

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA – UNESP
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
CAMPUS DE MARÍLIA

FLÁVIO GABRIEL CAPINZAIKI OTTONICAR

LOCKE CONTRA AS FORMAS DE PODER ARBITRÁRIO NOS *DOIS*
TRATADOS SOBRE O GOVERNO

MARÍLIA

2019

**LOCKE CONTRA AS FORMAS DE PODER ARBITRÁRIO NOS *DOIS*
*TRATADOS SOBRE O GOVERNO***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências, da Universidade Estadual Paulista – UNESP – Campus de Marília, como requisito para a obtenção do título de mestre em filosofia.

Área de concentração: História da Filosofia,
Ética e Filosofia Política

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Monteagudo

MARÍLIA

2019

O911 Ottonicar, Flávio Gabriel Capinzaiki
Locke contra as formas de poder arbitrário nos Dois
Tratados Sobre o Governo / Flávio Gabriel Capinzaiki
Ottonicar – Marília, 2019.
164 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista
(Unesp), Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília
Orientador: Ricardo Monteagudo

1. Locke, John. 2. Filosofia. 3. Ciência Política. 4. Poder.
5. Jusnaturalismo. I. Título.

FLÁVIO GABRIEL CAPINZAIKI OTTONICAR

LOCKE CONTRA AS FORMAS DE PODER ARBITRÁRIO NOS *DOIS TRATADOS*
SOBRE O GOVERNO

Dissertação para obtenção do título de mestre em filosofia, da Faculdade de Filosofia e Ciências, da Universidade Estadual Paulista – UNESP – Campus de Marília, na área de concentração História da Filosofia, Ética e Filosofia Política.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: _____

Prof. Dr. Ricardo Monteagudo
Universidade Estadual Paulista

2º Examinador: _____

Prof. Dr. Antônio Carlos dos Santos
Universidade Federal de Sergipe

3º Examinador: _____

Profa. Dra. Ana Maria Portich
Universidade Estadual Paulista

Marília, 15 de março de 2019

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu orientador Prof. Dr. Ricardo Monteagudo pela confiança em mim depositada, pelo suporte dado à pesquisa e pela coragem de ser um fomentador do estudo da filosofia política em tempos de adoração da ignorância e da incivilidade. Agradeço também aos demais professores do departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista, em especial à professora Prof.^a Dr.^a Ana Portich, pelo incentivo dado ainda nos tempos da graduação ao trabalho ora apresentado e pela pronta disposição em fazer parte da banca de defesa, a qual contou também com a ilustre presença do Prof. Dr. Antônio Carlos dos Santos, da Universidade Federal de Sergipe, a quem aproveito para prestar meus veementes agradecimentos. Agradeço ainda aos professores membros das bancas de qualificação, pelas sugestões e indicações bibliográficas, professor Dr. Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros da Universidade de São Paulo e o professor Dr. Paulo Ribeiro Rodrigues da Cunha, do departamento de Ciências Políticas e Econômicas da Universidade Estadual Paulista. Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES – pela bolsa oferecida no curso da pesquisa, a qual, por justos motivos, não pude aceitar. Agradeço, finalmente, a toda a minha família, em especial a minha esposa Daniele pelo apoio incondicional e pela paciência infinita com a qual suportou longas horas de digressões filosóficas.

É mais difícil afastar o povo de suas velhas formas de governo do que alguns autores sugerem. É quase impossível convencê-lo a corrigir as evidentes imperfeições no sistema em que está habituado

John Locke

RESUMO

John Locke é reconhecidamente um dos grandes autores da história da filosofia. Parte desse reconhecimento deve-se aos seus escritos políticos, entre eles, os *Dois Tratados Sobre o Governo*, publicados em 1689. O principal desígnio de Locke nesse texto é refutar a defesa do absolutismo monárquico de Robert Filmer, manifesta especialmente na obra *Patriarcha*, que ganhou grande notoriedade na Inglaterra durante a década de 1680. A obra de Locke, entretanto, para além da refutação do poder absoluto dos reis, pode ser lida como um ataque ao poder arbitrário em geral, caracterizado principalmente pela não observância da lei. O objetivo geral do presente trabalho é estabelecer possíveis correlações entre os argumentos de Locke contrários ao poder arbitrário e o debate, já corrente no século XVII, sobre as origens, os fundamentos e a extensão do poder político. Especificamente, este trabalho buscará analisar as formas de poder arbitrário propostas por Locke nos *Dois Tratados*: o poder arbitrário individual, que, no estado de natureza leva ao estado de guerra; o absolutismo, caracterizado pelo governo que não se submete às leis; e, finalmente, a tirania, situação em que o soberano age sem observar as leis existentes. Segundo Locke, no estado de natureza é a falta de conhecimento da lei da natureza que leva os indivíduos a agirem de forma arbitrária uns contra os outros. Esse fato os leva a instituírem uma sociedade política e confiarem o poder de julgar as controvérsias a uma só pessoa, o monarca. O governo do monarca no início das sociedades políticas é absoluto na medida em que não se encontra limitado por qualquer lei positiva. Quando o monarca começa a abusar do poder que possui, é criado o poder Legislativo a partir do qual serão produzidas as leis para delimitar seu poder. Entretanto, mesmo a existência do poder Legislativo não é suficiente para impedir que o soberano ignore as leis e passe a agir de forma arbitrária, tornando-se um tirano. O último recurso dos indivíduos contra a tirania é o direito de resistência apoiado na lei da natureza que permanece em vigor, mesmo no estado civil.

Palavras-chave: Locke. Política. Absolutismo. Poder arbitrário.

ABSTRACT

John Locke is recognised like one of the biggest authors of the history of philosophy. Part of this recognizing is due to his political writings, among it, the *Two Treatises on Government*, published in 1689. The main aim of Locke in this text is to refuse the defense of monarchical absolutism of Robert Filmer, expressed mainly in the work *Patriarcha*, that got famous in the England across the 1680's decade. Thus, Locke's work, beyond of to refuse the absolut power of the kings, can be read like an attack to arbitrary power in general, mainly characterized by non-observation of law. The general purpose of this work is to establish possible correlations between Locke's arguments against arbitrary power and the debate, already current in the seventeenth century, on the origins, foundations, and extent of political power. Specifically, this work will seek to analyse the arbitrary forms of power proposed by Locke in *Two Treaties*: individual one, which, in the state of nature, leads to the state of war; the absolutism, characterized by a government that does not submit to laws; and, finally, the tyranny, a situation in which the sovereign acts without observing the existing laws. According to Locke, in state of nature, the absence of knowledge about the law of nature take the individuals to act in an arbitrary way one against others. It takes them to establish a political society and trust in only one person the power of to judge controversies, the monarch. Monarch's government in the initial point of political societies is an absolute one because it isn't limited by any positive law. When monarch begins to abuse of his power, it is created the legislative from where will be produced the laws to limit his power. However, even the existence of legislative isn't enough to prevent that sovereign ignoring laws and begins to act in an arbitrary way, becoming a tyrant. The last resort to against tyranny is the right to resistance based on the law of nature, that is still in force, even in the civil state.

Keywords: Locke. Politics. Absolutism. Arbitrary Power.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1. PODER ARBITRÁRIO NO ESTADO DE NATUREZA	21
1.1 A “natureza da lei da natureza” segundo Locke.....	21
1.2 Propriedade privada: uma dádiva de Deus	39
1.3 Poder arbitrário individual e estado de guerra.....	58
2. PODER ARBITRÁRIO E O INÍCIO DA SOCIEDADE CIVIL: O ABSOLUTISMO	67
2.1 O “novo nada” da modernidade	71
2.2. Um Leviatã nem tão poderoso assim	102
2.2.1 Estado de natureza em Hobbes e Locke: a questão da moralidade	102
2.2.2 O rei de um corpo só	121
3. PODER ARBITRÁRIO E A RUÍNA DA SOCIEDADE CIVIL: A TIRANIA	141
3.1 O “apelo ao céu” – direito de resistência	144
CONSIDERAÇÕES FINAIS	149
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	158

INTRODUÇÃO

A proposta do presente trabalho é analisar, através de diferentes recortes dos *Dois Tratados Sobre o Governo* (1689), os argumentos de Locke contrários às formas de poder arbitrário e suas implicações no debate corrente no século XVII sobre as origens, os fundamentos, e a extensão do poder político. Pretendemos estabelecer o poder arbitrário como o elemento comum entre o estado de guerra, o absolutismo e a tirania e propor, a partir disso, que toda a obra representa um ataque não apenas ao absolutismo do *Patriarcha* (1680) – obra contra a qual os *Dois Tratados* são dedicados – mas ao poder arbitrário em geral.

Locke apresenta, na obra em questão, três formas de manifestação do poder arbitrário: primeiro, o poder arbitrário individual, que se manifesta ainda no estado de natureza e leva ao estado de guerra; em seguida, o absolutismo, marcado pelo governo sem leis positivas e, finalmente, a tirania, caracterizada pelo desacato do governante à lei estabelecida.

Na medida em que esteve ligado a políticos que atuavam contra o absolutismo monárquico, Locke teria participado ativamente de articulações cujo propósito era afastar do trono inglês monarcas de tendências absolutistas. Sua estreita amizade com o lorde Ashley-Cooper, o Conde de Shaftesbury¹, custou-lhe inclusive alguns anos de exílio na Holanda, sob acusação de participação em um plano para assassinar o rei.

Apesar de seu envolvimento com os *whigs*, o partido liberal, a maior contribuição de Locke ao ataque ao absolutismo se deu no campo teórico. Principalmente os *Dois Tratados Sobre o Governo* cumprem o papel de combater o absolutismo e, ao mesmo tempo, oferecer outra resposta teórica para o problema do fundamento do poder político.

Contudo, o texto de Locke vai além do simples ataque ao absolutismo. A descrição que Locke oferece do desenvolvimento da sociedade política desde o estado de natureza contém elementos para tornar injusta toda forma de poder arbitrário que um indivíduo pode exercer sobre outro, seja por meio do Estado político ou não.

¹ Anthony Ashley Cooper, o conde de Shaftesbury, foi um político liberal e fundador do partido *whig* que dedicou parte de sua carreira a combater o absolutismo da dinastia Stuart. Aproxima-se de Locke a partir de 1666 influenciando a posição antiabsolutista que o filósofo desenvolve a partir de então.

O poder arbitrário caracteriza-se pelo abuso sobre algum direito. Assim, no estado de natureza, onde o único direito que existe é aquele derivado da lei da natureza, o poder arbitrário que um indivíduo pode ter sobre outro se manifesta na violação dessa lei, que culmina com o estado de guerra: “aquele que tenta colocar a outrem sob seu poder absoluto põe-se conseqüentemente em estado de guerra com ele” (LOCKE, 2005b, p.396, §17) e, segundo Locke, “evitar esse estado de guerra [...] é a grande razão pela qual os homens se unem em sociedade e abandonam o estado de natureza” (LOCKE, 2005b, p.400, §21).

Dessa forma, como os seres humanos degeneram, se corrompem, essa degeneração é o motivo para abandonar o estado de natureza e estabelecer, pelo contrato, a sociedade civil:

não fosse a corrupção e a perversidade de homens degenerados, não haveria necessidade de nenhum outro poder – não seria preciso que os homens se afastassem desta grande comunidade natural e se unissem, mediante acordos positivos, em sociedades menores e separadas (LOCKE, 2005b, p498, §128)

Quando o Estado político, mediante um acordo entre cada um dos indivíduos, é finalmente estabelecido, a responsabilidade pelo exercício do poder político, principalmente naquilo que se refere ao poder de julgar as controvérsias, é confiada a uma pessoa. O patriarca da família assume inicialmente essa função porque “a preeminência do pai [colocou] no começo, o poder em uma só mão” (LOCKE, 2005b, p.478, §106).

Entretanto, estabelecer um estado político no qual é confiada a um indivíduo o poder exclusivo de julgar as controvérsias e executar as punições não é o bastante para garantir a paz e a justiça ao corpo da sociedade. É preciso ainda que haja “uma lei estabelecida, fixa e recebida e aceita mediante o consentimento comum enquanto padrão da probidade e da improbidade, e medida comum para solucionar todas as controvérsias entre [os homens]” (LOCKE, 2005b, p.496, §124).

Aquele a quem inicialmente se confiou o governo da sociedade, o monarca, degenera na medida em que a “ambição e o fausto” aumentam seu poder, ensinando-o a

“ter interesses distintos e separados dos de seus povos” (LOCKE, 2005b, p.485, §111). E assim as leis positivas surgem para limitar e orientar as ações do governante.

Na medida em que, segundo Locke, “poder absoluto e arbitrário” e “governo sem leis” são análogos, o poder monárquico do início da sociedade política era também um poder absoluto: “tanto o poder absoluto e arbitrário como o governo sem leis estabelecidas e fixas não podem ser compatíveis com os fins da sociedade e do governo” (LOCKE, 2005b, p.508, §137). Porém, antes que o monarca se corrompesse, esse absolutismo inicial ainda não era incompatível com a sociedade civil. Esta altura do desenvolvimento da sociedade é chamada por Locke de “idade do ouro”, a qual possuía

maior virtude e, conseqüentemente, melhores governantes, bem como súditos menos corrompidos; e não houvesse então nenhum abuso de prerrogativas por um lado para oprimir o povo, nem conseqüentemente, por outro lado, nenhuma controvérsia sobre privilégios para restringir ou diminuir o poder do magistrado e, portanto, nenhum embate entre governantes e povo acerca de governos e governantes (LOCKE, 2005b, p.484-485, §111)

Assim, combate-se o poder arbitrário do estado de natureza com o contrato que designa apenas um indivíduo para julgar as controvérsias. Em seguida, quando este indivíduo se deixa tomar pela ambição de possuir mais poder e seus súditos percebem que “muito pior é a condição de quem está exposto ao poder de um só homem a comandar cem mil homens outros do que a de quem está exposto ao poder arbitrário de cem mil homens isolados” (LOCKE, 2005b, p.508, §137), são criadas as leis para guiar e justificar suas ações.

A existência de leis, entretanto, não impede que o governante se corrompa, e passe a exercer o poder “além do direito” (LOCKE, 2005b, p.561 §199). O governo tirânico, definido por Locke no penúltimo capítulo do *Segundo Tratado*, é a última possibilidade de manifestação do poder arbitrário, depois das leis serem estabelecidas. Precisamente, nas palavras do autor, a tirania ocorre quando o governante “não faz da lei, mas de sua vontade, a regra, e suas ordens e ações não estão dirigidas à preservação das propriedades de seu povo, mas à satisfação de sua própria ambição” (LOCKE, 2005b, p.561, §199).

Nesta situação extrema, em que o governante rompe com a confiança nele depositada, o povo tem o direito de resistir às ações ilegítimas. A lei da natureza, que nunca perdeu a validade, apesar de todo o desenvolvimento da sociedade e das leis positivas, volta à tona para fundamentar o direito a resistência e a desobediência.

Assim, Locke, partindo do ataque ao absolutismo monárquico filmeriano, acaba criando um modo de interpretação da política no qual estão pressupostas várias formas de poder arbitrário e cada uma delas tem o seu próprio remédio. Portanto, para elucidar os argumentos contrários ao poder arbitrário, é necessário analisar a incisiva refutação de Locke em relação aos teóricos do absolutismo monárquico. Em especial Filmer, para quem os indivíduos não são naturalmente livres, e Hobbes, que aconselha a substituir a liberdade original do ser humano pela sujeição ao monarca absoluto.

A análise do ataque de Locke ao *Patriarcha*, de Robert Filmer, torna necessária a recuperação de alguns pontos específicos do argumento de Filmer (no *Patriarcha* e também em outros escritos de sua autoria que circulavam à época) diante dos quais as teses antiabsolutistas de Locke fazem mais sentido.

Entretanto, a maneira filmeriana de defender o absolutismo monárquico já não era a única nas últimas décadas do Século XVII. Hobbes, no *Leviatã* (1651), elabora uma defesa da monarquia absoluta por um caminho que, até certo ponto, estava muito próximo àquele seguido também por Locke nos *Dois Tratados*. Para além da visão providencialista de Filmer, Hobbes incorpora ao seu argumento noções (como a liberdade original do ser humano) que acabarão reaproveitados por Locke para sustentar uma posição marcadamente diferente da de Hobbes. O objetivo do presente trabalho é justamente investigar como essas noções, tradicionais na teoria política, se articulam para compor um tecido argumentativo que sustentará as propostas lockeanas contrárias às formas de poder arbitrário.

O *Patriarcha*, embora escrito entre 1638 e 1652 (TULLY, 1980, p.53), veio a público em 1680, em meio à chamada crise de exclusão, um momento-chave para o florescimento da discussão sobre o fundamento e os limites do governo. Carlos II, então monarca, não possuía herdeiros diretos ao trono. Seu irmão, Jaime, tornou-se o herdeiro presuntivo. Jaime, porém, era católico, fato que suscitava o temor de que ele pudesse se tornar um monarca absoluto à moda de Luís XIV, então rei da França, exemplo maior de

governante absolutista. Em função desse cenário surgiram dois partidos políticos: o partido *Tory*, alinhado com o absolutismo, defendia o direito de Jaime a herdar a coroa do seu irmão; e o partido *Whig*, que tentou aprovar uma lei que excluiria Jaime da linha de sucessão ao trono. Assim, *Tories* e *Whigs* encarnavam polos opostos de uma disputa que repercutia na questão dos fundamentos, das origens, da extensão e dos fins do governo civil.

Os *Tories* puseram em curso as ideias de Filmer² e sua defesa do absolutismo monárquico, fato esse que levou Locke a redigir, em resposta ao *Patriarcha*, sua principal obra política, os *Dois Tratados Sobre o Governo*.

Ligado, como já foi mencionado, aos *Whigs*, Locke começou a redigir os *Dois Tratados* por volta do início da década de 1680. Seu alvo principal eram as obras de Filmer, o *Patriarcha* em especial. Os *Dois Tratados*, porém, só vieram a público em 1689, logo após a chegada do “grande restaurador” (como Locke o saúda no prefácio da obra³), Guilherme de Orange, ao solo inglês. Este evento, que afastou o risco de uma monarquia absoluta, é o ponto alto da chamada “Revolução Gloriosa”, que marca o momento em que o poder da coroa Inglesa passou a ser limitado pelo parlamento.

Talvez pelo fato da obra de Locke ter sido publicada logo depois da revolução, ela foi muitas vezes vista como uma justificação ideológica desta. Peter Laslett (2005, p.66) afirma que após a revolução “fazia-se necessária [...] uma argumentação que empreendesse uma análise profunda [...] convincente e irrefutável, em sua expressão [e] em sua segunda parte, pelo menos, os *Dois Tratados* preenchem precisamente tais requisitos”. Entretanto, é o próprio Laslett que nos confirma que a obra foi escrita em um período anterior ao da Revolução⁴:

não se pode sustentar que o livro tenha sido originalmente concebido como uma justificação de uma revolução já consumada. Um exame detalhado do texto e das evidências nele contidas revela que não foi

² “Todo o corpo de seus escritos políticos [de Filmer] estava impresso e nas mãos dos panfletários e propagandistas de ambos os lados quando o terceiro e último projeto de exclusão foi aprovado no tumultuado Parlamento de Oxford em 1681, e anulado pela sua dissolução” (LASLETT, 1949, p.34, tradução nossa).

³ “Espero que estas [páginas], sejam suficientes para consolidar o trono de nosso grande restaurador, o atual rei Guilherme, para confirmar seu título no consentimento do povo” (LOCKE, 2005b, p.197).

⁴ Os *Dois Tratados* foram “uma obra escrita não depois do evento, para justificar uma revolução, mas antes, para promovê-la” (CRANSTON, 1957, p.208, apud BOBBIO, 1997, p.168).

1688 que fixou a atenção de Locke sobre a natureza da sociedade e da política, [...] na verdade, os *Dois Tratados* revelam um clamor por uma revolução a ser promovida, e não a racionalização de uma revolução necessitada de justificativas (LASLETT, 2005, p.67–68)

A despeito do fato de as ideias de Locke nos *Dois Tratados* servirem bem aos interesses dos *Whigs* do final da década de 1680, ou mesmo apesar do fato de Locke fazer parte do “*establishment* pós-revolucionário” (MONTEIRO, 1998, p.86), hoje parece bastante claro que a obra foi, de fato, pelo menos em sua maior parte, escrita durante os anos da crise de exclusão⁵ e fundamentalmente contra o *Patriarcha* de Robert Filmer.

O *Patriarcha* foi escrito para demonstrar que “a liberdade natural da humanidade [era] uma doutrina nova, plausível e perigosa”⁶ (FILMER, 1991, p.1). A consequência “perigosa” de conceber o ser humano naturalmente livre é reconhecer que essa liberdade pode fundamentar o direito do indivíduo para recusar a sujeição a determinados governantes. Segundo o autor do *Patriarcha*, a sujeição ao governante é necessária porque é fruto de uma determinação natural ou divina⁷.

Filmer associa a ideia de “direito natural” à concessão do poder político a Adão. Já que Adão foi, segundo Filmer, feito por Deus o primeiro monarca, não pode haver lei que limite seu poder, que limite sua vontade. Seu poder é absoluto e seus primogênitos têm herdado, ao longo do tempo, esse direito natural à monarquia absoluta.

Além do direito ao poder político, a propriedade da terra e dos bens naturais foi dada a Adão em particular. O direito de propriedade foi concedido originalmente a Adão

⁵ “Peter Laslett [...] argumentou, com grande persuasão e precisão, que [a composição dos *Dois Tratados*] não data das consequências imediatas da Revolução de 1688-89, mas do início daquela década [e] a maior parte do *Segundo Tratado* foi escrita pela primeira vez durante o inverno de 1679-80, e o *Primeiro Tratado*, em 1680, com acréscimos aos primeiros feitos em 1681 e contínuas alterações e emendas em 1682 e 1683, seguidas de revisões finais em 1689. Ashcraft, em contraste, acredita que o *Primeiro* e *Segundo Tratados* foram escritos nessa ordem durante 1681-82; isto é, não enquanto a Exclusão [...] ainda estava em curso, ou pelo menos prestes a terminar, [mas] depois de Shaftesbury e seus aliados terem sido derrotados e terem virado da oposição política para planos de rebelião armada” (WORDEN, 1998, p.306, tradução nossa).

⁶ Filmer referia-se às doutrinas de teólogos ligados às antigas universidades católicas medievais e aos jesuítas, especialmente o cardeal Bellarmino.

⁷ É justamente esse apelo à determinação divina e a construção de uma teoria que tem basicamente a *Bíblia* como fundamento que motivou Skinner a incluir Filmer na tradição providencialista dos teóricos do direito divino dos reis. Segundo Skinner (1996, p.572) há “duas principais tradições da filosofia política absolutista”. Filmer e Bossuet são representantes, na Inglaterra e na França, respectivamente, da tradição providencialista (segundo a qual tudo acontece segundo a providência de Deus). A outra é “mais racionalista” e está relacionada a Bodin, Grotius e Pufendorf.

e apenas seus herdeiros podem ser de fato proprietários da terra e dos bens. Por meio desta ideia, além de recusar a liberdade, Filmer também recusa a igualdade original dos homens. Uma vez que Adão já foi feito monarca e proprietário, a desigualdade entre os homens é natural.

Dessa forma, suprimidas a liberdade e a igualdade, o povo não pode exigir do monarca obediência às leis; os súditos não têm direito a desobedecer às ordens do monarca ou a resistir as suas ações.

Antes de Locke, Hobbes já havia retirado do monarca o manto divino. Para Hobbes a monarquia absoluta deixou de ser a forma de governo necessária para tornar-se apenas a forma de governo preferível.

Como Locke, Hobbes também defende que a sociedade política é resultado de um pacto voluntário entre os indivíduos. O pacto que cria o poder soberano, porém, para Hobbes, não é um pacto entre uma sociedade, um povo previamente organizado, e o soberano, e sim um contrato entre cada um dos indivíduos, mediante o qual todos se comprometem a se sujeitar ao poder soberano. Assim, o soberano fica obrigado a preservar a vida de cada um dos súditos enquanto estes permanecem obrigados a aceitar a intercessão do soberano na resolução dos conflitos. A irrevogabilidade desse contrato é uma condição para o fim da guerra de todos contra todos do estado de natureza hobbesiano. Uma vez que o indivíduo transfere ao soberano quase todos os seus direitos individuais (com exceção do direito à vida), ele não mais poderá renunciar ao pacto para firmar novos acordos que substituam o soberano ou que alterem a forma de governo.

Entretanto, como para Hobbes “os pactos sem a espada não passam de palavras, sem força para dar qualquer segurança a ninguém” (HOBBS, 1983, p.103), é preciso que o poder soberano seja forte o bastante para garantir que nenhum homem renuncie ao contrato de submissão. O poder soberano para Hobbes, seja ele monárquico ou não, não pode estar sujeito a qualquer lei pois é o próprio poder soberano que pode promulgar ou revogar as leis⁸, assim, como “a ninguém é possível estar obrigado perante si mesmo” (HOBBS, 1983, p.162), aquele a partir do qual emanam as leis não pode a elas estar sujeito.

⁸ “Em todos os Estados o legislador é unicamente o soberano, seja este um homem, como numa monarquia, ou uma assembleia, como numa democracia ou numa aristocracia” (HOBBS, 1983, p.162).

Diante desse horizonte de modos de justificar o governo absoluto, Locke precisou articular conceitos característicos da teoria política – como “liberdade”, “lei da natureza”, “propriedade”, “obediência” – para defender que a partir da liberdade original pode-se chegar a uma sociedade na qual não se admita um governante ou um poder soberano que não aja segundo o interesse do povo. Nas palavras de Ashcraft, (2011, p.280), “o governo deverá ser constituído de tal modo a afastar um soberano hobbesiano, ou um monarca divinamente instituído, que mantém um interesse que é distinto e separado do interesse de seus súditos”.

Quando Locke afirma a liberdade original do indivíduo, está fornecendo um fundamento para a livre escolha não apenas do governante como também da forma de governo. A sociedade é resultado da deliberação livre dos indivíduos, os governantes e a forma de governo foram escolhidas, a vida política, enfim, foi preferida em vez da vida no estado de natureza. Mas algumas questões se levantam depois disso: uma vez escolhido o governante, o povo ainda tem o direito de destituí-lo ou substituí-lo por outrem? Uma vez escolhida a forma de governo, tem o povo o direito de alterá-la quando achar conveniente? E, se os indivíduos escolheram a vida política, podem eles, se assim julgarem necessário, retornar ao estado original de natureza?

A base fundamental do argumento de Locke é a existência de uma lei da natureza que nunca perde sua eficácia. É ao defender a existência de direitos naturais irrenunciáveis que Locke se coloca contra toda forma de poder arbitrário; e governo arbitrário, para Locke, é aquele que não se submete à lei, natural ou positiva.

Como os indivíduos são degeneráveis, é preciso então abandonar o estado de natureza em troca da segurança do estado civil no qual há um juiz comum e imparcial para julgar todas as controvérsias. O Estado político tem inicialmente esta função judicativa. Num primeiro momento, todo o poder político está em uma só pessoa, um monarca. Detentor da confiança dos indivíduos, esse monarca deve agir com vista ao bem comum e ser imparcial no julgamento das contendas entre os súditos. Porém, trata-se ainda de um ser humano que, como tal, degenera.

Quando o monarca degenera e passa a governar ignorando o bem comum, a solução é estabelecer leis que limitem sua ação. Surge, dessa forma, o poder Legislativo, cuja principal função é impedir que se governe por meio de “decretos extemporâneos”.

As leis positivas são criadas para servir de parâmetro e limite para as ações do soberano. Enquanto o governante agir estritamente dentro da lei da natureza (que sempre continuará vigorando) e dentro dos limites das leis positivas emanadas do poder Legislativo, a sociedade estará em equilíbrio e o principal defeito do estado de natureza estará sanado: a falta de um juiz imparcial para julgar impessoalmente os conflitos entre os indivíduos.

Entretanto, é possível que o chefe do poder Executivo passe a ignorar as leis e o poder Legislativo, agindo arbitrariamente e sem observar, novamente, o bem comum. Neste caso, tem-se a tirania, a degeneração do governo constitucional que traz novamente o desequilíbrio à sociedade. Em face de um governo tirânico, Locke é claro: todos têm o direito de resistir.

O governo, da maneira como Locke propôs, está baseado na confiança (*trust*) dos indivíduos. É por isso precisamente que o contrato que cria o Estado não é estabelecido entre o povo e o governante, mas sim entre cada um dos indivíduos envolvidos, pois cada um se compromete a aceitar a mesma jurisdição e a acatar as decisões tomadas pelo juiz nos casos de conflitos. Aquele que, dentre todos, é tirado como governante, recebe um “encargo fiduciário” (*fiduciary trust*) dos demais. Ele deverá governar estritamente em favor do bem comum, com rigorosa observação do que prescreve a lei da natureza e as leis civis.

Quando o primeiro governante, que Locke reconhece que pode ter sido o patriarca da família, degenera e começa a governar segundo o próprio capricho, ele perde a confiança com que contava inicialmente, justamente por ser ele o protetor natural da família. Assim também, quando o titular do poder executivo, num governo constitucional, passa a governar segundo sua própria vontade, sem a devida consideração às leis e ao Legislativo, perde também a confiança do povo. Por isso o povo, que tem o direito de eleger um Legislativo que limite através de leis o poder do monarca, tem também o direito de resistir às ordens extemporâneas do monarca que se colocou em estado de guerra contra ele ao ignorar as regulamentações do poder Legislativo.

Assim, o direito de resistência ao poder arbitrário – à tirania – é o ponto alto da argumentação de Locke. Baseado no direito natural, o povo retém um determinado poder para produzir as mudanças necessárias no contexto político sempre que a razão da

existência da sociedade política estiver em risco: a preservação de cada um; a preservação da propriedade.

Para fundamentar uma teoria política que promove a liberdade individual e na qual o Estado é pensado de forma limitada, Locke atacou as teorias que justificavam exatamente o oposto do que ele pretendia propor. Seu alvo direto foi o *Patriarcha* de Robert Filmer, porém, pode-se supor que suas ideias não teriam alcançado tamanho êxito na história se não fossem também capazes de dar conta da argumentação de Hobbes, outro notável defensor da monarquia absoluta.

Nesse sentido, é precisa a afirmação de Aaron (1965, p.270) segundo a qual

Locke se propôs a refutar duas teorias que foram usadas para justificar o privilégio, a opressão e a escravidão política. A primeira era a teoria do direito divino dos reis, como proposto por Robert Filmer, de que o rei é o pai divinamente ordenado de seu povo e que a relação entre rei e sujeito é exatamente a mesma entre pai e filho. [...] A segunda teoria encontra-se em sua forma mais explícita nas obras de Hobbes, embora Locke não se refira a Hobbes pelo nome, pelo menos no *Tratado*. O governo, nessa teoria, envolve necessariamente a sujeição completa dos governados à vontade absoluta do governador, pois sem tal sujeição nenhuma sociedade civil é possível

Para que alcancemos a completude do argumento de Locke contra as formas de poder arbitrário, será necessário analisar em pormenores a crítica que Locke faz às formas de poder arbitrário, especialmente ao absolutismo monárquico, a forma que Locke dedicou mais atenção. Iniciaremos a análise delimitando alguns conceitos fundamentais da teoria política de Locke, como “lei da natureza” e “propriedade”, para em seguida analisarmos como se manifesta o poder arbitrário no estado de natureza, que leva ao estado de guerra, e como esse poder arbitrário impulsiona os homens à criação da sociedade civil.

Passaremos, depois disso, à refutação de Locke em relação aos teóricos absolutistas, primeiro a refutação do patriarcalismo de Robert Filmer, pela qual Locke elimina a primazia política e social de um indivíduo sobre o outro com base na natureza e pela qual se estabelece a liberdade original. Logo após a análise do ataque de Locke às ideias de Filmer, investigaremos, com Hobbes em vista, o caminho que Locke percorre

até concluir que a liberdade original não se perde (pelo menos não completamente) depois do estabelecimento do Estado político. A argumentação de Locke contra Filmer e Hobbes é fundamental porque revela o teor do ataque de Locke ao absolutismo, uma forma de poder arbitrário que se manifesta na sociedade civil.

Finalmente, consideraremos a possibilidade do governo constitucional degenerar na forma de uma tirania, quando o governante passa a agir segundo sua vontade e capricho, ignorando as leis estabelecidas. Em resposta a essa possibilidade, Locke defende o direito de resistência fundamentado na lei da natureza, que não perde sua eficácia nem mesmo no estado civil.

Assim, pretendemos esclarecer como Locke articula conceitos-chave do discurso político de maneira a refutar as formas de poder arbitrário. O ataque feito ao poder arbitrário representa a afirmação de um direito permanente à liberdade de apenas se sujeitar ao poder soberano que respeite os limites da lei da natureza e o supremo direito de conservação do indivíduo, sua vida, liberdade e propriedade.

1. PODER ARBITRÁRIO NO ESTADO DE NATUREZA

1.1 A “natureza da lei da natureza” segundo Locke

Como a lei da natureza é o princípio em função do qual se pode justificar a forma que a sociedade deve possuir, é preciso, antes de mais nada, analisar o conceito de lei da natureza do qual Locke parte. Afinal, a recusa de todas as formas de poder arbitrário estará, em última análise, fundamentada nesse conceito.

A ideia de lei da natureza como princípio orientador da vida humana não foi exclusiva dos pensadores contratualistas como Locke. Robert Filmer, contra quem Locke dirige os *Dois Tratados*, afirmava que era *natural* o governo derivado da paternidade original de Adão⁹. “Há, e sempre haverá até o fim do mundo, um *direito natural* de um pai supremo sobre todo o povo¹⁰” (FILMER, 1991, p.11, tradução nossa, grifo nosso). Essa naturalidade do poder paterno é, segundo Filmer, o verdadeiro fundamento do poder político, já que, segundo ele, o dever de obediência ao pai tem o mesmo fundamento do dever de obediência ao magistrado. E assim é a lei da natureza que determina obediência ao monarca:

se a obediência aos pais fosse devida diretamente à lei natural, e a sujeição aos príncipes fosse devida pela mediação de uma norma humana, que razão haveria para que a lei da natureza desse lugar às leis dos homens, como vemos o poder do pai sobre o seu filho dar lugar e se subordinar ao poder do magistrado?¹¹ (FILMER, 1991, p.12, tradução nossa)

A lei positiva é invocada tanto para mediar a relação de sujeição entre monarca e súditos quanto para mediar a relação de obediência entre pais e filhos, mesmo que a lei natural, anteriormente, já cumprisse este papel regulador.

⁹ Para confirmar esse direito natural do poder real, encontramos no Decálogo que a lei que ordena a obediência aos reis é dada nos termos 'honra de teu pai'. (FILMER, 1991, p. 11-12, tradução nossa).

¹⁰ There is, and Always shall be continued to the end of the world, a natural right of a supreme father over every multitude.

¹¹ “If obedience to parents be immediately due by a natural law, and subjection to princess but by the mediation of an human ordinance, what reason is there that the law of nature should give place to the laws of men, as we see the power of the father over his child gives place and is subordinate to the power of the magistrate?”.

Desta forma, quando Filmer fala em “lei natural”, refere-se à tradição estabelecida historicamente que identifica o chefe de família com os primeiros governantes¹². Daí a consideração de Figgis (1970, p.126) segundo a qual a teoria de Locke seria mais “inconsistente e artificial” do que a de Filmer. Segundo Figgis, seria mais facilmente concebível que a origem da sociedade política tenha se dado através do desenvolvimento histórico das famílias sob a liderança de um patriarca do que através de um contrato entre indivíduos em um pretense estado de natureza. E talvez seria ainda mais facilmente concebível uma lei da natureza identificável no desenvolvimento histórico de tradições (como o respeito devido ao pai) do que em um ditame da razão que pode ser alcançado pela reflexão.

Como a defesa da monarquia absoluta costumava estar fundada em uma ideia de concordância com a natureza, de aceitação da natureza, a lei da natureza que Filmer apresenta não depende da intervenção racional do ser humano, a lei da natureza já está posta no mundo. Como ensina Strauss (2009), a ideia de direito natural carrega consigo uma atitude de procura da verdade para além daquilo que é imediatamente dado pela natureza:

a identificação primeva do bem com o ancestral é substituída pela distinção fundamental entre o bem e o ancestral; a procura do modo reto ou das coisas primeiras é doravante a procura do bem por contraposição ao ancestral (STRAUSS, 2009, p.75)

Na altura da história em que Locke se encontrava, o absolutismo poderia ser visto como manifestação da tradição que legitimava a lei da natureza no sentido filmeriano. O absolutismo já era “tradicional”, já estava constituído na realidade política inglesa havia algum tempo. Por isso, poder-se-ia argumentar que se tratava de uma forma “natural” de governo, dada segundo um desenvolvimento histórico espontâneo, e que a relação de sujeição dos súditos para com o monarca absoluto era da mesma natureza que a relação de subordinação de um filho para com seu pai. Se, por um lado, a autoridade do monarca absoluto não pode ser posta em dúvida porque é a expressão da vontade de Deus ou

¹² Cf. Filmer, 1991, cap V.

porque está de acordo com a natureza das coisas, por outro, no sentido lockeano, a “ideia de direito natural pressupõe [...] que se duvida da autoridade” (STRAUSS, 2009, p.74).

A abordagem de Locke da lei da natureza apontará para o fato de os indivíduos possuírem direitos independentemente do Estado político. Trata-se de um direito supremo capaz de dar garantias aos indivíduos contra arbitrariedades do poder. “O tratamento dado por Locke à lei da natureza foi calculado não somente para mostrar como o povo pode produzir um tipo próprio de governo civil mas também que um governo absoluto não era legítimo para eles”¹³ (HARRIS, 1994, p.208, tradução nossa). Ao contrário da “natureza” que eventualmente é invocada no *Patriarcha*¹⁴, Locke apresenta uma ideia de lei da natureza que privilegiava o poder humano para interferir na realidade posta, na “natureza” das coisas. Em vez de aceitar a natureza como aquilo que existe, Locke tira proveito de uma ideia de lei da natureza¹⁵ *interna corporis*, que privilegia a atividade da razão e que é, por isso, capaz de identificar os defeitos na realidade vigente e capaz de realizar alterações e aperfeiçoamentos na natureza.

Locke traz o direito natural para a discussão política para delimitar as condições naturais dos seres humanos. Todas as possibilidades atribuídas aos homens em estado de natureza, todos os seus atributos naturais são dados “dentro dos limites da lei da natureza” (LOCKE, 2005b, p.382, §4). Em estado de natureza os homens têm uma “perfeita liberdade para regular suas ações e dispor de suas posses e pessoas do modo como julgarem acertado” e as pessoas são também “iguais umas às outras, sem subordinação ou sujeição” (LOCKE, 2005b, p.382, §4). A lei da natureza representa para Locke, não mais a tradição absolutista posta, mas sua ruptura.

Porém, se Locke apoia sua doutrina do contrato criador do Estado na lei da natureza¹⁶, ele precisaria fundamentar da maneira mais clara possível qual é a “natureza da lei da natureza”. Se é a lei da natureza que, em última análise, orienta as ações dos

¹³ Locke’s treatment of the law of nature was calculated not only to show how people could produce a congenial kind of civil government, but also that an absolute one was not available to them legitimately.

¹⁴ O subtítulo do *Patriarcha* é justamente “*The naturall power of kings defended against the unnatural liberty of the people*”.

¹⁵ Cf. Chatelet, 2000, p.58.

¹⁶ Na esteira de Grotius e Hobbes, Locke fundamenta a existência do Estado na lei da natureza: “Grotius, Hobbes, Pufendorf e seus sucessores adotaram e desenvolveram [...] a versão clássica da teoria do Estado fundamentada no direito natural” (SKINNER, 1996, p.460).

homens e legitima o governo e a propriedade, é necessário que seu conteúdo seja conhecido da maneira mais clara possível.

Não foram poucos os comentadores de Locke que notaram a dificuldade na sua concepção de lei da natureza como uma lei propriamente dita. Parte dessa dificuldade se dá pelo fato de Locke haver enumerado os tipos de leis no *Ensaio Sobre o Entendimento Humano*¹⁷, dentre os quais não consta a lei da natureza. Isso levou Bobbio (1997, p.150) a afirmar que “é muito difícil estabelecer um nexó entre o *Ensaio* e os *Dois Tratados*”; e Laslett (2005, p.117) a afirmar que “não há lugar, no *Ensaio*, para a lei natural”.

Bobbio, entretanto, indica que é a lei divina que constitui a verdadeira “natureza da lei da natureza”: “a lei natural pode sempre ser considerada como uma forma da lei divina” (BOBBIO, 1997, p.144). Esta afirmação encontra expressa concordância de Jorge Filho (1992, p.56):

das três espécies de lei distinguidas por Locke - a divina, a civil e a de reputação - apenas a primeira constitui a verdadeira pedra de toque da moralidade: o legislador é, no caso, Deus onipotente, com o direito de prescrever lei absoluta a todos os homens, porquanto são suas criaturas

A lei da natureza é a regra dada por Deus a todos os seres racionais e é a norma suprema orientadora da moralidade, afinal, “Deus não criou o homem sem lhe dar um padrão para suas ações que fosse apropriado a sua natureza [...] e que fosse conhecido por intermédio das faculdades naturais, que são os sentidos e a razão.¹⁸” (SPITZ, 1990, p.11); por este motivo “aqueles que não acreditam em Deus não podem pensar nem agir em conformidade com a lei da natureza humana, *que é uma lei moral*¹⁹” (POLIN, 1969, p.17, tradução nossa, grifo nosso).

O conceito de lei da natureza desenvolvido por Locke remete à regra fundamental que orienta a ação humana sobretudo no estado de natureza. Menos do que uma lei em

¹⁷ No *Ensaio Sobre o Entendimento Humano*, Locke diferencia três tipos de lei: a lei divina, a lei moral e a lei de opinião e reputação (LOCKE, 2012, p.373, §7). Na *Carta Sobre a Tolerância* os três tipos de leis recebem o nome de “lei moral”, a “lei jurídica” e a “lei ritual” (cerimonial) (LOCKE, 1987, p.111).

¹⁸ Dieu n'a pas créé l'homme sans lui donner une norme de ses actions qui convienne a sa nature, [...] et qui soit connaissable par l'intermediaire de nos facultes naturelles qui sont les sens et la raison.

¹⁹ those who do not believe in God can neither think nor act in conformity with the law of human nature, which is a moral law.

sentido estrito, trata-se de um ditame moral²⁰ que pode ser reconhecido pela razão, pois para Locke “a lei da natureza era em sua essência mais uma lei moral que uma lei política” (GOUGH, 1994, p.25). Não por acaso se afirma que é justamente a “deterioração moral” que leva os homens a abandonarem o estado de natureza” (SELIGER, 1963, p.350, tradução nossa). E é por isso que a lei da natureza é, para Locke, a “pedra de toque da moralidade” (JORGE FILHO, 1992, p.56). A lei da natureza deve indicar, no estado de natureza e fora dele, o melhor modo da ação humana com vista a autoconservação e à conservação de toda a humanidade:

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 que [...] cada um está obrigado a preservar-se, e [...] tanto quanto puder, preservar o resto da humanidade (LOCKE, 2005b, p384-385, §6)

A questão da moralidade, porém, que se revela tão cara ao pensamento político de Locke, recebeu a devida atenção do filósofo no *Ensaio Sobre o Entendimento Humano*, obra publicada um ano depois dos *Dois Tratados*. Moral e política, apesar da aparente obviedade com que se entrelaçam, para Locke poderiam pertencer a campos distintos do conhecimento²¹.

Mas uma comparação entre a leitura da exposição que Locke faz da lei natural nos *Dois Tratados* e de seu discurso sobre a moralidade, especialmente no capítulo terceiro do primeiro livro do *Ensaio Sobre o Entendimento Humano*, permite fazer aproximações entre a ideia de lei da natureza e da fundamentação moral exposta no *Ensaio* de modo a melhor compreender a afirmação de Polin (1969, p.1, tradução nossa) segundo a qual o liberalismo político de Locke é "uma verdadeira doutrina moral²²". Ou como diz Aaron (1965, p.265, tradução nossa): “a lei da natureza poderia muito bem ter servido de base

²⁰ Ashcraft (1986, p.188, tradução nossa) confirma a relação lei natural e obrigação moral: "Como podem os mandamentos da lei natural e, conseqüentemente, as obrigações morais dos indivíduos, pertencentes à política, serem cumpridos?"

²¹ Jorge Filho (1992, p. 36 – 39) discute se para Locke a política seria também, assim como a moral, uma ciência demonstrativa.

²² A truly moral doctrine.

para um sistema ético racionalista e, em certas ocasiões, Locke [...] procura derivar dessa lei várias verdades éticas²³”.

No *Ensaio*, Locke traça uma diferença entre “mandamento” e “proposição” (LOCKE, 2012, p.58, §12). Segundo Locke, um mandamento é “impassível de verdade ou falsidade” (LOCKE, 2012, p.58, §12). Assim, o mandamento “os pais devem cuidar dos filhos” não constitui uma verdade inata na medida em que “não se compreende dever sem lei nem se conhece ou se pressupõe lei sem legislador” (LOCKE, 2012, p.58, §12). Ou seja, nenhuma lei existe sem que antecipadamente um legislador a tenha promulgado, e nenhum dever existe sem que antecipadamente uma lei o tenha prescrito. Além do mandamento “os pais devem cuidar dos filhos” não ser inato, também não é passível de ser julgado universalmente verdadeiro, pois pode ser verdadeiro ou falso a depender da existência de lei que assim disponha. Para saber se os pais devem ou não cuidar de seus filhos é necessário saber se existe, no contexto específico, uma lei que assim determine.

Porém, para que seja possível a concordância universal em relação ao mandamento, “esse mandamento precisa transformar-se em uma proposição como esta, *é dever dos pais cuidar dos filhos*” (LOCKE, 2012, p.58, §12, grifo do autor). Tal proposição pode ser atingida pela operação da mente²⁴, e, dessa forma, pode ser deduzida sua veracidade ou falsidade. Pois para Locke as regras morais são demonstráveis²⁵ e “para descobrir certamente a verdade de princípios morais, requer-se da mente raciocínio, discurso, exercício” (LOCKE, 2012, p.58, §12).

De forma semelhante, para conhecer o conteúdo da lei da natureza é preciso “estudo”, uma vez que a lei da natureza é “tão inteligível e clara para uma criatura racional e para um estudioso dessa lei quanto as leis positivas das sociedades políticas” (LOCKE, 2005b, p.390, §12) e apesar da lei da natureza ser “clara e inteligível a todas as criaturas racionais” (LOCKE, 2005b p.496, §124) os homens a ignoram “por falta de estudo [e] não conseguem reconhecê-la como uma lei a ser obrigatoriamente aplicada em seus casos particulares” (LOCKE, 2005b, p.496, §124).

²³ The law of nature might well have served as a basis for a rationalist system of ethics and that Locke on occasion [...] does seek to derive from it various ethical truths.

²⁴ “O entendimento não tem [...] a mais vaga noção de ideias que não receba de uma destas fontes, objetos externos, que oferecem à mente ideias de qualidades sensíveis [...] e a mente, que oferece ao entendimento ideias de suas próprias operações” (LOCKE, 2012, p.99, §5).

²⁵ Cf. LOCKE, 2012, p.48, §1.

Desse modo, a lei da natureza se aproxima de uma lei em sentido estrito, uma lei capaz de “obrigar” e que deve ser “aplicada em seus casos particulares”. Ela possui a natureza de um mandamento e, como tal, não se sujeita a universal verdade ou falsidade. Assim, seu conteúdo, ou seja, “que ninguém deveria prejudicar a outrem em sua vida, saúde, liberdade ou posses” (LOCKE, 2005b, p.384 §6), é um mandamento legítimo desde que uma lei assim determine. A lei que assim determina é a lei da natureza, portanto, a máxima “ninguém deveria prejudicar a outrem em sua vida, saúde, liberdade ou posses”, é um mandamento apoiado na lei da natureza, ou ainda, é o conteúdo da lei natural.

Porém, a lei da natureza é passível de assentimento universal²⁶, e assim ela possui também a natureza de uma proposição deduzida pois “muitos homens podem, na mesma via em que chegam ao conhecimento de outras coisas, assentir a muitas regras morais e convencer-se de que são obrigatórias” (LOCKE, 2012, p.54, §8). É possível afirmar, então, que a lei da natureza que Locke apresenta no *Segundo Tratado* pode ser, segundo sua natureza, caracterizada com dois elementos: primeiro, ela possui a imperatividade de uma lei *stricto sensu*, portanto tem a forma de uma lei propriamente dita (natureza mandamental); e segundo, seu conteúdo precisa ser deduzido pelas operações mentais, pela reflexão (natureza proposicional), e pode ser assim sintetizado: “ninguém deveria prejudicar a outrem em sua vida, saúde, liberdade ou posses” (LOCKE, 2005b, p.384 §6), ou ainda: “cada um está obrigado a preservar-se [e] tanto quanto puder, preservar o resto da humanidade” (LOCKE, 2005b, p.385 §6).

Para que Locke pudesse atingir o conhecimento da lei da natureza e revelar seu conteúdo, como fez nos *Dois Tratados*, precisaria ele mesmo ser um estudioso de tal lei. Isso porque, como lembra Strauss (2009, p.193): “a lei natural só pode ser conhecida através da demonstração”. Ou como afirma o próprio Locke (2012, p.51–52, §4), “a verdade de todas as regras morais depende de algo que as antecede, do qual são deduzidas”. E, apesar de estar fora dos seus “propósitos entrar [...] nas particularidades da lei da natureza” (LOCKE, 2005b, p.390, §12), Locke revela, no *Segundo Tratado*, o caminho dedutivo que percorreu até atingir os princípios da lei natural.

²⁶ “A razão em que essa lei [da natureza] consiste ensina a todos que a consultem” (LOCKE, 2005b, p.384, §6, grifo nosso).

O fundamento último da moral lockeana é a existência de Deus²⁷: “a verdadeira base de moral: ou seja, a vontade e a lei de um Deus”²⁸ (LOCKE, 2012, p.52, §6). Já que o homem é criação de Deus, é também propriedade dele: “sendo todos os homens artefato de um mesmo Criador onipotente [...] são propriedade de seu artífice, feitos para durar enquanto a Ele aprouver e não a outrem” (LOCKE, 2005b, p.384-385, §6). O homem, assim, enquanto criatura, é propriedade de Deus criador e não dispõe de direito sobre sua própria vida. Se Deus deu vida ao homem, só Deus pode determinar quanto tempo essa vida durará. Para Locke, o homem não tem poder sobre sua própria vida, por isso, não pode “colocar-se sob o poder absoluto e arbitrário de outro que lhe possa tirar a vida quando for de seu agrado” (LOCKE, 2005b, p.403, §23). Segundo a explicação de Rawls (1997, p.142):

o princípio moral fundamental de Locke é o seguinte: se uma pessoa é criada por uma outra (no sentido teológico), então essa pessoa tem o dever de obedecer os preceitos que foram estipulados por seu criador [e] esse princípio [...] elege Deus como a autoridade moral legítima

O indivíduo, já que não tem poder de dispor de sua própria vida, está obrigado a conservá-la. Somente Deus pode conceder a vida e somente Deus pode retirá-la: “ninguém dispõe de um poder arbitrário absoluto sobre si mesmo, ou sobre quem quer que seja, para destruir sua própria vida ou tomar a vida e a propriedade de outrem” (LOCKE, 2005b, p.504-505, §135). Esse é o fundamento do mandamento “todos são obrigados a preservarem-se a si mesmos e não abandonar voluntariamente a vida”²⁹ (LOCKE, 1988, p.271, §6, tradução nossa).

²⁷ De fato, Locke “parece ter achado [a lei da natureza] uma concepção abstrata demais para servir como base para uma ciência da moral. Ele prefere apoiar a moralidade sobre uma base mais sólida: a existência de Deus. A dificuldade, entretanto, é encontrar um lugar adequado para a lei da natureza dentro deste sistema ordenado divinamente (AARON, 1965, p.265, tradução nossa).

²⁸ Oakley (1966, p.108, tradução nossa) defende que “as afirmações explícitas de Locke revelam claramente que o significado do seu pensamento sobre a lei natural foi voluntarista”. No entanto ele mesmo reconhece que o voluntarismo de Locke “ocupa uma posição um tanto isolada em seu pensamento, ele não é sustentado por uma teologia natural coerentemente desenvolvida, e falta a Locke muitos dos fundamentos ontológicos que se poderia esperar encontrar para sustentá-lo”.

²⁹ Optamos aqui por traduzir a passagem citada: “Everyone is obliged to preserve himself and not opt out of life wilfully”.

A obrigação de autopreservação deriva da constatação de que o direito de conceder ou negar a vida só pertence a Deus, assim ninguém tem o direito de atentar contra sua própria vida bem como contra a vida de outrem: “a lei natural e os direitos naturais dela provenientes são derivados da relação entre o homem e Deus enquanto seu criador”³⁰ (TULLY, 1993, p.305, tradução nossa). Disso deriva que cada homem “deve, tanto quanto puder, preservar o resto da humanidade e não pode [...] tirar ou prejudicar a vida ou o que favorece a preservação da vida, liberdade, saúde, integridade ou bens de outrem” (LOCKE, 2005b, p.385, §6).

Mas apesar de a lei da natureza possuir um caráter mandamental (o que a aproxima de uma lei propriamente dita), ela não é, como já mencionado, um dos três tipos de lei distinguidos por Locke no *Ensaio* e também na *Carta Sobre a Tolerância*. Além disso, na *Carta Sobre a Tolerância*, Locke afirma que “na medida do possível, as leis esforçam-se por proteger os bens e a saúde dos súditos contra a violência estrangeira ou a fraude, mas não contra incúria ou o esbanjamento de quem os possui” (LOCKE, 1987, p.101). As leis não protegem os indivíduos dos perigos que representam a si mesmos, exceto a lei da natureza, cujo principal papel é justamente obrigar o homem a conservar sua própria integridade: “todos são obrigados a preservarem-se a si mesmos” (LOCKE, 1988, p.271, §6).

No trecho citado da *Carta Sobre a Tolerância*, Locke está defendendo que o Estado não pode obrigar através de lei – a lei civil – que um indivíduo não prejudique a si mesmo: “será necessário que o magistrado se preocupe, mediante um édito devidamente publicado, para que não empobreça nem fique doente?” (LOCKE, 1987, p.101). A sobrevivência e a autoconservação devem, segundo o autor da *Carta*, ficar restritos à vontade de cada um: “ninguém pode ser forçado contra a sua vontade a passar bem de saúde ou a enriquecer” (LOCKE, 1987, p.101). A lei civil não pode obrigar o indivíduo a se auto conservar. E, embora Locke não mencione expressamente a lei divina, ele parece acreditar que também a lei divina não é capaz de implicar em tal obrigação uma vez que “o próprio Deus não salvará os que não quiserem” (LOCKE, 1987, p.101).

Assim, a única lei que implica em obrigatoriedade da ação é a lei da natureza segundo a qual “cada um está obrigado a preservar-se” (LOCKE, 2005b, p.385, §6). E

³⁰ Natural law and its derivative natural rights are derived from the relationship between man and god as his maker.

isso porque a lei da natureza, ao contrário da lei civil, da lei religiosa e da lei da reputação e opinião³¹, não é uma lei positiva³², não é uma lei dada, de fora para dentro do entendimento, mas uma lei *interna corporis*, deduzida pela operação da mente³³, por isso, assim como a conversão religiosa, a aceitação dos princípios da lei da natureza “consiste na fé interior da alma [pois] a natureza do entendimento humano é de tal ordem que não pode ser constrangido por nenhuma força exterior” (LOCKE, 1987, p.93). “Desde que a lei de natureza não é escrita [...] não se pode encontra-la senão *no espírito dos homens*” (LOCKE, 2005b, p.507, §136, grifo nosso).

Justifica-se dessa maneira o ponto de vista de Strauss (2009, p.196) segundo o qual “a lei natural não é mais do que a soma dos ditames da razão relativos à segurança mútua dos homens ou à paz e segurança do gênero humano”; e, por isso “é mais uma criatura do entendimento do que uma obra da natureza, é uma 'noção', existe apenas no espírito e não nas próprias coisas³⁴” (STRAUSS, 2009, p.197).

Como, segundo Locke, “ninguém pode ser submetido a uma lei que não lhe seja promulgada” (LOCKE, 2005b, p.433 §57), e como a lei da natureza é “uma lei cognoscível por luz natural sem auxílio da revelação positiva” (LOCKE, 2012, p.61, §14); que “podemos conhecer se usarmos devidamente nossas faculdades naturais” (LOCKE, 2012, p.60, §13); não se pode exigir de quem não possui – ou *ainda* não possui – as “faculdades naturais”, que seja capaz de conhecer a lei da natureza: “sendo essa lei promulgada e dada a conhecer apenas pela razão, não se pode dizer que aquele que ainda não acedeu ao uso de sua razão esteja sujeito a essa lei” (LOCKE, 2005b, p. 433, §57).

Logo, as crianças não têm capacidade de conhecer a lei da razão pelo fato de lhes faltar uma estrutura racional completa para tal³⁵. Por isso os filhos permanecem sujeitos à jurisdição dos pais até que desenvolvam o uso pleno da razão, pois a sujeição dos filhos aos pais assemelha-se

³¹ “A lei de opinião ou reputação [é a] medida da virtude ou do vício” (JORGE FILHO, 1992, p.27).

³² Aaron (1965, p.266, tradução nossa) afirma que também a lei da natureza é uma lei positiva. Segundo ele, a lei natural “é obrigatória para o homem porque, como todas as outras leis, é divinamente ordenada. Por ser imposta por Deus, podemos dizer que a lei da natureza é também uma lei positiva”.

³³ “A lei da natureza tem o mesmo status de todos os outros conhecimentos; deve ser adquirida por meio das faculdades com as quais o homem foi para esse fim equipado” (AARSLEFF, 1969, p.130, tradução nossa).

³⁴ “A lei natural, [é] determinável pela razão independentemente de Deus e mantida necessariamente pelo homem” (AARON, 1965, p.266, tradução nossa).

³⁵ Por isso, “os loucos e os idiotas jamais estão livres do governo de seus pais” (Locke, 2005b, p.436, §60).

a cueiros em que são envoltos e que os sustentam durante a fraqueza da infância. Quando crescem, a idade e a razão os vão afrouxando até caírem finalmente de todo, deixando o homem à sua própria e livre disposição (LOCKE, 2005b, p.432, §55)

Pode-se assim justificar por que Locke não incluiu entre as obrigações dos pais o ensino da lei da natureza para seus filhos. Se os filhos não dispõem das estruturas cognitivas para atingir o conhecimento da lei da natureza e se é obrigação dos pais educar os filhos (LOCKE, 2005b, p. 443, §69) enquanto nesta situação permanecerem, os pais poderiam, de antemão, ensinar os filhos sobre a lei da natureza. Assim, os pais guiariam os filhos por uma espécie de atalho e poupá-los-iam da necessidade de desenvolver toda a cadeia dedutiva que precede o conhecimento da lei da natureza. Porém, se isso acontecesse, a lei da natureza se tornaria uma lei moral, da “opinião e reputação³⁶”, seria, portanto, uma lei positiva e perderia seu caráter auto evidente. Em outras palavras, passaria a ser uma lei “vinda de fora” e deixaria de ser uma lei *interna corporis*.

Desse domínio do pai sobre os filhos e da autoridade que o pai detém sobre a família de maneira geral (Cf. Locke, 2005b, p.447-449, §74), surge a autoridade patriarcal no momento em que “o pai de família se [torna] o príncipe dela” (LOCKE, 2005b, p.448, §74), e, assim, “os pais de famílias naturais, por uma mudança imperceptível, tornaram-se também seus monarcas políticos” (LOCKE, 2005b, p.450, §76).

Isso é possível porque os filhos reconhecem no pai uma autoridade que lhes foi ensinada desde a infância: “desde a infância tinham eles [os filhos] se acostumado a seguir suas instruções e a recorrer a ele em suas pequenas diferenças, de modo que, depois de crescidos, quem seria mais adequado para governá-los? ” (LOCKE, 2005b, p.450, §75). Logo, dirá Locke, “era fácil e quase natural para os filhos, por um consentimento tácito e dificilmente evitável, ceder à autoridade e ao governo do pai (LOCKE, 2005b, p.431, §75).

³⁶ Sobre a lei de opinião e reputação, Aarsleff (1969, p.119, tradução nossa) faz uma importante observação: “em 1681, Locke fez uma anotação em seu livro de anotações que parece antecipar a formulação da lei de opinião ou reputação do *Ensaio*. Nessa anotação ele observou que a virtude e o vício são funções da sociedade, cuja estima e reputação conferem força moral ao desempenho de ações virtuosas”.

Apesar de Locke reconhecer esse processo histórico como a origem do Estado³⁷, ele atribui um significado muito diferente do de Filmer em relação a essa origem paternalista do absolutismo. Isso porque o dever que os pais têm de cuidar de seus filhos, para Locke, não é natural³⁸. “Esse poder não pertence ao pai por nenhum direito peculiar da natureza, mas apenas por ser ele o guardião de seus filhos, tanto que, quando deixa de cuidar deles, perde o poder que sobre eles detém” (LOCKE, 2005b, p.439, §65). E quanto às crianças, também seu dever de reverência aos pais não está fundado na lei da natureza, mas somente porque são “ensinadas a fazê-lo”:

crianças não respeitam os pais antes de serem ensinadas a fazê-lo, mas sim porque, como assim foram educadas desde sempre, não se lembram do início de tais impressões e pensam que elas são naturais (LOCKE, 2012, p.69, §23)

Enquanto para Locke, era “quase natural” que os filhos enxergassem no pai o detentor do direito ao governo, para Filmer, de outro modo, como o direito ao exercício do poder foi conferido originalmente ao primeiro pai, Adão, a sucessão do pai por direito de filiação era de fato “natural”:

Enquanto os primeiros pais das famílias vivessem, o título de Patriarca pertencia apropriadamente a eles. Mas depois de algumas gerações, quando a verdadeira paternidade em si foi extinta, e somente o direito do Pai descendeu ao verdadeiro herdeiro, então o título de Príncipe ou Rei foi mais apropriado para expressar o poder daquele que sucede unicamente ao direito daquela paternidade que seus ancestrais desfrutavam *naturalmente*³⁹ (FILMER, 1991, p.10, tradução nossa, grifo nosso)

³⁷ “A reconstrução que Locke faz das origens históricas do Estado não foi muito diferente daquela feita por Filmer; pois Locke reconheceu que muito provavelmente o governo teve início na família e que o primeiro governante era um monarca patriarcal” (SCHOCHET, 1969, p.91, tradução nossa).

³⁸ “A autoridade para disciplinar crianças não era, segundo Locke, um atributo necessário da paternidade, e uma vez que era exercida sobre as criaturas de Deus, só podia ser realizada e executada por algum grau de concessão divina” (SCHOCHET, 1969, p.84).

³⁹ As long as the first Fathers of families lived, the name of Patriarchs did aptly belong unto them. But after a few descents, when the true fatherhood itself was extinct, and only the right of the Father descended to the true heir, then the title of Prince or King was more significant to express the power of him who succeeds only to the right of that fatherhood which his ancestors did naturally enjoy.

Quando a paternidade “biológica” de Adão já estava distante no tempo, apenas o seu direito de governo continuou a ser transmitido aos herdeiros. É por isso que os reis não são “pais naturais de seus súditos”, mas são “os herdeiros daqueles ancestrais que foram, no princípio, os pais naturais de todo o povo” (FILMER, 1991, p.10, tradução nossa). Assim, esse ciclo de sucessões ao direito original de governo é o que torna legítimo o poder do monarca absoluto pois os herdeiros “não são apenas senhores de seus próprios filhos, mas também de seus irmãos e de todos os outros que estavam sujeitos a seus Pais⁴⁰” (FILMER, 1991, p.10, tradução nossa).

Essa sucessão ao longo da história representa, para Filmer, a naturalidade do poder político patriarcal uma vez que “a paternidade usufruiu dessa autoridade por tantas eras *pela lei da natureza*⁴¹” (FILMER, 1991, p.13, tradução nossa, grifo nosso). Filmer invoca a ideia de lei da natureza para justificar o fato de o poder político ter como fundamento o poder que o pai tem sobre seus filhos. Por isso afirma ser *natural* que aqueles pais primogênitos que herdaram o poder político gozem de autoridade absoluta.

Em contraste com a perspectiva do *Patriarcha*, segundo Locke os pais não têm sobre seus filhos mais do que “o dever que Deus impôs aos homens [...] de conservar sua progênie até que esta seja capaz de cuidar de si própria” (LOCKE, 2005b, p.436, §60). E quanto aos filhos, esses só devem obediência aos pais na medida em que os pais não prevariarem de seu dever pois “quando [o pai] deixa de cuidar deles [dos filhos], perde o poder que sobre eles detém” (LOCKE, 2005b, p.439, §65); e assim “pouco poder concede o mero ato de geração ao homem sua progênie, se todo o seu cuidado aí terminar” (LOCKE, 2005b, p.440, §65). A natureza, nesse caso, não fez mais do que conferir uma obrigação de cuidar da progênie, o que de forma alguma se mistura com o dever político. A obrigação do pai em cuidar e educar o filho durante sua menoridade e a obrigação recíproca do filho em se sujeitar ao pai enquanto não for capaz de prover-se por si só, não

⁴⁰ It may seem absurd to maintain that Kings now are the fathers of their people, since experience shows the contrary. It is true, all Kings be not the natural parents of their subjects, yet they all either are, or are to be reputed, as the next heirs of those progenitors who were at first the natural parents of the whole people. And such heirs are not only lords of their own children, but also of their brethren, and all others that were subject to their Fathers.

⁴¹ Had the Patriarchs their power given them by their own children? Bellarmine dares not say it, but the contrary. If then, the fatherhood enjoyed this authority for so many ages by the law of nature, when was it lost, or when forfeited, or how is it devolved to the liberty of the multitude?

gera a obrigação política do pai de governar seus filhos, nem tampouco gera aos filhos a obrigação política ou civil em relação ao pai⁴².

Toda essa discussão em torno da natureza da relação entre pai e filho se dá em função do principal ponto de discordância entre Locke e Filmer, a questão da liberdade natural do homem. Filmer repudia a ideia de que “a humanidade é naturalmente dotada de liberdade e nascida livre de toda sujeição⁴³” (FILMER, 1991, p.2, tradução nossa), e considera ainda que “isso contradiz [...] os próprios princípios da lei da natureza”⁴⁴ (FILMER, 1991, p.2, tradução nossa). Não por acaso afirma Tully (1993, p.285, tradução nossa) que “os escritos de Filmer são o mais radical ataque, no século XVII, à premissa de que os homens são naturalmente livres ou possuem uma liberdade natural”⁴⁵. Locke, por outro lado, ao rejeitar a teoria patriarcal de Filmer, estabelece que, embora o homem não nasça livre (devido a sujeição temporária aos pais), ele nasce destinado a tornar-se livre, tanto dos pais quanto da sujeição a qualquer governo⁴⁶. Assim, a

lei da razão reta [estabelece] que filho nenhum nasce súdito de país ou governo algum. Está sob a tutela e a autoridade dos pais até chegar a idade do discernimento; torna-se então homem livre, com liberdade para escolher o governo sob o qual pretende viver, a qual corpo político se unirá (LOCKE, 2005b, p.490-491, §118)

Ao longo do *Segundo Tratado* Locke dá vários sinais no sentido de associar a liberdade natural de que todos os homens gozam à lei da natureza e da razão. Assim faz, por exemplo, quando afirma que no estado de natureza o homem tem “uma liberdade incontrolável para dispor de sua pessoa ou posses [mas] não tem liberdade para destruir-se ou a qualquer criatura em sua posse (LOCKE, 2005b, p.384 §6). No estado de natureza

⁴² Se, de um lado, o patriarcalismo de Filmer não é capaz de justificar a origem da obrigação, tampouco a teoria política contratualista de Locke pôde fazê-lo, na medida em que fundamentou a obrigação política no frágil elemento do consentimento dos indivíduos: “o que inicia e de fato constitui qualquer sociedade política não passa do consentimento de qualquer número de homens livres” (LOCKE, 2005b, p.472, §99).

⁴³ Mankind is naturally endowed and born with freedom from all subjection.

⁴⁴ It contradicts [...] the very principles of the law of nature.

⁴⁵ Filmer’s writings are the most radical attack in the seventeenth on the political premise that men are naturally free or have naturally liberty.

⁴⁶ Segundo SCHOCHET (1969, p.86, tradução nossa), enquanto para o patriarcalismo de Filmer a ligação das crianças com os atos de seus ancestrais era uma “negação dos princípios da igualdade natural e da liberdade original”, Locke defendia que a “autoridade familiar [...] não estava em conflito com o princípio da igualdade natural”.

a liberdade do homem é circunscrita justamente pela lei da natureza, é por ela que se pode afirmar a liberdade pois

Presume-se que [o homem] saiba de até que ponto essa lei [da natureza] deve ser seu guia e até que ponto pode fazer uso de sua liberdade, e assim chega a obtê-la. Até então, outra pessoa deve guiá-lo, pessoa esta que se presume saber até que ponto a lei permite uma liberdade (LOCKE, 2005b, p.435, §59)

Desse modo, quando Locke afirma que a “lei da razão reta” estabelece a liberdade humana para escolher a qual sociedade se unir, ele correlaciona a ideia de “lei da razão” à ideia de liberdade⁴⁷, assim como anteriormente já havia deixado claro que “onde não há lei, não há liberdade [pois] a liberdade consiste em estar livre de restrições e de violência por parte dos outros, o que não pode existir onde não existe lei” (LOCKE, 2005b, p.433, §57) e “Isto é válido para todas as leis a que um homem está sujeito, sejam naturais ou civis” (LOCKE, 2005b, p.435, §59). Desse modo, “a liberdade não é, como Filmer sustentava, 'uma liberdade para cada um fazer o que bem quiser'. Este é o motivo pelo qual Locke não hesita em apresentar o poder da liberdade associado ao poder da razão⁴⁸” (POLIN, 1969, p.3, tradução nossa).

O problema que emerge após o reconhecimento da lei da natureza e o consequente entendimento da necessidade de autoconservação, é saber como deve, então, se comportar o governo frente a indivíduos que se reconhecem como livres e detentores de direitos naturais. Uma vez aceito o conteúdo da lei da natureza nos termos da conservação de si, em que medida pode o governo agir sem levar em conta esses direitos naturais fundamentais? Hobbes (1983, p.105) responderia que “a única maneira de instituir um tal poder comum [...] é conferir toda sua força e poder a um homem, ou a uma assembleia de homens, que possa reduzir suas diversas vontades, por pluralidade de votos, a uma só vontade”. Isso porque Hobbes considera “necessária alguma coisa mais, além de um pacto, para tornar constante e duradouro seu acordo: ou seja, um poder comum que os mantenha em respeito, e que dirija suas ações no sentido do benefício comum”

⁴⁷ Segundo Polin (1987, p.41), o “projeto fundamental [de Locke] é o uso racional da liberdade e a sua salvaguarda, graças à subordinação da política à moral”.

⁴⁸ Freedom is not, as Filmer maintained, a liberty of every man to do what he lists. This is the reason why Locke does not hesitate to present the power of freedom as associated with the power of reason.

(HOBBS,1983, p.105). Assim, é claro que para Hobbes os indivíduos terão suas vidas mais bem protegidas ao se submeterem ao soberano absoluto pois:

a condição do homem nunca pode deixar de ter uma ou outra incomodidade, e que a maior que é possível cair sobre o povo em geral, em qualquer forma de governo, é de pouca monta quando comparada com as misérias e horríveis calamidades que acompanham a guerra civil, ou aquela condição dissoluta de homens sem senhor, sem sujeição às leis e a um poder coercitivo capaz de atar suas mãos, impedindo a rapina e a vingança (HOBBS, 1983, p.112)

E seja qual for a forma de governo, ela só será “perfeita” na medida em que for capaz de proteger os súditos das investidas contra sua vida: “o poder é sempre o mesmo, sob todas as formas, se estas forem suficientemente perfeitas para proteger os súditos”. (HOBBS, 1983, p.112). Por isso o “*caput*” do artigo primeiro da lei da natureza, a autoconservação, seria melhor garantido, segundo Hobbes, por um governo com poderes absolutos sobre os súditos.

Em contraste, Locke defende que assim como “a lei natural primeira e fundamental [...] consiste na conservação da sociedade e [...] de qualquer um de seus integrantes” (LOCKE, 2005b, p.503 §134); então a lei que estabelece o poder Legislativo é a “lei positiva primeira e fundamental de todas as comunidades políticas” (LOCKE, 2005b, p.502, §134); uma vez que, para Locke “o Legislativo, quer colocado nas mãos de um, quer de mais [constitui] o poder supremo de cada sociedade política” (LOCKE, 2005b, p.504, §135). E aquele ou aqueles que estão incumbidos de exercer o poder Legislativo, deverão exercê-lo “segundo as regras que a comunidade ou aqueles por ela autorizados para tal fim concordem devam vigorar”⁴⁹ (LOCKE, 2005b, p.497, §127).

Segundo Strauss (2009, p.198), "Locke tenta mostrar que o princípio de Hobbes - o direito de preservação de si mesmo - longe de favorecer o governo absoluto, requer o governo limitado". E é clara no discurso de Locke a necessidade da existência de regras “adotadas em comum acordo” para limitarem a atuação daqueles que agem em nome do

⁴⁹“A característica distintiva da lei natural que Locke ensina emerge na justificação de garantias contra a implementação defeituosa de regras válidas para todos” (SELIGER, 1963, p.347, tradução nossa).

poder soberano, o Legislativo. A autodeterminação individual continua sempre como o fundamento último da legitimidade do governo.

A autoridade legislativa, ou suprema, não pode arrogar-se o poder de governar por meio de decretos arbitrários extemporâneos, mas está obrigada a dispensar justiça e a decidir acerca dos direitos dos súditos por intermédio de leis promulgadas e fixas (LOCKE, 2005b, p.506-507 §136)

Se o Legislativo deve agir dentro de limites estabelecidos por lei, essa lei limitadora é estabelecida pelo acordo dos indivíduos, que é o fundamento último das regras que circunscrevem a sociedade. O poder soberano da sociedade civil só pode agir respeitando aquilo que os indivíduos determinaram em comum acordo, e, “seja qual for a forma da sociedade política, o poder que exerce o mando deve governar segundo leis expressas e acatadas, e não por ditames extemporâneos e resoluções indeterminadas” (LOCKE, 2005b, p.508, §137). Esta é, para Locke, a melhor maneira para se realizar os desígnios da lei da natureza e para os indivíduos preservarem-se a si mesmos e escaparem dos incômodos do estado de natureza:

Os homens se encontrarão em condição muito pior do que no estado de natureza, por terem armado um ou alguns homens com o poder conjunto de uma multidão, para forçá-los a obedecer a seu bel-prazer aos ilimitados e exorbitantes decretos de seus pensamentos repentinos ou suas vontades desenfreadas e até então desconhecidas, sem terem estabelecido quaisquer medidas capazes de orientar e justificar-lhes as ações (LOCKE, 2005b, p.509, §137)

Dessa forma o povo pode “viver a salvo e em segurança dentro dos limites da lei” (LOCKE, 2005b, p.509, §137) e garante-se assim, com o estabelecimento de um poder limitado por leis, o cumprimento das cláusulas da lei da natureza que foram descobertas pela razão. O direito⁵⁰ de autopreservação e de preservação de toda a humanidade (e

⁵⁰ Simmons (1992, p.68-120) analisa em que medida a lei natural, para Locke, faz surgir um direito e um dever. Tully (1982, p.46, tradução nossa), afirma que “aquilo que para o homem é um fim, ‘ser preservado’, é transformado em uma proposição normativa de que ele deve ser preservado. Isso se traduz em um dever individual de preservar a si mesmo e preservar os outros quando a própria preservação não está em jogo”.

também de toda a sociedade política), é garantido com a concretização da lei e a constituição de um poder limitado.

1.2 Propriedade privada: uma dádiva de Deus

É preciso também tratar de uma das questões mais caras à filosofia de Locke e suas implicações em relação ao ataque que o filósofo desferiu ao poder arbitrário. Trata-se daquela que levou Ribeiro (1999, p.82) a tomar Locke como o “filósofo da propriedade”; ou seja, a questão da propriedade privada, que de fato é um dos elementos centrais da argumentação contra o poder arbitrário, especialmente o absolutismo. Nas palavras de Harris (1994, p.227, tradução nossa) “o *Segundo Tratado* estabelece uma explicação da propriedade fundada na liberdade natural que era incompatível com o absolutismo⁵¹”.

Uma das maiores inconveniências do estado de natureza, para Locke, é que a ação arbitrária individual coloca em risco a propriedade alheia pois, como afirma: “ninguém dispõe de um poder arbitrário absoluto sobre si mesmo, ou sobre quem quer que seja, para destruir sua própria vida ou tomar a vida e a propriedade de outrem” (LOCKE, 2005b, p.504-505, §135). A incerteza quanto ao usufruto da propriedade é o grande motivo que leva os homens a abandonarem o estado de natureza em direção à sociedade política: “a preservação da propriedade [é] o fim do governo e a razão por que os homens entram em sociedade” (LOCKE, 2005b, p.509, §138).

Há casos específicos em que Locke reconhece a necessidade de poder absoluto de um indivíduo sobre o outro. Locke afirma, por exemplo, que a disciplina militar, que tem o objetivo de garantir a preservação da sociedade, “exige absoluta obediência ao comando de cada oficial superior, e a desobediência ou a contestação até aos mais perigosos ou irracionais destes comandos implica a morte justa” (LOCKE, 2005b, p.511, §139). Entretanto, a propriedade permanece imune às ordens “perigosas e irracionais”: “nem o sargento, que poderia ordenar a um soldado marchar até a boca de um canhão, ou postar-se em uma brecha, onde quase certamente perecerá, pode ordenar ao soldado lhe dê um vintém de seu dinheiro” (LOCKE, 2005b, p. 512, §139).

No trecho mencionado, Locke faz uma distinção entre poder absoluto e arbitrário. Segundo ele, o poder que o superior militar tem sobre seus soldados é um poder absoluto pelo qual pode, inclusive, dispor da vida de algum deles. Entretanto, como esse poder é

⁵¹ “The Second Treatise set out an explanation of property which was founded on natural freedom and was incompatible with absolutism”.

absoluto mas não é arbitrário, esse superior não pode interferir na propriedade do seus subordinados:

para constatarmos que mesmo o poder absoluto, ali onde necessário, não é arbitrário por ser absoluto, mas é igualmente limitado pela razão e restrito aos fins que exigiram [que] fossem absolutos em certos casos, não será preciso lançar o olhar para mais além do que a prática comum da disciplina marcial (LOCKE, 2005b, p.511, §139)

Locke indica aqui que o poder absoluto permite que um indivíduo disponha da vida de outro. Porém, esse poder absoluto não é suficiente para que se possa dispor da propriedade dele. Somente um poder arbitrário de um indivíduo sobre outro poderia permitir esse nível de domínio. Dessa maneira, fica claro que o poder arbitrário é aquele que se estende para, além da vida, à propriedade dos indivíduos.

Com razão Ribeiro (1999, p.81) afirma que a maneira de Locke ver a questão da propriedade é “ontológica”. E essa visão ontológica é coerente com a insistente negação de Locke à necessidade de existência de um poder absoluto no comando da sociedade. É assim que a propriedade deixa de ser concessão do monarca e torna-se um direito fundamental, e é assim que o monarca deixa de ser a única garantia do direito à propriedade individual, uma vez que a lei da natureza passa a garantir também tal direito.

No que diz respeito ao enquadramento ontológico da propriedade, a afirmação de Locke de que todo homem é “proprietário de sua própria pessoa” (LOCKE, 2005b, p. 424, §44), implica conceber como entes diversos um do outro o “eu proprietário”, por um lado, e, a pessoa possuída, de outro. Essa abordagem aproxima-se da ideia de “desprendimento” trazida à luz por Taylor (2005), que implica em “distanciar-nos de nossa maneira normal de ser no mundo” (TAYLOR, 2005, p.213) e possibilita a objetificação de ideias como “eu”, “corpo” e “pessoa⁵²” (que é capaz de misturar seu

⁵² Segundo um dos conceitos que Locke oferece do vocábulo “pessoa” no *Ensaio Sobre o Entendimento Humano*, trata-se de “um termo forense que abrange ações e o mérito dessas, que cabe apenas a agentes inteligentes, capazes de lei e de felicidade e aflição” (LOCKE, 2012, p.367, §§26,27). Segundo Yolton (1993, p.165, tradução nossa), “além da vida, que Deus dá ao homem, outros itens da propriedade têm que ser adquiridos. Pessoa, ou ‘pessoalidade’, não é diferente, mesmo que o método de aquisição o seja, em relação àquele para terra e bens”.

trabalho às outras coisas)⁵³. Assim, o homem é feito primeiramente proprietário de sua pessoa⁵⁴ para que a partir disso torne-se proprietário de tudo sobre o quanto for capaz de misturar seu trabalho. Por isso o homem “é em si próprio princípio e fundamento de toda propriedade⁵⁵” (POLIN, 2003, p.161).

A visão ontológica de Locke estabelece, em um primeiro momento, a propriedade como um direito natural de todo homem: “quer consideremos a razão natural [...] ou a revelação [...] é perfeitamente claro que Deus [...] deu a terra aos filhos dos homens, deu-a para a humanidade em comum” (LOCKE, 2005b, p.405-406, §25). Porém, Locke pretende “mostrar de que maneira os homens podem vir a ter uma propriedade em diversas partes daquilo que Deus deu em comum à humanidade, e isso sem nenhum pacto expresso por parte de todos os membros da comunidade” (LOCKE, 2005b, p.405-406, §25).

Locke, dessa forma, amplia o conceito de propriedade desde a ideia de posse imediata: “cada homem tem uma propriedade em sua própria pessoa. A esta, ninguém tem direito algum além dele mesmo” (LOCKE, 2005b, p.407– 409, §27) até a defesa de que os homens “concordaram com a posse desigual e desproporcional da terra, tendo encontrado [...] um modo pelo qual alguém pode possuir com justiça mais terra que aquela cujos produtos possa usar” (LOCKE, 2005b, p.428, §50). Assim, “a propriedade das terras, dos instrumentos, do capital não é, segundo Locke, senão uma extensão natural da livre disposição que o homem tem sobre seu corpo e sua atividade, ou seja, seu trabalho” (CHATELET, 2000, p.59).

⁵³ E aproxima-se também da tradição cartesiana que ao separar mente e corpo tratou o segundo como “propriedade” do primeiro: “E não era também sem razão que julgasse pertencer-me, mais do que todas as outras coisas, aquele corpo que, por um direito especial, chamava meu” (DESCARTES, 2004, p.163, cap. VI, §11, grifo nosso). Porém, Locke parece ir mais longe e incluir na ideia de propriedade não apenas o próprio corpo como a também a própria “pessoa” que, para Locke, é um conceito mais amplo.

⁵⁴ “As teorias deontológicas derivadas da tradição de Locke, sustentam que o direito de propriedade é determinado em parte pela nossa soberania sobre a nossa própria pessoa, que inclui o direito fundamental ao livre exercício de nossas capacidades, o direito de cooperar livremente com os outros em vista de um benefício recíproco e o direito de dispor livremente daquilo que legitimamente adquirimos” (MURPHY e NAGEL, 2005, p.59).

⁵⁵ Concordará com essa afirmação Bobbio (1997, p.196) para quem o homem “sempre teve em si mesmo o primeiro fundamento da propriedade”. E, “em si mesmo”, para Bobbio, quer dizer “na constituição de sua natureza”.

A ideia de propriedade implica uma relação de alguém com algo. “Relação”, para Locke, é a consideração que o entendimento constrói de um objeto tendo outro como referência. Diz ele no *Ensaio Sobre o Entendimento Humano* que

O entendimento, na consideração de alguma coisa, não se confina a este objeto exato, pois pode impulsionar qualquer ideia como se fosse além de si mesmo, ou, pelo menos, olhar além dela, para ver como ela se revela em conformidade com outra qualquer (LOCKE, 2012, p.332, §1)

Porém, Locke separa as relações naturais daquelas que foram instituídas. Para ele, as relações naturais dizem respeito às circunstâncias de origem e início da relação: “uma outra ocasião para comparar coisas ou para considerar uma coisa levando outra em conta é sua origem ou início, relação que, sendo inalterável, torna as relações que dela dependem tão duradouras quanto os objetos aos quais cabe” (LOCKE, 2012, p.370, §2). Assim se justificaria a propriedade original comum baseada na doação de Deus: “Deus, que deu o mundo aos homens em comum” (LOCKE, 2005b, p.406-407, §26). Como a propriedade foi originalmente dada aos homens, estabeleceu-se uma relação natural de propriedade entre o homem e o meio ambiente.

Locke dá como exemplo de ideias que contém uma relação natural as ideias de “pai e filho, irmãos e primos” (LOCKE, 2012, p.370, §2). Dessa maneira talvez se possa pensar a ideia de propriedade como uma relação entre o possuidor e a coisa possuída e, uma vez que a terra foi dada por Deus aos homens em comum, o domínio dos homens sobre a terra constitui uma relação natural, assim como é uma relação natural aquela que o indivíduo tem com sua própria pessoa e com a liberdade que são propriedades suas.

As relações instituídas, de outro modo, referem-se ao “ato pelo qual um homem faz algo a partir de um direito moral, de um poder ou de uma obrigação” (LOCKE, 2012, p.371, §3). O exemplo dado por Locke para ideias de relações instituídas é precisamente o do “cidadão ou burguês [...] que tem direito a certos privilégios neste ou naquele lugar” (LOCKE, 2012, p.371, §3). Esse tipo de relação se aplica à acepção do termo “propriedade” utilizado por Locke para referir-se àquela propriedade consentida pelos indivíduos:

Vê-se claramente que os homens concordaram com a posse desigual e desproporcional da terra, tendo encontrado, por um consentimento tácito e voluntário, um modo pelo qual alguém pode possuir com justiça mais terra que aquela cujos produtos possa usar (LOCKE, 2005b, p.428, §50)

Tem-se, então, a ideia de “propriedade” com duas acepções distintas⁵⁶: uma delas refere-se a uma ideia de *relação natural* segundo a qual todos os homens são proprietários em comum da terra, já que a terra foi dada em comum por Deus a todos. O segundo sentido em que é empregado o termo “propriedade” refere-se a uma ideia de *relação instituída* que implica em que o consentimento “tácito e voluntário” de todos os homens permite que algum homem em particular torne-se, sozinho, o proprietário de uma grande parte da terra. Essa maneira de fundamentar o direito à propriedade evita que Locke precise recorrer a um poder, se não absoluto, pelo menos forte o bastante, para assegurar tal direito.

Voltemos o foco agora para a análise da propriedade feita pelos teóricos do absolutismo e que Locke precisava superar. A origem da propriedade na doação de Deus é aceita por Locke e também por Filmer. Porém, para Filmer a doação da terra foi feita originalmente apenas para o monarca constituído, Adão, e, em seguida, seus sucessores.

Para que melhor se possa esclarecer a concepção de Filmer de propriedade, é preciso trazer à tona, ainda que sem adentrar nos pormenores, a opinião de Hugo Grotius sobre a origem da propriedade, pois é esta de opinião que fomenta Filmer a entrar na discussão sobre a propriedade.

Em uma de suas mais proeminentes obras e principal alvo da refutação de Filmer, *O direito da guerra e da paz*, que veio a público em 1625, Grotius parte de uma constatação que não será estranha a Locke: a de que a propriedade foi concedida por Deus aos homens em comum⁵⁷:

⁵⁶ Outros comentadores reafirmam o duplo sentido do termo “propriedade” utilizado por Locke no *Segundo Tratado*. Laslett (2005, p.152-153) e Macpherson (1979, p.209), por exemplo, notaram que o termo “propriedade” em Locke carrega a ambiguidade de ora referir-se à vida e à liberdade, ora referir-se estritamente aos bens materiais. A dupla acepção do termo “propriedade” de que aqui se fala é, contudo, diferente dessa que foi trazida à luz pelos célebres Peter Laslett e Crawford Brough Macpherson.

⁵⁷ “Deus, que deu o mundo aos homens em comum” (LOCKE, 2005b, p.406, §26); “Todos os frutos que [a terra] naturalmente produz e os animais que alimenta, [pertencem] à humanidade em comum” (LOCKE, 2005b, p.407, §26).

logo após a criação do mundo, Deus conferiu ao gênero humano um direito geral sobre as coisas dessa natureza inferior [e] o uso desse direito universal tinha então a função de direito de propriedade, pois do que alguém havia se apropriado outro não podia tirá-lo dele sem injustiça (GROTIUS, 2005, p.309)

Entretanto, este “estado primitivo da comunidade de bens” (GROTIUS, 2005, p.313) foi substituído por outro no qual os bens poderiam ser privativamente apropriados. E “esse estado poderia ter durado se os homens tivessem vivido na prática de mútua e perfeita caridade” (GROTIUS, 2005, p.310), porém, “o que rompeu sobretudo a concórdia foi um vício mais nobre, a ambição, cujo símbolo foi a torre de babel” (GROTIUS, 2005, p.313). Graças a essa ambição:

os homens não se contentaram mais de se alimentar de frutas silvestres, de habitar em cavernas, de viver nus [e] passaram a optar por um gênero de vida mais cômodo e tiveram de recorrer à indústria que alguns empregaram para uma coisa e outros para outra. O que impediu que os resultados não fossem colocados em comum foi primeiramente a distância dos locais em que os homens foram se estabelecer, além da ausência de justiça e amor que levava a não observar, como poderia ter ocorrido, a igualdade, nem no trabalho nem no consumo dos produtos (GROTIUS, 2005, p.313–314)

Os bens, originalmente comuns, tornam-se propriedade privada dos homens por meio do consentimento destes, e assim “ficamos sabendo [...] como as coisas se transformam em a propriedade” (GROTIUS, 2005, p.314). A propriedade privada se origina, não do “simples uso, uma vez que a ocupação não podia transformar a terra em substância do ocupante nem tampouco produzir o abuso que a tornará imprópria no futuro” (SAHD, 2007); mas como “resultado de uma convenção, seja expressa através de partilha, seja tácita através, por exemplo, de ocupação” (GROTIUS, 2005, p.314). Assim, a propriedade privada nasce “a partir do momento em que a comunidade dos bens passou a desagradar, sem resultar em partilha, [e] todos chegaram a um acordo pelo qual o que cada um ocupasse seria de sua propriedade” (GROTIUS, 2005, p.314)⁵⁸.

⁵⁸ Sahd (2007), assim sintetiza o argumento de Grotius sobre a origem da propriedade: “Grotius acreditou encontrar a fórmula mais idônea e correta para justificar a propriedade, a saber: a propriedade como um

Bastante influenciado por Grotius, Pufendorf (2007), também admite que a propriedade privada é resultado de um acordo voluntário entre os homens, mas, para ele, antes desse acordo não havia “propriedade” propriamente dita. Em *Os Deveres do Homem e do Cidadão de Acordo com as Leis do Direito Natural*, obra publicada em 1673, Pufendorf deixa claro sua concordância com Grotius acerca do fato de que todos os bens e a terra foram originalmente doados por Deus a todos os indivíduos em comum: "todas essas coisas exteriores no princípio foram deixadas por Deus indiferentemente à disposição de todos os homens; isto é, de forma que nenhuma delas era propriedade deste homem mais do que daquele" (PUFENDORF, 2007, p.197). Porém, para Pufendorf, só existe propriedade de fato quando a coisa passa a pertencer exclusivamente a um indivíduo: "da propriedade flui um direito, pelo qual a substância, por assim dizer, de alguma coisa pertence tanto a um que não pode da mesma maneira pertencer totalmente a um outro" (PUFENDORF, 2007, p.198-199). Assim, para o pensador alemão, a propriedade só passa a existir após o acordo entre os indivíduos:

quando a humanidade se multiplicou e eles começaram a aplicar a cultura e trabalho àquelas coisas que lhes proporcionavam alimento e vestuário; para a prevenção de contendas; e em nome da boa ordem, aqueles corpos ou coisas também, que produziam essas necessidades básicas, foram divididos entre homens isolados, e a todos foi atribuída sua porção adequada [...]. E assim sendo da vontade de Deus, com o consentimento prévio, ou pelo menos por um pacto tácito do homem, a propriedade, ou direito às coisas, foi introduzida no mundo (PUFENDORF, 2007, p.198)

Como se pode notar, à época em que Locke redigia os *Dois Tratados*⁵⁹, ele dispunha de mais de uma maneira para fundamentar a origem da propriedade⁶⁰. Filmer explicava a origem da propriedade na doação de Deus a Adão e, posteriormente, aos seus herdeiros. Grotius e Pufendorf, de outra forma, fundamentavam a propriedade no contrato

direito inatacável ao ser fundada numa lógica contratual que os homens deviam respeitar porque haviam consentido livre e racionalmente à sua introdução”.

⁵⁹ Segundo Thomaz (2006, p.3, tradução nossa) os *Dois Tratados* “foram provavelmente escritos [...] no início da década de 1680, na casa do conde de Shaftesbury”.

⁶⁰ “Num plano ideológico [a] teoria do Estado fundamentada no direito natural, com sua ênfase na liberdade original do povo [estabeleceu] um vocabulário de conceitos e um correspondente estilo de argumentação política que Grotius, Hobbes, Pufendorf e seus sucessores adotaram e desenvolveram ao edificar [...] a versão clássica da teoria do Estado fundamentada no direito natural” (SKINNER, 1996, p.460).

voluntário feito entre todos. Esta última forma de fundamentar a propriedade pareceria mais adequada a Locke, já que ele explica a origem do poder político também pelo contrato voluntário. Entretanto, Filmer já havia argumentado contra essa ideia no *Patriarcha* e nas suas *Observations Concerning the Originall of Government*, de 1652, e, como o alvo principal de Locke nos *Dois Tratados* era principalmente o absolutismo defendido por Filmer, Locke teve que procurar argumentos que não se limitassem a apenas reproduzir Grotius ou Pufendorf. Precisava, pois, superá-los como precisava superar também a resposta que Filmer ofereceu a eles⁶¹. Por isso talvez não seja incorreto afirmar que, entre todas essas análises da propriedade, a de Locke seja a mais profunda⁶². Antes, entretanto, de analisar a posição de Locke em relação à propriedade, é preciso esclarecer como Filmer atacou a proposta de Grotius sobre a propriedade privada ter sido resultado de um contrato voluntário.

A defesa de que a propriedade privada se originou de um pacto voluntário entre os indivíduos é um elemento importante na refutação que Filmer empreendeu sobre Grotius. Segundo Filmer (1949, p.61) os dois princípios básicos sobre os quais se baseia a doutrina de Grotius são “a propriedade comum era natural⁶³” e “o domínio privado foi introduzido pela vontade humana⁶⁴”; e “sobre estas duas proposições, o comunismo natural e propriedade voluntária, estão apoiadas diversas conclusões perigosas e sediciosas⁶⁵” (FILMER, 1949, p.66, tradução nossa).

O coletivismo original da posse dos bens naturais implica a aceitação da igualdade natural da humanidade. Uma das características mais fortes da doutrina política de Filmer é a enfática negação da liberdade e da igualdade humanas⁶⁶: “para os cristãos, que leram

⁶¹ “Pode-se dizer que John Locke, nos *Dois tratados Sobre o governo*, formulou a crítica decisiva a essas duas tradições, modificando a teoria absolutista de Pufendorf sobre o contrato social e refutando o patriarcalismo de Filmer” (Skinner 1996, p.616).

⁶² “O projeto completo de Locke pareceria ridículo para seu público, a menos que ele respondesse à afirmação de Filmer de que havia inconsistências em Grotius [...] era necessário que Locke desenvolvesse uma teoria da propriedade que respondesse à crítica de Filmer e salvasse a lei natural como uma forma viável de argumento” (TULLY, 1993, p.102, tradução nossa).

⁶³ *Communis rerum usus naturahs fuit* (FILMER, 1949, p.61, tradução nossa).

⁶⁴ *Dominium quale, nunc in usu est, voluntas humana introduxit* (FILMER, 1949, p.61, tradução nossa).

⁶⁵ Upon these two propositions of natural community and voluntary propriety, depend divers dangerous and seditious.

⁶⁶ Segundo Waldron (2002, p.153, tradução nossa), “no capítulo sobre propriedade, John Locke estava respondendo a muito poderosa crítica apresentada por Robert Filmer contra aqueles que afirmavam que todos os homens eram originalmente iguais. No pressuposto igualitário de que Deus deu o mundo a toda a espécie humana (e não apenas a Adão), como era possível, perguntou Filmer, que qualquer pessoa

as escrituras, imaginar uma comunidade de todas as coisas ou uma igualdade entre todas as pessoas, é uma falha dificilmente perdoável”⁶⁷ (FILMER, 1949, p.262, tradução nossa). Ao se supor que a terra foi entregue privativamente a Adão⁶⁸, já se supõe também que nunca houve uma situação de igualdade entre os homens, pois Adão já foi feito como único e verdadeiro proprietário dos bens naturais. Por isso Filmer considera essa hipótese da igualdade natural e o direito comum à posse da terra um “erro que os pagãos ensinaram”⁶⁹ (FILMER, 1949, p.262, tradução nossa). Nas palavras de Waldron (2002, p.153-154, tradução nossa) “foi para responder a esse desafio - sentido pelos políticos em seu círculo como difícil e perigoso - que Locke produziu o elaborado argumento sobre a aquisição inicial no *Segundo Tratado*”⁷⁰.

E Filmer não apenas considera “repugnante” a afirmação de Grotius sobre a origem da propriedade por acordo voluntário⁷¹ como também oferece contra-argumentos que impediriam, em alguma medida, Locke de fundamentar a propriedade de maneira semelhante. Um desses contra-argumentos é, nas palavras de Waldron (2002, p.153, tradução nossa) que “parece estranho [...] que a propriedade comum instituída por Deus dê lugar à propriedade privada instituída pelo homem”⁷². Se todos têm o direito original à posse dos bens, esses bens só podem ser privatizados mediante o consentimento expresso de toda a humanidade:

Certamente foi uma rara felicidade que todos os homens do mundo, em um mesmo instante de tempo, concordaram conjuntamente em transformar a comunidade natural de todas as coisas em domínio privado, pois, sem tal unanimidade não era possível que a comunhão dos bens fosse alterada. Se um homem no mundo tivesse discordado, essa alteração teria sido injusta porque aquele homem, pela lei da natureza, tinha direito ao uso comum de todas as coisas no mundo, de

pudesse vir a ter propriedade privada em terra ou recursos distintos das reivindicações do resto da humanidade?”

⁶⁷ But for Christians, who have read the scriptures, to dream either of a community of all things, or an equality of all persons, is a fault scarce pardonable.

⁶⁸ Para Filmer “a propriedade tem caráter monárquico, na qual o primeiro monarca teria sido justamente Adão” (MARTINS, 2015, p.316).

⁶⁹ “An error which the heathens taught”.

⁷⁰ “It was to answer this challenge – felt by politicians in his circle as difficult and dangerous – that Locke produced the elaborate argument about initial acquisition in the *Second Treatise*”.

⁷¹ “Quão repugnante esta afirmação de Grotius é à verdade da Sagrada Escritura” (FILMER, 1949, p.63, tradução nossa).

⁷² “It seems strange [...] that common property instituted by God should give way to private property instituted by man”.

maneira que, entregar a propriedade de qualquer coisa à uma pessoa significa roubar-lhe o direito ao uso comum⁷³ (FILMER, 1949, p.273)

Se o homem é livre para entregar-se voluntariamente à servidão em um estado político, será também, segundo Filmer, livre para abandonar a servidão do estado político e reaver sua liberdade original (FILMER, 1949, p.273). Assim como, se o homem tem um direito original à posse comum da terra e se a propriedade é estabelecida por contrato, o indivíduo pode, a qualquer tempo, desconsiderar o contrato que estabeleceu a divisão da propriedade para reestabelecer a posse comum dos bens:

Se qualquer homem no mundo, embora nunca tenha sido avarento ou egoísta, apenas mude de ideia, ele retomará seu direito natural ao coletivismo dos bens e a sua liberdade. Consequentemente, apropriar-se-á do que lhe agrada e fará o que bem quiser. Quem pode afirmar que tal homem está mais do que correto? E assim será lícito para todo homem, quando quiser, dissolver todo o governo e destruir todas as propriedades⁷⁴ (FILMER, 1949, p.274, tradução nossa)⁷⁵

Nas palavras de Tully (1993, p.287, tradução nossa) “se cada homem é naturalmente livre para viver como bem quiser, então precisamos descobrir a razão pela qual o homem consentiria em desistir da sua liberdade em troca da limitação e subordinação à sociedade civil”⁷⁶.

⁷³ Certainly it was a rare felicity, that all the men in the world at one instant of time should agree together in one mind to change the natural community of all things into private dominion: for without such a unanimous consent it was not possible for community to be altered: for if but one man in the world had dissented, the alteration had been unjust, because that man by the law of nature had a right to the common use of all things in the world; so that to have given a propriety of any one thing to any other, had been to have robbed him of his right to the common use of all things.

⁷⁴ So that if any one man in the world, be he never so mean or base, will but alter his will, and say, he will resume his natural right to community, and be restored unto his natural liberty, and consequently take what he please and do what he list, who can say that such a man doth more than by right he may? And then it will be lawful for every man, when he please, to dissolve all government, and destroy all property.

⁷⁵ Segundo Sald (2007), essa crítica de Filmer “não é justa com a posição de Grotius, é mesmo imprecisa [...] Grotius falou do consentimento, mas de um consentimento que podia ser manifestado expressamente segundo uma divisão pactuada que atribuísse partes aos homens, ou realizado tacitamente mediante a aceitação recíproca do que cada um ocupasse”. Para que não nos desviemos do foco da presente dissertação, não cabe aqui entrar em pormenores da teoria de Grotius e da crítica de Filmer desferida contra sua filosofia. Nossa atenção ficará restrita aos pontos que dirão respeito à fundamentação que Locke oferece sobre a propriedade.

⁷⁶ If each man is naturally free to live as he pleases, then, we need to know the reason why he would consent to give up his freedom for the restraint and subordination of civil society.

Fica agora mais claro o motivo pelo qual Locke inicia o capítulo sobre a propriedade no *Segundo Tratado* com a seguinte afirmação:

Não me contentarei em responder que, se é difícil conceber a propriedade, com base na suposição de que Deus deu o mundo a Adão e à sua descendência em comum, é impossível que qualquer homem, a não ser um monarca universal, tenha qualquer propriedade [...] esforçar-me-ei para mostrar de que maneira os homens podem vir a ter uma propriedade em diversas partes daquilo que Deus deu em comum à humanidade e isso *sem nenhum pacto expresse por parte de todos os membros da comunidade* (LOCKE, 2005b, p.406, §25, grifo nosso)

Ou seja, Locke pretendia não apenas atacar a origem filmeriana da propriedade baseada na doação de Deus a Adão⁷⁷, como também responder à crítica que Filmer fez à teoria de Grotius⁷⁸.

Como já afirmamos, Locke, assim como Grotius e Pufendorf, acreditava que originalmente havia propriedade comum da terra⁷⁹: “Deus, que deu o mundo aos homens em comum” (LOCKE, 2005b, p. 406, §26). Porém, como os bens existem para suprir necessidades humanas, é preciso que de alguma forma e em algum momento esses bens naturais possam tornar-se propriedade individual⁸⁰: “é, contudo, necessário, por terem sido essas coisas dadas para uso dos homens, haver um meio de apropriar parte delas [...] para que possam ser de alguma utilidade ou benefício para qualquer homem em particular” (LOCKE, 2005b, p.407, §26). E se é preciso que haja um meio para tornar o

⁷⁷ Ainda no *Primeiro Tratado*, Locke, baseando-se em passagens bíblicas, refuta a defesa da propriedade na doação a Adão. “Que essa doação não teve por alvo Adão em particular revela-se claramente nas palavras do texto, onde se lê que foi feita para mais de um, pois foi proferida no plural [...], tendo Deus se dirigido também a Eva [...]. Não deveria ser ela senhora do mundo da mesma forma como ele era senhor? Ou iremos afirmar que Deus outorgou uma concessão conjunta a duas pessoas para que dela apenas uma se beneficiasse?” (LOCKE, 2005b, p.231, §29). Mas se a criação de Eva se deu após essa concessão, fica ainda mais claro que “Deus concedeu o mundo à humanidade como um todo e não a Adão em particular. A palavra *eles*, no texto, deve incluir a espécie humana, pois é certo que não pode significar unicamente Adão” (LOCKE, 2005b, p.232, §30, grifo do autor). Tully (1980, p.96, tradução nossa) afirma que “a análise da propriedade no *Primeiro Tratado* é incompleta [...]. A maneira pela qual a questão é apresentada no capítulo cinco [do *Segundo Tratado*] é uma reafirmação das conclusões do *Primeiro Tratado*”.

⁷⁸ Segundo Waldron (2002, p.178, tradução nossa), os “filmerianos, eminentemente, pensavam incluir os posteriores Stuarts, Charles II e seu irmão James, duque de York” entre os herdeiros de Adão ao poder absoluto e à propriedade do mundo e de tudo quanto havia nele.

⁷⁹ Segundo Polin (1960, p.257, tradução nossa), Locke “recomeça, com os juristas de seu tempo, uma tese [...] apoiada na tradição clássica: a ideia de que o mundo foi dado em comum a todos os homens”.

⁸⁰ Ashcraft (2011, p.300-301) confirma que para Locke o estado de natureza possui “dois estágios”; o da propriedade comum e o da propriedade individual.

bem comum propriedade particular de um único indivíduo, esse meio é o trabalho que incide sobre o bem:

Embora a terra e todas as criaturas inferiores sejam comuns a todos os homens, cada homem tem uma propriedade em sua própria pessoa [...] o trabalho de seu corpo e a obra de suas mãos, pode-se dizer, são propriedade dele (LOCKE, 2005b, p.407-409, §27)

Apesar dos bens pertencerem originalmente a todos, para que exista no mundo um direito à propriedade, ao contrário da opinião de Filmer, não é necessário haver consentimento de todas as pessoas. Isso por que, para Locke, o simples fato de apanhar um fruto já confere o direito à propriedade particular. Ora, os indivíduos necessitam de ter sob seu domínio privado os alimentos e demais bens de que necessitam para sua subsistência. Esse mero domínio do alimento no ato de comer, ou da água, no ato de beber, configura, para Locke, a propriedade privada. Pois se Locke classifica como propriedade privada até mesmo a pessoa e o corpo (“o trabalho de seu corpo e a obra de suas mãos [...] são propriedade dele”); é justificável que ele considere também como propriedade privada as “bolotas que apanha debaixo de um carvalho, ou [as] maçãs que colhe nas árvores do bosque”⁸¹ (LOCKE, 2005b, p.409, §28).

Esse argumento de Locke se justifica pelo fato dele não distinguir entre a mera posse e a propriedade privada. Poder-se-ia objetar a isso que ao se retirar um peixe do mar, tem-se apenas a posse imediata deste e não o direito à propriedade. Essa maneira de tratar a questão da propriedade, diferenciando a posse imediata do direito de propriedade, é tipicamente hobbesiana.

Para Hobbes, não há propriedade no estado de natureza porque não há nele também um poder soberano para lhe dar garantia jurídica⁸². A ausência de moralidade no estado de natureza⁸³ não permite que haja qualquer garantia de posse permanente do bem, mas tão somente posse temporária, que dura até que seja despojada por outrem. Por isso

⁸¹ “A preocupação de Locke era “fundamentar o direito de propriedade como um direito inscrito na natureza dos assuntos humanos” (POLIN, 1960, p.257, tradução nossa).

⁸² Em Hobbes “não são apenas os direitos políticos que só são concedidos ao cidadão na medida em que o soberano assim arbitrariamente decida, são também os direitos econômicos que se encontram todos inteiramente nas mãos do Estado” (MONTEIRO, 1998, p.82).

⁸³ No segundo capítulo da presente dissertação será discutido com mais detalhes a questão da ausência de parâmetros morais no estado de natureza hobbesiano.

é preciso que um Estado dotado de grandes poderes coercitivos garanta a cada um a propriedade individual:

pertence à soberania todo o poder de prescrever as regras através das quais todo homem pode saber quais os bens de que pode gozar, e quais as ações que pode praticar, sem ser molestado por qualquer de seus concidadãos: é a isto que os homens chamam propriedade (HOBBS, 1983, p.110)

Locke, por outro lado, não diferencia, como Hobbes, a propriedade da mera posse⁸⁴. Muitas vezes quando utiliza o termo “propriedade” ele está se referindo à posse imediata, como aquela que o indivíduo tem sobre a sua pessoa e o seu corpo (LOCKE, 2005b, p.407-409, §27). Não convinha a Locke repartir o conceito de propriedade entre posse provisória e propriedade enquanto direito, como fez Hobbes. Locke queria argumentar em favor da propriedade fundamentada no direito natural e, portanto, capaz de resistir ao arbítrio do soberano, e o caminho que encontrou para fazê-lo envolvia pensar a propriedade como ligada à natureza humana. No início do capítulo sobre a propriedade no *Segundo Tratado* Locke diz: “os homens, uma vez nascidos, têm direito à sua preservação e, portanto, à comida, bebida e a tudo quanto a natureza lhes fornece para sua subsistência” (LOCKE, 2005b, p.405, §25). Alguns parágrafos adiante, Locke confirma que esse direito a comer, a beber e a usufruir dos recursos naturais é o direito (natural) à propriedade:

Aquele que se alimenta das bolotas que apanha debaixo de um carvalho ou das maçãs que colhe nas árvores do bosque com certeza delas apropriou-se para si mesmo [e] fica claro que se o fato de colher o alimento não o fez dele, nada mais o faria (LOCKE, 2005b, p.409-410, §28)

⁸⁴ “Outra consequência [da guerra de todos contra todos] é que não há propriedade, nem domínio, nem distinção entre o meu e o teu; só pertence a cada homem aquilo que ele é capaz de conseguir, e apenas enquanto for capaz de conservá-lo” (HOBBS, 1983, p.77). A distinção entre posse e propriedade se consolidaria no pensamento político que se seguiu a Locke. Rousseau (1987, p.36-37), acompanhando Hobbes, defenderá no século seguinte que “impõe-se distinguir entre [...] a posse, que não é senão o efeito da força ou o direito do primeiro ocupante, da propriedade, que só pode fundar-se num título positivo”. Cf. também Gough, 2003, p.215.

Essa notável diferença sobre a questão da propriedade entre o pensamento de Hobbes e Locke é, entre outras coisas, o que permite que Ribeiro (1999, p.82–92) recuse a proposta macphersoniana⁸⁵ de enquadrar Hobbes entre os teóricos do individualismo possessivo.

O pensamento político de Hobbes acaba por conduzir à forte necessidade da presença do Estado na sociedade, e no que tange à questão da propriedade não seria diferente: “esta propriedade, dado que é necessária à paz e depende do poder soberano, é um ato desse poder tendo em vista a paz pública” (HOBBS, 1983, p.110). O Estado deve controlar a distribuição de terras e deve cuidar para que seja garantido o mínimo necessário à sobrevivência de cada um: “em todas as espécies de Estado [distribuir a propriedade] é da competência do poder soberano” (HOBBS, 1983, p.150). É o Estado que tem de cuidar de distribuir as terras entre os súditos de forma a evitar as discórdias e, conseqüentemente, as guerras (TUCK, 2001, p.92). O papel do Estado neste sentido é o de evitar que a ganância provoque competições que podem novamente causar a guerra. E além de garantir a segurança do povo, o Estado deve também zelar pelo bem-estar de cada um dos seus cidadãos:

O cargo do soberano [...] consiste no objetivo para o qual lhe foi confiado o soberano poder, nomeadamente a obtenção da *segurança do povo* [...]. Mas por segurança não entendemos aqui uma simples preservação, mas também todas as outras comodidades da vida, que todo homem por uma indústria legítima, sem perigo ou inconveniente do Estado, adquire para si próprio (HOBBS, 1983, p.200, grifo do autor)

Segundo Tuck, (2001, p.91), Hobbes reconhece que no estado de natureza todos têm direito a um nível mínimo de propriedade privada, entretanto, esse “nível mínimo de propriedade privada” para Hobbes diz respeito somente à posse imediata que o indivíduo eventualmente tenha sobre um bem qualquer. Trata-se apenas um estado transitório, que difere totalmente da posse jurídica do estado civil, ou da “posse moral”⁸⁶ (SIMMONS,

⁸⁵ Cf. *Teoria Política do Individualismo Possessivo* (Macpherson, 1979, p. 21 – 115).

⁸⁶ Para Simmons (1992, p.223, tradução nossa) “a ‘propriedade’ sobre a qual Locke escreve no capítulo quinto do *Segundo Tratado* é uma propriedade moral, não legal nem civil”.

1992, p.223), ou mesmo de todo aquele “sistema de propriedade”⁸⁷ (MURPHY e NAGEL, 2005, p.79) proposto por Locke.

Assim como é necessário a todos os homens que buscam a paz renunciar a certos direitos de natureza, [...] também é necessário para a vida do homem que alguns desses direitos sejam conservados, como o de governar o próprio corpo, desfrutar o ar, a água, o movimento, os caminhos para ir de um lugar a outro, e todas as outras coisas sem as quais não se pode viver, ou não se pode viver bem (HOBBS, 1983, p.92)

A maneira como Hobbes tratou a propriedade no *Leviatã*, não poderia ser reproduzida por Locke, já que este desejava explicar como era possível a propriedade privada sem o consentimento de todos os homens – uma vez que Deus originalmente deu a terra a todos em comum – e sem o consentimento e a garantia de um monarca absoluto⁸⁸. Por isso Locke usa o termo “propriedade” para tratar de todas as relações de posse, mesmo as mais elementares, como a posse que cada um tem sobre sua própria pessoa.

Assim, quando Bobbio (1991, p.61) fala em “espírito burguês” referindo-se ao tratamento que Locke dispensa a propriedade, ele nota que a justificação da propriedade privada através da lei da natureza, tendo como ponto de partida a propriedade coletiva original, forneceu uma justificativa para determinados valores e padrões sociais:

A verdadeira pedra-de-toque do espírito burguês é o juízo sobre a propriedade privada: ora, enquanto Locke elevou a propriedade privada a direito natural e concebeu o Estado como uma associação de proprietários em defesa dos próprios bens, Hobbes não reconheceu a propriedade como um direito natural [e] afirmou que a propriedade privada surge apenas com o surgimento do Estado e que seu único titular é o soberano, ao qual cabe estabelecer [...] o que pertence a um e a outro (BOBBIO, 1991, p.61)

⁸⁷ Murphy (2005, p.79) chama de “espírito lockeano” aquele que diz respeito à “formulação de um sistema de propriedade [que] deve levar em conta um fator significativo de direitos naturais ou puramente morais”.

⁸⁸ “Os argumentos [de Locke] sobre o direito do povo à propriedade antes do estabelecimento da sociedade política fornecem motivos para os indivíduos marginalizados e tributados atacarem a lei positiva atual que os deixa vulneráveis ao estado absolutista” (STEVENS, 1996, p.441, tradução nossa).

Para demonstrar que a propriedade privada era possível mesmo sem um poder absoluto estabelecido, Locke eleva a propriedade a um direito natural⁸⁹. Strauss (2009, p.201), nota que, segundo Locke “se todos têm o direito natural de se preservarem, então têm necessariamente o direito a tudo o que é necessário para sua preservação”. Assim, segundo Locke:

essa lei original da natureza que determina o início da propriedade sobre aquilo que era antes comum continua em vigor. E, em virtude dela, qualquer peixe que alguém pesque no oceano [...] é, pelo trabalho que o retira desse estado comum em que o deixou a natureza, transformado em propriedade daquele que para tal dedicou seus esforços (LOCKE, 2005b, p.411, §30)

O direito à apropriação privativa, assim como a lei da natureza, é equiparado a uma lei da razão: “esta *lei da razão* torna o cervo propriedade do índio que o abateu; permite-se que os bens pertençam àquele que lhes dedicou seu trabalho, mesmo que antes fosse direito comum de todos” (LOCKE, 2005b, p.411, §30, grifo nosso). O bem que originalmente pertencia a todos pode tornar-se propriedade particular de um indivíduo sem o consentimento dos demais proprietários porque esse indivíduo despendeu seu trabalho sobre o bem natural.

Finalmente, também a propriedade da terra se dá da mesma maneira⁹⁰: “a extensão de terra que um homem pode arar, plantar, melhorar e cultivar e os produtos dela que é capaz de usar constituem sua propriedade” (LOCKE, 2005b, p.412-413, §32). O argumento de Filmer de que, como a terra pertence a todos em comum, então todos

⁸⁹ “Apelando para um conceito de direito natural que goza de amplo consenso, Locke altera-o ligeiramente para chegar a um conceito de propriedade, ou direito à apropriação exclusiva, dentro de uma estrutura de propriedade comum consistente com a lei natural, respondendo assim à crítica de Filmer” (TULLY, 1993, p117, tradução nossa).

⁹⁰ Segundo Bobbio (1997, p.193-195) pode-se legitimar a propriedade de duas formas: pela ocupação ou pela especificação (transformação pelo trabalho para tornar-se um item específico). Para defender o direito à propriedade pela ocupação é preciso considerar que originalmente o objeto não era de ninguém, já para defender o direito à propriedade pela especificação é preciso considerar que originalmente o objeto era comum a todos. Como a especificação só é possível através do trabalho, é o trabalho que fará surgir um vínculo estreito entre o indivíduo e a propriedade individual. Este comentário de Bobbio nos leva a suspeitar que Nozick se equivocou ao supor que através do trabalho, que é nossa propriedade, podemos possuir “uma coisa antes *sem dono* que é saturada com aquilo que possuímos” (NOZICK, 1991, p.194, grifo nosso); uma vez que não se trata de se apropriar de algo que não tem dono, mas de algo que pertence a todos em comum.

precisam consentir para que haja algum tipo de apropriação, é superado por Locke na medida em que ele considera que “quando deu o mundo em comum para toda a humanidade, Deus ordenou também que o homem trabalhasse, e a penúria de sua condição assim o exigia” (LOCKE, 2005b, p.412-413, §32). Portanto a apropriação da terra é um ato de obediência a Deus⁹¹: “Deus e sua razão ordenaram-lhe [ao homem] que dominasse a terra, isto é, que a melhorasse para benefício da vida” (LOCKE, 2005b, p.412-413, §32). Porém, se os indivíduos têm o direito natural de se apropriarem de tudo quanto for necessário para sua subsistência, mas ainda assim, se é necessário aplicar trabalho para aperfeiçoar os bens naturais, poder-se-ia supor que, como diz Strauss (2009, p. 206-207), “o verdadeiro trabalho - o melhoramento dos dons espontâneos da natureza - pressupõe que o homem não se satisfaz com o que necessita”.

Independentemente disso, para Locke, o trabalho representa um ato racional e de obediência a Deus, pois Deus “deu [o mundo] para o uso dos diligentes e racionais”⁹² (LOCKE, 2005b, p.414, §34). Não é por acaso que Locke confere aos que se tornam proprietários da terra através do trabalho, ainda segundo as regras do estado de natureza e, portanto, no estágio de aquisição original, adjetivos como “diligentes e racionais” (LOCKE, 2005b, p.414, §34) ou “industriosos e prósperos” (LOCKE, 2005a, p.133), pois como o autor afirma nas *Considerações Sobre as Consequências da Redução do Juro*, de 1691: “em qualquer lugar que se visite [as riquezas] ficam somente para os diligentes e os sóbrios”⁹³ (LOCKE, 2005a, p.175). E essa é a razão pela qual Locke afirma que “Deus deu o mundo aos homens em comum; mas [...] não se pode supor que tivesse Ele a

⁹¹ “Locke considera legítima a apropriação da terra, porquanto o seu cultivo se conformaria à ordem divina - 'dominai a terra' - e à natureza humana, capaz de indústria e razão” (JORGE FILHO, 1992, p.80). Sobre isso, Harris (1994, p.224, tradução nossa) acredita que “por ter estabelecido a autoridade política nos termos do desígnio de Deus [...] cabia a Locke explicar a propriedade de forma semelhante”.

⁹² Nas *Considerações Sobre as Consequências da Redução do Juro*, Locke confirma essa posição: “De fato, sendo a terra aí já possuída por essa categoria de homens laboriosos e prósperos, eles não têm nem necessidade nem vontade de vendê-la. Em tais lugares de manufatura, não provindo a riqueza de um do desperdício e quebra de outro [...] a laboriosidade do povo, trazendo um aumento da prosperidade [...] promove nesses lugares abundância de dinheiro, sem o empobrecimento dos seus vizinhos” (LOCKE, 2005a, p.133).

⁹³ Hill (1987, p.67) afirma que desde de algumas décadas antes da redação dos *Dois Tratados*, “o desmatamento e o cercamento assim poderiam ser considerados como um dever nacional, que apesar das aparências em contrário constituiria uma bênção para o pobre, ao mesmo tempo que proporcionaria lucros mais imediatos ao rico que se apropriava das terras cercadas. A drenagem de Sedgmoor era “uma obra religiosa”, no entender de Jaime I. ‘A Inglaterra tem muitas centenas de acres de terras incultas e ociosas, e de mãos ociosas muitos milhares’, sentenciou Samuel Hartlib, em setembro de 1649; ‘se aprimorarmos terras e mãos, a Inglaterra, com a bênção de Deus, haverá de tornar-se nação muito mais rica do que é hoje”.

intenção de que permanecesse comum e inculco para sempre” (LOCKE, 2005b, p.414, §34). Por isso Locke estabelece tanto a propriedade original comum quanto a propriedade privada como verdadeiras dádivas de Deus. O ato de especificação pelo trabalho, a partir do qual se pode apropriar privatamente de um bem, é uma atitude racional e de obediência a Deus. Assim, segundo as palavras de Polin (1960, p.258, tradução nossa), Locke "de fato, elabora uma explicação positiva do direito de propriedade a partir da lei da natureza tratada, ao mesmo tempo, como a essência e a obrigação da natureza humana em um mundo ordenado em relação ao homem”⁹⁴.

A consequência desse direito à propriedade baseado no trabalho não permitia que houvesse apropriação de uma parte maior do que aquela a que o indivíduo fosse capaz de se dedicar. O desenvolvimento posterior do argumento de Locke explica como foi possível que um só indivíduo pudesse ser proprietário de grandes dimensões de terra, em tamanho muito maior do que aquele que a mera apropriação pelo trabalho poderia conceder. Não analisaremos esse desenvolvimento da ideia de propriedade em Locke para que não nos estendamos para além do nosso objetivo, qual seja, de avaliar e ressaltar o peso fundamentalmente antiabsolutistas e avesso ao poder arbitrário das posições de Locke. Basta para o nosso intuito o esclarecimento de como Locke supera a crítica que Filmer desferiu a Grotius fornecendo uma sobrevida à ideia segundo a qual a terra e os bens terrenos foram dados por Deus à humanidade em geral, e não apenas ao monarca; e como Locke justifica um direito à propriedade independente da garantia do poder absoluto. A inovação de Locke em relação a toda essa discussão sobre o direito de propriedade foi justamente a proposta segundo a qual é possível possuir privatamente independentemente da concessão ou autorização de qualquer poder político instituído⁹⁵. O direito à posse individual está baseado no direito natural e é, por isso, totalmente anterior e independente da instituição de um poder soberano.

Essa defesa da propriedade como um direito natural rendeu a Locke a reputação de haver sido ele o filósofo que melhor representou os interesses da burguesia do século

⁹⁴ “[Locke] élabore, en effet, une justification positive du droit de propriété à partir de la loi de nature traitée, à la fois, comme l'essence et l'obligation de la nature humaine dans un monde ordonné par rapport à l'homme”.

⁹⁵ Nas palavras de Stevens (1996, p.441, tradução nossa), o capítulo em que Locke trata da propriedade no *Segundo Tratado* é “uma estratégia para explicar como as pessoas poderiam reivindicar sua propriedade contra a lei positiva reinante - para justificar a reconstituição da sociedade política em uma base majoritária em oposição a uma base absolutista”.

XVII. Os *Dois Tratados* são frequentemente vistos como a melhor manifestação do “espírito burguês” (BOBBIO, 1991, p.61). Em boa medida isso se deve a sua defesa de um direito fundamental à apropriação. É isso que motivou a famosa posição de Macpherson (1979) sobre Locke:

Era necessário, pelo menos para qualquer teoria burguesa que proclamasse uma continuidade com a lei natural tradicional, conceber o ser humano, em geral, à imagem do burguês racional capaz de cuidar de si, e com permissão moral para tanto (MACPHERSON, 1979, p. 256-257).

1.3 Poder arbitrário individual e estado de guerra

Na forma como Locke explica a origem da sociedade política, pode-se identificar um desenvolvimento linear que parte do estado de natureza e cujo ponto alto é o governo constitucional. Quando a sociedade atinge a forma de um governo constitucional, estaria dada a receita para uma vida politicamente perfeita. O problema é que Locke aceita uma premissa que perpassa toda sua obra: a de que os seres humanos podem sempre degenerar.

No estado de natureza como Locke propôs, não há, definitivamente, uma guerra de todos contra todos nos moldes hobbesianos. O ser humano não é essencialmente mau. Mas é degenerável, e essa possibilidade de degeneração o obriga a procurar meios para evitar a ruína que dela advém. O ciclo que a sociedade percorre é este: no estado de natureza tudo vai bem até que a degeneração de alguns obriga a criação, através de um contrato, da sociedade política e confere a um só indivíduo o poder de julgar imparcialmente todas controvérsias. Esse indivíduo, que se tornou o soberano, degenera e passa a abusar do poder que lhe foi confiado. Os homens então, para frear o impulso arbitrário do soberano, estabelecem o poder Legislativo. Daí em diante, as leis deverão ser o limite para a ação do monarca.

Como, entretanto, foi aceita a premissa de que o ser humano é degenerável, mesmo com o poder do Estado repartido entre Executivo e Legislativo, e mesmo com a obrigatoriedade de se cumprir as leis, nada impede que, por qualquer motivo, o soberano ignore as leis e passe a governar segundo seu próprio arbítrio, sobrepondo-se às limitações legais.

Como se pode observar, a premissa de que seres humanos podem a qualquer tempo e sob qualquer circunstância degenerar, descumprir as promessas e abusar do poder que detêm, é o motor que empurra os indivíduos a abandonarem o estado de natureza até atingirem o governo constitucional.

Para cada etapa da degeneração Locke apresenta um remédio adequado, de forma que a liberdade original humana jamais se perca. Para o abuso cometido pelo indivíduo no estado de natureza, o estado civil é o remédio. Para o abuso cometido pelo monarca que governa de forma absoluta e sem leis, o poder Legislativo independente é o remédio. E para o soberano que ignora as leis e passa a agir de forma tirânica e segundo seu próprio

arbítrio, o remédio será um eterno direito de resistência fundado na lei da natureza que nunca perde sua eficácia, mesmo diante das leis positivas do estado civil.

Todos esses desdobramentos do desenvolvimento da sociedade civil e suas implicações no argumento de Locke serão ainda analisados no presente trabalho. Antes, contudo, cabe analisar as considerações de Locke em relação à forma mais elementar de poder arbitrário; trata-se da forma que se manifesta ainda no estado de natureza: o poder arbitrário que um indivíduo pode exercer sobre outro.

Para bem delimitar o discurso de Locke sobre esse ponto, é preciso ter em mente as premissas das quais Locke parte e que continuarão presentes durante todo o desenvolvimento da argumentação de Locke ao longo dos *Dois Tratados*. Essas premissas são a sempre presente possibilidade de degeneração humana, e a lei da natureza, que, como já foi ressaltado, concede aos indivíduos o direito de lançar mão dos recursos necessários para preservação de si e o dever de, na medida do possível, conservar a toda humanidade; e que nunca perde sua eficácia, podendo sempre ser invocada, quer estejam os homens no estado de natureza quer estejam no estado civil.

Assim, sempre que um ser humano degenerado coloca em risco a vida, a liberdade e os bens de outrem, é possível invocar os direitos fundamentais concedidos pela lei da natureza para encontrar uma maneira de escapar ao abuso.

Um dos pontos mais fundamentais do argumento de Locke é a afirmação da liberdade e da igualdade originais. Para Locke, os indivíduos, segundo sua origem, estão em

um estado de perfeita liberdade para regular suas ações e dispor de suas posses e pessoas do modo como julgarem acertado, dentro dos limites da lei da natureza, sem pedir licença ou depender da vontade de qualquer outro homem (LOCKE, 2005b, p.382, §4)

E, ainda segundo Locke, o estado de natureza é um estado de “igualdade, em que é recíproco todo o poder [...] não tendo ninguém mais que outro qualquer [pois] criaturas da mesma espécie e posição [...] devam ser também iguais umas às outras, sem subordinação ou sujeição” (LOCKE, 2005b, p. 382, §4).

A liberdade original, porém, não é uma liberdade absoluta, mas uma liberdade limitada pela lei da natureza. Segundo a prescrição da lei da natureza, no estado de natureza o ser humano não deve destruir-se a si mesmo, nem aos demais indivíduos (LOCKE, 2005b, p.384-385, §6). A igualdade das “criaturas da mesma espécie posição” (LOCKE, 2005b, p.382, §4) já transmite a ideia de que um indivíduo não tem naturalmente poder sobre outro e não deve prejudicá-lo.

Para que a lei da natureza se concretize no mundo, cada indivíduo possui particularmente o poder de executá-la:

E para que todos os homens sejam impedidos de invadir direitos alheios e de prejudicar uns aos outros, e para que seja observada a lei da natureza [...] 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 sua violação (LOCKE, 2005b, p.385, §7)

Nesse ponto nasce o problema que levará os indivíduos a abandonarem o estado de natureza pois é exatamente o abuso do poder que cada um tem de punir que torna o estado de natureza menos adequado para a conservação humana do que o estado civil. O poder que cada um tem de punir o transgressor da lei da natureza representa o modo pelo qual

um homem obtém poder sobre outro no estado de natureza; não se trata, porém, de um poder absoluto ou arbitrário para se usar com um criminoso, quando a ele se tem em mãos, segundo as paixões acaloradas ou a ilimitada extravagância da própria vontade, mas apenas para retribuir, conforme dita a razão calma e a consciência, de modo proporcional à transgressão, ou seja, tanto quanto possa servir para a reparação e a restrição (LOCKE, 2005b, p.386, §8)

A lei da natureza se realiza na ação de cada indivíduo particular. Ela autoriza a punição daquele que ameaça a conservação de outrem, mas não autoriza o poder “absoluto ou arbitrário” daquele que pune sobre aquele é punido.

Afirmar que cada um tem o poder de executar a lei da natureza significa, para Locke, dizer que cada um pode julgar se a ação do outro constitui transgressão à lei da

natureza e, uma vez verificada a transgressão, executar o castigo. Isso porque Locke não diferenciou os poderes Executivo e Judiciário. Quando Locke defende que o poder soberano seja repartido em três poderes distintos, antecipando, de certa maneira, Montesquieu⁹⁶, ele propõe que essa divisão seja feita entre os poderes Executivo, Legislativo e Federativo⁹⁷; isso porque, para Locke, tanto o poder de julgar quanto o poder de executar as leis e as penas dizem respeito a um só poder. Assim, de maneira análoga, no estado de natureza um mesmo indivíduo pode julgar a transgressão e aplicar a pena que achar justa.

O grande problema dessa “estranha doutrina”⁹⁸ é precisamente a medida da punição a ser aplicada em cada caso. Locke reconhece que

não é razoável que os homens sejam juízes em causa própria, [pois] o amor próprio os fará agir com parcialidade em favor de si mesmos e de seus amigos. E, por outro lado, a natureza vil, a paixão e a vingança os levarão longe demais na punição dos demais (LOCKE, 2005b, p.391, §13)

Esse é um dos motivos pelos quais Locke justifica o surgimento do governo civil. O Estado foi instituído precisamente “para conter a parcialidade e a violência dos homens” (LOCKE, 2005b, p. 391, §13).

Assim, no estado de natureza não há qualquer garantia de que a punição aplicada será proporcional ao dano causado. Isso porque o julgamento e a execução da pena dependem do juízo e do sentimento interno de cada um. A lei da natureza, que é a única referência para o julgamento e a execução da pena no estado de natureza, é uma lei interior do sujeito, por isso o julgamento é subjetivo, depende de sentimentos internos, de inclinações de amizade ou inimizade, de simpatia ou antipatia. Por essa razão o estado de

⁹⁶ Segundo Bobbio (1997, p. 236), a separação dos poderes proposta por Montesquieu implica em coordenação entre os poderes; já a separação dos poderes proposta por Locke implica em sujeição do Executivo ao Legislativo. A doutrina de separação dos poderes de Locke é “uma teoria da supremacia do Legislativo – a doutrina constitucional que se encontra na base dos modernos Estados parlamentaristas.

⁹⁷ Cf. Locke, 2005b, cap XII p.514 – 516.

⁹⁸ “Estranha doutrina”, é como Locke se refere ao seu próprio ensinamento de que no estado de natureza cada um tem o poder de executar a lei da natureza (cf. Locke, 2005b, p.391, §13).

natureza deve ser suplantado pelo estado civil no qual o poder de julgar e de aplicar a punição passa a estar concentrado em uma só pessoa.

A maior dificuldade aqui é determinar a pena adequada para cada transgressão. O poder arbitrário é aquele que está fundamentalmente baseado no arbítrio, na vontade individual e no julgamento subjetivo. No estado de natureza, porém, diante da ausência de leis positivas, todo julgamento é subjetivo, dependente da vontade individual e, no sentido amplo da palavra, arbitrário. Entretanto, o fato de não haver leis positivas não significa que todo julgamento será injusto ou que toda pena será desproporcional. Segundo Locke, “cada transgressão pode ser punida [...] com tal severidade que baste, para transformá-la em mau negócio para o transgressor, dar-lhe causas de arrependimento e aterrorizar a outros para que não procedam da mesma forma” (LOCKE, 2005b, p.390, §12). Enquanto a punição aplicada for proporcional ao dano causado, ainda que seja arbitrária, no sentido de subjetiva e dependente do juízo interior, não será, contudo, injusta.

Para além do poder de punir transgressões de maneira injusta há outro grave inconveniente no estado de natureza. Segundo Locke, onde não há um superior comum para julgar as contendas que eventualmente surjam entre os indivíduos, é muito provável que os contendores acabarão entrando, um contra o outro, em um estado de guerra, ou seja, “um estado de inimizade, malignidade, violência e destruição mútua” (LOCKE, 2005b, p.397, §19).

O indivíduo que age com violência e maldade e que, portanto, se coloca em estado de guerra contra outrem, age sem levar em conta as orientações da lei da natureza. Dessa forma, ele se torna um criminoso, alguém que, nas palavras de Locke, violou “a lei e [desviou-se] da correta regra da razão, em virtude do que um homem torna-se degenerado e declara seu rompimento com os princípios da natureza humana e ser uma criatura nociva” (LOCKE, 2005b, p.388, §10). Ou seja, aquele que se põe em estado de guerra contra outrem é alguém que age fora dos limites da lei da natureza. A ação para além do limite da lei configura o poder arbitrário. Locke já havia deixado claro que a lei da natureza existe precisamente para que o estado de natureza, embora seja um estado de perfeita liberdade, não se torne um estado de abusos (LOCKE, 2005b, p.384-385, §6), ou para que um indivíduo não exerça poder absoluto e arbitrário sobre outro (LOCKE,

2005b, p. 386-387, §8). Assim, fica claro que o criminoso no estado de natureza é alguém que age infringindo a lei da natureza:

todo homem tem o poder de matar um assassino [...] para guardar os homens do intento de um criminoso que, tendo renunciado à razão, à regra e à medida comuns concedidas por Deus aos homens, pela violência injusta e a carnificina por ele cometidas contra outrem, declarou guerra a toda humanidade e, portanto, pode ser destruído como um leão ou um tigre, um desses animais selvagens com os quais os homens não podem ter sociedade ou segurança (LOCKE, 2005b, p.389, §11)

Locke deixa muito claro que o indivíduo que procura prejudicar seu semelhante é um indivíduo que renunciou à lei da razão. Mais de uma vez Locke o compara a animais selvagens, desprovidos de racionalidade:

Pode-se destruir um homem que promove a guerra contra nós ou manifestou inimizade a nossa existência, pela mesma razão por que se pode matar a um lobo ou um leão; porque tais homens não estão submetidos à lei comum da razão e não têm outra regra que não a da força e da violência, e, portanto, podem ser tratados como animais de presas, criaturas perigosas e nocivas que seguramente nos destruirão se cairmos em seu poder (LOCKE, 2015b, p. 396, §16)

Locke justifica, dessa forma, o direito que qualquer indivíduo tem de matar aquele que, por transgredir a lei da natureza, passe a representar um risco a sua conservação. Locke encontra aqui uma ocasião para atacar o poder absoluto: “aquele que tenta colocar a outrem sob seu poder absoluto põe-se conseqüentemente em estado de guerra com ele, devendo-se entender isso como a declaração de um propósito contrário à sua vida” (LOCKE, 2005b, p.396, §17).

Cabe ressaltar que esse estado de guerra não ocorre apenas em função da efetiva ação nociva de um criminoso, mas, como Locke (2005b, p.400, §21) diz, “a menor das diferenças” pode conduzir a um estado de guerra “se não houver juiz para decidir entre os litigantes”. Assim, se não houver alguém para intermediar de maneira impessoal a controvérsia, ela só deve terminar com a morte ou com a escravidão de uma das partes.

Para Locke, como já mencionado, a liberdade é um atributo natural humano. A liberdade no estado de natureza implica não estar sujeito ao poder arbitrário de quem quer que seja: “A liberdade natural do homem consiste em estar livre de qualquer poder superior sobre a Terra e em não estar submetido à vontade ou à autoridade legislativa do homem, mas ter por regra apenas a lei da natureza” (LOCKE, 2005b, p.401, §22). Pois a lei da natureza, que deve ser a guia para as ações humanas, não permite que liberdade se transforme em licenciosidade (LOCKE, 2015b, p.384-385, §6). E, para Locke, como só se pode ser livre na forma da lei, a liberdade natural consiste na não submissão a qualquer obrigação exceto aquela advinda da lei da natureza.

Além disso, a conservação humana depende da liberdade dos homens “para regular suas ações e dispor de suas posses e pessoas do modo como julgarem acertado” (LOCKE, 2005b, p.382, §4). Por isso Locke afirma categoricamente que “a liberdade [é] o fundamento de todo o mais” (LOCKE, 2005b, p.396, §17), e por essa razão Locke rejeita a submissão a toda e qualquer forma de poder absoluto e arbitrário mesmo no estado de natureza. Segundo Locke, não estar sujeito a nenhum poder absoluto é necessário para garantir a autoconservação:

Esta liberdade em relação ao poder absoluto e arbitrário é tão necessária à preservação do homem, e a ela está tão intimamente unida, que ele não pode abrir mão dela, a não ser por meio daquilo que o faz perder, ao mesmo tempo, o direito à preservação e à vida (LOCKE, 2005b, p.403, §23)

Entretanto, a liberdade no estado de natureza pode ser ameaçada pelo indivíduo que “declara, por palavra ou ação, um desígnio firme e sereno, e não apaixonado ou intempestivo, contra a vida de outrem [e] coloca-se em estado de guerra com aquele contra quem declarou tal intenção” (LOCKE, 2005b, p.395, §16). O transgressor da lei da natureza oferece risco à conservação dos indivíduos quando submete alguém ao seu arbítrio e torna-se seu senhor absoluto. O indivíduo sob domínio absoluto de outrem perde sua liberdade e conseqüentemente a capacidade de prover-se do necessário para sua conservação (que só pode ser mantida pelo dominador, ou com a permissão deste).

Além disso, o transgressor da lei da natureza também oferece risco à conservação dos indivíduos quando depreda ou subtrai a propriedade de alguém:

Tendo o homem nascido [...] com título à liberdade perfeita e a um gozo irrestrito de todos os direitos e privilégios da lei da natureza [...] tem ele por natureza não apenas o poder de preservar sua propriedade, isto é, sua vida, liberdade e bens contra as injúrias e intentos de outros homens, como também de julgar e punir as violações dessa lei por outros, conforme se convença merecer o delito, até mesmo com a morte, nos casos em que o caráter hediondo do fato, em sua opinião, assim exija (LOCKE, 2005b, p.458, §87)

Assim, no estado de natureza, a transgressão da regra da razão, a lei da natureza, por aqueles que atentam contra a vida, a liberdade e a propriedade dos indivíduos, é o motor para a passagem ao estado civil:

Embora tivesse [o homem] tal direito no estado de natureza, o exercício do mesmo é bastante incerto e constantemente exposto à violação por parte dos outros [...] Tais circunstâncias o fazem querer abdicar dessa condição, a qual, conquanto livre, é repleta de temores e de perigos constantes. E não é sem razão que ele procura e almeja unir-se em sociedade com outros que já se encontram reunidos ou projetam unir-se para mútua conservação de suas vidas, liberdades e bens (LOCKE, 2005b, p.495, §123)

O poder arbitrário no estado de natureza diz respeito, portanto, à transgressão da lei da natureza, que orienta as ações dos indivíduos. Ao agir sem o devido respeito ao que a lei da natureza prescreve, o indivíduo “declara estar vivendo segundo outra regra que não a da razão e equidade comum” (LOCKE, 2005b, p.386, §8), ou seja, o indivíduo declara estar vivendo segundo uma lei que, ao contrário da lei da natureza, não é “clara e inteligível a todas as criaturas racionais” (LOCKE, 2005b, p.496, §124), uma lei que não possui, desse modo, o atributo da universalidade; que não pode ser deduzida pela operação da mente para tornar-se uma “proposição”, como a lei da natureza. A ação do transgressor é, nesse sentido, arbitrária, porque ignora a medida comum para o bom convívio dos homens, que é a lei da natureza.

E o resultado da ação arbitrária no estado de natureza só pode ser o estado de guerra entre os indivíduos. A consequência desse estado de guerra é o dano ou a perda da

propriedade; a morte ou a escravidão, ou ainda a perda da liberdade e das condições materiais de autoconservação.

O estado civil surgirá, então, para amenizar esse inconveniente da vida humana segundo suas condições naturais.

2. PODER ARBITRÁRIO E O INÍCIO DA SOCIEDADE CIVIL: O ABSOLUTISMO

O motivo que leva os homens a abandonarem o estado de natureza é o mesmo que torna o absolutismo monárquico incompatível com a sociedade civil. Uma vez que o homem em estado de natureza detém o poder executivo da lei da natureza (LOCKE, 2005b, p.391, §13), cada um possui o poder de julgar em causa própria, o que impede que haja uma medida uniforme e equitativa de punição dos atentados contra a lei da natureza:

E isso retira os homens do estado de natureza e os coloca no de uma sociedade política, estabelecendo um juiz na terra, investido com autoridade para resolver todas as controvérsias e reparar os danos que possam advir a qualquer membro dessa sociedade (LOCKE, 2005b, p.460, §89)

O monarca absoluto, por não dever obediência a nenhuma outra autoridade na terra, encontra-se ainda em estado de natureza em relação a seus súditos, que não têm a quem recorrer quando o autor da injustiça, ainda que indiretamente, for o detentor do poder soberano:

supondo-se que ele [o príncipe absoluto] enfeixe tudo, tanto o poder Legislativo como o Executivo, unicamente em si próprio, não existirá nenhum juiz e nem haverá apelo algum possível para qualquer pessoa, capaz de decidir com equidade, imparcialidade e autoridade, e de cuja decisão se possa esperar alívio e reparação por qualquer injúria ou inconveniência causado pelo príncipe ou por ordem deste não se pode conseguir nenhum juiz, nem quem quer que seja que possa julgar com autoridade, sem injustiça ou parcialidade (LOCKE, 2005b, p.461-462, §91)

Na explicação que Locke oferece sobre como as sociedades políticas se originaram, a degeneração dos primeiros governantes foi a condição para a busca de maneiras de limitar o poder político, pois para Locke o homem "está sempre ameaçado de degenerar"⁹⁹ (POLIN, 1960, p.205, tradução nossa).

⁹⁹ "L'homme [...] est toujours menace de dégénérer".

Para Locke, o início das sociedades políticas se deu sob um governo monárquico: “se olharmos para trás, tão longe quanto o permita a história, para a origem das sociedades políticas, vê-las-emos em geral sob o governo e a administração de um único homem” (LOCKE, 2005b, p.476 §105). Embora rejeite a doação divina, Locke aceita a existência do poder político-paterno no início das sociedades políticas: “era ele [o pai] quem merecia maior confiança dos filhos; o afeto paterno garantia-lhes a propriedade e os interesses sob o cuidado dele; e o costume de obedecer-lhe na infância tornava mais fácil submeter-se a ele que a qualquer outro” (LOCKE, 2005b, p.476-477, §105). No início das sociedades políticas, o pai, como um protetor natural dos filhos e da família, tornou-se a pessoa que garantia a segurança de cada um.

No princípio das coisas, o governo do pai sobre a infância daqueles que dele brotavam – acostumando ao mando de um só homem e ensinando-lhes que, quando fosse exercido com cuidado e habilidade, por afeto e amor por aqueles que estão sob ele – bastava para obter e conservar para os homens toda a felicidade política que buscavam através da sociedade. Não é de admirar que escolhessem e continuassem naturalmente nessa forma de governo, a qual desde a infância já haviam considerado ao mesmo tempo fácil e segura (LOCKE, 2005b, p.478, §107)

A monarquia, por ser mais “simples e muitíssimo óbvia para os homens, aos quais nem a experiência instruíra acerca de formas de governo¹⁰⁰” (LOCKE, 2005b, p.478-479, §107), foi espontaneamente se estabelecendo como a maneira mais praticável de governo nas primeiras sociedades. E isso porque a esses indivíduos das primeiras sociedades, “nem a ambição ou a insolência de império haviam ensinado a precaver-se contra as usurpações da prerrogativa e os inconvenientes do poder absoluto” (LOCKE, 2005b p.479, §107). Eles ainda não imaginavam que o governante, corrompido pela ambição e pela ganância, poderia se desviar dos objetivos que levaram a constituição da sociedade política e conduzir o governo segundo seus interesses particulares em lugar do bem comum. Se os indivíduos aceitaram viver sob um governo monárquico, é porque ainda “não haviam eles conhecido a opressão do domínio tirânico” (LOCKE, 2005b p.479, §107). Foi justamente “a vã ambição [e] a perversa concupiscência” (LOCKE, 2005b,

¹⁰⁰ Há nesta passagem uma evidência do empirismo característico de Locke, uma vez que ele sugere que a experiência é capaz de instruir acerca das formas de governo.

p.484, §111) que corrompeu “os espíritos dos homens”, que por sua vez “julgaram necessário examinar com mais cuidado as origens e os direitos do governo e encontrar maneiras de restringir os excessos e evitar os abusos desse poder” (LOCKE, 2005b, p.484, §111):

quando a ambição e o fausto de idades posteriores quiseram reter e aumentar o poder sem desempenhar as funções pelas quais este lhe havia sido concedido e, ajudados pela adulação, ensinaram os príncipes a ter interesses distintos e separados do de seus povos (LOCKE, 2005b, p. 485, §111)

Apesar de Locke reconhecer que no início das sociedades políticas os pais foram conduzidos ao governo monárquico, é importante salientar sua categórica recusa de que essa origem da sociedade civil sob o governo monárquico tenha se dado por determinação de Deus. Se assim fosse, se a monarquia fundada no poder paterno fosse resultado da determinação divina, os indivíduos não poderiam, contra essa determinação, procurar “e encontrar maneiras de restringir os excessos e evitar os abusos desse poder (LOCKE, 2005b, p.485, §111).

E Filmer teria razão ao defender a prioridade da vontade do monarca sobre a lei, pois segundo afirma (1949, p.96, tradução nossa):

assim como o poder real é dado pela lei de Deus, também não há lei inferior para limitá-lo. O Pai de uma família não governa por outra lei senão por sua própria vontade, não pelas leis ou testamentos de seus filhos ou servos¹⁰¹

O “invólucro divino” no qual está contido o argumento de Filmer dá sustentação ao juízo de que a vontade do monarca não está sujeita a qualquer lei estabelecida pelos súditos: “uma coisa pode ser ordenada contrariando a lei, e ainda assim a obediência a tal ordem é necessária [...] porque o servo não tem autoridade ou liberdade para examinar e

¹⁰¹ “As Kingly power is by the law of God, so it hath no inferior law to limit it. The Father of a family governs by no other law than by his own will, not by the laws or wills of his sons or servants”.

julgar se o seu senhor peca ou não em tal comando”¹⁰² (FILMER, 1949, p.105, tradução nossa). Assim, Laslett (1949, p.19, tradução nossa) confirma que “os súditos do monarca patriarcal não tinham remédio algum contra ele. A resistência a seus comandos não podia ser contemplada: era inconcebível que houvesse motivos válidos para justificar qualquer oposição à sujeição natural”¹⁰³.

Locke critica, talvez intencionalmente, esse juízo de Filmer quando afirma que “tal como ocorre em alguns países, a pessoa do príncipe é sagrada por lei; logo, o que quer que ele ordene ou faça, sua pessoa continua livre de todo questionamento ou violência e não pode ser submetido à força nem a censura ou condenação judicial de espécie alguma” (LOCKE, 2005b, p. 565, §205). E é precisamente esse ponto que, segundo Locke, leva os indivíduos a abandonarem o estado de natureza para constituírem uma sociedade civil.

O governo sem leis acaba por se mostrar incompatível com a sociedade civil na medida em que o próprio monarca degenera e, muitas vezes, é ele próprio o autor da ofensa. Desse modo, uma vez que o soberano é parte da controvérsia, não pode ele ser o juiz da mesma pois o julgamento em causa própria é o grande inconveniente do estado de natureza.

Analisaremos em seguida a argumentação de Locke não apenas contrárias ao governo absoluto, mas contrárias às teorias defensoras do absolutismo, especificamente às teorias de Filmer e Hobbes. Os *Dois Tratados*, como já foi ressaltado, foram motivados pela recusa do governo absoluto então defendido por determinados grupos políticos na Inglaterra. Por essa razão, o texto é sistematicamente construído para responder aos ataques dos defensores do absolutismo, Filmer em especial. O absolutismo é, portanto, a forma de governo arbitrário que mais ocupou a atenção de Locke; e não é sem razão que será a forma de poder arbitrário que mais ocupará nossa atenção nesse trabalho também.

¹⁰² “Not only in human laws, but even in divine, a thing may be commanded contrary to law, and yet obedience to such a command is necessary [...] Because the servant hath no authority or liberty to examine and judge whether his master sin or no in so commanding”.

¹⁰³ “The subjects of the patriarchal monarch had no remedy whatsoever against him. Resistance to his commands could not be contemplated: it was inconceivable that there should be valid grounds to justify any opposition to natural subjection”.

2.1 O “novo nada”¹⁰⁴ da modernidade

Reconheço que todo o poder vem de Deus, mas também todas as doenças. Por isso será proibido chamar o médico?

Jean-Jacques Rousseau

Se Locke é ainda hoje um autor relevante na história da filosofia política, isso se deve, em parte, pela refutação do pensamento absolutista que ele empreendeu nos seus *Dois Tratados Sobre o Governo*. A obra, em princípio, trata de mostrar a inconveniência do governo absoluto para a sociedade política. Assim, se no *Primeiro Tratado* Locke ataca diretamente o absolutismo de origem patriarcal, defendido por Robert Filmer, no *Segundo*, Locke constrói um sistema teórico que contém argumentos capazes de se contrapor à ideia de que a monarquia absoluta é preferível mesmo quando a sociedade surge pelo contrato entre indivíduos naturalmente livres, tal como Hobbes propôs no seu *Leviatã* (1651).

Já se supôs que ambos os *Tratados* teriam sido destinados a refutar Hobbes de forma velada¹⁰⁵. No entanto, o *Primeiro Tratado* é uma expressa contraproposta ao pensamento de Filmer, o *Patriarcha* em especial. A leitura do texto de Locke deixa claro que seu alvo era de fato Robert Filmer.

E assim como Filmer se apoiou na *Bíblia* para defender o direito divino dos reis, a refutação de Locke é, em parte, baseada nos mesmos fragmentos bíblicos utilizados por Filmer para argumentar em favor do absolutismo de origem patriarcal. Dessa forma, Locke enfrenta Filmer no mesmo terreno onde seus argumentos foram erguidos: a *Bíblia*¹⁰⁶. E por essa razão, no *Primeiro Tratado*, a argumentação de Locke possui um certo teor teológico envolvendo inclusive a exegese dos textos bíblicos. Locke chega ao

¹⁰⁴ “Novo nada’ – expressão convencional que designa uma novidade desprovida de substância” (LASLETT, 2005, p.278, nota).

¹⁰⁵ Possibilidade enfaticamente recusada por Laslett (2001, p.103) para quem seria “impossível sustentar que Filmer fosse simplesmente o bode expiatório de Locke, sua oportunidade para atacar Hobbes através de um terceiro”.

¹⁰⁶ Laslett (2005, p.100) não concorda que Locke tenha enfrentado Filmer em seu próprio terreno, para ele, Locke “utilizava argumentos racionalistas que simplesmente não podiam ter lugar no mundo filmeriano da política bíblica”.

minucioso ponto de abordar questões relativas à tradução de vocábulos do hebraico no *Antigo Testamento*¹⁰⁷.

Com a argumentação de Locke, o fundamento do poder político deixa de estar contido apenas em um livro cujo valor é predominantemente religioso, como a *Bíblia*, e passa a depender de uma estrutura argumentativa baseada em “argumentos racionalistas” (LASLETT, 2005, p.100). A vida política passa a ser fundamentada em premissas que podem ser elevadas à universalidade, e que não se restringem a uma religião específica, a uma cultura específica ou a um povo específico.

Os Dois Tratados são a expressão de um momento no qual a religião perdia força no modo de o ser humano ver sua própria condição de ser político. Como afirma Bobbio (1997, p.48): "Locke segue sua inclinação racionalista profunda, que o leva a desvincular cada vez mais o conhecimento humano dos pressupostos teológicos". Esse aspecto de transição histórica de uma visão de mundo fundamentada na religião para uma visão de mundo fundamentada na razão, que pode ser imputado aos *Dois Tratados*, se manifesta justamente no caráter duplo da obra: nela há argumentos de ordem teológica, fundamentados na *Bíblia*, como há também argumentos que se referem àquilo que Chatelet (2000, p.57) chamou de "espírito novo que se baseia apenas na luz natural e na experiência". O indivíduo apresentado por Locke nos *Dois Tratados* carrega a marca de uma alteração de perspectiva de mundo em que o homem passa a ocupar uma posição proeminente. Por isso o indivíduo lockeano pode ser visto como uma versão desenvolvida do “sujeito do controle desprendido e racional” (TAYLOR, 2005, p.210)¹⁰⁸ que é também capaz de viver sem a necessidade de um poder externo que interfira excessivamente no seu ser individual, na sua capacidade de tomar decisões segundo princípios de moralidade *interna corporis*, que podem ser descobertos pela razão.

A preocupação maior de Locke no *Primeiro Tratado* foi refutar um autor patriarcalista que se baseava sobretudo nas Sagradas Escrituras para fundamentar seu ponto de vista. Pela importância que Locke dava à teoria patriarcalista e aos argumentos de Filmer, Locke os refuta baseando-se não apenas, mas também na *Bíblia*. Locke poderia, eventualmente, atacar Filmer apenas com o conteúdo do *Segundo Tratado*, cujas

¹⁰⁷ Cf. Locke, 2005b, p.226 – 230.

¹⁰⁸ Afirma Charles Taylor (2005, p.210) que esse “sujeito do controle desprendido e racional [...] chega a seu pleno desenvolvimento com Locke e os pensadores do Iluminismo que ele influenciou”.

premissas já representam uma oposição às ideias filmerianas; não haveria, assim, necessidade de consultar ou de refletir sobre os textos bíblicos para contestar um autor patriarcalista. Seus argumentos em favor do estado de natureza e da lei natural serviriam também contra o patriarcalismo. Mas Locke estava, ainda, com um pé no terreno de Filmer. Os argumentos teológicos ainda tinham, para Locke sua razão de ser. A ideia de Deus cumpria ainda um papel fundamentador para Locke¹⁰⁹. Por isso para o filósofo, contrapor Filmer a partir da *Bíblia* era uma tarefa essencial.

O absolutismo monárquico, que se fortaleceu enormemente durante o final da Idade Média, ainda resistia na prática política. E, ao que tudo indica, não resistia por mera conveniência daqueles que ocupavam o poder para prolongar suas posições e seus eventuais privilégios; mas resistia como uma espécie de ideologia, a qual as pessoas estavam profundamente apegadas. Como afirma Gough (2003, p.215):

A teoria patriarcal da origem da autoridade monárquica [...] encontrou aceitação porque muitas das ideias da sociedade feudal [...] ainda eram defendidas. Mesmo na Inglaterra, onde o absolutismo real havia sido contestado, e o Parlamento começava a dividir a responsabilidade de governar, a persistência da noção de que o rei deveria viver “sua própria vida” indicava a sobrevivência de algumas das velhas ideias

Devido à persistência das práticas absolutistas ao longo de boa parte do século XVII, os teóricos políticos se viram diante de uma situação contextual que os obrigava a continuar a defesa do absolutismo - seja pela via providencialista e patriarcal (no caso de Filmer)¹¹⁰, seja por uma via baseada na vontade livre dos sujeitos: o contrato social (no caso de Hobbes) - ou a atacá-lo, como fez Locke. Isso porque, obviamente, frente a um

¹⁰⁹ Como exemplo, na *Carta Sobre a Tolerância*, Locke afirma: “a palavra, o contrato e o juramento de um ateu não podem constituir algo de estável e de sagrado, pois são os vínculos da sociedade humana, a tal ponto que, suprimida a crença em Deus, tudo se desmorona” (LOCKE, 1987, p.118). Nas *Considerações sobre as consequências da redução do juro*, Locke reafirma: “Fé e verdade, especialmente em todas as ocasiões de testemunhá-los no solene apelo aos céus por meio do juramento, são os grandes elos da sociedade” (LOCKE, 2005a, p.93); também no *Ensaio Sobre o Entendimento humano* diz Locke que “a verdadeira base de moral [é] a vontade e a lei de um Deus que enxerga os homens na escuridão” e, finalmente, no *Segundo Tratado* Locke confirma que a lei natural “é a medida fixada por Deus às ações dos homens para mútua segurança destes” (LOCKE, 2005b, p.386, §8).

¹¹⁰ Para Skinner (1996, p.572) foi Filmer quem celebrou na Inglaterra "o conceito tão característico do 'direito divino' dos reis".

contexto social no qual a monarquia absoluta ainda está viva¹¹¹, é preciso que a razão dê conta de sua existência, é preciso que o discurso filosófico se debruce sobre os fatos políticos, descreva-os, analise-os, enfim, sintetize-os em uma unidade de valores históricos. Assim, a tensão da *práxis* política se reflete na vida intelectual, que reproduz essa tensão nas famosas polêmicas em que os filósofos entram, como, por exemplo, a refutação que Locke empreendeu da obra de Robert Filmer.¹¹²

Diante dessa miscigenação de tendências políticas, a execução do rei Carlos I em 1649, durante seu reinado, é um fato bastante representativo das tensões que marcaram esse período da história inglesa. Em seu último discurso antes de receber a pena capital, ele revelou sua profunda convicção na diferença essencial entre súditos e soberanos. Segue a transcrição de um trecho do que teria dito Carlos I instantes antes de sua execução:

Verdadeiramente desejo sua liberdade e independência [do povo] como qualquer um. Mas devo dizer-vos que a liberdade e independência deles consiste em ter um governo cujas leis garantam suas vidas e a posse de seus bens, e não em participar do governo, que não é lhes é próprio. Um súdito e um soberano são claramente coisas diferentes! (GREGG, 1984, p.444, tradução nossa)¹¹³

A última frase é taxativa: "um súdito e um soberano são claramente coisas diferentes". Nota-se aí o eco da cosmovisão típica do absolutismo de direito divino. É contra isso que Locke se coloca na construção de sua teoria política. O pressuposto do qual Locke parte é basicamente a existência de uma condição natural da humanidade

¹¹¹ Ou seja, o absolutismo enquanto uma ideologia. Segundo Anderson (2004, p.137, grifo nosso), a dinastia Stuart, que reinou na maior parte do século XVII na Inglaterra, perseguiu "os *ideais* da realeza absolutista que eram então regra geral de todas as cortes da Europa ocidental".

¹¹² Robert Filmer faleceu em 1653, muito antes da publicação dos *Dois Tratados Sobre o Governo* (1689). Portanto não teve oportunidade de polemizar de fato com Locke. Assim, a polêmica que os *Dois Tratados Sobre o Governo* travam é com os escritos de Filmer e seus defensores, não com o próprio Filmer. No prefácio aos *Dois Tratados* Locke avisa: "não me disporia a escrever contra sir Robert [...] não houvesse, entre nós, homens que, por enaltecerem seus livros e abraçarem sua doutrina, livram-me de qualquer censura por escrever contra um adversário morto" (LOCKE, 2005b, p.199). Mais detalhes sobre os anos em que o *Patriarcha* e outros textos de Filmer foram escritos estão em Tully, 1993, p.101.

¹¹³ Truly I desire their liberty and freedom as much as anybody whatsoever; but I must tell you that their liberty and freedom consist in having government, those laws by which their lives and their goods may be most their own. It's not their having a share in the government; that is nothing appertaining unto them. A subject and a sovereign are clean different things!

oposta à condição política e segundo a qual o ser humano nasce livre e em condição de igualdade de todos entre si. Para Locke o estado de natureza é:

um estado também de igualdade em que é recíproco todo poder e jurisdição, não tendo ninguém mais que outro qualquer – sendo absolutamente evidente que criaturas da mesma espécie e posição, promiscuamente nascidas para todas as mesmas vantagens da natureza e para o uso das mesmas faculdades, devam ser também iguais umas às outras sem subordinação ou sujeição (LOCKE, 2005b, p.382, §4)

Fica claro pela contraposição dos dois discursos o posicionamento de Locke frente ao seu próprio tempo. Pode-se até sintetizar o aspecto dicotômico presente em duas maneiras diametralmente opostas de se encarar a vida política: de um lado, para o rei Carlos I “um súdito e um soberano são claramente coisas diferentes”; enquanto de outro lado, para Locke, é “evidente que criaturas da mesma espécie e posição [...] devam ser também iguais umas às outras sem subordinação ou sujeição”.

Mas o contexto específico de composição dos *Dois Tratados* é, como já mencionado, um pouco posterior ao da execução de Carlos I. Seu filho, Carlos II, que chegou ao poder em 1660 com a restauração da monarquia e após um curto período republicano, não tinha herdeiros legítimos. Assim, seu irmão, Jaime, então duque de *York*, tornou-se herdeiro presuntivo da coroa inglesa. Como Jaime era católico, a possibilidade de que um monarca católico chegasse ao trono e promovesse o absolutismo aos moldes de Luis XIV na França, fez com que o amigo e protetor de Locke, Anthony Ashley Cooper, o primeiro conde de Shaftesbury, e seus apoiadores, apresentassem ao parlamento, em 1679, a Lei de Exclusão, para excluir Jaime da sucessão ao trono. A crise em torno da questão da sucessão a Carlos II fez emergir dois partidos políticos: os *whigs* – ligados a Shaftesbury – e os *tories*, defensores do direito de Jaime à sucessão real.

Em 1679 o *Patriarcha* de Filmer foi republicado postumamente¹¹⁴ em meio à crise de exclusão. Seu conteúdo agradava aos membros do partido *Tory* – os “partidários da tradição e da coroa” – [pois] os *tories* queriam um argumento que negasse [...] que o fundamento do governo fosse o consentimento. E eles encontraram isso nos escritos de

¹¹⁴ Segundo Pocock (1975, p.432), o início da redação dos *Dois Tratados Sobre o Governo*, de Locke, foi consequência da republicação do *Patriarcha*, de Filmer, em 1679.

Filmer”¹¹⁵ (LASLETT, 1949, p.34-35, tradução nossa), especialmente no *Patriarcha*, “possivelmente a afirmação política mais poderosa do absolutismo real no século XVII”¹¹⁶ (POCOCK, 1993, p106, tradução nossa). Portanto, se por um lado os *Tories* tinham o *Patriarcha* para sustentar suas teses, por outro, os *Whigs* tinham Locke, “um defensor, até mesmo um arquiteto, da ideologia *whig* e [que] estava intimamente associado aos seus principais políticos”¹¹⁷ (KNIGHTS, 2005, p.346, tradução nossa).

Para Filmer o monarca é o herdeiro direto de Adão, portanto ele governa por ter ele mesmo recebido de Deus o direito a ocupar tal posição. A confiança que indivíduos precisam ter no governante não se baseia propriamente na divindade deste, mas no fato de ter sido ele o escolhido de Deus. Tende-se, neste caso, a manter a ordem social, ao menos no que diz respeito à relação entre monarcas e súditos, intacta, ou seja, o monarca continua cumprindo o único papel que poderia cumprir, o de governar, enquanto os súditos permanecem na única posição (sócio-política) que eles poderiam ocupar, pois ainda é Deus quem distribui as acomodações de cada um na sociedade.

Em Locke, de outro modo, a confiança do ser humano está sobretudo no próprio ser humano. Isso explica como pode um contrato entre vontades livres ser o fundamento da vida política. Não é mais Deus quem determina que o mundo social seja desta ou daquela forma¹¹⁸, não é mais o destino que distribuiu as pessoas cada qual com sua posição imóvel e imutável. São os próprios indivíduos que decidiram e contrataram entre si para que a sociedade política se realizasse. Como afirma Halldenius (2003, p.262, tradução nossa):

O contrato social [...] deve ser entendido como um conceito metafórico de um dos pontos mais vitais que Locke precisava estabelecer, qual seja,

¹¹⁵ “The Tories wanted a statement which denied [...] that consent was the basis of government. In the writings of Filmer they found it”.

¹¹⁶ “Robert Filmer's *Patriarcha*, perhaps the most powerful political statement of royal absolutism in the seventeenth century, prompted John Lock's response fifty years later in his *Two Treatises on Civil Government*”.

¹¹⁷ “Locke was an advocate, even architect, of Whig ideology and was closely associated with leading Whig politicians”.

¹¹⁸ “No estado moderno, uma organização ampla e altamente complexa, não é mais possível o governo parental ou patriarcal. E a alegação de que esse governo é instituído por Deus não pode ser fundamentada” (AARON, 1965, p.270, tradução nossa).

que o poder político está nas mãos do povo. Governantes não são ordenados por Deus¹¹⁹

Laslett (2005), chama a atenção para o papel que Locke dá à confiança (*trust*) no *Segundo Tratado*¹²⁰. A formação da sociedade entre os indivíduos se dá, para Locke, segundo Laslett, em dois níveis distintos: o primeiro se estabelece por meio de um contrato propriamente dito, pelo qual todas as partes devem, por um lado, assumir compromissos e, por outro, adquirir direitos frente aos demais. O segundo se configura na transmissão do direito executivo das leis da natureza para apenas um ou para um pequeno grupo de indivíduos escolhidos entre os contratantes. Segundo Laslett, Locke

separa o processo de pacto, que cria uma comunidade, do processo subsequente pelo qual a comunidade confia o poder político a um governo [...] Com isso, seu sistema inclui-se entre aqueles que distinguem o “contrato de sociedade” do “contrato de governo”, embora o segundo, em Locke, não seja em absoluto um contrato. (LASLETT, 2005, p.166, grifo do autor)

Para Locke, como já foi assinalado, no estado de natureza, cada indivíduo detém o direito de executar a lei da natureza, pois de nada adiantaria haver uma lei se não houver quem a faça cumprir: “a responsabilidade pela execução da lei da natureza é, nesse estado [de natureza] depositada nas mãos de cada homem, pelo que cada um tem o direito de punir os transgressores”. (LOCKE, 2005b, p.385, §7)

Em um estado civil essa máxima não pode ser válida pois só cabe ao poder político, o Estado soberano, executar as leis, sejam elas leis da natureza ou leis positivas. Se o indivíduo possui originariamente o poder de executar a lei da natureza e no estado civil somente o poder soberano detém tal poder, então na passagem de um estado a outro o indivíduo perde, ou cede para o Estado, o poder executivo da lei.

¹¹⁹ The social contract [...] should be understood as metaphorically conceptualizing one of the most vital political points that Locke had to make, which is that political power is in the hands of people; political rulers are not ordained by God.

¹²⁰ Sobre isso, afirma SCHOCHET (1969, p.98, tradução nossa): “a doutrina da confiança era um dos componentes mais importantes da teoria dos *Dois Tratados*. Permitiu que Locke dissesse, com efeito, que as origens familiares do governo não tinham valor na compreensão da natureza dos subsequentes compromissos políticos do homem”.

Estas são as marcas dos dois níveis no processo de criação da sociedade política, o contrato e a transferência do direito a executar a lei da natureza que cria o Estado. Naturalmente ambas devem apoiar-se na confiança mútua entre indivíduos pois se o indivíduo é livre para contratar com os demais, será igualmente livre para descumprir o contrato firmado se lhe aprouver fazê-lo. Mas de acordo com Laslett (2005), a questão da confiança fica mais evidente no momento em que se transfere o direito executor da lei para o poder soberano. Isso porque, uma vez que a noção de contrato implica vantagens a todos os contratantes, se o instrumento que confere poder político a um indivíduo ou a um grupo restrito de indivíduos fosse um contrato, isso implicaria vantagens imediatas tanto para os governados quanto para o governante (ou governantes). A vantagem dos governados é a proteção da sua vida e de seus bens pela jurisdição comum. A vantagem para o governante só existiria se o posto de governante fosse fixo e, assim, ele poderia gozar por toda a vida de prerrogativas especiais face a toda comunidade política. Mas na doutrina de Locke:

Destinado [...] está o governo, porém, ao benefício dos governados e não à vantagem exclusiva dos governantes (para a vantagem destes apenas conjuntamente à dos demais, enquanto partes daquele corpo político do qual cada parte e cada membro são objeto de cuidado e que está voltado, em suas funções peculiares, ao bem do todo, segundo as leis da sociedade) (LOCKE, 2005b, p.300–301, §93)

Este é um dos problemas do absolutismo contratualista proposto por Hobbes, que configura umas das ideias que Locke precisa refutar para mostrar que a monarquia absoluta não é o melhor modelo de organização política¹²¹. Sobre isso diz Laslett que “embora as pessoas estejam contratualmente vinculadas uma à outra, o povo não está contratualmente submetido ao governo, e os governantes se beneficiam do exercício da governança apenas na qualidade de pares do ‘corpo político’”. (LASLETT, 2001, p.166–167, grifo do autor).

¹²¹ Justamente por essa razão Laslett (2005) utiliza o termo “encargo fiduciário” (*fiduciary trust*) para se referir ao surgimento do poder soberano no *Segundo Tratado*, o momento no qual os indivíduos entregam seu poder executor da lei natural a pessoa do Estado. A relação entre a teoria política de Locke e o *Leviatã* de Hobbes será tratada em maiores detalhes mais adiante.

A teoria patriarcal de Filmer em defesa do absolutismo monárquico foi importante no âmbito da Inglaterra do século XVII¹²². Evidência disso foi o fato de Robert Filmer ter sido refutado por vários notáveis autores durante o período¹²³. Figgis (1970, p. 120) garante que o *Patriarcha* obteve grande reputação após sua publicação e chegou mesmo a influenciar a opinião política, sobretudo, como já mencionado, dos membros do partido *Tory*, defensores da suprema autoridade real¹²⁴.

Para os *tories* era importante negar a liberdade humana de escolher seu governante pois a defesa da monarquia absoluta implicava aceitar como “natural” a posição do monarca e seus herdeiros. Assim, era muito conveniente para eles o ponto de vista defendido no *Patriarcha*¹²⁵ segundo o qual “o desejo de liberdade foi a causa da queda de Adão”¹²⁶. (FILMER, 1991, p.02, tradução nossa).

Esta ideia de que o desejo de liberdade teria sido a causa da desventura humana já aponta dois elementos fundamentais do pensamento patriarcalista: o peso argumentativo do exemplo bíblico, e a ideia de que os humanos não são essencialmente livres, portanto o desejo de liberdade foi o motivo dos infortúnios da vida humana. Não por acaso, na introdução dos *Dois Tratados*, Locke, referindo-se a Filmer, afirma que “a escravidão é uma condição humana tão vil e deplorável [...] que é difícil conceber que um inglês, muito menos um fidalgo, tomasse a sua defesa” (LOCKE, 2005b, p.203, §1). Como fica claro na seguinte passagem, a tese filmeriana de que nenhum homem nasce livre parece ter provocado espanto em Locke, que durante todo os *Dois Tratados* se mostrou profundamente convicto na liberdade natural humana:

¹²² Sobre Filmer, é importante a afirmação de Gough (1994, p.15) segundo a qual “Filmer foi um pensador importante e original, sendo equivocado associá-lo apenas com uma teoria patriarcal e injusto recordá-lo somente através de sua caricatura apresentada por Locke; pois [...] ele teve o mérito, com frequência atribuído a Hobbes, de claramente perceber a natureza e a necessidade da soberania”.

¹²³ O *Patriarcha* de Filmer foi alvo da refutação de outros célebres autores do século XVII tais como James Tyrrell (1642 – 1718) em seu *Patriarcha non monarcha* de 1681 e Algernon Sidney (1623 – 1683) com a obra *Discourses Concerning Government*, de 1698, fato que confirma a popularidade da obra e a grande aceitação que a defesa do absolutismo fundado no direito divino tinha à época.

¹²⁴ Como prova da influência de Filmer, Knights (2005, p.102, tradução nossa) afirma que “a análise de Filmer foi compartilhada pelos cortesãos da Restauração e pelos *Tories* da Alta Igreja. No reinado de Anne, os membros do alto clero ainda estavam repetindo tais ideias. Joseph Trapp, por exemplo, puniu os *whigs* por tornar o povo ‘o soberano, o representante’, de modo que qualquer um que detivesse o poder era apenas ‘uma espécie de agente ou procurador do povo’.

¹²⁵ “O Patriarca de Filmer, não publicado até 1680, tinha como subtítulo “O poder natural dos reis contra a liberdade antinatural do povo” (KNIGHTS, 2005, p.102, tradução nossa).

¹²⁶ “The desire of liberty was the cause of the fall of Adam.”

E, na verdade, eu consideraria o *Patriarcha*, do sr. Robert Filmer, bem como qualquer outro tratado que pretendesse persuadir todos os homens de que eles são escravos, e de que assim devem sê-lo, como um exercício de engenho semelhante ao daquele que escreveu o Encômio de Nero, e não como um discurso sério e que a tal se pretenda, não me houvessem [...] o aplauso que conquistou o mesmo forçado a crer que o autor e o editor estavam sendo sinceros (LOCKE, 2005b, p.203–204, §1)

Filmer basicamente se fundamenta nas Sagradas Escrituras para justificar o poder real. Nas palavras do próprio Filmer, são as Sagradas Escrituras que, em última instância, confirmarão seu argumento em favor do direito divino dos reis: “para confirmar esse direito natural ao poder real, encontramos no decálogo que a lei que ordena obediência aos reis foi dada nos termos ‘honra a teu pai’ (Êxodo, 20:12) como se no pai estivesse originalmente todo o poder”¹²⁷ (FILMER, 1991, p. 11-12, tradução nossa).

Segundo o absolutismo filmeriano, o poder real é precisamente a extensão do poder paterno¹²⁸. A autoridade paterna foi transmitida diretamente por Deus a Adão, o primeiro pai. Assim o poder dos pais sobre seus filhos é da mesma natureza do poder do rei sobre seus súditos.

É verdade que os reis não são os pais naturais de seus súditos, mas ainda assim são, ou devem assim ser reputados, os herdeiros daqueles progenitores que foram os primeiros pais naturais de todo o povo, e pelo seu direito, sucederam àqueles no exercício da suprema jurisdição. (FILMER, 1991, p.10, tradução nossa)¹²⁹

¹²⁷ To confirm this natural right of regal power, we find in the Decalogue that the law which enjoins obedience to kings is delivered in the terms of ‘honour thy father’ [Exodus, xx, 12] as if all power were originally in the father.

¹²⁸ Para Richard Ashcraft (1986, p.187) a monarquia absoluta podia ser defendida em termos de direito divino ou como uma extensão da autoridade patriarcal e Filmer teria sido capaz de unir ambos os argumentos: “esses dois aspectos do *Patriarcha* foram atraentes o bastante para assegurar à obra um lugar de destaque no debate político dos anos de 1680”.

¹²⁹ It is true, all kings be not the natural parents of their subjects, yet they all either are, or are to be reputed as the next heirs to those progenitors who were at first the natural parents of the whole people, and in their right succeed to the exercise of supreme jurisdiction.

Ao fundar a gênese do poder político na criação do ser humano, Filmer sugere que a vida política é natural e faz parte daquele estado de coisas irrefutáveis e imutáveis. O homem já nasceu monarca, ou melhor, o homem foi criado (Adão) na condição de ser político. No momento do seu aparecimento, surgiu concomitantemente o poder soberano.

A própria concepção de estado de natureza derruba tal interpretação da vida humana. A suposição da existência de um estado de natureza, enquanto estado pré-político, sugere que a vida civil é apenas o resultado da escolha humana em um determinado momento. A sociedade que vem após o contrato social está fundada na vontade. De outro modo, a sociedade política que, como Filmer propôs, vem da designação divina, está fundada na própria ordem natural do mundo, por isso é irrefutável. Mas a proposta filmeriana tem um sério problema: para aceitar que o poder real decorre do poder divino, é preciso antes aceitar que o ser humano não apenas foi criado por um ser divino como esse ser divino quis entregar-lhe, no momento da criação, o direito de governo. Se fosse o caso de levar esse argumento às suas últimas consequências, seria preciso interrogar se uma tal divindade realmente existe e se, se existir tal divindade, ela teria de fato transmitido o direito ao poder político ao seu primogênito.

Locke, também aceita a premissa de que existe uma divindade criadora, entretanto a criação do homem e o nascimento da sociedade política são, em Locke, coisas delineadamente distintas. O *Primeiro Tratado* cuida basicamente de deixar clara esta distinção. Há um deus criador, mas este deus criou os indivíduos livres para escolherem entre estado de natureza e estado político e, uma vez escolhido o estado político, os indivíduos podem ainda optar pela forma de governo que melhor lhes aprouver.

No entanto, o *Patriarcha* não é uma obra tão ingênua quanto, à primeira vista, pode parecer. Filmer não se contenta em apoiar o argumento absolutista pura e simplesmente nas escrituras. A fundamentação bíblica é, certamente, o pilar central da doutrina patriarcal de Filmer, porém, ele também recorre ao fato de a monarquia absoluta ser a forma de governo naturalmente correta. O objetivo do patriarcalismo filmeriano é justamente esse: mostrar que a relação de submissão entre um súdito e um soberano é tão natural quanto a submissão do filho em relação ao pai¹³⁰.

¹³⁰ No *Patriarcha*, “Filmer argumentou que *as escrituras e a razão* sugeriam que a autoridade foi investida por Deus naturalmente nos pais, e que o rei era o pai de seu reino” (KNIGHTS, 2005, p.102, tradução nossa, grifo nosso).

Ao entrelaçar o poder paterno e o poder real, Filmer promove uma argumentação sistemática da monarquia de origem divina através da relação entre essas duas formas distintas de dominação. O apelo ao poder paterno confere a sua doutrina uma certa naturalidade, faz com que a monarquia absoluta seja encarada como algo tão natural quanto a relação entre pai e filho. Para Filmer, o pai tem “deveres naturais” em relação aos filhos: “se compararmos os deveres naturais de um pai com os de um rei, descobriremos que eles são um só, sem qualquer diferença exceto na amplitude e na extensão dos mesmos” (FILMER, 1991, p.12, tradução nossa)¹³¹. Sublinhe-se que, assim como os pais, também os reis possuem “deveres naturais”.

E se a defesa da autoridade absoluta e divina dos reis não era novidade na época, Filmer incorporou a ela o argumento patriarcalista, que lhe deu fundamento sob uma ótica ligeiramente diferente:

Filmer teve a perspicácia de enxergar que das duas vias possíveis de argumentação, aquela que assentava em uma mistura de textos bíblicos que proibiam a resistência e afirmavam a origem divina da realeza, e aquela que reivindicava para o sistema monárquico a conformidade com a natureza, era esta última a que possuía os fundamentos mais sólidos¹³² (FIGGIS, 1970, p.120–121, tradução nossa)

Assim, ao fundir poder paterno e poder político, Filmer sustenta que o poder que o pai possui sobre seus filhos é um poder também político, assim como o poder que o monarca possui sobre seus súditos é também um poder paterno. Apela-se novamente àquela relação de confiança que o vínculo político exige. Como um filho confia em seu pai, assim um súdito deve confiar em seu rei. O rei deve proteger seu súdito e guiá-lo pelo melhor caminho.

¹³¹ If we compare the natural duties of a father with those of a king, we find them to be all one, without any difference at all but only in the latitude or extent of them.

¹³² Filmer tuvo la perspicacia de ver que de las dos vías posibles de argumentación, aquella que descansaba en un baturillo de textos escriturários que prohibían la resistencia y afirmaban el origen divino de la realeza, y aquella que reclamaba para el sistema monárquico conformidade com la Naturaleza, era ésta la que tenía más sólidos fundamentos.

Não é por acaso que Locke dedica tantos capítulos em ambos os *Tratados*¹³³ para refutar o poder paterno como idêntico ao poder político¹³⁴. A necessidade de mostrar o erro das alegações patriarcais justifica o fato de Locke ter dedicado tanto tempo a elas (HARRIS, 1994, p.208). Era preciso separar o poder paterno do poder político “para mostrar que a relação do pai (ou melhor, dos pais [*parents*]) e do filho não envolvia a autoridade que Filmer atribuía aos pais [*fathers*]¹³⁵” (HARRIS, 1994, p.230). Filmer promoveu o poder patriarcal a principal fundamento do poder real. Por isso Figgis (1970) considera Filmer como o único teórico do direito divino dos reis que buscou um argumento extrabíblico para fundamentar a monarquia de origem divina.

Considerar o rei como o pai de seu povo era uma metáfora frequentemente usada pelos escritores monárquicos. Filmer converte essa metáfora em um argumento sobre o qual constrói o único sistema racional elaborado em favor do absolutismo (FIGGIS, 1970, p.121, tradução nossa)¹³⁶

Em Filmer a analogia entre as figuras do rei e do pai ultrapassa a mera metáfora, não se trata apenas de um mero recurso retórico. Filmer torna idênticos os poderes real e paterno e (supostamente) demonstra a verdadeira natureza do poder real. A origem da monarquia passa a repousar sobre a relação entre pai e filho. O reino é a extensão da casa do monarca e os súditos são seus filhos, devendo o rei zelar por todos.

Não é difícil ver como a noção de confiança está presente em Filmer. O *Patriarcha* traz à tona uma relação de confiança no pai, que existe para proteger seus filhos. O súdito deve confiar no rei assim como o fiel confia em Deus e assim como o filho confia no pai. Confiar que com seu governo tudo está caminhando de acordo com a ordem natural das

¹³³ Os capítulos VI e VII do *Primeiro Tratado* e o capítulo VI do *Segundo*.

¹³⁴ “A forma de patriarcalismo que Locke rejeita [...] é a visão de que a autoridade política é idêntica ou similar à autoridade paterna, de modo que a obediência devida aos magistrados é do mesmo tipo que a obediência devida aos pais. Esta última doutrina foi ensinada nos dias de Locke pela Igreja da Inglaterra, que a fundamentou em uma interpretação do Quinto Mandamento. E era, claro, a visão dos adversários conservadores de Locke e, em particular, de Filmer” (SIMMONS, 1992, p.216, tradução nossa).

¹³⁵ “Locke’s explanation would need to separate the paternal from the political in order to show that the relation of father (or rather parents) and child did not involve the authority that Filmer had attributed to fathers”.

¹³⁶ Considerar al rey como al padre de su Pueblo era una metáfora frecuentemente usada por los escritores monárquicos. Filmer convierte la metáfora en un argumento para construir sobre él el único sistema racional que se haya elaborado a favor del absolutismo.

coisas e que este é o verdadeiro e correto modo de se estabelecer uma organização política.

Levando em consideração os argumentos do *Patriarcha*, à primeira vista pode parecer que Filmer permaneceu alheio às novidades teóricas que estavam presentes no século XVII. O contato de Filmer com a obra de autores como Grotius e Hobbes¹³⁷ não foi o bastante para convencê-lo acerca da liberdade humana no estado de natureza. Filmer não abandonou a ideia da origem divina do direito dos reis em troca da hipótese hobbesiana, qual seja, o contrato social, que pressupõe a liberdade natural do homem, como verdadeiro legitimador da sociedade política.

Assim, não se pode aqui deixar de considerar a visão que Figgis (1970) traz acerca da defesa que Filmer faz do direito divino dos reis. Ao alterar o eixo fundamentador da doutrina do direito divino, Filmer, de certa forma, está renunciando a derrocada desta visão de mundo. Isso porque Filmer também leva em conta uma certa “natureza” das coisas para justificar que a identidade entre o papel do pai e do monarca está plenamente de acordo com ela.

Foi fácil passar do conceito de governo estabelecido por ordenamento divino à ideia de que, por ser Deus o autor da natureza, tudo o que é natural é autorizado com sua sanção. Contudo, a transformação é substancial: em lugar do direito divino direto surge uma teoria positiva de confirmação divina (FIGGIS, 1970, p.123, tradução nossa)¹³⁸

Filmer não se limitou ao apelo ao divino, como muitos antes dele já haviam feito, para justificar o poder monárquico, por isso envolveu na sua argumentação a ideia de natureza. “Que o pai governe seu filho” é uma máxima que está de acordo com a natureza assim como “que o monarca governe seus súditos” também está. Dessa maneira:

A concepção teológica dá lugar ao que pode ser chamado de concepção naturalista, e nessa forma disfarçada, perdura através dos anos a teoria

¹³⁷ Filmer publicou em 1652 a obra *Observations Concerning the Originall of Government, upon Mr Hobs Leviathan, Mr Milton against Salmasius, H. Grotius De Jure Belli*.

¹³⁸ Fue fácil pasar del concepto del gobierno establecido por ordenamento divino, a la idea de que, por ser Dios el autor de la Naturaleza, todo lo natural se autoriza con su sanción. Con todo, el cambio es substancial: em lugar del derecho divino directo surge una teoría positiva de confirmacion divina.

do direito divino, como base justificativa de todo sistema político (FIGGIS, 1970, p.123, tradução nossa)¹³⁹

Mas é preciso, ainda concordando com Figgis (1970), repartir o pensamento de Filmer em dois aspectos. A força da persistência e da renovação também pulsam dentro do próprio sistema filmeriano. De um lado estão a defesa da supremacia da monarquia absoluta em relação a qualquer outra forma de governo e “as provas e justificativas retiradas da autoridade das escrituras” (FILMER, 1991, p.12 – 13, tradução nossa)¹⁴⁰ dos seus argumentos. De outro, a novidade de se recorrer ao elemento natural para apoiar suas ideias:

Em todos os reinos ou sociedades do mundo, se o príncipe é o pai supremo do povo ou seu herdeiro, ou se o príncipe ascende à coroa pela usurpação, eleição (dos nobres ou do povo) ou de outra forma qualquer; ou se a sociedade é governada pelo próprio povo, ou por uma minoria, ainda assim a autoridade que está em algum, alguns ou em todos esses, é o único direito e a única *autoridade natural de um supremo pai* (FILMER, 1991, p.11, tradução nossa, grifo nosso)¹⁴¹

Se Filmer tivesse alegado que o verdadeiro governante é aquele que encarna Deus na terra, isso aproximaria seu discurso daquela visão de mundo medieval que enxergava uma natureza dupla, humana e divina, no monarca¹⁴². Mas já não se trata de sustentar a teoria absolutista numa base apenas mística. Filmer agora traz o elemento da naturalidade

¹³⁹ La concepción teológica cede ante lo que puede llamarse la concepción naturalista, y en esta forma enmascarada perdura a través de los años la teoría del derecho divino, como base justificativa de todo sistema político.

¹⁴⁰ By conferring these proofs and reasons drawn from the authority of Scripture, it appears to be little less than a paradox which Bellarmine and others affirm of the freedom of the multitude to choose what rulers they please. (Conferindo essas provas e justificativas retiradas da autoridade das escrituras, parece ser pouco menos de que um paradoxo o que Bellarmino e outros afirmam acerca da liberdade do povo para escolher quais leis os agradam).

¹⁴¹ In all Kingdoms or commonwealths in the world, whether the prince be supreme father of the people, or but the true heir of such a father, or whether he come to the crown by usurpation, or by election of the nobles or of the people, or by any other way whatsoever, or whether some few or a multitude govern the commonwealth, yet still the authority that is in any one, or in many, or in all of these, is the only right and natural authority of a supreme father.

¹⁴² Referimo-nos aqui à famosa metáfora de KANTOROWICZ (1998) sobre *Os Dois Corpos do Rei*. É ele quem nos confirma que, já bem antes do tempo de Filmer “houve um período de transição da realeza litúrgica inicial para a realeza por direito divino, da Baixa Idade Média, um período de contornos definidos durante o qual ainda existia uma mediação do rei, ainda que estranhamente secularizada, e durante o qual a ideia de sacerdócio real era investida da própria lei” (KANTOROWICZ, 1998, p.75).

misturado ao elemento divino. É uma naturalidade que se dá a partir de Deus. Por isso Filmer utiliza a *Bíblia* para confirmar a naturalidade da supremacia do poder absoluto do monarca. Filmer confirma esse direito *natural* ao poder real apelando à escritura sagrada que “ordena obediência aos reis¹⁴³” (FILMER, 1991, p.11, tradução nossa).

Assim fica evidente como Filmer elabora uma teoria do direito absolutista baseada também, mas não apenas, no texto bíblico. Em Filmer, Deus e monarca são entes separados, o monarca (Adão e depois seus herdeiros) recebeu de Deus o direito exclusivo de governar e esse direito de origem divina é também, e por isso mesmo, um direito natural: “há, e sempre haverá até o fim do mundo, um direito natural de um pai supremo sobre todo o povo¹⁴⁴” (FILMER, 1991, p.11, tradução nossa). É talvez isso que leve Figgis (1970, p.123)¹⁴⁵ a afirmar que Filmer abriu o caminho para a teoria de Locke. Sob este ponto de vista, Filmer pode ser considerado um passo à frente no processo evolutivo da teoria política, precisamente por ter trazido o elemento da naturalidade, ainda que seja uma naturalidade de proveniência divina: “é evidente que a teoria do direito natural, seja investido no rei, seja no povo, constitui a *etapa evolutiva* imediata que segue aos conceitos de sistemas políticos a base da sanção de textos bíblicos¹⁴⁶” (FIGGIS, 1970, p.123 – 124, tradução nossa, grifo nosso).

Ao apelar simultaneamente à autoridade das escrituras e à lei da natureza, Filmer rebate aquilo que para ele não passa de uma “opinião vulgar” (*common opinion*), segundo a qual a humanidade é naturalmente livre de toda sujeição (FILMER, 1991, p. 2). Desse modo, segundo Filmer:

¹⁴³ To confirm this natural right of regal power, we find in the Decalogue that the law which enjoins obedience to kings is delivered in the terms of “honour thy father”.

¹⁴⁴ There is, and Always shall be continued to the end of the world, a natural right of a supreme father over every multitude.

¹⁴⁵ Afirma Figgis que “em certo sentido, pode-se dizer que Filmer facilitou o caminho não somente de Locke mas também de Rousseau. (FIGGIS, 1970, p.123, tradução nossa). Rousseau (1999, p.121 – 122) evoca Locke contra o fundamento paternalista do Estado: “Quanto à autoridade paternal, de que muitos fizeram derivar o governo absoluto, e toda a sociedade, sem recorrer às provas contrárias de Locke e de Sidney, basta notar que nada no mundo está mais afastado do espírito feroz do despotismo do que a doçura dessa autoridade, que considera mais a vantagem daquele que obedece do que a utilidade do que comanda”.

¹⁴⁶ Es evidente que la teoría de los derechos naturales, ya investidos en el rey, ya en el pueblo, constituye la etapa evolutiva imediata que sigue a las conceptualizaciones de sistemas políticos a base de la sanción de textos bíblicos.

Essa opinião vulgar tem, recentemente, obtido grande reputação, ainda que não esteja fundada nos antigos pais e doutores da igreja. Ela contradiz a doutrina e a história das Sagradas Escrituras, as constantes práticas de todas as antigas monarquias, e os verdadeiros princípios da lei da natureza¹⁴⁷ (FILMER, 1991, p. 3, tradução nossa)

A posição de Filmer, com tudo o que tem de novo e de velho, no fim das contas só poderia ter contribuído diretamente para a superação das tradicionais teorias do direito divino dos reis. É verdade que ela tem “o mérito de haver vislumbrado que um sistema político naturalista tinha melhores probabilidades de acerto do que teria um sistema puramente teológico¹⁴⁸” (FIGGIS, 1970, p.125, tradução nossa), no entanto, Filmer contribuiu mais para a queda da teoria absolutista e foi, em sentido figurado, envenenado com seu próprio veneno já que “o método que aplicou facilitou a queda do sistema [pois] ao abandonar em parte o antigo método, Filmer perdeu de fato a defesa do direito divino pois só aparentemente sua posição é mais firme que a de seus predecessores¹⁴⁹” (FIGGIS, 1970, p.125, tradução nossa).

Por tudo isso, a despeito da impopularidade que a obra de Filmer adquiriu posteriormente, não foi à toa que Locke “precisou” refutá-lo. O diálogo Locke – Filmer foi a marca de um momento bem delimitado na história das teorias políticas, por isso “o trabalho de Filmer encarna, de mais de uma maneira, o momento de transição entre o ponto de vista antigo e o ponto de vista de Locke¹⁵⁰” (FIGGIS, 1970, p.128).

Pode parecer incomum a afirmação de que a teoria de Filmer estava mais bem fundamentada que a de Locke (FIGGIS, 1970, p.126), quando se leva em conta a repercussão histórica de ambas e o gradativo abandono da teoria do direito divino dos reis que se seguiu. Porém, o argumento de Filmer carrega a peculiaridade de ultrapassar a visão meramente mítica para envolver o elemento do direito natural, ainda que, como já foi ressaltado, o direito natural é o direito concedido por Deus. O argumento baseado na

¹⁴⁷ [...] this vulgar opinion hath of late obtained great reputation, yet it is not to be found in the ancient Fathers and doctors of the primitive church. It contradicts the doctrine and history of the Holy Scriptures, the constant practice of all ancient monarchies and the very principles of the law of nature.

¹⁴⁸ [...] el mérito de haber vislumbrado que un sistema político naturalista tenía mejores probabilidades de acerto que el puramente teológico.

¹⁴⁹ El método que aplico facilitó la caída del sistema [...] Al abandonar em parte el antiguo método, Filmer perdió de hecho la defensa del derecho divino, pues sólo en apariencia es su posición más firme que la de sus predecessores.

¹⁵⁰ Y así, el trabajo de Filmer encarna, de más de un modo, el momento de transición entre los puntos de vista antiguos y el de Locke.

Bíblia, afinal, era reconhecido como válido¹⁵¹, uma fundamentação erguida unicamente sobre textos bíblicos era o bastante para persuadir sobre o primado da monarquia absoluta. “Para o leitor moderno, as demonstrações deduzidas de textos isolados são seguramente as mais absurdas; na realidade, eram as mais fortes, e não seria nada fácil provar que eram absurdas¹⁵²” (FIGGIS, 1970, p.126).

Diferentemente de Bossuet (1990)¹⁵³, que retira toda a sua teoria política do texto bíblico, as Escrituras têm um papel ligeiramente diverso na argumentação de Filmer:

em Filmer, a *Bíblia* [é], por excelência, o documento histórico que proporciona os dados para que se saiba como era a natureza da sociedade primitiva. Em *Gênesis*, o autor encontra a prova de que a sociedade é tão antiga quanto a humanidade; de que a monarquia é uma extensão da vida em família, e de que o poder real é o inalienável poder natural do pai¹⁵⁴ (FIGGIS, 1970, p.126, grifo do autor, tradução nossa)

Para Figgis (1970), Locke fundou sua teoria em um elemento utilitário, qual seja, a necessidade de autoconservação. O Estado, grosso modo, para Locke só surge em função dessa necessidade pontual. Para Filmer o Estado é algo necessário, é um pressuposto para que haja vida política. Para Locke, a vida política é apenas contingencial. Por isso mesmo “a teoria dos direitos naturais e do contrato original professada pelos *whigs* (liberais), inimigos de Filmer, é mais inconsistente e artificial que a teoria dos direitos divinos dos reis¹⁵⁵” (FIGGIS, 1970, p.126, tradução nossa).

¹⁵¹ Segundo Christopher Hill (1987, p.106): “A *Bíblia* era a fonte reconhecida para todo o conhecimento verdadeiro. Todos citavam os seus textos, até mesmo homens como Hobbes e Winstanley, que ilustravam com a *Bíblia* conclusões a que haviam chegado por meios racionais”. Entretanto, ao contrário de Filmer para quem o argumento bíblico se revestia de fonte segura do conhecimento, em Hobbes, como também em Locke, ele apenas ilustra aquilo que se quer defender. Ainda segundo Hill (1987, p.183): “qualquer leitor convencido pelo *Leviatã* passaria a recusar a *Bíblia* como um fundamento suficiente para a reflexão política [e] em 1657 alguns deputados riram dos que se fundamentavam demais em citações bíblicas — risada essa que dificilmente se atreveriam a dar apenas dez anos antes”.

¹⁵² Para el lector moderno, las demostraciones deducidas de textos aislados seguramente son las más absurdas; en realidad, eran las más fuertes: nada fácil sería probar que eran absurdas.

¹⁵³ Filmer e Bossuet são identificados como representantes – na Inglaterra e na França, respectivamente – da chamada corrente providencialista da teoria do direito divino (Skinner, 1996, p.572).

¹⁵⁴ Pero ya en Filmer, la *bíblia* [...] Es, por excelência, el documento histórico que proporciona los datos para saber como era la naturaleza de la sociedad primitiva. En el *Génesis* encuentra el autor la prueba de que la sociedad es tan antigua como la humanidad; de que la monarquía es una extensión de la vida en familia, y que el poder real es el inalienable poder natural del padre.

¹⁵⁵ La teoría de los derechos naturales y del contrato original professada por los *whigs* (liberales), enemigos de Filmer, es más inconsciente y artificial que la teoría del Derecho Divino de los Reyes.

Ou seja, em última análise, a base utilitária (para usar a expressão de Figgis) na qual assenta a teoria lockeana é mais vulnerável do que a base de direito paterno de Filmer. Seria, nesse sentido, mais razoável supor que a vida política existe porque reproduz, naturalmente, as relações paternas, do que supor que é necessária a obediência a um governo apenas porque se preferiu entrar em sociedade com os demais. A vantagem da teoria de Filmer estaria, assim, não no fundamento divino da política, mas por fundar a política na relação paterna que, segundo Filmer, é natural.

Tanto em Filmer como em Locke, recorre-se a um passado histórico que se encontra tão distante no tempo que já não pode ser mais alcançado por evidências empíricas. Filmer tem que apelar ao texto bíblico para encontrar em Adão, além da origem do ser humano, a origem da monarquia absoluta. Locke recorre a uma suposição de caráter metodológico, qual seja, a existência do estado de natureza, para dela extrair que os indivíduos têm direitos naturais, entre eles, a liberdade. Se, por um lado, Filmer não pôde provar a relação entre a criação de Adão e a origem da sociedade política, por outro, Locke jamais poderia ter provado, ainda que tentasse, que tal estado de natureza existiu de fato e os seres humanos possuem direitos naturais¹⁵⁶. “Em ambos os casos temos um idêntico e intransponível abismo entre as condições de existência da sociedade e o que se supunha haver sido o estado primitivo¹⁵⁷” (FIGGIS, 1970, p.128, tradução nossa).

Filmer precisava negar a liberdade política humana para manter a relação de sujeição estabelecida entre súdito e monarca. No seu argumento, a lei da natureza é invocada para defender tal relação de sujeição: “a maior liberdade do mundo [...] é para o povo viver sob um monarca¹⁵⁸” (FILMER, 1991, p.4).

Essa questão da liberdade natural é especialmente cara à filosofia de Locke. Citamos novamente: “a escravidão é uma condição humana tão vil e deplorável [...] que é difícil conceber que um inglês, muito menos um fidalgo, tomasse a sua defesa” (LOCKE, 2005b, p.203, §1); assim Locke inicia o primeiro capítulo do *Primeiro Tratado*.

¹⁵⁶ Sobre isso, afirma Lopes (1992, p.245, nota) que “do ponto de vista estritamente histórico, as teorias contratualistas fundaram-se em bases infinitamente mais movediças que o direito divino, que pôde contar com todo um lastro histórico em que se apoiar [...] ainda que o problema da ascendência divina não seja objeto de prova racional, é historicamente demonstrável, ao passo que no contratualismo — seja em Hobbes, em Locke ou Rousseau — a questão das origens do Estado, por exemplo, só pode ser entendida num sentido puramente lógico, a-histórico”.

¹⁵⁷ En ambos casos tenemos idêntico abismo infranqueable entre las condiciones existentes de la sociedad y lo que se suponía que habia sido el estado primitivo.

¹⁵⁸ “The greatest liberty in the world [...] is for people to live under a monarch”.

Saberemos, pela leitura do *Segundo Tratado*, que a condenação de Locke em relação à escravidão é apenas parcial¹⁵⁹. Contudo, o que Locke deseja é afirmar que os homens são livres naturalmente e originariamente. No *Primeiro Tratado*, Locke tem como tarefa liquidar os argumentos de Filmer que condenam essa liberdade. Aquilo que Locke busca é, primeiramente, provar que todos os indivíduos nascem livres e iguais para, em seguida – no *Segundo Tratado* – construir uma teoria política baseada nessa liberdade natural.

O argumento segundo o qual nenhum ser humano nasce livre foi, segundo Locke, levado mais longe que ninguém e supostamente conduzido à perfeição por Robert Filmer (LOCKE, 2005b, p. 206). E se, como pensa Filmer, nenhum indivíduo nasce livre, há indivíduos que nasceram com o direito de governar, direito esse que só pôde ser transmitido pelo seu pai, bem como, de outro lado, há indivíduos que não receberam de seu pai o direito ao exercício do governo algum e, portanto, não podem reclamar para si tal direito.

Em um mundo em que os indivíduos são livres, ninguém pode reclamar para si o direito de permanecer na posição em que se encontra apelando a prerrogativas de ordem divina ou de outra natureza. Já se espera de quem ocupa uma posição profícua que se queira nela permanecer para manter eventuais privilégios. Ao contrário, daquele que ocupa uma posição, em alguma medida, desvantajosa, se espera que deseje a transformação da ordem das coisas em direção a uma nova situação na qual sua desvantagem pelo menos diminua.

Não se pode afirmar que Locke pretendia que todos os indivíduos gozassem de liberdade política no estado civil. No *Segundo Tratado* veremos, seguindo a leitura que Macpherson (1979) faz do texto, Locke negar a plena cidadania àquelas pessoas que não têm posses¹⁶⁰ e, se a vida política está baseada na liberdade natural para escolher, entre

¹⁵⁹ Locke aceita a escravização dos vencidos na guerra (LOCKE, 2005b, p.395 – 401). Para Gough (1994, p. 17, nota), Locke discute a questão da escravidão de forma “breve e superficial [...] e se tivesse se dedicado mais ao tema certamente teria reconhecido sua incompatibilidade com sua doutrina fundamental da liberdade individual”. Seliger (1969, p.28, tradução nossa) afirma que “Locke, o administrador de colônias escravistas, considerou as incursões de escravos da *Royal African Company* como guerras justas”. Para uma discussão mais detalhada sobre a posição de Locke em relação à escravidão praticada sobretudo nas colônias americanas ver Losurdo, 2006, capítulos I e II; e para uma discussão sobre uma possível contradição entre os escritos e a conduta pessoal de Locke com relação à escravidão ver Farr, 2008.

¹⁶⁰ Segundo Macpherson (1979, p.259–260) na teoria política de Locke “apenas os que têm 'fortuna' podem ter plena cidadania”. Chatelet (2000, p.59) vai ainda mais longe ao afirmar que os proprietários são quem de fato se reúnem para criar o “poder público encarregado de realizar o direito natural”. Entretanto, Polin (2003, p.173) considera equivocada a ideia de que os membros da sociedade política de

outras coisas, os governantes, por que, então, aqueles que não têm posses perderiam o direito de escolha¹⁶¹? Em outras palavras, se aceitarmos a “ambiguidade da sociedade civil” proposta por Macpherson, a questão que surge é: “por qual motivo o homem livre do estado de natureza perderia sua liberdade no estado civil? ” Teria o homem livre do estado de natureza escolhido perder sua liberdade no estado civil, ou seja, teria ele usado sua liberdade para deixar de ser livre?¹⁶²

Um dos argumentos de Filmer contra a liberdade natural é que esta suposta liberdade para sujeitar-se ao poder do monarca poderia implicar também liberdade para abandonar o estado de sujeição em troca de retomar a liberdade original. No texto “*Observations upon H. Grotius De Jure Belli et Pacis*” Filmer afirma:

Se a sujeição fosse voluntária e dependente do bel-prazer dos homens, por que eles não poderiam abandonar essa sujeição quando quisessem para retornar à liberdade novamente? Se eles são livres para abandonar sua liberdade em troca de uma sujeição, há uma razão mais forte para eles desejarem abandonar sua sujeição em troca da liberdade¹⁶³ (FILMER, 1949, p.273, tradução nossa)

O aprofundamento desse debate está além da proposta do presente trabalho. O que cabe ressaltar é que Locke defendeu uma liberdade originária que não necessariamente continua presente no estado político. Não se trata, portanto, de aceitar todos como livres, mas, antes, de estabelecer que havia liberdade o suficiente para limitar o poder monárquico e mesmo dividir o poder do monarca com o parlamento.

Locke sejam apenas os proprietários das terras, pois todo homem é proprietário da sua própria pessoa e, conseqüentemente, da sua capacidade de trabalho. Segundo ele, Locke, de fato, somente exclui os “mendigos e os vagabundos, condenados por sua existência corrompida e insensata”.

¹⁶¹ Stevens (1996, p.429, tradução nossa, grifo nosso) assegura que “*todos* devem concordar em se juntar a qualquer sociedade política que possa ser estabelecida - não apenas aqueles que pagam impostos específicos, ou que vêm de uma família particular”. Portanto, todos devem consentir na criação da sociedade política (*Id.*), porém nem todos gozarão de plena cidadania nela (MACPHERSON, 1979, p.259 – 260).

¹⁶² Uma vez que para Locke, o homem não pode “nem por pacto nem por seu consentimento, escravizar-se a qualquer um nem colocar-se sob o poder absoluto e arbitrário de outro que lhe possa tirar a vida quando for de seu agrado” (LOCKE, 2005b, p.403, §23).

¹⁶³ If it were a thing so voluntary, and at the pleasure of men when they were free to put themselves under subjection, why may they not as voluntarily leave subjection when they please, and be free again? If they had a liberty to change their natural freedom, into a voluntary subjection, there is stronger reason that they may change their voluntary subjection into natural freedom.

E talvez pelo fato de Locke considerar Filmer como o “paladino do poder absoluto”¹⁶⁴, tenha ele preferido polemizar com a defesa austera do poder absoluto que Filmer empreendeu no *Patriarcha*. Tão austera, talvez se possa supor, que chega a declarar que nenhum homem é, por natureza, livre (FILMER, 1991). O próprio Locke menciona outros “grandes defensores do direito dos reis” (LOCKE, 2005b, p.272, §67) que, entretanto, não negam a liberdade e igualdade naturais dos homens¹⁶⁵. Filmer, pelo contrário, salienta no *Patriarcha* que a condição de sujeição é a única na qual os indivíduos estão naturalmente, desde o nascimento:

Não vejo como os filhos de Adão, ou de qualquer outro homem, podem ser livres da sujeição aos seus pais. E esta sujeição dos filhos é a única fonte de toda régia autoridade, por determinação do próprio Deus¹⁶⁶ (Filmer, 1991, p.7, tradução nossa)

Locke, entretanto, não vê nos argumentos de Filmer provas da naturalidade do poder monárquico, sejam essas provas teológicas ou não. Como já mencionado, Locke vai combater Filmer em seu próprio terreno, por isso precisa tanto lançar mão de argumentos apoiados na *Bíblia* quanto em argumentos que estão além do conteúdo bíblico. Ou como afirma Schochet (1969, p.81, tradução nossa): “não há dúvida de que o *Primeiro Tratado* foi uma crítica direta e, às vezes, página por página, dos escritos políticos de Filmer [...] contudo não se pode mais dizer que a crítica de Locke ao patriarcalismo consistiu em uma exegese detalhada das passagens bíblicas¹⁶⁷”.

Filmer atribuí à criação de Adão o seu direito original de soberania. Aquele que foi primeiro criado por Deus recebeu também o direito de reinar sobre a terra. Segundo o autor, “a criação fez do homem o soberano de sua posteridade. E certamente não somente

¹⁶⁴ A expressão “paladino do poder absoluto” é utilizada por Locke (2005, p. 204).

¹⁶⁵ “[...] todos aqueles que compartilham a mesma natureza, as mesmas faculdades e poderes, são iguais por natureza e devem participar dos mesmos direitos e privilégios comuns [...] Tão claro é isso que nosso [autor] confessa que *sir John Hayward, Blackwood e Barclay, os grandes defensores do direito dos reis*, não poderiam negá-lo, mas admitem, de comum acordo, *a liberdade natural e a igualdade dos homens* como uma verdade inquestionável” (LOCKE, 2005b, p.272, grifo do autor).

¹⁶⁶ I see not then how the children of Adam, or of any man else, can be free from subjection to their parents. And this subjection of children is the only fountain of all regal authority, by the ordination of God himself.

¹⁶⁷ There is no question that Locke’s First Treatise was a direct and in some cases a virtual page-by-page criticism of Filmer’s political writings [...] However, it is no longer sufficient to say that Locke’s critique of patriarcalism consisted of a detailed exegesis of biblical passages

Adão, mas seus sucessores, tiveram, pelo direito de paternidade, autoridade real sobre todos os seus filhos”¹⁶⁸ (FILMER, 1991, p. 6, tradução nossa). O fato de Adão haver sido o primeiro homem a existir e o único a ser criado diretamente por Deus conferiria a ele o privilégio de ser o soberano entre todos os demais. Aliás, só Adão foi criado, todos os demais seres humanos, inclusive Eva, foram gerados a partir dele e a criação, por si só, conferiu o direito de soberania política para Adão.

Mas para Locke, o primeiro ser humano não pode ser o soberano do mundo pelo simples fato de haver sido criado primeiro. Fosse assim e, se este argumento bíblico fosse levado ao pé da letra, seria necessário considerar que antes de Adão foram criados por Deus outros seres. Se o direito à soberania reside apenas na criação talvez fosse o caso de tê-lo conferido ao primeiro animal criado:

se a mera existência por obra de tal poder e daquela forma pode conferir um domínio pura e simplesmente, o argumento de nosso [autor] levará à conclusão de ter o leão o mesmo direito à soberania que ele, e um direito seguramente mais antigo que o de Adão (LOCKE, 2005b, p. 218, §15)

É importante notar que no texto bíblico não está expresso que Deus tenha conferido o poder soberano a Adão no ato de sua criação. O que há, de fato, no texto bíblico, são duas passagens distintas em que Filmer, segundo Locke, se apoia; a primeira em *Gênesis* 1,27: “Deus criou o homem à sua imagem”, e a segunda em *Gênesis* 1,28, “Deus os abençoou e lhes disse: ‘sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a; dominai sobre os peixes do mar, as aves do céu e todos os animais que rastejam sobre a terra”¹⁶⁹. Filmer correlaciona os trechos para justificar nas escrituras sua defesa do estatuto natural do poder político.

E muito embora a *Bíblia* não diga expressamente aquilo que Filmer quer defender, ele, por assim dizer, toma a liberdade de fazer a conexão entre as duas passagens mencionadas (*Gênesis* 1,27 e 1,28) de modo a extrair, pela justaposição de ambas, a conclusão de que Adão recebeu de Deus o direito de ser o governante de tudo e de todos.

¹⁶⁸ [...] creation made man prince of his posterity. And indeed not only Adam but the succeeding patriarchs had, by right of fatherhood, royal authority over their children.

¹⁶⁹ *Bíblia de Jerusalém*, p.34–35.

Por isso coube também a Locke mostrar que “as citações do seu adversário não estavam de acordo com o sentido literal do texto [bíblico]¹⁷⁰” (HARRIS, 1994, p.236).

A segunda passagem tomará bastante a atenção de Locke no seu esforço para mostrar que não há nas escrituras provas de que Deus conferiu poder político a Adão. Trata-se do recorte em que Deus autoriza Adão a sujeitar e dominar a terra e tudo o quanto sobre ela se move (*Gênesis*, 1,28). A refutação de Locke neste ponto é incisiva¹⁷¹:

Supondo, porém, que admitíssemos que um homem é, por natureza, governante de seus filhos, Adão não poderia ter sido feito, dessa forma, monarca tão logo foi criado, pois, estando este direito de natureza alicerçado em sua paternidade, parece difícil conceber de que modo poderia ter Adão um direito natural a ser governante antes de ser pai, quando apenas o sendo teria tal direito, a menos que admitamos que fosse pai antes de ser pai e que tinha um direito antes de o ter (LOCKE, 2005b, p.220, §17)

Se o poder real é derivado do poder paterno, não havia motivo para ser rei se não era sequer pai. Locke identifica neste ponto a separação na qual ele tanto insistirá, no *Primeiro* e no *Segundo Tratado*, entre os poderes paterno e político.

Com base na mesma passagem bíblica, Locke não poderia admitir que houvesse Deus doado um ser humano a outro, fazendo deste um servo eterno daquele. As palavras de *Gênesis* 1,28, “enchei a terra e submetei-a; dominai sobre os peixes do mar, as aves do céu e todos os animais que rastejam sobre a terra”, são, para Locke, uma prova de que Deus entregou a terra e os animais a todos os seres humanos para que deles fizessem uso em favor da sua própria conservação. A leitura que Locke faz desta passagem, expressa a relação que ele estabelecerá, no *Segundo Tratado*, entre a lei da natureza e a propriedade, ou seja, a lei da natureza como uma espécie de permissão moral para apropriação dos recursos naturais em favor da autoconservação.

¹⁷⁰“His adversary's citations did not agree with the literal sense of the text”.

¹⁷¹ Nas palavras de Waldron (2002, p.24, tradução nossa): “A refutação de Locke desse argumento é bastante devastadora em termos bíblicos”, já que, como bem nota Locke (2005b, p.231, §29): “que essa doação não teve por alvo Adão em particular revela-se claramente nas palavras do texto, onde se lê que foi feita para mais de um, pois foi proferida no plural”.

Para Filmer as passagens bíblicas revelam o que é a natureza. A vontade de Deus segundo as escrituras e a natureza coincidem no *Patriarcha*. Para refutar Filmer no âmbito da *Bíblia*, Locke não entra no debate propriamente teológico, mas apenas cita as passagens bíblicas – algumas vezes até mesmo conferindo “aos comandos bíblicos um significado não bíblico” (STRAUSS, 2009, p.187) – para mostrar que as conclusões de Filmer são equivocadas.

Como exemplo, Locke (2005b, p.246, §44) alega, contra Filmer, que o trecho que está em *Gênesis* 3;16, num momento em que Eva está sendo repreendida por Deus, no qual se lê “e teu desejo será para teu esposo, e ele exercerá o governo sobre ti” (LOCKE, 2005b, p.246, §44), não implica em que, por essa fala de Deus, todas as mulheres devam se sujeitar a seus maridos e que nenhuma mulher possa exercer o poder político de uma sociedade. Na verdade, sem perder de vista a análise racional a qual Locke submete o texto sagrado, Locke se vê obrigado a conceder à mulher a mesma liberdade e igualdade natural que o homem supostamente possui. Por isso a mulher é livre até mesmo para celebrar contratos matrimoniais:

Contudo, não existe ali uma lei que obrigue a mulher a tal submissão se as circunstâncias de sua condição ou do *contrato com seu esposo* a isentarem da mesma, assim como não há lei que a obrigue a dar à luz com sofrimento e dor caso se puder encontrar um remédio para tal (LOCKE, 2005b, p.248–249, §47, grifos nosso)

Segundo Locke, Deus não condenou a mulher a estar submissa ao homem ou ao marido. A repreensão de Deus sobre Eva não se estendeu a todas as mulheres e nem impede que mulheres venham a assumir o governo de uma nação. E se a mulher estiver no comando de um governo, ela não perde a soberania a que tem direito se vier a desposar um de seus súditos. Uma rainha não pode estar subordinada ao seu marido: “e haverá alguém que diga que [...] se houvesse qualquer uma de nossas rainhas, Maria ou Isabel, desposado algum de seus súditos, passaria ela, com base nesse texto, a uma submissão política com relação a ele? ” (LOCKE, 2005b, p. 249, §47).

É preciso considerar, neste ponto, as implicações do nominalismo de Locke, para quem “todas as coisas que existem são particulares” (LOCKE, 2012, p.441, §1)¹⁷². Afirma Locke no *Primeiro Tratado* (2005b, p.248, §46), que quando Deus

concede dirigir-se aos homens, não creio que se pronuncie diferentemente destes, violando as regras de linguagem vigentes entre eles [...] pois seria sobremodo difícil, segundo as regras ordinárias da linguagem, compreender o que Deus pretende dizer se o que ele diz aqui no singular para Adão deve ser tomado como dirigido à humanidade toda, e o que diz no plural, em Gn 1, 26 e 28, há de ser tomado como dirigido unicamente a Adão, à exclusão de todos os demais

Portanto uma repreensão de Deus direcionada a Eva não pode ser tomada como uma repreensão a todas as mulheres assim como a concessão de governo a Adão sobre Eva não representa uma concessão de governo a todo homem sobre toda mulher, e assim também a doação do mundo a toda humanidade não pode ser interpretada como doação unicamente a Adão.

Ao contrário de Filmer, Locke, embora não abandone totalmente o texto bíblico, já não utiliza a Bíblia como fundamento dogmático de seus argumentos. Há muitas passagens dos *Dois Tratados* em que as escrituras são utilizadas como uma espécie de ilustração do argumento, mas nunca como a prova final. Na argumentação de Filmer, o peso do texto bíblico é maior e assume um caráter dogmático.

Pode ter sido este o principal dos motivos para que Locke tenha tomado a precaução de publicar os *Dois Tratados Sobre o Governo* de forma anônima¹⁷³. É muito difícil submeter o conteúdo de um texto religioso escrito há muitos séculos ao rigor da razão e da experiência sem que daí resultem choques e contradições de difícil solução. Filmer ora correlaciona passagens do texto bíblico para extrair conclusões em favor da sua doutrina (como quando ele correlaciona *Gênesis* 1, 27 e 1, 28 e infere que Adão recebeu o direito a governar o mundo), ora toma aquilo que está expresso no texto bíblico *ipsis litteris* para fundamentar seu argumento. Locke, por outro lado, dissolve o conteúdo bíblico na rigidez do raciocínio fazendo com que fique à mostra o choque entre aquilo

¹⁷² “Em sua filosofia da ciência e da linguagem, [...] Locke chega muito perto de dizer que não existem coisas como espécies” (WALDRON, 2002, p.49).

¹⁷³ Sobre isso ver Laslett, 2001, p.1–8.

que consta nas escrituras e aquilo que a razão indica como razoável segundo sua experiência e reflexão. Por esse motivo, algumas posições de Locke, como por exemplo, o tratamento que Locke dispensa ao casamento nos parágrafos 78 a 83 do *Segundo Tratado*, o colocariam em claro embaraço diante do dogma bíblico, já que, segundo Locke, a dependência dos filhos enquanto não atingem a maioridade é “a principal razão, senão a única, pela qual, na raça humana, macho e fêmea permanecem unidos mais tempo do que entre as outras criaturas” (LOCKE, 2005b, p.453, §80), enquanto a *Bíblia* determina expressamente, em Mateus, 19,6: “o que Deus uniu, o homem não deve separar”¹⁷⁴.

Filmer confere ao texto bíblico uma importância teórica que ultrapassa o mero registro histórico. Seus argumentos procuram, de fato, fundamentação no conteúdo das escrituras. Ainda que ele admita a existência de um elemento natural no seu sistema, este elemento natural só existe a partir da *Bíblia*, mais especificamente a partir da descrição bíblica da criação humana. No limite, é a *Bíblia* que lhe dá o fundamento último. Ao contrário de Locke, que estabelece a lei da natureza como uma norma cujo fundamento não depende de nenhum texto bíblico em particular.

Para exemplificar a maneira como Filmer se apoia no texto bíblico, destaca-se o seguinte trecho, já citado, do seu *Patriarcha*: “para confirmar esse direito natural ao poder real, encontramos no decálogo que a lei que ordena obediência aos reis foi dada nos termos ‘honra a teu pai¹⁷⁵’ (FILMER, 1991, p. 11-12, tradução nossa, grifo do autor). Ou seja, exatamente aquilo que se encontra expresso nas escrituras deveria, como quer Filmer, ser a mais fundamental referência para a organização da sociedade política. Por isso talvez se possa dizer que a fundamentação de Filmer é ainda dogmática.

Note-se que Locke, ao criticar este ponto de vista filmeriano, questiona o texto bíblico, dobrando-o conforme a razão em vez de aceitá-lo como um dogma:

Segundo a doutrina de nosso [autor], o pai, por ter absoluta jurisdição sobre seus filhos, tem a mesma jurisdição também sobre a descendência destes [...] todavia, pergunto ao nosso [autor], se o avô, com base em

¹⁷⁴ *Bíblia de Jerusalém*, p.1738.

¹⁷⁵ To confirm this natural right of regal power, we find in the Decalogue that the law which enjoins obedience to kings is delivered in the terms of “honour thy father”.

sua soberania, poderia eximir o neto de honrar a seu pai, tal como a este é devido de acordo com o quinto mandamento (LOCKE, 2005b, p.267 – 268, § 64)

Para Locke a relação de paternidade é de uma natureza completamente diferente da relação política. Por isso na sua visão, é absurdo pretender fundamentar o poder político em passagens da *Bíblia* nas quais Deus está tão somente determinando a sujeição de uma mulher a um homem (como em *Gênesis* 1,28), ou como quando Deus está não mais do que exigindo que se honrem os pais (como em *Êxodo* 20,12). Disso não se pode inferir, como faz Filmer, que Deus tenha entregue o direito a exercer o poder soberano na sociedade a Adão ou a um homem em particular.

Se o pano de fundo de Filmer é o texto das escrituras, precisamente os mesmos textos são atacados por Locke a fim de demonstrar a falta de razão das conclusões de Filmer. Basicamente o que faz Locke é demonstrar que aquilo que foi dito por Filmer sobre determinadas passagens não está nelas. Não que a ordem ou o mandamento bíblico estejam errados, Locke não precisa fazer este questionamento, mas as determinações das escrituras não conduzem àquelas conclusões a que Filmer, erradamente (segundo Locke) chegou. Assim, para Locke

é impossível interpretar o preceito *honra a teu pai e tua mãe* como uma sujeição ou obediência políticas, pois que as leis, tanto do Antigo quanto do Novo Testamento, que determinavam aos filhos *honrar e obedecer os próprios pais* foram decretadas àqueles cujos pais estavam submetidos a um governo civil, e eram súditos, como eles, das sociedades políticas; e o *ordenar a eles honrar seus pais*, teria significado [...] ordenar-lhes que fossem súditos daqueles que não tinham o direito para tal (LOCKE, 2005b, p.269, §65)

Também a questão da igualdade natural é uma ideia chave na teoria lockeana. E é uma necessidade para quem, como Locke, quer negar o direito divino dos reis. Mais do que negar o poder divino dos reis, negar que os reis possuam qualquer tipo de prerrogativa que poderia justificar um direito especial, conferido a um entre todos os humanos, de possuir o poder político e exercê-lo de maneira absoluta, uma vez que possuir poder político, especialmente na forma absoluta, pode significar ter privilégios e contar com uma vida muito mais segura e tranquila do que a grande maioria dos indivíduos. “Nada é

mais perigoso e mais propício ao triunfo da injustiça do que o egoísmo de quem detém um poder absoluto: pois ele pode, sem obstáculos, dar livre curso a todos os desejos que o inspiram”¹⁷⁶ (POLIN, 1960, p.202, tradução nossa).

Tal situação melhor se justifica à luz do direito divino. O direito divino é o mais adequado pano de fundo para fundamentar o fato de que apenas um entre todos os homens deve tomar as decisões políticas, deve ter a primazia no comando de toda a sociedade.

Argumentar em favor da igualdade natural é equivalente a argumentar contra o poder monárquico absoluto de origem divina. Afirmar que todos são originalmente iguais significa que não necessariamente as decisões do monarca são as melhores, as mais justas. E que, se talvez o poder fosse exercido por outrem, a segurança e o conforto de todos estariam melhor garantidos do que se exercido por aquele que supostamente tem o direito hereditário para tal, pois “os príncipes nascem maiores pelo poder, mas iguais por natureza ao resto dos mortais” (LOCKE, 1987, p.103).

No *Primeiro Tratado* a tarefa de Locke é sobretudo derrubar a crença na doutrina patriarcal de Filmer. O argumento em favor da igualdade natural estará presente sobretudo no *Segundo Tratado*, quando o foco já não é mais destruir o absolutismo monárquico com base patriarcal, mas construir uma teoria política voltada para afastar o governo absoluto e arbitrário.

Mas a proposição da igualdade natural também cumpre o papel de desqualificar o argumento do direito divino. No todo do discurso, um elemento está claramente amarrado ao outro, a igualdade natural tanto dá suporte à construção teórica do governo baseado na inter-relação de iguais, quanto elimina a convicção na primazia hereditária do monarca.

Para Locke, antes de haver monarcas ou mesmo antes de haver um poder político constituído, o ser humano vive no estado de natureza que é “um estado também de igualdade, em que é recíproco todo o poder e jurisdição” (LOCKE, 2005b, p.382, §4).

Porém, para argumentar contra Filmer, para quem o poder político deriva do poder paterno, é preciso assumir que, ao nascer, os indivíduos não se encontram numa situação

¹⁷⁶ “Rien n'est plus dangereux et plus propice au triomphe de l'injustice que l'egoisme de celui qui détient un pouvoir absolu: car il peut sans frein donner libre cours à tous les desirs que lui inspirent”.

de exata igualdade uns com os outros. É preciso que haja, em alguma medida, uma relação de sujeição e dependência dos filhos para com seus pais.

Os filhos, confesso, não nascem nesse estado pleno de *igualdade*, embora nasçam para ele. Quando vêm ao mundo, e por algum tempo depois, seus pais têm sobre eles uma espécie de domínio e jurisdição, mas apenas temporários. Os laços dessa sujeição [...] os sustentam durante a fraqueza da infância. Quando crescem, a idade e a razão os vão afrouxando até caírem finalmente de todo, deixando o homem à sua própria e livre disposição (LOCKE, 2005b, p.432, §55, grifo do autor)

Ao atingir a “idade da razão”, o filho torna-se igual aos pais em direitos. É por não haver essa sujeição permanente entre pais e filhos que, quando um indivíduo se torna o soberano político de uma nação, torna-se também soberano em face daqueles que o geraram. Assim fica cada vez mais evidente no âmbito político, o estado de igualdade para o qual todos nascem, segundo Locke.

Como são todos iguais, a jurisdição que um indivíduo venha a ter sobre outro pode ser temporária e pode ser invertida. O súdito pode tornar-se soberano e vice-versa. Graças à igualdade pode haver alterações das relações políticas, pode haver mobilidade dos agentes e o poder passa a estar ao alcance de qualquer cidadão¹⁷⁷. Já não se tem mais um escolhido por Deus ou pela natureza, o poder não tem mais um único dono para o qual estava destinado.

A proposta de Filmer, em um certo sentido, poderia não causar escândalo, tanto aos seus opositores do século XVII quanto a um leitor posterior, se apenas manifestasse a já conhecida proposta de que a sociedade é uma organização natural. Trata-se, portanto, de uma ordem de coisas contra a qual não caberiam impugnações. Talvez o que causou mais agitação em torno da sua doutrina seja o fato de que a defesa da sociedade natural se relaciona com o patriarcalismo bíblico (FIGGIS, 1970, p.127). Assim, nas palavras de Figgis:

Antes de Filmer não há prova de que existiu uma teoria propriamente patriarcal da monarquia. Seu mérito consiste em haver descoberto que a usual metáfora patriarcal continha o germe de um sistema mais sólido

¹⁷⁷ Ou mais especificamente, de qualquer indivíduo que possua cidadania.

que o já tão desgastado amontoado de citações bíblicas (FIGGIS, 1970, P. 122–123)¹⁷⁸

A ideia da igualdade natural contra o absolutismo de direito divino e a separação entre os poderes político e paterno não foi exatamente uma novidade proposta por Locke¹⁷⁹. Mesmo Hobbes, antes dele, já havia feito esta indicação em suas obras políticas. A defesa de Locke da igualdade natural e sua recusa do direito divino parecem ter melhor se alinhado com o rumo dos acontecimentos do que a resistência filmeriana em aceitar aquilo que a época moderna trouxe de novo. Bobbio (1997, p.149) nos ajuda a compreender a posição de Locke no decurso da história ao afirmar que a obra política de Locke constitui "o fim irrevogável da concepção paternalista de governo e o início triunfal da visão liberal e democrática". O fundamento paterno do poder político defendido por Filmer levará Locke a classificá-lo como um “novo nada”, ou seja, aquilo que pode parecer uma grande descoberta ou uma teoria que aparenta ser decisiva, entretanto ela não faz mais do que apenas reproduzir ideias que já circulavam. Enquanto para Filmer “a doutrina da liberdade natural da humanidade [era] nova, plausível e perigosa”¹⁸⁰ (FILMER, 1991, p.1); para Locke, a ideia de que Deus escolheu alguém para governar e seu primogênito recebe tal poder por herança não passa de um “*novo nada* [...] essa *paternidade* que deve designar a pessoa e estabelecer o trono dos monarcas aos quais os homens deverão obedecer” (LOCKE, 2005b, p.278, §72).

¹⁷⁸ Antes de Filmer no hay prueba de que propiamente existiera una teoría patriarcal de la monarquía. Su mérito consiste en haber descubierto que la consabida metáfora contenía el germen de um sistema básicamente más sóido que el tan traído y llevado amasijo de citas bíblicas.

¹⁷⁹ Locke não foi o primeiro a rejeitar o patriarcalismo separando o poder paterno do poder político. Antes dele, Suarez já havia afirmado essa separação. Sobre isso ver Skinner 1996, p.433.

¹⁸⁰ The tenet of the natural liberty of mankind new, plausible and dangerous.

2.2. Um Leviatã nem tão poderoso assim

2.2.1 Estado de natureza em Hobbes e Locke: a questão da moralidade

Muito já foi discutido sobre a relação da filosofia política de Hobbes e de Locke. É razoável que se queira investigar os contrastes entre as ideias de dois dos mais notáveis pensadores da Inglaterra do século XVII. O fato de serem ambos ingleses e de terem vivido um contexto histórico e social semelhante alimenta ainda mais as especulações sobre a relação entre as duas filosofias, especialmente no que diz respeito à política. Como afirma Laslett (2005, p.109), “Hobbes e Locke estavam emaranhados no tecido vivo, composto pelos incontáveis fios e fibras que crescem juntos e que ligam uma geração intelectual àquela que a sucede num mesmo país”.

Sabemos que Locke possuiu um exemplar do *Leviatã*¹⁸¹. Além disso, na sua principal obra epistemológica, o *Ensaio Acerca do Entendimento Humano*, Locke menciona diretamente Hobbes¹⁸² e no capítulo VIII do *Segundo Tratado* Locke afirma: “uma tal constituição faria o poderoso *Leviatã* durar menos que a mais frágil das criaturas” (LOCKE, 2005b, p.471, §98)¹⁸³ em referência direta à obra de seu compatriota. Entretanto, apesar de Locke haver evitado “tanto quanto pode mencionar o nome vituperado [...] de Hobbes” (STRAUSS, 2009, p.144); parece verdadeira a afirmação de que Hobbes não era o alvo de Locke nos *Dois Tratados* pois, como afirma Bobbio (1997, p.163), “Locke preferiu “enfrentar um pigmeu como Filmer para assumir uma posição contra a teoria absolutista do poder, em vez de digladiar-se, em igualdade de condições, com o gigante que era Hobbes”.

Pode-se, dessa forma, concluir com um certo grau de certeza que a influência de Hobbes se fez presente sobre Locke na principal obra política deste, ainda que essa influência tenha sido apenas indireta¹⁸⁴. Até que ponto Locke queria dialogar com o

¹⁸¹ Laslett (2005, p.103, nota) confirma que Locke possuía exemplar do *Leviatã*.

¹⁸² Afirma Locke no *Ensaio Sobre o Entendimento Humano* (2012, §5, p.52): “uma importante e inegável regra de moral é, certamente, que os homens devem manter pactos [...] caso se pergunte a um hobbesiano [por que manter a palavra] ele responderá: porque o poder público requer; do contrário, o *Leviatã* te punirá”.

¹⁸³ Laslett vê nesta passagem dos *Dois Tratados* uma mera alusão a Hobbes, e não uma crítica a sua doutrina (cf. Laslett, 2005, p.471, nota).

¹⁸⁴ “Locke estava bem consciente de que Hobbes, embora jamais tenha encontrado apoio nos círculos da corte, era o mais sério inimigo que ele teria de combater, e no *Segundo tratado*, que contém sua obra

*Leviatã*¹⁸⁵ não podemos precisar, mas sabemos que as ideias hobbesianas ecoaram na construção da visão política de Locke. É o que reconhece John Dunn ao questionar se

É concebível historicamente que um homem com as ambições filosóficas de Locke pudesse ter escrito tal obra no momento em que o fez, sem que o curso de seu pensamento fosse fortemente desviado pela atração magnética, exercida pela existência daquela grande massa de magma intelectual¹⁸⁶? (DUNN, 1969, p. 78, tradução nossa)

Aquilo que Locke deve discutir após refutar Filmer não é necessariamente a refutação de Hobbes. Isto porque, frente a Filmer, a posição de Hobbes e Locke é muito semelhante (Dunn, 1969, p.79). Assim, a “questão é que a disputada influência, negativa ou positiva, de Hobbes sobre os *Dois Tratados*, é irrelevante para a compreensão histórica dessa obra¹⁸⁷” (DUNN, 1969, p.79, tradução nossa).

O que está em foco no presente capítulo não é medir a influência de Hobbes sobre Locke mas esclarecer o motivo pelo qual para Locke a monarquia absoluta, preferida por Hobbes, não é a melhor opção para indivíduos que escolhem viver em uma sociedade política. A proposta é investigar a razão pela qual a lógica interna do sistema lockeano acaba apontando para uma direção completamente diferente da lógica interna do sistema de Hobbes. Se o pensamento hobbesiano abriu caminho para que se fundamentasse o poder real sobre uma base contratualista, por que o pensamento de Locke, que também parte do contratualismo, chegou a uma conclusão diametralmente oposta¹⁸⁸? No âmbito

construtiva, está claro que ele tinha Hobbes muito em mente, ainda que se abstinhasse de mencioná-lo nominalmente” (GOUGH, 1994, p.16).

¹⁸⁵ Embora o *Leviatã* não seja a única obra política de Hobbes e para compreender o pensamento político desse autor seria necessário examinar também suas outras obras, neste trabalho deter-nos-emos à referida obra porque além de ela ser adequada ao nosso propósito, também é ela, nas palavras do próprio Hobbes “uma obra que combate agora por todos os reis e por todos os que, sob não importa qual nome, detêm direitos régios” (HOBBS, 1839, apud. SKINNER, 2010, p.125).

¹⁸⁶ Is it conceivable historically that a man with Locke’s philosophical ambitions could have written such a work at the time when he did without his intellectual course being powerfully deflected by the magnetic pull, exercised by reason of its very existence, of that great mass of intellectual magma?

¹⁸⁷ The claim is that the disputed ‘influence’, negative or positive, of Hobbes upon the *Two Treatises* is irrelevant to the historical comprehension of that work.

¹⁸⁸ Uma vez que “a ideia de que a autoridade deriva do consentimento é tão central para a filosofia de Hobbes quanto para a de Locke” (PLAMENATZ, 2012, p.96, tradução nossa).

da estrutura interna do pensamento de Hobbes e de Locke tem-se, respectivamente, a defesa e o ataque à monarquia absoluta, porém com um ponto de partida muito similar.

O fato é que o contratualismo jusnaturalista hobbesiano conduz a uma conclusão diferente do contratualismo jusnaturalista lockeano, na medida em que para Locke a entrega voluntária do poder jurisdicional a um único indivíduo, que passa a detê-lo de maneira absoluta, não satisfaz o desígnio dos homens que entraram em sociedade. E isso motiva Locke a defender que “é possível uma comunidade política na qual o poder do governante é limitado e na qual a soberania, em última instância, não pertence ao monarca em oposição àqueles a quem ele governa, mas ao povo como um todo¹⁸⁹” (AARON, 1965, p.270 – 271, tradução nossa).

Locke, portanto, prefere o governo constitucional pois, ao contrário da monarquia absoluta, este tipo de governo dificulta o abuso de poder. Sobre o abuso do poder soberano, Locke afirma que:

não é preciso temê-lo em demasia nos governos em que o Legislativo consiste, no todo ou em parte, de assembleias variáveis, cujos membros, quando da dissolução da assembleia, estão sujeitos às leis comuns do país em igualdade com o resto. (LOCKE, 2005b, p.510, §138, grifo do autor)

Mas antes de analisar as diferentes conclusões a que chegam Hobbes e Locke, é preciso delimitar os contrastes entre os pontos de partida dos quais cada um constrói sua teoria contratualista. Ponto de partida este que, apesar de muito similar, guarda diferenças que acabarão por determinar desfechos diversos nos pensamentos de cada um dos filósofos.

A diferença mais marcante entre o estado de natureza hobbesiano e lockeano é o fato de que para Hobbes estado de natureza é sinônimo de estado de guerra contínua e permanente entre os indivíduos, enquanto para Locke o estado de guerra é apenas acidental¹⁹⁰: “a força, ou um propósito declarado de força sobre a pessoa de outrem,

¹⁸⁹ A political community is possible in which the power of the governor is limited, in which sovereignty ultimately pertains not to the monarch, as opposed to those whom he governs, but to the people as a whole.

¹⁹⁰ Sobre o estado de guerra na teoria política de Locke, Laslett (2005, p.144) afirma que “a guerra, com efeito, não é um estado, mas um incidente”. Aarsleff (1969, p.103, tradução nossa) acrescenta que “a

quando não haja um superior comum sobre a terra ao qual apelar em busca de assistência, constitui o estado de guerra” (LOCKE, 2005b, p.398, §19).

Assim, a marca distintiva entre os estados de natureza concebidos por Hobbes e Locke reside no enfoque dado ao ser humano, na defesa daquilo que o ser humano é segundo sua condição natural. Em um ambiente marcado pela hostilidade entre todos, é preciso haver um poder central forte o bastante para deter o ímpeto natural dos indivíduos, que constantemente os impulsiona uns contra os outros. Por esta razão o Estado surge como o elemento central pacificador de uma sociedade que está permanentemente pronta para a guerra¹⁹¹, já que “a guerra não consiste apenas na batalha, ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida [...] a natureza da guerra não consiste na luta real, mas da conhecida disposição para tal” (HOBBS, 1983, p.75–76).

Por outro lado, enquanto o ser humano hobbesiano é essencialmente hostil aos seus semelhantes, o indivíduo apresentado por Locke no estado de natureza tem como principal característica a disposição para a apropriação¹⁹². O ser humano lockeano se mostra mais afeito ao ofício de intervir e transformar a natureza. De certa forma é isso que o move, o desejo de possuir e de aprimorar, pela sua industriiosidade, os recursos que a natureza oferece. Enquanto a principal característica relacionada por Hobbes para descrever o indivíduo no estado de natureza é a sua constante disposição para a guerra, em Locke o foco é o direito (natural) que permite ao homem se apropriar (de maneira limitada em um primeiro momento e ilimitada depois¹⁹³) dos recursos naturais que originalmente pertenciam a todos. “Deus deu o mundo aos homens em comum; mas [...] não se pode supor que tivesse Ele a intenção de que permanecesse comum e inculto para sempre” (LOCKE, 2005b, p.414, §34).

Ou seja, enquanto para Hobbes, no estado de natureza

conduta apropriada da vida é a conduta da razão; a guerra é uma aberração do estado normal de paz e razão”.

¹⁹¹ Segundo Bobbio (1991, p.36) “o que Hobbes quer dizer, falando de ‘guerra de todos contra todos’, é que, sempre onde existirem as condições que caracterizam o estado de natureza, este é um estado de guerra de todos os que nele se encontrarem”.

¹⁹² Apropriar-se da terra e dos bens significa, para Locke, uma obediência tanto a Deus como a razão (cf. LOCKE, 2005b, p.414, §34).

¹⁹³ Segundo Strauss (2009) e Macpherson (1979).

não há lugar para a indústria, pois seu fruto é incerto; conseqüentemente não há [cultivo] da terra, nem navegação, nem uso das mercadorias que podem ser importadas pelo mar; não há construções confortáveis, nem instrumentos para mover e remover as coisas que precisam de grande força; não há conhecimento da face da Terra, nem cômputo do tempo, nem artes, nem letras; não há sociedade; e o que é pior do que tudo, um constante temor e perigo de morte violenta. E a vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta (HOBBS, 1983, p.76)

Para Locke

não é qualquer pacto que põe fim ao estado de natureza entre os homens [pois] os homens podem celebrar entre si outros pactos e promessas e, mesmo assim, continuar em estado de natureza [...] Pois a verdade e observância da palavra dada cabem aos homens como homens, e não como membros da sociedade (LOCKE, 2005b, p.393, §14)

O Estado hobbesiano precisa ser vigoroso para manter os laços sociais, pois as inclinações naturais de cada um prejudicam a sociabilidade. Afinal “os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros (e sim, pelo contrário, um enorme desprazer), quando não existe um poder capaz de manter a todos em respeito” (HOBBS, 1983, p.75). A ausência de uma predisposição natural dificulta a vida em sociedade, por isso o Estado precisa torná-la viável.

Como sinal dessa debilidade natural humana que dificulta a vida em sociedade, Dunn (1969, p.79) confirma-nos que Hobbes constrói sua teoria política partindo de um “vácuo moral”. O homem natural de Hobbes, além de possuir muitas paixões que o afastam da vida conjunta, não têm um elemento moral que de alguma forma o obrigue a, pelo menos, respeitar a vida e as posses do seu próximo. Diz Dunn que “nos *Dois Tratados* [...] sua premissa central [de Locke] é precisamente a ausência de tal vácuo”¹⁹⁴ (DUNN, 1969, p.79, tradução nossa). Assim, a questão moral no homem em estado de natureza é marcadamente diversa nas filosofias de Locke e Hobbes.

¹⁹⁴ Locke never faced this problem in the *Two Treatises* because his central premise is precisely the absence of any such vacuum.

O estado de natureza hobbesiano é carente de moralidade, conforme fica claro na seguinte passagem:

Desta guerra de todos os homens contra todos os homens também isto é consequência: que nada pode ser injusto. As noções de bem e de mal, de justiça e injustiça, não podem aí ter lugar. Onde não há poder comum não há lei, e onde não há lei não há injustiça. Na guerra, a força e a fraude são as duas virtudes cardeais. A justiça e a injustiça não fazem parte das faculdades do corpo ou do espírito [e] são qualidades que pertencem aos homens em sociedade, não na solidão (HOBBS, 1983, p.77)

A ausência de uma faculdade moral que faça parte da natureza do ser humano promove uma atmosfera de constante desconfiança que inviabiliza qualquer acordo entre os homens. As leis naturais de que Hobbes fala são, na verdade, apenas ditames da razão, regras que fornecem a prudência no agir, e não um “imperativo categórico” (BOBBIO, 1991, p.39), ou seja, não têm a força de uma regra obrigatoriamente observável¹⁹⁵. Em Hobbes não há qualquer fator de natureza ética que obrigue determinadas condutas que concorram para a sociabilidade e respeito mútuos. Hobbes assim transforma a vida segundo a natureza em um verdadeiro tormento no qual a insegurança jamais abandona o homem.

Essa natureza essencialmente má e perigosa do ser humano é um fator que obriga o Estado a ser um ente robusto frente aos indivíduos. As pessoas, segundo Hobbes, têm poucos direitos em geral porque não conseguem chegar a um nível consensual de moral. Se cada pessoa acha uma determinada coisa correta, a razão não pode indicar que essa ou aquela coisa seja um direito de todos (TUCK, 2001, p.97–98). Deste relativismo moral segue o fato de as pessoas terem poucos direitos naturais e conseqüentemente poucos direitos frente ao Estado. O relativismo moral resulta, em Hobbes, em um argumento antiliberal: o de que os cidadãos têm direitos restritos frente ao Estado (TUCK, 2001, p.98).

As implicações desse “vácuo moral” apontado por Dunn (1969), refletem-se na dificuldade de conceber como possível um contrato que para se realizar necessita do consentimento de todos, ou da maioria. No estado de natureza, por que alguém cumpriria

¹⁹⁵ Cf. Bobbio, 1991, p.38 - 40.

uma promessa se não tem garantia de que os outros também cumprirão? Como é possível um contrato social se não há garantias de que todos cumprirão sua parte no contrato, e se o homem não é confiável? (TUCK, 2001, p.89). Segundo Hobbes quem primeiro cumpre o acordo se entrega a seu inimigo. Assim,

Que um homem concorde, quando outros também o façam, e na medida em que tal considere necessário para a paz e para a defesa de si mesmo, em renunciar a seu direito a todas as coisas, contentando-se, em relação aos outros homens, com a mesma liberdade que aos outros homens permite em relação a si mesmo (HOBBS, 1983, p.79)

A teoria de Hobbes tem o problema de que quem faria o primeiro contrato não poderia confiar que os outros também cumpririam sua parte do acordo¹⁹⁶. Para evitar este problema seria necessário admitir alguma regra moral que obrigasse a todos a cumprir suas promessas. Como Hobbes atribui à natureza humana a indisposição para a sociabilidade e disposição perpétua para o conflito, o contrato original de sociedade torna-se inviável.

Segundo Hobbes “é um preceito ou regra geral da razão, que todo homem deve esforçar-se pela paz, na medida em que tenha esperança de consegui-la”, (HOBBS, 1983, p.78); porém, o único motivo que um indivíduo tem para observar as regras da razão é atingir um fim específico. Para atingir este fim específico, no entanto, esta regra deve ser obedecida também pelos outros. Nas palavras de Bobbio: “no estado de natureza, quem me assegura que os outros observarão regras de prudência que eu estou disposto a obedecer?” (BOBBIO, 1991, p.39). No âmbito da teoria hobbesiana, já que o homem não é confiável, como pode ser possível o contrato original da sociedade?

Mas em que medida pode ser a filosofia lockeana, como afirma Tuck (2001, p.98) mais “ampla e dogmática”, de modo a não cair nesse problema?

Retomando aquela afirmação de Dunn, (1969, p.79), segundo a qual a principal diferença entre o estado de natureza de Hobbes e Locke é a questão de uma moral

¹⁹⁶ Habermas (2002, p. 26) contribui para a compreensão dessa dificuldade: “somente àqueles que têm interesse numa interação regrada apresenta-se como racional a assunção de obrigações mútuas. Assim, o conjunto dos detentores de direitos só pode abranger pessoas das quais, pelo fato de quererem ou deverem cooperar, é possível esperar uma contrapartida”.

originária¹⁹⁷, Locke apresenta como um ditame da razão não apenas o direito a conservação de si, como também o dever de, na medida do possível, conservar a toda humanidade:

Cada um está obrigado a preservar-se [...] 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 (LOCKE, 2005b, p. 385, §6)

Talvez essa obrigação de conservar toda a humanidade seja o ponto mais “amplo e dogmático” apontado por Tuck (2001, p.98) que evita que a teoria de Locke tenha de enfrentar o problema da falta de confiança mútua para tornar o contrato possível¹⁹⁸. O homem é dotado de razão e esta razão, ao ser consultada, indica que há uma lei natural segundo a qual “sendo todos iguais e independentes, ninguém deveria prejudicar a outrem em sua vida, saúde, liberdade ou posses” (LOCKE, 2005b, p.385, §6).

O que completa a lacuna moral presente na teoria de Hobbes é a presença da racionalidade inerente ao ser humano. Nesta racionalidade consta a premissa de que não se deve atentar contra seu semelhante:

E tendo todos as mesmas faculdades [...] 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 outros, assim como as classes inferiores de criaturas são para o nosso uso (LOCKE, 2005b, p. 385, §6)

¹⁹⁷ Lena Halldenius estabelece uma relação entre “lei da natureza” e “moralidade natural” ao apontar a moralidade natural como elemento regulador do estado de natureza: “o critério para a não-arbitrariedade é a moralidade natural que regula o estado de natureza” (HALLDENIUS, 2003, p.261–262, tradução nossa).

¹⁹⁸ O tratamento dado por Locke à questão política é bastante dependente da noção de confiança, assim, “a principal diferença entre Hobbes e Locke estava na natureza do contrato. Em vez da analogia de Hobbes do representante como ator que é colocado no palco para se fazer passar por outros, Locke falava a linguagem do procurador, cuja ‘confiança’ para agir em nome de alguém é estritamente limitada (KNIGHTS, 2005, p.101, tradução nossa).

Ou seja, Locke indica claramente que há um postulado racional, uma vez que “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 [...] ninguém deveria prejudicar a outrem” (LOCKE, 2005b, p.385, §6, grifo nosso). Ao consultar a razão encontra-se o pressuposto de que todos são iguais e, se são todos iguais, nenhum indivíduo pode desejar estar, ou concorrer para que esteja, acima dos demais de modo a utilizar seus semelhantes para atingir determinado fim “como se fôssemos feitos para o uso uns dos outros”, como se alguns pudessem ser reduzidos a meros instrumentos de outrem.

Não há como construir uma teoria política que tenha como fundamento um ser humano livre em um estado de natureza no qual o Estado é, de certa maneira, quase dispensável, sem que nesse estado de natureza não haja leis, ou pelo menos uma grande lei moral intrínseca ao indivíduo pois “a sobrevivência e promoção da espécie humana requer que a interação humana seja regulada” (HALLDENIUS, 2003, p.262, tradução nossa)¹⁹⁹. Pode-se afirmar que na teoria contratualista de Locke, mais do que na de Hobbes, o ser humano está no papel principal das relações políticas, em vez do Estado. A lei natural que o indivíduo lockeano carrega consigo, portanto uma lei *interna corporis*, como já sublinhamos, é um preceito que está acima de todas as leis civis posteriores, que não podem contradizê-la. Assim, o indivíduo por muito pouco não precisaria do poder político para mediar a vida em sociedade, bastaria que todos fossem capazes de observar a lei da natureza, que é dada pela própria luz da razão.

O protagonismo na teoria de Locke é do indivíduo e sua lei natural racional²⁰⁰. O Estado, assim que estabelecido, não pode recusar a lei que já está no indivíduo. Seu princípio é tão fundamental que vai, inclusive, permitir ao indivíduo resistir ao poder soberano, se esse vier a agir de maneira tirânica, ou seja, de maneira arbitrária e sem a devida observância das leis da sociedade²⁰¹.

¹⁹⁹ The survival and furthering of the human species requires that human interaction be regulated.

²⁰⁰ Como já foi analisado no primeiro capítulo da presente dissertação, para se atingir o conhecimento da lei da natureza é preciso reflexão e “estudo”.

²⁰¹ “Sempre que o poder que é depositado em quaisquer mãos para o governo das pessoas e a preservação de suas propriedades se vê aplicado para outros fins, e usado para empobrecê-las, persegui-las ou submetê-las às ordens arbitrárias e irregulares dos que o detém, tal poder logo se torna tirania” (LOCKE, 2005b, p.563, §201). O direito de resistência é uma das respostas que Locke oferece ao governo tirânico e arbitrário. Voltaremos a esse tema no terceiro capítulo da presente dissertação.

Se não houver, no estado de natureza como concebido por Locke, uma lei com força imperativa e um indivíduo com o poder de executá-la, é muito mais provável que um estado de guerra, de violência e de permanente desconfiança se manifeste no lugar daquele estado pacífico no qual contratos comerciais e de trabalho são possíveis, como propôs Locke.

Locke não podia evitar incluir um imperativo moral no estado de natureza para que este estado funcionasse relativamente bem, como um estado de paz. Ao contrário de Hobbes que transformou o estado de natureza em um mundo de hostilidade que impossibilita qualquer acordo entre indivíduos – devido ao “vácuo moral” pontado por Dunn (1969, p.79) – a proposta lockeana, que é mais “dogmática” (Tuck, 2001, p.98) teve de atribuir uma lei racional orientadora do homem que vivia sem a tutela do poder político. Por meio da mera observância dessa lei, todas as relações humanas se construiriam sem que necessário fosse a entrega de poderes e liberdades a um ente soberano. Bastaria que cada um consultasse sua própria razão para encontrar o pressuposto que possibilita o bem-estar conjunto no estado de natureza.

O dogma moral de Locke constitui-se, como já foi observado, de um imperativo racional segundo o qual deve-se conservar a si mesmo bem como conservar toda a humanidade. Brogan (1959, p.90) sugere até mesmo uma aproximação entre a defesa lockeana dos homens que não foram “feitos para o uso uns dos outros” (LOCKE, 2005b, p.385, §6) e aquele homem que Kant (2009) mais tarde apresentará na sua *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* que “existe como fim em si mesmo, não meramente como meio à disposição desta ou daquela vontade para ser usado a seu bel-prazer” (KANT, 2009, p.239).

No caso de Kant como no caso de Locke, o que está em jogo é a efetiva existência de um postulado moral estritamente racional e *a priori* (no caso do primeiro) e anterior e insubordinável ao Estado político (no caso do segundo). É este “imperativo” que preenche o vácuo moral que encurralou a teoria do estado de natureza hobbesiano.

O homem natural hobbesiano constrói o Estado para nele se tornar seu próprio oposto: enquanto em estado de natureza ele é insociável e hostil, no estado civil torna-se (em face da obrigação imposta pelo poder político) sociável e manso. O homem natural pensado por Locke, de outro modo, não é oposto ao homem civil e praticamente não há

diferença, em Locke, entre o homem no estado de natureza e o homem no estado civil. O Estado só precisa aparecer, na teoria lockeana, para amenizar “as inconveniências” que a condição natural traz consigo: a ausência de alguém que detenha poder para pacificar os conflitos e evitar assim que acabem ocasionando a morte ou a perda dos bens: “admito sem hesitar que o governo civil é o remédio adequado para *as inconveniências* do estado de natureza” (LOCKE, 2005b, p.39, §13, grifo nosso). Polin (1960, p.2015, tradução nossa) assim diferencia o homem natural de Hobbes e de Locke: “enquanto, para Hobbes o homem é radicalmente e naturalmente o inimigo de todos, para Locke, o homem, naturalmente racional e sociável, está sempre à beira da corrupção e da perversão”²⁰².

Por isso o Estado que emerge a partir daquele indivíduo antipático pensado por Hobbes precisa ser um Estado suficientemente forte para deter o ímpeto da hostilidade natural que se encontra no ser humano. Já o Estado que é construído meramente para mediar os interesses individuais que venham a chocar-se não precisa participar tanto da vida das pessoas que estão em sociedade²⁰³.

O Estado lockeano não precisa ser tão vigoroso quanto o de Hobbes na medida em que, para Locke, o ser humano, segundo sua natureza, já contém as aptidões sociais necessárias para o convívio. O papel do Estado é limitado pois somente pela sua condição natural o indivíduo já tem meios para viver socialmente.

Para Hobbes o que mais importa é pacificar a guerra. Para Locke, de outro modo, o que importa é a intervenção sobre os recursos naturais de modo que se possa prosperar e acumular riqueza. E para isso um indivíduo não pode desejar a morte ou o definhamento do seu semelhante, mas antes, que ele se torne, de alguma forma, seu servidor.

Se de acordo com Hobbes “durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra” (HOBBS, 1983, p.75), então facilmente se conclui que “numa tal situação não há lugar para a indústria [...] não há [cultivo] da terra [...] nem uso das mercadorias [e] não há sociedade” (HOBBS, 1983, p.76).

²⁰² “Tandis que, pour Hobbes, l'homme est radicalement et naturellement l'ennemi de tous les autres hommes, pour Locke, l'homme, naturellement capable de raison et de société, est toujours sur la pente de la corruption et de la perversion”.

²⁰³ Como afirma Santos (2013), a sociedade política segundo Locke é “a união de homens livres que decidem sobre si, [e por isso] só deve fazer parte dela quem aceita livremente as suas regras”.

Por isso o Estado político é mais necessário na teoria de Hobbes do que na de Locke. Sua função, para Hobbes, não se resume a apenas mediar conflitos mas estabelecer um estado de paz através de uma mão forte. Aliás, é a única forma para que haja paz entre os seres humanos. Entretanto, qualquer desenvolvimento social por meio de trocas comerciais e de acordos mútuos se torna improvável em um estado de natureza com essas características. E ficará para sempre aberta a questão de como pode ser possível o contrato social em um mundo assim.

O estado de natureza lockeano é um estado de opulência no qual se encontra uma dinâmica comercial assídua baseada na capacidade de trabalho. Esta capacidade de trabalho confere a posse do bem sobre o qual o trabalho incidiu. Unida à inutilidade dos bens que permanecem incultos, tornar-se-á possível o acúmulo de vários bens aos quais será atribuído um valor simbólico na forma do dinheiro e em função dos quais será permitido que aqueles que ficaram sem posses vendam seu trabalho em troca daquilo que for necessário para sua sobrevivência.

Essa partilha das coisas em uma desigualdade de propriedades particulares foi propiciada pelos homens fora dos limites da sociedade e sem um pacto, apenas atribuindo-se um valor ao ouro e à prata e concordando-se tacitamente com o uso do dinheiro (LOCKE, 2005b, p.428, §50)

Uma vez que o direito natural concede ao indivíduo o poder de se autoconservar, concede também, ainda que não explicitamente, mas de forma subentendida, o poder de se apropriar de toda sorte de recursos naturais necessários à sua conservação.

Este é também um ponto dogmático (para lembrar a expressão de Tuck, 2001, p.98) da doutrina lockeana. O conceito de propriedade de Locke é mais especulativo e menos prático que o de Hobbes, já que para Hobbes, no estado de natureza “não há propriedade, nem domínio, nem distinção entre o *meu* e o *teu*; só pertence a cada homem aquilo que ele é capaz de conseguir, e apenas enquanto for capaz de conservá-lo” (HOBBS, 1983, p.77, grifo do autor). Hobbes não confere a nenhum ditame da razão com *status* de lei natural o direito à propriedade daquilo que, nas suas próprias palavras, o homem “foi capaz de conseguir”. Há, é claro, no estado de natureza hobbesiano, muitas maneiras de se conseguir as coisas, talvez as mais comuns sejam o furto e a extorsão.

Aquilo que se consegue desta forma pertence de fato a quem conseguiu enquanto este for capaz de conservá-lo sob sua guarda, afinal, no estado de natureza, segundo Hobbes “nada pode ser injusto. As noções de bem e de mal, de justiça e injustiça, não podem aí ter lugar” (HOBBS, 1983, p.77).

O ponto dogmático de Locke acerca da propriedade consiste em justificar por um postulado racional a ideia de que aquele que se esforçou para obter determinado bem é por direito o proprietário do bem conquistado. Ou em suas palavras:

essa lei original da natureza, que determina o início da propriedade sobre aquilo que era antes comum continua em vigor. E, em virtude dela ela, qualquer peixe que alguém pesca no oceano, esse grande bem comum ainda remanescente da humanidade, ou qualquer âmbar que alguém nele apanhe, é [...] transformado em propriedade daquele que para tal dedicou seus esforços (LOCKE, 2005b, p.411, §30)

Em última análise, é a lei da natureza – aquele imperativo racional que legitima a autoconservação e a conservação de toda a humanidade – que garante ser possível ao ser humano apropriar-se de toda sorte de bens naturais necessários, e mesmo supérfluos. Mais uma vez o apelo à razão é capaz de garantir o formidável convívio entre todos sem a presença do poder público e das leis civis.

Essas são as principais marcas do estado de natureza hobbesiano e lockeano que levaram o primeiro a propor um Estado forte cujo poder é absoluto e a soberania é indivisível, e o segundo a sugerir um Estado cuja soberania se divide em poderes distintos e cuja existência depende do respeito a direitos individuais²⁰⁴.

Para Hobbes é

manifesto que, durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens (HOBBS, 1983, p.75)

²⁰⁴ Sobre a questão da soberania nos pensamentos de Hobbes e Locke, Aaron (1965, p.281-282, tradução nossa) afirma que “a teoria política de Locke é desprovida de qualquer ensinamento claro sobre a soberania. A esse respeito, compara-se desfavoravelmente com a de Hobbes. No *Leviatã*, não há como duvidar da identidade do soberano, é o monarca absoluto”.

Dá ser preciso que a espada do poder público esteja sempre pronta para reprimir os impulsos naturais que projetam a hostilidade mútua e tornam inviável a sociedade política; que a colocam sob risco constante de se dissolver.

Mas o estado de natureza de Locke é um estado no qual os indivíduos estão em “perfeita liberdade para regular suas ações e dispor de suas posses e pessoas do modo como julgarem acertado, dentro dos limites da lei da natureza” (LOCKE, 2005b, p.382, §4), e além disso, trata-se de um estado no qual “homens vivem juntos segundo a razão e sem um superior comum sobre a Terra com autoridade para julgar entre eles” (LOCKE, 2005b, p.398, §19). Ainda que reconheça a existência do estado de guerra²⁰⁵, tal estado para Locke não passa de uma eventualidade do estado de natureza, um acidente que por si só não impede que o este estado seja caracterizado como um estado de paz e bom convívio:

Eis aí a clara diferença entre o estado de natureza e o estado de guerra, os quais, por mais que alguns homens os tenham confundido, tão distantes estão um do outro quanto um estado de paz, boa-vontade, assistência mútua e preservação, está de um estado de inimizade, malignidade, violência e destruição mútua (LOCKE, 2005b, p.397, §19)²⁰⁶

Para Locke existe uma predisposição natural para a sociabilidade: “tendo Deus feito o homem uma criatura tal que, segundo seu próprio juízo, não lhe era conveniente estar só²⁰⁷, colocou-o sob fortes obrigações de necessidade, conveniência e inclinação para conduzi-lo para a sociedade” (LOCKE, 2005b, p.451, §77). Isso leva ao fato de mulheres e homens quererem unir-se em uma sociedade conjugal, o que acaba por implicar relações matrimoniais; posteriormente, há um desdobramento para as relações entre pais e filhos e senhores e servidores. No contratualismo lockeano, não há a constituição de uma sociedade civil (propriamente dita) anterior ao Estado, mas apenas a

²⁰⁵ A posição de Locke em relação ao estado de guerra está mais detalhada em Laslett, 2005, p. 397 – 398, nota.

²⁰⁶ Laslett (2005, p.397, nota) vê nessa passagem uma referência aos seguidores de Hobbes.

²⁰⁷ “No plano dos fatos e da experiência empírica, o homem isolado está condenado à miséria e sua vida defronta-se com os maiores riscos” (POLIN, 2003, p.163).

passagem de indivíduos em estado de natureza para indivíduos no estado político. Porém, esse indivíduo atomizado do estado de natureza contém o atributo da sociabilidade. Ele já possui, originalmente, necessidades que só são satisfeitas na sua relação com o outro.

Embora a teoria de Locke seja bipolar no sentido de estabelecer dois polos separados nos quais a vida humana se realiza, o primeiro deles, o estado de natureza, já contém o ânimo da vida social que é pertinente aos indivíduos. O estado de natureza é um estado no qual a dinâmica da vida social, que se estabelece por meio de comércio, contratos de trabalho e afins, se realiza de fato²⁰⁸.

Bobbio (1982), por essa razão, encontra o paralelo entre Locke e Kant na relação entre sociedade e Estado, e chama de “modelo Locke-Kant” aquele em que se tem “o Estado como conservação-regulamentação da sociedade natural e, portanto, não mais como alternativa, porém como [...] aperfeiçoamento em relação à fase que o precede” (BOBBIO, 1982, p.20), ao contrário do modelo “Hobbes-Rousseau” em que há uma “negação radical do estado de natureza”.

Para Locke existe uma sociedade natural ainda que essa sociedade natural não seja, em um primeiro momento, uma sociedade política²⁰⁹. “No estado de natureza todos os homens 'formam uma só sociedade' em virtude da lei natural, embora não tenham 'um superior comum na terra' (STRAUSS, 2009, p.192). A sociabilidade é natural porque os indivíduos não podem viver isolados, mas possuem necessidades e inclinações²¹⁰ que os impelem a viver em conjunto²¹¹.

²⁰⁸ Não se pode afirmar tratar-se daquilo que mais tarde seria chamado, por Hegel (2010) de sociedade civil ou burguesa, mas a sociabilidade natural na teoria de Locke faz lembrar em muito aquela de que fala Kant (2013) na sua *Doutrina do Direito*. Sem dúvida trata-se de uma forma de sociabilidade completa em muitos aspectos, a qual o Estado sobrepuja para conservar a dinâmica que lhe é própria.

²⁰⁹ “Locke distinguiu entre sociedade e sociedade política, uma diferenciação [...] que tem a consequência imponente de tornar instituições sociais (embora não políticas) perfeitamente compatíveis com o estado histórico da natureza” (SCHOCHET, 1969, p.88, tradução nossa).

²¹⁰ Entre as “inclinações” para a vida social encontra-se também a linguagem, já que para Locke Deus “proveu [o homem] de entendimento e linguagem para perpetuá-la [a sociedade] e dela desfrutar” (LOCKE, 2005b, p.451, §77). Seliger (1969, p.20, tradução nossa) confirma que “a conexão entre língua, nação e sociedade política era óbvia para Locke. Nos *Dois Tratados Sobre o Governo* [...] ele também assumiu a coincidência de língua, nação e, finalmente, a plena condição política”.

²¹¹ Leibniz, nos *Novos Ensaios Sobre o Entendimento Humano*, obra dedicada a refutar a epistemologia de Locke, reconhece o traço da sociabilidade natural no pensamento lockeano. Para Leibniz, Locke (Filateto) se afasta da visão hobbesiana de que os homens não foram feitos para a vida em sociedade: “segundo ele [Hobbes] o homem é apenas forçado a viver em sociedade em virtude da necessidade e da malícia dos indivíduos da sua espécie” (LEIBNIZ, 2000, p.261).

E para impulsionar a sociabilidade, a natureza humana conta com aquilo que Locke chama de “incômodo”, aquilo que, em última instância, impulsiona o indivíduo a alterar a posição das coisas e a alterar sua própria posição, a livrar-se daquilo que o incomoda e a obter aquilo que suplantarão o incômodo. No *Ensaio Sobre o Entendimento Humano*, afirma Locke:

Vemos agora que nosso todo-sábio criador [...] implantou nos homens para a preservação de si mesmos e continuação da espécie, *incômodos* tais como fome, sede e outros desejos naturais que, em retorno sazonal, movem e determinam a *vontade* (LOCKE, 2012, §34, p.260, grifo do autor)

“O incômodo é a mola da ação” (LOCKE, 2012, §34, p.260). Locke identifica incômodo e desejo. Eu desejo livrar-me da dor na medida em que esta dor me incomode. Assim, só desejamos aquilo cuja ausência não pode ser suportada. “Chamamos *desejo* o incômodo que o homem encontra em si mesmo na ausência de uma coisa cujo desfrute é acompanhado da *ideia* do deleite” (LOCKE, 2012, p.237, §6, grifo do autor). É neste sentido que Locke afirma que “uma pequena queimadura move mais poderosamente que a perspectiva de prazeres atraentes e encantadores” (LOCKE, 2012, p.260, §34).

Antes da ação propriamente dita, o incômodo gera a vontade, que implica deliberação interna no sentido de agir ou não agir. Isso porque, diferentemente do incômodo, a vontade é o “poder de ordenar ou de impedir, em cada instância particular, a consideração de uma *ideia*, de preferir ou não o movimento de uma parte do corpo a seu repouso” (LOCKE, 2012, p.243 – 244, §5). Segundo seu poder de escolha, ou, como diz Locke (2012, p.252, §21) “segundo a escolha de sua mente”; o indivíduo pode decidir se uma ação existirá ou não existirá²¹².

Mas apesar de desejo e vontade serem distintos, e, em última análise o desejo, como o incômodo, ser o motivo da vontade, a vontade é que determina uma ação. Vontade implica ações voluntárias, acerca das quais a razão pode avaliar sua viabilidade. Por isso,

²¹² AARSLEFF (1969, p.113, tradução nossa) assim explica este processo: “todas as ações voluntárias têm sua origem na vontade e a vontade é determinada pela mente. A mente, por sua vez, é estimulada à ação por algum “incômodo” presente causado por uma dor presente e pela consciência de um bem ausente, por exemplo, o alívio imediato da dor”.

desejo e vontade podem tender para lados opostos. O desejo, (através do incômodo, pois é o desejo do que está ausente), gera uma vontade que está sob o domínio da mente:

Para a questão “o que determina a vontade? ”, a resposta verdadeira e apropriada é “a mente”, o próprio agente determina o poder geral de ir nesta ou naquela direção ao exercer seu poder nessa via particular (LOCKE, 2012, p.256, §29)

Isso move um ser humano em direção a outro, por isso “não era bom para ele ficar sozinho”, e então foi submetido “a fortes obrigações de necessidade, comodidade, inclinação para levá-lo a viver em sociedade” (LOCKE, 2005b, p.451, §77). Se o indivíduo fosse capaz de viver, como queria Hobbes e, posteriormente, Rousseau (1999), isoladamente, não haveria nessa situação de isolamento nenhum incômodo capaz de motivá-los à sociedade. É justamente o incômodo, que para Hobbes é o constante estado de guerra de todos contra todos e, para Rousseau são os obstáculos e dificuldades da natureza²¹³ cujos esforços para superá-las resultam em rivalidades, que impulsionam os indivíduos a conviver numa sociedade.

O estado de natureza lockeano é descrito como uma “grande comunidade natural”: “todo homem, por ser sociável e razoável, é, segundo a lei da natureza, um cidadão da humanidade”²¹⁴ (POLIN, 1960, p.122, tradução nossa). Porém, esse estado de natureza possui também suas inconveniências, os seus incômodos que impulsionam os indivíduos a abandoná-lo:

não fosse a corrupção e a perversidade de homens degenerados, não haveria necessidade de nenhum outro poder – não seria preciso que os homens se afastassem desta grande comunidade natural, e se unissem, mediante acordos positivos, em sociedades menores e separadas. (LOCKE, 2005b, p.498, §128)

²¹³ Na descrição de Rousseau do estado de natureza tudo corre bem com o gênero humano até que "surgiram dificuldades e impôs-se aprender a vencê-las; a altura das árvores, que o impedia de alcançar os frutos, a concorrência dos animais que procuravam nutrir-se deles, a ferocidade daqueles que lhe ameaçavam a própria vida, tudo o obrigou a entregar-se aos exercícios do corpo; foi preciso tornar-se ágil, rápido na carreira, vigoroso no combate" (ROUSSEAU, 1999, p.88).

²¹⁴ “Chaque homme, parce qu'il est sociable et raisonnable, est, selon la loi de la nature, citoyen de l'humanité”.

Se a vida sob um governo limitador da liberdade é fruto da escolha humana, não se pode supor que a mudança do estado de natureza para o estado político seja desvantajosa, isso porque, “não se pode supor que uma criatura racional mude propositadamente sua condição para pior” (LOCKE, 2005b, p.499 §131).

O motivo indicado por Locke para que o homem abandone seu estado de natureza é, em alguma medida, semelhante ao de Hobbes, ainda que para Hobbes o ser humano não se degenere pois já é essencialmente corrompido, para Locke, alguns homens degeneram-se ainda no estado de natureza (que é também um estado social), e isso se torna o motivo (incômodo) que permite a todos optarem pela vida política²¹⁵. “Hobbes e Locke, entretanto, surpreendentemente se apoiam no mesmo pressuposto fundamental: que o homem é, de fato, mau e perverso”²¹⁶ (POLIN, 1960, p.205, tradução nossa).

Na teoria de Locke, o homem tem sempre as mesmas necessidades, esteja ele no estado de natureza ou no estado político. Todos os desejos humanos têm o peso da naturalidade. Sejam eles desejos que dizem respeito diretamente à conservação da vida, que são reflexos dos impulsos fisiológicos mais básicos, desejos de possuir além daquilo de que são capazes de usufruir, ou desejos por objetos simbólicos, como o ouro e o dinheiro.

Por isso talvez em nenhuma outra teoria contratualista o Estado é tão exterior e alheio ao ser humano como na de Locke. O indivíduo é como é, e é naturalmente, viva ele sob a tutela do estado político ou entregue à própria sorte em um estado de natureza. A passagem da vida natural para a vida civilizada não implica nenhuma grande alteração no modo de ser do homem, nem em seus valores nem nos seus desejos.

Para Hobbes o estado de natureza é uma condição de selvageria diametralmente oposta ao estado civil. O ser humano bruto e selvagem do estado de natureza é completamente diferente do que ele se torna no estado civil.

²¹⁵ Mesmo a perspectiva de Hegel (2010) na qual a sociedade civil é desenhada com traços mais bem definidos, guarda seus contrastes com a sociedade no estado de natureza de Locke. Para Hegel, o indivíduo que não está mais sujeito apenas aos apetites naturais e que possui carências para além das necessidades mais fundamentais do corpo já não é o indivíduo em estado de natureza pois “a liberdade somente reside na reflexão do espiritual dentro de si, na sua diferenciação do natural e no seu reflexo sobre esse” (HEGEL, 2010, p.196, §194). Para Locke, por outro lado, o ser humano possui os mesmos carecimentos, esteja ele no estado de natureza ou no estado político.

²¹⁶ “Hobbes et Locke, cependant, si inattendu que cela soit, s'appuient sur une même presupposition fondamentale: que l'homme est en fait mauvais et méchant”.

Em Locke não é assim. Por isso a existência de um Estado na teoria lockeana é um fator de muito menor peso, e talvez isso justifique a afirmação de Bobbio (1991, p.37) segundo a qual “o estado de natureza de Hobbes é muito mais realista do que o de Locke”. Dessa forma, se para Hobbes o indivíduo hostil torna-se dócil pela força da espada do Leviatã, ou se para Rousseau (1999) o homem pacífico e independente degenera no estado político, para Locke o contrato social não traz nenhuma alteração substancial naquilo que o ser humano é segundo sua natureza. Como o indivíduo lockeano possui uma lei da natureza que preenche o “vácuo moral” hobbesiano, o Estado, para Locke, não precisa ser tão poderoso quanto o Leviatã de Hobbes.

2.2.2 O rei de um corpo só

Hobbes, de fato, não enxerga nenhum sinal de predisposição para a sociabilidade naquele indivíduo que ele desenhou no estado de natureza. Pelo contrário, Hobbes defende que não pode o ser humano viver socialmente como se a sociabilidade estivesse de acordo com sua natureza; a humanidade só passa a viver socialmente depois de estar convencida dessa necessidade. Portanto, a sociabilidade só se realiza depois que cada um decide viver conjuntamente.

A fim de justificar a diferença entre a sociabilidade natural dos animais e a sociabilidade dos humanos, Hobbes separa o bem individual do bem comum. Segundo Hobbes, ao contrário do ser humano, no caso dos animais:

não há diferença entre o bem comum e o bem individual e, dado que por natureza tendem para o bem individual, acabam por promover o bem comum. Mas o homem só encontra felicidade na comparação com os outros homens, e só pode tirar prazer do que é eminente (HOBBS, 1983, p.104–105)

Fica claro que para Hobbes a prioridade pelo bem individual é uma característica natural humana, enquanto o bem comum só é priorizado na medida em que se torna necessária a pacificação entre todos. Esta é outra característica intrínseca ao ser humano que ajuda na sua indisposição para a sociabilidade. É coerente com seu próprio sistema a afirmação de Hobbes de que, segundo sua natureza, o ser humano só se importa consigo mesmo. Se, assim como ocorre com os animais, no caso do ser humano coincidisse bem individual e bem comum, poder-se-ia defender também a sociabilidade natural na doutrina de Hobbes, pois identificar o bem individual com o bem comum é outra forma de dizer que o homem é sociável, uma vez que aqueles “que por natureza tendem para o bem individual, acabam por promover o bem comum” (HOBBS, 1983, p.104–105). Mas, sabiamente, para não cair em contradição, Hobbes distingue bem individual de bem comum e relaciona a natureza humana apenas com o primeiro. O nascimento da ideia de bem comum, no caso do ser humano, só acontece em razão do surgimento da sociedade política. A circunstância de guerra e hostilidade de todos contra todos obriga o homem a inventar para si o bem comum, e talvez até mesmo a ter de “suportar a obrigação” de promover o bem coletivamente.

Mas um detalhe ainda chama atenção. Se “o homem só encontra felicidade na comparação com os outros homens” (HOBBS, 1983, p.105), Hobbes não deveria ter afirmado tão categoricamente que “os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros” (HOBBS, 1983, p.75), já que para encontrar a felicidade, um homem precisa necessariamente da presença de outro. Só na presença de outro, a quem ele possa se comparar, saberá o homem o quão valoroso ele mesmo é. E essa necessidade é mútua, logo, o bem individual que eu posso alcançar (a felicidade, ainda que provisória) ao me comparar com o outro é também o bem individual que o outro pode alcançar ao se comparar comigo. Assim o bem individual meu e do outro são idênticos na medida em que esse bem só pode ser alcançado pela comparação de dois ou mais. Dessa forma, o bem individual é também bem comum pois para encontrar a felicidade os indivíduos precisam comparar-se uns aos outros²¹⁷.

Para mostrar a razão pela qual o governo monárquico é preferível, Hobbes constrói a figura do monarca com uma característica em comum com animais sociais. Segundo Hobbes, para o soberano seriam idênticos o bem individual e o bem comum. E neste aspecto, o fundamento da monarquia segundo Hobbes contrasta com aquele que foi defendido por Filmer.

O soberano que se faz portador da pessoa do povo é também, e não há como deixar de sê-lo, portador de sua pessoa natural. Sua tendência, uma vez que é humano, é sobretudo promover seu próprio bem. Mas se no caso do monarca o bem individual é idêntico ao bem comum, ao buscar promover seu próprio bem promoverá também o bem de todos:

quanto mais intimamente unidos estiverem o interesse público e o interesse pessoal, mais se beneficiará o interesse público. Ora, na monarquia o interesse pessoal é o mesmo que o interesse público (HOBBS, 1983, p.115)

²¹⁷ Note-se que segundo a ética hobbesiana, o ser humano é caracterizado pela busca incessante de uma felicidade imediata e provisória: “O sucesso contínuo na obtenção daquelas coisas que de tempos a tempos os homens desejam, quer dizer, o prosperar constante, é aquilo a que os homens chamam felicidade; refiro-me à felicidade nesta vida. Pois não existe uma perpétua tranquilidade de espírito, enquanto aqui vivemos” (HOBBS, 1983, p.39).

Ao dizer que o monarca é, ao mesmo tempo, portador da pessoa natural e portador da pessoa do soberano, Hobbes aceitou a existência de duas pessoas distintas em uma só figura. Assim como o monarca de direito divino compunha-se de uma pessoa divina e outra pessoa natural (KANTOROWICZ, 1998), o monarca hobbesiano também se divide em uma pessoa natural e outra artificial: o soberano, a quem foi confiado, por contrato, o Estado, e que é a personificação do próprio Estado.

Se, como afirmava Filmer (1991), o reino é a extensão da casa do monarca e os súditos são a extensão de sua família, bem se poderia supor a identidade entre o bem individual e o bem comum. Se todo o território e todas as pessoas que nele habitam são propriedade do monarca, é aceitável supor que o monarca, enquanto proprietário, quer que suas posses sejam bem zeladas, como também quer que cada membro da sua grande família possa sempre viver com segurança e justiça.

Talvez neste ponto aproximem-se Filmer e Hobbes, na ideia de que para a monarquia absoluta, bem individual e bem comum sejam idênticos, ainda que essa ideia seja mais apropriada para o modelo monárquico filmeriano, para quem a monarquia faz parte da condição natural da humanidade. Bem individual e bem comum seriam idênticos no monarca de direito divino assim como são para os animais sociais. Mas é curioso que Hobbes tenha, num primeiro momento, reconhecido a separação entre o bem individual e o bem coletivo para todos os seres humanos (que são iguais por natureza) para depois afirmar que no caso do monarca estes dois interesses paralelos estão simultaneamente presentes. Há algo de contraditório no reconhecimento de que “na maior parte dos casos, se por acaso houver conflito entre o interesse público e o interesse pessoal, [o homem] preferirá o interesse pessoal, pois em geral as paixões humanas são mais fortes do que a razão” e na afirmação categórica de que “na monarquia o interesse pessoal é o mesmo que o interesse público” (HOBBS, 1983, p.115).

Se considerarmos novamente o “vácuo moral” da teoria hobbesiana, na monarquia absoluta ou em qualquer outro sistema político, o bem comum só pode ser igual ao bem individual se uma força externa a todos os indivíduos assim determinar. Após estabelecer que todos os homens são iguais e que nenhum homem tem naturalmente qualquer interesse coletivo, cada homem só pode preferir seu próprio interesse particular em favor

da coletividade pela força do Estado, que a todos obrigaria (exceto o próprio governante), ou pela força do contrato²¹⁸.

O problema é que em Hobbes o monarca “tornou-se um simples mortal”, um ser humano como qualquer outro. E pior, um ser humano sem a menor índole para a vida coletiva. Nesta circunstância, defender um poder político que não esteja baseado na lei e que não reconheça o direito de resistência no caso de a lei ser descumprida, mas que dê margem para o arbítrio de um só escolhido é algo, no mínimo, imprudente.

Em outras palavras, quando houver conflito de interesse, o monarca, que é apenas mais um homem, escolherá o interesse pessoal. Mas para ele, o interesse pessoal deve ser idêntico ao interesse coletivo. Logo o monarca é aquele que, sempre escolhe o interesse coletivo e que sempre prioriza o bem comum.

Assim, Hobbes encontrou uma nova forma de dizer aquilo que os defensores do absolutismo de direito divino já defendiam: que as decisões do monarca sempre e invariavelmente tendem a promover o bem de todos. Por isso a monarquia era necessária (para os defensores do direito divino dos reis) e preferível (para Hobbes)²¹⁹.

Como tanto em Locke quanto em Hobbes o motivo para o abandono do estado de natureza são seus incômodos e esses incômodos se originam na perversidade ou degeneração dos indivíduos, no estado político não pode, de forma alguma, haver qualquer margem para o arbítrio de um, ou de alguns, em detrimento de todos os demais²²⁰. O ser humano, como Locke e Hobbes acreditavam, não é suficientemente confiável para que qualquer um possa se encarregar de assegurar a paz e distribuir a justiça na sociedade. Isso torna necessário um poder que só possa agir dentro de limites estabelecidos pela própria sociedade. Ou seja, é preciso que haja uma lei enquanto resultado de um acordo expresso, segundo a qual se possa fazer ou não qualquer coisa no âmbito da sociedade política. “Tanto o poder absoluto e arbitrário como o governo sem

²¹⁸ Mas aí caímos novamente naquele problema de quem cumprirá primeiro.

²¹⁹ Segundo João Paulo Monteiro (1998, p.80), se a teoria de Hobbes “não foi adotada, como fonte de inspiração ou instrumento apologético, pelos defensores dos privilégios aristocráticos, não foi apenas porque estes dispunham do instrumento, muito mais cômodo, da doutrina do direito divino dos reis, tal como podia ser encontrada, por exemplo, em Filmer ou Bossuet [mas] foi certamente porque a teoria hobbesiana nada tinha que pudesse atrair esses ideólogos”.

²²⁰ Para Locke, o governo arbitrário é ilegítimo e para ele é preferível o estado de natureza à sujeição a um governante arbitrário. Como afirma Halldenius (2003, p.267, tradução nossa), para Locke “a monarquia absoluta é equivalente a uma declaração de guerra contra o povo”.

leis estabelecidas e fixas, não podem ser compatíveis com os fins da sociedade e do governo” (LOCKE, 2005b, p.508, §137).

Locke rejeita veementemente a possibilidade do governo da sociedade política se estabelecer sem leis que o limitem, de forma que o governante não pode estar acima das leis. Para Locke:

Muito pior é a condição de quem está exposto ao poder arbitrário de um só homem a comandar cem mil outros, do que a de quem está exposto ao poder arbitrário de cem mil homens isolados, porquanto ninguém pode estar seguro de que a vontade daquele que detém tal comando seja melhor que aquela de outros homens, embora sua força seja cem mil vezes mais poderosa (LOCKE, 2005b, p.508, §137)

Locke está preocupado com o excesso de poder que um homem pode ter ao ser ele o único detentor do direito de executar a lei. Muito embora a natureza do ser humano não seja má, alguns homens degeneram a ponto de tornar necessária a passagem da sociedade natural para a sociedade política. E essa transição só ocorre pela necessidade de cada um proteger-se dos outros. Daí que, se o ser humano não era confiável no estado de natureza, muito menos será no estado político, onde foi instituído um poder soberano que pode ser controlado por qualquer um. Uma verdadeira tentação para aqueles espíritos mais ambiciosos. Por isso a necessidade da divisão dos poderes do Estado e das leis positivas.

A teoria de Hobbes poderia ter chegado a esta mesma conclusão. A diferença na perspectiva hobbesiana ocorre, entre outros motivos, devido a sua permanente preocupação com a desordem civil²²¹, já que, segundo ele, para o Estado “a concórdia é a saúde; a sedição é a doença; e a guerra civil é a morte” (HOBBS, 1983, p.5). E precisamente pelo fato de Hobbes ter concebido um estado de natureza desfavorável à conservação humana, ele pode reconhecer que é

²²¹ “Hobbes escreveu sobre política partindo de um problema real e crucial de seu tempo: o problema da unidade do Estado ameaçada [...] pelo dissenso entre Coroa e parlamento e pela disputa em torno da divisão dos poderes” (BOBBIO, 1991, p.26).

possível imaginar muitas más consequências de um poder tão ilimitado, apesar disso as consequências da falta dele, isto é, a guerra perpétua de todos os homens com seus vizinhos, são muito piores (HOBBS, 1983, p.127)

O fundamento da diferença entre as conclusões a que chegam Hobbes e Locke é também, por assim dizer, procedimental. Não é somente a diferença na condição natural humana proposta por Hobbes e por Locke que determina a diferença nas conclusões de ambos, mas também o procedimento pelo qual se transmite ao poder soberano os poderes individuais.

Se o procedimento de transmissão do poder for um acordo firmado entre o povo (como sociedade previamente organizada) e o monarca, o monarca deverá obedecer aos termos desse acordo, ou poderá ser deposto. Ora, em Locke, antes do Estado já existe uma sociedade organizada regida por contratos interpessoais de menor vulto. Essa sociedade, em um segundo momento, cria um poder soberano que deve julgar as controvérsias e fazer leis que serão um cânone do modo de viver de cada um de seus membros, inclusive daquele ou daqueles que serão designados para governar. O acordo, neste caso, é feito entre o povo e um governante. Assim, a teoria de Locke prescreve para o governante um mandato que eventualmente pode ser cassado sem que isso lhe cause qualquer injustiça.

De outro modo, a teoria de Hobbes implica irrevogabilidade do poder soberano, visto tratar-se não de um mero mandato, mas um contrato entre cada indivíduo e o soberano (BOBBIO, 1991, p.45). “Cada homem conferiu a soberania àquele que é portador de sua pessoa, portanto se o depuserem estarão tirando-lhe o que é seu, o que também constitui injustiça” (HOBBS, 1983, p.107).

Laslett (2005, p.166–168) corrobora a ideia de que, para Locke, o acordo que confere o poder executivo da lei a um terceiro nem mesmo chega a ser um contrato propriamente dito. O procedimento contratual que dá origem à sociedade, em Locke, envolve duas etapas: um pacto entre todos os indivíduos, que assumem obrigações mútuas, e posteriormente a designação daquele que governará. E aqui aparece novamente a noção de confiança (*trust*) do povo em relação ao governante. O mandatário do poder deve contar com a confiança daqueles que nessa posição o colocaram, caso ocorra a quebra desta confiança o povo pode resistir e até mesmo destituir o soberano.

Para Hobbes, se é o povo que confere poder a um representante, então o soberano na verdade é o povo e não seu representante (seja um monarca ou uma assembleia), já que o titular da soberania é o único que pode conferir a outrem o exercício da mesma. Portanto, o procedimento hobbesiano implica que o pacto seja feito não entre uma sociedade e um soberano mas entre cada indivíduo particularmente: “dado que o direito de representar a pessoa de todos é conferido ao que é tornado soberano mediante um pacto celebrado apenas entre cada um e cada um, e não entre o soberano e cada um dos outros” (HOBBS, 1983, p.108). Isso resulta em indivíduos avulsos conferindo poder a um terceiro. Trata-se de um acordo entre indivíduos que entregam poder a um terceiro, que por sua vez passa a estar acima destes (BOBBIO, 1991, p.43). Todos têm de ceder a uma só pessoa (seja um soberano uma assembleia) o poder de executar a lei e julgar as controvérsias (BOBBIO, 1991, p.41).

Há, para Hobbes, um contrato propriamente dito e cujas cláusulas não podem ser quebradas. O pacto hobbesiano é irrevogável para garantir que todos o cumprirão *ad eternum*, que todos permanecerão sujeitos aos termos do acordo, e que ninguém poderá voltar a ameaçar a outrem alegando haver renunciado ao pacto anteriormente estabelecido. A irrevogabilidade é uma condição para a segurança jurídica.

E também por essa razão não é lícito ao povo destituir seu soberano e nem mesmo alterar a forma de governo, de monarquia para república, por exemplo. “Um pacto anterior anula outro posterior. Porque um homem que transmitiu hoje seu direito a outro não pode transmiti-lo amanhã a um terceiro, portanto a promessa posterior não transmite direito algum, pois é nula” (HOBBS, 1983, p.83).

Ainda no que tange à questão procedimental, os poderes que são transferidos ao soberano no ato da cessão diferem também entre aquilo que foi proposto por Hobbes e Locke, e essa diferença se reflete naquilo que cada um defenderá no final das contas.

Locke propõe uma transferência de poderes individuais apenas parcial para o corpo político (BOBBIO, 1991, p.47). O indivíduo, mesmo após ter aberto mão do poder executivo da lei natural, permanece com um “poder residual” (LASLETT, 2005, p.176) que lhe permite resistir às ações do soberano caso essas não respeitem as leis e os direitos naturais que todos sempre tiveram desde o estado de natureza. O poder residual que

permanece com cada um, mesmo após haver adentrado no estado político, é um elemento que limita a soberania e dá aos súditos o direito de resistir a eventuais ações tirânicas.

O procedimento contratual como descrito por Locke precisa ser diferente daquele descrito por Hobbes porque ambos buscavam uma conclusão radicalmente diferente. Para Locke era preciso justificar as razões pelas quais um governo absoluto não era adequado a promover o bem comum da sociedade. Daí porque Locke substitui o contrato que ordena um soberano por um simples encargo fiduciário (*fiduciary trust*) (LASLETT, 2005, p.166) baseado exclusivamente em uma relação de confiança:

Quando o encargo [fiduciário] substitui assim o contrato, as mudanças constitucionais, e mesmo as revoluções, são endossadas; assegura-se a soberania do povo [...] um perpétuo poder residual para afastar os governantes e remodelar o governo (LASLETT, 2005, p.168)

Este poder residual promove o povo como verdadeiro soberano, em vez do governante²²². “Não obstante, devemos entender esse poder residual como a ideia que tinha Locke sobre o que hoje entendemos por soberania popular” (LASLETT, 2005, p.176).²²³

Mas para Hobbes, a transferência de direitos dos indivíduos para o soberano é quase total. O único direito inalienável com o qual os súditos podem permanecer é o direito à vida. E isso porque se saíram do estado de natureza foi pelo medo da morte. A única limitação ao poder monárquico é justamente a proibição de atentar contra a vida dos súditos:

Se o soberano ordenar a alguém (mesmo que justamente condenado) que se mate, se fira ou se mutile a si mesmo, ou que não resista aos que o atacarem, ou que se abstenha de usar os alimentos, o ar, os

²²² “A importante diferença estabelecida na versão de Locke da lei natural, não só da versão tradicional bem como da versão de Hobbes, consiste na extensão da autoridade para invocar a lei natural, e especialmente na concessão ao povo do direito de vetar, pela revolta, as particularizações da regra eterna pelos seus superiores” (SELIGER, 1963, p.354, tradução nossa).

²²³ É esta constatação que motiva Habermas a reconhecer na teoria de Locke a ampla defesa de direitos fundamentais: “o liberalismo que remonta a Locke, conjurou o perigo das maiorias tirânicas e postulou uma primazia dos direitos humanos [que] já em sua origem, constituiriam barreiras que vedariam à vontade do povo quaisquer ataques a esferas de liberdade subjetivas e intocáveis” (HABERMAS, 2002, p.291).

medicamentos, ou qualquer outra coisa sem a qual não poderá viver, esse alguém tem a liberdade de desobedecer (HOBBS, 1983, p.133)

A preservação da própria vida é o grande direito capital no *Leviatã*. Somente pela ameaça a esse direito é que os súditos podem resistir ao soberano. E ainda que alguém tenha cometido um crime qualquer, em função do qual tenha sido condenado à morte, poderá mesmo assim resistir à pena “porque ninguém [...] pode ser obrigado por um pacto a recusar-se a si próprio” (HOBBS, 1983, p.133). Fundamentado desta forma, o Estado fica impedido de aplicar a pena de morte pois todo súdito poderá a ela resistir. No entanto, súditos não podem resistir a qualquer pena pois nem todas colocam em risco suas vidas. Hobbes reconhece que a oferta de perdão retira o direito de resistência²²⁴. Assim também, a expectativa de decadência da pena após ser cumprida em um tempo determinado deve retirar de cada um o direito de resistir.

Considerada essa exceção, Hobbes é categórico ao afirmar que “ninguém tem a liberdade de resistir à espada do Estado, em defesa de outrem, seja culpado ou inocente” (HOBBS, 1983, p.134).

Para Hobbes, o poder soberano é o maior poder que homens podem atribuir a outros homens, por isso não pode ser limitado pois assim, aquele que o limitasse seria mais poderoso do que ele próprio. (BOBBIO, 1991, p.46). Nem o povo possui qualquer direito primordial que limite o poder do soberano, nem uma assembleia e nem tampouco a lei podem significar qualquer limitação ao poder do soberano²²⁵.

Como a grande autoridade é indivisível, e inseparavelmente atribuída ao soberano, há pouco fundamento para a opinião dos que afirmam que os reis soberanos, embora sejam *singulis majores* com maior poder do que qualquer de seus súditos, são apesar disso *universis minores* com menos poder do que eles todos juntos (HOBBS, 1983, p.112)

²²⁴ “Mas a oferta de perdão tira àqueles a quem é feita o pretexto da defesa própria, e torna ilegítima sua insistência em ajudar ou defender os restantes” (HOBBS, 1983, p.134).

²²⁵ Como Hobbes aceitava que o poder soberano absoluto poderia estar nas mãos tanto de um monarca quanto de uma assembleia, Yerby (2008, p.267, tradução nossa) afirma que “não é de todo surpreendente que Hobbes nunca tenha sido realmente abraçado pela opinião conservadora, como foram as teorias da ‘direito divino’ de Robert Filmer. Para Hobbes, a melhor forma da autoridade política era simplesmente aquela que exigia obediência”.

Parecia óbvio que, após ter estabelecido que todos os homens são maus por natureza, seria necessário transferir a verdadeira força coercitiva da sociedade a uma entidade não humana, como o Estado. Mas o Estado só age, só toma decisões através daqueles que por ele tem a responsabilidade de fazê-lo. Assim, de qualquer forma, ainda é um ser humano o responsável pelas decisões que o Estado toma. O que poderia amenizar esse infortúnio (qual seja, o de haver um indivíduo que é mau por natureza tomando as decisões que dizem respeito a todos), é a existência de leis que limitem as ações do soberano.

Se a soberania do Estado se divide em mais poderes e esses poderes estão de pleno acordo entre si, então na verdade existe apenas um poder. Se, por outro lado, há mais de um poder partilhando da soberania estatal e esses poderes estão entre si em desacordo, então há uma verdadeira anarquia (BOBBIO, 1991, p.52).

Mas ainda que a soberania não possa, como quer Hobbes, ser repartida em poderes distintos, pois caso haja um segundo poder que limite o primeiro então este é na verdade o soberano em vez daquele, também não pode a soberania ser limitada por leis exaradas pelo próprio soberano. Para Hobbes, o legítimo legislador da sociedade é o soberano:

só o Estado prescreve e ordena a observância daquelas regras a que chamamos leis, portanto o Estado é o único legislador. Mas o Estado só é uma pessoa, com capacidade para fazer seja o que for, através do representante (isto é, o soberano), portanto o soberano é o único legislador (HOBBS, 1983, p.162)

Como é o único legislador, o soberano não pode fazer uma lei para limitar seus próprios poderes, uma vez que “a ninguém é possível estar obrigado perante si mesmo, pois quem pode obrigar pode libertar, portanto quem está obrigado apenas perante si mesmo não está obrigado” (HOBBS, 1983, p.162).

Hobbes, apesar de haver alterado seu fundamento, manteve intacto o poder absoluto do Estado, assim como já era anteriormente defendido pelos defensores do

direito divino. E mais do que isso, Hobbes forneceu para a defesa do absolutismo, um fundamento menos dogmático do que aquele construído por Robert Filmer²²⁶.

Contudo, Hobbes aparou as raízes da árvore mas manteve os galhos intactos, ou seja, alterou os fundamentos do poder absoluto mas sua face visível continuou a mesma. Permaneceu a defesa do governo absoluto e, apesar do reconhecimento da igualdade natural, a individualidade continuava supressumida pelo Estado²²⁷. Nas palavras de Tuck (2001, p. 94):

o soberano de Hobbes é, da perspectiva dos pressupostos políticos modernos, uma figura ambígua: dotado de grandes poderes, aparentemente não liberais, não pode [...] fazer certas coisas que um Estado moderno julgaria inquestionavelmente legítimas. O ponto essencial é que a teoria de Hobbes traz em si os paradoxos do liberalismo primitivo ou clássico

Se é assumido que o problema da coexistência humana está baseado no fato de que, em geral, não se pode confiar em seres humanos, tampouco confiar-se-á neles enquanto governantes. Só a lei enquanto formalização dos interesses daqueles que compõem o corpo político pode servir de referência para cada um dos que coexistem em sociedade. Dessa forma, para Locke

todo aquele que detenha o poder Legislativo, ou supremo, de qualquer sociedade política, está obrigado a governá-la segundo as leis vigentes promulgadas pelo povo, e de conhecimento deste, e não por meio de decretos extemporâneos” (LOCKE, 2005b, 499, §131)

A verdadeira marca da adesão humana ao estado político é a cessão do seu direito de executar a lei da natureza ao poder soberano da sociedade, ao qual incumbe também, além do poder para fazer leis, o poder de julgar as controvérsias e reparar as injúrias: “e

²²⁶ É dito “menos” dogmático porque o contratualismo jusnaturalista é ainda dogmático na medida em que parte de um estado de natureza não comprovável por evidências empíricas. Em Hobbes, a suposição da maldade e insociabilidade naturais são parte desse dogmatismo.

²²⁷ Sobre isso, Tully (1993, p.289, tradução nossa) afirma que “embora [Filmer] concorde com a conclusão absolutista de Hobbes, seu julgamento é que nenhuma teoria da liberdade natural e do consentimento pode fundamentar um regime forte; apenas a sujeição natural pode garantir a ordem.

sempre que qualquer número de homens, seja qual for sua maneira de associação, não tiver recurso a um tal poder decisivo de apelo, tais homens se encontrarão ainda no estado de natureza” (LOCKE, 2005b, p.460–451, §89).

Se as imperfeições humanas são o principal motivo para que os indivíduos abandonem o estado de natureza, não faz sentido que cada um continue depositando sua confiança inteiramente em uma só pessoa, pois essa pessoa jamais se livraria completamente da sua natureza infame. Quando os seres humanos abrem mão de executar seu direito de natureza, eles transferem esses direitos para instituições regidas por leis, como o poder Legislativo, e não para um terceiro que continua sujeito às perversidades naturais do homem. Locke é categórico ao afirmar:

a monarquia absoluta, que alguns consideram o único governo no mundo, é de fato incompatível com a sociedade civil, e portanto não pode ser, de modo algum, uma forma de governo civil (LOCKE, 2005b, p.461, §90)

O monarca, depois do *Leviatã*, tornou-se “um ser humano comum”. Não restou nele o menor traço da divindade que anteriormente encarnava. Entretanto, é no mínimo curioso que para Hobbes o “vácuo moral” que caracterizou o indivíduo no estado de natureza simplesmente desaparece no estado político. Se Hobbes reconhece que o monarca é um ser humano que nasceu igual a todos os demais, e reconhece que o homem é segundo sua natureza vil e insociável, o que o faria supor que, no estado político, quando um homem se tornasse monarca, passaria ele a encarnar a justiça no sentido de promover o bem comum?²²⁸ Igualar o bem individual ao bem comum, como faz Hobbes (1983, p.104–105), seria uma resposta a esta questão desde que se pudesse aceitar que o monarca jamais se desviaria do senso de justiça, que fosse um indivíduo capaz de ignorar suas perversidades naturais e promovesse o bem a quem quer que fosse, amigo ou desconhecido, no âmbito da sociedade. Ou seja, se o monarca possui uma natureza divina

²²⁸ A resposta a essa pergunta poderia ser: o contrato que o monarca firmou com cada um dos indivíduos. Porém, nesse caso reaparece o problema de que aquele que cumpre primeiro entrega-se ao seu inimigo (Cf. Tuck, 2001, p. 89).

e não possui as qualidades que Hobbes atribui à natureza humana, bem individual e bem comum poderiam ser a mesma coisa para ele.

Além disso, Locke chama a atenção para a eventualidade de que o monarca pode ser a pessoa contra quem o súdito precise reclamar algum direito. Neste caso, como poderá o monarca julgar com imparcialidade uma controvérsia na qual uma das partes é ele próprio? Ora, é precisamente este, segundo Locke, o grande problema do estado de natureza, no qual todos têm o direito de julgar em causa própria.

sempre que houver dois homens que não tenham uma regra estabelecida e um juiz comum a quem apelar na Terra, para determinar as controvérsias de direito entre eles, esses homens se encontrarão no estado de natureza, e sob todos os inconvenientes deste, apenas com esta infeliz diferença para o súdito, ou antes, escravo, de um príncipe absoluto (LOCKE, 2005b, p.462, §91)

A grande inadequação da monarquia absoluta como forma de governo da sociedade é que contra o monarca não há a quem recorrer, uma vez que o poder de julgar as controvérsias se encerra na sua pessoa. Como Locke negou o caráter divino da monarquia e o conseqüente direito natural ao governo, qualquer um que ocupe um trono estará sujeito a perder a confiança dos indivíduos como promotor do bem comum. Por isso deve haver uma lei escrita que sirva de referência fixa para as atitudes de cada um dentro do corpo político:

Aquele que tivesse sido insolente e injurioso nas florestas da América, provavelmente não seria muito melhor, num trono, onde talvez o saber e a religião sejam usados para justificar tudo quanto ele faça aos súditos, com a espada silenciando de pronto a todos quantos se atrevam a questionar tal situação (LOCKE, 2005b, p.463, §92)

Para Locke não se pode entrar em uma sociedade política para permanecer sujeito ao arbítrio de outrem. Mas Hobbes não se incomoda com o fato de o monarca encerrar na sua pessoa toda a soberania do Estado, o rei é o único a não estar sujeito a qualquer lei,

nem mesmo àquelas que ele mesmo promulga²²⁹. Talvez se o monarca fosse investido de poderes divinos, não haveria qualquer espécie de injustiça contra os súditos, pois um ato cometido pelo monarca de direito divino era um ato autorizado por Deus, contra o qual não havia o que reclamar. Mas Hobbes é obrigado a reconhecer que “é certo que os detentores do poder soberano podem cometer iniquidade” (HOBBS, 1983, p.109), afinal foi o próprio Hobbes um dos responsáveis por retirar dos monarcas o manto divino²³⁰.

E o que talvez seja ainda mais grave para Locke são os possíveis problemas que os privilégios de um em relação aos demais acarretaria, principalmente pelo fato de esse privilégio consistir em jamais o monarca privilegiado estar submetido ao juízo de outrem pois somente “pertence ao poder soberano a autoridade judicial, quer dizer, o direito de ouvir e julgar todas as controvérsias que possam surgir com respeito às leis, tanto civis quanto naturais, ou com respeito aos fatos” (HOBBS, 1983, p.110).

Hobbes reconhece que a condição de súdito em uma sociedade tal como ele propôs poderia resultar em descontentamento:

poderia aqui objetar-se que a condição de súdito é muito miserável, pois se encontra sujeita aos apetites e paixões irregulares daquele ou daqueles que detêm em suas mãos poder tão ilimitado (HOBBS, 1983, p.112)

Este descontentamento poderia ser a razão de novas disputas, uma nova guerra viria à tona no momento da escolha do soberano, pois muitos são os que estariam dispostos a ocupar a única posição que possui o privilégio de não ser julgado por ninguém. Este é outro motivo que inviabiliza o contrato original nesses termos, enquanto que, se houver a possibilidade de alternância do poder, a ganância de cada um pode, pelo menos, ser mitigada. Torna-se uma equação complicada conceber um monarca que “pode cometer iniquidade”, mas que ao mesmo tempo é o único que encerra o direito de “ouvir e julgar todas as controvérsias”. Para Locke, com certeza, uma equação assim só poderia

²²⁹ Para Hobbes ninguém pode estar obrigado perante si mesmo. Cf. Hobbes, 1983, p.162.

²³⁰ “A partir de Grotius (e posteriormente Hobbes), a ideia de Deus perdeu importância para as teorias da moral” (SCHNEEWIND, 2011, p.259).

ter como resultado “que a condição de súdito é muito miserável”, e neste caso seria preferível continuar vivendo no estado de natureza.

O principal argumento que Hobbes oferece em defesa do seu regime absolutista é que, por mais desvantagens que contenha, sem ele seria ainda pior, pois a vida humana sempre terá seus inconvenientes e o pior deles, para Hobbes, é a guerra sem fim do estado de natureza.

Entretanto, faltou a Hobbes considerar a possibilidade de o governante não cumprir adequadamente aquilo que lhe foi atribuído e seu governo acabar degenerando. Hobbes não trata da tirania e não aceita formas corrompidas de governo. A maior preocupação de Hobbes é com a carência de poder e não com o abuso, já que é exatamente a concentração de poder em uma só pessoa que pode, para Hobbes, garantir a segurança de cada um. Os indivíduos entregaram a soberania a outro para serem protegidos e o soberano deve ser capaz de garantir a segurança de todos. (BOBBIO, 1991, p.51).

A ausência de uma máxima moral na condição natural do indivíduo exige que haja um Estado forte e absoluto, que concentre em uma só pessoa os poderes de criar e de executar as leis, que não esteja submetido a qualquer lei, e que seja o único responsável pelo julgamento de todas as contendas na sociedade.

De outro lado, se os indivíduos são sociáveis por natureza, possuem cada um dentro de si as máximas morais que permitem a conservação e a coexistência de todos, porém podem se corromper, faz-se, então, necessária a lei positiva com base na qual toda controvérsia será julgada impessoalmente. A lei é maior que o rei, e o poder soberano encontra-se repartido.

Quando Hobbes concebeu o homem como hostil por natureza, ele talvez tivesse que concluir que seres humanos não são confiáveis, estejam eles no estado de natureza, estejam eles no estado civil. Se as palavras sem a força da espada não são nada, se nenhum homem não tem qualquer motivo para manter sua palavra a não ser o medo da punição do Leviatã, por que o monarca cumpriria suas promessas, honraria sua posição com honestidade, se não está ele mesmo sujeito à ameaça da coerção da espada estatal? Que sentido faz entregar a um só indivíduo o, por assim dizer, “privilégio” de controlar o Estado?

Se tentarmos responder a essas questões aqui, certamente nos desviaremos do objetivo principal desse trabalho. Para nós o que importa é discorrer sobre os motivos pelos quais para Locke este sistema político não é o mais adequado para a sociedade civil, e quais são as implicações dos argumentos antiabsolutistas de Locke frente à defesa do absolutismo elaborada por Hobbes.

Um dos motivos apontados por Locke pelo qual o absolutismo não pode ser a forma política mais adequada à sociedade é a desconfiança no fato de que uma pessoa, ou um pequeno grupo, pode encarnar a moral e a justiça e promover tão somente o bem para toda a sociedade. Para Locke, ninguém pode estar acima da lei, ninguém pode estar desobrigado em relação às obrigações legais, ninguém pode estar imune à força da espada do grande Leviatã²³¹. Isso porque, em geral, a índole dos seres humanos na condição natural não se altera no estado político. Indivíduos degeneráveis no estado de natureza continuam degeneráveis no estado político, portanto, jamais se pode confiar que o julgamento dos homens tenderá sempre para a justiça e a defesa da sociedade.

A ideia de confiança, como já mencionado, é uma ideia central no pensamento político de Locke. E é justamente a falta de confiança em cada um dos seres humanos que torna necessário que todos estejam submetidos a uma força coercitiva. Nunca se sabe quando o causador da controvérsia será o próprio detentor do poder político, por isso é preciso haver uma instância a quem se recorrer.

Pois, supondo-se que ele [o príncipe] enfeixe tudo, tanto o poder, Legislativo quanto o Executivo, unicamente em si próprio, não existirá nenhum juiz nem haverá apelo algum possível para qualquer pessoa, capaz de decidir com equidade, imparcialidade e autoridade, e de cuja decisão se possa esperar alívio e reparação por qualquer injúria ou inconveniência causados pelo príncipe ou por ordem deste (LOCKE, 2005b, p.461–462, §91)

O sentimento de confiança que deve existir entre o governante e o povo melhor se estabelece pela existência das leis e das instituições responsáveis por criá-las, executá-las e julgar os conflitos quando for o caso. De certa forma, para a mentalidade do indivíduo moderno, as leis e as instituições substituem o papel que outrora era desempenhado por

²³¹ Salvo, é claro, quando o Estado degenerar tornando-se uma tirana.

Deus. Se a confiança em Deus garantia que um determinado estado de coisas permanecesse tal e qual, agora é a fé na lei e no julgamento impessoal que possibilita alguma estabilidade no convívio.

Resta ainda perguntar: de onde virá a lei? Afinal quem fará as leis se não os próprios indivíduos degeneráveis?

Para Locke, a sociedade política é um corpo único com poder de agir. No *Ensaio*, Locke já havia deixado claro que a ação é resultado da vontade e da deliberação da mente. Quem seria, entretanto, o sujeito dono da vontade que delibera e gera a ação do corpo político?

Pois quando um número qualquer de homens formou, pelo consentimento de cada indivíduo, uma comunidade, fizeram eles de tal comunidade, dessa forma, um corpo único, o que se dá apenas pela vontade e determinação da maioria (LOCKE, 2005b, p.469, §96)

Na ausência de uma figura na qual está centralizado todo o poder de decisão e que pode sozinha deliberar em nome de toda a sociedade, Locke invoca o poder da maioria como o responsável pela condução de todas as ações do Estado. O corpo político se move segundo a vontade da maioria dos indivíduos que o compõem, pois “sendo necessário àquilo que é um corpo mover-se numa certa direção, é necessário que esse corpo se mova na direção determinada pela força predominante, que é o *consentimento da maioria*” (LOCKE, 2005b, p.469, §96, grifo do autor).

Se para Hobbes é condição necessária para a paz que cada homem aceite obedecer a um soberano, para Locke será condição para que haja paz e segurança que cada um aceite obedecer à maioria. Para Hobbes o ato do monarca é o ato de cada um. Para Locke, o ato da maioria é verdadeiramente o ato consentido por cada um.

Dito isso, pode-se agora responder à pergunta sobre quem faria a lei em uma sociedade política. O consentimento da maioria é, pois, quem pode legitimamente promulgar leis no âmbito da sociedade política:

Tendo a maioria naturalmente em suas mãos, conforme demonstrado, todo o poder da comunidade desde o momento em que os homens originalmente se uniram em sociedade, pode empregar tal poder para baixar leis para a comunidade de tempos em tempos e fazer executar essas mesmas leis por meio de funcionários por ela mesma designados (LOCKE, 2005b, p.500, §132)

A soma das vontades individuais transfigura-se em uma só vontade, a vontade do corpo político. Não é sem razão que Locke rejeita categoricamente a entrega do poder político para uma só pessoa que poderia governar segundo seu arbítrio:

desde que a lei da natureza não é escrita [...] não será possível, na ausência de um juiz estabelecido, convencer com facilidade de seu equívoco aqueles que – movidos pela paixão ou o interesse – venham a citá-la ou aplicá-la erroneamente (LOCKE, 2005b, p.507, §136)

Uma vez concebido o indivíduo com poder e liberdade para sair do estado de natureza, não há como não defender que o governo civil é resultado da vontade da maioria. Hobbes também reconhece que o ponto de partida em direção à vida política é o consenso da maioria. Já que ninguém nasceu monarca, alguém só pode tornar-se soberano sobre os outros com o consentimento destes. A escolha inicial do monarca é atribuição da maioria.

Diz-se que um Estado foi instituído quando uma multidão de homens concordam e pactuam, cada um com cada um dos outros, que a qualquer homem ou assembleia de homens a quem seja atribuído pela maioria o direito de representar a pessoa de todos eles (ou seja, de ser seu representante), todos sem exceção, tanto os que votaram a favor dele como os que votaram contra ele (HOBBS, 1983, p.107)

Porém, no caso de Hobbes, o papel da maioria limita-se a dar o passo inicial na instituição do soberano. No momento em que se institui o monarca, os indivíduos abrem mão completamente do seu poder de comandar a si mesmos como bem quiserem e a soberania passa totalmente para as mãos do monarca. De outro modo, para Locke a soberania de fato permanece com a maioria, que nunca transfere a totalidade do poder

para o governante, no máximo, concede a ele um mandato, que pode ser cassado caso não garanta a segurança dos contratantes.

Quando aqui, metaforicamente, se imputa a Hobbes o fato de ter apenas aparado as raízes da árvore enquanto os galhos permaneceram exatamente iguais, quer-se, com isso, afirmar que, embora com um fundamento muito diferente, aquilo que Hobbes propõe no *Leviatã* é, sob alguns aspectos, semelhante ao que os teóricos do direito divino defendiam. No final das contas, o soberano continuava o dono exclusivo do poder político, não estava sujeito a qualquer lei, não podia ter sua soberania limitada, não podia ser deposto e os súditos não tinham de forma alguma o direito de resistir às suas decisões²³². Cabia a ele decidir sobre quais opiniões filosóficas e religiosas poderiam circular na sociedade²³³. E, uma vez feito monarca, não poderia voltar a ser súdito, como também o súdito já não poderia vir a tornar-se monarca: “nenhum dos súditos pode libertar-se da sujeição, sob qualquer pretexto de infração” (HOBBS, 1983, p. 62).

A liberdade individual é destacada por Hobbes apenas enquanto os indivíduos estão no estado de natureza, porém, depois de haverem transmitido todo seu poder deliberativo ao Estado, as coisas passam a permanecer estáveis, cada qual, governantes e governados, deve manter sua posição; pois para Hobbes isso é necessário para evitar a guerra e a desordem civil. Por isso, segundo Hobbes, uma vez feito súdito, o indivíduo jamais poderá renunciar a esta posição, e o mesmo vale para o monarca:

aqueles que já instituíram um Estado [...] não podem legitimamente celebrar entre si um novo pacto no sentido de obedecer a outrem, seja no que for, sem sua licença. Portanto, aqueles que estão submetidos a um monarca não podem sem licença deste renunciar à monarquia, voltando à confusão de uma multidão desunida, nem transferir sua pessoa daquele que dela é portador para outro homem, ou outra assembleia de homens (HOBBS, 1983, p.107)

²³² Exceto, como anteriormente mencionado, aquelas decisões que colocam em risco a vida e a integridade do súdito.

²³³ “Hobbes defendia que o soberano civil, se fosse cristão, tinha o direito e o dever não apenas de regular os bens temporais da igreja nacional, como também de nomear pastores e determinar qual doutrina poderia ser ensinada e pregada” (WOOLRYCH, 2005, p.597, tradução nossa).

Dessa forma, se a condição natural da humanidade é uma condição de antipatia e hostilidade, se o estado de natureza é, por isso, um permanente estado de guerra de todos contra todos, então é preciso que se manifeste entre os seres humanos um “poderoso Leviatã” capaz de manter os indivíduos pacificados e capaz de obrigar a todos a cumprir suas promessas; ainda que para conseguir isso ele precise se sobrepor à liberdade natural. Só a espada do Estado é capaz de amansar o homem e deter o seu impulso bravio.

Mas se o ser humano é um ser com inúmeras necessidades naturais, inúmeras carências que só podem ser satisfeitas no seu convívio com o outro, se há em sua natureza uma inclinação para a sociabilidade; se ele encerra em si regras morais e racionais que o permitem bem viver e conviver; se o estado de natureza se apresenta como um momento em que a fraternidade prevalece e apenas acidentalmente o estado de guerra se manifesta, então a mão do Estado não precisa ser tão pesada, a lâmina de sua espada não precisa estar tão afiada, e a sua realização não precisa ser tão onerosa para cada indivíduo, pois cada um já tem em si mesmo os preceitos necessários para a vida em conjunto.

As conclusões a que ambos, Hobbes e Locke, chegam, dependem totalmente daquilo que conceberam como o estado de natureza. A grande diferença entre os dois, fundamentalmente, é que para Hobbes o que importa é pacificar a guerra enquanto para Locke o que importa é interferir na natureza e, até mesmo, acumular bens. O indivíduo hobbesiano teme o seu semelhante e precisa matá-lo antes para não ser morto. O indivíduo lockeano, por outro lado, não deseja que o outro morra, mas que viva para, quem sabe, tornar-se seu servidor.

3. PODER ARBITRÁRIO E A RUÍNA DA SOCIEDADE CIVIL: A TIRANIA

Segundo Locke, na origem da sociedade política há um governo monárquico. Quando esse monarca abusa do poder que possui, os súditos criam leis para limitá-lo. Quando, porém, o poder soberano²³⁴ ultrapassa os limites impostos pelas leis, então o que resta aos súditos é o “apelo ao céu²³⁵”, ou o direito de resistir às ações tirânicas do soberano²³⁶, pois, “onde não houver judicatura sobre a Terra para decidir as controvérsias entre os homens, Deus no céu será o juiz” (LOCKE, 2005b, p.600, §241).

Sobre o direito de resistência, tem-se um quadro teórico com três posições distintas: uma em que o soberano não deve obediência às leis e os súditos não podem resistir às suas ordens (a posição de Filmer²³⁷); outra em que o soberano não deve obediência às leis mas os súditos têm, em casos específicos, o direito de resistir (a posição de Hobbes); e, por fim, aquela em que o soberano deve obedecer às leis e os súditos têm o direito de resistir às ações que não estejam em conformidade com a lei (a posição de Locke)²³⁸.

Para Locke, assim como o governo de um soberano absoluto é “incompatível com a sociedade civil” (LOCKE, 2005b, p.461, §90), também o governo daquele que, ainda que inicialmente legítimo, passe a desconsiderar os limites da lei, perde a legitimidade.

²³⁴ O “poder soberano” é não apenas o poder do monarca (Executivo) como também o poder Legislativo pois “tanto o Legislativo como o Executivo eram capazes de abusar de suas responsabilidades fiduciárias, caso em que a confiança poderia ser perdida” (POCOCK, 1993, p.197, tradução nossa).

²³⁵ O apelo ao céu é, segundo Bobbio (1997, p.240) “a volta a uma situação em que não há outra lei, a não ser a natural”.

²³⁶ “Onde quer que o corpo do povo ou cada homem individualmente for privado de seu direito ou estiver submetido ao exercício de um poder sem direito e não tiver a quem apelar sobre a terra, todos têm a liberdade de apelar aos céus sempre que julgarem ter a causa suficiente importância” (LOCKE, 2005b, p.536, §168).

²³⁷ “O *Patriarcha* é geralmente classificado como um desenvolvimento da teoria de que os reis governam pela designação de Deus e que a resistência a eles é proibida pela Lei Divina” (LASLETT, 1949, p.29, tradução nossa).

²³⁸ Segundo Barros (2017, p.168 – 169), “na primeira metade do século XVII, já estavam consolidados, no interior do pensamento reformado, os argumentos em favor do direito de resistência do povo contra governos tirânicos. Os mesmos argumentos podem ser encontrados em obras que influenciaram decisivamente os processos revolucionários na América do Norte e na França, como *Two Treatises on Government* (1689) de John Locke e *Discourses Concerning Government* (1698) de Algernon Sidney. Em ambas, a liberdade do povo para estabelecer a forma de governo que avaliar a mais adequada aos seus propósitos é considerada a mesma para julgar se este governo está cumprindo a finalidade para a qual foi estabelecido, para repreendê-lo, se não estiver, e para destituí-lo, se for necessário”.

Aqueles indivíduos que por degenerarem tornam o estado de natureza inviável, continuam sujeitos à degeneração após o estabelecimento do estado civil. Nas palavras de Bobbio (1997, p.239), “como a sociedade civil nasce de uma crise do estado de natureza, a sua crise torna possível o retorno àquele estado”. Diante de um governante que passe a exercer o poder sem respeito às leis estabelecidas e, por conseguinte, diante do risco de desrespeito aos direitos individuais garantidos pela lei da natureza, o indivíduo mesmo em sociedade, dispõe de poder suficiente para se rebelar. Assim, “os dois estados, natural e civil, estão intimamente interligados: um é o remédio do outro” (BOBBIO, 1997, p.239).

Nesses termos pode-se estabelecer uma diferença, ainda que muito sutil, entre o absolutismo e a tirania. Enquanto o primeiro diz respeito ao soberano que governa sem leis – pois não pode haver nenhuma lei que limite seu poder, como defenderam Hobbes e Filmer – a tirania refere-se a um soberano criado por contrato ou por encargo fiduciário (como Locke prefere) mas que deixa de cumprir sua parte do acordo ao ignorar as leis e agir segundo seu próprio arbítrio. Enquanto o monarca absolutista é alguém cujo poder não pode ser limitado porque dele depende o direito e nele está a origem e fundamento das leis positivas, o tirano é aquele que sabe que o fundamento do seu poder, o fundamento da soberania e das leis positivas, está, em última instância, no consentimento do povo, mas ainda assim sobrepõe sua própria vontade à vontade do povo, e seu próprio arbítrio sobre as regras legitimamente promulgadas pelo povo ou em nome do povo.

É preciso esclarecer o que exatamente pode ser considerado a degeneração da sociedade civil²³⁹ segundo Locke. Neste sentido, Locke oferece, no *Segundo Tratado*, alguns exemplos das formas pelas quais a sociedade civil degenera²⁴⁰. O foco aqui será a penúltima delas: a tirania, que constitui uma forma de ruína da sociedade civil na medida em que o governante, que fora legitimamente constituído, deixa de agir segundo o interesse do povo e dentro dos limites da lei²⁴¹, e passa a agir segundo seu próprio arbítrio.

²³⁹ Como o governo está baseado na confiança (Laslett, 2005, p.158), sua degeneração está relacionada à perda desta. Como afirma Knight (2005, p.101, tradução nossa), “o povo poderia decidir quando sua ‘confiança’ havia sido violada e estabelecer, para sua segurança, um novo Legislativo”.

²⁴⁰ “Locke examina em quatro capítulos diferentes, quatro formas de degeneração da sociedade civil: a conquista, a usurpação, a tirania e a dissolução do governo” (Bobbio 1997, p.240).

²⁴¹ “A remoção da segurança fornecida pela lei talvez [...] até ajude a explicar por que grande parte do segundo tratado é construída como uma justaposição ao estado de guerra, envolvendo ‘apelo ao céu” (MARSHALL, 1994, p.242).

Reaparece, dessa maneira, o poder arbitrário na forma da tirania: “onde termina a lei começa a tirania” (LOCKE, 2005b, 563, §202).

3.1 O “apelo ao céu” – direito de resistência

Aquela característica que para Locke representa um desvio do poder soberano, qual seja, o exercício do poder sem a imprescindível submissão às leis, para Filmer era a condição necessária para que as leis pudessem existir e ter eficácia na sociedade, pois Filmer acreditava que só poderia haver lei se houvesse também um soberano com autoridade para outorgá-la. Para que uma lei tivesse força imperativa, ela precisaria derivar de uma autoridade que estivesse acima da própria lei, assim:

Não pode haver leis sem um poder supremo para impô-las ou ordená-las. Em todas as aristocracias, os nobres estão acima das leis e em todas as democracias, o povo. Pela mesma razão em uma monarquia, o rei deve necessariamente estar acima das leis. Não pode haver majestade soberana naquele que está debaixo deles²⁴² (FILMER, 1949, p.105, tradução nossa)

Portanto, o monarca filmeriano não degeneraria quando não agisse em estrito cumprimento às leis. De outro modo, toda e qualquer lei dependeria dele para ter eficácia; e ele, como possui uma autoridade superior às leis, a elas não estava submetido, por isso, certamente, a não obediência do governante às leis configuraria degeneração do governo, segundo Filmer.

Da mesma forma, o soberano hobbesiano também não estava sujeito a qualquer lei:

o soberano de um Estado, quer seja uma assembleia ou um homem, não se encontra sujeito às leis civis. Dado que tem o poder de fazer e revogar as leis, pode quando lhe aprouver libertar-se dessa sujeição, revogando as leis que o estorvam e fazendo outras novas (HOBBS, 1983, p.162)

Mas apesar do soberano não se sujeitar à lei, Hobbes reconheceu o direito dos súditos também não se sujeitarem às leis e determinações do soberano em circunstâncias

²⁴² “There can be no laws without a supreme power to command or make them. In all aristocracies the nobles are above the laws, and in all democracies the people. By the like reason in a monarchy the King must of necessity be above the laws. There can be no sovereign majesty in him that is under them”.

específicas²⁴³. Segundo ele, há “coisas que, embora ordenadas pelo soberano, não obstante eles [os súditos] podem sem injustiça recusar-se a fazer” (HOBBS, 1983, p.132). E essas coisas dizem respeito às ordens que coloquem em risco a vida e a segurança dos súditos:

Se o soberano ordenar a alguém (mesmo que justamente condenado) que se mate, se fira ou se mutile a si mesmo, ou que não resista aos que o ataquem, ou que se abstenha de usar os alimentos, o ar, os medicamentos, ou qualquer outra coisa sem a qual não poderá viver, esse alguém tem a liberdade de desobedecer (HOBBS, 1983, p.133)

O quadro comparativo deixa claro que, em relação aos argumentos dos defensores do absolutismo monárquico, Locke lidou com pelo menos duas formas de se colocar a questão da resistência. Primeiro, havia a defesa de um dever absoluto de obediência ao soberano que estava acima das leis, e assim não é legítimo resistir a qualquer determinação sua. Segundo, apesar de o soberano estar acima da lei, pode-se resistir àquelas ordens suas que porventura coloquem em risco a vida e a segurança do indivíduo ou do povo.

No argumento de Locke, é graças ao fato do processo de origem e desenvolvimento da sociedade humana ter se baseado na liberdade original do indivíduo, em vez da determinação de Deus²⁴⁴, que os seres humanos puderam procurar maneiras de restringir a atuação do governante.

Assim como a monarquia original e paterna se corrompe levando o povo a estabelecer leis para limitá-la, também aquele governante que, embora escolhido pelo povo, se corrompe e passa a agir sem a devida observação da lei e do bem comum,

²⁴³ “Hobbes negou que houvesse qualquer direito de rebelião contra o soberano, embora permitisse que um indivíduo resistisse a um soberano que pretendesse matá-lo” (THOMAZ, 2006, p.68, tradução nossa).

²⁴⁴ “Para Locke [...] a autoridade política deriva ou de Deus, ou do povo. Tendo rejeitado, no *Primeiro Tratado*, a defesa particular de Robert Filmer a favor da primeira concepção, Locke assume como axiomático que a autoridade política deriva do povo” (ASHCRAFT, 2011, p.281).

autoriza o povo a invocar o direito de resistir às ações ilegítimas²⁴⁵. O fundamento desse direito de resistência é, em última instância, a lei da natureza²⁴⁶.

Nas palavras de Locke, a tirania (uma das formas de degeneração do governo instituído), consiste em:

exercer o poder além do direito, a que ninguém pode ter direito [...] quando o governante, seja lá que título tenha, não faz da lei, mas de sua vontade, a regra, e suas ações não estão dirigidas à preservação das propriedades de seu povo, mas à satisfação de sua própria ambição, vingança, cobiça ou qualquer outra paixão irregular (LOCKE, 2005b, p.560-561, §199)

Contra o governante que age de forma tirânica, em franca desconsideração das limitações legais, a doutrina política de Locke assegura o direito de resistir, pois “nada poderia levantar mais a hostilidade de Locke do que a justificativa de um poder político que está além de todos os direitos e além de qualquer moralidade”²⁴⁷ (POLIN, 1960, p.198, tradução nossa). Dessa forma:

Todo aquele, que, investido de autoridade, exceda o poder que lhe é conferido por lei e faça uso da força que tem sob seu comando para impor ao súdito o que a lei não permite, deixa, com isso, de ser magistrado e, agindo sem autoridade, pode ser combatido, como qualquer outro homem que invade o direito alheio (LOCKE, 2005b, p. 563, §202)

Agir com a legítima autoridade de um magistrado significa, para Locke, agir segundo as limitações conferidas pela lei, por isso, “aquele, que, investido de autoridade,

²⁴⁵ Segundo Marshall (1994, p.241-242, tradução nossa) no início da década de 1680, em meio à crise de exclusão e enquanto Locke já trabalhava nos *Dois Tratados*, Locke viu a necessidade de procurar uma justificativa ao direito de resistência diante do receio das tendências absolutistas do rei Carlos II: “Locke pode ter começado a escrever a defesa da resistência do *Segundo Tratado* no início de 1682 [...] com a intenção de que pudesse ser publicada quando tal resistência fosse articulada”.

²⁴⁶ “Pela lei fundamental da natureza, é impossível que o povo não tenha o direito de resistir a sua própria destruição. Portanto, ele deve ter o direito de resistir a um governo e recuperar o poder a que está sujeito. Esta é a razão mais plausível para Locke insistir que a comunidade deve ter o direito de resistência pela força” (THOMAZ, 2006, p.79, tradução nossa).

²⁴⁷ “Rien ne pouvait soulever davantage l'hostilité de Locke que la justification d'un pouvoir politique qui se situe au delà de tout droit et, a fortiori, au delà de toute morale”.

exceda o poder que lhe é conferido por lei e faça uso da força que tem sob seu comando para impor ao súdito o que a lei não permite, *deixa, com isso, de ser magistrado*” (LOCKE, 2005b, p.563, §202, grifo nosso). O magistrado, ao abusar da autoridade, perde-a, vindo à tona o direito do povo, e mesmo do indivíduo²⁴⁸, de resistir à ação arbitrária²⁴⁹. Apesar dos indivíduos contarem com a eterna garantia da lei da natureza em relação a alguns direitos fundamentais, no ato de criação da sociedade houve cessão de direitos e poderes individuais ao corpo político²⁵⁰. Por isso, o direito de resistência se refere ao abuso do poder, ou seja, o agir segundo a vontade própria em vez de agir segundo a lei: “a força não se deve opor a coisa alguma, além da força injusta e ilegítima” (LOCKE, 2005b, p. 565, §204).

Locke adverte que não apenas a monarquia mas em todas as demais formas de governo está presente o risco da degeneração do governante em direção à tirania:

sempre que o poder que é depositado em quaisquer mãos para o governo das pessoas e a preservação de suas propriedades se vê aplicado para outros fins, e usado para empobrecê-las, persegui-las ou submetê-las às ordens arbitrárias e irregulares dos que o detém, tal poder logo se torna tirania, pouco importando que aqueles que o usam, sejam um ou muitos (LOCKE, 2005b, p.563, §201)

Portanto, seu argumento não se constitui somente para combater o absolutismo monárquico, mas para combater o absolutismo em geral, ou o poder arbitrário. Afinal, o arbítrio do julgamento em causa própria do estado de natureza produziu o incômodo que levou os homens à sociedade civil; o arbítrio do governo sem leis produziu o incômodo que desaparece com o surgimento do governo limitado por leis, e, finalmente, o arbítrio do tirano que “coloca sua própria vontade arbitrária no lugar das leis, que são a vontade da sociedade” (LOCKE, 2005b, p.574, §214) produz o incômodo que, em última instância, justifica, à luz da lei da natureza, o direito de não obedecer:

²⁴⁸ Locke não só legitima a resistência baseando-se inteiramente na linguagem dos direitos e dos direitos naturais, como também localiza a autoridade para resistir no “corpo do povo”, e mesmo “num único homem”, se este for “privado de seu direito (SKINNER, 1996, p.608).

²⁴⁹ É preciso aqui mencionar novamente aquilo que Laslett (2005, p.168) chama de “perpétuo poder residual para afastar os governantes e remodelar o governo”.

²⁵⁰ “Portanto, sempre que qualquer número de homens estiver unido numa sociedade de modo que cada um renuncie ao poder executivo da lei da natureza e o coloque nas mãos do público, então, e somente então, haverá uma sociedade política ou civil” (LOCKE, 2005b, p.460, §89).

sempre que tais legisladores tentarem violar ou destruir a propriedade do povo, ou reduzi-lo à escravidão sob um poder arbitrário, colocar-se-ão em estado de guerra contra o povo, que fica, a partir de então, desobrigado de toda obediência e deixado ao refúgio comum concedido por Deus a todos os homens contra a força e a violência (LOCKE, 2005b, p.579-580, §222)

Como o surgimento do Estado está fundamentado no acordo entre iguais, então “não é possível dever obrigações a formas autocráticas e arbitrárias de governo [pois] os vínculos obrigacionais pressupõem instituições justas” (RAWLS, 1997, p.120). E “é razoável que [o direito de resistência] seja assegurado considerando o poder que é confiado ao governo pelo povo, que tem o direito de recuperá-lo à vontade ²⁵¹” (THOMAZ, 2006, p.79-80, tradução nossa).

Assim, dentro dessa leitura dos *Dois Tratados*, em que se ressalta o ataque às formas de poder arbitrário, a defesa do direito de resistência ocupa uma posição proeminente pois a resistência ao poder tirânico é a resposta que Locke ofereceu a esta forma de poder arbitrário.

A justificação teórica do direito de resistir, além disso, possuía implicações práticas, pois promovia a aceitação moral da desobediência ao governo²⁵². De certa forma, Locke sinalizou aos *whigs* de seu tempo que ainda que houvesse uma reviravolta absolutista na condução do Estado após a revolução de 1688-1689, os indivíduos poderiam invocar seus direitos naturais supraestatais para restabelecer a estrutura constitucional²⁵³ do Estado.

²⁵¹ “It is reasonable that this right should be secured by regarding the power that a government exercises as entrusted to it by the people, who have a right to recover it at will”.

²⁵² “O problema de Locke é encontrar uma constituição para uma comunidade que esteja determinada a permanecer livre, determinada a evitar a tirania de qualquer forma. E ele propõe este sistema de controle e verificação em que aqueles que possuem autoridade são limitados em seus poderes e são por toda parte responsáveis por suas ações” (AARON, 1965, p.282).

²⁵³ “As teorias baseadas em direitos têm dois gumes em potencial: de um lado, validam regimes constitucionais que são projetados para proteger os direitos legítimos de seus membros, e, de outro, justificam a resistência quando o governo excede sua autoridade e ameaça em vez de proteger as pessoas” (Pocock, 1993, p.327, tradução nossa).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho se propôs a investigar os argumentos contrários ao poder arbitrário presentes nos *Dois Tratados Sobre o Governo* que Locke publicou em 1689. A intenção foi verificar de que maneira Locke atacou as formas de poder arbitrário e articulou conceitos chave da teoria política formando, assim, uma malha argumentativa que dá suporte a sua própria doutrina.

Locke participou efetivamente do combate ao absolutismo monárquico na medida em que esteve vinculado aos políticos *whigs*. Sua maior contribuição para a queda do absolutismo, porém, foi, sem dúvida, de natureza teórica. Seus *Dois Tratados Sobre o Governo* entraram de fato na história do debate político e seus argumentos em favor de uma liberdade não completamente alienável são ainda trazidos à tona para defender a limitação da atuação do Estado frente a direitos individuais.

Por essa razão os *Dois Tratados* ajudam a compreender a forma que o mundo político adquiriu a partir da Idade Moderna. A tensão social que marcou a Inglaterra do século XVII compreendia uma transformação da vida política que estava em curso. A partir de então, o argumento religioso perderia sua força essencial na fundamentação do controle do poder político, e os indivíduos deixariam de aceitar passivamente a sujeição total a qualquer forma de governo arbitrário. Locke forneceu ferramentas teóricas e ideológicas para resistir a todas as formas de manifestação deste tipo de poder.

Os *Dois Tratados* carregam também a marca de uma certa mudança de perspectiva em relação à ordem do mundo. Em um plano geral, abandonar a fundamentação divina do poder político e aceitar, em vez disso, que o Estado está condicionado à vontade dos indivíduos livres, ou à vontade do povo, implica em reconhecer a capacidade humana para efetivar transformações na realidade política. Assim, a perspectiva de que as coisas não são determinadas pela vontade de Deus ou por uma ordem natural obrigatória libertou as pessoas para que pudessem, a qualquer tempo, alterar a ordem já estabelecida, inserir novos princípios em um contexto e, enfim, moldar seu próprio presente, da maneira como fosse possível. O pensamento de político de Locke contribuiu para isso. Talvez seja possível afirmar que em decorrência da perspectiva na qual a determinação individual passa a ser protagonista, o desígnio de alterar a realidade política tenha, tantas vezes, em tantos lugares e de tantas maneiras, se efetivado. Assim é que podemos pensar no período

posterior ao século XVII como uma verdadeira “Era das Revoluções” (para lembrar a expressão de Hobsbawn, 2007). Assim, é notável que nos três séculos seguintes à Revolução Gloriosa, houve revoluções que transformariam substancialmente a organização política das nações ocidentais²⁵⁴.

A Revolução de 1688-1689, que Locke foi muitas vezes acusado de justificar com os *Dois Tratados*, foi o ponto final da disputa pelo controle do poder entre aqueles que defendiam que o poder político estava fundado na vontade divina e aqueles que acreditavam que o poder político estava fundado na livre determinação dos indivíduos. Entretanto, como já foi demonstrado por Laslett (2005)²⁵⁵, no momento em que foram escritos havia ainda uma revolução a ser feita. Desse modo, um dos aspectos mais sobressalentes do pensamento político de Locke são seus argumentos destinados a descreditar formas de governo arbitrário, em especial o absolutismo monárquico.

Para efeito de análise do ataque de Locke ao absolutismo (a principal forma de poder arbitrário) é necessário trazer à tona a conjuntura contextual do final do século XVII. Sobretudo a década de 1680, na qual os *Dois Tratados* foram escritos e publicados, em que havia uma questão corrente sobre o direito de herança à posição de monarca e que envolvia, na verdade, uma questão muito mais profunda: sobre a origem, o fundamento e a extensão do poder político.

O vínculo entre o discurso político de Locke e as circunstâncias históricas nas quais foi produzido e mesmo nas quais veio a público, já que o momento específico de redação e de publicação do texto não coincidem, são reveladores dessa transformação na forma do poder e na maneira como as pessoas se relacionam com o mesmo.

²⁵⁴ Pode-se citar como exemplo outras revoluções que também se caracterizam, em maior ou menor grau e guardadas as devidas peculiaridades, pela recusa da monarquia absoluta tais como a Revolução Francesa (1789-99) a Revolução na Espanha (1868) e até mesmo a Revolução na Rússia em 1917.

²⁵⁵ Segundo Worden (1998, p.306, tradução nossa), “Laslett revogou todas as interpretações anteriores argumentando, com grande persuasão e precisão, que [os *Dois Tratados*] datavam, não das consequências imediatas da Revolução de 1688-89, mas do início daquela década ou até antes; em resumo, a maior parte do *Segundo Tratado* foi escrita pela primeira vez durante o inverno de 1679-80, e o *Primeiro Tratado*, em 1680, com acréscimos aos primeiros feitos em 1681 e contínuas alterações e emendas em 1682 e 1683, seguidas de revisões finais em 1689. Ashcraft, em contraste, acreditava que o *Primeiro* e *Segundo Tratados* foram escritos nessa ordem durante 1681-82; isto é, não durante a crise de exclusão, mas [...] quando a crise da restauração ainda estava em progresso, ou já próxima do fim, depois de Shaftesbury e seus aliados terem sido derrotados e terem se retirado de oposição política aos planos de rebelião armada”.

Skinner (1996, p.10) considerava “essencial levar em conta o contexto intelectual em que foram concebidos os principais textos” pois há, na expressão de cada autor, as marcas do seu próprio tempo. Também Christopher Hill (1987, p.35) afirmou categoricamente que “os historiadores se interessam pelas ideias não apenas porque elas influenciam as sociedades, mas também porque são reveladoras das sociedades que as originaram”. Assim, ao analisar o texto de Locke, é preciso que se leve em conta a tensão contínua que permeou todo o século e desembocou na revolução de 1688-1689. Tensão que, como nos assegura o próprio Hill, embora não se tenha limitado às disputas entre realistas e parlamentaristas, conservadores e liberais ou nobres e burgueses²⁵⁶, é precisamente essa disputa e seus desdobramentos no campo teórico que abriram caminho para novas formas de se pensar a vida política. Daí sua importância.

Ao atacar o absolutismo monárquico, Locke defendeu valores políticos que se consagrariam nos séculos seguintes. A defesa do absolutismo empreendida por Filmer implicava em uma concepção do ser humano como se naturalmente não dispusesse de liberdade. A sujeição da criança ao pai revela que seres humanos já nascem destinados à sujeição. Como não se pode escolher quem será o pai ao qual se deve se sujeitar, também não se pode escolher quem será o governante ao qual o indivíduo permanecerá sujeito. Essa ausência de liberdade de escolha no âmbito social e político é o reflexo da condição natural que impõe a sujeição do filho em relação ao pai. Assim a condição natural é algo de exterior ao indivíduo, que a ele se impõe sem deixar margem para suas determinações. O direito natural, que Filmer algumas vezes menciona, só pode referir-se a juízos derivados dessas relações naturais.

Para Locke, ao contrário, a lei da natureza é algo interior que está ligado à razão do indivíduo. Como a lei da natureza está no indivíduo, ela se projeta no mundo a partir dele e deixa de ser algo imposto de fora para dentro para tornar-se o elemento propiciador da intervenção no mundo. Assim, fica legitimado o estado exterior como dependente da vontade do indivíduo. Em última análise, é isso o que torna possível que a vida política seja resultado da escolha individual, que o governante esteja limitado a atuar segundo o interesse público, sob pena de ser substituído e, em caso de uma guinada tirânica, que o povo tem o direito de resistir.

²⁵⁶ Christopher Hill trouxe à luz aquilo que, em suas palavras foram “ideias e episódios secundários na Revolução Inglesa” (HILL, 1987, p.30)

Como o indivíduo é o portador da lei da natureza e a lei da natureza é o parâmetro moral de suas ações, é o seu julgamento que regula sua interação com o mundo. Já não se trata de descobrir qual é a lei da natureza que está no mundo, mas, antes, trata-se de construir ou modificar o mundo segundo a lei da natureza que está no indivíduo. Por isso a vida política é resultado da determinação individual que está de acordo com a lei da natureza, por isso também a forma do Estado, circunscrito às leis, é resultado da determinação individual que está de acordo com a lei da natureza e, finalmente, por isso o governante pode perder sua posição ou ainda, no limite, o Estado pode ser reformado com base na determinação individual que concorda com a lei da natureza.

Portanto, quando a lei da natureza é vista da perspectiva de Filmer, como descoberta a partir do mundo posto, ela possui um caráter impositivo. Pode-se apenas descobri-la e aceitá-la como parâmetro para o justo e o injusto, o moral e o imoral; pois, ao se descobrir uma lei da natureza no mundo, descobre-se como o mundo político deve funcionar. Por isso, segundo Filmer, “a obediência aos pais [é] devida diretamente à lei natural [e assim] vemos o poder do pai sobre o seu filho dar lugar e se subordinar ao poder do magistrado”²⁵⁷ (FILMER, 1991, p.12, tradução nossa).

Quando, porém, a lei da natureza é vista da perspectiva de Locke, ou seja, como uma norma interna, ela passa a ser o núcleo em volta do qual a vida política deve orbitar. Os fatos referentes ao mundo político se legitimam em face do indivíduo. Nele está a lei da natureza e está também a medida do bom ou do mau governo. Assim, segundo a lei da natureza encontrada no indivíduo, descobre-se o direito e o dever de autoconservação e de conservação de toda a humanidade. Em função desses direitos naturais, nasce a sociedade política, cuja missão maior é garanti-los. E em função desses direitos naturais, é possível julgar se o governante merece ainda a confiança dos súditos, se suas ordens precisam, ainda, ser obedecidas.

O fundamento da propriedade também não é outro senão a lei da natureza encontrada no indivíduo. A propriedade, para Locke, é a condição necessária para que se efetive a lei da natureza, a autoconservação. É a razão que legitima a apropriação de um

²⁵⁷ “If obedience to parents be immediately due by a natural law, and subjection to princess but by the mediation of an human ordinance, what reason is there that the law of nature should give place to the laws of men, as we see the power of the father over his child gives place and is subordinate to the power of the magistrate?”.

bem através do trabalho: “essa lei da razão torna o cervo propriedade do índio que o abateu” (LOCKE, 2005b, p.411, §30); e é “essa lei original da natureza que determina o início da propriedade sobre aquilo que era antes comum” (LOCKE, 2005b, p.411, §30). Ou seja, o parâmetro que autoriza a apropriação dos bens no mundo é a lei da natureza encontrada na razão, no interior do indivíduo. Essa lei interna autoriza a apropriação e regula até mesmo a medida dessa apropriação pois “a mesma lei da natureza que por este meio nos concede a propriedade, também limita essa propriedade” (LOCKE, 2005b, p.412, §31).

Ao contrário do que defendia Filmer, a terra, apesar de ter sido doada por Deus a todos os indivíduos em comum, não dependia do consentimento de todos para tornar-se propriedade de um só. Isso porque a apropriação através do trabalho está de acordo com a vontade divina e com a lei da natureza: “Deus deu o mundo aos homens [...] para uso dos diligentes e racionais” (LOCKE, 2005b, p.414, §34). O uso industrioso e racional do mundo gera, segundo Locke, as melhores comodidades e as maiores vantagens para todos.

Assim, não basta apenas descobrir o mundo, mas é preciso criar um mundo; e criá-lo conforme as recomendações da lei da natureza, a lei da razão. Como a propriedade representa bens naturais como a terra e seus frutos, o indivíduo não cria esses bens, mas pode transformá-los e melhorá-los aumentando os benefícios para sua vida. Alterar o mundo original para que ele melhor se adeque às necessidades humanas é um direito sancionado pela razão porque, como reconhece Locke, “sem trabalho, a extensão de terra é de [...] pouco valor” (LOCKE, 2005b, p.416, §36).

E se por um lado o ser humano não pode criar um mundo natural mas apenas alterá-lo para seu maior benefício, tal não ocorre no que diz respeito ao mundo político. Para Locke, como já foi enfatizado, a sociedade política é resultado da liberdade original dos indivíduos, é resultado da determinação individual daqueles que, ao obedecer à lei da natureza, procuram se conservar e conservar a toda humanidade.

Ao contrário de Hobbes, que aceitou a liberdade humana para criar o Estado, mas negou que os indivíduos permanecessem livres para substituir o governante ou alterar a forma de governo, Locke pensou na lei da natureza como um princípio que jamais deixa de gerar direitos ao indivíduo, esteja ele no estado de natureza ou na sociedade política.

E se a lei da natureza não perde seu efeito no estado civil, o mundo político criado pelos homens nunca deixa de estar sujeito ao desígnio dos próprios homens, detentores que são da lei suprema que autoriza a intervenção humana na ordem das coisas para que melhor se adaptem às suas necessidades.

Locke formulou um modelo de governo e de organização social cuja prioridade era evitar que seres humanos naturalmente livres e iguais viessem a ficar submissos ao arbítrio de outrem. Para o filósofo, “a liberdade natural do homem consiste [...] em não estar submetido à vontade ou à autoridade legislativa do homem, mas ter por regra apenas a lei da natureza” (LOCKE, 2005b, p.401, §22). Com exceção da escravização dos vencidos em uma guerra justa que, segundo Locke, podem legitimamente servir ao vencedor em troca de ter sua vida poupada, só haveria vantagem para os indivíduos em ser governados por um monarca absoluto se houvesse também alguma garantia de que este monarca jamais viesse a degenerar.

Por isso ainda que na sua origem a sociedade tenha sido governada por um monarca patriarcal, que governava sem leis limitadoras do seu poder, este modelo de governo não é mais seguro para o povo, uma vez que a qualquer tempo, o interesse pessoal do monarca pode se sobrepor ao interesse do povo.

Assim, pode-se dizer que, de forma geral, o argumento político de Locke está voltado sobretudo para mostrar as inconveniências do governo arbitrário, ou do exercício arbitrário do poder político. Relacionados à ideia de “poder arbitrário”, estão as ideias de “poder absoluto” e de “tirania”. Em ambos os casos, no governo absoluto e na tirania, tem-se um governo exercido sem leis estabelecidas ou sem respeitá-las: “tanto o poder absoluto e arbitrário como o governo sem leis estabelecidas e fixas não podem ser compatíveis com os fins da sociedade e do governo” (LOCKE, 2005b, p.508, §137).

Ainda no estado de natureza, os homens, que possuem o poder de julgar as ações dos demais, nem sempre aplicam punições justas àqueles que infringiram a lei da natureza. Quando o poder de julgar e de executar a lei é comum a todos, ninguém está seguro diante da injustiça arbitrária. Abandonar o estado de natureza e escolher um único indivíduo para julgar todas as divergências é a primeira atitude humana para superar o incômodo de estar sujeito à arbitrariedade:

as inconveniências a que [os homens] se veem expostos em razão do exercício irregular e incerto do poder que cada um detém de castigar as transgressões de terceiros impelem-nos a se refugiarem sob as leis estabelecidas de um governo e a nele buscarem a conservação de sua propriedade (LOCKE, 2005b, p.497, §127)

A sociedade política, segundo o desenvolvimento traçado por Locke, antes de reconhecer a necessidade das leis positivas, confia o poder de julgar as controvérsias a uma única pessoa: “olhando para trás tão longe quanto os registros nos apresentem quaisquer relatos do povoamento do mundo e da história das nações, encontraremos comumente o governo nas mãos de um único homem” (LOCKE, 2005b, p.477, §106). Essa pessoa era o patriarca da família, não por um direito natural ou divino²⁵⁸, como defendia Filmer, mas por que

O governo do pai sobre a infância daqueles que dele brotavam – acostumando-os ao mando de um só homem e ensinando-lhes que, quando fosse exercido com cuidado e habilidade, por afeto e amor por aqueles que estão sob ele – bastava para obter e conservar para os homens toda a felicidade política que buscavam através da sociedade (LOCKE, 2005b, p.478, §107)

Entretanto, a degeneração do ser humano gera um novo incômodo. Como a sociedade confiou a apenas um indivíduo o direito de julgar, ela também estabeleceu uma desigualdade política entre seus membros. Dividiu os indivíduos em posições políticas distintas, a de juiz soberano e a de súditos. Essa desigualdade, porém, não geraria controvérsias se o soberano não degenerasse na ambição de “aumentar [seu] poder sem desempenhar as funções pelas quais este lhe havia sido concedido” (LOCKE, 2005b, p.485, §111); o que leva os súditos a contestarem “privilégios seja para diminuir ou restringir o poder do magistrado” (LOCKE, 2005b, p.485, §111).

²⁵⁸ “Era provável que pessoas naturalmente livres, e que, por seu próprio consentimento quer se submetiam ao governo do pai [...] depositassem geralmente o mando nas mãos de um único homem e escolhessem submeter-se à condução de uma única pessoa, sem nenhuma condição expressa a limitar ou regular seu poder, que consideravam estar bastante assegurado pela honestidade e prudência de tal pessoa. Embora nunca houvessem sonhado que a monarquia fosse de direito divino, do que nunca ouvimos falar entre os homens até que nos fosse revelada pela teologia destes últimos tempos” (LOCKE, 2005b, p.485-486, §112)

No momento em que se configura o conflito de interesses entre soberano e súditos, torna-se claro que o soberano absoluto, ou seja, o soberano que governa sem leis estabelecidas, está ainda em estado de natureza em relação aos seus súditos pois, segundo Locke (2005b, p.462, §91):

sempre que houver dois homens que não tenham uma regra estabelecida e um juiz comum a quem apelar na Terra, para determinar as controvérsias de direito entre eles, esses homens se encontrarão no estado de natureza, e sob todos os inconvenientes deste, apenas com esta infeliz diferença para o súdito, ou antes, escravo, de um príncipe absoluto

Assim, de acordo com o filósofo, só se abandona completamente o estado de natureza quando se estabelece “um juiz conhecido e imparcial, com autoridade para solucionar todas as diferenças de acordo com a lei estabelecida” (LOCKE, 2005b, p.496, §125). Ou seja, não basta instituir um juiz, é preciso ainda que este juiz disponha de “uma lei estabelecida, fixa e recebida e aceita mediante o consentimento comum enquanto padrão da probidade e da improbidade, e medida comum para solucionar todas as controvérsias entre [os homens]” (LOCKE, 2005b, p.496, §124).

Por fim, mesmo a existência de leis não impede o governante de degenerar e exercer o poder segundo seu arbítrio em vez de exercê-lo segundo as leis positivas. Tem-se finalmente a tirania: “a tirania é o exercício do poder além do direito [...] consiste ela em fazer uso do poder que alguém tenha nas mãos, não para o bem daqueles que estiverem submetidos a esse poder, mas para sua vantagem própria, distinta e privada” (LOCKE, 2005b, p.561, §199).

Como a lei da natureza não perde sua eficácia e como os direitos por ela gerados não desaparecem no estado civil, cada indivíduo pode resistir às ações arbitrárias de um governo tirano. Uma vez que se trata de uma lei *interna corporis*, a lei da natureza, com seu caráter moralizador, permite que as circunstâncias sociais sejam alteradas sempre que a conservação dos indivíduos, sua liberdade e sua propriedade, se encontrarem ameaçadas. Esse é o fundamento do último recurso que os indivíduos têm contra a ameaça da arbitrariedade, da tirania. Em último caso, quando o respeito às leis já não for o suficiente para frear a ambição e a degeneração arbitrária do espírito dos homens, o direito de resistir e de não obedecer às ordens injustas está garantido pela lei da natureza.

O argumento de Locke, como agora parece claro, não se limitou ao ataque à monarquia absoluta. Locke reconheceu que qualquer forma de governo pode acabar tornando-se tirânica. Por isso, sua proposta foi além de simplesmente atacar o absolutismo dos Stuarts²⁵⁹. Mais que isso, Locke fundamentou o poder de reagir ao governo arbitrário, possua ele a forma que for, seja o monarca ou os membros do Legislativo, ou até mesmo qualquer um “que tenta colocar outro homem sob seu poder absoluto” (LOCKE, 2005b, §17), o que ocasiona, ainda no estado de natureza, o estado de guerra.

Se a intenção de Locke era ferir as teorias absolutistas, ele fez mais do que isso. Ele elaborou um sistema argumentativo que fornece razões para afastar todo o tipo de poder arbitrário que um homem pode exercer sobre outro. Monteiro (1983, p. XVIII), descrevendo o “veredito da história” sobre a teoria hobbesiana, faz o seguinte comentário:

A história não lhe deu razão [a Hobbes], preferindo a solução liberal de seu conterrâneo John Locke. Em 1689, as forças liberais que predominavam no parlamento inglês derrotaram definitivamente o absolutismo real, instituindo a separação e a autonomia dos poderes, fazendo prevalecer a mentalidade civil, admitindo a pluralidade de confissões religiosas e proporcionando a liberdade de pensamento e de expressão

Fazemos nossas as palavras dele.

²⁵⁹ Os Stuarts foram a dinastia que reinou na Inglaterra durante o século XVII. Jaime II, o último governar de forma absolutista, esteve no centro da discussão sobre a crise de exclusão, um dos motivos que teriam inspirado a composição dos *Dois Tratados*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes primárias:

1. BOSSUET, J. *Politics Drawn from the Very Words of Holy Scripture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
2. DESCARTES, R. *Meditações de filosofia Primeira*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp, 2004.
3. FILMER, R. *Patriarcha and other political Works*. Edited by Peter Laslett. Oxford: Blackwell, 1949.
4. _____. *Patriarcha and other writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
5. GROTIUS, H. *O direito da guerra e da paz*. Trad. Ciro Mioranza. 2ªed. Ijuí: Unijuí, 2005.
6. HEGEL, G. W. F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou, direito natural e ciência do Estado em compêndio*. Trad. Paulo Menezes et al. São Leopoldo: Ed. da Unisinos; Recife: Universidade Católica de Pernambuco 2010.
7. HOBBS, T. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
8. KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial; Barcarolla, 2009.
9. _____. *Metafísica dos Costumes*. Trad. Clélia Ap. Martins et al. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013.
10. LEIBNIZ, G. W. *Novos Ensaio Sobre o Entendimento Humano*. Trad. Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 2000.
11. LOCKE, J. *Carta sobre a tolerância*. Trad. João da Silva Gama Lisboa: Edições 70, 1987.
12. _____. *Considerações sobre as consequências da redução do juro*. Trad. Walter R. P. Paixão. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005a.
13. _____. *Dois Tratados Sobre o Governo*. Trad. Julio Fischer. 2º ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005b.
14. _____. *Ensaio sobre o entendimento humano*. Trad. Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
15. _____. *Essays on the law of nature*. Ed. Wolfgang von Leyden. Oxford: Oxford University Press, 2002.

16. _____. *The Reasonableness of Christianity: As Delivered in the Scriptures*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
17. _____. *Two Treatises on Government*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
18. PUFENDORF, S. *Os deveres do homem e do cidadão de acordo com as leis do direito natural*. Trad. Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.
19. ROUSSEAU, J.J. *Discurso Sobre a Origem das Desigualdade entre os Homens*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
20. _____. *Do Contrato Social*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: 4º ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

Fontes secundárias

1. AARON, R.I. *John Locke*. Oxford: Oxford, Clarendon, 1965.
2. AARSLEFF, H. *The state of nature and the nature of man*. In: YOLTON, J.W. (ed.) *John Locke: problems and perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
3. ASHCRAFT, R. *A Filosofia Política*. In: CHAPPELL, V. (org.). *LOCKE*. Trad. de Guilherme Rodrigues Neto. Aparecida: Ideias e Letras, 2011.
4. _____. *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government*. Princeton: Princeton University Press, 1986.
5. AYERS, M. *Locke: Ideias e Coisas*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora Unesp, 2000.
6. ANDERSON, P. *Linhagens do Estado Absolutista*. Trad. João Roberto Martins Filho. São Paulo: Brasiliense, 2004.
7. BARROS, A. *Desobediência Civil e Direito de Resistência Política*. CADERNOS DE ÉTICA E FILOSOFIA POLÍTICA (USP), v. 31, p. 152-172, 2017.
8. BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo, Paulus, 2002.
9. BLOCH, M. L. B. *Os reis taumaturgos: O caráter sobrenatural do poder régio, França e Inglaterra*. Trad. Júlia Mainardi. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
10. BORON, A (org). *Filosofia Política Moderna: de Hobbes a Marx*. Trad. Celina Lagrutta, Sérgio Duarte Julião da Silva. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: USP, 2006.

11. BOBBIO, N. *Locke e o Direito Natural*. Trad. Sérgio Bath. Brasília: UnB, 1997.
12. _____. *O Conceito de Sociedade Civil*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1982.
13. _____. *Thomas Hobbes*. Trad. de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1991.
14. BROGAN, A. P. (1959). *John Locke and Utilitarianism*. In: *Ethics*, Chicago, v.2 n.69, p. 79-93, 1959.
15. CHATELET, F; DUHAMEL, O; PISIER-KOUCHNER, E. *História das Ideias Políticas*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.
16. DUNN, J. *Locke: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
17. _____. *The Political Thought of John Locke*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
18. FABRE, S.G. *John Locke et la raison raisonnable*. Paris: Librairie philosophique J.Vrin, 1986.
19. FADUL, A. *Categorias políticas e econômicas no Segundo tratado sobre o governo civil de Locke*. São Paulo: Editora da USP, 1972.
20. FARR, J. *Locke, Natural law, and New World Slavery*. In: *Political Theory*, n.4, 2008, p. 495-522.
21. FIGGIS, J. N. *El Derecho Divino de Los Reyes y tres ensayos adicionales*. Mexico: Fondo de Cultura Economica, 1970.
22. JORGE FILHO, E.J. *Moral e História em John Locke*. São Paulo: Loyola, 1992.
23. GOUGH, J. W. *A teoria de Locke sobre a propriedade*. In: QUIRINO, C. G.; SADEK, M. *O pensamento político clássico*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
24. _____. *Introdução*. In: LOCKE, J. *Segundo Tratado Sobre o governo civil*. Trad. de Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Rio de Janeiro: Vozes, 1994.
25. _____. *John Locke's Political Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1973.
26. GRANT, R. W. *John Locke's Liberalism*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1991.
27. GREGG, P. *King Charles I*. Berkeley: University of California Press, 1984.
28. HABERMAS, J. *A Inclusão do Outro. Estudos de Teoria Política*. Trad. George Sperber e Paulo A. Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

29. HALLDENIUS, L. *Locke and the Non-Arbitrary*. In: *European Journal of Political Theory*, 2003, v. 2, n.3, p.261-279.
30. HARRIS, I. *The mind of John Locke*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
31. HAZARD, P. *Crise da Consciência Europeia: (1680-1715)*. Trad. de Óscar de Freitas Lopes. Lisboa: Cosmos, 1948.
32. HILL, C. *O Mundo de Ponta-Cabeça*. São Paulo, Companhia das Letras, 1987.
33. _____. *Origens intelectuais da Revolução Inglesa*. Trad. Jefferson Luís Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
34. HOBBSAWN, E, J. *A Era das Revoluções*. Maria Tereza Lopes Teixeira e Marcos Penchel. 22° ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2007.
35. KANTOROWICZ, E. H. *Os Dois Corpos do Rei: um estudo sobre teologia política medieval*. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
36. KNIGHTS, M. *Representation and Misrepresentation in Later Stuart Britain*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
37. KUNTZ, R. *Locke, liberdade, igualdade e propriedade*. In: QUIRINO, C.G.; VOUGA, C.; BRANDÃO, G.M. *Clássicos do Pensamento Político*. São Paulo: Edusp, 2004.
38. LASLETT, P. *A teoria social e política dos Dois tratados sobre o governo*. In: LOCKE, J. *Dois tratados sobre o governo*. Tradução de Julio Fischer. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
39. _____. *Introdução ao Patriarcha*. In: FILMER, R. *Patriarcha and other political Works of sir Robert Filmer*. Edited by Peter Laslett. Oxford: Blackwell, 1949.
40. LOSURDO, D. *Contra-História do Liberalismo*. Trad. Giovanni Semeraro. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2006.
41. LOPES, M. A. *O direito divino dos reis: para uma história da linguagem política no antigo regime*. Síntese Nova Fase, Belo Horizonte, v. 19, n. 57, p. 223 – 248, 1992.
42. MACPHERSON, C. B. *A Teoria Política do Individualismo Possessivo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
43. MARSHALL, J. *John Locke: resistance, religion and responsibility*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

44. MARTINS, A. E. M. *John Locke e a liberdade como fundamento da propriedade*. Griot – Revista de Filosofia, Amargosa, v.11, n.1, p. 315 – 323, 2015.
45. MICHAUD, I. *Locke*. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1991. USP
46. MONTEIRO, J. P. *A Ideologia do Leviatã Hobbesiano*. In: QUIRINO, C.G., VOUGA, C. e BRANDÃO, G.M. (orgs.). *Clássicos do Pensamento Político*. São Paulo, Edusp, 1998.
47. _____. *Hobbes: vida e obra*. In: HOBBS, T. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
48. MURPHY, L. NAGEL, T. *O Mito da Propriedade: os Impostos e a Justiça*. Trad. de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
49. NODARI, P.C. *A Emergência do Individualismo Moderno no Pensamento de John Locke*. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.
50. NOZICK, R. *A Teoria da aquisição de Locke*. In: *Anarquia, Estado e Utopia*. Trad. de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.
51. PLAMENATZ, J. *Machiavelli, Hobbes and Rousseau*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
52. OAKLEY, F. *Locke, Natural Law and God; Note*. Natural Law Forum. Paper 119, 1966.
53. POCOCK, J. G. A. (ed.) *The varieties of British political thought, 1500-1800*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
54. _____. *The Atlantic Republican Tradition: The Republic of the Seven Provinces*.” *Republics of Letters: A Journal for the Study of Knowledge, Politics, and the Arts* 2, no. 1 (December 15, 2010).
55. _____. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton, 1975.
56. POLIN, R. *La politique morale de John Locke* Paris: PUF, 1960.
57. _____. *Indivíduo e Comunidade*. In: QUIRINO, C.G. e SADEK, M. T. (org.) *O Pensamento Político Clássico*. 2º ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
58. _____. *Introdução*. In: *Carta sobre a tolerância*. Trad. João da Silva Gama Lisboa: Edições 70, 1987.
59. _____. *John Locke’s conception of freedom*. In: YOLTON, J.W. (ed.) *John Locke: problems and perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

60. RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. Trad. Almiro Pisetta e Lenita Maria Rímoli Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
61. RIBEIRO, R.J. *A propriedade para Hobbes e Locke*. In: *Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra o seu tempo*. 2 ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.
62. SAHD, L.F.N.de A. e S. *Considerações sobre o fundamento moral da propriedade*. *Kriterion*, Belo Horizonte, vol.48 no.115, 2007.
63. SANTOS, A.C. *John Locke e o argumento da economia para a tolerância*. *Transformação*, Marília. vol.36 no.1, 2013.
64. _____. *Os elementos republicanos na tolerância de John Locke*. *Kriterion*, Belo Horizonte vol.55 no.130. 2014.
65. SCHNEEWIND, J. B. *A Filosofia Moral*. In: CHAPPELL, V. (org.). *LOCKE*. Trad. de Guilherme Rodrigues Neto. Aparecida: Ideias e Letras, 2011.
66. SCHOCHET, G.J. *The family and the origins of the state in Locke's political philosophy*. In: YOLTON, J.W. (ed.) *John Locke: problems and perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
67. SELIGER, M. *Locke's Natural Law and the Foundation of Politics*. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 24, No. 3.1963. p. 337-354.
68. _____. *Locke, liberalism and nationalism*. In: YOLTON, J.W. (ed.) *John Locke: problems and perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
69. SIMMONS, A. *John. The lockean theory of rights*. New Jersey: Princeton University Press, 1992.
70. SILVA, S.H.S. *Absolutismo, Soberania Popular E Revolução: Robert Filmer Contra John Milton*. *Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, 33, 2016, p. 247-260.
71. SKINNER, Q. *As fundações do pensamento político moderno*. Trad. R. J. Ribeiro e L. T. Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
72. _____. *Hobbes e a Liberdade Republicana*. Trad. Modesto Florenzano. São Paulo: Editora Unesp, 2010.
73. SPITZ, J. F. *John Locke et les fondements de la liberté moderne*. Paris: PUF, 2001.
74. _____. (ed.). *John Locke: morale et loi naturelle*. Paris: Vrin, 1990.
75. STEVENS, J. *The reasonableness of John Locke's majority*. *Political Theory*, v.24, n.3, 1996, p.423-463.

76. STRAUSS, L. *Direito Natural e História*. Trad. Miguel Morgado. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2009.
77. TAYLOR, C. *As fontes do self. A construção da identidade moderna*. Trad. Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu de Azevedo. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
78. THOMAZ, D. A. L. *Locke on government*. London: Routledge, 2006.
79. TUCK, R. *Hobbes*. Trad. Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
80. TULLY, J. *A Discourse on Property: John Locke and his Adversaries*, Cambridge University Press, 1980.
81. _____. *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*. Cambridge: Cambridge University, 1993.
82. _____. *Locke on Liberty*. In: Pelczynski, Z. (ed.) *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*. London: The Athlone Press, 1984.
83. WALDRON, J. *God, Locke and Equality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
84. WARD, L. *The Politics of Liberty in England and Revolutionary America*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
85. WEBER, M. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
86. WOOLRYCH, A. *Britain in Revolution*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
87. WORDEN, B. *Soldiers, Writers and Statesmen of the English Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
88. _____. *The Revolution of 1688-9 and the English Republican Tradition*. In: *The Anglo-Dutch Moment*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
89. YERBY, G. *People and Parliament: representative rights and the English Revolution*. London: Macmillan, 2008.
90. YOLTON, J. W. *A Locke Dictionary*. Oxford: Blackwell, 1993.