

## Aula 2 – John Locke

Nuno Miguel Cardoso Machado

### Biografia, contexto e introdução

Vamos começar por uns breves apontamentos biográficos. John Locke nasceu em 1632 e faleceu em 1704. Cursou medicina e filosofia na Universidade de Oxford. Colaborou com alguns dos principais cientistas do seu tempo, a quem deve a visão empirista da sociedade (Ferreira *et al.*, 1995: 34). A partir de 1666 vive em casa de uma família bastante crítica da forma de governo absolutista. Locke adota a sua “defesa da tolerância, dos direitos parlamentares e das liberdades civis” (Ibid.).

Embora seja um pouco mais novo do que Hobbes, a vida de Locke também abarca grande parte do século XVII inglês. No entanto, as convulsões políticas deste período, de que falámos na última aula, não produziram um impacto tão negativo e pessimista no pensamento de John Locke. O autor pode ser considerado o pai do chamado liberalismo clássico. Neste sentido, defende a propriedade privada, promove as virtudes do comércio, censura os monopólios e advoga o Estado mínimo, opondo-se à intervenção do governo na vida económica (Ferreira *et al.*, 1995: 35; Moseley, s.d.: 3). Estas ideias foram sem dúvida “inovadoras” e, inclusive, “radicais” no contexto da sua época (Connolly, s.d.: 22).

Locke foi um dos precursores da ciência política. O cerne da sua teoria política é constituído pelos dois tratados sobre o governo civil (Ferreira *et al.*, 1995: 32). No primeiro tratado, Locke critica severamente um autor chamado Robert Filmer, defensor acérrimo do modelo absolutista e do direito divino da monarquia (Ibid.). Locke recusa esta “justificação teológica do poder” monárquico (Ibid.: 34). É impossível ancorar o poder monárquico na Bíblia pela simples razão de que as Escrituras são omissas a esse respeito (Ibid.: 33). Na sua perspetiva, “a autoridade política deriva do consentimento popular” (Ibid.: 35).

Todavia, na nossa aula de hoje interessam-nos sobretudo as ideias desenvolvidas no segundo dos seus tratados sobre o governo. O principal intuito de Locke é identificar o “papel legítimo do governo” (Uzgalis, 2017: 27). Para tal, começa por abstrair dos aspetos que caracterizam a vida dos homens em sociedade, portanto, no contexto da sociedade civil e do Estado. Por outras palavras, se tentarmos perceber como seria a

vida quotidiana na ausência de uma autoridade política centralizada, será mais fácil entendermos qual a lacuna que o governo pode suprir e, assim, qual o seu papel legítimo (Ibid.).

Como decerto já perceberam, à semelhança de Hobbes, Locke parte da análise dos seres humanos no estado de natureza (mas, como veremos, a sua caracterização do estado de natureza é bastante diferente daquela de Hobbes). Locke preconiza que todos os homens “são por natureza livres e iguais” (Tuckness, 2016: 1). Numa situação em que não existe poder político, os indivíduos possuem, ainda assim, um conjunto de direitos naturais, nomeadamente: o direito à vida, à liberdade e a aceder aos recursos que necessitam para assegurar a sua subsistência (Uzgalis, 2017: 27).

Locke assinala igualmente a passagem do estado de natureza para a sociedade política através da celebração de um contrato. Por razões que explicaremos mais à frente, as pessoas chegam à conclusão que “a sua situação no estado de natureza é insatisfatória” (Ibid.). Assim, através do pacto social, decidem transferir alguns dos seus direitos naturais para um governo centralizado, mantendo no entanto outros direitos (Tuckness, 2016: 1). Locke defende a eleição por voto maioritário e a separação do poder legislativo e do poder executivo (Ibid.). O governo legítimo depende do consentimento do povo; a sua ação salvaguarda os direitos dos cidadãos e “promove o bem público” (Ibid.). Se não cumprir estas funções, pode ser contestado e substituído (Ibid.).

### **Estado de natureza**

O estado de natureza é “apolítico”, ou seja, é uma situação em que os seres humanos não estão subordinados ao poder de um governo (Connolly, s.d.: 22). O estado de natureza prevalece sempre que “não existe uma autoridade política legítima capaz de ajuizar as disputas e em que as pessoas vivem de acordo com a lei da razão” (Tuckness, 2016: 6). O estado de natureza lockeano é, no essencial, “uma condição benevolente de individualismo anárquico” (Moseley, s.d.: 33). Os indivíduos gozam de perfeita igualdade (Uzgalis, 2017: 28) e possuem um conjunto de direitos naturais que são conferidos pela Providência a todos os seres humanos, sem exceção (Connolly, s.d.: 22).

Locke defende que “Deus criou o homem” e que lhe incutiu como finalidade a “sobrevivência”, enquanto espécie e enquanto indivíduo (Uzgalis, 2017: 28). Se Deus estabeleceu a auto-preservação como o direito primordial, então os seres humanos possuem também o direito aos meios necessários para a prossecução desse fim (Ibid.:

29). Neste sentido, Deus colocou os recursos naturais da Terra à disposição dos seres humanos para que pudessem utilizá-los sabiamente através da sua razão (Moseley, s.d.: 26). Os direitos naturais do homem são, então, na perspectiva de Locke, o direito à vida, o direito à liberdade e o direito à propriedade (Copleston, 1994: 129).

Note-se que o direito natural é “universalmente aplicável” (Tuckness, 2016: 2). Assim, mesmo após a transição para a sociedade política, a vida, a liberdade e a propriedade são direitos elementares e inalienáveis dos seres humanos. E mais: conforme veremos, a celebração do contrato social tem justamente por missão salvaguardar de modo mais eficaz o cumprimento dos direitos naturais. Isto significa que as leis positivas, codificadas juridicamente em sociedades particulares, devem respeitar sempre os direitos naturais. O direito natural deve, ainda, ser distinguido do “direito divino”; este último é revelado por “profetas”, enquanto o direito natural é descoberto pela razão e, como tal, está ao alcance de todas as pessoas (Ibid.).

Locke sustenta que existe igualmente uma “lei da natureza” que rege o comportamento dos indivíduos no estado de natureza (Uzgalis, 2017: 29). Ao contrário do direito natural, o conceito de lei da natureza realça os *deveres* dos indivíduos (Tuckness, 2016: 2). A lei da natureza também “é revelada pela razão” e enuncia o seguinte: na medida em que todos os homens são “iguais e independentes, ninguém deve atentar contra a vida, a saúde, a liberdade ou as posses do seu semelhante” (Locke apud Uzgalis, 2017: 29). Todavia, a lei natural prescreve ainda que o homem “tem o direito de punir aqueles que transgridem contra si” (Moseley, s.d.: 27). Em síntese, a lei da natureza é “uma lei moral universalmente obrigatória promulgada pela razão humana na medida em que reflete (...) a igualdade fundamental de todos os homens enquanto criaturas racionais” (Copleston, 1994: 129).

Um dos principais problemas da teoria lockeana é conciliar a igualdade natural com a defesa intransigente da propriedade privada e das respectivas desigualdades que esta acarreta. Vimos que, segundo Locke, Deus criou a Terra para ser usufruída por “todos os homens em comum” (Uzgalis, 2017: 31). Deste modo, é necessário explicar o surgimento histórico da propriedade privada. A justificação lockeana da propriedade privada tem um cariz eminentemente teológico e assenta no conceito de “propriedade de si” ou “auto-propriedade”: ao criar-nos, Deus fez de cada ser humano o proprietário da sua “própria pessoa” (Uzgalis, 2017: 31). Isto significa que “o trabalho do nosso corpo e a obra das nossas mãos nos pertence de pleno direito” (Ibid.). Ao atribuir aos homens a

propriedade de si, Deus confiou-lhes a faculdade de se apropriarem dos frutos do seu trabalho (Moseley, s.d.: 28).

Embora Deus tenha criado os recursos naturais com o intuito de serem desfrutados por todos, o aproveitamento desses recursos exige a mediação do trabalho humano, ou seja, requer a ação de indivíduos “industriosos e racionais” (Locke apud Moseley, s.d.: 28). Assim, sempre que utiliza o trabalho para transformar a matéria natural, o indivíduo adquire o direito ao usufruto exclusivo do produto do seu trabalho (Connolly, s.d.: 23). O trabalho é a âncora legítima da propriedade privada: “na medida em que Deus atribuiu ao homem os sentidos e a razão com vista à sua preservação e reprodução, aquilo que ele remove do estado de natureza com as suas próprias mãos converte-se na sua propriedade – e isto é natural e justo” (Moseley, s.d.: 38).

No entanto, segundo Locke, devem ser impostas três limitações à acumulação de propriedade privada (tanto no estado de natureza como na sociedade organizada). Em primeiro lugar, ninguém deve apropriar-se de mais bens do que aqueles que é capaz de usar e/ou consumir, conduzindo ao desperdício (Tuckness, 2016: 7). A acumulação pela acumulação não pertence ao domínio da ação legítima, mas ao “domínio do roubo” (Ferreira *et al.*, 1995: 35). Em segundo lugar, ninguém deve privar outrem dos recursos que essa pessoa necessita para satisfazer as suas necessidades (Tuckness, 2016: 7); ou seja, cada indivíduo deve deixar intocados recursos naturais suficientes para a subsistência dos seus congêneres (Connolly, s.d.: 24). Em terceiro lugar, os bens apropriados devem ser o resultado do próprio trabalho e não do trabalho alheio (Tuckness, 2016: 7). O trabalho coloca obviamente limites estreitos àquilo que cada indivíduo pode reclamar como seu (Copleston, 1994: 130). Por exemplo, no estado de natureza apenas podia ser apropriada uma superfície de terreno que um homem conseguisse cultivar sozinho (Uzgalis, 2017: 32).

Locke sustenta que o estado de natureza era caracterizado por um enorme grau de igualdade, imposto tanto pela razão como pela incipiência das relações económicas no contexto da troca direta. Na ausência do dinheiro, os indivíduos “confinavam-se à satisfação das suas necessidades” imediatas (Ibid.). Ora, na ótica de Locke, a criação do dinheiro é justamente a principal causa para o aumento das desigualdades económicas (Ibid.). O dinheiro coloca em causa as restrições à acumulação ilimitada, pois permite o entesouramento de riqueza numa forma social imperecível (Tuckness, 2016: 7). O dinheiro é uma matéria duradoura, praticamente indestrutível, que confere aos seus

detentores um enorme poder social por via da sua riqueza (Ferreira *et al.*, 1995: 35). O dinheiro transforma, pois, a natureza da propriedade privada.

O aumento das desigualdades multiplica os conflitos entre os indivíduos e o “número de violações da lei da natureza” (Uzgalis, 2017: 33). Este facto traz à superfície, de maneira mais vincada, o principal problema do estado de natureza na perspetiva de Locke: a “ausência de um juiz comum, com autoridade” e imparcialidade (Locke apud Tuckness, 2016: 5). Não existe um poder arbitral nem uma força de segurança independentes para fazer face às transgressões da lei natural (Uzgalis, 2017: 29).

Neste contexto, são as próprias vítimas que devem garantir o cumprimento da lei da natureza e fazer justiça pelas suas próprias mãos (Ibid.). De acordo com Locke, isso coloca dois problemas adicionais. Por um lado, as vítimas – na qualidade de parte interessada – têm uma tendência para ajuizar as ofensas com maior gravidade do que uma autoridade imparcial; isto resultará num “malogro da justiça” (Ibid.). Por outro lado, ainda que decidam justamente, as vítimas podem não conseguir impor sanções ou punições a indivíduos mais fortes (Copleston, 1994: 131)

Em suma, no estado de natureza os indivíduos enfrentam potenciais ameaças físicas, arbitram deficientemente as suas próprias disputas e são incapazes de atingir qualquer objetivo que exija estabilidade institucional ou a cooperação dos seus congéneres (Connolly, s.d.: 22). É neste contexto que se faz sentir a necessidade de criação de uma autoridade política centralizada e institucionalizada capaz de dirimir os conflitos de modo independente, de codificar as leis em normas jurídicas e de velar pelo seu cumprimento (Uzgalis, 2017: 33).

Resta fazer algumas observações acerca do estado de guerra. Tal como Hobbes, Locke admite que, no estado de natureza, os conflitos podem descambar num estado de guerra generalizado: quando alguns “homens não respeitam a lei da razão” (Tuckness, 2016: 6) e violam a paz que caracteriza o estado de natureza, isso equivale a uma “declaração de guerra”, pois cada indivíduo “tem o direito (...) de se defender contra os agressores” segundo a lei da natureza (Moseley, s.d.: 28). Porém, ao contrário de Hobbes, em Locke o estado de natureza não é forçosamente equiparado ao estado de guerra. No estado de natureza predomina a harmonia e a “boa-fé”, enquanto o estado de guerra se caracteriza pela “inimizade, malícia, violência e destruição mútua” (Ibid.). Por outras palavras, o estado de guerra é uma degeneração, uma corrupção do estado de natureza que ocorre quando alguns indivíduos agem violentamente e, na ausência de

uma autoridade política centralizada, suscitam uma reação análoga nos restantes indivíduos para preservarem as suas vidas (Copleston, 1994: 128).

### **Transição (contrato)**

A grande questão que se coloca é saber porque é que os homens aceitam abdicar da enorme liberdade possuída no estado de natureza (Moseley, s.d.: 30). Acabámos de ver que o estado de natureza, embora quase nunca corresponda ao estado de guerra hobbesiano, é ainda assim marcado pela “incerteza” e pelo risco de “agressão” (Ibid.). A preservação das “liberdades e direitos” individuais nem sempre é fácil no estado de natureza (Copleston, 1994: 131). Apesar de todos os homens estarem vinculados pela mesma lei moral natural, alguns deles podem violá-la na prática (Ibid.). Vimos que, no estado de natureza, não existem leis codificadas em normas jurídicas claras e amplamente reconhecidas, não existe um juiz imparcial capaz de arbitrar as disputas e não existe uma autoridade capaz de velar pelo cumprimento da lei e de sancionar os infratores (Moseley, s.d.: 30).

Neste contexto, “a corrupção e o vício dos homens degenerados” impele os seus congéneres guiados pela razão a formar uma associação política para garantir a sua segurança, liberdade e propriedade (Ibid.). Os indivíduos têm interesse em “formar uma sociedade organizada capaz de preservar mais eficazmente as suas liberdades e os seus direitos” (Copleston, 1994: 131). Em outros termos, “é desejável (...) que exista uma lei escrita para definir a lei natural e resolver as controvérsias (...) e que seja estabelecido e comumente reconhecido um sistema judicial” (Ibid.).

A transição do estado de natureza para a sociedade política é feita através da celebração de um contrato. O contrato é o fundamento legítimo do Estado político (Ferreira *et al.*, 1995: 33) e essa legitimidade decorre do consentimento do povo. Locke realça que o “consentimento individual é o mecanismo através do qual as sociedades políticas são criadas e os indivíduos aderem a essas sociedades” (Tuckness, 2016: 11). Visto que a “liberdade total” do estado de natureza é limitada no seio da sociedade organizada, esta limitação apenas será legítima se for baseada no consentimento “daqueles que se inserem na sociedade política e se sujeitam ao governo” (Copleston, 1994: 132). Então, segundo a teoria lockeana, “o governo legítimo é instituído com o consentimento *explícito* dos governados” (Uzgalis, 2017: 34, *italico nosso*). Há alguma disputa na literatura quanto ao facto de este consentimento original ser universal (cf. Ibid.) ou apenas maioritário (cf. Copleston, 1994: 133; Moseley, s.d.: 30).

Seja como for, as pessoas criam, por meio do contrato, uma constituição que estabelece quais os órgãos de soberania legítimos e os seus respetivos poderes (Tuckness, 2016: 18). Ao ingressarem na comunidade política, os indivíduos atribuem ao Estado o poder de legislar, isto é, de criar normas jurídicas que regulam a vida social (Copleston, 1994: 132-133). Para além disso, os indivíduos transferem voluntariamente os direitos de autoproteção, de arbitragem das disputas e de punição para a alçada do Estado (Moseley, s.d.: 30). Usando a terminologia de Locke, conferem-lhe o poder executivo, isto é, o poder de executar as leis e de penalizar a sua infração (Copleston, 1994: 132-133). Voltaremos a este assunto mais à frente, mas é visível que Locke não concebe o poder judicial de forma autónoma; o poder judicial está englobado no poder executivo. Como veremos, Locke defende ainda o princípio de separação dos poderes, de maneira que o poder legislativo e o poder executivo devem ser detidos por órgãos distintos (Ibid.).

O facto a reter é o seguinte: Locke entende que a lei natural é “moralmente justa”, carecendo apenas de uma instância independente capaz de codificá-la e, sobretudo, aplicá-la de modo isento (Ferreira *et al.*, 1995: 36). Assim, a sociedade política criada pelo pacto visa justamente colmatar essa lacuna. O contrato estabelece uma constituição e uma ordem jurídica positiva codificada em normas legais universalmente aplicáveis, mas – este é o aspeto-chave – essas normas devem ser conformes à lei da natureza (Ibid.). O ordenamento jurídico é um mero tradutor da lei da natureza. Neste sentido, a atribuição de múltiplos poderes ao Estado pressupõe que eles sejam utilizados para “proteger os direitos [naturais, NM] das pessoas e promover o bem público” (Tuckness, 2016: 18). A autoridade política legítima deve salvaguardar a liberdade e a segurança individuais, garantir o respeito pela propriedade privada e providenciar o ambiente propício à interação mútua dos seres humanos (Connolly, s.d.: 23).

### **Sociedade política**

Vejamos, agora, quais são as principais características da organização social lockeana pós-contrato. O autor define o poder político, antes de tudo, como o “*direito de fazer leis*” com vista a “regular e preservar a propriedade” e a velar pelo “bem comum” (Uzgalis, 2017: 27-28, *italico no original*). Esta definição está em consonância com o propósito do governo legítimo que já conhecemos, mas revela-nos outro aspeto

fulcral da teoria de John Locke: “a legislatura é o «poder supremo» da comunidade” (Copleston, 1994: 136).

Portanto, o poder legislativo é o mais importante aos olhos de Locke, mas “não deve ser absoluto ou arbitrário” (Moseley, s.d.: 31). Em primeiro lugar, as leis positivas que emana devem estar de acordo com os preceitos do direito natural e concretizá-los, assim como “especificar as punições” para a sua transgressão (Tuckness, 2016: 16).

Em segundo lugar, Locke preconiza que o poder legislativo deve ser detido por uma “assembleia de representantes eleitos”, pelo que a “delegação de poder” é sempre “condicional” e temporária (Ibid.: 17). Desta forma, “a comunidade é o verdadeiro poder soberano”, porquanto o povo tem a prerrogativa dissolver a legislatura (Ibid.: 16) caso ela não cumpra a missão de que foi incumbida (Moseley, s.d.: 31) ou “viole sistematicamente os direitos naturais” dos indivíduos (Uzgalis, 2017: 35). O exercício abusivo do poder, isto é, para além dos direitos que lhe foram confiados, corresponde a uma tirania (Moseley, s.d.: 32) que deve ser contestada. Em última instância, “a rebelião é justificada” contra um governo ilegítimo (Copleston, 1994: 138).

Em terceiro lugar, o governo legítimo “baseia-se na ideia de separação de poderes” (Tuckness, 2016: 16). Na ótica de Locke, “é altamente indesejável que as pessoas que fazem as leis devam também executá-las” (Copleston, 1994: 136). Por conseguinte, o poder legislativo é complementado por um poder executivo independente. Cabe ao poder executivo aplicar as leis, velar pelo seu cumprimento e sancionar o seu incumprimento (Tuckness, 2016: 16; Uzgalis, 2017: 28). Locke prevê a possibilidade de conflito entre o poder legislativo e o poder executivo. Caso o conflito não seja dirimido, são possíveis dois cenários: i) verifica-se um retorno ao estado de natureza, isto é, “o poder regressa à comunidade” (Ferreira *et al.*, 1995: 36); ii) ou assiste-se à degeneração do estado social no estado de guerra (Ibid.).

É importante realçar que Locke não concebe o poder judicial como um poder independente. O autor subsume o poder de julgar e punir um indivíduo no poder de executar a lei (Tuckness, 2016: 17; Copleston, 1994: 137). Note-se que ele não se opõe à criação de tribunais, mas, do seu ponto de vista, a interpretação da lei não corporiza um poder autónomo (Tuckness, 2016: 16), porque tanto o poder legislativo como o poder executivo envolvem essa interpretação (Ibid.: 17).

Já sabemos que normas jurídicas “só são corretas na medida em que se fundamentam na Lei da Natureza” (Locke apud Tuckness, 2016: 17). Isto significa que, por um lado, o poder legislativo deve criar normas jurídicas em consonância com aquilo

que considera ser a lei da natureza, enquanto, por outro lado, o poder executivo tem de interpretar as normas jurídicas à luz do seu próprio entendimento da lei da natureza (Tuckness, 2016: 17).

Para além do poder legislativo e do poder executivo – que engloba também aquilo que estamos habituados a designar por poder judicial –, Locke propõe um poder autónomo adicional: o poder federativo. O poder federativo refere-se ao “poder de fazer a guerra e a paz”, assim como de celebrar “alianças e tratados” internacionais (Copleston, 1994: 137), regulando as relações entre os vários Estados-Nação (Ferreira *et al.*, 1995: 36). As relações internacionais devem respeitar igualmente a Lei da Natureza (Tuckness, 2016: 16).

Podemos concluir que a sociedade instituída pelo contrato possui três características basilares: i) assenta numa lei positiva universalmente “reconhecida e estabelecida por consentimento mútuo” (Ferreira *et al.*, 1995: 36); ii) É este arcabouço jurídico que permite distinguir o certo do errado, o bem do mal e, nesse sentido, “arbitrar disputas e solucionar os conflitos” entre os indivíduos (Ibid.); iii) o Estado possui a capacidade de fazer cumprir “uma decisão ou uma sentença” tida como justa (Ibid.). Em suma, na sociedade política a liberdade do indivíduo consiste em estar subordinado somente ao poder legislativo que recebeu o seu consentimento e que consequentemente age de boa-fé, ou seja, de acordo com os princípios do pacto social (Moseley, s.d.: 28). “Todos os homens são iguais perante a lei, incluindo aqueles que legislam” (Ibid.: 29).

### **(In)tolerância religiosa**

A tolerância religiosa de Locke deve ser entendida no contexto da sua defesa da separação da Igreja e do Estado (Moseley, s.d.: 20). Locke distingue duas áreas de atuação legítimas para cada uma delas: “visto que a religião lida com o Além e o Estado se ocupa do presente, as duas jurisdições não devem misturar-se” (Ibid.). O propósito do governo é estabelecer a “ordem social” e velar pelo cumprimento do estado de direito; ora, a imposição de uma dada religião aos cidadãos é alheia a qualquer uma destas finalidades e, portanto, está fora da alçada legítima do Estado (Connolly, s.d.: 25).

Apesar disso, Locke estabelece limites à liberdade de culto: o Estado pode “intervir” sempre que as “opiniões” de um grupo de indivíduos são “potencialmente destrutivas para a sociedade” (Moseley, s.d.: 19). Em particular, “não deve ser tolerado nenhum grupo religioso que constitua uma ameaça à estabilidade política ou à

segurança pública” (Connolly, s.d.: 25). O catolicismo inclui-se neste campo porque os seus fiéis obedecem à autoridade do Papa, “um príncipe estrangeiro que não reconhece a soberania do direito inglês” (Ibid.). Os católicos podem, portanto, colocar em causa a paz social.

Por outro lado, se é verdade que Locke rejeita o suposto direito divino dos monarcas, o autor confere, ainda assim, uma enorme importância à religião (Ferreira *et al.*, 1995: 36). Os cidadãos são, antes de tudo, indivíduos tementes a Deus e é desse facto elementar que depende a sua moralidade. Apenas os crentes consideram sagrada a palavra dada e, por conseguinte, honram impreterivelmente os seus contratos (Ibid.). Esta é a razão por que, segundo Locke, os ateus também não devem ser tolerados. A sua moralidade é inteiramente questionável: visto não acreditarem que serão julgados pelas suas ações no Além, não é possível confiar na sua palavra e na sua honestidade quando celebram um contrato (Connolly, s.d.: 25).

## **Conclusão**

Constatámos que, na perspetiva de Locke, a função primordial de um governo legítimo “é preservar (...) os direitos [naturais, NM] à vida, à liberdade (...) e à propriedade dos seus cidadãos” e, para além disso, “acusar e punir aqueles cidadãos que violam os direitos alheios” (Uzgalis, 2017: 34). O governo oferece, portanto, “algo que não existia no estado de natureza”, mormente “um juiz imparcial para determinar a severidade do crime e para definir uma punição proporcional ao crime” (Ibid.). Em linha com a sua visão liberal, Locke é um defensor do “Estado mínimo”: o seu intuito é assegurar a paz e a justiça sociais de um modo mais eficaz do que as condições oferecidas pelo estado de natureza (Moseley, s.d.: 37).

Assim, “o governo não passa de uma ferramenta que depende continuamente do consentimento das pessoas” (Ibid.). O único mecanismo de legitimidade que a teoria lockeana admite é o consentimento (Ferreira *et al.*, 1995: 37). Todavia, a noção de consentimento não está isenta de problemas. Em primeiro lugar, é difícil encontrar evidências históricas que comprovem que as sociedades políticas foram instituídas através de um contrato celebrado com o consentimento das pessoas (Copleston, 1994: 133).

Em segundo lugar, “Mesmo que pudesse ser demonstrado que as sociedades políticas tiveram origem num contrato social, no consentimento dos homens que voluntariamente criaram essas sociedades, como é que isso justificaria a sociedade

política tal como a conhecemos? É evidente que os cidadãos [de hoje, NM] (...) não deram um consentimento explícito para o facto de serem membros da sua sociedade política e sujeitos ao governo, independentemente do que os seus antepassados fizeram.” (Ibid.: 134)

O problema que se coloca é evidente: se, na verdade, muito poucas pessoas deram o seu consentimento expresso à forma de governo da sociedade em que vivem, então esses governos seriam ilegítimos (Tuckness, 2016: 11). Locke contorna este problema apelando à noção de “consentimento tácito”: “pelo simples facto de viver num país, o indivíduo dá o seu consentimento tácito” – isto é, implícito – “ao governo e aceita obedecer-lhe enquanto habitar o seu território” (Ibid.). Por outras palavras, “se um homem cresce numa certa sociedade política, herda propriedade de acordo com as leis do Estado e desfruta dos privilégios da cidadania, é suposto que ele tenha dado pelo menos um consentimento tácito para a sua inclusão nessa sociedade” (Copleston, 1994: 134).

O consentimento tácito é imprescindível para justificar a legitimidade da esmagadora maioria dos governos (Tuckness, 2016: 11). Note-se, contudo, que para Locke este consentimento tácito não é irrevogável: em qualquer momento um indivíduo pode renegar a comunidade a que pertence, quer emigrando para outro país, quer isolando-se numa área remota e regressando ao estado de natureza (Copleston, 1994: 134).

Resta ainda acrescentar que a conceptualização lockeana da propriedade privada também é problemática. Assim, “a teoria de Locke é incapaz de resolver o problema de como é que os indivíduos conseguem adquirir direitos de propriedade individuais, *sem consentimento*, sobre aquilo que é inicialmente possuído por todos” (Tuckness, 2016: 9, *italico nosso*). Dada a sua ênfase obsessiva no consentimento como mecanismo de legitimação, não deixa de ser estranho que a propriedade escape pela porta do cavalo. Para além disso, o autor assume sem mais que “a propriedade privada e a promoção do bem comum” são coextensivos e, inclusive, “sinónimos” (Copleston, 1994: 139).

### **Referências bibliográficas**

Connolly, Patrick J. (s.d.), “John Locke (1632—1704)”, in Fieser, James & Dowden, Bradley (Orgs.), *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <https://nunomiguelmachado.files.wordpress.com/2012/01/artc2ba-locke-p-connolly-iep.pdf>. (Consultado em: 26/09/2017)

- Copleston, Frederick (1994), *A History of Philosophy, Volume V – Modern Philosophy: The British Philosophers from Hobbes to Hume*. Nova Iorque: Image Books.
- Ferreira, José Maria Carvalho *et al.* (1995), *Sociologia*. Lisboa: McGraw-Hill.
- Moseley, Alexander (s.d.), “John Locke: Political Philosophy”, in Fieser, James & Dowden, Bradley (Orgs.), *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <https://nunomiguelmachado.files.wordpress.com/2012/01/artc2ba-locke-political-philo-a-moseley-iep.pdf>. (Consultado em: 26/09/2017)
- Tuckness, Alex (2016), “Locke's Political Philosophy”, in Zalta, Edward N. (Org.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <https://nunomiguelmachado.files.wordpress.com/2012/01/artc2ba-locke-political-philo-a-tuckness-sep.pdf>. (Consultado em: 26/09/2017)
- Uzgalis, William (2017), “John Locke”, in Zalta, Edward N. (Org.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <https://nunomiguelmachado.files.wordpress.com/2012/01/artc2ba-locke-w-uzgalis-sep.pdf>. (Consultado em: 26/09/2017)