

John Locke e o problema da escravidão

John Locke and the problem of slavery

Antônio Carlos dos Santos¹

“Escrever é agir”
Mauriac (24/11/1960)

Resumo: O objetivo deste texto é *problematizar* a leitura que atribui racismo a Locke e mostrar como o problema da escravidão aparece no *Segundo Tratado*. Este texto é composto de duas partes: na primeira, serão apresentados os principais argumentos usados em favor de que Locke seria racista; na segunda, será analisado o tema da escravidão no *Segundo tratado* de Locke. As duas partes se conectam através da discussão do *sentido* desse tema no pensamento político de Locke. Esperamos contribuir com o debate em torno do tema da escravidão em Locke

Palavras-chave: John Locke, escravidão, racismo.

Abstract: The aim of this text is to *problematise* the reading that attributes possible racism to Locke, and to show how the problem of slavery appears in the *Second*

1 Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo.

Treatise. This text consists of two parts: in the first, the main arguments used in favour of Locke being a racist will be presented; in the second, the theme of slavery in Locke's *Second Treatise* will be analysed. The two parts are connected through a discussion of the *meaning* of this theme in Locke's political thought. We hope to contribute to the debate on the theme of slavery in Locke.

Key words: John Locke, slavery, racism.

Introdução

Nos últimos anos surgiu uma série de autores cujas interpretações passaram a questionar o valor da leitura clássica, e a demonstrar uma outra perspectiva de análise, coisa que tem sido feita a partir da conquista ou da colonização nas próprias obras dos autores da modernidade. No campo da filosofia, o pensamento Pós-colonial se enquadra naquilo que Foucault (1980) chama de “dominação econômica e hegemonia política do colonialismo” na medida em que a exclusão dos subalternos de sua própria história acarretou a marginalização daqueles que não se enquadravam no discurso dominante. Para o filósofo francês, o discurso colonial é o da exclusão e o da subjugação europeia de outras culturas. Nesta mesma perspectiva, Derrida (1999) denomina esse problema de “mitologia branca”. Segundo ele, a cultura colonizadora pretendia considerar que uma racionalidade universal foi atingida quando a sociedade colonizada chegasse à (suposta) fase adulta. Na condição de “criança no mundo”, sem a devida maturidade, os povos colonizados precisariam ser ancorados de uma “missão civilizadora” dos europeus enquanto não atingissem o nível que lhes permitissem algum grau de autonomia. O problema, segundo Derrida, é que esse discurso

provoca um outro entrave, a negação do traço da alteridade: “reconhecer a escrita no discurso implica dizer a diferença e a ausência do discurso, que é começar a pensar no engodo. Não há ética sem a presença do outro e, conseqüentemente, sem a ausência, a disseminação, o desvio, a diferença, a escrita”². Nessa mesma linha interpretativa, afirma Edward Said, em seu livro sobre o *Orientalismo*: “os filósofos conduziram suas discussões sobre Locke, Hume e o empirismo sem nunca levar em conta que há uma conexão explícita entre esses escritores clássicos, suas doutrinas filosóficas e a teoria racial, justificativa da escravidão ou argumentos para a exploração colonial”³ Dessa afirmativa tão enfática de Said não se segue nenhuma explicação a mais, nem sobre qual seria a doutrina que embasaria o racismo dos filósofos exemplificados, muito menos o nexos dessa ideia com as palavras dos autores.

Para boa parte dessa nova tendência interpretativa – que já não é tão nova assim – quando a modernidade se referia a homem, queria dizer “macho branco ocidental dominador”⁴. Nessa onda interpretativa, John Locke foi transformado em um filósofo “com extensiva evidência de que é racista”⁵. Com a crise do humanismo, a morte de Deus, o ceticismo com relação à humanidade e à natureza, cujas mudanças climáticas estamos sentindo no mundo contemporâneo, registra Wolff, “o universalismo vai mal”⁶.

É nesta perspectiva que, nos últimos anos, tem havido uma vasta produção que questiona o engajamento de John Locke no processo de colonização inglês, ou, no mínimo, a sua omissão. Boa parte dessas interpretações fornecem mais

2 DERRIDA, 1973, p. 139-140.

3 SAID, 1991, p.13.

4 WOLFF, 2021, p. 13.

5 BERNASCONI, MANN, 2005, p. 103.

6 WOLFF, 2021, p.9.

importância à sua atuação profissional junto a Shaftesbury do que às suas obras em si, ou seja, os argumentos utilizados são mais de natureza contextual do que textual⁷.

É verdade também que, por vezes, a sinuosidade do raciocínio lockiano, com relação ao tema da escravidão, autoriza uma dupla mobilização interpretativa. No entanto, ainda que partamos do pressuposto que ele tenha defendido a liberdade, e que teria dado apoio à escravidão, todo o seu pensamento, deve ser ignorado? Ou, como diz a sentença popular, “deve-se jogar fora o bebê junto com a água do banho”?

Questiona-se, ainda, a força ética e argumentativa de Locke na sua crítica à escravidão resistiria à justificativa e à necessidade econômica do período no projeto da Inglaterra colonial do qual participou? Como compreender este problema no pensamento político de Locke sem cair na acusação simplista de racismo, nem, tampouco, ignorar a sua vasta obra em defesa da liberdade individual que entra em choque com a defesa da escravidão?

Assim, o objetivo deste texto é *problematizar* a leitura que atribui racismo a Locke, e mostrar como o problema da escravidão aparece no *Segundo Tratado*. Este texto é composto de duas partes: na primeira, serão apresentados os principais argumentos usados em favor de que Locke seria racista; na segunda, será analisado o tema da escravidão no *Segundo tratado*. As duas partes se conectam através da discussão do *sentido* desse tema no pensamento político de Locke. Esperamos, com isso, contribuir com o debate em torno do tema da escravidão em Locke.

7 ARNEIL, 1994; VERGARA, 1995; LOSURDO, 2006; FARR, 2008; BREWER, 2017; UZGALIS, 2017.

I

O tema da escravidão no pensamento de John Locke é um dos assuntos mais complexos e que mais suscita leituras apaixonadas desde o início do século passado. Segundo Glausser, “Todos os estudiosos modernos que o levam a sério tiveram de se confrontar com um facto [sic] embaraçoso: John Locke, o mais proeminente teórico das liberdades naturais e um recurso influente para os pensadores abolicionistas dos séculos XVIII e XIX, participou efetivamente no comércio de escravos”⁸. O problema é que há interpretações das mais variadas e até mesmo contraditórias. Elas vão desde a defesa incontestada da escravidão vinculada ao sistema colonial até a sua forma mais amena, como defende Aaron, segundo o qual Locke teria tentado fazer uma espécie de racismo brando, se é que isso seria possível, através de uma “defesa pouco convicta da escravidão”⁹.

Na segunda metade do século passado, surgiu uma leva de novas interpretações. Meier diz que Locke denunciou a escravatura por “razões morais e racionais”¹⁰. Já na avaliação de Grant, Locke acrescentou o argumento “civil” contra a escravatura, ao mesmo tempo em que defendia o elemento cristão¹¹. Mas, essa ideia, ainda nesse mesmo período histórico, estava longe de ser um consenso: Seliger registra que Locke era racista porque não acreditava que os negros eram humanos, razão pela qual não mereciam direitos¹². Turner, por sua vez, analisa Locke a partir de seu envolvimento com a missão da religião protestante junto aos indígenas ame-

8 GLAUSSER, 1990, p. 199.

9 AARON, 1955, p. 276.

10 MEIER, 1975, p. 3.

11 GRANT, 1968, p.127-8.

12 SELIGER, 1968, p.119.

ricanos e escravizados da África, tendo como foco principal a tolerância como meio de domínio desses povos. Esse autor é enfático ao afirmar que “Locke apoiava esforços organizados para difundir o cristianismo entre os escravos e os índios do Novo Mundo e utilizou a sua influência na Câmara do Comercial do Rei Guilherme para promover esses esforços”¹³. Como podemos notar, os argumentos variam desde a perspectiva comercial à religiosa e doutrinal.

Laslett, um dos maiores especialistas em Locke, ainda no final dos anos 60, já apontava para questões dessa ordem, notadamente, a contradição de Locke entre o seu pensamento político e sua prática junto às instituições coloniais do período. Sustenta o comentador: “A doutrina do autogoverno e a doutrina da confiança, os princípios informativos do segundo Império Britânico e agora do mundo anglófono e no mundo educado em inglês, foram codificados pela primeira vez por John Locke, membro fundador do corpo que se tornou um símbolo histórico da determinação de negar essas doutrinas no caso da América e em qualquer outro lugar”¹⁴

Valls, que organizou um importante livro sobre o racismo na filosofia moderna, na sua introdução à obra, evoca a prudência quando se discute um tema como esse. Segundo ele, é preciso evitar o anacronismo, as “armas retóricas” e ressaltar os conceitos do autor de forma clara e objetiva. Valls é bastante certo na medida em que defende a ideia segundo a qual não basta dizer que determinado filósofo é ou não racista. Isso é insuficiente. Segundo ele, “devemos nos perguntar que doutrinas específicas ele endossou, que outras suposições – explícitas ou implícitas – parecem estar na base de seu pensamento, e se o seu pensamento se prestou ao desenvolvimento subsequente de ideologias racistas. A sensibi-

13 TURNER, 2011, p. 270.

14 LASLETT, 1969, p. 371.

lidade ao contexto e às nuances, em vez da pressa em atribuir um rótulo, deve ser a marca deste tipo de investigação”¹⁵. Essa ponderação, sugerida por Valls, parece não ter sido seguida por muitos estudiosos da filosofia, inclusive, por parte daqueles que estão no livro que ele próprio editou.

Apesar de esses comentadores terem publicado seus textos entre os anos 70 e 90 do século passado, relativamente poucos intérpretes deram a devida importância ao tema, o que, em si, já é um indicador de que boa parte da literatura negligenciou, durante muito tempo, esse vínculo entre a universalidade do pensamento político moderno, sobretudo através da expansão das ideias ditas liberais, e as suas consequências para os povos colonizados de maneira particular¹⁶.

É curioso perceber que, em boa parte dos textos que comentam a obra de Locke, praticamente, não há a pergunta fundamental: o que é ser racista no século XVII inglês? No caso de Locke, o ponto de partida já é anacrônico, uma vez que nesse período não havia o termo raça, e muito menos racismo, que só vão se constituir enquanto conceito em meados do século seguinte¹⁷.

O termo raça aparece em um duplo contexto que se relaciona: primeiramente, para contestar a história do surgimento do homem sob as bases bíblicas e, em segundo lugar, forjar uma história natural a partir de raças, que teriam sido criadas de maneira separada. No fundo, o debate se consti-

15 VALLS, 2005, p.5.

16 Há uma bibliografia, ainda que tímida, que aponta para análises consistentes de autores modernos que tiveram uma posição mais crítica em relação à expansão colonial no século das Luzes. Além disso, as Luzes contemplam múltiplas nuances e contradições, especialmente neste tema, não se constituindo como uma visão monolítica do período. Sobre isso, ver MUTHU, 2003; EHRARD, 2008; LILT, 2019.

17 GUILLAUMIN, 2002; JOUANNA, 1976; BOULLE, 2007; EHRARD, 2008.

tuía de maneira ambivalente: por um lado, havia um grupo que mantinha entendimento que as origens humanas eram explicadas segundo a interpretação bíblica; por outro lado, havia aqueles que sustentavam que Deus teria criado uma espécie, sendo as outras, por alguma razão, degeneradas, apontando para alguma degenerescência, como na cor ou na irracionalidade. Ora, as ciências naturais recém-nascidas viam o homem como uma categoria, a raça humana, a partir da qual seria possível classificar e hierarquizar em relação a todos os animais. Tal visão provocou um sistema racial assimétrico a partir do qual determinados grupos sociais estariam mais bem posicionados em relação a outros e, portanto, portariam certas vantagens que justificariam os privilégios de uns em relação a outros destituídos desse mesmo tratamento por questões naturais. O problema maior desta questão histórica é que a classificação da raça implicou em uma racionalização que não era ingênua: ela provocou uma relação de força e, por conseguinte, de dominação e de exclusão dentro dos grupos sociais com a justificativa da sua naturalização¹⁸.

Embora vinculado à ideia de raça, o racismo surgiu com outro sentido semântico do termo, a partir do modo pelo qual o “outro” é tratado nas suas diferenças e singularidades. Ele diz respeito, portanto, à alteridade, quando tomada por diferenças naturalizadas por meio da dominação e da exclusão. Isso acontece quando o “outro”, que simplesmente por causa de sua diferença, parece ser portador de uma degradação moral ou patológica que precisa ser descartada, excluída, discriminada. É neste sentido que a classificação, hierarquização e racionalização das raças abriu brechas para a dominação e exclusão, gerando o racismo¹⁹.

18 GUILLAUMIN, 2002.

19 CURRAN, 2013.

Segundo Appiah, todo racismo se apoia em alguma doutrina que a fundamenta ou a justifica. Para esse autor, há dois tipos: o racismo extrínseco e o intrínseco. O primeiro acredita que certas categorias raciais são diferentes, razão pela qual devem ser tratadas diferentemente. Já o segundo tipo parte do pressuposto de que cada raça tem *status* diferenciado, razão pela qual prefere membros de alguma raça, como a sua, assim como prefere membros de sua família simplesmente pelo fato de ser a sua, não por alguma característica moralmente relevante²⁰. Ora, nos dois casos, a existência de diferentes raças justificariam tratamentos diferenciados.

Ann Talbot, após passar em revista a interpretação Pós-colonial sobre o pensamento político de Locke, nos fornece elementos de reflexão sobre alguns argumentos pouco consistentes acerca do tema da escravidão. Segundo ela, a escravidão nas colônias americanas ganhou relevo “sob impacto da revolução das plantações e, particularmente, conforme se desenvolveu no século XIX, quando a escravidão se espalhou para o Oeste”²¹. Foi neste período que a ideologia da supremacia branca ganhou terreno, aspecto este completamente estranho ao texto de Locke em si. Ou seja, poder-se-ia falar em racismo em Locke com base em algo que ele não escreveu e com que, portanto, não concordaria? É neste sentido que a justificativa apenas com base no contexto histórico se torna bastante frágil.

Ora, se a obra de Locke não aponta exatamente o seu traço racista, leituras e interpretações Pós-coloniais vão caracterizá-lo como tal, como evoca Tully. Segundo ele, o conceito de propriedade de Locke forneceu as armas necessárias para que os colonos justificassem a expulsão dos ameríndios de suas terras, e promovessem a superioridade dos europeus

20 APPIAH, 1990, p.5-6.

21 TALBOT, 2010, p. 302.

em relação ao Novo Mundo. Para esse comentador, Locke se inseriu na visão de que o mundo recém-descoberto estaria na *earliest age* do desenvolvimento histórico, como era a Europa nascente, evocado por Locke no *Segundo Tratado* (§108). Em outras palavras, sustenta Tully: “Parece claro, portanto, que as seções centrais sobre o trabalho, valor e mercadoria são projetados para legitimar e celebrar a superioridade da agricultura de mercado colonial inglesa sobre a de caça, coleta e substituição ameríndia que ela deslocou à força”²². A premissa argumentativa de apropriação das terras dos povos nativos durante o processo de colonização foi utilizada largamente por pensadores posteriores, nos séculos XVIII e XIX, para a exploração prática do sistema colonial inglês, razão pela qual Locke teria sido o mentor intelectual do sistema colonial.

Parekh, embora siga a interpretação de Tully, de que o conceito de propriedade de Locke forneceu a base legal para o colonialismo inglês, centra sua análise na colonização norte-americana enquanto a “mais articulada e influente defesa filosófica”²³ de tal sistema. A base de sua argumentação é simples, mas contundente: como os indígenas americanos não tinham a noção de acumulação de riqueza, diferentemente dos colonos ingleses, estes poderiam reivindicar largamente as terras dos nativos e explorá-los à exaustão. Foi esse raciocínio que possibilitou a associação entre pensamento liberal e impulso colonial que vai desaguar em outros problemas, como a escravidão e o racismo.

Seliger vê no *Segundo Tratado* a defesa incontestada dos dois pilares mais importantes do sistema colonial: a terra e a escravidão, que são justificados através do cativo, fruto da guerra justa. Seu raciocínio é engenhoso: os nativos africanos e americanos podem ser considerados agressores contra os

22 TULLY, 1993, p.162.

23 PAREKH, 1995, p. 83. Ver também AMADEO, 2024.

europeus que colonizaram suas terras. Ainda segundo o intérprete, na guerra entre os nativos, ganham os europeus e por isso está justificada a escravidão. Mas o texto de Locke não diz isso nem tampouco permite tamanho salto interpretativo. Por isso, como evoca Glausser, mais uma vez, há muitos comentadores que torturam o texto de Locke nesta questão para enquadrá-lo em alguma moldura ideológica²⁴.

Renault defendeu a tese segundo a qual, quando Locke se refere ao termo escravo, tem em vista o receio de que o súdito inglês se torne escravo das paixões do soberano. Segundo esse intérprete, Locke não pensava nos escravizados negros, e, portanto, não se referia a eles. Nas palavras do autor: “Os escravos no discurso de Locke nunca são as vítimas do tráfico de escravos, mas sim súditos ingleses sujeitos ao poder ilimitado de um monarca. A figura do escravo negro permanece fora do campo de visão do filósofo e, portanto, de problematização. Esta invisibilidade revela-se o efeito de um encerramento mais original, produto daquilo a que Achille Mbembe chama, em relação ao iluminismo, de ‘uma prática de ocultação e negação’ baseada na metaforização da escravatura”²⁵. Ou seja, na visão do francês, Locke seria racista justamente por ocultar tal debate em sua obra.

Glausser fez um balanço com uma espécie de tipologia dos comentadores de John Locke no que tange à escravidão em três características distintas: a primeira delas atribui a Locke o “infeliz lapso” do homem público que aderiu aos valores liberais, desviando-se dos princípios básicos da sua própria obra; a segunda seria mais crítica, defende a ideia segundo a qual não há contradição alguma entre o seu pensamento político e suas escolhas de vida, uma vez que ele elaborou sua doutrina e nela justificou a escravidão; a terceira

24 GLAUSSER, 1990.

25 RENAULT, 2015, p. 26; 2014.

assume que, por mais embaraçoso que possa ser para o leitor contemporâneo, a filosofia liberal de Locke tem limites que precisam ser discutidos. Ainda segundo esse comentador, o primeiro grupo parte do pressuposto de que a teoria governa a prática, ainda que haja exceção; o segundo parte da ideia de que a prática predomina sobre a teoria, renegando essa última ao esquecimento; a terceira, e última, não vê tal costura necessária entre teoria e prática, embora possa haver alguma conexão sem ser de forma dogmática. Para além dos detalhes das três tendências interpretativas, o fato é que há um consenso entre eles: a integridade da teoria política lockiana ficou comprometida, sobretudo quando se trata dos escravizados americanos²⁶.

II

John Locke abre o *Segundo Tratado* com a discussão sobre a escravidão. Essa posição estratégica para começar o debate certamente não é ingênua: ele quer dar o tom do debate que pretende estabelecer com Filmer, que é o único citado logo a seguir. As palavras de Locke são claras: “A escravidão é uma condição humana tão vil e deplorável para o homem, tão diametralmente oposta ao temperamento generoso e à coragem de nossa nação; que é difícil conceber que um inglês, muito menos um fidalgo, tomasse a sua defesa”²⁷. Toda a argumentação que segue dessa premissa é no sentido de se opor à ideia defendida, por Filmer, de que a monarquia absoluta aliada à herança bíblica da qual descendemos são nefastas à nossa liberdade e, por conseguinte, à nossa existência. Mais do que isso: tal visão só faz engendrar a força e a violência,

26 GLAUSSER, 1990.

27 LOCKE, I, §1.

razão pela qual Locke quer partir de outro patamar.

Se a escravidão é abominável, de onde ela poderia ter surgido? Locke aponta dois caminhos possíveis de resposta.

O primeiro, por eliminação, sustenta Locke, ninguém se torna escravo por consentimento, de forma tácita. Isto implica dizer que ninguém aceita livremente se transformar em escravo. Ou, dizendo de outra forma, a liberdade seria inalienável por natureza: “(...) ninguém pode desejar ter-me em seu poder absoluto, a menos que seja para obrigar-me, pela força, àquilo que contraria meu direito à liberdade, ou seja, para fazer de mim um escravo. Estar livre de tal força é a única garantia da minha preservação, e a razão leva-me a enxergar um inimigo de minha preservação naquele que desejaria tomar de mim a liberdade que a assegura; de modo que aquele que procure escravizar-me colocar-se-á, por tal ato, em estado de guerra comigo”²⁸.

O segundo argumento, continua Locke, é através da guerra justa. Sustenta ele: “a escravidão (...) nada mais é senão o estado de guerra continuado entre um conquistador legítimo e um cativo (...)”. Trata-se, portanto, de uma relação de força desigual e não um contexto de guerra. No capítulo IV (§24) se trata de uma “guerra legítima” e, no capítulo XVI (§196), refere-se a uma “causa justa”. Este é o único argumento do *Segundo Tratado* que justifica a escravidão a partir de um contexto bastante específico. O que ele quer defender é: da força desmedida da guerra é que surge o escravo. O problema é a guerra, não um tipo de direito que dela decorre. Isto quer dizer, mais uma vez, que a escravidão é o efeito da guerra, não a sua causa.

Segundo Ehrard, a filosofia política moderna, dos séculos XVI ao XVIII, justificou a escravidão a partir do direito de guerra porque entende que, nesse debate, se encontra

28 LOCKE, II, IV, §24.

a desigualdade de raças de difícil conciliação. E, de forma enfática, conclui o especialista em Montesquieu: “O que aconteceu na África, como ponto de partida da sucessão de venda e compra se não as consequências da guerra? Negros foram levados à força ou capturados dos vencedores da guerra tribal (...) é sempre o direito inicial do mais forte que funda a perenidade do direito do escravo”²⁹. De fato, Ehrard tem razão: foi isso o que aconteceu na África, mas o que Locke registrou foi simplesmente uma constatação histórica e nada mais. Em nenhum momento Locke atribui valor a tal fato, ou faz referência seja à África, seja à América no que tange aos escravos. Em nenhum momento ele evoca a escravidão de seu século, nem tampouco a métodos de captura de escravizados onde quer que seja.

De fato, a resposta de Locke não é das mais avançadas para o período. Mas, certamente, ele está rejeitando a ideia de escravidão antiga que era baseada na natureza: alguns nascem livres e outros escravos. O escravo, assim como o animal, já dizia Aristóteles na *Política* (I, VIII), é adquirido e tem a sua legitimidade garantida, particularmente em uma situação de guerra que o direito do vencedor tem sobre o vencido. Tal argumento fazia parte do direito natural do superior sobre o inferior, razão pela qual os bárbaros, para os gregos, eram escravos por natureza. Mesmo com o cristianismo, em que a queda representava a igualdade no pecado, alguns eram destinados à escravidão eterna.

Ora, se nós exercermos a prudência crítica, como evocara Valls³⁰ o que, de fato, pesa contra Locke neste tópico? Podemos dizer que ele é considerado racista por meio de duas vias distintas, segundo a maioria de seus comentadores do tema. A primeira delas é interpretativa (baseada em

29 EHRARD, 2008, p. 134.

30 VALLS, 2005, p.5.

seus textos) e a segunda é por meio dos fatos (baseada em sua biografia).

Conforme vimos, no que diz respeito à primeira, comentaristas sustentam a ideia segundo a qual a vinculação entre o escravismo e o suposto racismo de Locke estaria na sua concepção de que a escravização se originaria da guerra justa. Para Farr³¹, tal percepção não passa de uma metáfora para que Locke possa atacar o poder absoluto e, de modo particular, as teorias que o fundamentam, como as de Filmer, evocado no *Primeiro tratado*. Um pouco nessa mesma linha interpretativa, Popkin registra que “(a) os índios e os africanos não usavam corretamente as suas terras, e (b) tinham sido capturados em ‘guerras justas’, pelo que podiam ser escravizados”³². Salta aos olhos do leitor atento como seria possível esse iminente Professor chegar a tal conclusão, sendo que, em nenhum momento, essa ideia consta no texto de Locke, muito menos a vinculação dessas duas categorias à guerra justa. O tipo de escravidão a que Locke faz alusão é o da guerra, que não tem a menor aproximação com o tipo de escravidão americana e muito menos com os indígenas. O próprio Farr, após criticar Popkin, sustenta enfaticamente: “concluo que Locke, pelo menos enquanto teórico, não era racista”³³.

No que concerne ao segundo aspecto, ou seja, aos fatos, é notório que Locke esteve envolvido com o sistema escravocrata, especialmente quando foi secretário de Shaftesbury e membro do *The Board of Trade* (1696-1700). Este conselho foi instituído para resolver problemas do governo do período, como a pirataria, a regulamentação comercial abusiva ou ineficaz e questões voltadas para as colônias inglesas, etc..

31 FAAR, 1986, p. 281.

32 POPKIN, 1974, p.133.

33 FAAR, 1986, p. 281.

Cranston, um de seus biógrafos mais relevantes, é enfático quanto à importância de Locke nesse comitê: “documentos do *The Board of Trade* deixam bem claro que Locke foi o principal conselheiro em quase tudo o que foi empreendido”³⁴.

Ora, se esse é o único argumento que fundamentaria o racismo de Locke, então, considera-se que seria necessária uma teoria que justificasse a supremacia de uma raça sobre a outra na obra do autor, mas, visto que tal ideia não existe em Locke, por conseguinte, ele não é racista. Interessado no conhecimento de povos distantes, em seus hábitos, modo de vida, política e religião, poderia expressar a predominância de uma raça em relação a outras, como a teoria do clima, por exemplo, se racista fosse. Ele poderia ter algum preconceito contra os povos primitivos no *Segundo tratado* (II, 102), quando aborda o início das sociedades políticas, evocando a Flórida, o Peru e o Brasil como modelos de convivência. No entanto, não há qualquer referência em seus escritos políticos, filosóficos, teológicos, educacionais, e mesmo médicos de uma evocação caricatural ao negro, como fazem Montesquieu, Hume ou Thomas Jefferson no século seguinte³⁵. Tampouco existe, em seus escritos, qualquer justificativa moral com base em uma teoria que fundamentasse a inferioridade da raça negra em relação à branca, ou mesmo qualquer tipologia a partir

34 CRANSTON, 1975, p. 406.

35 No *Espírito das Leis* (XV, 7 e 8), Montesquieu registra que o escravo está “fundado numa razão natural”. Thomaz Jefferson, no seu livro *Notes sur l’Etat de Virginie*, explica a inferioridade natural dos negros em relação aos brancos a partir de características biológicas extremamente distintas. Segundo ele, os brancos são mais bonitos do que os negros, dentre outras características naturais. Além disso, uma das maiores diferenças é que eles “evacuam pelos rins, o que lhe causa forte e desagradável odor” (1787, p. 230). Já Hume escreveu uma famosa nota no ensaio *Dos Caracteres Nacionais*, na qual afirma: “Suspeito que os negros são naturalmente inferiores aos brancos” (HUME, 1985, p. 208). Sobre esse debate em Hume, ver o artigo de BALIEIRO, 2021.

do clima, ou da cultura. Não há, em Locke, evocação racial que se baseie na bíblia ou nos diferentes tipos humanos que daria margem à sua hierarquização. O próprio termo negro, que é mais vinculado ao comércio, não aparece em seu léxico político. Poderíamos dizer que Locke tem uma visão que hoje chamamos “eurocêntrica”, mas, daí concluir que ele seja racista, talvez seja exagerado.

John Locke mobilizou a sua teoria política para demonstrar ao leitor a força da liberdade. Afinal, como defende ele, os homens nascem livres e iguais e são obrigados a obedecer a regras consentidas a partir de um governo construído de forma justa. Ora, tudo o que vai de encontro a tal princípio deve ser repudiado com toda a potência. Por isso, evoca Locke: “o povo que foi forçado a se submeter ao jugo de um governo por restrição, sempre tem o direito de se livrar dele e se libertar da usurpação ou tirania”³⁶. Ou seja, um povo escravizado pode começar a erigir para si um outro governo³⁷.

Não podemos esquecer que o direito à propriedade em Locke avança bastante em relação ao de Grotius e Pufendorf. Para estes, o direito à propriedade é um direito que porta sobre coisas e o indivíduo. Trata-se, como nos lembra Capitan, de um *imperium* (soberano) que se confunde com o *dominium* (direito à propriedade), razão pela qual a força está na origem do poder instituído, cujo exemplo máximo é a escravidão. Ora, Locke se recusa a conceber esse direito a partir da apropriação de pessoas. Nas palavras de Capitan: “o direito de propriedade é o de pertencer a si mesmo, o direito à vida, à liberdade, o direito sobre os bens é uma consequência. A força não está na origem da sociedade, o contrato social, voluntário, é sempre revogável”³⁸. Isto implica dizer que o

36 LOCKE, II, §192.

37 LOCKE, II, §185.

38 CAPITAN, 2000, p. 64.

direito à propriedade não é a condição para adquirir a liberdade, mas que é o seu efeito, razão pela qual a liberdade não se aliena, como entenderá Rousseau no século seguinte. É nesse sentido que a propriedade, em Locke, não se resume a bens materiais, como sabemos, mas ao fato de termos direito à vida, à integridade de nossos corpos, de nossas pessoas e aos frutos de nosso trabalho.

A leitura liberal é fortemente reticente quanto à ideia de que podemos encontrar, no pensamento de Locke, um pendor para o bem comum, a *"res publica"*. Muitos *scholars* liberais sustentam a ideia de que o indivíduo estaria totalmente livre de sua responsabilidade em relação aos demais, como se não houvesse vida social; ou, se houvesse, na pior das hipóteses, seria inter-individual, reduzindo a política aos direitos individuais, e a vida social à pulverização de miríades de indivíduos³⁹. Nessa interpretação, a liberdade individual, fundada na propriedade de si, é levada ao extremo à medida que ela é definida como se fosse um respeito incondicional aos direitos de cada um sobre sua própria pessoa, ignorando o fato de que o direito à propriedade é construído socialmente.

Ora, uma leitura mais republicana do pensamento político lockiano possibilita uma abertura lateral à coletividade, destacando a participação do indivíduo no espaço comum, o que conduz à aquisição de novos direitos, reivindicações e mudanças políticas coletivas e específicas, como a libertação dos escravizados. A interpretação republicana é inspirada no humanismo cívico, na política participativa e na liberdade positiva. Se partirmos da hipótese de que podemos ler Locke pela chave republicana, de qual república estaríamos nos referindo? Não se trata, pois, de um tipo à *l'ancienne*. Para evitar anacronismo, também não se pode pensar em uma

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

república democrática por meio do sufrágio universal, que só apareceu no final do século XIX e início do XX. A república vislumbrada por Locke, certamente, leva em conta a ideia de cidadania, a partir da qual há uma participação popular, via representação, que exerce seu poder na esfera pública, e um governo misto que tempera as paixões políticas nas instituições.

É curioso que a língua inglesa apresente dois termos distintos para expressar o significado do conceito república: *res publica* e *Commonwealth*, que Locke usa em diferentes momentos. O primeiro, na forma latina, é reportado para designar a tradição antiga romana. O segundo, em inglês, só apareceu no *Dictionary of English Etymology* no século XVII, denotando o estado a partir do qual o poder supremo reside no povo. Inicialmente, a sua grafia era separada *common weal*, que, literalmente, quer dizer bem comum, bem-estar, coisa pública, comunidade ou Estado. Tempos depois, o termo se transformou na versão mais conhecida, *Commonwealth*. O mesmo acontece com a sua forma substantivada, “republicanismo”, que surgiu no mesmo período. É verdade que a semântica dos dois termos, embora similares, traduz-se em sentidos distintos. A *Commonwealth* pode não ter fornecido a potência necessária da visão comum da coisa política, e talvez tenha reduzido à questão meramente organizacional, como o Estado. Como afirma Pocock, o republicanismo inglês não se constitui em um programa ordenado de forma sistemática. Ele se caracteriza por uma diversidade de autores e de concepções políticas distintas, mas com uma linguagem comum⁴⁰.

Para Locke, não é o regime republicano que importa e sim, para lembrarmos Montesquieu, o seu espírito, os seus princípios, o interesse comum, disseminado em sua estrutura

40 POCK, 1977, p. 15.

política. É claro que o fato de podermos ler alguns elementos conceituais da tradição republicana no léxico político lockiano não faz de Locke *per se* um republicano no sentido estrito do termo. Mas também não podemos ignorar, após as pesquisas de Ashcraft, o vínculo entre Locke e os radicais Whig⁴¹. Locke não é um republicano obstinado, como Sidney ou Harrington foram em uma fase precedente, mas a linguagem política e os termos da discussão travadas por eles naquele período eram muito próximos: parlamentarismo, contratualismo, oposição ao absolutismo, tirania, liberdade de pensamento e de expressão, tolerância, virtude, comércio, dentre outros. Além disso, após a restauração, foi estabelecida uma censura rigorosa, e a maior parte dos editores foram executados por publicações de obras não autorizadas⁴².

Considerações finais

É verdade que muitos evocam o texto *The Fundamental Constitutions of Caroline*, que aborda, dentre outras coisas, o direito dos senhores sobre os escravos. Mas, até hoje, não há evidências claras de que esse texto tenha sido escrito por Locke. Até a caligrafia do texto é questionada por seus biógrafos, uma vez que não se assemelha à de Locke, razão pela qual só há suspeita, mas nenhuma prova.

Se o argumento da guerra justa serviu para justificar a escravidão, ele também possibilitou a luta por sua libertação. Nesses termos, Locke, na verdade, reconceitualizou as origens do poder político, com especial atenção ao papel do povo na arena política moderna. Ora, se o fim do governo é o bem público (*public good*), e se esse bem implica na preservação da

41 ASHCRAFT, 1980.

42 CHAUSSEONT, 2008.

sociedade, representada em cada um de seus membros, então a máxima de seu pensamento não é só a autopreservação, como sustenta a leitura liberal, mas a preservação da humanidade (*The preservation of mankind*), conforme se expressa Locke⁴³. A preocupação consigo mesmo nos obriga a lutar para preservar os outros enquanto coletividade. E é essa participação na vida pública que dá a medida da condição humana. Talvez seja aqui que a universalidade do pensamento político de Locke contemple, paradoxalmente, um de seus problemas particulares mais densos e particulares, como o tema da escravidão.

Sabemos que nenhum autor tem domínio de como sua obra será lida ao longo do tempo. É neste sentido que Locke foi lido, interpretado e utilizado à luz de diferentes interesses, a depender da época. Além disso, ele esteve envolvido em vários campos de batalhas, em diferentes áreas do conhecimento e com perspectivas ideológicas variadas. Seria possível extrair daí um Locke “verdadeiro”, “íntegro”, “puro”, “único”? Com qual critério? A riqueza do pensamento lockiano não estaria, justamente, nessa possibilidade de poder ler os fatos e temas abordados de forma diversa? Ele caberia em uma única chave ideológica de forma absoluta? Podemos exigir de um autor o que ele não registrou, e cujo peso é mais de contexto histórico do que de texto autoral? Eis aí a grandeza e o limite de um dos maiores pensadores da modernidade.

43 LOCKE, II, 11, §135.

Referências

AARON, Richard I. *John Locke*. Oxford: Oxford University Press, 1955.

AMADEO, Javier. “Colonialismo e império na história do pensamento político moderno”. *EXILIUM* 7 (2024), p. 98-124.

APPIAH, Kwame Anthony. “Racisms”. In: *Anatomy of Racism*. Ed. David Theo Goldeberg. Mineapolis: University of Minnesota Press, 1990, p. 3-17.

ARNEIL, B. Trade, Plantations, and Property: John Locke and the Economic Defense of Colonialism. *Journal of the History of Ideas*, Oct., 1994, Vol. 55, No. 4 (Oct., 1994), pp. 591-609.

ASHCRAFT, Richard. “Revolutionary Politics and Locke’s Two Treatises of Government: Radicalism and Lockean Political Theory,” *Political Theory* (November 1980), 429-486.

BALIEIRO, M. Algumas considerações sobre o racismo de Hume. *Revista Estudos Hum(e)anos* v. 9 n. 1, 2021, p.55-79.

BERNASCONI, Robert; MANN, Anika M. “The Contradictions of Racism: Locke, Slavery, and the Two Treatises,” In: VALLS, Andrew. Ed., *Race and Racism in Modern Philosophy*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2005, p. 93-4.

BOULLE, Pierre-Henri. *Race et esclavage dans la France de l’Ancien Régime*. Paris : Perrin, 2007.

BREWER, Holly, Slavery, Sovereignty, and “Inheritable Blood”: Reconsidering John Locke and the Origins of American Slavery, *The American Historical Review*, Volume 122, Issue 4, October 2017, Pages 1038-1078.

CAPITAN, Colette. « Propriété privée et individu-sujet-droits: La genèse historique de la notion de citoyenneté ».

L'Homme, Jan. - Mar., 2000, No. 153, Observer Nommer Classer (Jan. - Mar., 2000), pp. 63-74.

CHAUSSEONT, P. Le républicanisme anglais dans la seconde moitié du 17^{ème} siècle : l'exemple d'Algernon Sidney. *Sens public : Revue électronique internationale*, N. 04, 2008.

CRANSTON, M. *John Locke: a biography*. New York: 1975.

CURRAN, Andrew. *The anatomy of blackness: science and slavery in on age of Enlightenment*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2013.

DERRIDA, J. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 1973.

DERRIDA, J. White mythology: metaphor in the text of philosophy. *New literary History*. Vol. 6, N.1 1999, p. 7-74.

EHRARD, J. *Lumières et esclavage: L'esclavage colonial et l'opinion publique en France au XVIII^{ème} siècle*. Paris : André Versaille éditeur, 2008.

EISENACH, E. *Two worlds of liberalism: religion and politics in Hobbes, Locke and Mill*. Chicago/London: The University of Chicago, 1981.

FARR, James. "Locke, Natural Law, and New World Slavery." *Political Theory*, vol. 36, no. 4, 2008, pp. 495-522.

FOUCAULT, M. George Canguilhem: philosopher of Error. *Ideology and Consciousness*. N. 7, 1980, p. 53-5.

GLAUSSER, W. Three Approaches to Locke and the Slave Trade. *Journal of the History of Ideas*. 51/2. (Apr-Jun 1990), 199-216).

GRANT, Douglas. *The Fortunate Slave*. Oxford: Oxford University Press, 1968.

GRANT, R. *John Locke's liberalism*. Chicago/London: The University of Chicago, 1987.

GUILLAUMIN, Colette. « Les ambiguïtés de la catégorie taxinomique 'race' ». In : POLIAKOV, L. *Hommes et bêtes entretiens sur le racisme*. Mouton Éditeur : Paris/ La Haye, s/d.

GUILLAUMIN, Colette. *L'ideologie raciste*. Paris: Gallimard, 2002.

HUME, D. *Essays Moral, Political and Literary*. E. Miller (ed.), Indianapolis: Liberty Fund, 1985.

HUYLER, J. Was Locke a liberal? *The Independent Review*, 1977, 523-542.

JOUANNA, Ariette. *L'idée de race en France au XVIIeme siècle*. Paris : Champion, 1976.

KENDALL, W. *John Locke and the Doctrine of Majority Rule*. Illinois: The University of Illinois Press, 1965.

LASLETT, P. John Locke, the great recoinage, and the origins of the Board of Trade: 1695-1698'. In: YOLTON, *John Locke: problems and perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

LILTI, Antoine. *L'héritage des lumières - Ambivalences de la modernité*. Paris : Le Seuil, 2019.

LOCKE, J. *Segundo tratado sobre o governo civil*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LOCKE, J. *Two Treatises of Government*. Apparatus criticus by P. Laslett. Cambridge: Cambridge University Press, 1960.

LOSURDO, Domenico. *Contra-história do liberalismo*. Trad. Giovanni Semeraro, Aparecida- SP: Ideias & Letras, 2006.

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

MEIER, Suzanne. *Britain and the Ending of the Slave Trade*. New York: Africana Publishing C., 1975.

MUTHU, Sankar. *Enlightenment against Empire*. Princeton: Princeton University Press, 2003.

PAREKH, B. Liberalism and colonialism: A Critique of Locke and Mill. In: PETERSE, J. N. e PAREKH. B. (ed.) *Decolonization of Imagination: Culture, Knowledge and Power*. Londres: Zed Books, 1995.

POCOCK, John in: HARRINGTON, James. *The Commonwealth of Oceana and A System of Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.[1977]

POPKIN, R. The Philosophical Bases of Modern Racism. *Studies in Eighteenth-Century Culture*. Johns Hopkins University Press. Volume 3, 1974. pp. 245-262

RENAULT, Matthieu. « John Locke: une géophilosophie de la servitude ». *Chimères* 2015/1(Nº 85), p. 23-30. Éditions Érès.

RENAULT, Matthieu. *L'Amérique de John Locke : L'expansion coloniale de la philosophie européenne*. Paris : Éditions Amsterdam, 2014.

SAID, E. *Orientalism*. London: Penguin Books, 1991.

SELIGER, Martin. *The Liberal Politics of John Locke*. London: Allen and Unwin, 1968.

TALBOT, A. *"The great ocean of knowledge" : the influence of travel literature on the work of John Locke*. Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands, 2010.

TULLY, J. *A discourse on property: John Locke and his adversaries*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

TURNER, J. "John Locke, christian mission, and colonial America". *Modern Intellectual History*, 8, 2 (2011), pp. 267-297.

UZGALIS, Willian. *John Locke, racism, slavery, and Indian lands*. New York: Oxford University Press, 2017.

VALLS, Andrew. Ed., *Race and Racism in Modern Philosophy*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2005.

VERGARA, Francisco. *Introdução aos fundamentos filosóficos do liberalismo*, trad. Catherine M. Mathieu. São Paulo: Nobel, 1995.

WOLFF, Francis. *Em defesa do Universal: para fundar o humanismo*. São Paulo: Editora EDUNESP, 2021.

Recebido em: 02/04/2025

Aprovado em: 11/06/2025

Antônio Carlos dos Santos

E-mail: