas a falta de provas para fundamentar o conhecimento é o engano que permeia toda a discussão, pois faz com que não raciocinemos e confiemos na tradição, cuja influência leva especialmente a alguma forma de partidarismo. A razão tem um mau comportamento quando aceita que “aqueles que raramente raciocinam possam se guiar pelo raciocínio e pelos exemplos dos outros” (*Conduta*, §6).

Wolterstorff (1996, p. 151) assim se pronuncia a respeito:

inicialmente eu chamei atenção para o fato que entre os medievais e Locke alguma coisa aconteceu com o que se tem provado como fatalmente significativa para o mundo moderno e agora para o resto do mundo.

Onde quer que a tradição tenha sido considerada e tratada como uma fonte de sabedoria, Locke viu seguramente como um fonte de erro e vício.

Com efeito, evidenciamos que *o Ensaio* e a *Conduta do Entendimento* atacam implacavelmente a tradição. As palavras são frequentemente tidas como inimigas da filosofia (E, 3.10; 4.3). A tradição, por sua vez, opõe-se a que façamos o nosso melhor. Devemos nos libertar da aceitação sem questionamentos da doutrina e da autoridade da tradição. Locke propõe que a pessoa deve pensar por ela mesma e, com isso, adquirir a soberania individual, livre das distorções das paixões e da autoridade dos princípios da tradição, “investigando diretamente a natureza das coisas em si mesmas, sem se importar com a opinião dos outros” (*Conduta*, §35). Portanto, para Wolterstorff (1996, p. 151), a “soberania individual ocupa uma posição central no pensamento epistemológico e político de Locke”.

O resgate da autonomia, da liberdade e da condição humana essencial para o desenvolvimento pessoal e social culmina em responsabilidades que só poderão ser devidamente realizadas com o cumprimento de deveres legitimamente estabelecidos. À medida que esses deveres são cumpridos, cada pessoa exercita aquilo que é o mais sublime da autonomia: a sua liberdade.

Isso posto, precisamos esclarecer se o hedonismo de Locke fundamentaria a moral, então, a ideia da existência de Deus e a lei natural não poderiam fundamentá-la. Apresentar tal esclarecimento é tarefa da próxima subseção.

4.2 O HEDONISMO LOCKEANO: AS IDEIAS DE PRAZER E DE DOR

Para esclarecermos se o hedonismo de Locke fundamenta a moral, precisamos retomar alguns argumentos acerca das noções de prazer e de dor, pois elas foram entendidas como fundamento do dever moral. Nosso objetivo é expor que Locke não fundamenta a moral a partir das noções de prazer e de dor. As ações morais são fundamentadas em comparação com a lei natural. Com isso, o hedonismo de Locke é revisado e harmonizado com a teoria moral.

A estrutura do pensamento de Locke sobre a fundamentação da moral é relativamente clara⁶⁶. Mas a concepção de obrigação moral da

⁶⁶Opinião similar é defendida por Wolterstorff (1996, p. 134). Para uma extensa discussão sobre a teoria ética de Locke, ver Hans Aarsleff, *The State of Nature and the Nature of Man in Locke*, in *John Locke: Problems and Perspectives*, editado por John W. Yolton (1969); Ver também, J. B.

teoria moral lockeana é apresentada de maneira consideravelmente dispersa. Consequentemente, o pensamento de Locke sobre como ele fundamenta a moral tem sido foco de várias interpretações. Em outras palavras, como já vimos, tem-se defendido que Locke teria dois projetos para a fundamentação da moral, porque a noção de *summum bonum* definida unicamente como prazer seria o fundamento da obrigação moral. Por exemplo, Wolterstorff (1996, p. 134) expressa que “Locke teria sido considerado um hedonista, porque teria fundamentado a moral nas sensações de prazer e de dor”. Todavia, discordamos dessa interpretação. Ao retomarmos algumas evidências do pensamento de Locke, poderemos apresentar outra interpretação sobre o fundamento da moral, ou seja, a complexidade do problema da relação entre a teoria hedonista de Locke do bem (*good*) e do mal (*evil*), nas seções (E, 2.20.2; 2.21.42-44), e os aspectos não-hedonistas da teoria moral de Locke exposto em 2.28.5, no *Ensaio*.

Brevemente, o problema é apresentado da seguinte maneira: em 2.20.2, *Os Modos do Prazer e da Dor*, Locke afirma que

as coisas são boas (*good*) ou más (*evil*) são somente em referência ao prazer e à dor. Aquilo que chamamos bem (*good*) é o que está apto a causar e aumentar o prazer ou diminuir a dor em nós; [...] O contrário, nós nomeamos mal (*evil*), aquilo que está apto a produzir ou aumentar qualquer dor ou diminuir qualquer prazer em nós. Pelas noções de prazer e de dor eu devo ser entendido por meio das sensações do corpo ou da mente como elas são frequentemente distinguidas (LOCKE, 1959, p. 303).

Esta passagem tem sido entendida como se Locke estivesse claramente afirmando que o prazer e a dor se referem às ações morais e não às sensações do corpo ou da mente. Entretanto, defendemos que as noções de prazer e de dor analisadas aqui não têm uma conotação moral. Com relação à passagem (E, 2.21.42-44), nos §42-44, o filósofo evidencia que todos desejam ser felizes, mas inicialmente, “somente a felicidade move o desejo” (LOCKE, 1959, p. 340). Nós sustentamos que Locke está esclarecendo o que se supõe ser o móbil da vontade, mas isso não quer dizer que o prazer ou a dor seja o móbil. Para Locke, as sensações de prazer e de dor são as maneiras que o homem tem para adquirir a ideia de

felicidade, uma vez que o mais alto grau de prazer é *comparado* com a felicidade.

Na passagem (E, 2.28.5), Locke expõe que o bem (*good*) e o mal (*evil*) morais são extraídos da relação com uma lei e não com o prazer e a dor sensíveis. Nesse sentido, se Locke for um hedonista no sentido estrito da palavra, ou seja, se o bem e o mal morais forem determinados pelas sensações de prazer e de dor, cabe a pergunta: o que fazer com a noção de lei proposta claramente em seus textos? Nossa leitura é que Locke está mostrando como adquirimos as ideias de bom, à medida que temos o prazer e a ideia de ruim, à medida que temos a ideia de dor, *em comparação* com o que é aprendido na experiência sensível. Depois de tê-las apreendido, o entendimento pode abstrair para graus mais elevados. O entendimento pode, por meio da experiência, adquirir a ideia de felicidade finita e, por meio da abstração, inferir para a ideia de felicidade infinita e, em um grau mais elevado, para a ideia de felicidade eterna. Desse modo, o hedonismo do pensamento de Locke refere-se às primeiras sensações, à origem das ideias morais, mas não tem a função de fundamentar o dever moral. Portanto, podemos harmonizar o hedonismo de Locke com a sua teoria do conhecimento sobre a origem das ideias. No que se refere aos fundamentos da demonstração da teoria moral, Locke é cuidadoso:

Visto que é óbvio que as nossas faculdades não são apropriadas para penetrar na constituição interna e na essência real dos corpos. Contudo somos capazes de descobrir a existência de um Deus e ter o conhecimento suficiente de nós mesmos para conduzir-nos para uma descoberta completa [*full*] e clara da nossa maior preocupação, i.é., o nosso dever. Assim, convir-nos-á, como criaturas racionais, empregar as nossas faculdades a respeito das coisas que são mais adaptadas e seguir a orientação da natureza onde ela parece nos indicar o caminho. Pois é racional concluir que o emprego próprio repousa na investigação daquela classe de conhecimento que é mais apropriado às nossas capacidades naturais e transporta com ela a nossa preocupação maior, i.é., a condição do nosso estado eterno. Portanto, eu penso que eu posso concluir que *a moralidade é a própria (proper) ciência e a mais importante ocupação (business) da humanidade em geral*, (para quem está preocupado e disposto a procurar seu *summum bonum*) (E, 4.12.11) (LOCKE, 1959, p. 351).

Nesta citação, Locke, de fato, enfatiza o *Summum Bonum* como fim último para as ações humanas. Contudo, devemos lembrar que, para o hedonismo, o prazer é o único valor intrínseco que fundamenta a moral, se for assim, o pensamento de Locke pode receber outra interpretação, por duas razões. Primeira, porque Locke não aceita o prazer como fundamento da moral; segundo, porque a noção de felicidade defendida por Locke é o *eudaimonismo* que é composta de vários portadores de valores intrínsecos, por exemplo, o prazer, o saber e a virtude.

A *dor* e o *prazer* são duas ideias simples muito importantes que recebemos da sensação e da reflexão (E, 2.20.1) e (LOCKE, 1959, p. 302). Para Fraser (1959, p. 161), de acordo com Locke, as ideias de prazer e de dor são “a nossa maior preocupação na medida em que por elas a conduta é determinada”⁶⁷, uma vez que

a dor tem a mesma eficácia e utilidade que o prazer para pôr-nos a trabalhar, pois estamos tão dispostos a empregar as nossas faculdades para evitar a dor como para perseguir o prazer. Há uma coisa que merece ser considerada: a dor é muitas vezes causada pelos mesmos objetos e pelas mesmas ideias que produzem o prazer. Mas esta íntima conjunção que muitas vezes nos faz sentir dor nas sensações em que esperávamos prazer parece-nos uma nova ocasião para admirar a sabedoria e a bondade do nosso Criador, que designou-nos para a preservação do nosso ser e acrescentou a dor à ação de muitas coisas sobre os nossos corpos, a fim de advertir-nos do dano que podem nos causar e como aviso para ficarmos longe deles (E, 2.7.4) (LOCKE, 1959, p. 161).

Fraser é um bom exemplo de como a literatura tradicionalmente expõe o pensamento de Locke. Para ele, as noções de prazer e de dor, como aparecem na sequência do *Ensaio*,

têm uma função suprema no sistema ético de Locke como motivo para conformar as relações morais que são elas mesmas reconhecidas por Locke como imutáveis e eternas. Isso aparece nos capítulos XXI e XXVIII. Se o homem fosse destituído de toda capacidade de prazer e de dor, a vida humana seria transformada; o móbil para as ações deixaria de existir;

⁶⁷Ver, também, em Locke (E, 2.20; 2.21).

o nosso conhecimento do universo, incluindo de nós mesmos, seria obscurecido (FRASER, 1959, p. 302).

Em outras palavras, Fraser salienta o que defendemos nessa tese, a saber, as noções de prazer e de dor têm uma função pedagógica para o homem, porque é por meio delas que a pessoa apreende as primeiras noções de bem e mal. Portanto, nós discordamos da interpretação que enfatiza o aspecto hedonista do pensamento de Locke. Discordamos, por exemplo, do que Soveral afirma quando Locke expressa que as coisas são somente em relação ao prazer e à dor. Para Soveral, Locke tem uma “tese sumariamente hedonista que está excluída qualquer ideia de dever ou liberdade”⁶⁸ (E, 2.20.2) e (SOVERAL, 1999, p. 299). Em outros termos, o hedonismo de Locke parece realmente fundamentar a moral.

Para ilustrar a nossa interpretação, o parecer de Wolterstorff (1996, p. 134) é oportuno. Ele salienta a tese que queremos defender aqui. Para esse leitor, na discussão subsequente, Locke

deixa claro que as palavras ‘dor’ e ‘prazer’ são *confundidas* [grifo nosso] como nomes para os fenômenos que ele tinha em mente. Ele está tentando mostrar o fato fundamental de que muitas das nossas experiências são fenomenologicamente valorizadas.

Em outras palavras, entre as coisas que experimentamos, gostamos de algumas e não de outras. O contraste entre o prazer e a dor é facilmente percebido, mas às vezes, por exemplo, as pessoas gostam da dor. Locke disse que

Por *prazer e dor* [...], eu devo sempre ser entendido [...] não só a dor e o prazer no corpo, mas a qualquer deleite ou inquietude (*uneasiness*)⁶⁹ que é sentido por nós, procedente de uma sensação agradável ou inaceitável por meio da sensação ou da reflexão (E, 2.20.15) (LOCKE, 1959, p. 306).

⁶⁸(SOVERAL, 1999, p. 299). Ver nota 54, p. 299.

⁶⁹O conceito de *uneasiness* tem sido definido de diferentes modos; em (E.2.20.6), é definido como desejo (*desire*) (LOCKE, 1959, p. 304). Soveral traduz a palavra “*uneasiness*” por mal-estar, conforme nota sobre a passagem (E, 2.20.6) (LOCKE, 1999, p. 301). Nós optamos pela tradução de “inquietude”, porque condiz com os textos de Locke. Para uma análise aprofundada da questão, ver (MONZANI, 1995, p. 115-161).

Wolterstorff exemplifica muito bem o que queremos salientar nesta pesquisa. Embora os comentadores defendam frequentemente o *hedonismo* de Locke, ele é mais bem entendido como sustentando a longa tradição clássica do *eudaimonismo*. Para o comentador, Locke usa “felicidade” em várias ocasiões para expressar o que ele tinha em mente⁷⁰. Observamos que Locke evidencia que

aquele que com um pouco de atenção refletir sobre a ressurreição e considerar a justiça divina chamará para o julgamento no último dia, as mesmas pessoas para lhes conceder a felicidade ou a miséria em outra vida, quem praticou ações boas [*well*] ou más [*ill*] nesta vida (E, 1.3.5) (LOCKE, 1959, p. 94).

Locke está se referindo à felicidade e não ao prazer. Além disso, notamos que o filósofo não está se remetendo aos atos ou aos comportamentos humanos morais, mas a ações consideradas boas ou más que não têm um sentido moral. Na parte do texto em que Locke procura explicar como o homem persegue caminhos diferentes e do mal (moral) ele afirma que

Do que tem sido dito, é fácil explicar como acontece que, embora todos os homens desejem a felicidade, as suas vontades os conduzam contrariamente. Por consequência alguns deles são conduzidos para o mal [*evil*]. As escolhas feitas pelos homens nesse mundo tão variadas e opostas, não demonstram que todos não perseguem o bem [*good*] [...] A variedade da procura apenas demonstra que nem todos colocam a felicidade na mesma coisa ou escolhem o mesmo caminho para atingir a felicidade (E, 2.21.55) (LOCKE, 1959, p. 350).

Locke é mais enfático sobre a noção de bem e mal morais quando ele procura exemplificar os erros (*wrong*) mais comuns de julgamento:

Para justificar o sofrimento que os homens causam a si mesmos, apesar de eles buscarem realmente a felicidade, nós devemos considerar como as coisas vêm a ser apresentadas aos seus desejos sob aparências enganosas: o nosso julgamento acerca delas é

⁷⁰Há passagens do *Ensaio* (E, 1.3.3;1.3.5; 2.21.55; 65) que ilustram que Locke defende a tese do *eudaimonismo*.

pronunciado erroneamente. Para vermos até onde é que isso se estende e quais são as causas dos julgamentos errados, o homem deve lembrar que coisas⁷¹ são julgadas boas [*good*] ou ruins [*bad*] em um duplo [grifo nosso] sentido. Primeiro *o que é propriamente o bom [good] ou ruim [bad] não é nada mais do que o prazer ou a dor*; segundo, porque não só o prazer e a dor atual, mas, também, o que está apto por sua eficácia ou consequência para trazer sobre nós o que está distante é objeto próprio do nosso desejo e está apto para mover a criatura que tem capacidade de previsão a si movimentar. Portanto, *as coisas que extraem depois delas prazer e dor são consideradas o bem [good] e o mal [evil]* (E, 2.21.63) (LOCKE, 1959, p. 356).

Em outras palavras, observamos que as noções de prazer e de dor são ideias adquiridas pela sensação. A partir das ideias simples de prazer e de dor, portanto, o entendimento pode abstrair e formar uma noção de um bem maior e mais elevado.

Para Wolterstorff, após ter dado uma descrição de bem (*good*) e mal (*evil*) morais, Locke aborda o que se chama inquietude “*uneasiness*”. Wolterstorff (1999, p. 135) retoma o caminho da definição de “*uneasiness*” como desejo: “o estado em que falta alguma coisa que alguém acredita que poderia ser agradável [*pleasant*] quando o estado em si mesmo é desagradável [*unpleasant*]”. Isto é a mesma coisa que *desejo* (E, 2.20.6). É relevante notar que “*uneasiness* ou desejo” causa as paixões (E, 2. 20.3-18) e determina a vontade (E, 2.21.29-39), embora Locke claramente saliente que alguém pode desejar alguma coisa sem escolhê-la, mesmo que a pessoa esteja livre para escolher (E, 2.21.40; 46).

Observamos que os conceitos de bem e mal fazem parte da análise em que Locke estabelece o dever moral. Todavia,

o conceito de dever moral é entendido por Locke como fundamentalmente diferente do bem [*good*], ou seja, o bem é desvinculado da obrigação moral. A obrigação moral é o que é requerido pela lei divina (WOLTERSTORFF, 1999, p. 135).

⁷¹Entretanto é necessário apresentar a correção que Locke faz no final do capítulo 21. Nessa nota Locke corrige as expressões usadas por ele de modo equivocado. Locke evidencia que ele troca as palavras “coisas” por “ações” (*things for actions*) (E.2.21.73) nota 2 (LOCKE, 1959, p. 366).

Em outras palavras, a lei determina a obrigação moral. Para Locke, “A lei em geral é uma classe de regras para as ações voluntárias” (E, 2.28.4-5). Dessa maneira a obrigação moral não está fundamentada na concepção do bem, este é uma consequência da lei. Assim, se alguém deseja seguir a regra, tem o direito de impor ou exigir que sejam atribuídas sanções – a recompensa ou a punição para a violação ou a observância da lei⁷². Segundo Locke (1959, p. 475),

Nós podemos distinguir três classes de Leis. I. A lei *divina*; II. A lei *civil*; III. A lei de *opinião ou reputação*. Pela relação que os homens estabelecem com a primeira, eles julgam se as suas ações são pecados ou deveres; pela segunda, se as ações são criminosas ou inocentes; e pela terceira, se são virtudes ou vícios (E, 2.28.7).

Para Locke (1959, p. 75-76), “o que é o dever não pode ser entendido sem uma lei; nem a lei pode ser conhecida ou suposta sem um legislador ou sem recompensa e punição” (E, 2.3.12)⁷³. Desse modo, especialmente, a lei divina é que determina o dever. Na teoria moral de Locke, a obrigação moral é um comando divino. Por exemplo, Deus determina que devemos amá-lo, porque ele tem como objetivo a felicidade humana. O Criador fez uma regra pela qual os homens devem governar a si mesmos. Com efeito, Locke evidencia que

Deus estabeleceu a *lei divina* para governar as ações dos homens – quer divulgada pela luz da natureza, quer pela voz da revelação. Ninguém é tão *irracional* [grifo nosso] a ponto de negar que Deus forneceu uma regra pela qual os homens devem se governar. Ele tem o direito de fazer; nós somos as suas criaturas: Ele tem bondade e sabedoria para dirigir as nossas ações para o que é o melhor; Ele tem poder para executá-la por meio da recompensa ou o castigo com peso infinito em outra vida, uma vez que estamos sempre em suas mãos. Este é o único *critério* [grifo nosso] verdadeiro da retidão moral e, ao compararem as suas ações a esta lei, os homens julgam acerca do bem [*good*] ou do mal [evil] moral das mesmas; ou seja, se são deveres ou pecados provavelmente lhes trarão a felicidade ou a

⁷²A esse respeito, ver (E, 2.18.6); (ELN, 1954, p. 151; p. 183).

⁷³Nessa linha, também vale lembrar o excerto (E, 2.28.14) (LOCKE, 1959, p. 481).

infelicidade proveniente das mãos do TODO-PODEROSO (E, 2.28.8) (LOCKE, 1959, p. 475).

Portanto, para Locke, o princípio de obrigação está fundamentado na lei de Deus e não nas noções de prazer e dor. Contudo, as sanções atribuídas pela lei divina são, é claro, prazerosas ou boas (*well*) para o bem (*good*) e más, ruins ou dolorosas (*ill*) para o mal (*evil*). Dado que a lei é determinante da obrigação moral, nós podemos chamar o bem e o mal de *bem moral* e *mal moral*, sem identificar o bem moral com a dor e o prazer como fundamento da obrigação. Portanto, as críticas a Locke que o rotulam de “hedonista” não se sustentam. Condizente com a interpretação de que o princípio de obrigação é fundamentado na lei de Deus, Colman (1983, p. 48-49) argumenta sobre as “*Voluntas*”:

Para aqueles que confundem a vontade e as determinações da vontade humana, confundem também a retidão moral, dando-lhe o nome de bem [*good*] moral. O prazer que qualquer pessoa tem em qualquer ação ou uma consequência dela é efetivamente um Bem em si mesmo capaz e próprio para mover a vontade. Mas a retidão moral da ação considerada puramente em si mesma não é nem o bem [*good*] nem o mal [*evil*], nem de qualquer modo move a vontade nem como o prazer e a dor que acompanham as ações em si mesmas ou que poderia ser uma consequência deles. Deste modo é evidente que a partir da punição e da recompensa que Deus tem anexado para a retidão moral ou falta da retidão, como o verdadeiro móbil da vontade que seria desnecessário se a retidão moral fosse em si mesma o bem [*good*] e a privação moral, o mal [*evil*].

Colman salienta o que defendemos neste texto, a saber: as ações morais estão desvinculadas das noções de prazer e de dor. As ações morais têm valor em si mesmas, [*grifo nosso*], independentemente das implicações terrenas, no caso, a recompensa (o prazer ou a felicidade terrena) ou a punição (a dor ou a miséria). Contudo, as nossas ações morais também têm consequências para além da vida, uma vez que podemos ser recompensados com a felicidade ou a miséria celestiais. Mas não é a recompensa ou a punição que determina o nosso dever moral. Deus impõe a lei, ou seja, ele julga se as ações merecem a recompensa ou a punição. O princípio de obrigação não está fundamentado na punição da lei. As sanções são consequências do fato de não se ter cumprido a lei. Portanto, o bem e o mal

morais decorrem do cumprimento ou não da lei, e não das sensações de prazer e de dor. Segundo Locke (1959, p. 474),

o bem [good] e o mal [evil] morais, então, são somente a conformidade ou desacordo das nossas ações voluntárias em relação a alguma lei, da qual, o bem ou o mal é traçado para nós a partir da vontade e do poder do legislador; o que chamamos recompensa ou punição é o bem e o mal, prazer ou dor que representam a nossa observância ou violação da lei, por um decreto do legislador (E, 2.28.5).

Segundo Wolterstorff (1996, p. 137), “às vezes, a perspectiva não faz com que uma pessoa reconheça um dever. Por isso, a perspectiva não atiza na pessoa uma ‘inquietação’ [*uneasiness*] motivacional.” Ainda na linha das reflexões desse autor, a condição humana é tal que nem sempre a pessoa tem uma boa motivação para agir. Por essa razão, Deus tem atribuído sanções às ações humanas. Embora a perspectiva de que a felicidade ou infelicidade seja o que motiva a pessoa, ainda permanece o fato de que o que determina a obrigação é a lei divina e não a utilidade. Nos *Ensaíes*, Locke (1954, p. 181) diz que

se a fonte e a origem de toda lei fosse o cuidado e a preservação de nós mesmos, a virtude moral poderia não ser um dever para o homem, mas uma conveniência[...]

Assim, a fonte do dever moral não é a autopreservação. A lei é que determina que cada um deve preservar-se, ou seja, a preservação é o conteúdo, não a fonte da lei. Essa fonte é a vontade de Deus. Para Wolterstorff (1999, p. 137),

parece claro que a lei é um determinante da obrigação, somente, se a pessoa consente⁷⁴ que a lei tem o *direito* de impor a obediência àqueles cuja lei é aplicada; de outro lado, a emissão do comando é apenas o exercício do poder.

Nos *Ensaíes Sobre a Lei da Natureza*, Locke enfatiza e repetidamente reconhece que Deus tem esse direito. Para entender o fundamento da lei

⁷⁴A noção de consentimento está relacionada e noção de responsabilidade moral.

nós devemos entender que ninguém pode obrigar-nos ou vincular-nos a qualquer coisa, a menos que ele tenha direito e poder sobre nós. Efetivamente, quando ele comanda o que ele deseja ou não que deveria ser feito, ele só faz uso do direito. *Portanto a obrigação deriva da soberania e o comando que qualquer superior tem sobre nós e sobre as nossas ações e o quanto que nós somos sujeitos a outro é à medida que nós estamos sob sua obrigação. (grifo nosso)* Mas o vínculo, também, nos obriga a cumprir as nossas responsabilidades (dever). Os nossos deveres são de dois modos: Primeiro, a responsabilidade de retribuir com respeitosa obediência [...] Segundo, a responsabilidade para punir [ou recompensar] que surge da falta [ou não] de retribuir com a respeitosa obediência (ELN, VI) (LOCKE, 1954, p. 181-183).

Para Wolterstorff, o direito de Deus para estabelecer os comandos sobre as nossas ações segue-se do fato de que nós somos criaturas de Deus, ou seja, está fundado no direito de paternidade. Nos *Ensaio*s, Locke (1954, p. 157) exemplifica: “quem vai negar que o barro está sujeito à vontade do oleiro e que uma peça de cerâmica pode ser quebrada pela mesma mão pela qual ela foi formada?” (ELN, IV).

A leitura de Wolterstorff ainda aponta que Locke está defendendo o direito de propriedade. Assim, se o princípio de obrigação deriva do aspecto de que somos criaturas de Deus, então podemos entender que ele tem o direito de paternidade sobre sua criação, e, por isso, somos sua propriedade. Mas podemos entender os fundamentos de tal direito como o sistema de Locke? Inicialmente, nos *Ensaio*s, Locke (1954, p. 111) observa que “o direito está fundado no fato que nós temos o livre uso das coisas, pela qual a lei é que permite ou proíbe o uso das coisas.” Wolterstorff (1999, p. 138) considera que

o que se entende por alguém ter o direito a fazer dessa ou daquela forma é determinado pela legislação da lei da obrigação que permite alguém fazer dessa ou daquela forma. Mas obviamente o direito de Deus de comandar que nós devemos obedecê-lo, não pode ser entendido como consistindo que o ser de Deus permitiu fazer desse modo pela lei da obrigação, se a lei da obrigação é a lei justa de Deus.

Segundo Wolterstorff, Locke encontra problemas para explicar como é que o princípio de obrigação pode ser conhecido. Contudo, discordamos de Wolterstorff, pois consideramos que Locke não encontra problemas para explicar como podemos conhecer que estamos obrigados pela lei de Deus. Segundo Locke (1959, p. 359),

aquele que tem a ideia de um ser inteligente, mas frágil, débil, criado e dependente de outro Ser, eterno, onipotente, perfeitamente sábio e bom saberá com igual certeza que o homem deve honrar, temer e obedecer a Deus com a mesma certeza que o Sol existe quando o vê brilhar. Porque se ele tiver apenas as ideias desses dois seres no seu espírito e considerar os seus pensamentos nesse sentido, descobrirá tão certamente que o ser inferior, finito e dependente está sob a obrigação de obedecer ao Ser supremo e infinito, com a mesma certeza com que descobrirá que três, quatro e sete são menos de quinze, se ele considerar e calcular estes números; ele não pode ter mais certeza do que o sol surgiu a partir da claridade observada no amanhecer se ele se limitar a abrir ao olhos e os dirigir nessa direção. Entretanto, mesmo que essas verdades sejam sempre tão certas e claras, o homem pode ignorá-las. Se o homem não fizer os esforços para empregar as faculdades como deveria fazê-lo, então não poderá informar-se sobre a verdade delas (E, 4.13.4).

O exercício das faculdades é o meio pelo qual o homem conhece os deveres estabelecidos pela lei de Deus, ou seja, a lei natural. Contudo, Wolterstorff argumenta que não existe uma maneira mais adequada para entender como seriam “percebidos” os deveres que Deus estabelece para nós. Para Wolterstorff (1999, p. 138), “não há uma alternativa diferente que ele poderia oferecer. Existe aqui uma profunda lacuna na teoria de Locke”. Discordamos desse entendimento, uma vez que observamos que Wolterstorff confunde o fundamento da obrigação com o aspecto de como podemos conhecer o princípio de obrigação. Esse último está fundado no direto de paternidade de Deus, pois, para Locke, está claro que é o direito de paternidade que determina e fundamenta o princípio de obrigação. Sobre o modo como adquirimos o conhecimento do nosso dever, respondemos, sucintamente, que podemos conhecer a vontade (lei) de Deus por meio da

razão e da experiência sensível. Portanto, o conhecimento do que a lei impõe é essencial para o cumprimento da lei.

Com efeito, é importante percebermos, também, que a mesma regra que é imposta pela lei divina pode ser imposta pelas leis civil e social. Contudo,

quando for o caso e surgir a dúvida, por que a regra deveria ser seguida, alguém pode responder por recorrer para a legitimidade (status) de qualquer lei ou todas elas. Além disso, alguém pode questionar a legitimidade de qualquer lei. Uma pessoa pode pensar que a lei civil ou social não seja legítima. Para Locke, entretanto, negar a legitimidade da lei divina é equivalente a negar o que a lei estabelece como obrigação (WOLTERSTORFF, 1999, p. 138).

Melhor dizendo, as pessoas podem discordar da legitimidade da regra para orientar as ações. Algumas ações são legítimas se comparadas com a lei divina, outras, são legítimas se comparadas com a lei civil ou com a lei social. Contudo, negar a legitimidade da lei divina é equivalente a negar que a lei divina expressa uma *obrigação* moral. Aqueles que negam a existência da lei divina, tacitamente, negam que existe qualquer obrigação moral. Além disso, alguma coisa que é de fato reconhecida na lei divina pode ainda ser reconhecida pela lei civil e pela lei social. O fato de perguntarmos por que deveríamos obedecer à lei de Deus é uma prova de que a lei não é inata.

Locke evidencia que o conteúdo da lei divina pode ser reconhecido nas outras leis e vice-versa, salvaguardando-se a premissa de que o conteúdo das outras leis não pode ser contrário ao da lei divina. Para Wolterstorff, é óbvio que existem a lei civil e a lei social. Locke aceita-as como mais óbvias do que a existência da lei divina. Contudo, podemos ter certeza de que podemos conhecer “a lei que Deus tem fixado [*set*] para as ações dos homens – quer divulgada pela luz de natureza ou pela voz da revelação” (E, 2.28.8) e (LOCKE, 1959, p. 475).

Aqui, Locke evidencia que há duas possibilidades de conhecermos a lei de Deus: por meio da razão e por meio da Bíblia. Com efeito, o filósofo não diz que é a razão humana ou a Bíblia que é a lei, uma vez que nenhuma das duas criou a lei. A lei de Deus, ou seja, a lei natural, não é a razão humana, a faculdade de entendimento. A razão e a revelação são expostas como fontes do conhecimento da lei de Deus. Nessa passagem, Locke está interessado em abordar o problema da origem do conhecimento

da lei natural, e não em evidenciar se a lei natural pode ser assimilada ao conceito de lei divina. Para ele, pelo conhecimento podemos obter a lei divina (natural) por duas vias: pela luz natural e pela revelação. Essa passagem tem sido interpretada como se Locke tivesse excluído a lei natural da lei divina. Se fosse assim, Locke estaria fundamentando o princípio de obrigação nas noções de prazer e dor e não na lei natural, porque esta não poderia ser entendida como sendo a lei divina.

Entretanto, observamos que a razão e a revelação nos informam que temos obrigações para com Deus. A forma como adquirimos o conhecimento de que alguma regra é uma obrigação e é alguma coisa exigida por Deus para nós, Locke responde: a aquisição se dá de dois modos: primeiro, por meio da razão, porque podemos julgar o que os professores nos dizem; segundo, por meio da revelação, porque podemos aceitar ou não o que nos é revelado pela Bíblia.

Locke põe em evidência como podemos conhecer a vontade de Deus tanto no *Ensaio* quanto nos *Ensaaios*. No *Ensaio*, Locke (1959, p. 71) afirma não duvidar que

sem estar escritos em seus corações, muitos homens podem *assentir* à várias regras morais e estar convencidos da sua obrigação, pelo mesmo modo que eles conhecem as outras coisas. Outros podem conhecer [a obrigação] a partir da educação, da companhia e do costume do seu país; uma vez que são persuadidos, poderão ter na sua consciência, que não é nada mais do que a sua própria opinião ou julgamento da retidão moral ou depravação da suas próprias ações (E, 1.2.8)⁷⁵.

Wolterstorff (1999, p. 140) salienta que uma importante questão deve ser levantada: “será que nós podemos conhecer no sentido estrito de conhecimento – que alguma regra para as nossas ações é uma lei de Deus dada para nós?” Entretanto, notamos que Locke já pressupôs essa questão e responde a ela afirmativamente. Para o filósofo, nós podemos alcançar um conhecimento dos princípios da nossa obrigação por meio da experiência sensível e da razão. Nós, na verdade, não adquirimos um conhecimento da estrutura interna das coisas no mundo. A nossa capacidade de conhecer a obrigação moral é suficiente para sabermos que devemos cumprir os comandos estabelecidos pela lei. Segundo Locke (1959, p. 102):

⁷⁵Ver, também, ELN (LOCKE, 1954, p. 129).

A bondade divina não foi descuidada para com os homens [...], uma vez que proporcionou-lhes faculdades suficientes para descobrir por si tudo o quanto é necessário para alcançar o conhecimento do projeto para tal ser (E, 1.3.12).

Desse modo, as faculdades necessárias incluem a nossa capacidade para a demonstração da moral. A obrigação moral não pode ser conhecida intuitivamente. Ela não é autoevidente, precisamos descobri-la, porque

os princípios morais requerem raciocínio, discurso, exercícios da mente para descobrir a certeza da sua verdade. Eles não repousam abertos como caracteres naturais impressos na mente [...] As regras morais são capazes de demonstração. Portanto, é falha nossa se nós não tivermos a certeza do conhecimento delas (E, 1.2.1) (LOCKE, 1959, p. 64-65).

Locke salienta que as regras morais possuem uma natureza demonstrável. Por isso, os conceitos, as ideias dos modos morais, podem ser entendidos como possuidores de uma natureza demonstrável. Portanto, se empregarmos as faculdades do entendimento de maneira adequada, poderemos descobrir a certeza dessas ideias. Por conseguinte, descobriremos se estamos agindo moralmente ou não.

Locke consistentemente usou a expressão “lei da natureza” para significar a lei da obrigação moral, os princípios⁷⁶ que podem ser conhecidos pela razão. Resumindo a sua discussão sobre como é possível ter o conhecimento autêntico da obrigação moral, Locke (1959, p. 78) evidencia que:

Há uma grande diferença entre uma lei inata e uma lei natural, entre algo que foi impresso originariamente no espírito e algo que embora ignorado por nós possa ser conhecido em virtude de uma correta aplicação de nossas faculdades naturais. E penso que ofende a verdade quem afirma que existem leis inatas como quem nega que existem leis cognoscíveis pela Luz natural, ou seja, sem a ajuda de uma revelação positiva (E, 1.2.13).

⁷⁶Os princípios foram demonstrados: as ideias da existência de Deus e da existência da lei divina, ou seja, a lei da natureza. Deus fez a lei para a natureza humana.

Para Wolterstorff, seja o que for que Locke defina por “lei da natureza”, não implica que *todos* ou efetivamente *ninguém* possa conhecê-la. Locke repetiu no *Segundo Tratado* que a noção de lei da natureza não conduz para a consequência de que as leis da natureza são conhecidas por meio de um consenso (*consensus gentium*)⁷⁷. É verdade que a lei de Deus para a vida, para ser genuína para nós, deve ser divulgada, disponibilizada *para nós* por meio da razão ou da revelação. Mas podemos corretamente acreditar que algumas regras para as nossas ações são leis de Deus sem o conhecimento de que elas são. Mas nós não podemos duvidar que não seja uma lei ou que não seja a lei divina ou que não seja uma lei moral de obrigação. Locke (1959, p. 69-70) afirma que:

A existência de Deus se manifesta de tantas maneiras e a obediência que nós devemos a ele é tão congruente com a luz da razão que a maior parte da humanidade dá testemunho da lei da natureza. Além disso, eu penso que deve ser permitido, que várias regras morais podem receber da humanidade uma grande aprovação, sem o conhecimento ou admitir como o verdadeiro fundamento da moralidade; que pode ser somente a vontade e a lei um Deus que vê o homem no escuro, tem em suas mãos a recompensa e a punição e poder suficiente para acertar as contas do ofensor orgulhoso (E, 1.2.6).

Embora Locke não duvidasse de que alguns preceitos e, talvez, todo conteúdo moral pudesse ser demonstrado e conhecido, ele prontamente reconheceu que quase nada fora feito do seu projeto, embora, alguns requisitos da demonstração tivessem sido oferecidos. Provavelmente, fosse uma difícil tarefa para a razão apenas, sem a ajuda da revelação, estabelecer a moralidade em todas as suas partes e sob verdadeira fundamentação com uma luz clara e convincente. Talvez

o motivo por que o conhecimento da moralidade, por mera luz natural [...] tem tido um progresso lento não é por falta de habilidade do ser humano, mas por causa das necessidades humanas, por exemplo, suas paixões, vícios e interesses enganosos[...] (WOLTERSTORFF, 1999, p. 141).

⁷⁷A teoria do “*consenso*” era entendida como um critério de verdade (WOLTERSTORFF, 1999, p. 140).

Isso posto, podemos responder à pergunta, a saber: Locke teria fundamentado o projeto da moral nas ideias de prazer e de dor? Ou seja, nas ideias arquetípicas (com aspecto hedonista) ou em outro projeto fundado na vontade de Deus (voluntarista)? Como já vimos, nossa resposta é que Locke tem um único projeto. As ideias de prazer e de dor não fundamentam a moral.

Locke começa o projeto de demonstração da moral pretendendo-a como uma conclusão da obra *Ensaio*. Portanto, mesmo que Locke nos tenha dado a impressão de que teria desistido de realizar a demonstração da moral ele não o fez. O que Locke escreveu e expressou na carta a seu amigo William Molyneux é que ele teria duvidado de sua capacidade em realizar tal projeto: “Eu penso, eu vejo que, a moralidade pode ser demonstrativamente extraída, mas se eu sou capaz de fazê-lo é outra questão” (*Works*, IV, p. 524, §1538) (WOLTERSTORFF, 1999, p. 142), portanto, ele não duvidou de que fosse possível fazer uma demonstração completa da ciência da moralidade.

De acordo com Wolterstorff, essa passagem tem sido, às vezes, interpretada como se Locke tivesse duvidado do aspecto demonstrável das ideias morais, do projeto em si mesmo. A incerteza repousava sobre a possibilidade de estabelecer até os primeiros princípios para demonstração da ciência da moralidade ou qualquer amplitude significativa da demonstração, realmente, não seria possível. Wolterstorff afirma que, ao lermos a carta levando em conta seu contexto, perceberemos que esse não é o caso, ou seja, não é assim que a carta deveria ser interpretada. Sequer há outra passagem que justifique a conclusão de que Locke realmente tivesse dúvidas sobre a demonstrabilidade da moral. Na carta, Locke apenas expressa a dúvida sobre a suficiência de seus próprios poderes intelectuais para realizar tal tarefa. Imediatamente após a sentença citada, ele escreve que “nem todos poderiam ter demonstrado o que o livro do senhor Newton tem mostrado ser demonstrável” (LOCKE, apud WOLTERSTORFF, 1999, p. 142).

É possível extrair passagens de várias fontes que evidenciam e provam as afirmações de Locke de *como* a demonstração pode ser feita. Wolterstorff (1999, p. 142) evidencia o que defendemos nesta tese que, para Locke, podemos começar a demonstração da moral a partir do

conhecimento intuitivo da nossa própria existência vinculada com o conhecimento sensível da existência dos objetos na experiência associado com a oferta de uma prova da existência do Criador de todas as

entidades. Das provas referentes à natureza de Deus poderíamos extrair a conclusão de que Deus emite regras para as ações das suas criaturas racionais⁷⁸. E que as criaturas têm a obrigação de cumprir aquelas regras. Da natureza de Deus, nós poderíamos, então, inferir que os comandos (regras) de Deus são para a felicidade [*happiness*] das suas criaturas⁷⁹.

Segue-se disso que nós poderíamos discutir a natureza dos seres humanos e sobre o que traz a felicidade⁸⁰:

E nós podemos começar derivando do princípio que ‘alguém deveria fazer como ele gostaria que lhe fosse feito’ desde que ela é ‘a mais inabalada regra da moralidade e fundamento de toda virtude social’ (E, 1.2.4) (LOCKE, 1959, p. 68).

Portanto, a ética racional poderia ser construída, refletindo-se sobre um Deus bom que cuida da felicidade de cada criatura humana.

⁷⁸“Para estabelecer a moralidade, portanto, sobre as suas próprias bases e fundamentos de tal modo que pode carregar uma obrigação com ela, nós devemos primeiro provar a existência de uma lei, uma vez que sempre se supõe um autor da lei. O autor tem superioridade e direito para ordenar e também o poder para punir e recompensar de acordo com a lei estabelecida por ele. O Soberano e autor da lei é Deus. Ele estabelece as regras e obrigações às ações dos homens, cuja existência nós já provamos” (*Works*, IV, p.524 §1538)(LOCKE, apud WOLTERSTORFF, 1999, p. 142) ver nota 139.

⁷⁹“A lei divina, a sua verdadeira noção não é tanto a limitação como a direção de um agente livre e inteligente em seus próprios interesses e prescreve não mais do que o bem geral dos que estão sob aquela lei” (I, II 57). Deus é “eterno e perfeito em seu próprio ser”; “Portanto, todo exercício daquele poder deve ser em e sobre as suas criaturas que não pode ser, apenas, empregado para o bem e benefício, mas também para a ordem e perfeição de tudo que é permitido para cada indivíduo em sua particular hierarquia e posição” (*Works*, IV, 370) (LOCKE, apud WOLTERSTORFF, 1999, p. 142).

⁸⁰Colman (1983, p. 42) resume alguns elementos do pensamento de Locke. “Na teoria de Locke, então, a vontade de Deus é o ‘modelo’ da lei da natureza. A lei é a diretriz da moralidade e é obrigatória para a humanidade. A natureza humana fornece o elemento necessário e fundamental para a lei da natureza, pois o que Deus deseja para o homem fazer é alguma coisa incorporada no caminho/ ‘designios’ [*way*] que Deus tem feito para eles. A vontade de Deus é necessária e suficiente para colocar o homem sob sua obrigação; os fatos [a razão e a experiência sensível] da natureza humana são necessários e suficientes para delimitar [conhecer] as obrigações dos homens que estão sob aquela obrigação”.

Um aspecto relevante da leitura de Wolterstorff (1999, p. 143) é o que ele salienta sobre a possível relação que Locke teria com Kant. Para Wolterstorff “em uma impressionante antecipação da oposição de Kant da ética utilitária”, Locke diz que vai revelar que existem alguns deveres tais que é impossível para o ser humano não tê-los. Condizente com esta interpretação, salientamos que nos *Ensaio Sobre a Lei de Natureza*, Locke evidencia que

a natureza humana deveria ser mudada antes que a lei fosse mudada ou alterada [...]. A lei não depende de uma vontade instável e cambiável, mas da ordem eterna das coisas [...]. E isso não é porque a natureza ou Deus (como eu deveria dizer mais corretamente) poderia não ter criado o homem diferentemente. Antes a causa é que desde que o homem foi feito tal como ele é e equipado com razão e suas outras faculdades e destinado para esse modo de vida. Necessariamente *resultam* (grifo nosso) da sua constituição inata [racionalidade] alguns deveres definidos para ele que não podem ser outros do que são. De fato, parece seguir necessariamente da natureza do homem que se ele é um homem, ele é obrigado a amar e adorar a Deus e as coisas apropriadas à sua natureza racional. Do mesmo modo que como se segue da natureza do triângulo que, se ele é um triângulo, seus três ângulos são iguais aos dois ângulos retos. [...] A lei natural se sustenta junto com a natureza do homem (ELN, 1954, p. 199-201).

Nos *Ensaio*, Locke estabelece claramente qual é o significado de natureza do homem, definindo por natureza do homem a sua natureza racional.

Com efeito, após termos esclarecido que as noções de prazer e de dor (hedonismo) não fundamentam a moral lockena, mas, sim a lei natural, a próxima seção terá como objetivo apresentar qual é o conteúdo da lei natural e a importância da lei natural para a conduta humana.

4.3 O CONTEÚDO DA LEI NATURAL

Discutimos a fundamentação da estrutura teórica que sustenta o conteúdo específico da lei natural. Parece-nos que a lei natural, definida por Locke, não apresenta um único conjunto de deveres e direitos. Talvez, a

atitude mais correta seja buscarmos uma estrutura geral dos deveres, a qual se apresenta quando o conteúdo da lei natural é brevemente esboçado nos *Ensaaios* e em *T*, II. 6. Inicialmente, a lei da razão é descrita como ensinando que “ninguém deveria prejudicar outro em sua vida, saúde, liberdade ou posses”. Todavia, essa relação é imediatamente expandida para além do especificado. O parecer de Simmons é relevante porque exemplifica o que Locke também expõe nos *Ensaaios* e no *Ensaio*. Para Simmons (1992 p. 60), pode-se fundamentalmente distinguir em (*T*, II. 6) quatro categorias do dever natural (*T*, II. 118) que unem (*bind*) todas as pessoas:

- (1) Deveres para preservar a nós mesmos (isto é, não nos colocarmos em perigo);
- (2) Deveres para preservar os outros (quando não conflitam com a nossa preservação);
- (3) Deveres para não tirar a vida dos outros;
- (4) Deveres para não fazer o que destrói os outros (por exemplo, interferir ou “comprometer” sua liberdade, sua saúde, seu corpo ou seus bens).

Existem outros deveres decorrentes da categoria mais geral da lei natural (a preservação da humanidade) e dentre eles contam somente os seguintes: (1) preservar a nossa própria humanidade; (2) preservar o resto da humanidade (por nos associarmos aos outros em sociedade); (3) e (4) preservar o resto da humanidade negativamente (por refrear o prejuízo ou o dano aos outros). A regra mais específica e ideal para cumprir os deveres cairia sobre os títulos gerais; os deveres mais comuns, tais como não matar, não assaltar e não roubar seriam incluídos nas categorias (3) e (4). Os intérpretes do liberalismo de Locke desconsideram a categoria (2): a classe dos deveres positivos diante dos outros, argumentando que, quando Locke diz que devemos preservar a humanidade, ele pensa somente no sentido negativo. Simmons (1992, p. 327-336), em *Caridade*, considera que os intérpretes de Locke, defensores do liberalismo, são movidos mais pelo medo e pela busca por respeitabilidade do que por aproximar sua atenção aos textos de Locke. Similarmente, a categoria (2), a classe dos deveres positivos diante dos outros é questionada ou ignorada por aqueles que desejam encontrar em Locke não um amigo, mas um alvo, como se ele fosse, um apologista do capitalismo ou um defensor dos direitos da classe proprietária⁸¹.

⁸¹Ver Macpherson, (1979, p. 205-262) Capítulo 5. Outros, por motivos diferentes, encontram o mesmo espírito, inclusive Strauss e Cox (SIMMONS, 1992, p. 61), cuja visão se discute em

A categoria (1) (deveres da autopreservação) é também controversa por várias razões. Os intérpretes de Locke, defensores do individualismo, argumentam que o filósofo estava confuso quando a incluiu na classe dos direitos (uma vez que todos os deveres reconhecidos pelos defensores dos direitos individuais referem-se aos assuntos interpessoais – especificamente às limitações sobre prejudicar os outros). Mas, em diferente direção, alguém poderia desafiar não o conteúdo da categoria (1), mas a *prioridade* que Locke concede ao dever da autopreservação sobre o de preservar os outros. Se a lei natural fundamental requer de nós que preservemos a humanidade, não deveria demandar que tenhamos neutralidade entre nossa própria preservação e a de outrem, uma vez que somos iguais e igualmente propriedade ou filhos de Deus? Locke responde que o raciocínio para suportar os deveres nas categorias (1) e (2) é o mesmo para (3) e (4); ou seja, para o filósofo em questão, o dever de nos preservarmos existe “pela mesma razão” que devemos preservar os outros. Como, então, sustentar a *prioridade* do dever da autopreservação?

Simmons (1992, p. 61; 336-352) argumenta que existem boas razões resultantes de regras consenquencialistas para a prioridade da autopreservação sobre a preservação positiva dos outros (embora não sobre as categorias 3 e 4). O autor afirma que deseja defender brevemente a primeira categoria (autopreservação), pois se refere à liberdade que cada um tem para se preocupar com seus deveres para consigo mesmo. Muitos dos defensores da liberdade, por exemplo, Windstrup, encontra uma aparente contradição na moral da Locke, pois ela proíbe o suicídio (que é, no mínimo, contraintuitivo e possivelmente horrendo)⁸². Observamos que Locke não admite que matar os outros é, às vezes, permitido, ao mesmo tempo em que insiste que é absolutamente proibido se suicidar.

É importante observarmos que não é só em (T, II. 6) e nos *Ensaio Sobre a Lei da Natureza* que Locke descreve o conteúdo da lei natural. Em vários lugares dessa obra, o filósofo produz outra relação do conteúdo da lei natural. No *Ensaio IV* (da obra *Sobre a Lei da Natureza*), Locke sugere que podemos inferir “uma regra definida no nosso dever a partir da constituição [racional] do homem” e menciona três deveres:

- a) Louvar, honrar e glorificar a Deus;
- b) Procurar preservar a vida em sociedade com outros homens;

seguida. Simmons comenta esses argumentos contra essa atitude nos capítulos 5, *Sobre a Propriedade e o Direito* (1992, p. 222-298), e 6, *Direitos positivos e negativos* (p. 336-352).

⁸²Ver WINDSTRUP, G. *Locke on suicide*. Political Theory, May 1980, p. 172-73.

c) Preservar a nós mesmos (ELN, 1954, p. 157-159).

Mas, nos *Ensaio*s, II, Locke oferece outra lista do conteúdo da lei natural:

- d) Respeitar e amar Deus;
- e) Obedecer aos superiores;
- f) Fidelidade no cumprimento das promessas;
- g) Veracidade (“dizer a verdade”);
- h) Brandura e pureza de caráter;
- i) Disposição fraternal (ELN, 1954, p. 129).

Na tentativa de conciliar essa descrição dos deveres da lei natural com a categoria primeira (preservar a si mesmo) do dever, precisamos lembrar que, no *Segundo Tratado*, Locke está principalmente preocupado com o aspecto da lei natural que lida com as ações das pessoas diante dos outros e delas mesmas e salienta que a regra é derivável tanto da preservação da humanidade quanto da lei natural, na medida em que é pensada somente como uma consequência natural das nossas ações. Estas, no entanto, também têm consequências para a vida após a morte, pois nossa relação com Deus conduz à autopreservação, ao bem-estar da humanidade e à felicidade última (*ultimate*). Para Tully, os deveres descritos em (a) (louvar, honrar e glorificar a Deus) e (d) (respeitar e amar a Deus) são puramente religiosos. Então, como um segundo ramo também são deriváveis da lei natural⁸³.

Para Simmons, os deveres não são centrais para a filosofia política (talvez para limitar o mau uso do poder político)⁸⁴, eles referem-se às preocupações individuais de cada pessoa. Antes de tratar dos deveres em (h) (brandura, pureza de caráter e fraternidade) e (i) (disposição fraternal), devemos esclarecer que eles são vistos mais como virtudes no sentido estrito – isto é, disposições desejáveis ou traços de caráter – do que como exigências ou requisitos morais enraizados às ações de uma classe, e normalmente enfatizados por Locke (particularmente no *Tratado*)⁸⁵. Em outros lugares, nos *Ensaio*s, Locke menciona outros deveres, como a piedade e a caridade (ELN, 141). Tanto quanto podemos ver, não existe nenhuma razão, pela qual da lei fundamental da natureza não poderíamos

⁸³TULLY, J. *A Discourse on Property, John Locke and his adversaries*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980, p. 175.

⁸⁴Ver ASCRAFT, R. *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government Political Theory*, cap 8. p. 429-486. In: *Locke's Moral, Political and Legal Philosophy*. Edited by MILTON, J. R. King's College London: ASHGATE, 1999.

⁸⁵Ver *Toleration*, §43.

derivar as outras, como a brandura da lei natural relacionada ao bom caráter antes que às ações retas. A posse de certos traços de caráter certamente conduz mais à preservação da humanidade do que a de outros. Mas esses argumentos não são discutidos na filosofia política de Locke nos *Tratados*.

Os outros deveres que permanecem em nossa lista – (b), (c), (e), (f) e (g) – parecem encaixar-se razoavelmente bem com a categoria original que Locke extrai em (II, 6). O dever (c) (da autopreservação) é, claro, equivalente ao da primeira (1) categoria (ou seja, está em primeiro lugar), e corresponde ao dever mais fundamental imposto pela lei natural. O dever (e), obediência aos superiores, é, no tempo em que Locke escreveu os *Tratados*, equivalente ao de manter ou cumprir as promessas (f), desde que somente o consentimento possa dar a uma pessoa a “superioridade” sobre as outras pessoas⁸⁶.

Cabe-nos, agora, investigarmos como os deveres se efetivam.

⁸⁶Para uma explicação dos fundamentos dos deveres decorrentes da estrutura da teoria moral de Locke, ver Simmons (1992, p. 65-67).

CAPÍTULO 5

5 A LEI NATURAL E A CONDUTA

Tendo revisitado o problema do hedonismo da teoria lockeana, neste capítulo, objetivamos apresentar as consequências epistemológicas dos fundamentos da moral para a conduta humana. Para isso, apresentaremos a importância do método para a investigação na constituição do conhecimento, uma vez que expõe a preservação da vida humana como um imperativo divino. Defendemos que a Sagrada Escritura não fundamenta a moral. Diante disso, apresentaremos as bases morais da teoria política lockeana e algumas consequências epistemológicas em relação às ideias inatas e à tradição. Com isso em mente, abordaremos algumas soluções e inovações da teoria lockeana.

Tendo estabelecido a lei natural como fundamento da moral, passaremos a expor qual é a importância da lei natural na conduta. Para tanto, a abordagem de Forster (2005, p. 8) é esclarecedora. Segundo ele, de um lado, a melhor maneira para reintroduzir Locke no discurso liberal é fazer a reconstrução passo a passo dos fundamentos da política lockeana. Para isso, poderíamos iniciar pelo fato de Locke ter pensado que o filósofo deveria começar com a epistemologia e seguir a lógica dos argumentos até alcançar uma visão compreensiva da influência da teologia na política. Tal reconstrução seria necessária porque há diferentes interpretações sobre o que a filosofia de Locke tratou, salientou e sustentou, por exemplo, a marxista e a straussiana, dentre outras. Assim, somente uma revisão do pensamento de Locke poderia eficientemente responder a todos, o que faria da reconstrução uma tarefa interminável e confusa. De outro lado, poderíamos investigar as implicações da moral lockeana com base na investigação de cada crítica ou leitura sobre o pensamento de Locke separadamente, o que faria este texto muito longo e redundante e menos interessante para os que não são leitores de Locke.

Diante disso, optamos por fazer a reconstrução a partir algumas teses centrais neste trabalho. Dessa forma, faremos uma breve digressão e uma leitura alternativa sobre o pensamento de Locke, baseando-nos, particularmente, na leitura de Strauss. A maior parte das respostas às outras interpretações do pensamento de Locke foi exposta em nota.

Outro propósito para seguir a estratégia de Forster é assumir que “de fato Locke tem um ‘sistema’, isto é, um conjunto de argumentos mutuamente consistentes que, devidamente analisados, formam uma

estrutura filosófica unificada” (FORSTER, 2005, p. 8)⁸⁷. Com efeito, como já evidenciamos anteriormente, as obras de Locke têm sido frequentemente descritas como inconsistentes. Um dos propósitos deste texto é questionar esse juízo. A inconsistência desaparece quando consideramos a distinção entre conhecimento e crença e a descrição de razão e fé. Este texto mostrará a estrutura consistente da obra de Locke e afirmará que a teoria moral de Locke está fundada nos princípios da lei natural, doutrina que, para Forster (2005, p. 8), “pressupõe um tipo de teologia e a teologia surge da epistemologia proposta por Locke”.

Com o objetivo de evidenciar a fundamentação da moral de Locke, é necessário selecionar algumas passagens relevantes dos escritos que esse filósofo produziu. Para começar, é necessário dizer que não nos deteremos somente nos trabalhos publicados pelo próprio Locke, mas leremos, também, as obras não-publicadas em vida, porque são importantes para esclarecer o pensamento do filósofo. Não pretendemos abordar todos os problemas, mas somente alguns aspectos das consequências da lei natural.

5.1 O PROCEDIMENTO DE INVESTIGAÇÃO: A PRESERVAÇÃO DA VIDA HUMANA COMO UM IMPERATIVO DIVINO

Antes de abordarmos as principais passagens é necessário salientar que, para Forster (2005, p. 31),

Locke tenta persuadir a pessoa de sua visão fundamental do universo antes de fazê-la mudar de visão de universo. O argumento central é que, se a pessoa entendeu o que Locke disse, então ela terá de endossar a teoria política de Locke.

Forster argumenta que Locke desenvolve os fundamentos da teoria moral e defende a tese de que Locke constrói a sua teoria em elementos que são compartilhados para toda a descrição fundamental de universo. Os elementos são estabelecidos explicitamente na epistemologia do *Ensaio* e possuem algumas consequências nas obras políticas de Locke. Por exemplo, a premissa fundamental de que foi o poder divino que criou o universo e a lei natural como expressão da vontade de Deus com relação às nossas ações, a qual pode nos recompensar ou não depois da morte, são premissas compartilhadas não só por algumas religiões, mas também, por todos os

⁸⁷Ver também, (JOLLEY, 2004, p. 20-27).

grupos religiosos em todos os lugares. Elas são os fundamentos da moral, numa perspectiva religiosa ou teológica.

Ainda, segundo Forster, alguns comentadores concordam que, para Locke, a Bíblia é a autêntica revelação da vontade divina. Isto posto, haveria que se admitir que Locke usa o método das escrituras para investigar como a vontade de Deus é revelada na Bíblia. Contudo, para Forster, se a vontade divina é conhecida somente por meio da revelação, não poderia existir nenhuma lei moral comum entre as pessoas que aderem às diferentes religiões. Além disso, para Locke existem problemas epistemológicos na interpretação de qualquer texto. Deste modo, a interpretação sobre os textos da Bíblia, também, poderia apresentar desacordos. Portanto, deduz Forster, Locke também precisa de um método natural (a razão e a experiência sensível) para discernir a vontade divina ou no mínimo uma parte dela com base em uma fonte que não seja a revelação, porque a Bíblia não revela por si mesma que todos os homens devem reconhecer que o conteúdo das Escrituras deve ser entendido como uma descrição genuína da vontade de Deus. A Bíblia não está livre de problemas epistemológicos e são inevitáveis os desacordos sobre as diferentes interpretações que podem surgir dos textos bíblicos. Para Forster (2005, p. 31),

Locke encontra a solução desse problema no “desígnio” da natureza humana. Se os seres humanos foram criados pelo poder divino, então a vontade divina deve ser “refletida” na constituição da natureza humana.

Em outras palavras, a natureza humana contém os desígnios de Deus e representa a vontade divina.

O que Forster expõe é relevante, mas ele comete um erro na medida em que dá a impressão de que as noções de “desígnio” e de “representação” fazem parte da constituição humana. Assim, pode-se fazer a seguinte pergunta a Forster: o que se entende por “desígnio” e por “deve ser refletida” na constituição da natureza humana? Se Forster estiver se referindo a “uma ideia” ou a “alguma noção” contida na constituição da natureza humana quando fala em “desígnio”, então ela tem de ser inata ao homem. Se for assim, observamos que o argumento está equivocado, porque Locke nega o inatismo de ideias. Sugerimos que a noção de desígnio seja entendida como “o projeto” que Deus estabeleceu para o homem, a saber, o conteúdo da lei natural, ou seja, a autopreservação, pois preservar a vida é a condição para ser feliz. Do mesmo modo, se para Forster a noção de “refletida” está contida ou espelha “a vontade de Deus” a partir da natureza

humana, então essa vontade só pode ser entendida como inata, uma vez que ela é a lei que, por sua vez, é uma ideia, um conteúdo de conhecimento. Mas, novamente, a tese inatista é rejeitada por Locke. Nossa interpretação é a de que, se a vontade de Deus deve ser “refletida” na constituição da natureza do homem, então a natureza humana contém a capacidade inata (a racionalidade) para descobrir a vontade do Criador, ou seja, a lei moral da preservação humana. Com isso, o homem descobre que o projeto de Deus para a humanidade é que ele seja feliz. Portanto, a noção de “refletir”, entendida no sentido de que o entendimento humano contém a capacidade inata para reconhecer a vontade de Deus, é mais coerente com os textos de Locke, tanto nos aspectos epistemológicos, como nos aspectos políticos. Notamos que Forster comete o mesmo engano que Simmons, ou seja, eles pressupõem que a vontade de Deus esteja contida na natureza do homem. No entanto, não é esse o caso. A vontade de Deus sob a forma de Lei é descoberta pela razão e não está contida na natureza do homem. Entretanto, o erro de Forster não invalida os seus argumentos no que se refere à importância do método para a solução dos problemas da inexistência do consenso moral: a vida humana deve ser preservada.

Segundo Forster (2005, p. 32), com as duas vias para construir o consenso moral: o método de investigar as escrituras para encontrar como a vontade de Deus é revelada e o método natural, e mais, com o uso da razão humana há a possibilidade de unir grupos rivais de diferentes religiões a partir da investigação sobre a vontade de Deus.

O método bíblico – a investigação sobre os textos da Bíblia – revela que a Bíblia endossa claramente a lei divina como a lei moral da preservação humana. A investigação demonstra de tal modo que todos os cristãos devem aceitá-la, porque a lei repousa somente na Bíblia, isto é; nas observações tidas a partir das referências obtidas das interpretações da Bíblia e não a partir da tradição de um grupo dominante ou seita. O método natural (a investigação obtida por meio da razão) mostra que a mesma lei, a lei da preservação humana descoberta no plano de Deus para a natureza humana, prova para qualquer um que acredita que a humanidade foi criada pelo poder divino, independentemente de qualquer religião, uma vez que a lei da preservação humana é um *imperativo divino*. A lei moral da preservação humana, por sua vez, sustenta a ordem política, como Locke evidencia na elaboração das

suas conseqüências para solução de vários assuntos políticos (FORSTER, 2005, p. 32).

Forster salienta, portanto, o que sustentamos nessa tese. Uma das implicações da epistemologia moral de Locke na política é que o estabelecimento do consenso moral (a saber, a preservação da vida humana) culmina no aspecto de que todos os grupos devem aceitar que a constituição do governo está justificada moralmente, porque o governo foi construído com base na lei natural.

Tendo estabelecido a preservação humana como um conteúdo da lei natural, passaremos a expor qual é a relação da religião como fundamento da moral.

5.2 A SAGRADA ESCRITURA NÃO FUNDAMENTA A MORAL

Locke defende que a razão descobre que a preservação da vida humana é um imperativo divino. Com isso em mente, devemos investigar qual é a importância do cristianismo para a teoria moral, com a finalidade de desenvolver uma compreensão mais precisa do pensamento de Locke.

Segundo Forster, os estudiosos do pensamento de Locke não têm levado em conta a relação entre as dimensões religiosa e política da filosofia lockeana. Os estudiosos manifestam duas leituras do papel da religião na filosofia política do seu pensamento. Cinquenta anos atrás, a teoria política de Locke era quase universalmente entendida como essencialmente não-religiosa, com uma grande quantidade de citações “jogadas fora pela janela”. Forster (2005, p. 35) aponta que Locke era descrito, nas palavras de Ashcraft (1987, p. 16), como “o defensor do individualismo atômico, do autointeresse competitivo, do liberalismo autoritário e do proprietário capitalista”. Segundo Forster (2005, p. 36), essa abordagem culminou em duas escolas,

uma escola defendida por Leo Strauss, para quem Locke era um inimigo do Cristianismo, e a outra defendida por C. B. Macpherson, segundo a qual Locke era um defensor da burguesia capitalista⁸⁸.

Essas escolas compartilhavam a crença de que as preocupações políticas de Locke eram materialistas e, por isso, irrelevantes e mesmo hostis à religião. Depois de um tempo, novas interpretações ofereceram

⁸⁸Ver também Michaud (1991, p. 54-67); Strauss (1953, p. 202-251); Macpherson (1979, p. 194-262).

uma nova abordagem para o pensamento de Locke. Segundo Dunn (1969, p. 262-267)

O *Segundo Tratado* foi escrito para defender a liberdade da nação Protestante contra o projeto tirânico dos Católicos e agentes quase católicos motivados por uma ideologia Católica. Por isso, Locke deveria ser entendido como definindo a ‘liberdade’ de acordo com uma concepção Protestante da lei natural.

Para Foster, passados trinta anos, a interpretação religiosa da política de Locke tem crescido e se distanciado da interpretação dessas escolas.

Para Forster (2005, p. 36), infelizmente, a velha e a nova escola têm simplificado o papel da religião nos argumentos da fundamentação da moral de Locke em diferentes direções. Mas nenhuma delas retira suficientemente a complexidade da relação entre o cristianismo e o pensamento político de Locke. Enquanto a política de Locke é inequivocamente fundada na existência de Deus e em sua lei natural, o cristianismo, especificamente, joga os mais diferentes papéis. O que Forster expõe é relevante para o que defendemos neste texto, pois o comentarista em questão afirma que os argumentos extraídos da Sagrada Escritura são confirmados – por meio da razão – com os argumentos extraídos da natureza racional humana. Para Forster (2005, p. 36),

A hipótese fundamental na qual a teoria política repousa não é na verdade [*truth*] do cristianismo como tal, mas na existência de um poder divino que impõe a lei natural, segundo a qual a vida humana é que deve ser preservada.

Em outras palavras, a teoria política de Locke tem como base a existência de um poder superior que criou a lei natural. O fato de Locke requerer o poder divino para a criação da lei natural estabelece as bases teológicas da conduta humana, ou seja, da moral. A existência do poder divino pode ser aceito por qualquer grupo social, porque qualquer grupo pode, por meio da razão, descobrir a existência desse poder. Portanto, para Forster, podemos entender qual é o papel da religião para o fundamento do comportamento humano, ou seja, para sua conduta moral.

Segundo Forster (2005, p. 37): “A revelação pode ajudar a extrair o conteúdo da lei natural, mas somente a razão pode conclusivamente mostrar que essa lei é imposta pelo poder divino e é *por isso* moralmente

obrigatória”. Observamos que só poderemos preservar a vida humana de todos na medida em que cada vida for preservada, ou seja, encontramos, novamente, a autopreservação como o principal preceito da lei natural, mas se aceitarmos a interpretação de que a lei de Deus é obrigatória porque é imposta pelo poder divino, então teremos que concordar com Simmons quando este afirma que não teríamos como justificar por que devemos cumprir a lei natural. Estaríamos na condição de que devemos obedecer a Deus simplesmente porque ele é Deus. Contudo, acreditamos que não seja este o entendimento de Forster, ou seja, ele pretende evidenciar que a Sagrada Escritura é a expressão positiva da lei de divina, portanto, da lei natural, como Locke afirma claramente nos *Ensaio*s.

Uma das consequências desse estudo é evidenciar que um dos pressupostos da teoria moral de Locke é a tese da existência da lei natural estabelecida por Deus, a qual permeia todo o pensamento do filósofo em questão. Para ilustrar o que defendemos, os argumentos extraídos dos textos de Forster são esclarecedores, uma vez que este defende que, em nossos tempos, religião e teoria política liberal têm divergido amplamente, porque os compromissos fundamentais para o racionalismo e para a unificação política dos diferentes grupos culturais têm sido vistos como inconsistentes ao admitirem qualquer importância com o poder divino. À medida que pode ser defendido que há um consenso moral sobre o aspecto de que há um poder divino, segundo Forster (2005, p. 38), as inconsistências desaparecem, porque o vínculo teológico é defendido na epistemologia e na teoria política.

Forster (2005, p. 39) afirma, ainda, que o propósito do seu livro não é mostrar, com a orientação de Locke, como o liberalismo pode ser construído, ou seja, como os fundamentos morais incluem uma relação com o divino sem deixá-lo ou torná-lo não-liberal, irracional ou excluído. O liberalismo deve conectar-se com o divino para sustentar a si mesmo. O pensamento de Locke é seguramente o mais atraente para começar a examinar como a relação entre o liberalismo e o divino pode ser feita. Portanto, como já dissemos, se seguirmos a estratégia de Forster (2005, p. 8), então assumiremos que “de fato Locke tem um ‘sistema’, isto é, um conjunto de argumentos mutuamente consistente que devidamente analisados formam uma estrutura filosófica unificada”⁸⁹. Mostrar como essa unificação acontece é a tarefa da próxima seção a partir das diferentes obras de Locke.

⁸⁹Na mesma direção vai a leitura de Jolley (2004, p. 20-27).

5.3 AS BASES MORAIS DA POLÍTICA DE LOCKE

Com o objetivo de apresentar as consequências das teses defendidas por Locke, enfatizamos que o *Ensaio Sobre o Entendimento Humano* deve ser a primeira obra estudada para se chegar a qualquer compreensão consistente do pensamento de Locke no que se refere à leitura de suas outras obras. O *Ensaio* estabelece as premissas e é logicamente o primeiro. Seus princípios conformam a base para a compreensão do sistema filosófico de Locke e propõem as questões epistemológicas sobre a moral que devem ser sustentadas antes que outras questões possam surgir, tais como as da teologia e as da teoria política⁹⁰.

Locke não estabelece uma conexão explícita entre o *Ensaio* e as suas outras obras, mas podemos observar que ele sustenta que a visão epistemológica define qualquer outra visão e que seus outros trabalhos apresentam comprometimentos epistemológicos defendidos no *Ensaio*. Entretanto, isso não quer dizer que as outras obras de Locke são extraídas dos argumentos do *Ensaio* como se tivessem assuntos com consequência lógica. Condizente com essa abordagem, Forster (2005, p. 40) afirma que

a teologia e a política de Locke não são simplesmente deduzidas da epistemologia como alguém pode deduzir uma prova geométrica. Dito de outro modo, a teologia e a política de Locke não são a única teologia e política que alguém poderia concebermente sustentar no âmbito do sistema epistemológico. Aceitar a epistemologia de Locke não necessariamente implica aceitar a sua teologia e a sua política, mas rejeitar a epistemologia de Locke necessariamente implica rejeitar a importância da teologia na política.

Segundo Forster, até recentemente, a visão mais comum entre os estudiosos de Locke era que a falta de uma firme conexão dedutiva entre o *Ensaio* e suas outras obras tinha como consequência haver pouca ou nenhuma conexão entre elas. Condizente com o que Forster expõe, verificamos que há uma confusa interpretação sobre algumas afirmações de Locke no *Ensaio* a respeito dos fundamentos da moral, a qual tem levado muitos estudiosos a concluir que, se o *Segundo Tratado do Governo* e a *Carta Sobre a Tolerância* não produziram uma firme demonstração lógica das regras morais, então elas não seriam consideradas como suporte para

⁹⁰Uma interpretação similar é apresentada por Forster (2005, p. 40).

qualquer relação com a visão dos raciocínios morais que foram defendidos no *Ensaio*⁹¹. Esse modo de pensar conduziu a escola de Locke a uma espécie de beco sem saída, porque fez seus leitores compartilharem a confusa crença de que o objetivo do *Ensaio* era construir a demonstração da moralidade a partir de fundamentos puramente arquetípicos e a debaterem-se com a maneira pela qual os trabalhos políticos de Locke poderiam ser entendidos em relação a esse desejo⁹². Para Forster (2005, p. 41),

Estudiosos do pensamento lockeano têm começado recentemente a investigar outra maneira na qual o *Ensaio* pode ser entendido em relação às outras obras de Locke. Eles mostram que alguns dos princípios estabelecidos no *Ensaio* são premissas implícitas, ou seja, tidas como certas [*taken for granted*] para as outras obras.

Já enfatizamos anteriormente que Locke toma como certa, ou seja, como prova da ideia da existência de Deus que explica a existência da lei divina, a lei natural. Além disso, Forster afirma que Locke teria admitido a fé e a razão como os fundamentos do consenso moral.

Segundo Forster, os dois sistemas fé e razão confirmam a posição de Locke na política. No *Ensaio* pode-se entender que fé e razão são compatíveis e alcançarão conclusões perfeitamente consistentes⁹³. Em particular, a prova indispensável de que as pessoas podem conhecer a existência de Deus por meio da razão é defendida apenas no *Ensaio*⁹⁴. Além disso, a epistemologia do *Ensaio* confere mais certeza aos raciocínios morais sobre a relação do ser humano com Deus e com os semelhantes do que com as ciências naturais⁹⁵. A análise do comportamento humano com a providência divina é o fundamento filosófico para a teoria explicar como Deus governa os humanos por meio da lei natural⁹⁶. Finalmente, os argumentos do *Ensaio* são contra adotar a tradicional opinião religiosa *sem*

⁹¹Ver especialmente a introdução de Peter Laslett ao *Segundo Tratado do Governo* (LOCKE, 1960).

⁹²O trabalho de J. Dunn (1969) *The Political Thought of John Locke*, é esclarecedor a esse respeito.

⁹³Segundo G. A. J. Rogers, *John Locke: Conservative Radical* (FORSTER, 2005, p. 41).

⁹⁴Entretanto, salientamos que Locke também defende a tese da existência da ideia de Deus nos *Ensaio Sobre a Lei Natural*. Acreditamos que Forster não citou esse fato porque está usando somente as obras publicadas no tempo de Locke.

⁹⁵Conforme James Tully (apud FORSTER, 2005, p. 41), em *A Discourse on Property*.

⁹⁶Ver Hans Aarsleff, *The State of Nature and the Nature of Man in Locke*, e Raymond Polin, *John Locke's Conception of Freedom*, ambos citados por Forster (2005, p. 41).

o exame da razão. Essa postura de Locke justifica a exegese bíblica, evidentemente fundada na *Racionalidade do Cristianismo*⁹⁷.

Apesar dessas contribuições, a conexão entre o *Ensaio* e as outras obras de seu autor é muito mais profunda do que a escola de Locke tem feito parecer. O *Ensaio* serve como fundamentação das ambições filosóficas de Locke para construir os fundamentos da moral. Locke escreveu o *Ensaio* com o objetivo de investigar a capacidade do entendimento. Entretanto, ele não deve ter tido a intenção de que o *Ensaio* pudesse ter a função de fundamentar a moral. Todavia, as outras obras usam as conclusões do *Ensaio* como premissa sobre a qual se fazem as elaborações sobre a moral, a religião e a política. Para Foster (2005, p. 41): “No sistema filosófico que emerge do corpo de obras como um todo, o *Ensaio* é o ponto de partida do qual tudo o mais procede”.

É importante assinalar, também, o que Nicholas Wolterstorff (1996, p. IX-12) tem recentemente mostrado: o *Ensaio* é principalmente uma resposta à fragmentação da religião e da tradição cultural na Europa após a Reforma. Para Forster, essa interpretação tem recebido maior atenção no mundo da teoria epistemológica, porque a interpretação requer uma revisão do lugar de Locke na história da epistemologia. Mas, esse novo modo de olhar para o *Ensaio* também implica a necessidade de uma séria revisão no entendimento da conexão entre o *Ensaio* e as obras política e religiosa, uma vez que o problema motivador do *Ensaio* é agora entendido como religioso e político. Wolterstorff, cujo interesse é criticar o conteúdo da epistemologia de Locke, não responde como o entendimento do *Ensaio* influencia a leitura das outras obras de Locke e a qual a conexão entre elas⁹⁸. Portanto, passaremos a expor em que medida o *Ensaio* tem essa tarefa.

Para Forster (2005, p. 42),

se o *Ensaio* não é destacado como um texto puramente acadêmico, mas como um texto culturalmente engajado em responder aos urgentes problemas sociais, e se esses problemas foram os mesmos que motivaram a *Racionalidade do Cristianismo*, o *Segundo Tratado* e a *Carta Sobre a*

⁹⁷Ver Richard Ashcraft (apud FORSTER, 2005, p. 41), *Anticlericalism and Authority in Lockean Political Thought*.

⁹⁸Para entender como o *Ensaio* fundamenta as outras obras de Locke, ver *John Locke's Politics of Moral Consensus*, de Forster (2005, p. 84-127); *Locke: His Philosophical Thought*, de Jolley (2004); *John Locke's Moral Revolution: From Natural Law to Moral Relativism*, de Samuel Zinaich Jr. (2006).

Tolerância, então sugerimos que esses quatro trabalhos poderiam ser entendidos como quatro aspectos diferentes de um pensamento como um todo unificado.

Assim, embora, segundo Forster (2005, p. 42), cada obra assuma questões e debates específicos, alguns assuntos estão relacionados diretamente ao objetivo principal, já que o sistema persegue um propósito: construir um consenso moral entre as muitas religiões e grupos culturais em hostilidade e fora do caminho da Reforma. Com efeito, mostrar como esse sistema é elaborado é uma tarefa que passaremos a cumprir na próxima subseção.

5.4 OS FUNDAMENTOS DO CONHECIMENTO E DA CRENÇA: COMO NÃO LER O *ENSAIO*

Os fundamentos da crença e do conhecimento estão expostos com precisão no *Ensaio*. Contudo, as leituras dessa obra a partir das terminologias “empirista” e “racionalista” têm limitado a percepção do alcance das implicações epistemológicas do pensamento de Locke. O *Ensaio* é o maior e mais ambicioso trabalho que esse filósofo produziu, por isso, condiz com seu lugar fundamental em seu sistema filosófico. Infelizmente, seu tamanho, sua ambição e sua magnífica importância têm contribuído para um número de enganos comuns sobre seus propósitos e métodos.

Por muito tempo, o *Ensaio* foi lido como uma obra “empirista”. Muitos comentadores, que não concordam com o que foi dito sobre o esse livro, leem-no pelas categorias epistemológicas do “empirismo”, do “racionalismo” e do “hedonismo”. Locke tem sido visto como um participante dos debates acadêmicos que não existiam ainda em 1690. Aplicar essas categorias externas ao *Ensaio* só pode obscurecer o significado e a intenção, porque isso distrai a atenção do interesse principal de Locke para o fundamento do conhecimento. Ler esta obra a partir de uma abordagem empirista e hedonista impede que se entenda a base das ideias morais que expressam o comportamento humano e a fundamentação da crença, ou seja, o motivo pelo qual acreditamos que estamos agindo moralmente. Segundo Forster (2005, p. 43), “se lermos o *Ensaio* procurando pelas respostas de Locke às nossas questões sobre a fundação do conhecimento pela pura razão ou pela pura experiência, provavelmente escapará ao nosso entendimento que Locke está muito mais interessado em

esclarecer o campo das crenças do que propriamente com o campo do conhecimento”. Contudo, particularmente, não concordamos com essa interpretação, uma vez que Locke é claro na introdução do *Ensaio* sobre seu desejo de investigar como o entendimento humano conhece. O filósofo afirma que seu propósito é “investigar qual é a origem, a certeza e a extensão do *conhecimento humano*, junto com os fundamentos e os graus da *crença, da opinião e do assentimento*” (E, Int.2.) (LOCKE, 1959, p. 26). Isso não invalida, entretanto, a afirmação de que Locke também investiga os fundamentos da crença.

Observamos que a caracterização do *Ensaio* como “empirista” tem crescentemente desafiado a literatura especializada em Locke, e por boas razões⁹⁹. Locke realmente diz que conhecimento é percepção, mas isso não é empirismo. De fato, o entendimento de Locke do que é a percepção se aproxima muito mais do que poderíamos caracterizar como racionalismo epistemológico do que ao empirismo.

Para entender o *Ensaio*, devemos compreender a concepção de conhecimento de Locke, a qual, na restrita definição da palavra, é profundamente influenciada pelo conceito medieval de conhecimento como ciência logicamente rigorosa. Para Forster (2005, p. 43), “Embora a epistemologia de Locke quebrasse radicalmente com a epistemologia medieval, Locke retém a distinção fundamental entre conhecimento e crença”¹⁰⁰. Observamos que algumas proposições não consistem em conhecimento no sentido estrito, a menos que sejam ou intuitivamente autoevidentes ou conclusões que sigam de premissas evidentes por meio dos passos firmes da dedução lógica. Cada passo é evidentemente verdadeiro para qualquer um que entenda a dedução do raciocínio.

Locke (1959, p. 176-177) escreve que no processo de construção do conhecimento, “às vezes, a mente percebe o *acordo* ou o *desacordo* de duas ideias imediatamente” (E, 4.2.1). Por exemplo, $2+2=4$ é verdadeiro e idêntico à ideia representada pelo “4”. Em outros casos, “a mente percebe o *acordo* ou *desacordo* das [...] ideias, mas não imediatamente”, antes, repousa na “intervenção de outras ideias [...] para descobrir o acordo e o desacordo que ela procura” (E, 4.2.2) (LOCKE, 1959, p. 177-178). O filósofo inglês chama isso de “conhecimento por intervenção de ‘provas’ ou ‘demonstração’” (E, 4.2.4). Segundo Forster (2005, p. 43), é conhecimento

⁹⁹Vale citar dois estudos recentes sobre essa questão: *Locke: His Philosophical Thought*, de Nicholas Jolley (2004), e *Ethics of Belief*, de Wolterstorff (1996).

¹⁰⁰Ver também, Wolterstorff (1996), *Ethics of Belief*. Prefácio. O que Locke contesta da tradição histórica, p. xvii-xix; A originalidade de Locke 180-226.

demonstrativo, por exemplo, se nós tomarmos como admitido [*takes as granted*] que os ângulos de um triângulo sempre somam 180 graus, então a proposição de que, quando cada ângulo é igual a 60 graus, o terceiro deve ter a mesma medida é verdadeira. Pelo contrário, qualquer coisa que surja da observação do mundo real, antes da intuição ou da necessidade da lógica puramente abstrata não é conhecimento, mas sim crença.

Notamos que Forster resgata com clareza o pensamento de Locke no que diz respeito à definição de conhecimento, mas faz uma afirmação que Locke não aceitaria, a saber: o entendimento não toma por admitido que os ângulos de um triângulo sempre somam 180 graus. O entendimento conhece, com certeza, que os ângulos de um triângulo sempre somam 180 graus por meio de provas. Não se trata de um pressuposto com a mesma fundamentação de quando admite que Deus criou a lei da natureza. Melhor dizendo, Locke pressupõe que Deus criou a lei natural por meio de uma evidência provável, ou seja, por meio dos sentidos e pela razão e transforma essa sentença em um princípio da sua teoria moral. Mas, no que se refere ao conhecimento matemático, o fundamento é certo, porque é possível encontrar as provas que garantem a certeza. De qualquer modo, o equívoco de Forster (2005, p. 43) não compromete a distinção que ele mantém entre conhecimento e crença.

Condizente com o *Ensaio*, Forster salienta que a distinção entre conhecimento e crença é só uma classificação e não implica que a crença é de qualquer modo incerta ou indigna de confiança. Algumas crenças são incertas, mas outras são altamente confiáveis; há as que são tão confiáveis que são indistinguíveis de conhecimento. Locke escreve que “às vezes [...] a probabilidade é tão clara e forte que o assentir sobre o que ela expressa, se segue necessariamente das crenças, como quando a demonstração produz conhecimento” (E, 4. 17.16) (LOCKE, 1959, p. 409). Em outra passagem, afirma o filósofo:

embora seja altamente provável que milhões de homens existam agora, ainda e enquanto eu esteja escrevendo aqui, sozinho, eu não tenho certeza que eu posso chamar de conhecimento, da existência dos outros homens (E, 4.11.9) (LOCKE, 1959, p. 334).

Ou ainda, vejamos um exemplo mais claro extraído do velho silogismo: todos os humanos são mortais e, Sócrates sendo humano, Sócrates é, portanto, mortal. “Todos são mortais” não é tecnicamente conhecimento, uma vez que não podemos prová-lo logicamente. Acreditamos nisso baseados na nossa observação sobre todos os humanos

que foram vistos morrendo. Similarmente, “Sócrates é humano” é um enunciado que não pode ser provado. Com muita imaginação, poderíamos aventar outras possibilidades, como a de que ele seria um andróide no futuro. Mas podemos estar tão suficientemente certos sobre as crenças de que “todos os humanos são mortais” e que “Sócrates é um humano” que elas operam justamente como se fossem conhecimento (FORSTER, 2005, p. 44).

Ainda, para justificar uma crença, deparamo-nos com um número de problemas epistemológicos que não encontramos quando estamos diante de conhecimento. Como quer que seja, esses problemas não são intransponíveis, mas são frequentemente superados. Segundo Forster (2005, p. 45),

A mais importante manifestação do problema no conhecimento erudito de Locke tem sido a confusa crença que o *Ensaio* procura justificar a construção de um sistema das leis morais inteiramente [*entirely*] por meio da demonstração lógica.

Devemos lembrar que a leitura de Strauss (1953) está baseada em enganos similares. Strauss, em *Natural Right and History*, pensa que Locke não reconheceu a crença religiosa como racional, da mesma forma que aqueles que seguem a sua leitura. Para Forster (2005, p. 45), Strauss enfatiza que um dos problemas epistemológicos da teoria de Locke é inerente à importância da crença religiosa, na qual Locke declara que a nossa garantia em uma revelação particular “vem primeiro de Deus, não pode ser certa como o conhecimento que nós temos de uma percepção clara e distinta do acordo ou desacordo das nossas próprias ideias” (E, 4.18.4) (LOCKE, 1959, p. 418-419).

Segundo Forster, para Strauss essa afirmação constitui a separação entre a “providência da razão” e a “providência da fé”. A razão consiste exclusivamente no “conhecimento que nós temos de uma clara e distinta percepção do acordo e do desacordo de nossas próprias ideias” (STRAUSS, apud FORSTER, 2005, p. 45). A superioridade epistemológica do que Strauss chama “razão” o conduz a pensar que Locke secretamente rejeitou tudo a mais como base da política e da moralidade. Em outras palavras, a fé não poderia fundamentar o nosso conhecimento moral ou o consentimento político.

Como quer que seja, diz Forster, a separação que Locke realmente faz aqui não é entre “razão” e “fé”, mas entre conhecimento e crença. O conteúdo do conhecimento é tão pequeno que nunca poderia sustentar algo

como uma moral compreensiva ou uma teoria política. Para Forster, “o conhecimento que nós temos das percepções, claro e distinto dos acordos e dos desacordos das nossas próprias ideias” é limitado a demonstrações de natureza de “ $2+2=4$ ”, que podem ser logicamente derivadas. Todavia, observa-se o engano de Forster aqui, pois, há outra área em que podemos ter conhecimento certo. Para Locke, o entendimento tem acesso às percepções claras e distintas dos acordos e dos desacordos e, também, das nossas ideias morais. Seja como for, não há porque pressupor um conflito onde não existe, uma vez que, as ideias morais não necessitam da fé como fundamento. É a razão que fundamenta o conhecimento das ideias morais.

Para Locke, afirma Forster (2005, p. 45), a “razão” como fonte de conhecimento inclui conhecimento e crença. Assim, pode-se dizer que fé é uma forma de conhecimento. Para Forster, no conhecimento não está separada a fé da razão. Notamos, no entanto, que o comentador se equivoca a respeito dos fundamentos do conhecimento, porque ele confunde o fundamento do conhecimento com o próprio conhecimento. A fé é o fundamento da crença. O fundamento do conhecimento é a razão e não a fé. A fonte da fé pode ser a bíblia ou a razão. Existem crenças em que a razão não consegue transformar ou fundamentar como conhecimento. A fé não é a crença, do mesmo modo que a razão, não é o próprio conhecimento, mas é a fonte de conhecimento. Entendemos que o propósito de Forster é refutar a posição que Strauss está atribuindo a Locke – a razão deve ser colocada fora das questões de fé. Se assim fosse, Locke teria retirado o fundamento teológico da teoria moral. Por exemplo, para Locke, se fosse possível negar por meio da fé em Deus que um “conhecimento claro e intuitivo”, tal como $2+2=4$, seja verdadeiro, então poderíamos “subverter os princípios e a fundamentação de todo o conhecimento evidente e assentir a seja o que for: não restaria nenhuma diferença entre verdade e falsidade” (E, 4.18,5) e (LOCKE, 1959, p. 421).

Nós enfatizamos que a posição de Strauss pode ser revisada e afirmamos que o entendimento não precisa adicionar razão e fé para fundamentar os conceitos morais. Mesmo que a razão seja separada das questões da fé, isso não atinge os fundamentos do conhecimento moral. Observamos que Locke não está levantando dúvidas sobre a revelação. Ele está argumentando que nenhuma revelação genuína, propriamente entendida, poderia negar as verdades das demonstrações racionais. Caso isso pudesse acontecer seria impossível manter qualquer tipo de conhecimento ou crença. Buscar estabelecer os limites e os contextos em

que a razão pode fundamentar o conhecimento e a crença é a tarefa da subseção seguinte.

5.5 AS CONSEQUÊNCIAS DA EPISTEMOLOGIA MORAL LOCKEANA PARA AS IDEIAS E PARA A TRADIÇÃO

Uma das principais consequências epistemológicas da teoria lockeana é estabelecer os limites no que se refere às ideias. Vere Chappell (1994, p. 28) argumenta que “o termo ‘ideia’ em Locke é confuso, mas o uso que dele é feito é inovador, porque separa a noção de ideia como objeto do pensamento dos atos do pensamento em si mesmo”. Com isso, podemos ter uma nova abordagem do problema da natureza e dos limites do conhecimento, por exemplo, da alma. Locke mostra que o tema sobre a imortalidade da alma não pode suportar uma análise detida, uma vez que não é apenas um problema acadêmico, mas também metafísico. Segundo Forster (2005, p. 64),

Para Locke, a metafísica da vida eterna é irrelevante para alcançar a vida eterna. A existência da alma é um problema teológico. Nós não podemos conhecer a natureza da alma como não podemos conhecer a essência das coisas.

No livro 2, do *Ensaio*, depois de definir o que são as ideias, Locke (1959, p. 136) argumenta contra Descartes “que a alma nem sempre pensa. Para Descartes, se a alma sempre pensasse, então ela seria imortal” (E, 2.1.17). Mas se o homem não está consciente de que pensa ou não o tempo todo, isso não quer dizer que a alma não existe. O exame minucioso que Locke faz sobre o aspecto de que alma nem sempre pensa é um excelente modelo e uma importante implicação de como a epistemologia de Locke estabelece os fundamentos da moral por descontar as crenças sem refutá-las. O primeiro modo de que essa passagem serve como modelo é a sua exigência de prova. Locke (1959, p. 137) diz que “nenhuma proposição moral ou religiosa pode ser legitimamente admitida (*taken for granted*) sem que se pergunte por que se deve seguir essa regra”. A hipótese deve ser provada por argumentos racionais que consistam em alguma combinação de princípios autoevidentes e da dedução desses princípios com a evidência da experiência humana. Portanto, se não é possível provar que a alma sempre pensa de determinada maneira, então ela permanece como hipótese e não pode ser aceita como verdadeira. Forster (2005, p. 66) nota que, respondendo à hipótese de Descartes sobre o aspecto de que é possível que

a alma pense sempre, Locke (1959, p. 137) escreve que “o máximo que pode ser dito sobre a hipótese é que é muito mais provável que a alma nem sempre pensa” (E, 2.1.18).

O segundo modo pelo qual a epistemologia de Locke estabelece uma implicação para os fundamentos das ideias morais é a separação das questões que “interessam à nossa conduta”. O problema da existência da alma é relevante, mas não podemos resolvê-lo. Locke expõe, na abertura do *Ensaio*, que há questões que vão além do nosso entendimento. Contudo, para ele, “existe alguma coisa em nós que tem o poder de pensar” (E, 2.1.10). Assim, perceber que há algo em nós que pensa é tudo o que precisamos conhecer para dar conta dos interesses da nossa conduta. Não podemos conhecer a essência das coisas nem do homem. O pensamento não pode ser entendido como a essência do homem, pois “a percepção de nossas ideias é para a alma o que o movimento é para o corpo, não a sua essência, mas mais uma das suas operações” (E, 2.1.10) (LOCKE, 1959, p. 128).

Em outras palavras, a capacidade de raciocinar, de perceber as ideias que movem o pensamento é tudo o que precisamos para dirigir os assuntos da conduta. Entretanto, isso não quer dizer que as questões referentes à alma não sejam importantes: por exemplo, ponderar a existência ou não da alma é de suma importância. Em uma passagem adicionada à segunda edição do *Ensaio*, Locke considerou particularmente ofensiva a crítica sobre o fato de ele supostamente ter negado a existência da alma, alicerçada em sua dúvida sobre a alma estar sempre pensando. O filósofo assim as rebateu:

Os homens, às voltas com suas próprias opiniões, não podem só supor o que está em questão, mas elegend errada uma questão de fato. Como alguém poderia fazer uma inferência de mim, que uma coisa não é, porque nós não a percebemos quando estamos dormindo? Eu não disse que não existe *alma* no homem (E, 2.1.10) (LOCKE, 1959, p. 129).

Se o ser humano tem alma ou não é uma questão de extrema importância; contudo, negar a hipótese de que a alma pense sempre, não é negar a alma em si mesma. Uma vez que a pessoa sabe que tem uma alma, um importante assunto para ela é saber o que deve fazer para ir para o céu. Locke claramente não nega a existência da alma, pois ela é essencial para a vida eterna depois da morte (FORSTER, 2005, p. 67).

Para entendermos a descrição que Locke faz da alma, devemos revisar o que Locke disse sobre as ideias metafísicas. É porque podemos

adicionar infinitas unidades (1+1+1+1...) que nós podemos formar uma ideia de infinito, mas somente como negativa, ou seja, como a ausência de um começo ou um fim. Nós não entendemos realmente a natureza da infinitude porque a mente é finita e, por isso, não pode conter essa ideia. Isso obviamente tem implicações para o pensamento sobre Deus.

Quando nós aplicamos no primeiro e supremo Ser nossa ideia de infinito no uso dos pensamentos, nós a usamos primeiramente em relação à duração e à onipresença/ubiquidade (condição de estar em toda parte ao mesmo tempo); e eu penso precisamente em Deus, em seu poder, sua sabedoria, sua bondade e seus outros atributos (E, 2.17.1) (LOCKE, 1959, p. 276).

Em outras palavras, somos capazes de conhecer que existe um Deus eterno e infinitamente grande, mas nosso entendimento da infinitude de seu poder, de sua sabedoria e de sua bondade é muito limitado. “Nós não podemos saber como esses atributos estão em Deus, embora possamos saber que de fato Deus possui esses poderes” (E, 2.17.1; 2.17.17; 2.17.20) (LOCKE, 1959, p. 277; 289; 290-292). Observamos o engano de Forster nesse ponto. Os limites não se referem aos atributos de Deus, mas a como eles estão em ou fazem parte da constituição de Deus. Para Forster (2005, p. 68), com efeito, “Alguns daqueles limites do conhecimento metafísico não são aplicados a nossa alma, que é um tipo de espírito finito”.

Locke considera que somos capazes de perceber nossas próprias faculdades de pensamento e movimento e identifica-as como a mais direta fonte do nosso conhecimento da alma. Para ele, “por colocar juntas as ideias de pensamento, percepção, liberdade, poder de movimentar a nós mesmos e as outras coisas, temos uma percepção clara das substâncias imateriais, como temos das materiais” (E, 2.23.15) (LOCKE, 1959, p. 406). Para o filósofo inglês, a insensibilidade da alma não é um impedimento para seu conhecimento. Não somos capazes de senti-la, mas podemos percebê-la pela reflexão quando reconhecemos que podemos pensar e nos mover.

Para Forster (2005, p. 68), Locke considera a alma nossa mais imediata prova de que o mundo metafísico existe, pois este sustenta que a consciência poderia ser impossível sem alguma intervenção metafísica. Assim, a consciência prova a existência de objetos metafísicos. Segundo Locke (1959, p. 406),

é por meio da reflexão que nós estamos aptos a pensar que nossos sentidos nos mostram nada mais do que as

coisas materiais. Cada ato da sensação, quando devidamente considerado, dá-nos uma visão igual de ambas as partes da natureza, a corporal e a espiritual (E, 2.23.15).

O conhecimento da existência da alma, obtido pela reflexão do nosso poder de sentir, não é menos legítimo simplesmente porque não podemos sentir a alma diretamente. Forster (2005, p. 68) argumenta que Locke gasta onze seções do capítulo 23 para mostrar que a maior parte dos problemas epistemológicos que se referem ao conhecimento da alma está igualmente presente quando pensamos sobre o corpo. Locke (1959, p. 413) afirma, por exemplo, que não entende

o poder da alma para ‘exercitar o movimento do pensamento’. Assim ‘nós estamos igualmente no escuro’ no que se refere aos corpos físicos, por exemplo, ‘*o poder de comunicação do movimento por impulso*’ (E, 2.23.28).

Locke (1959, p. 418) protege-se ao observar que: “Não é maior a contradição pensar que o pensamento deveria existir separado e independe da solidez do que [pensar que] a solidez deveria existir separada e independente do pensamento” (E, 2.23.32).

Segundo Forster (2005, p. 68), ao contrário de muitos filósofos de seu tempo, Locke leva em consideração a possibilidade de que a alma seja material, ou seja, de que nosso cérebro material pense sem um aspecto metafísico, como ele explica no livro IV. Quando retoma o assunto em *Sobre a Extensão do Conhecimento Humano*, Locke segue com essa possibilidade ao manter como seu maior objetivo estabelecer os limites epistemológicos. Isso torna a filosofia modesta, pois queremos que a evidência produza conhecimento. Além disso, para Locke (1959, p. 195), “o fim maior da moralidade [...] está suficientemente assegurado sem provas filosóficas da imaterialidade da alma” (E, 4.3.6).

Como quer que seja, Locke (1959, p. 542) “sustentou que a matéria não poderia pensar” (E, 4.3.6), posição que Forster corrobora ao dizer que “pensamento” não é um poder natural da matéria¹⁰¹. Portanto, somente Deus seria capaz de fazer a matéria pensar. Assim, de um modo ou de outro, a consciência prova que “algo” metafísico existe. Para Forster (2005, p. 69),

¹⁰¹Ver também, *Locke: his Philosophical Thought*, de Nicholas Jolley (2004, p. 80-99).

a alma nos diz primeiro e mais claramente que alguma coisa imaterial existe no universo, seja a alma em si mesma ou um poder maior para fazer a matéria pensar. A alma é o nosso maior contato imediato de conexão epistemológica com a realidade divina.

Observamos, portanto, que acreditamos na realidade divina por meio da crença da existência da alma.

Para Forster (2005, p. 69), no *Ensaio*, uma das preocupações de Locke é a imortalidade da alma. Locke se recusa a aceitar que a alma seja material e, desse modo, deveria mostrar que essa posição não coloca em dúvida a existência da alma após a morte, uma vez que procura defender a tese de que a alma é imaterial. Mas o problema é que Locke não pode nos mostrar por meio da reflexão apenas que a alma é imaterial ou material. Assim, precisa mostrar-nos uma alternativa diferente que possa nos satisfazer a respeito da ideia de haver uma vida após a morte.

A vida após a morte é de extrema importância e uma questão crucial, porque se refere profundamente a “nossa conduta”. Locke argumenta repetidamente no *Ensaio* e na *Racionalidade do Cristianismo* que a vida após a morte é o único fundamento possível para a moralidade, porque as recompensas e as punições póstumas são as únicas coisas suficientemente grandes para dar às pessoas uma razão convincente para agir moralmente nos casos em que a imortalidade poderia promover seus interesses na terra. Somente em (E.2.21.72) “a recompensa e a punição em outra vida, que o Todo Poderoso tem estabelecido, como um reforço da sua lei, tem peso suficiente para determinar a escolha contra qualquer prazer ou dor que esta vida pode mostrar” (LOCKE, 1959, p. 364)¹⁰².

Locke (1959, p. 351-352) faz uma alusão a Paulo, na Epístola aos Coríntios, e declara que “se não existe um projeto para além da sepultura, a interferência é seguramente certa, *vamos comer e beber, vamos desfrutar e nos deleitar, porque amanhã morreremos*” (E, 2.21.56). Desse modo, para a imoralidade ter sucesso, acreditar na recompensa e na punição após a morte deve ser forte o suficiente para mobilizar uma inclinação natural (a inquietude) para procurar a felicidade eterna além da terrena. O argumento de que a razão sozinha pode alcançar a felicidade deve ser desconsiderado.

¹⁰²Ver, ainda, (E, 2.1.21, p. 140-41; 1.3.5-6, p. 94-95; 2.21.55, p. 350-51; 2.28.8, p. 475; 2.28.12, p. 479-80; 4.12.4, p. 344; e R 182-5; 245). A respeito da importância da vida após a morte no conceito de Lei natural em Locke, ver Aarsleff, *The state of nature*; e sobre o problema da lei natural, Jolley (2004, p. 196).

Ao invés de incluir as especulações metafísicas, como Descartes fez, Locke ponderou que devemos confiar na promessa de uma vida depois da morte, concebida pela revelação divina, o que não requer um sistema metafísico. Assim, Locke (1959, p. 195) declara que “é evidente que aquele que nos fez primeiro fez subsistir os seres sensíveis inteligentes [...] pode e deseja restaurar-nos para um estado de sensibilidade em outro mundo” (E, 4.3.6).

Para Forster, a crença na vida após a morte só poderá ser sustentada pela revelação. Tanto os críticos de Locke a ele contemporâneos, quanto os de nosso tempo enfatizam que, se Locke defendesse a materialidade da alma, estaria negando a vida após a morte. Mas essas leituras não se sustentam porque Locke apenas conjectura e não afirma que a alma é material.

Observamos que uma das maiores realizações ou inovações do *Ensaio* é precisamente a separação, o problema da prova da existência da alma do conceito de vida após a morte. Portanto, Locke separa a responsabilidade moral da pessoa por suas ações da necessidade de qualquer descrição particular da metafísica da alma. O que Locke propõe tem um profundo efeito e uma nova implicação na filosofia e na teologia do mundo moderno. No capítulo em que Locke analisa *A Identidade e a Diversidade*, ele salienta que a vida após a morte não depende da imortalidade dos objetos metafísicos (no caso, da alma), mas da preservação da nossa identidade, especialmente da nossa consciência (E, 2.27.9,18). Como Deus consegue manter a nossa consciência depois da morte é uma questão que está além do nosso entendimento. Observamos que esse novo modo de pensar permitiu a Locke concluir os raciocínios morais procedidos a partir da premissa de que as pessoas viveriam após a morte e seriam responsáveis por suas ações, sem entrar em disputas com os teóricos da moral sobre a metafísica especulativa.

Para Forster, o tratamento que Locke dá à alma demonstra como a epistemologia fundamenta a moral. A doutrina de Locke sobre a vida eterna por meio da identidade de consciência e não da imortalidade da alma permite ao filósofo contornar vários problemas doutrinários, porque nem todas as religiões acreditam na imortalidade da alma. Assim, diminuem os conflitos sociais, uma vez que reduz drasticamente o escopo dos desacordos necessários para manter a sociedade. Não precisamos alcançar o consenso sobre o argumento de Descartes de que a alma sempre pensa ou sobre vários outros argumentos que podem ser feitos a respeito da metafísica da alma. Portanto, observamos que, para Locke, o importante é que nós acreditemos, porque a revelação nos diz que viveremos depois desta vida e

seremos recompensados ou punidos pelas nossas ações. Não há problema com essa inferência porque a razão diz que isso é possível. Esse é um assunto que se refere à conduta após a morte. Outras questões com relação à metafísica da alma não são tão relevantes a ponto de causarem problemas para a fundamentação da moral. Portanto, a responsabilidade que cada um tem diante dos seus atos leva o homem a ter consciência de que de alguma forma as suas ações têm implicações que transcendem o imediato.

Ao propor a consciência como fundamento da possibilidade da vida após a morte, Locke resgata o indivíduo do seu anonimato e coloca-o como autor e executor do seu caminho na comunidade política e social. O homem descobre que pode construir, por meio da razão e da experiência sensível, os fundamentos e as conexões entre as diferentes ideias, conceitos, concepções e valores estabelecidos por ele mesmo e pelos outros. Locke estimula uma reavaliação no modo de pensar e não diz que devemos negar e deixar de lado o que a tradição ou a autoridade estabelece como certo. O que Locke propõe é que, *antes* de aceitarmos essas verdades, devemos fazer um exame minucioso e descobrir por nós mesmos se são realmente verdadeiras. Em outras palavras, a diferença é que Locke modifica a condição do ser humano diante da autoridade e da tradição, retirando-o da posição de indivíduo passivo e submetido a autoridades e colocando-o na condição de pessoa capaz de discutir e argumentar e até avaliar a tradição e a autoridade. O foco sobre a consciência faz com que o indivíduo se descubra isolado e submetido a algo fora dele. No entanto, a autoconsciência leva o homem a se perceber como pessoa à medida que cumpre com a lei natural, ou seja, que descobre que tem responsabilidades com a sua autopreservação e com os que o cercam. Diante disso, a pessoa começa a criar uma nova realidade, um novo contexto epistemológico e social.

Com efeito, podemos relembrar o pensamento de Locke. Ele elabora e extrai os principais problemas sobre as questões epistemológicas e sobre os fundamentos da moral. Ele percebe que esses problemas têm que ser resolvidos antes dos problemas teológicos e políticos. A reformulação dos fundamentos epistemológicos começa com a tarefa de construir os fundamentos da moral em dois modos. Primeiramente, Locke refuta o conhecimento fundado nas ideias inatas e no tradicionalismo, bem como outros obstáculos que impedem o exame racional dos fundamentos para a construção da moral, ou seja, da conduta humana. Essa é uma condição necessária para sua tarefa de rebater grupos que pensam que suas crenças foram implantadas diretamente pelos dedos de Deus dentro de suas mentes,

ou ainda, seria obrigatória a aderência as crenças que teriam se originado da tradição cultural. A tradição trata as pessoas de credo diferente como se fossem irracionais, não como seres racionais que podem ensinar crenças diferentes das que o pensamento tradicional considera como válidas. Uma das principais contribuições da atitude de Locke é o questionamento fundamental sobre o aspecto de que “qualquer regra moral não pode ser proposta sem que alguém não possa justamente perguntar a razão” (E, 1.2.4) (LOCKE, 1959, p. 68).

O objetivo que Locke quer evidenciar não é que cada regra moral deva ser justificada por argumentos racionais, porque tal tarefa poderia não ser concluída, mas sim que quando as pessoas discordam sobre os fundamentos de alguma regra moral, o método legítimo para resolver e esclarecer as diferenças é o racional¹⁰³. Os diferentes grupos devem reconhecer as diferenças como sendo racionais e permitir que elas existam, se todos pretendem viver em sociedade e em paz.

O segundo modo para fundamentar a moral é demonstrar que não podemos estabelecer a certeza em alguns tópicos. Para Locke (1959, p. 31), nós precisamos procurar acordo somente nos assuntos que são de maior importância, uma vez que “nossa preocupação não é conhecer todas as coisas, mas unicamente aquelas que se referem a nossa conduta” (E, Int.6). Por exemplo, não podemos conhecer com certeza e não precisamos concordar sobre a complexa metafísica da alma. O que importa para nossa conduta é viver uma vida feliz. No que diz respeito à vida após a morte, é ser recompensado ou punido conforme nossas ações nesta vida. Portanto, para Forster (2005, p. 82), “todos os grupos culturais já concordaram que todos acreditam na existência de um Ser superior ou em Deus. No que se refere à moral, a questão mais importante é o que a lei de Deus dispõe sobre as ações humanas”, porque disso se segue que a pessoa adquire um novo referencial epistemológico para a orientação da vida conforme a razão atesta.

¹⁰³ Observa-se que, se o que é relevante é o método racional, qualquer recurso que a mente possa encontrar, como novos e diferentes princípios tanto da lógica como da matemática, deve ser usado para fazer as descobertas das novas ideias e das novas provas, relevantes para o desenvolvimento do conhecimento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta tese, ocupamo-nos com a fundamentação dos conceitos morais em John Locke. Por isso, nestas observações finais, faremos uma revisão do pensamento lockeano a fim de refletir sobre os resultados obtidos nesta pesquisa.

Na primeira parte que trata da metaética, no primeiro capítulo, estivemos preocupados em abordar as principais passagens do *Ensaio* que evidenciaram o contexto dos fundamentos da teoria moral lockeana. Com isso em mente, foi exposto, no segundo capítulo, que um dos principais problemas da teoria moral de Locke era o fato de ele ter aceitado duas teses, aparentemente incompatíveis, embora não contraditórias. A primeira diz respeito à tese de que os conceitos morais são construídos pelo entendimento; a segunda é a de que tais conceitos são leis prescritas ao homem de acordo com a vontade de Deus. Portanto, Locke aparentemente teria dois projetos para fundamentar a moral, porque as duas teses pareceram irreconciliáveis: uma não-cognitivista e a outra cognitivista. Nós desfizemos a inconsistência das interpretações sobre as duas teses da teoria moral lockeana, porque as teses fazem parte de um único projeto. O projeto está dividido em duas partes. A primeira parte é constituída pelo projeto teísta, ou seja, a lei natural é definida como a expressão da vontade divina prescrita por Deus ao homem; a segunda constitui-se do projeto arquetípico, ou seja, Locke defende que os conceitos morais são constituídos de ideias criadas pelo entendimento. Portanto, a inconsistência foi resolvida, porque, como foi defendido, o projeto teísta é necessário para o projeto arquetípico. Algumas ações humanas só podem ser consideradas morais se forem comparadas com a lei ou com a regra moral. Em outras palavras, várias relações abstratas entre os conceitos morais são estabelecidas fora do projeto arquetípico, ou seja, - as ações humanas só são consideradas morais se elas forem comparadas com a lei divina - elas são estabelecidas com relação ao projeto teísta. No projeto teísta, - as ações humanas - aqueles conceitos são usados e suas inter-relações traçadas a partir do curso para estabelecer a obrigação. Assim, para mostrar que algumas ações são obrigatórias, é necessário tornar clara a motivação para realizar a obrigação.

Tendo defendido que algumas ações humanas só poderão ser consideradas morais em comparação com a lei ou com a regra moral, o passo seguinte foi mostrar como o entendimento conhece que as ideias complexas dos modos mistos realmente correspondem à ideias da lei ou regra moral. Assim, a resposta para a questão é de que o entendimento

conhece a correspondência entre a ideia da lei natural e a ideia da lei divina por meio do conhecimento intuitivo de nós mesmos e do conhecimento demonstrativo da ideia de existência de Deus. Por isso, o problema da obrigação moral foi resolvido. Além disso, Locke está envolvido com alguns problemas centrais da metaética. Ele defende uma ontologia moral à medida que os conceitos morais são *arquétipos ideais* e são *reais*, já que a essência nominal e a essência real dos modos mistos são a mesma. Por isso, podemos ter um conhecimento moral certo e verdadeiro. Portanto, sob esta nova abordagem, o problema do subjetivismo e do ceticismo éticos foi resolvido.

No terceiro capítulo, evidenciamos como o projeto de Locke se efetiva. Mostramos como o entendimento, por meio das definições, alcança o conhecimento das conexões necessárias entre as ideias dos modos mistos dos conceitos morais e que o entendimento pode conhecer o conteúdo da lei natural, por isso, o homem pode saber se está agindo moralmente ou não.

Com efeito, tendo estabelecido que o entendimento sabe se está agindo moralmente ou não, podemos abordar a ética normativa lockeana. Esta foi a tarefa da segunda parte desta pesquisa. Evidenciamos que é por meio das sensações de prazer e de dor que se originam a ideia de bom e a ideia de ruim. Em outras palavras, o entendimento parte das ideias simples das sensações de prazer e de dor e constrói as ideias simples de bom e de ruim. No início, o entendimento aprende as ideias de bom e de ruim sem conotação moral, por exemplo, sentir uma dor na cabeça é ruim e sentir prazer em degustar uma comida gostosa é bom. Entretanto, após este estágio o entendimento usa a faculdade de abstrair e relaciona estas ideias com as ideias de lei ou de regra. A lei ou a regra é que determina se a ação é moral ou não. Assim, o entendimento descobre as noções de bem e de mal morais. Em outras palavras, as ideias do bem e do mal morais são obtidas por comparação com a lei divina. Se não houvesse as primeiras impressões das ideias de dor e de prazer, o entendimento não poderia evoluir para os conceitos mais gerais de bem e do mal morais. Portanto, podemos evidenciar que a moral lockeana não está fundamentada nas sensações de prazer e de dor, mas na relação que as ações possuem com a lei ou com as regras morais. Com isso, foram resolvidos os principais enganos do hedonismo que atribuem a Locke.

Com efeito, um dos resultados desta pesquisa é que foram esclarecidos os equívocos acerca dos fundamentos da moral em Locke. Locke não foi um hedonista. As ideias de prazer e de dor não fundamentam a moral. Elas são importantes para o entendimento aprender as primeiras noções (não morais) de

bom e de ruim, porque sem elas o entendimento não poderia evoluir para noções mais abstratas do bem e do mal morais. A origem das ideias do bem e do mal morais resulta do conhecimento obtido por meio da comparação entre as ideias contidas em um modo misto (que expressa uma ação praticada) com as ideias de uma regra ou lei moral. A lei ou a regra que irá estabelecer se a ação é moral ou não.

Se o hedonismo não fundamenta a moral lockeana, então foi preciso apresentar como ela é fundamentada. Nós mostramos que a fundamentação da moral lockeana é feita pela lei natural. Evidenciar que ela atua como um dos requisitos fundamentais da moral foi a tarefa do quinto capítulo. Neste foram apresentadas, inicialmente, as consequências epistemológicas dos fundamentos da moral na conduta humana e a preservação humana como um imperativo divino a partir da análise de um procedimento utilizado na investigação da constituição da crença; foi defendido que a Sagrada Escritura não fundamenta a moral. Diante disso, foi apresentada a razão humana como alicerce ou como a base moral da política de Locke e as consequências epistemológicas em relação às ideias e à tradição, ou seja, a crítica lockeana às ideias inatas. O entendimento não possui conhecimento moral inato, mas adquirido por meio da experiência. O conhecimento moral, como foi exposto é real, certo e verdadeiro.

Com efeito, outra contribuição desta pesquisa foi apresentar que Locke estabelece que nas ideias complexas dos modos mistos a essência real e a essência nominal é a mesma. Ele descobre uma nova ontologia para essas ideias. Não se trata de criar novas entidades, mas de descobrir um novo estatuto para as ideias dos modos mistos, pois as ideias como ideias são reais, por exemplo, a ideia de unicórnio é real, porque “a ideia” de unicórnio existe, mesmo que o unicórnio não exista no mundo físico. Esta atitude em relação às ideias morais é nova e contrasta com a metafísica tradicional. Para a metafísica tradicional, as ideias morais eram, por exemplo, inatas, uma vez que o entendimento já as possuía desde o nascimento. O problema do inatismo de ideias era que nós não tínhamos um critério para determinar a objetividade da ideia, já que não poderíamos conhecer as ideias das outras mentes. No que se refere às ideias dos modos mistos, à medida que a essência real e nominal é a mesma, o nome é o teste, o critério que garante a objetividade e assim a realidade da ideia. Portanto, se as ideias dos modos são objetivas e reais, então o conhecimento demonstrativo das ideias dos modos mistos também é objetivo e real. Com isso, os problemas do subjetivismo e do ceticismo éticos são resolvidos. Primeiro, porque por meio da demonstração podemos conhecer as conexões necessárias entre as relações estabelecidas entre ideias contidas nas

ideias complexas dos modos mistos; segundo, porque o conhecimento acerca das ideias dos modos mistos não precisa representar algo no mundo físico, mas, somente as ideias, uma vez que estas são os seus próprios modelos. Sendo assim, não são capazes de representação equivocada. Com isso em mente, mostramos a efetivação ou a realização do projeto da teoria moral lockena, já que Locke estabeleceu os primeiros princípios de como a moral pode ser uma ciência demonstrável, ou seja, a moral pode ser uma ciência, desde que possamos conhecer as relações entre as ideias de um modo seguro e consistente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AARON, R. I. *John Locke*. Oxford: Oxford University Press, 1971.
- AARSLEFF, H. *Locke's influence*. In: *The Cambridge Companion to Locke*. Edited by Vere Chappell. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, (p. 252-284).
- ASHCRAFT, R. *Revolutionary politics and Locke's two treatises of government political theory, cap 8. p. 429-486*. In: *Locke's Moral, Political and Legal Philosophy*. Edited by J. R. MILTON, King's College London: ASHGATE, 1999.
- ALEXANDER, P. *Ideas, qualities and corpuscles*. Locke and Boyle on the extern world. London/New York: Cambridge University Press, 1985.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Leonel Vallandro. Porto Alegre: Globo, 1969.
- _____. *Tratados de lógica*. (organon). Categorías, tópicos, sobre las refutaciones sofísticas. Introducciones, traducciones y notas de Miguel Candel Sanmartín. Editorial Gredos 51.
- _____. *Categorias*. Tradução de Silvestre Pinheiro Ferreira. Apresentação e notas de Pinharanda Gomes. 3. ed. Lisboa: Guimaraes Editores, 1994.
- ARMSTRONG, D. M. e MARTIN, C. B. (s/d). *Locke and Berkeley*. A Collection of Critical Essays, London-Melbourne: Macmillan.
- AYERS, M. R. *Locke*. Epistemology y Ontology. London: Rutledge, 1991.
- _____. *Substance*. Reality, and the Great, Philosophers, American Philosophical Quarterly 7, 1970.
- _____. *Locke's doctrine of abstraction: Some Aspects of its Historical and Philosophical Significance*", in: John Locke - Symposium Wolfembüttel 1979 - R. Brandt ed. m, Walter de Gruyter, Cerlim/New York, 1981.
- _____. *The ideas of power and substance in Locke's philosophy*, in: Locke on Human Understanding, I. C. Tipton ed., Oxford U. P., 1977.
- _____. *Locke's logical atomism*. In: Rationalisms, Empiricisms and Idealism, ed. A. Kenny, Oxford, 1986.
- _____. *The ideas and substance in Locke's philosophy*. Philosophical Quarterly 25, 1975.

BENNETT, J. *Locke, Berkeley Hume*. Central Themes. Oxford: Clarendon Press, 1971.

_____. *Substratum*. History of Philosophy. Quarterly 4, 1987.

BERKELEY, G. A. *Treatise concerning the principles of human knowledge*, Introduction, #10. v. 35 (Locke, Berkeley, Hume) da coleção Great Book da Britannica.

BRANDT, R. "Observations on the first draft of the essay concerning human understanding" in: John Locke - Symposium Wolfenbüttel 1979 - R. Brandt ed., Walter de Gruyter, Berlin-New-York, 1981.

BOBBIO, N. *Locke e o direito natural*. Tradução de Sérgio Bath. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

BUTLER, J. et al. *Filosofia moral britânica*. Textos do século XVIII. Tradução de Álvaro Cabral. Campinas, Sao Paulo: UNICAMP, v. 1, 1996.

CASSIRER, E. *Substance and function* and "Einstein's theory of relativity", Dover Publications, New York, s/d.

CHAPPELL, V. *Locke's theory of ideas*. In The Cambridge Companion to LOCKE. Edited by Vere Chappell. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, (p. 28-55).

_____. *The cambridge companion to Locke*. New York: Cambridge University Press, 1994.

CICERO. M. T. *De republica de legibus*. With an English translation by Clinton Walker Keyes. Cambridge, Massachusetts London, England: HARVARD UNIVERSITY PRESS, 2006.

_____. *Da república*. Tradução e notas de Amador Cisneiros. São Paulo: EDIPRO, 1995.

_____. *Dos deveres*. Organizado por M. T. Griffin e E. M. Atkins. Tradução do latim Angélica Chiapeta. Revisão da tradução Gilson Cesar Cardoso de Sousa. São Paulo (Clássicos): Martins Fontes: 1999.

COLMAN, J. *John Locke's moral philosophy*. Edinburgh: University Press, Edinburgh, 1983.

CURLEY, E. M. *Locke, Boyle and the distinction between primary and secondary*, 1972.

DALL'AGNOL, D. *Bioética: princípios morais e aplicações*. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

_____. *Valor intrínseco*. Metaética, ética normativa e ética prática em G.E. Moore, Florianópolis: Editora da UFSC, 2005.

DESCARTES, R. *Princípios da filosofia*. Tradução de Alberto Ferreira. 3. ed. Lisboa: Guimarães Editores Ltda, 1984.

DUNN, J. *Locke*. Oxford and New York: Oxford University Press, 1984.

_____. *The political thought of John Locke*. An historical account of the argument of the 'Two Treatises of Government'. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

ESPINOSA, B. *Ética*. Tradução: Joaquim de Carvalho. Col. "Os Pensadores". 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1989.

FORSTER, G. *John Locke's politics of moral consensus*. Cambridge: University Press, 2005.

FRAZER, A. C. *An essay concerning human understanding*. John Locke. Complete and unabridged. Collated and annotated with prolegomena, biographical, critical and historical by Alexander Campbell Fraser. New York: Dover Publications, inc New York, 1959.

HUME, D. *A Treatise of human nature*. Oxford: Claredon Press, 1978.

HUSSERL, E. *Recherches logiques*, Tome 2 - recherches por la phenomenologie et la théorie de la connaissance, 1969.

JOLLEY, N. *Locke his philosophical thought*. OXFORD: University Press, 2004.

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

LALANDE, A. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. Tradução de Fátima Sá Correia, Marília E. V. Aguiar, José Eduardo Torres e Maria Gorete de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

LAGO, C. *Locke e a educação*. Chapecó: Argos, 2002.

LASLETT, P. *Dois tratados sobre o governo*. John Locke. In: Aparelho crítico que compõe esta edição foi preparada Peter Laslett. Tradução de Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LOCKE, J. *Drafts for the essay concerning human understanding and others philosophical writings*. v. 1, Drafts A and B, Peter H. Niddctch e G. J. Rogers eds. Oxford: Clarendon Press, 1990.

_____. *An essay concerning human understanding*. (A modernized version of the 5th edition, including the footnotes answering Stillingfleet as an appendix, with introduction and notes edited by Roger Woolhouse): Penguin Books, 1997.

_____. *An essay concerning human understanding*. Complete and unabridged. Collated and annotated with prolegomena, biographical, critical and historical by Alexander Campbell Fraser. New York: Dover Publications, inc New York, 1959. v. I e II.

_____. *Dois tratados sobre o governo*. Tradução de Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. *Essays on the law of nature and associated writings*. Edited by W. Von Leyden. Oxford at the Clarendon Press, 1954.

_____. *Ensaio sobre o entendimento humano. Introdução, notas, coordenação da tradução*. Eduardo Abrantes de Soveral. *Revisão da Tradução*, Gualter Cunha, Ana Luísa Amaral. Lisboa: Serviços de Educação Fundação Calouste Gulbenkian, 1999. v. I e II.

_____. *La conducta del entendimiento y otros ensayos póstumos*. Madrid: Anthropos, 1992.

_____. *Some thoughts concerning education*. The Works of John Locke. A New Edition, corrected. In Ten volumes. v. IX. Reprinted by Scientia Verlag Aalen, 1963.

_____. *Pensamientos sobre la educación*. Traducción La Lectura y Rafael Lasaleta. AKA, 1986.

_____. *The Reasonableness of christianity* with a discourse of miracles and part of a third letter concerning toleration. Edited, abridged, and introduced by I. T. RAMSEY. STANFORD, California: Stanford University Press, 1958.

LOWE, E. J. *Locke. On human understanding*. New York: Rout ledge, 1995.

MABBOTT, J. D. *John Locke*. London, 1973.

- MACKIE, J. L. *Problems from Locke*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- MACPHERSON, C. B. *A teoria política do individualismo possessivo de Hobbes até Locke*. Tradução de Nelson Dantas – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- MANDELBAUM, M. *Philosophy, science and sense perception*. Historical and Studies Baltimore: The Johns Press, 1966.
- MATHEWSON, M. D. *John Locke and the problems of moral knowledge*. Pacif Philosophical Quarterly 87. Journal Compilation. University of Southern California and Blackwell Publishing Ltda, 2006 (p. 509-526).
- McCULLOCH, G. *The mind and its world*. London and New York: Routledge, 1995.
- MICHAUD, I. *Locke*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.
- MILTON, J. R. *Locke's moral political and legal philosophy*. Singapore. Sydney: Ashgate Dartmouth. Brookfield, USA, 1999.
- MONZANI, L. A. *Desejo e prazer na idade moderna*. São Paulo: Editora da UNICAMP, 1995.
- NICOL, E. *Los principios de la ciencia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- NODARI, P. C. *A emergência do individualismo moderno no pensamento de John Locke*. Porto Alegre: Editora EDIPUCRS, 1999.
- OAKLEY, F. *Locke, natural law and God – Again' history of political thought*, 18, p. 624-51. In *The International Library of Critical Essays in the History of Philosophy. Locke's Moral, Political and Legal Philosophy*. Edited by MILTON, J. R. 1999 (p. 213-240).
- O'CONNOR, D. J. *John Locke*. New York: Copyright, 1967.
- POLIN, R. *La politique morale de John Locke*. New York & London: Inc. Garland Publishing, 1984.
- ROGERS, G. J. *Locke's philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1994.
- SCHANKULA, H. A. S. - *Locke, Descartes and the science of nature*, in: *John Locke - Symposium Wolfenbüttel, 1979 - R. Brandt ed., Berlin-New York, 1981*.

SCHIO, L. V. S. *A Concepção de substância em John Locke*. Dissertação (Mestrado em Filosofia), UFSC, Florianópolis-SC, 2003.

SCHNEEWIND, J. B. *Moral philosophy. From Montaigne to Kant*. Edited by J. B. Schneewind. Johns Hopkins University Cambridge: CAMBRIDGE University Press, 2003.

_____. *Locke's moral philosophy*. In *The Cambridge Companion to LOCKE*. Edited by Vere Chappell. Cambridge: Cambridge University Press, 1994 (p. 199-225).

SIMMONS, A. J. *The lockean theory of right*. Princeton. University Press, 1992.

SOUZA, P. C. *A Dialética da liberdade em Locke*. Londrina: Eduel, 2003.

SOVERAL, E. A. *Ensaio sobre o entendimento humano*. John Locke. In: *Introdução, notas, coordenação da tradução*. Eduardo Abrantes de Soveral. *Revisão da Tradução*, Gualter Cunha, Ana Luísa Amaral. Lisboa: Serviços de Educação Fundação Calouste Gulbenkian, 1999. v. I e II.

STRAUSS, L. *John Locke*. In: *History of Political Philosophy*. Third edition. Edited by Leo Straus and Joseph Grapsey. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1987 (p. 477-511).

SZABÓ, G. Z. *Locke on supposing a substratum*. (p. 11-42). repr. *The Locke Newsletter*. England: Edited by Roland Hall. (An Annual Journal of Locke Research) n. 31, 2000.

TADIÉ, A. *LOCKE*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

TIPTON, I. C. *Locke on human understanding*. Oxford: Oxford University Press, 1977.

TULLY, J. *A discourse on property, John Locke and his adversaries*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

TULLY, J. *An approach to political philosophy: Locke in contexts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

UNWIN, N. *Locke on language and real essences: A Defense*. *History of Philosophy Quarterly*, v. 13. Number 2. April, 1996.

WINDSTRUP, G. *Locke on suicide*. *Political Theory*, 1980.

WOOLHOUSE, R. S. *Locke*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.

_____. *Locke's theory of knowledge*. In: *The Cambridge Companion to LOCKE*. Edited by Vere Chappell, Cambridge: Cambridge University Press, 1994 (p. 146-171).

WOLTERSTORFF, N. *John Locke and the ethics of belief*. Cambridge University Press, 1999.

YEBRA, V. G. *Metafísica de Aristóteles*. Edição Trilingüe. Editorial Gredos, 2. ed. Madrid, 1982.

YOLTON, J. W. *Locke and the compass of human understanding*. A selective commentary on the 'essay': Cambridge University Press, 1970.

_____. *Dicionário Locke*. Rio de Janeiro: Joge Zahar, 1996.

_____. *A Locke*. Dictionary. Tradução de Marco Antônio Francciotti Verbete "Substância". Oxford: Blackwell, 1993 (p. 281-287).

ZINAICH, S. Jr. *John Locke's moral revolution. from natural law to moral relativism*. Inc., Lanhan. Boulder. NewYork. Toronto. Oxford: University Press of America, 2006.