

Introdução aos Dois tratados do governo civil

In. **LOCKE**, John. *Dois tratados do governo civil*, Edições 70, Lisboa, 2015

But go with speed,
And what thy stores contain, bring forth and pour
Abundance, fit to honour and receive
Our Heav'nly stranger; well we may afford
Our givers their own gifts, and large bestow
From large bestowed, where Nature multiplies
Her fertile growth, and by disburd'ning grows
More fruitful, which instructs us not to spare.

JOHN MILTON, *Paradise Lost*, V

John Locke é uma das figuras maiores da civilização ocidental moderna. Locke é o pensador da subjetividade, dos direitos naturais, da crítica das ideias inatas, da tolerância religiosa, da separação radical entre o Estado e a(s) igreja(s), da liberdade racional, do governo representativo baseado no consentimento popular, da separação de poderes, da revolução contra a tirania, do direito de propriedade e do direito à acumulação de propriedade, do desenvolvimento económico e tecnológico assente na capacidade humana de transformação do mundo. Ele é o filósofo da epistemologia, da política, da religião, da educação; o economista, o constitucionalista, o exegeta, o assessor político, o professor universitário e o médico.

A vida de Locke

John Locke nasceu em Somerset em 1632, no seio de uma família suficientemente remediada. O seu pai combatera na Guerra Civil no exército do Parlamento e toda a família apoiara a causa dos adversários de Carlos I. Locke estudou na Westminster School, em Londres, e depois prosseguiu os seus estudos nesse bastião da autoridade monárquica e da ortodoxia religiosa que era então a Universidade de Oxford. Ingressou no colégio Christ Church em 1652, período em que a Universidade foi sujeita a purgas políticas e religiosas pelo poder político da época. Foi por esta altura que Locke publicou o seu primeiro texto, um poema em louvor de Cromwell pela sua vitória na guerra contra a Holanda em 1653. Em Oxford, Locke recebeu a instrução tradicional na filosofia aristotélica; porém, desenvolveu em paralelo um interesse pela medicina e pela «filosofia natural que nunca mais o abandonaria. Estes interesses intelectuais acabariam por transformar a sua vida pessoal.

Após a restauração da monarquia em 1660, Locke iniciou a sua carreira como autor, dedicando-se à composição de obras sobre temas que sempre o acompanharam: a lei natural, o «governo civil» e a tolerância. Porém, nenhum destes escritos seria publicado. Em 1663, decidiu não pronunciar votos religiosos, apesar de com essa decisão praticamente deitar por terra uma carreira académica em Oxford, pois eram raros os lugares disponíveis para os leigos. Locke tentou contornar a dificuldade optando pelos estudos de medicina, o que viria a revelar-se não muito útil para a sua carreira como académico, mas decisivo para a sua vida pessoal e intelectual. Dois anos mais tarde partiu para Brandemburgo como secretário de uma missão diplomática. Mas o ano de 1666 seria crucial para a vida de Locke. Anthony Ashley Cooper, futuro conde de Shaftesbury, grande figura política da Inglaterra do pós-restauração, padecia de um fígado frágil. Locke foi convocado para examinar Ashley e dar o seu parecer médico. A partir desse momento, estabeleceu-se uma colaboração e uma amizade que só terminariam com a morte de Ashley. Pouco tempo depois, Locke instalou-se com a família de Ashley, em Londres, onde desempenhou várias funções: desde médico pessoal de Ashley até seu secretário e conselheiro em variados domínios de intervenção política - da colonização da América aos mecanismos monetários e financeiros da economia inglesa-, passando pela tutoria dos descendentes da casa Ashley, com destaque óbvio para o futuro 3.º conde de Shaftesbury.

Com a ascensão política do seu patrono - Ashley chegaria a Lord Chancellor de Carlos II em 1672-, Locke viu-se cada vez mais envolvido na intensa luta política inglesa. As tensões criadas pela Declaration of Indulgence, pelo cada vez mais visível entendimento de Carlos II com a França e, por arrastamento, com o catolicismo (apesar de Carlos II, ao contrário do seu irmão, Duque de Iorque, não ter sido um homem particularmente devoto) e, principalmente, pela perspectiva da ascensão do assumidamente católico duque de Iorque ao trono. Nestas condições, Ashley não duraria muito tempo no seu cargo. Tornar-se-ia no líder político da oposição (dita Whig) aos desígnios dos dois irmãos Stuart. Com o agudizar da luta política em Inglaterra e da repressão da oposição real e imaginária às políticas do monarca, num clima de conspirações perigosíssimas e perante a queda do seu patrono - Shaftesbury cumpriu uma pena de prisão na Torre de Londres -, Locke percebeu que a sua vida em Inglaterra já não estava segura. Vários foram os autores da oposição executados, várias foram as queimas públicas de livros considerados subversivos da ordem política e eclesiástica. A execução de Algernon Sidney foi apenas a mais notória, mas não deve ter deixado de perturbar Locke, se notarmos nas afinidades do pensamento

político de ambos. O ambiente em Oxford era pouco mais favorável a um homem como Locke. Em agosto de 1683, Locke abandonava a Inglaterra rumo ao exílio na Holanda. Pouco tempo depois, saberia na Holanda que, por ordem do rei, a sua associação à Universidade de Oxford fora definitivamente dissolvida.

A Holanda era, nessa época, o destino natural de todos os opositores dos Stuart. Tornou-se também na sede da conspiração e de todos os projetos de derrube da dinastia que, segundo os Whigs, oprimia o povo inglês e as suas liberdades. Locke conhecia os membros desse círculo, mas é difícil provar o seu envolvimento na catastrófica invasão e revolta de duque de Monmouth em 1685. Participante ativo, ou não, na insurreição de Monmouth, o certo é que Locke foi forçado a passar à clandestinidade naquele que era o país do seu exílio, tal era a presença de agentes do agora rei Jaime II. Apesar de todos estes percalços e inquietações, foi durante o exílio que Locke aprofundou e aprimorou o *Essay concerning Human Understanding* e compôs a *Epistola de Tolerantia*, duas das suas obras mais influentes. Foi também durante esses anos que estudou a doutrina teológica do socinianismo¹.

Contudo, na Holanda preparava-se a grande (e a derradeira) conspiração contra o domínio Stuart. Guilherme de Orange emergia como o líder político que poderia libertar a Inglaterra de um rei que, em muito pouco tempo, conseguiu hostilizar, não só os Whigs e os Radicals, mas também uma grande parte dos Tories que tinham apoiado a sua ascensão ao trono. Em novembro de 1688, Guilherme invadiu a Inglaterra, Jaime II fugiu de Londres e o chamado *Convention Parliament* ofereceu a Guilherme e à sua esposa, Maria (filha de Jaime II), a coroa Inglesa. Após a consumação da «Revolução Gloriosa», Locke regressou a Inglaterra. Foi nesse novo contexto de liberdade e de segurança que publicou as suas principais obras: *Essay concerning Human Understanding* (1689), *Two Treatises of Civil Government*-anonimamente (1689)²; *Epistola de Tolerantia* - anonimamente (1689), *Some Thoughts concerning Education* (1693), *The Reasonableness of Christianity*-anonimamente (1695).

Nas primeiras páginas de *Dois Tratados do Governo Civil* também percebemos que para Locke a Revolução de 1688 constituiu um ponto de viragem na história da Inglaterra. O seu prefácio refere explicitamente a Revolução e o seu protagonista, Guilherme de Orange, em termos entusiásticos. Para muitos leitores, *Dois Tratados* é uma obra de justificação dos acontecimentos de 1688/1689. E, no século XVIII, a narrativa dos chamados *Court Whigs* colocava John Locke como um dos seus ícones e patrono da Revolução que tinha fundado a sua linhagem. A rivalidade entre o grupo de Bolingbroke e o de Walpole contribuiu para esta imagem póstuma. A transformação dos Whigs no século XIX, que propiciou decididamente o triunfo de um novo/antigo entendimento da história

¹ O socinianismo é uma corrente teológica que surgiu no final do século XVI, influenciada pelas ideias dos teólogos poloneses Fausto Socino e Lelio Socino. Essa doutrina é caracterizada por uma interpretação não-trinitária da fé cristã, negando a divindade de Jesus Cristo e a doutrina da Santíssima Trindade. Os socinianos enfatizam a razão e a moralidade, defendendo que a fé deve ser baseada em princípios racionais e na ética, em vez de dogmas tradicionais. O socinianismo teve um impacto significativo no desenvolvimento de movimentos religiosos como o unitarismo e influenciou a teologia liberal moderna.

² Sobre o difícil debate em torno da datação da composição de *Dois Tratados*, ver Peter Laslett, «Introduction», pp. 53-66; John Dunn, *The Political Thought of John Locke*, pp. 47-50; Richard Ashcraft, *Locke's «Two Treatises of Government»*, pp. 286-297; David Wootton, «Introduction» in John Locke, *Political Writings*, pp. 49-64.

constitucional inglesa, é muito ilustrativa a esse respeito; muitos dos Whigs «lockeanos» estavam agora na outra margem do Atlântico a fazer a Revolução Americana e a construir a República. Mas não é preciso operar conjecturas muito ousadas para perceber que a relação de John Locke com a Revolução «Gloriosa» é muito mais ambivalente do que os propagandistas de Walpole ou o seu próprio prefácio indicam. A questão exigiria uma análise histórica meticulosa que seria aqui descabida. Porém, em termos resumidos, é mais ou menos evidente que a Revolução de 1688 significou para Locke um claro triunfo da liberdade sobre a tirania, e, portanto, claramente benéfica, mas também representou uma <oportunidade>> perdida. É esse o sentido da ansiedade de Locke tal como transparece na sua carta a Edward Clarke. Ao observar os complexos compromissos e negociações levados a cabo pelo Parlamento-Convenção e ao constatar a justificação oficial da substituição de Jaime II por Guilherme III, Locke sentia-se incomodado por ver como que desperdiçada a ocasião histórica de refundar a constituição inglesa em bases mais racionais e legítimas, que reconhecesse sem ambiguidades os «verdadeiros» fins do governo - a proteção dos direitos individuais, da liberdade do povo e da propriedade de todos os súbditos e se desembaraçasse de alguns arcaísmos de ordem prática e intelectual, que, no seu entender, a fragilizavam ou a impediam de assumir um carácter mais inequivocamente livre. Aquilo que para um Whig burkeano do século XIX como Macaulay (ou para o próprio Burke) manifestara a inteligência política e a extraordinária moderação dos políticos ingleses era para Locke um sintoma de inconsequência. Em contrapartida, os Whigs da década de 90 do século XVII não se reviram nas teses de Locke, nem consideraram que a sua ação durante os acontecimentos de 88-89 fosse legitimada ou explicada pelas «perigosas» proposições dos Dois Tratados do Governo Civil³.

A Revolução de 1688 permitiu que Locke finalmente se afirmasse como uma grande personalidade da vida pública e intelectual inglesa e europeia, em particular graças ao extraordinário Ensaio sobre o Entendimento Humano. Depois da Revolução, Locke envolveu-se ativamente nos assuntos políticos, económicos e administrativos da Inglaterra. Confortavelmente instalado na casa de Sir Francis Masham, no Essex, aos cuidados da sua amiga (ou talvez mais do que amiga) Damaris Masham, Locke desempenhou desde 1689 as funções de Commissioner of Appeals, e em 1696 foi nomeado membro do recém-fundado Board of Trade. Durante este período, à semelhança do que acontecera nas décadas de 60 e 70 com Shaftesbury, Locke foi acolhido por uma das mais importantes personalidades do reino de inglês, Lord Somers, como seu protegido.

Locke passou os últimos dias da sua vida no Essex, na mansão de Sir Francis e de Lady Masham. Morreu em 29 de outubro de 1704.

³ Ver Richard Ashcraft, *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government*, pp. 183-185, 572-592.

Os Dois Tratados do Governo Civil

Dois Tratados do Governo Civil constitui uma única obra. Apesar das muitas edições que foram produzidas ao longo dos anos, em particular fora do mundo anglo-saxónico, que apenas contém o denominado Segundo Tratado, na realidade a obra não pode ser dividida. É certo que está dividida em dois «livros» ou em duas partes, mas nunca foi intenção de Locke que uma fosse lida sem a outra; segundo o autor, existe um único «discurso» indivisível.

Não é difícil, porém, compreender as razões que levaram editores de todo o mundo a prescindir da primeira parte a que se convencionou chamar Primeiro Tratado: a refutação morosa e repetitiva dos princípios políticos de um autor, Robert Filmer, que apenas foi salvo do esquecimento histórico graças precisamente à crítica de Locke, parece ser demasiado situada historicamente para interessar o leitor contemporâneo. Afinal, a teoria política especificamente lockeana está quase toda contida na segunda parte da obra, o que parece legitimar as edições que omitem todo Primeiro Tratado. A questão que se coloca é a seguinte: para quê conhecer a teoria política de Filmer e a crítica que Locke lhe desfere? Que sentido faz hoje compreender os fundamentos intelectuais do patriarcalismo filmeriano e acompanhar o esforço de condenação de Locke (entre outros autores⁴) de uma teoria política tão obsoleta no nosso mundo democrático e liberal?

O Primeiro Tratado é ainda leitura obrigatória para quem quer compreender o liberalismo europeu. Em certo sentido, conhecer o patriarcalismo significa conhecer uma das grandes alternativas àquilo que simplificadaamente podemos designar por liberalismo. Acompanhar a crítica de Locke a Filmer permite analisar com maior profundidade as origens intelectuais do liberalismo hoje reinante. Para estudar as origens do liberalismo é preciso estudar os seus inimigos. Seria exagerado dizer que o liberalismo se formou por oposição a um (ou mais) adversários, mas não há como negar que o reconhecimento do inimigo permitiu ao liberalismo compreender-se melhor a si mesmo⁵. No pensamento de Locke parece haver apenas duas grandes alternativas à teoria política da liberdade natural: o patriarcalismo e a força bruta exercida na conquista. Locke permite-nos perceber que a teoria política liberal se estruturou na consciência de que tinha rivais, de que havia alternativas muito sérias à sua proposta de organização da vida política e moral. Desconhecer essas alternativas pode acarretar o desconhecimento das nossas origens intelectuais e, com isso, fragilizamos os fundamentos teóricos da ordem política que nos rege. Permite-nos também conhecer melhor a nossa própria ordem política, pois o

⁴ Dois contemporâneos de Locke escreveram igualmente refutações pormenorizadas do pensamento de Robert Filmer: James Tyrrell (*Patriarcha non Monarcha*) e Algernon Sidney (*Discourses concerning Government*). E outros autores dedicaram consideráveis esforços à refutação dos princípios gerais do patriarcalismo, como, por exemplo, John Milton (*Pro Populo Anglicano Defensio*), Samuel Pufendorf (*De jure naturale et gentium*), Montesquieu (*De l'Esprit des Lois*), Jean-Jacques Rousseau (*Du Contract Social*).

⁵ Wootton («Introduction», p. 15) afirma com algum exagero que «foi Filmer, e não Locke, quem inventou o liberalismo». Mas ver a observação de Tarcov (*Locke's Education for Liberty*, p. 52): «Se Hobbes foi o primeiro a sustentar sistematicamente (...) que todo o indivíduo está livre de qualquer sujeição, então tem de se fazer a notável observação de que Filmer parece negar a versão hobbesiana da liberdade natural antes de esta ter sido declarada».

patriarcalismo, assim como qualquer outra alternativa política fundamental, fornece-nos uma perspectiva de análise que transcende o horizonte definido pelo nosso regime político. Aquilo que floresce de mais excelente nas nossas democracias liberais, as suas virtudes, assim como as suas fraquezas, são difíceis de apreender se tivermos presente no nosso espírito apenas a possibilidade liberal e democrática. Elas tornam-se muito mais transparentes quando colocamos outras alternativas. Somente quando estamos perante uma pluralidade de alternativas é que muitos fenómenos, sentimentos, crenças, comportamentos, ou instituições, se revelam como o que verdadeiramente são. Essa possibilidade de escapar (nem que seja parcialmente) ao horizonte do mundo que nos é familiar é preciosa, na medida em que fornece um ponto de vista que clarifica muitos dos elementos que tendemos a tomar como inexoráveis ou simplesmente correlativos à condição humana. Charles Taylor aborda este problema numa notável síntese:

O princípio moderno parece-nos ser tão auto evidente - Não somos nós, por natureza e por essência, indivíduos? - que somos seduzidos por uma narrativa «de subtração da ascensão da modernidade. Só precisávamos de nos libertarmos dos horizontes antigos, e depois a concepção de ordem baseada no mútuo serviço seria a alternativa óbvia que restaria. Não seria preciso nenhum pensamento inventivo, nem nenhum esforço construtivo. O individualismo e o benefício mútuo são as ideias residuais evidentes que restam depois de eliminarmos a religião e a metafísica antigas. Na realidade, o contrário está mais próximo da verdade⁶.

O ritmo e a intenção de Dois Tratados do Governo Civil, a transição que efetua entre o Primeiro e o Segundo Tratado atestam a observação de Taylor. O trabalho de combate da alternativa inimiga é levado a cabo na primeira parte da obra; o trabalho de construção ocupa a segunda parte. Esse processo intelectual é ilustrado por Locke de uma forma extraordinariamente sutil. A última palavra do Primeiro Tratado é «Adão». Dir-se-ia que, depois da longa e penosa refutação dos princípios de Filmer, regressamos à estaca zero. O final do trabalho de destruição da teoria política do patriarcalismo e do direito divino dos reis coincide com o seu início, o que parece indicar que é preciso recomeçar tudo de novo⁷. É preciso elaborar uma nova teoria política do direito e da obrigação.

⁶ Charles Taylor, *Modern Social Imaginaries*, p. 18. Ver do mesmo autor, *Sources of the Self: the Making of Modern Identity*, p. 112.

⁷ Na realidade, Locke avança já uma parte importante da sua doutrina dos direitos naturais nos parágrafos 86-90 do Primeiro Tratado.

Filmer e o patriarcalismo

Na história do pensamento político, Robert Filmer (1588-1653) aparece - em parte, graças a Locke - como o principal partidário da teoria política patriarcalista. No conjunto da sua obra destaca-se *Patriarcha*⁸ - pela primeira vez publicado muito tempo após a sua morte, em 1680-, *Observations upon Aristotles Politiques touching Forms of Government e The Anarchy of a Mixed or Limited Monarchy*. Partidário indefectível de Carlos I durante a guerra civil da década de 40 e absolutista convicto, Filmer só exerceria uma verdadeira influência sobre o debate político inglês décadas depois de falecer. Foi durante a chamada «Crise da Exclusão»⁹ (1679-1681), já no reinado de Carlos II, que a teoria política patriarcalista de Filmer foi invocada em defesa dos herdeiros dos Cavaliers, e recém-denominados (pejorativamente) Tories. Não é, pois, coincidência que *Patriarcha* seja publicado precisamente durante este período em que se digladiavam homens como o conde Shaftesbury - o grande político whig do século XVII inglês - e o seu companheiro John Locke, por um lado, e os aliados do rei e do seu irmão, o duque de lorque e futuro Jaime II, por outro¹⁰.

O que é o patriarcalismo? Desde há muito tempo que o pensamento político se ocupa da questão da origem e da legitimidade do poder. O patriarcalismo é, essencialmente, uma resposta particular a essa questão. Mas nem todo o poder é político; existe também o poder familiar, ou, por outras palavras, o poder que é exercido no seio da família. Os muitos discípulos de Aristóteles estavam bem versados na distinção entre o domínio da polis e o domínio do oikos, o que inviabilizava quaisquer analogias entre poder político e poder familiar. Mas Filmer é um dos pouquíssimos admiradores confessos de Aristóteles que recusam fazer tal distinção.

Filmer concorda que a razão humana e as Sagradas Escrituras não se contradizem. Contudo, dada a falibilidade da razão humana, em momentos de maior nebulosidade o conhecimento seguro e infalível só pode provir da leitura direta das Sagradas Escrituras. A teoria política não pode ser excepção. Bem pelo contrário.

Para o patriarcalista Filmer, a origem tem um «estatuto paradigmático». A origem, a criação do mundo, a criação do homem, é obra direta de Deus. A origem reflete, portanto, a perfeição e a bondade do seu criador. As imperfeições, os erros e os males dos tempos posteriores só podem ter sido provocados pela ação do homem, quando este se comportou como ser ignorante ou desobediente. O ato de criação divina sacraliza a origem e confere-lhe a primazia absoluta como fonte do direito. «Não podemos negar a verdade da história da Criação», escreve Filmer a propósito da concepção de «estado de natureza» de Thomas Hobbes. No essencial, qual é a verdade da história da Criação? Deus criou o

⁸ Título completo: *Patriarcha, The Naturall Power of Kinges Defended against the Unnatural Liberty of the People. By Arguments Theological, Rational, Historical, Legall.*

⁹ Exclusion Crisis. Assim denominada por surgir das tentativas por parte dos Whigs de excluir o duque de lorque, que se convertera ao catolicismo, da sucessão no trono.

¹⁰ Apesar de tudo, alguns partidários do patriarcalismo de Filmer sobreviveram à «Revolução Gloriosa» de 1688 e aos ataques de Locke e de Sidney, como se atesta pela publicação de um curioso diálogo no jornal *The Rehearsal*, da autoria de Charles Leslie, e do ensaio anónimo, *An Essay upon Government Wherein the Republican Schemes Reviv'd by Mr. Lock, Dr. Blackal, &c. are Fairly Consider'd and Refuted*, durante o ano de 1705.

homem e conferiu ao primeiro da espécie - Adão o domínio absoluto sobre o mundo e sobre todos os outros homens (e mulheres). Todo o mundo era propriedade de Adão e todos os homens e mulheres que apareceram estavam submetidos ao seu poder absoluto diretamente concedido por Deus. Essa é a origem do poder, de todo o poder, pois não existe verdadeira diferença entre o poder paternal e o poder político. Adão governava a sua família e todo o mundo enquanto pai; pela mesma razão, era também monarca absoluto. Este é o fundamento que se opõe, segundo Filmer, à «opinião» nova, mas cada vez mais divulgada, segundo a qual os homens nascem livres «de toda a sujeição e possuem a liberdade de escolher a forma de governo que lhes agrada, em suma, à tese da <igualdade natural> e da «liberdade do género humano». É o espectro desta ameaça que justifica a recapitulação da doutrina política prescrita pela palavra de Deus, pela lei natural e pela prática dos governos de todas as regiões e épocas. Tal como Locke inicia a sua obra por um trabalho de refutação, também todo o ímpeto da obra política de Filmer obedece à negação dos erros de uma certa teologia e à prevenção dos seus «perigos» políticos. Para Filmer, a tese da «igualdade e liberdade natural» do homem constitui a tradução intelectual da mais perfeita rebelião. Segundo Filmer, a liberdade natural é alimentada como hipótese intelectual por aqueles que querem desobedecer. Não se pode postular <<a liberdade natural do género humano sem negar a criação de Adão».

Como vimos, Deus atribuiu, segundo Filmer, a propriedade do mundo inteiro a Adão. Este princípio da teoria (ou teologia) política de Filmer, que o afasta da maioria das leituras cristãs do livro do Génesis, é invocado pelo autor contra a tese segundo a qual o mundo foi dado em comum a todos os homens. Segundo Filmer, trata-se de uma tese que não pode ser considerada cristã; foram os «pagãos» quem a «ensinou». E no seu tempo tinha sido redescoberta por Hugo Grócio. Numa descrição (demasiado) sumária é possível dizer que, segundo Grócio, antes da propriedade ser introduzida todos os homens tinham direito ao uso das coisas em comum; posteriormente, em resultado do desejo de maiores confortos e conveniências, a apropriação privada das coisas foi legitimada por um ato da vontade humana, por uma espécie de pato, o que vale por dizer pelo consentimento. Na leitura de Filmer esta teoria da propriedade em tudo contrariava os princípios do patriarcalismo e recomendava direta ou indiretamente uma forma de governo popular. A negação do domínio natural de Adão sobre o mundo inteiro e sobre todos os homens era apenas uma outra maneira de rejeitar o poder absoluto dos reis sobre os seus súbditos e dos pais (ou dos primogénitos) sobre a sua família. Locke compreenderia muito bem esta relação e colocá-la-ia ao serviço da sua própria filosofia política.

A sujeição do filho ao pai, determinada por Deus no ato da Criação e confirmada por toda a narrativa bíblica (em particular pelo Quinto Mandamento, lido por Filmer de uma forma muito própria, já que omite a honra devida à mãe), é <a fonte de toda a autoridade régia>. Desse modo, o «poder civil» afirma-se verdadeiramente como uma «instituição divina». Mas Deus não deixou por determinar a configuração específica desse poder, nem o seu titular. A monarquia absoluta de direito divino, cujo poder se transfere para o primogénito da linhagem que provém, em última análise, de Adão, conforma-se à vontade de Deus como mais nenhuma outra forma de governo. A única forma de governo legítima é a monarquia absoluta. É a única forma de governo de acordo com a lei natural, de acordo com a natureza, porque é a única prescrita por Deus, o criador da natureza. «Foi comandada por Deus, não só a constituição do poder em geral, mas a sua limitação a um único tipo (isto é, à monarquia ou ao governo de um só homem), e a sua atribuição à pessoa individual de Adão e à sua linhagem». A palavra revelada e a história do povo eleito

demonstram-no. «Deus sempre governou o seu próprio povo por meio de uma monarquia. Os patriarcas, os duques, os juizes e os reis eram todos monarcas. Do início ao fim das Escrituras não há menção nem aprovação de qualquer outra forma de governo». Seria uma loucura, para não dizer impiedade, supor que Deus, que elaborou leis para o seu povo, não lhe prescrevesse a forma de governo mais excelente.

Porém, Filmer está ciente de que a afirmação da doação divina a Adão do domínio sobre a terra e sobre os outros homens só por si não resolve os problemas que surgem da aplicação prática desse grande princípio. Afinal, há muito que Adão não governa. Como se justifica, então, a legitimidade exclusiva da monarquia absoluta do século XVII? Recorrendo à narrativa bíblica que se desenvolve a partir do Dilúvio e da era dos Patriarcas, Filmer baseia o direito dos monarcas absolutos de todos os tempos no direito de paternidade. Todos os reis são «pais» do seu povo, ou <<herdeiros>> dos primeiros pais do povo. Esse direito foi-lhes, portanto, transmitido hereditariamente, numa linhagem que remonta inevitavelmente a Adão, o progenitor de todo o género humano. Contudo, só o primogénito goza dos direitos transmitidos pelo pai. Segundo Filmer, a primogenitura foi «instituída por Deus como o meio natural e normal de sucessão». Os primeiros reis governaram enquanto pais dos seus povos; os reis do século XVII governam como herdeiros desse direito originário e, por isso, também enquanto pais dos seus povos. O seu poder político é, pois, um poder paternal. A diferença entre o poder natural - direitos e deveres - do pai e o poder natural do rei é puramente quantitativa: o pai tem a seu cargo uma família; o rei tem muitas. Não há distinção essencial entre um e outro poder.

O poder do pai é absoluto, isto é, o pai tem poder de «vida e de morte» sobre os seus filhos. Mas o conceito de família obriga-nos a alargar a extensão deste poder paternal. Na verdade, é mais rigoroso dizer que o herdeiro primogénito, a partir do momento da morte do pai, tem poder absoluto sobre todos os que lhe estão sujeitos (para além dos filhos, os irmãos, a mulher, os escravos, etc.). No seio da família manda sem restrições a vontade do pai. Como pai e rei são uma e a mesma pessoa, isso significa que o poder do rei é igualmente absoluto. No mesmo sentido, dentro das fronteiras do reino manda a vontade do rei. Em conformidade com o comando de Deus, com a natureza, com a razão e com a ordem das coisas políticas, o poder político é sempre exercido de forma arbitrária. Não só as leis correspondem aos ditames da vontade do monarca, como a vontade deste não pode estar sujeita a qualquer lei. O rei responde perante Deus, e não perante uma constituição ou leis ancestrais, nem perante os seus súbditos. Escreve Filmer:

*A questão não reside em saber se o poder deve, ou não, ser arbitrário, pois o único ponto está em determinar quem deterá esse poder arbitrário, se um ou muitos homens. Nunca existiu, nem nunca existirá um povo que seja governado sem o poder de fazer leis, e todo o poder de fazer leis tem de ser arbitrário. Porquanto fazer uma lei de acordo com a lei é contradictio in adjecto*¹¹.

¹¹ The Anarchy of a Limited or Mixed Monarchy, prefácio, p. 132; cf. p. 139. A passagem é muito devedora da teoria da soberania de Jean Bodin. Ver ainda Patriarcha, III.8; Observations Concerning the Originall of Governmen, p. 201 (o elogio à teoria da soberania de Hobbes, p. 184); The Freeholders Grand Inquest, pp. 99-100.

O direito paternal absoluto permite a Filmer cortar pela raiz a teoria da igualdade e liberdade natural do homem. A origem do Homem coincide com a sua criação; a origem de cada homem coincide com o seu nascimento. Os homens não nascem livres; nascem já sujeitos a um poder. A que poder? Ao poder do pai que o «gerou». «Cada homem é por natureza rei ou súbdito. A obediência que todos os súbditos devem aos reis corresponde ao cumprimento do dever para com a paternidade suprema». No entanto, poderia parecer que o poder paternal precede o poder político ou, em particular, régio. Mas como os reis descendem de um só homem ao qual foi atribuído por Deus - de acordo com a autoridade das Escrituras - o poder paternal/ político absoluto, e como essa sucessão decorreu de acordo com o princípio sacrossanto da primogenitura, os reis são também pais dos seus súbditos. Os primeiros reis eram pais dos seus súbditos. Os reis do tempo presente descendem desses reis; os súbditos descendem desses súbditos. Logo, os reis são os pais do seu povo. Ou, em caso de falhas genealógicas, presumem-se ser pais do seu povo.

Toda a autoridade política corresponde à autoridade do pai, independentemente de haver mais do que um governante ou o líder político ser um usurpador. Filmer não nega que a linhagem de Adão ou de Noé ou dos Patriarcas se quebrou várias vezes. Nem nega que as monarquias cujos titulares se reclamam do direito hereditário tenham sido governadas por usurpadores. Mas nem por isso diminui a sujeição absoluta a que o súbdito está obrigado. O plano providencial de Deus assim o determina. «Existe, e sempre existirá até o fim do mundo, um direito natural de um supremo pai sobre as multidões, embora, em virtude de uma vontade secreta de Deus, muitos sejam aqueles que adquirem o seu exercício da forma mais injusta». Aos olhos de Filmer, a percepção do fato da usurpação não legitima a revolta, nem a hesitação quanto à forma de governo escolhida, nem sequer a discussão sobre a validade dos comandos do usurpador que se tornou rei. Nem a identidade dos governantes, nem a forma de governo resultam da deliberação humana. São produto dos desígnios - muitas vezes misteriosos e «segretos» - de Deus e da Providência.

Seja como for, é da essência do poder régio o seu carácter absoluto e arbitrário. Mas se o rei está acima das leis, se ele responde apenas perante Deus, então também não está sujeito ao juízo de outros, sejam outros órgãos políticos, sejam os seus próprios súbditos. Dito de uma forma muito simples: o rei não pode ser punido pela simples razão de que não existe um superior que o possa julgar, à excepção de Deus». Segundo Filmer, esta verdade é incompatível com qualquer visão contratualista do Estado e com a participação popular direta ou indireta nos assuntos políticos.

O poder paternal e a instituição divina, a lei natural e a lei divina confluem na teoria patriarcalista de Filmer. O pai é soberano sobre a sua família porque exerce um poder designado por Deus, mas Deus exerce a sua onipotência sobre o género humano em virtude do direito de paternidade: «Ele é simultaneamente o rei e o pai de todos nós».

O primeiro tratado

Locke dedica todo o primeiro livro de *Dois Tratados do Governo Civil* ao desmantelamento da teoria de Filmer. Mas Locke não pretende apenas destruir as bases das monarquias que se reivindicavam de direito divino. Não há dúvida de que Locke pretende refutar definitivamente o direito divino dos reis; esse é o seu objeto mais visível. Mas ao longo do chamado Primeiro Tratado subjaz um outro esforço que pode ser descrito nos seguintes termos. Filmer e o patriarcalismo pressupõem certas relações: das Sagradas Escrituras com a filosofia política; do dogma com a razão prática; do filho com o pai; da família com o Estado, do homem com a natureza ou com a Criação de Deus. Locke tenta alterar a essência de todas essas relações. Porém, o nosso autor sabe muito bem que não se trata apenas de alterar essas relações, como se o conteúdo particular dessas relações fosse independente e subsistisse por si só. Locke sabe que, num intervalo de variabilidade real, mas limitada, o conteúdo dessas relações depende de uma outra relação em tudo mais crucial: a do homem com Deus, ou, de uma outra perspectiva, da política com a religião¹².

Um dos objetivos primordiais do Primeiro Tratado é não só ridicularizar a exegese de Filmer, mas principalmente instituir uma nova relação entre a política e o texto bíblico. Esse propósito tem dois sentidos cruciais e indissociáveis.

Em primeiro lugar, não é legítimo procurar o fundamento de uma teoria política nas Sagradas Escrituras porque estas nada dizem de seguro e de inquestionável quanto aos objetos primordiais de uma teoria política, como, por exemplo, a natureza e méritos das formas de governo (1.144-145; ver 146). Nas palavras de Tarcov, Locke «nega veementemente que as Escrituras ensinem a filosofia política»¹³. Ou como Locke diz noutro contexto, «as Escrituras guardam um silêncio total» (1.150), o que contrasta com o aviso de Filmer: «Não podemos negligenciar as Escrituras e procurar nos filósofos os fundamentos do domínio e da propriedade, que constituem os princípios primordiais do governo e da justiça». O nosso autor não se limita a contradizer a exegese de Filmer. Quando diz que «para submeter os homens em consciência à obrigação de obedecer é necessário não só que saibam que existe um poder algures no mundo, mas também que conheçam a pessoa que por direito está investida do poder sobre eles» (I.81) e afirma que «a grande questão que em todas as épocas perturbou a humanidade, e que arrastou consigo a maioria dos males que arruinaram cidades, despovoaram países e perturbaram a paz do mundo, não consistiu em saber se existe poder no mundo, nem qual a sua origem, mas

¹² (40) Pangle (*The Spirit of Modern Republicanism*, p. 135) sugere com muita pertinência que o Primeiro Tratado é o «tratado eológico-político» de Locke. No mesmo sentido, Tarcov, p. 58.

¹³ Tarcov, p. 62. No mesmo sentido, Dunn, *The Political Thought of John Locke*, p. 99. Ver Carta sobre a Tolerância, pp. 111-112: «Mas, sob a lei evangélica, não existe, evidentemente, nenhum Estado cristão. Confesso que muitos reinos e cidades ingressaram na fé cristã; e conservaram as antigas formas do Estado ou regime político, a cujo respeito Cristo nada estabeleceu com a sua lei. Ensinou a fé e os costumes pelos quais a vida eterna deve ser obtida pelos particulares; mas não instituiu nenhum Estado, e não introduziu nenhuma nova forma de cidade para o seu povo; não armou nenhum magistrado com a espada, pela qual os homens poderiam ser constrangidos ao culto que propõe aos seus, ou afastados das instituições de uma religião estrangeira».

quem deve detê-lo» (I.106), Locke não se limita a acusar a teoria de Filmer de inutilidade; as Sagradas Escrituras como um todo nada têm a responder a essa «grande questão». Como escreve um comentador, <<Deus não diz nada que exerça influência sobre a consciência política. A resposta à «grande questão deve depender somente do exercício da razão humana. O problema mais grave da existência política dos homens consiste em saber a quem é devida a obediência (I.120, 122). Filmer representa um tipo de teoria política que, invocando o direito natural paternal e depositando toda a confiança de que a Bíblia contém uma resposta inequívoca, nega a validade da discussão racional do problema. Dito de outra maneira, com Filmer toda a ciência política digna desse nome é, ou deve ser, uma teologia política.

Em segundo lugar, as Sagradas Escrituras têm de se submeter ao crivo de uma hermenêutica racionalista¹⁴. São as necessidades e os fins deste mundo que disciplinam todas as passagens do Antigo e do Novo Testamento que possam adquirir alguma tradução política. Muitas vezes Locke revela este propósito de um modo indireto. Tomemos como exemplo uma passagem utilizada por vários comentadores para ilustrar este problema. Em 1.39, Locke argumenta que Deus aprofundou e estendeu a propriedade dos homens pela doação a Noé da liberdade de «usar» todas as criaturas inferiores como alimentos - algo a que, segundo Locke, Adão não tinha direito; contudo, em 1.86 Locke parece querer ignorar toda a discussão em torno dos domínios de Adão e Noé, afirmando que o direito de comer os animais provém, não da palavra de Deus, nem de uma Sua concessão, mas dos sentidos, da razão e do desejo/direito de preservação dos homens. O direito ao uso das criaturas» é anterior à sua declaração expressa por Deus - Locke acrescenta que não é necessário supor que Deus efetivamente proferiu essas palavras - porque esse direito resulta de uma simples determinação do direito natural fundamental, o direito de autopreservação. Podemos inferir racionalmente que este último direito corresponde às instruções da voz de Deus no homem e que se trata de um mandamento de Deus, mas apenas porque a voz de Deus no homem é a razão.

Locke não considera que uma leitura «razoável» da Bíblia, isto é, compatível com as exigências da razão e com os elementos fundamentais da vida humana - a liberdade, a igualdade e a propriedade - seja impossível. Pelo contrário, o entendimento bíblico do homem não é completamente antagônico ao entendimento de homem que Locke expõe. Mas está restringido por duas formas essenciais e que requerem correção. Assim, na narrativa bíblica o homem é livre e proprietário. Mas essa dupla condição está sujeita a severos limites, e são estes que Locke procura reconsiderar. Dito de outra maneira, o homem que a Bíblia revela não é suficientemente livre e detém direitos de propriedade precários e condicionados.

Todo o projeto de Filmer padece, assim, de uma gravíssima falha intelectual. A base da filosofia política é a razão humana, e não a autoridade. A palavra revelada apenas pode confirmar o trabalho da razão. E é um fato que Locke não procura fundamentar a sua tese da igualdade natural do homem no texto bíblico, embora invoque um princípio de ordem teológica. No Primeiro Tratado, Locke menciona uma só vez a tese do homem como

¹⁴ (44) «A razão deve ser o nosso último juiz e guia em tudo» (Ensaio sobre o Entendimento Humano, IV. xix. 14).

propriedade de Deus, mas não se apoia nela para demonstrar a liberdade e a igualdade natural (I.53). Os homens são livres por natureza porque «todos partilham a mesma natureza, as mesmas faculdades e os mesmos poderes, são iguais por natureza, e devem participar dos mesmos direitos e privilégios» (I.67).

Para que as Sagradas Escrituras consagrem uma forma de poder político é preciso que tal seja mencionado no texto; se alguns homens pretendem exercer o poder em virtude de um direito atribuído por Deus há que encontrar as palavras expressas de Deus atribuindo esse direito. Assim, a maior parte do Primeiro Tratado é dedicada à refutação da soberania de Adão, considerado como o ponto basilar onde assenta toda a teoria de Filmer (I.11, 12, 40). Se for demonstrado que Adão não recebeu de Deus qualquer poder soberano, cairão por terra quase automaticamente todas as veleidades ao direito divino dos reis. O argumento que Locke apresenta de modo metódico e, diga-se, algo fastidioso, contra a soberania de Adão é, em traços muito largos, o seguinte. Deus não concedeu nenhum direito de soberania a Adão. A este foi concedido o domínio apenas sobre os animais (I.24-28) e não se tratava de um direito exclusivo, visto que Eva também o detinha (I.29). Na verdade, o domínio sobre os animais foi concedido a todos os homens (I.30-31). Fosse como fosse, ainda que Adão detivesse o direito de propriedade sobre o mundo material, isso não seria o mesmo que deter um direito de soberania sobre os outros homens. Domínio sobre as coisas e domínio sobre os homens são duas relações essencialmente diferentes (I.41-43).

Quanto ao poder especificamente paternal de Adão, Locke rejeita que Eva lhe estivesse sujeita. Numa passagem consideravelmente ousada (I.47), Locke decide que o castigo sofrido por Eva em resultado da sua desobediência não representa «nenhuma lei que obrigue a mulher a tal sujeição quando as circunstâncias da sua condição ou do contrato com o seu marido a isentarem dessa obrigação». E compara o estatuto do inegável castigo divino que Eva sofreu à «maldição» sobre ela lançada quanto às dores do parto. Quem puder evitar as dores do parto não desobedece a lei nenhuma, e o castigo de Eva não passou disso mesmo. «Neste texto, segundo o meu parecer, Deus não dá a Adão qualquer autoridade sobre Eva, ou aos homens sobre as suas mulheres; apenas prevê qual será a sorte da mulher e declara como pela sua providência comandará que ela se sujeite ao seu marido, tal como vemos suceder em geral nas leis do género humano e nos costumes das nações». No final do parágrafo, Locke acaba por admitir que «existe um fundamento natural para tal prescrição». Mas a subordinação que cada mulher deve ao seu marido para a qual Locke admite existir um «fundamento natural» não corresponde à sujeição implícita no poder paternal de Filmer. O homem detém sobre a mulher um poder «meramente conjugal», não um «poder político de vida e de morte» (I.48). Também no caso dos filhos, o pai (e a mãe) goza de uma posição de supremacia, mas de modo algum detém o «poder político de vida e de morte».

Locke, logo no início do Segundo Tratado (II.2), pretende deixar bem clara a distinção entre poder político e poder paternal. Para proceder aos detalhes dessa distinção, Locke precisa previamente de refutar a concepção de poder paternal que Filmer radica na autoridade bíblica. Rer o Génesis, interpretar a criação do mundo e a figura de Adão são parte essencial da afirmação de um conceito de família, de propriedade e de Estado compatíveis com a liberdade e a igualdade natural dos homens. Filmer tinha reduzido tudo ao domínio, digamos assim, privado. Locke tem de garantir a viabilidade de

uma exegese que sustente (ou, pelo menos, que não contradiga) a distinção qualitativa entre Estado e família, entre público e privado.

A família não é, pois, uma sociedade política. Diferem na sua «constituição, como no exercício do poder e nos seus fins» (II.86). A intenção de Filmer de forçar a sociedade familiar a reproduzir exatamente uma monarquia absoluta não é admissível. Em primeiro lugar, o pai partilha a primazia na família com a mãe. É certamente ridículo atribuir ao pai todos os direitos que provêm da geração dos filhos, já que a mãe é parte activa nessa mesma geração. Hobbes, por exemplo, confere somente à mãe todo o direito de domínio sobre os filhos no estado de natureza¹⁵. E até Grócio, que também identifica o poder paternal com o direito adquirido pelo ato de geração, atribui esse direito a ambos os progenitores, apesar de reconhecer que em caso de disputa a vontade do marido deve levar a melhor. Em segundo lugar, o poder dos pais sobre os filhos é limitado na extensão e no tempo (cf. II.69, 71). É por isso que Locke diz que essa putativa monarquia absoluta «exercerá um poder muito fragmentado e efêmero». É que o «o senhor não tem poder legislativo de vida e de morte sobre nenhum dos membros da família, e não tem mais poder do que aquele que a senhora de uma família também pode ter» (II.86). Mais: os «pais detêm uma espécie de poder e jurisdição» sobre os seus filhos, <mas somente a título temporário>. <<Os vínculos desta sujeição são como os cueiros em que são envoltos e que servem para os proteger durante a fraqueza da sua infância. À medida que crescem, a idade e a razão afrouxam esses vínculos, até que por fim são desapertados por completo, e se permite que o filho disponha livremente de si mesmo» (II.55). O poder paternal (ou parental) não é soberano (cf. I.129). Essa diferença é fatal para o projeto de Filmer, que apresentava o poder paternal como o exemplar autêntico do poder político.

Mas Locke oferece a sua própria análise da família. O que nos diz a razão natural sobre a razão da família? Por que é que existem famílias? Os homens e as mulheres (à semelhança dos outros animais) têm a autopreservação como «o primeiro e mais forte desejo que Deus plantou nos homens, e que forjou nos princípios da sua natureza» (I.88). Mas, continua Locke, «em segundo lugar, Deus também plantou nos homens um forte desejo de propagação da espécie e de perpetuação pela posteridade» (I.88). Existe, portanto, uma hierarquia de desejos que para além de orientar a conduta humana é produtora de direitos e deveres. Porém, numa passagem anterior parece haver uma certa tensão na relação entre estes dois «desejos». Locke escreve que Deus, para garantir a «propagação e continuação das várias espécies», leva os «indivíduos a concorrer tão energicamente para essa finalidade que por vezes negligenciam o seu próprio bem particular, e parecem esquecer a regra geral da autopreservação, que a natureza ensina a todos os seres; a preservação dos seus filhos, o seu princípio mais forte, leva a melhor sobre a constituição das suas naturezas particulares (I.56). Contudo, essa tensão é bastante aliviada quando compreendemos o que está verdadeiramente na base da procriação e da ligação dos pais aos filhos. Segundo Locke, os filhos são uma extensão da personalidade do progenitor. Os pais desejam alargar os limites da sua pessoa e assegurar a sua perduração. É por essa razão que os pais são «ensinados pelo amor e ternura naturais

¹⁵ Leviatã, cap. XX: «Caso não haja contrato, o domínio pertence à mãe. Porque na simples condição de simples natureza, onde não existem leis matrimoniais, é impossível saber quem é o pai a não ser que tal seja declarado pela mãe». Ver a posição muito semelhante de Pufendorf, *De jure naturae et gentium*, VI.ii.5.

a cuidar dos filhos como parte integrante deles próprios». Cuidar da preservação dos filhos acaba por ser coincidente com a preservação de si mesmo (I.97, 88).

Como os recém-nascidos humanos vêm ao mundo numa condição de radical fragilidade, os seus progenitores têm de acompanhá-los e protegê-los durante essa fase de extraordinário risco. A criação de um filho é um processo moroso. A estabilidade da família enquanto reduto de segurança e proteção é, por isso, essencial para a preservação da espécie (II.78-79). Mas a <<imperfeição>> da infância não se resume à fragilidade física. Os filhos nascem incapazes de exercer a razão. Só o exercício do «entendimento» para «dirigir» as próprias ações pode conferir a liberdade ao indivíduo (II.58). Assim, Locke, que tinha admitido que os filhos não nascem no «estado de igualdade, embora nasçam para ele», tem de admitir igualmente que os filhos não nascem no estado de liberdade, embora nasçam para ele (II.55). Durante a sua menoridade, os filhos não dispõem de um entendimento que guie a sua vontade; então os pais ocupam temporariamente o lugar de uma razão ainda em fase desenvolvimento (II.58). O poder parental é efetivamente um «governo», mas com um propósito (temporário) «educativo e libertador».

Por várias razões, a relação entre homem e mulher é, e deve ser, a mais prolongada das uniões entre macho e fêmea no reino animal. Esse período alargado, aliado à faculdade humana de «prever» e de «guardar para o futuro», permite «encorajar a sua indústria e unir melhor o seu interesse, com vista a prover e a acumular bens para a descendência comum, algo que seria fortemente perturbado por associações incertas ou por dissoluções fáceis e frequentes da sociedade conjugal» (II.80). Contudo, «a sociedade conjugal resulta de um pacto voluntário entre o homem e a mulher» (II.78). A dimensão sacramental do matrimónio é completamente ignorada por Locke. Como qualquer outro contrato, o pacto voluntário que funda a sociedade conjugal tem por implicação jurídica a possibilidade de dissolução (II.81-82). Locke está perfeitamente consciente da importância extraordinária da família e das ameaças que recaem sobre a sua estabilidade e manutenção. Deste ponto de vista, o leitor começa a apreender o carácter pedagógico da sua análise da família. É simultaneamente um exame científico de uma forma específica das relações humanas e uma exortação à sua preservação dentro dos limites dos requisitos da igualdade e liberdade natural. Por um lado, o divórcio é o simples corolário da liberdade da mulher ou de qualquer parte racional de um contrato. Por outro, Locke procura suavizar o comportamento do marido dominador, dando-lhe motivos acrescidos para que dedique uma maior parte dos seus afetos à sua esposa. Uma sociedade humana perdurante e estável, independentemente da bondade dos seus fins ou propósitos, tem por único e exclusivo fundamento o acordo voluntário das partes. A demonstração da sua importância e dos seus benefícios para todos é parte integrante da pedagogia da liberdade. Este aspecto é especialmente visível quando Locke aborda as relações entre pais e filhos depois de concluído o processo educativo.

Contrariando a visão patriarcal da família, Locke rejeita a perpetuidade do poder paternal ou parental sobre os filhos. «Quando o filho chega ao estado que fez do seu pai um homem livre, também ele se torna um homem livre», o que significa que o poder parental, ou mais rigorosamente, que os deveres de educação são provisórios (I.58). Se os deveres dos pais acarretavam o direito de ver a sua vontade obedecida pelos filhos, assim que estes atingem o estado da razão tornam-se indivíduos livres, isto é, não sujeitos à vontade de outros homens, incluindo dos seus pais. Mas com o intuito de fazer perdurar a sua ligação, Locke descobre novos e diferentes deveres e direitos recíprocos. Os deveres dos filhos

quando assumem a sua condição de homens livres consistem no respeito e na honra que a educação que receberam impõe. Porém, estes novos deveres são condicionais. Só assim seriam compatíveis com a liberdade individual. O dever de obediência dos filhos menores depende do exercício correto e generoso dos deveres educativos do(s) pai(s). Esta (nova) realidade obriga os pais a rever a relação que desenvolvem com os seus filhos. Os «direitos» antigos sobre os seus filhos no que dizia respeito à assistência na velhice, à reverência e à companhia, perdem o seu carácter vinculativo. Os filhos cumprirão estes «deveres», ou não, após um exame da educação e cuidado que receberam dos seus pais. Progenitores irresponsáveis e negligentes não poderão esperar muito. No entanto, Locke ainda apresenta um derradeiro instrumento ao serviço dos pais que os coloque numa posição mais vantajosa na obtenção desses «direitos», sem pôr em causa a sacrossanta liberdade dos filhos já adultos. Através da promessa da herança, do aliciamento por meio dos bens paternos que podem, ou não, ser transmitidos aos filhos, Locke acrescenta - e, de fato, acrescenta, na medida em que reconhece que o «poder» de transmitir os bens a quem bem entende não é específico da paternidade - um esquema de incentivos propiciador de uma relação familiar mais longa (cf. II.72-73).

Com o fundamento convencional da família Locke protege os direitos da parte tradicionalmente mais fraca do matrimónio, a mulher. A possibilidade do divórcio corresponde precisamente a essa afirmação da mulher como ser racional e livre à semelhança do homem. A refutação do poder paternal absoluto e a colocação de limites temporais ao exercício da superioridade parental, a par da reciprocidade na igualdade que caracteriza as relações entre pais e filhos após a chegada destes à maioridade, protegem os filhos, todos os filhos, do abuso do poder familiar. Em suma, Locke funda um conceito igualitário, ou tendencialmente igualitário, de família, mas não autoriza que a afirmação da igualdade no seio familiar ofusque o papel crucial que este domínio desempenha na realização das condições para o exercício da liberdade e da demonstração da igualdade entre todos os homens. Locke sabe que a igualização dos atores familiares propicia a dissolução da família. É por isso que são necessárias defesas adicionais para a preservação desta «sociedade» fundamental.

Todavia, a tarefa de transformar o carácter autoritário ou despótico da família na direcção de um lugar de relações tendencialmente igualitárias é primordial e prioritário. Apesar do domínio familiar ser bem diferente do domínio político, Locke sabe que concepções e práticas familiares erradas e autoritárias destroem pela base as possibilidades de realização da comunidade política livre que trata os seus cidadãos como homens livres. As concepções patriarcais da família (e da política) têm por efeito reduzir todos, à excepção do pai e do primogénito, a uma condição de essencial infantilidade. A sujeição a que este tipo de família condena as mulheres e os filhos (à excepção do primogénito) impede que se assumam como indivíduos adultos, ou por outras palavras, racionais, livres e responsáveis; obstrui a formação da única cidadania adequada a uma sociedade política livre. Pois a liberdade e igualdade natural aparece como a única premissa capaz de sustentar o desenvolvimento da individualidade e da ética que a acompanha.

O trabalho efetuado no Primeiro Tratado é, portanto, necessário para abrir espaço para os desenvolvimentos teóricos do Segundo Tratado.

A lei natural e o direito natural

Num capítulo já referido do Primeiro Tratado, Locke escreve:

Deus criou o homem e plantou nele, como em todos os outros animais, um forte desejo de preservação de si mesmo, e dotou o mundo das coisas indispensáveis para obter o alimento, o vestuário, e outras necessidades da vida; tais eram os instrumentos do seu desígnio, que indicava que os homens deveriam viver e permanecer durante algum tempo na superfície da terra, e não que esta obra tão curiosa e maravilhosa perecesse pouco tempo depois de adquirir existência, fosse por negligência própria, fosse por falta das necessidades da vida. Digo então que Deus, tendo criado o homem e o mundo desta maneira, falou-lhe, isto é, orientou-o por intermédio dos seus sentidos e da sua razão, tal como orientou as criaturas inferiores através dos seus sentidos e do seu instinto, para o que poderia servir a sua subsistência, e deu-lhes como os meios da sua preservação. (...) Pois o desejo, o forte desejo, de preservar a sua vida e o seu ser foi plantado no homem como um princípio de ação pelo próprio Deus; assim, a razão, que era a voz de Deus no homem, ensinou-lhe e assegurou-lhe que, ao prosseguir esta inclinação natural do seu ser, ele estaria a corresponder à vontade do seu Criador e, portanto, tinha o direito ao uso daquelas criaturas cuja utilidade fosse descoberta pela sua razão e pelos seus sentidos. A propriedade do homem sobre as criaturas fundamentava-se, portanto, no direito ao uso das coisas necessárias ou úteis para o seu ser (I.86).

Este é um momento muito importante em Dois Tratados. Locke apresenta este argumento na continuação da refutação de Filmer. O patriarcalismo de Sir Robert é incongruente com os fins a que Deus destinou os homens. Deus quer que os homens se preservem e o patriarcalismo põe em causa esse propósito fundamental. Na realidade, Filmer nem sequer reconhece este grande desígnio. O dever dos pais em cuidar dos seus filhos obedece na perfeição à lei natural que Deus promulgou. Mas o ponto essencial desta passagem incide sobre um dos grandes temas da obra: a lei natural e o direito natural.

<<Talvez seja censurado como uma crítica despropositada num discurso desta natureza o fato de eu considerar defeituosas algumas palavras e nomes de uso corrente no mundo» (II.52; ver I.109). Esta é uma indicação de que o estatuto científico e retórico de Dois Tratados é consideravelmente diferente do carácter que Locke atribuiu a outras obras da sua autoria. Locke alerta o leitor para o fato de esta não ser a obra na qual se deve abordar problemas terminológicos. Mas no Ensaio sobre o Entendimento Humano, Locke dedicou enormes esforços precisamente a esses problemas. Os «discursos» têm, pois, «naturezas» diferentes.

Atendendo agora à comunicação que se faz entre os homens, por meio de linguagem, as palavras têm também um duplo uso: um social [civil] o outro filosófico.

Por uso social [civil] eu significo uma comunicação de pensamentos e ideias por meio de palavras, contanto que possa servir para manter a conversação vulgar e o comércio que diz respeito aos assuntos ordinários e às conveniências da vida civil nas sociedades humanas.

Por uso filosófico das palavras entendo o uso que delas se deve fazer para dar as noções precisas das coisas e para exprimir, em proposições gerais, verdades certas e indubitáveis sobre as quais o espírito se pode apoiar e com as quais pode ficar satisfeito na procura de um verdadeiro conhecimento. Estes dois usos são muito distintos e um contenta-se com muito menos exactidão do que o outro (...)¹⁶.

Se Locke procedeu à análise do problema das palavras e do seu significado no Ensaio, e se renuncia a essa tarefa nos Dois Tratados, então é admissível que tal se deva ao fato de as duas obras corresponderem a dois «discursos» de «natureza» diferente. Os Dois Tratados constituem um «discurso» civil, ao passo que o Ensaio tem uma «natureza» propriamente filosófica. Resulta desta distinção que o leitor dos Dois Tratados tem de estar preparado para não encontrar nessa obra todos os fundamentos teóricos dos conceitos que aí são apresentados e para lidar com a existência de análises provisórias ou incompletas. A «natureza» destes «discursos» é política, no sentido mais abrangente do termo. Como sugeriu Leo Strauss, o autor de Dois Tratados é Locke, o homem inglês que se dirige a Ingleses, e não o filósofo que se dirige a outros filósofos. Neste tipo de «discurso civil», o autor está mais predisposto a fazer concessões às «opiniões comumente aceites» e aos «princípios contidos nas Escrituras» do que em obras como o Ensaio sobre o Entendimento Humano¹⁷. O sentido pedagógico de Dois Tratados e a influência política que ambiciona são as razões da sua relativa flexibilidade filosófica ou científica.

Há poucas matérias em que esta distinção se note tanto como na questão da lei natural. Locke confessa que é «exterior aos meus propósitos entrar nos pormenores da lei natural» (II.12). Mas o leitor que queira compreender o argumento e a intenção dos Dois Tratados não pode contornar as dificuldades muito sérias que a obra impõe. Esta passagem em que Locke se escusa de examinar em profundidade a questão da lei natural criou desde sempre muitas dificuldades aos leitores dos Dois Tratados. Parece sugerir que

¹⁶ Ensaio sobre o Entendimento Humano, III.IX.3.

¹⁷ Leo Strauss, *Natural Right and History*, pp. 220-221; do mesmo autor, «On Locke's Doctrine of Natural Right», p. 162. Ver Zuckert, *Launching Liberalism: On Lockean Political Philosophy*, p. 88. Raymond Polin detecta o mesmo problema na relação entre o Ensaio e a Carta sobre a Tolerância. Cf. «Prefácio» a John Locke, *Carta sobre a Tolerância*, p. 52. Ver ainda a crítica de Locke a Filmer em *Dois Tratados*, 1.7.

a compreensão completa da teoria política e moral de Locke exige o estudo de outras obras da sua autoria¹⁸.

Regressemos, agora, à passagem citada em primeiro lugar. Deus inscreveu em todos os animais, incluindo no homem, «um forte desejo de preservação de si mesmo. Que recursos foram dados por Deus para satisfazer este desejo? Aos animais foram dados os sentidos e o instinto. Aos homens, os sentidos e a razão. O homem depende dos sentidos e da razão para viver no mundo e possui um único grande «princípio de ação». O que Locke ensina no Ensaio sobre o Entendimento Humano não é contraditório com o que avança neste parágrafo. Da crítica de Locke ao conceito de «ideias inatas» resulta a negação da existência de princípios morais inatos, isto é, não existem «ideias» inatas reguladoras da nossa conduta moral. Os homens não «nascem» com preceitos morais «inscritos» no seu espírito ou no seu coração. Se os princípios práticos estivessem «gravados na alma» seria de esperar que «todos os conheceriam e aceitariam». Mas quando se contempla a realidade moral dos homens tal como eles vivem neste mundo percebe-se que não existe um princípio moral que seja «observado por todos os homens», de forma universal, «sem dúvida nem controvérsia». Contudo, Locke reconhece que a «Natureza» imprimiu no homem «o desejo da felicidade e a aversão à miséria», algo que tem de ser considerado como um princípio prático inato, na medida em que «influencia constantemente as nossas ações e pode ser observado em todas as pessoas e em todas as idades». Trata-se de uma «inclinação» do «desejo para o bem, e não de um «princípio cognoscitivo destinado a regular as nossas ações». Neste sentido, «os princípios da ação estão realmente contidos nos desejos humanos», mas, num passo de rejeição da concepção tomista da lei natural, Locke avisa que das inclinações humanas não podemos inferir princípios morais. «Tão longe de serem princípios morais inatos que destruiriam toda a moralidade se os abandonássemos ao seu pendor natural». Na realidade, as leis morais são como que freios a conter esses desejos desmedidos; e são necessários castigos e prémios para contrabalançar o prazer que a quebra da lei poderia proporcionar».

Não existem regras morais inatas nem auto evidentes. A lei natural, «escondida» como está na «escuridão», tem de ser «escavada» mediante o duro trabalho filosófico. Ela não se manifesta aos «ociosos» e «indolentes». Mas como Locke afirma nos Dois Tratados, é certo que essa lei existe, e que é tão inteligível e evidente para uma criatura racional como são as leis positivas das comunidades políticas» (II.12)¹⁹.

Segundo Locke, o homem apreende «ideias simples» através dos seus sentidos. Essas «ideias simples são transformadas em «ideias complexas» e em «modos mistos» através da reflexão, através do trabalho de associação e conjugação das primeiras «ideias simples». Ora, as noções morais, incluindo a lei natural correspondem precisamente a um tipo de «modos mistos». É no interior do entendimento humano que são produzidas as ideias morais. A crítica de Locke ao conceito de ideias inatas consiste em negar que existem impressas no espírito verdades do conhecimento ou princípios cognoscíveis

¹⁸ (54) Locke escreveu um livro exclusivamente dedicado à lei natural (Questões sobre a Lei Natural), baseado nas suas palestras durante o seu professorado na Universidade de Oxford no período 1660-1664, mas nunca seria publicado. Apesar de várias insistências dos seus amigos, nomeadamente de James Tyrrell, o texto só seria publicado em pleno século xx, mais precisamente em 1954, pela mão do investigador von Leyden, que descobriu o manuscrito na biblioteca Bodleian em Oxford.

¹⁹ Para a diferença entre uma lei natural e uma lei inata, ver Ensaio sobre o Entendimento Humano, LII. 13.

reguladores da conduta. Mas os homens possuem uma capacidade inata para raciocinar, e a partir das ideias simples» recebidas pelos sentidos, o entendimento humano consegue descobrir princípios práticos e a própria lei natural. O entendimento humano adquire conhecimento dos princípios morais através da razão e só da razão. A segurança da validade dos princípios morais básicos reside no modo como se impõem à razão humana. São evidentes no sentido de que ninguém dotado de razão pode negá-los sem se contradizer. Dizemos que se impõem à razão humana em parte porque são construídos pelo trabalho conjunto dos sentidos e da razão.

A lei natural deve ser entendida como o conjunto dos princípios morais descobertos pela razão. Mas para que seja lei tem de corresponder aos requisitos que Locke exige da «ideia» de lei. Para que a lei moral seja efetivamente uma lei, isto é, um comando ou uma autorização vinculativos, é preciso que se verifiquem duas condições: a existência de um supremo Legislador; e a existência de sanções ou castigos que forcem o seu cumprimento. No caso da lei moral isso quer dizer a existência de Deus como Legislador do Universo e a existência de sanções e recompensas ultramundanas. A vontade de Deus é o «fundamento» da lei moral e o Inferno «destina-se ao castigo dos que a não respeitam». As «ideias» de Deus, de lei, de obrigação, de castigo e de imortalidade não são inatas; logo, os princípios morais também não o são. A dificuldade surge quando Locke admite que a vida para além da morte constitui «matéria própria da fé» e que a sua demonstração está para além da razão». Assim, Locke confessa que um dos elementos estruturantes da lei moral é racionalmente indemonstrável.

Sobraría a visão tradicional da sanção da lei natural: a consciência moral. Na tradição medieval da lei natural, a consciência ou o julgamento da consciência enquadrava a conduta humana. Com mais ou menos variações, esta capacidade de ajuizar a retidão das ações em relação à regra fornecida pela lei natural era inata. Porém, o estatuto da consciência em Locke é, para mais não dizer, muito precário. A consciência «nada mais é do que o nosso parecer e juízo sobre o valor moral das próprias ações; e se a consciência fosse uma prova da existência de princípios inatos, tais princípios poderiam então ser contraditórios, uma vez que alguns homens fazem, por imperativo de consciência, aquilo precisamente que outros evitam pelo mesmo motivo». Portanto, a consciência, sendo apenas uma opinião subjetiva condicionada pelos contextos sociais, políticos e históricos, não pode ser a fonte da sanção da lei natural. Perante a ausência das fontes tradicionais de sanção da lei natural, Locke confere aos homens, no estado de natureza, o direito de execução da lei natural. Como veremos, este direito será numa dupla modalidade o recurso jurídico que conduzirá o homem à sociedade civil.

A lei natural é a voz de Deus no homem. É a própria razão, na medida em que Deus comanda ao homem o cumprimento de princípios morais conformes à natureza racional da Sua criatura. A razão, vale a pena insistir, não é, nem pode ser, a fonte da lei, mas o recurso necessário da sua descoberta. Só Deus pode constituir a fonte da lei natural; só Deus pode ser o Legislador; só Ele goza da posição de superioridade e de poder relativamente ao homem para impor obrigações. Encontra-se aqui a razão de se atribuir a Locke uma concepção <transcendente>>> ou <<voluntarista» da lei natural: a bondade ou racionalidade intrínsecas da lei são insuficientes para criar obrigações (66). Contudo, Locke não afirma que encontraremos a legislação de Deus na palavra revelada. É por meio da razão que cada homem apreende os preceitos da lei natural. A razão caracteriza e destaca a natureza humana; agir moralmente é agir em conformidade à própria natureza,

obedecendo pela mesma via à vontade de Deus. O que é a vontade de Deus, para Locke? Essencialmente, Deus quer a preservação do género humano e a paz. São esses os preceitos da lei natural.

Em certos momentos, Locke parece deduzir da lei natural a correlação estrita entre direitos e deveres. As regras imperativas de conduta implicam sempre um direito; e os direitos implicam sempre deveres. Mas na passagem citada (I.86), Locke sugere que existe um direito perfeito que se impõe a qualquer paridade de deveres. Existe um desejo, o desejo mais forte que se encontra na natureza humana, o mais universal e o mais irresistível: o desejo de autopreservação. A razão natural indica que as ações levadas a cabo em resultado do desejo de autopreservação não podem violar a vontade de Deus, que quer a preservação do género humano. Assistimos assim a uma curiosa assimetria: o direito de autopreservação é inato, ao passo que a lei natural não o é. Talvez esta assimetria não fosse relevante se Locke não recuperasse a distinção radical avançada por Thomas Hobbes. Para Hobbes, como para Locke, um direito é uma liberdade; em contraposição, uma lei é uma obrigação. O direito remove moral e juridicamente os obstáculos à nossa ação livre; a lei ou a obrigação ou o dever consiste num comando ou proibição ou restrição. Ora, se o desejo primordial constitui a origem do direito natural, a identificação da lei natural com a lei da razão parece insinuar que os preceitos da lei moral são deduzidos das condições impostas pelo desejo de autopreservação. Se tal interpretação estiver correta, então é difícil negar que todas as normas da lei natural podem ser traduzidas pela linguagem dos direitos individuais. Com efeito, o direito, e não a lei, possibilita a formulação das regras morais necessárias sem incorrer nas mesmas dificuldades metafísicas e epistemológicas já identificadas.

Tendo em conta que o direito decorre de um fato da natureza humana, o desejo mais «forte» de autopreservação, e que os imperativos desse desejo são independentes da vontade de Deus, vários comentadores alertaram para o carácter, não «transcendente» ou «voluntarista», mas «imane» ou «intelectualista» da concepção lockeana da lei natural. Estes comentadores vincam que não existe qualquer inconsistência em dizer que a lei natural se funda na vontade de Deus e é descoberta pela razão humana; mas reconhecem a ambiguidade nos escritos de Locke que ora identifica a vontade de Deus como a fonte da lei, ora esse fato da natureza humana que se chama racionalidade. A solução aproxima-se de algo já referido. O homem enquanto ser racional segue a lei da razão independentemente da vontade de Deus, apesar da sua racionalidade e da lei da razão serem produto da vontade de Deus. A solução é perfeitamente compatível com a proposição segundo a qual a razão e a experiência sensorial são as únicas fontes de conhecimento, incluindo das noções morais. Mas permanece por justificar o cariz obrigatório dos princípios morais.

Prossigamos na tentativa de compreender os fundamentos teóricos da lei natural de Locke. A lei natural é a regra da retidão moral. É a lei que comanda o bem e proíbe o mal. Como seria previsível, a introdução deste aspecto conduz-nos a outra perplexidade. Locke é bastante explícito ao dizer que as nossas «ideias» de bem e de mal são construções ulteriores das «ideias» mais simples de prazer e de dor. Seguindo o neo-epicurismo de Gassendi e Hobbes, Locke diz-nos que o bem é o que nos causa prazer e o mal o que nos causa dor. No entanto, para que uma ação humana seja moralmente reta tem de se conformar voluntariamente a uma lei. O prazer e a dor são consequências ligadas ao esquema de recompensas e castigos previsto na lei natural como emanação da vontade

divina. Não que a conduta moral se confunda com a procura do prazer ou com a fuga à dor, também não é possível identificar o prazer ou a dor com o fundamento da obrigação. A dor e o prazer estruturam os incentivos ou as motivações para a obediência à lei natural, o que implica a reavaliação racional do que é prazenteiro e do que é doloroso à luz de uma <<lei, pela qual o bem ou o mal nos são traçados, a partir da vontade e do poder do legislador>>. A virtude não é outra coisa senão o poder de negar os desejos que não são sancionados pela razão>>. É deste modo que Locke distingue aquilo que é psicologicamente bom e mau do que é moralmente bom e mau. Dito de outra maneira, o cumprimento da lei natural conduz à consumação de uma concepção racional de felicidade; o agente racional apreende a unidade entre a obediência aos imperativos da lei natural e a realização da verdadeira felicidade.

Quando no Ensaio sobre o Entendimento Humano Locke distingue os vários tipos de lei, omite estranhamente a lei natural. Há três tipos de lei: a «divina», a «civil» e a da «opinião ou reputação». A lei divina foi estabelecida por Deus para «as ações dos homens e foi promulgada «quer pela luz da natureza, quer pela voz da revelação». Do ponto de vista formal, a lei <<civil>> e a da opinião ou reputação cumprem os requisitos da ideia de lei, tal como a lei divina. Asseguram uma relação moral>> regulada pela regra que fornecem; preveem sanções, isto é, algum <bem>> ou «mal» sofridos pelo prevaricador e infligidos pela «vontade e poder do legislador». Se a lei «civil» tem associado o óbvio esquema de sanções das punições legais, já a lei da «opinião ou reputação tem como sanção o juízo positivo ou negativo da opinião do seu legislador, o «público». Finalmente, as sanções da lei divina consistem nas recompensas ou nos castigos com que Deus nos aguarda na vida que há de vir. Locke continua:

Ninguém é tão irracional ao ponto de negar que Deus forneceu uma regra pela qual os homens se devem governar. Ele tem o direito de o fazer; nós somos as suas criaturas. Ele tem a bondade e a sabedoria para regular as nossas ações para o que é melhor, e tem o poder de fazer cumprir através de recompensas e castigos com peso infinito numa outra vida, uma vez que estamos sempre nas Suas mãos. Este é o único critério verdadeiro da retidão moral e, ao compararem as suas ações a esta lei, os homens julgam acerca do bem ou do mal moral das mesmas; ou seja, se são deveres ou pecados provavelmente lhes trarão a felicidade ou a infelicidade proveniente das mãos do TODO-PODEROSO²⁰.

Numa passagem em que parece hesitar quanto à necessidade da certeza da existência de uma vida depois da morte caracterizada pela recompensa ou pelo castigo das escolhas e dos atos da nossa vida terrestre, Locke avança um argumento muito semelhante à «aposta» de Pascal. Parece que a mera possibilidade da existência de recompensas e castigos noutra vida recomenda escolhas compatíveis com a lei moral. Pelo menos para alguns homens, para os menos tentados pelos prazeres ilusórios do vício, essa certeza não é necessária.

²⁰ Ensaio sobre o Entendimento Humano, II.XXVII. 8.

A concepção lookeana de lei natural parece obrigar à moderação da separação rígida entre «voluntarismo» e «intelectualismo». A síntese mais rápida do problema é enunciada por um discípulo de Locke, Jean Barbeyrac. Este grande tradutor de Grócio, Pufendorf e Cumberland deixou-nos uma formulação muito útil aquando da sua polémica com Leibniz. Assumindo-se como representante da abordagem «intelectualista», Leibniz criticara ferozmente a teoria da lei natural de Pufendorf e coube a Barbeyrac escrever a defesa do seu autor. O seu argumento é, de forma resumida, o seguinte. Dizer que Deus é o Legislador da lei natural e que esta emana da Sua vontade não é equivalente a dizer que a justiça é pura e simplesmente o resultado de uma vontade livre. A lei natural deriva da vontade divina, mas como Deus é sumamente justo, a justiça não tem uma fonte arbitrária. Por Deus ser perfeitamente justo, Ele segue infalivelmente as regras de justiça que cria. Como estas regras correspondem estritamente às suas infinitas perfeições, não se coloca a terrível hipótese de elas serem susceptíveis de alterações radicais²¹. As regras de justiça correspondem à essência perfeita de Deus; como essa essência é imutável, Deus não quer a sua revisão ou transformação. Visto que Deus criou uma determinada natureza humana, e visto que a lei natural legislada por Ele se dirige a essa natureza humana específica, então é forçoso concluir que as regras de justiça para os homens não podem ser alteradas por Deus. Deus legisla para a natureza humana tal como Ele a criou. Seria contraditório se Deus alterasse a lei natural sem alterar igualmente a natureza humana. Uma vez mais, a justiça não decorre do puro livre-arbítrio divino. Porém, Deus quer que os homens obedeçam à lei natural, isto é, que obedeçam à Sua vontade. Trata-se de uma «necessidade moral», na medida em que Deus é o Criador de todos os homens e o seu superior. Daí que tenha dotado os homens de razão para que descubram o teor da Sua vontade. Deus concedeu aos homens a liberdade, e é no exercício dessa liberdade que os homens devem procurar conhecer a lei natural. Mas a Sua vontade, enquanto lei, impõe os limites necessários à liberdade humana. Note-se que Barbeyrac insiste (com Pufendorf) que não é a ordem natural das coisas que impõe as obrigações correlativas aos princípios da lei natural. Supor que os homens cumprem as regras de justiça por compreenderem racionalmente o carácter intrinsecamente justo de certos atos ou relações é contraditório com a própria noção de lei aceite por Pufendorf e Looke. A lei, enquanto restrição da liberdade natural, pressupõe um comando só possível no contexto de uma relação entre Legislador e súbdito. Logo, as máximas da razão são, por si mesmas, insuficientes para prescrever a obediência; é preciso que se reconheça que as regras da justiça são comandos de Deus. Sem essa alteridade na superioridade, não existe lei natural propriamente dita. No entanto, não se pretende que a obediência proceda do simples reconhecimento de uma relação inexorável de comando/sujeição. Através da razão e do conhecimento de Deus, os homens admitem que obedecer à lei natural é justo porque é justo obedecer a Deus. Os homens compreendem que a essência da justiça se encontra na permissão de que a vontade de Deus seja a regra da sua própria vontade. Assim é porquanto os homens descobrem em Deus a suprema Bondade e Justiça. Obedecer a quem é perfeitamente Bondoso e Justo consiste em aceitar viver sob as regras da Bondade e da Justiça. Sendo a Sua vontade o fundamento da obrigação, já a Sua Bondade e Justiça

²¹ (80) Locke escreve: «E se fosse adequado criaturas finitas, como nós o somos, descreverem o que a sabedoria e a bondade infinitas podem realizar, acho que poderíamos dizer que Deus, ele próprio, não pode escolher o que não é bom; a liberdade do Todo-Poderoso não o impede de ser determinado pelo que é melhor (Ensaio sobre o Entendimento Humano, II.xxi.50). Ver, no entanto, Anthony Ashley Cooper (3.º conde de Shaftesbury), carta a Michael Ainsworth (1709) in *The Reception of Locke's Politics*, vol. II, pp. 129-131.

constituem os motivos práticos» de encorajamento ou de força moral para o cumprimento dos deveres prescritos.

Esta formulação toca em todos os pontos da lei natural tal como aparece na obra de Locke. E permite-nos repetir que apesar de a lei natural ser a lei da razão, e de decorrer necessariamente da natureza humana, nem por isso ela é independente da vontade de Deus. Como refere Ward, tanto a natureza humana como a lei natural são ambas «instanciações inseparáveis do poder onisciente cuja vontade lhes deu existência²².

Todos estes problemas complicam bastante a análise da lei natural tal como é exposta nos Dois Tratados. Nesta obra, Locke opta por considerar o homem no «estado de natureza», o recurso intelectual de que pensadores como Hobbes e Pufendorf já se tinham socorrido. A afirmação de que o inquérito científico deve começar pelo princípio histórico das coisas é correlativa à sua refutação da teleologia da filosofia natural pré-moderna. Analisar a comunidade política e declarar a natureza política do homem é o resultado previsível de uma abordagem científica errada. Para conhecer o homem nas suas relações sociais é necessário efetuar uma análise do início dessas relações sociais, no início que é temporal e metodológico, histórico e conceptual. Depois, é preciso conhecer a sua evolução, a sua dinâmica, a sua progressão. A origem e o seu desenvolvimento são mais reveladores da natureza das relações sociais e políticas do que o seu fim. O «estado de natureza» ocupa esse lugar na ciência política de Locke: é o resultado da decomposição conceptual da sociedade civil nos seus elementos primários - os indivíduos e os seus direitos, bem como as pequenas sociedades, como a família, que se geram numa condição pré-política, o que vale por dizer na ausência de uma autoridade ou de um «juiz» comum. E é a partir da dinâmica interna do estado de natureza que se torna possível perceber as relações que o indivíduo desenvolve com o mundo e com os outros indivíduos e, consequentemente, a justificação da sociedade civil, ou como esta constitui uma resposta aos problemas que assolam a «condição natural da humanidade». Evidentemente, para Locke o que está em causa não é a história deste ou daquele povo concreto, nem sequer da narrativa (histórica) da Bíblia, mas da história natural do homem. Neste, e só neste, contexto específico é possível acolher a expressão utilizada por John Dunn para caracterizar a ideia de estado de natureza, uma «pré-história axiomática», ou a referência de Peter Myers ao estado de natureza como pan-histórico.

Ora, o estado de natureza

é governado por uma lei natural a que todos estão sujeitos. A razão, que é essa lei, ensina a humanidade inteira a consultar que, sendo todos iguais e independentes, ninguém deve lesar outro na sua

²² (82) Ward, p. 212. Porém, esta formulação corre o risco de atenuar as dificuldades com que Locke se deparou na relação entre, por um lado, a onisciência e onipotência de Deus e, por outro, a liberdade do homem. Laslett parece ignorar esta tensão (p. 94), apesar de Locke numa carta a Molyneux (#1592, 20 de janeiro de 1693) escrever que «embora seja inquestionável que Deus o nosso criador é onipotente e onisciente, e que não há percepção mais clara do que a da minha liberdade, no entanto não consigo tomar a liberdade no homem compatível com a onipotência e a onisciência em Deus, apesar de estar completamente persuadido da absoluta verdade de ambas as coisas. É por isso que há muito tempo desisti de considerar esta questão, e decidi resumí-la à seguinte curta conclusão: que se é possível a Deus criar um agente livre, então o homem é livre, embora eu não perceba como».

vida, na sua saúde, na sua liberdade, nem nas suas posses. Pois sendo todos os homens a obra de um Criador onipotente e infinitamente sábio, sendo todos servos de um único Senhor soberano, enviados ao mundo por sua ordem e para fazer o seu trabalho; são propriedade de quem os criou e foram destinados a durar enquanto lhe aprouver, e não enquanto aprouver a um outro homem. Por sermos dotados de faculdades iguais, e por partilharmos todos de uma natureza comum, não se pode supor que exista entre nós uma subordinação que nos autorize a destruir outro homem, como se fossemos feitos para servir de instrumento dos desejos alheios, à semelhança das criaturas inferiores que servem bem de instrumento dos nossos desejos (II.6).

Locke diz-nos ainda que «não há nada mais evidente do que criaturas da mesma espécie e categoria, que nasceram para gozar os mesmos benefícios da natureza e para usar as mesmas faculdades, deverem também ser iguais entre si, sem subordinação, nem sujeição», isto é, que «não há nada mais evidente» do que a igualdade moral dos homens ou, o que significa o mesmo para Locke, a igual liberdade e independência de todos os homens. A inferência da igualdade moral a partir da igualdade nos «benefícios da natureza» e no uso das «mesmas faculdades» é, digamos assim, auto evidente (II.4; ver 11.5).

Todavia, se a igualdade natural dos homens resulta de uma inferência ou de uma dedução, então Locke precisa de enunciar uma proposição ainda mais fundamental que a justifique. À primeira vista, o registo da igualdade factual dos homens enquanto espécie seria suficiente. Mas Locke reconhece que os homens não são exatamente iguais (II.54). A igualdade enquanto «ideia» consiste num postulado moral. A igualdade no estado de natureza assume, portanto, um carácter político ou moral, isto é, ninguém está sujeito à vontade nem à autoridade de outro homem. Em princípio este intuito justificaria o recurso de Locke à tese de que os homens são «obra» e «propriedade» de Deus. Mas tendo em conta que Locke no Primeiro Tratado deixa bem claro que a presunção da desigualdade natural entre os homens só pode adquirir um carácter moral ou político se houver uma declaração expressa de Deus nesse sentido, o «argumento teológico» da igualdade natural serve sobretudo para tornar os homens invioláveis e para fundamentar a tese de que o estado de natureza é um estado de paz. O fato de os homens serem propriedade de Deus confere-lhes direitos, nomeadamente à vida, à liberdade, à saúde e aos bens materiais, que são reivindicados durante as relações que os homens têm entre si, não só no estado de natureza, como na sociedade civil. Não é difícil inferir daqui que as relações políticas de subordinação só podem subsistir pelo consentimento dos subordinados.

Locke pretende rescindir as condições de um estado de natureza sem lei de modo a sustentar contra Hobbes a distinção entre esse estado e o estado de guerra. A lei da razão ou a lei natural prescreve a proteção de cada indivíduo no estado de natureza. Ninguém pode lesar o próximo nos seus direitos fundamentais. Esta prescrição da lei natural, apesar de impor uma obrigação, é perfeitamente compreensível por referência exclusiva à existência de direitos naturais. Os homens têm direitos. É isso que a lei natural nos «ensina». De onde provêm os direitos que protegem os indivíduos? Do fato de todos serem obra e propriedade de Deus. A igualdade que define a relação de todos os homens com Deus é também o fundamento da liberdade natural. Como todos são igualmente criaturas,

são, por esse meio, invioláveis, isto é, possuem direitos que nenhum homem pode infringir. Por terem direitos, são livres de exercê-los. Quem nega esta condição, atenta diretamente contra a obra de Deus e contra a Sua propriedade. A consequência do cumprimento da lei natural é a paz. Assim, a lei natural ou a lei da razão prescreve a paz.

Locke recorre ao Deus proprietário de todos os homens para estabelecer a igualdade natural entre os seres humanos e garantir a sua recíproca inviolabilidade moral. Assim, Locke refuta a doutrina de Filmer, que afirmava o direito de propriedade ou de domínio de uns homens (pais ou primogênitos) sobre outros, contrapondo a liberdade e igualdade entre todos os homens. A tese de que o homem é propriedade de Deus implica que os homens não têm o direito moral de lesar os seus semelhantes e que o suicídio é proibido. Os homens não podem suicidar-se porque são propriedade de Deus, e só o proprietário pode destruir aquilo que lhe pertence (cf. 1.92, 39). É, portanto, da dita tese que decorre a obrigação imposta pela lei natural de <<preservar o género humano>>.

Mas Locke dificulta uma leitura tão linear. Depois de declarar que os homens são propriedade de Deus, Locke introduz uma novidade ao dizer que <<todo o homem tem a propriedade da sua própria pessoa. A essa mais ninguém tem direito senão ele>> (II.27). Poder-se-ia argumentar que Locke aqui limita-se a apresentar a mesma questão de uma perspectiva diferente sem alterar a sua essência. Mas o propósito da mudança inviabiliza esta conclusão. É que sem a declaração de que o homem é proprietário de si mesmo Locke vê-se desprovido do recurso necessário para fundamentar o carácter natural da propriedade privada. Contudo, torna-se muito difícil conciliar a tese primeiramente avançada segundo a qual o homem é propriedade de Deus com a afirmação de que o homem é proprietário de si mesmo. Do ponto de vista das consequências morais, a declaração de que o homem é proprietário de si mesmo alcança todos os resultados obtidos com a tese da propriedade divina - à excepção da proibição do suicídio²³, mas incluindo a refutação da família patriarcal de Filmer²⁴. Por outro lado, obriga à revisão de que as regras morais fundamentais correspondem às prescrições da lei natural. A ideia de que o homem é proprietário de si mesmo sustenta que todos os indivíduos são invioláveis e que não estão sujeitos à vontade de outrem. Mas essa sustentação torna-se muito mais clara em termos dos direitos individuais do que das obrigações impostas pela lei natural.

A igualdade moral dos homens depende da partilha entre todos os membros da espécie de faculdades que o distinguem dos outros animais. A faculdade especificamente

²³ A tese do homem como propriedade de Deus permite fundamentar a proibição do suicídio. Mas aparentemente teria também de fundamentar a proibição da pena de morte ou de qualquer direito de vida e de morte de um homem sobre o outro. Contudo, Locke aceita que um homem seja destruído por outro quando ocorre uma violação da lei natural e esta é justamente executada. Se o homem é propriedade de Deus, em princípio, a interdição seria total. Mas como a lei natural se assume como a vontade de Deus é possível a dedução de que Deus comanda o castigo da morte pela violação dessa lei. O problema, porém, não é facilmente resolúvel. Se abandonarmos a tese do homem como propriedade de Deus e a substituirmos pela tese do homem como proprietário de si mesmo deparamo-nos com problemas semelhantes. Seria possível fundamentar a pena de morte - a violação da lei natural representa uma renúncia da racionalidade humana e, portanto, da capacidade que permite a propriedade, a apropriação pelo trabalho dos bens materiais, mas não justificaria a proibição do suicídio.

²⁴ Na realidade, a crítica à família patriarcal de Filmer parece ter como sustentação mais adequada a propriedade do homem em si mesmo do que a propriedade divina.

humana é a razão²⁵. E é a nossa condição de seres racionais que nos converte em portadores de direitos iguais. A premissa do homem como propriedade de Deus é necessária para tornar as regras morais efetivas ou efetivamente vinculativas, ao passo que a dedução dos direitos naturais não requer mais do que a tese do homem como ser racional e proprietário de si mesmo. Mas é preciso dar conta da substituição ou pelo menos da adição de premissas a que assistimos no texto de Locke. A premissa do homem como obra e propriedade divina parece não ser suficiente para estabelecer o princípio da igualdade natural/moral do homem. Como os Dois Tratados bem demonstram, Locke quer afirmar o homem como propriedade de Deus e como propriedade de si mesmo. No Ensaio sobre o Entendimento Humano, Locke confirma este passo. Os «fundamentos do nosso dever e regras de ação» consistem na <ideia de um Ser supremo, infinito no poder, na bondade e na sabedoria, que nos fez e de quem dependemos, bem como a ideia de nós próprios, como criaturas inteligentes e racionais>. Será a tese do homem como propriedade de Deus compatível com a tese paralela segundo a qual o homem é proprietário de si mesmo? Qualquer resposta a esta pergunta tem necessariamente um carácter conjectural. A mais razoável parece ser a seguinte. Deus exerce as Suas prerrogativas de proprietário de forma, digamos assim, liberal, permitindo que as suas criaturas racionais se governem a si mesmas. De outra maneira seria estranho que Deus tivesse atribuído aos homens a faculdade racional que é a base da sua liberdade. Deus coloca as coisas de que os homens precisam ao seu alcance, mas espera deles o exercício das suas faculdades. Rodeia a vida humana e o mundo que a contextualiza de matéria e circunstâncias necessárias para o desenvolvimento da racionalidade para que, uma vez adquirida essa racionalidade, ou seja, o domínio racional de cada um sobre a sua própria vida, os homens possam ser proprietários de si mesmos²⁶.

O estado de natureza é um «estado de paz, boa-vontade, auxílio mútuo e preservação» (II.19). Nesta passagem, Locke não profere uma declaração de carácter empírico. Trata-se apenas de uma inferência proposicional feita a partir da ideia de estado de natureza. O estado de natureza opõe-se ao estado de guerra, «um estado de inimizade, malícia, violência e destruição mútua» (II.19). São conceptualmente diferentes, mas Locke reconhece a possibilidade de em várias ocasiões serem historicamente coincidentes. Se o estado de natureza é definido como a ausência de um juiz comum, então é possível, mesmo que admitíssemos que não fosse provável, que os indivíduos que vivem na

²⁵ Ensaio sobre o Entendimento Humano, Introdução, 1. Ver III.xi.16: «Por exemplo, quando dizemos que o homem está sujeito à lei, nós não significamos mais nada pela palavra homem do que uma criatura corpórea e racional, sem, neste caso, de maneira nenhuma serem consideradas a essência real ou as outras qualidades dessa criatura. Assim, que os naturalistas disputem tanto quanto quiserem se uma criança ou um imbecil é, em sentido físico, um homem, isso não interessa nada ao homem moral, como the posso chamar, que não é outra coisa senão esta ideia imutável e inalterável de um ser corpóreo e racional. Se se encontrasse um macaco ou outro ser que tivesse o uso do raciocínio num tal grau que fosse capaz de entender os sinais gerais e de deduzir consequências sobre ideias gerais, ele estaria, sem dúvida, sujeito às leis e, nesse sentido, seria um homem, por mais diferente que fosse, pela sua forma, dos outros que têm esse nome de homem». O homem é um ser racional e corpóreo, o que quer dizer, inteligente e senciente. Na ideia de ser moral, de homem, concorrem a razão e a consciência da sensação. Ver ainda Dois Tratados, 1.86, II.6, 10-11, 57.

²⁶ Myers, p. 189. Note-se, contudo, que a teoria da personalidade humana nos termos do «eu» autoconsciente, tal como é desenvolvida no Ensaio sobre o Entendimento Humano, é mais compatível com a tese da propriedade do homem em si mesmo do que na tese alternativa.

ausência de um juiz comum se relacionem, neste ou naquele momento, nos termos do estado de guerra. Na hipótese de um perfeito cumprimento por todos os homens da lei natural, o estado de natureza nunca coincidiria com o estado de guerra. Na verdade, essa hipótese excluiria a necessidade da organização de comunidades políticas (cf. II.128). Mas Locke, tendo em conta as dificuldades da interpretação da lei natural e a resistência que muitos homens oferecem ao seu cumprimento, insiste na inviabilidade dessa hipótese.

Podemos pressupor que a descoberta da lei natural no estado de natureza ocorre pelo mesmo processo já descrito. Através das faculdades naturais da razão e dos sentidos, por outras palavras, através de um exame racional da sua experiência, o homem apreende os conteúdos da lei natural e reconhece a sua condição de criatura. Deus age como Legislador-proprietário e a razão humana ilumina os conteúdos da lei. Mas a dificuldade já salientada subsiste: para que uma lei seja efetivamente lei é preciso executá-la e castigar os desobedientes. É neste ponto que Locke apresenta uma resposta bastante original, reconhecidamente uma «doutrina» <«muito estranha» (II.9). Prescindindo da demonstração de uma vida ultramundana, Locke anuncia que todos os homens no estado de natureza são executores da lei natural. A lei natural para assegurar o seu carácter de lei prescreve um direito individual natural, o de cada indivíduo ser o executor da lei natural e o castigador dos desobedientes. Para que o estado de natureza seja efetivamente <<governado por uma lei natural a que todos estão sujeitos» (II.6) é preciso que essa lei natural seja executada. Como o estado de natureza é um estado de igualdade jurídica, não existe um homem ou um grupo de homens escolhido para desempenhar a tarefa da execução da lei natural. «Daí resulta que todos os homens têm o direito de punir os transgressores da lei natural, tanto quanto for necessário para prevenir a sua violação. Com efeito, a lei natural, como todas as leis que dizem respeito aos homens neste mundo, seria vã se ninguém no estado de natureza tivesse o poder de executá-la, e assim preservar os inocentes e inibir os infratores» (II.7). Todos os homens têm o direito de executar a lei natural, não segundo «o ardor das paixões ou a extravagância ilimitada da sua vontade», mas de acordo com <«os ditames da razão serena e da consciência»; e esse direito constitui, em última análise, o direito de vida e de morte sobre outros homens que violem a lei natural (II.8). Por outras palavras, este direito põe em causa o preceito da lei natural enunciado anteriormente e que declarava a inviolabilidade da pessoa dos indivíduos. Locke justifica este passo com um raciocínio engenhoso. Se a lei natural é a lei da razão, então o infrator dessa lei renuncia à sua condição de criatura racional, renunciando do mesmo modo aos direitos que detinha enquanto criatura racional. «O infrator pode, portanto, ser destruído como um leão ou um tigre, um desses animais selvagens com os quais o homem não pode viver em sociedade, nem em segurança» (II.11). Quem renuncia à lei da razão, renuncia à sua condição de homem. Locke parece dizer que, em rigor e do ponto de vista moral, destruir o infrator da lei natural não é o mesmo que matar uma pessoa.

Pareceria que Locke, ao pôr nas mãos dos indivíduos o direito de execução da lei natural no estado de natureza, teria resolvido o seu problema. Porém, Locke está bem ciente de que o exercício desse direito introduz <<inconvenientes>> severos na vida no estado de natureza. O estado de «perfeita igualdade» que é o estado de natureza define-se pela ausência de um juiz comum. Todos são juízes, inclusivamente nas situações em que os próprios estão envolvidos. Locke não nega que o «amor-próprio» conduza à

parcialidade²⁷, nem que a «má natureza, a paixão e a vingança» produzam excessos incompatíveis com a função de um juiz. Locke nem se preocupa em defender a alegada pacificidade do estado de natureza; opta por constatar que esta condição precária é preferível à monarquia absoluta (II.13). Mas na medida em que o estado de natureza - povoado por homens que são todos executores da lei natural - pode assistir ao uso da força por parte de homens parciais e vingativos, não é difícil concluir que o pacífico estado de natureza dá lugar, pelo menos potencialmente, ao estado de guerra (cf. II.19). Locke precisa de manter viva esta ambiguidade do estado de natureza, que é pacífico e conflituoso, para demonstrar que, por um lado, permanecer no estado de natureza é preferível a ser súbdito de uma monarquia absoluta – que, na verdade, mantém os indivíduos no estado de natureza e no estado de guerra (II.90-91) - e, por outro lado, que as «inconveniências» do estado de natureza são reais mas podem ser superadas pela instituição de uma sociedade (e de um governo) que garanta os direitos dos indivíduos.

Se o estado de natureza é um «estado de paz», pareceria que Locke estaria a admitir a sociabilidade natural do homem. E na verdade Locke supõe que o homem não é o inimigo natural do homem, que os indivíduos necessitam do auxílio mútuo para suprir as suas necessidades. Em contrapartida, Locke também reconhece que muitos impulsos e paixões humanas conduzem à guerra. Daí que a coexistência humana seja caracterizada por esta relação ambivalente de homens que precisam uns dos outros para garantir uma vida aprazível e que o convívio entre indivíduos representa o contexto natural da expressão tantas vezes violenta da vontade de domínio. Para superar as inconveniências, a precariedade e o potencial de violência e de injustiça do estado de natureza, a razão humana responde com a instituição da sociedade civil, a qual requer para a sua constituição a renúncia individual ao exercício do direito de execução da lei natural, como veremos mais adiante²⁸.

²⁷ (93) Locke vê no «amor-próprio» que torna os homens «parciais para consigo mesmos e para com os seus amigos» não só a fonte de discórdias no estado de natureza, como um obstáculo primordial à vida (individual e colectiva) razoável. O excessivo apego dos homens àquilo que é seu, que lhes é próprio, seja a sua pessoa, a sua família, a sua pátria, a sua religião ou as suas opiniões, obstrui o caminho da razão na moral, na ciência, na religião e na política. Cf. Myers, pp. 120-122. (94) Essa é uma das razões que levam Locke a insistir muito mais na facticidade histórica do estado de natureza do que Hobbes. Locke invoça vários exemplos que pretendem demonstrar que é possível viver no estado de natureza ou na ausência de um juiz comum (ver Strauss, «On Locke's Doctrine of Natural Right», p. 167; *Natural Right and History*, p. 230).

²⁸ (95) Seguindo a reflexão de Pufendorf sobre este tema, percebe-se que Locke não pode ser associado ao conjunto dos autores jusnaturalistas que sustentam a sociabilidade natural do homem. Ver *De jure naturae et gentium*, III.III.1.

A propriedade

Locke goza da reputação de ser o filósofo da propriedade. Por que é a propriedade tão importante para Locke? Hobbes negara o carácter natural da propriedade. No estado de natureza, como todos os homens têm direito a todas as coisas, incluindo aos corpos uns dos outros, não existe propriedade privada. A propriedade é um produto da instituição do Estado civil e tem, portanto, um cunho puramente convencional. Mas daí Hobbes também tinha concluído que não havia justiça natural. «Onde não há propriedade, não pode haver justiça». Esse é o corolário de um entendimento estrito de justiça que se estabelece nos seguintes termos: <<é justo dar a cada um o que lhe é devido, o que é seu» - *jus suum cuique tribuere*. Ora, na teoria de Hobbes, por não haver propriedade natural, a justiça natural não existe. A única raiz que a justiça tem na natureza decorre da terceira «lei natural» ou «teorema da razão» ou, ainda, «virtude moral», que declara muito simplesmente que a justiça não é mais, nem menos, do que o cumprimento dos contratos. Se Locke imitasse Hobbes e enunciasse apenas o direito de autopreservação - e a todas as coisas necessárias à autopreservação -, aparentemente precisaria de um outro fundamento para estabelecer a justiça natural. Mas para justificar o direito de propriedade Locke vai baseá-lo no direito natural fundamental. O direito de propriedade, enquanto direito, confunde-se com o direito natural. Na verdade, o direito natural de propriedade e o direito natural de autopreservação constituem um só e mesmo direito (I.86). Contudo, Locke enuncia, contrariamente à Hobbes, que o homem é proprietário de si mesmo. Do ponto de vista político, isso faria toda a diferença.

O capítulo V do Segundo Tratado foi justamente consagrado como um dos momentos mais importantes da história do pensamento político. É aí que Locke responde simultaneamente a Filmer, a Grócio, a Hobbes, a Pufendorf e às Sagradas Escrituras. Dito de uma forma muito resumida: no início do capítulo, alinhando pela tese segundo a qual o mundo foi dado em comum a todos os homens, Locke junta-se a Grócio, Pufendorf e Hobbes contra Filmer; mas ao descobrir um direito natural de apropriação fundado no trabalho humano, Locke refuta Grócio, Pufendorf e Hobbes, os quais indicavam (embora com diferenças) a origem essencialmente convencional da propriedade. Nessas páginas vemos emergir finalmente a verdadeira relação do homem com a natureza.

Locke inicia o capítulo V invocando a razão natural e a autoridade das Escrituras. Tal serve o propósito de fundamentação de que o mundo foi dado em comum a todos os homens, contrariando Filmer que afirmara a doação do mundo a Adão e só a Adão. Mas num aspecto crucial Locke desmente a tradição bíblica: o mundo que foi dado aos homens é menos valioso do que se supunha, a natureza que foi posta ao seu dispor é menos generosa do que a tradição queria fazer crer. Citando o apóstolo, Locke reproduz que «Deus deu-nos abundantemente todas as coisas», e pergunta «mas até que ponto nos deu ele as coisas?» De fato, o mundo dado aos homens é, em si mesmo, de pouco valor. Entregue a si mesma, a natureza produz muito pouco daquilo que o homem precisa para as conveniências da vida e para uma existência confortável. É a presença do homem no mundo, com as suas necessidades, e a sua ação transformadora - o trabalho - que valoriza a matéria bruta praticamente inútil (cf. II.40-43). É o trabalho humano articulado com a <utilidade> revelada pelos desejos humanos que cria «o valor intrínseco das coisas (II.37). Poder-se-ia pensar que nenhuma destas reflexões contraria a narrativa bíblica. Mas Locke sabe que essa suposição não é rigorosa. E demonstra-o de uma forma extremamente sutil.

Escreve Locke: «Deus, quando deu o mundo em comum a todo o género humano, também comandou o homem a trabalhar, tal como a penúria da sua condição exigia. Deus e a razão comandaram-no a subjugar a terra, isto é, a melhorá-la para o benefício da vida, e que o fizesse investindo nela algo que lhe pertencesse, o seu trabalho» (II.32). Mas, segundo as Sagradas Escrituras, o homem apenas foi comandado a trabalhar depois da desobediência que provocou a condenação de Deus. No Jardim do Éden, Adão desconhecia o esforço do trabalho e todas as necessidades eram providas pela abundância da natureza, puro dom do seu Criador. Na narrativa de Locke, a escassez distinguiu sempre os resultados da natureza; o crescimento demográfico apenas tornou o fato mais evidente. Em certo sentido, o direito de propriedade consiste no direito de negar o império da natureza, da natureza criada por Deus²⁹. Pierre Manent define a «diferença original» entre Locke e Hobbes nos seguintes termos. Qual é a ameaça imediata à preservação no estado de natureza? Não os outros indivíduos, mas a «fome».

O tema da propriedade tal como é tratado por Locke segue o sentido oposto ao de Filmer. O mundo não foi dado a Adão, mas a todos os homens em comum. Aqui, Locke segue a Bíblia e um dos seus autores favoritos, Grócio. Mas avança uma tese inovadora: o homem é proprietário de si mesmo. Por isso, o seu trabalho enquanto faculdade individual também lhe pertence. Ora, é precisamente esta forma de ação individual que retira as coisas do seu estado comum e permite a apropriação individual da natureza. O indivíduo, portanto, «tem em si mesmo o grande fundamento da propriedade» (II.44). Trabalhar a natureza significa «misturar o trabalho» com os seus objetos; o indivíduo trabalhador acrescenta <algo que lhe é próprio> aos objetos da natureza e, assim, se apropria legitimamente daquilo que sofreu o seu trabalho (II.27). É deste modo que Locke refuta a tese do mesmo Grócio que perante a premissa inicial de que o mundo foi dado em comum a todos os homens só aceita o consentimento de todos como justificação da introdução da propriedade privada. No fundo, Grócio pretende combinar o direito do primeiro ocupante com a aceitação de todos os outros homens desse direito, ao jeito de uma reformulação da imagem proposta por Cícero e segundo a qual o teatro é comum a todos, mas um determinado assento pertence a quem o ocupou em primeiro lugar (100). Locke rejeita esta ideia. Se um determinado objeto sofreu a ação do trabalho de um qualquer indivíduo, então deixou de estar em comum e à disposição dos outros homens; foi apropriado por esse indivíduo. A apropriação legítima confere um direito de propriedade, o qual, por definição, exclui esse objeto de todos os outros homens. O direito de propriedade enquanto resultado de uma apropriação legítima (no respeito pelos limites impostos pela lei natural) dispensa automaticamente qualquer consentimento dos outros indivíduos. Do ponto de vista das consequências, o requisito do consentimento da humanidade não faz sentido porque, diz Locke, «se tal consentimento fosse necessário, os homens morreriam de fome apesar da abundância que Deus lhes deu» (II.28; cf. 29).

No entanto, de acordo com a lei natural, a apropriação individual no estado de natureza está sujeita a dois limites: o da suficiência de recursos para a apropriação alheia - <<que o que permaneça em comum seja suficiente e igualmente bom para os outros>>

²⁹ Ver 1.92: «A propriedade, cuja origem reside no direito que cada homem tem de usar qualquer criatura inferior para a subsistência e conforto da sua vida, existe para o serviço e benefício exclusivo do proprietário, de tal forma que este pode até, quando a necessidade assim exige, destruir a coisa sobre a qual tem propriedade pelo uso que dela faz».

(II.27); o da proibição do desperdício - <«fazer uso das coisas para qualquer benefício da vida antes que se deteriore» (II.31). Toda a apropriação pelo trabalho que respeite estas duas cláusulas é legítima. O direito ao uso das coisas apropriadas no cumprimento da lei natural é a recompensa pelo esforço, pelas «dores» que acompanham o trabalho humano.

Todavia, Locke introduz uma nova dimensão da vida económica no estado de natureza que desativa as duas cláusulas restritivas da acumulação de propriedade privada. A «invenção do dinheiro, e o acordo tácito dos homens de lhe atribuir valor» removeu os limites à acumulação de propriedade (II.36). Com o surgimento da moeda como reserva imperecível de valor - uso que Locke faz questão em sublinhar que foi consentido (tacitamente) por todos, tornou-se possível converter a propriedade dos bens físicos em objetos de valia simbólica. Como o dinheiro não se deteriora, a cláusula que proibia o desperdício da propriedade perde o seu sentido; como a acumulação de propriedade simbolizada no dinheiro não diminui a porção da natureza que está em comum e à disposição da apropriação individual, então a cláusula que impunha limites à acumulação no sentido de garantir que sobravam recursos suficientes para os outros homens também perde relevância (cf. II.37, 46-47). O dinheiro serve também a função de conversor de bens, de denominador comum das transações entre indivíduos. Por outras palavras, é o dinheiro que permite o aparecimento e florescimento do comércio - o que acentua a divisão do trabalho, que, por sua vez, desenvolve «as invenções e as artes» (II.48, 43-44). Por meio desta invenção histórica, os homens conheceram novos incentivos para aumentar as suas posses e se dedicar ao trabalho e consequente apropriação. «Encontrai algo com o mesmo uso e valor do dinheiro, vereis o mesmo homem imediatamente começar a aumentar as suas posses» (II.49). Mas, na realidade, o motivo que explica a adopção do dinheiro é psicológico. É o «desejo de ter mais do que cada um precisa» (II.37) - talvez até se possa dizer que é a inquietude - que conduz à procura de uma reserva de valor que permita a acumulação da propriedade. Ora, o contentamento na acumulação de propriedade é o maior incentivo à vida produtiva que se pode encontrar. Acumulando propriedade, os homens sentem-se mais seguros relativamente ao futuro, que pode trazer dores não antecipadas. Foi assim que o homem desafiou os limites da escassez da natureza em bruto. A consequência espontânea deste processo era fácil de prever: a desigualdade entre os homens no que diz respeito às posses privadas. Mas Locke apresenta dois argumentos que inviabilizam a censura moral. Em primeiro lugar, se o dinheiro foi o catalisador destas novas relações, e se o valor do dinheiro, por ser puramente convencional, pressupõe o consentimento de todos (pelo menos de todos aqueles que o usam), então as relações de desigualdade económica foram avalizadas pelo consentimento de todos; em segundo lugar, se a acumulação (desigual) de propriedade é condição necessária para a produção de valor, então todos ganham em <«conveniências da vida», em conforto e em progresso material com a referida desigualdade. Todos vêem que um «rei» dos territórios americanos «se alimenta, aloja e veste pior do que um jornaleiro em Inglaterra»> (II.41).

Locke estabelece assim os fundamentos do direito natural de propriedade, sem deixar de notar que, com a instituição da sociedade civil, a aquisição de propriedade e a sua acumulação são reguladas pelas leis positivas que o poder legislativo decidir (II.50). No contexto da sociedade civil, em que praticamente não há «natureza em comum» que possa constituir objeto de apropriação, parece emergir uma tremenda contradição, o que emprestaria à teoria de Locke um tremendo potencial revolucionário bem expresso no lema «A terra a quem a trabalha». Porém, Locke acrescenta ao trabalho outros dois elementos que estruturam a aquisição e acumulação da propriedade. Para além do uso do

dinheiro, que apesar de preceder o estabelecimento da sociedade civil, perdura nela, Locke acrescenta o direito natural de transmissão e recepção da herança (I.88-89, 97, II.190). Quer o dinheiro, quer o direito de herdar, conferem um título à propriedade que nunca se trabalhou. Por outro lado, a proteção, acumulação e desigualdade da propriedade na sociedade civil é defendida por Locke na base de um outro tipo de argumento. Como é o trabalho que produz as conveniências da vida, e como os homens só trabalharão se virem protegidos os frutos do seu trabalho, e como o exercício das faculdades humanas revela a desigualdade (não moral) entre os homens, a proteção, acumulação e desigualdade da propriedade privada constitui o arranjo mais propício à realização do bem de todos ou à maximização da utilidade geral. Esta ligação é importante, pois Locke não hesita em afirmar que o grande propósito da fundação das sociedades civis é precisamente a proteção e aumento da propriedade. Mas isto também significa que no estado de natureza o gozo da propriedade individual está sujeito a vários inconvenientes. Apesar de o fazerem sem direito, muitos serão os «altercadores e disputadores» cujo «capricho e cobiça» levarão à tentativa de expropriação dos resultados do trabalho alheio (II.34). Uma das razões por que Locke tanto insiste na demonstração da legitimidade da apropriação privada dos objetos da natureza e da desigualdade nas posses reside no fato de muitos homens não resistirem à tentação de usurparem o que não lhes pertence. Locke sabe que o novo estado económico das coisas humanas no estado de natureza agrava as suas inconveniências e intensifica a recomendação do estabelecimento da sociedade civil como forma de superá-las. «A preservação da sua propriedade é o fim principal e capital em vista do qual os homens se unem em comunidades políticas e se submetem ao governo. Do estado de natureza estão ausentes muitas das condições de realização desse fim» (II.124; ver 94).

Não é coincidência que na mesma passagem em que denuncia os «altercadores e disputadores», Locke diga que Deus deu o mundo para o «uso dos industriosos e racionais» (II.34). A intenção que subjaz a esta asserção é facilmente identificável: no estado de natureza, o trabalho é o único título de aquisição da propriedade. Mas é possível vislumbrar nestas palavras um alcance mais abrangente. Um dos grandes objetivos de Locke é definir o lugar exemplar da vida racional e elaborar as suas condições. Não existe liberdade sem o exercício da razão, sem uma vida racional. Mais: a vida racional e a vida livre são, para Locke, uma e a mesma coisa. «Nascemos, pois, livres da mesma maneira que nascemos racionais». À nascença somos apenas livres e racionais em potência; não dispomos «imediatamente do exercício da liberdade ou da razão» (II.61) «Assim, a liberdade do homem e a liberdade de agir de acordo com a sua própria vontade fundamentam-se no fato de que está dotado de razão» (II.63). Mas a racionalidade ou a vida de acordo com a razão não é um dom gratuito; trata-se antes de uma aquisição esforçada, de um trabalho. É por isso que o tipo humano destacado por Locke é constituído pelos industriosos e racionais. Nenhum homem levará uma vida racional se ela não for também industriosa. A associação da indústria à racionalidade é autorizada pelas palavras de Locke que escreve que «o poder do homem e o seu modo de operação» é «sensivelmente o mesmo nos mundos material e intelectual». E mesmo o direito de propriedade consuma-se definitivamente no momento em que o indivíduo adquire consciência do significado do seu estatuto de ser proprietário. Quando Locke, depois de notar que «o homem, por ser senhor de si mesmo e proprietário da sua própria pessoa, das suas ações e do seu trabalho, tem em si mesmo o grande fundamento da propriedade», sublinha ainda que «tudo aquilo que constituiu a maior parte do que aplicou para o sustento ou conforto da sua existência, quando as invenções e as

artes melhoraram as comodidades da vida, era perfeitamente seu e não pertencia em comum aos outros» (II.44; os itálicos são meus), parece sugerir que a propriedade não está perfeitamente estabelecida com a apropriação original. O processo desenvolvido pelo trabalho prossegue e atinge o seu ponto decisivo quando o indivíduo pode responsabilizar-se pela sua criação.

É a <<fome>>> ou a «dor» que convencem finalmente o céptico que duvida da sua própria existência. Perante a imensidão do ser, a complexidade das coisas e o carácter limitado das faculdades humanas, a dúvida radical tende a penetrar o espírito humano e só sossega na confrontação com a certeza do nosso prazer ou dor. A âncora fornecida pelas sensações que se desdobram em prazer e dor é muito mais do que o recurso epistemológico e ontológico da realidade da existência humana. Como Locke declara, muito mais do que a razão, são as sensações que constituem o «poder» que leva o homem ao movimento e à ação. E mais do que o prazer é a dor que «determina imediatamente a vontade», ou mais rigorosamente, uma forma particular de dor que Locke denomina «desejo» ou «inquietação» (uneasiness), ou seja, a dor que «um homem experimenta pela ausência de qualquer coisa, que lhe causaria prazer se estivesse presente e que é acompanhado pela ideia de deleite». A <<inquietação» é o «principal, embora não seja o único, estímulo da indústria e atividade humana». É a fome ou a carência em geral que mobiliza o homem para a ação e para essa forma de ação, o trabalho, que desperta a racionalidade e transforma o mundo segundo as conveniências humanas. É a carência que leva à abundância. Na medida em que a segurança da existência não é dada gratuitamente, não podemos ignorar que «a ação é a grande preocupação da humanidade». A propósito deste desenvolvimento da teoria de Locke, Leo Strauss escreveu:

A primazia natural da dor é tão poderosa que a negação activa da dor é ela mesma dolorosa. A dor que remove a dor é o trabalho. É esta dor, e por isso um defeito, que originariamente atribui ao homem o mais importante de todos os direitos: sofrimentos e defeitos, e não méritos ou virtudes, dão origem aos direitos. (...) Hobbes identificou a vida racional com a vida dominada pelo medo do medo, pelo medo que mitiga o medo. Conduzido pelo mesmo espírito, Locke identifica a vida racional com a vida dominada pela dor que mitiga a dor³⁰.

É por essa razão que Locke compatibiliza o mundo de penúria que sai das mãos de Deus com a Sua bondade. Se o mundo fosse abundante, se não houvesse inquietação no espírito humano, os homens não seriam motivados a agir e a exercer as suas faculdades físicas e mentais. Afogar-se-iam num <<preguiçoso e letárgico sonho». Por outro lado, só num mundo de «imperfeição, insatisfação e ausência da felicidade completa» é que somos <<movidos a procurá-la no gozo d'Aquele junto de quem há plenitude de alegrias e em cuja mão direita há delícias eternas». O mundo que foi dado aos homens acaba por não ser tão rico nem tão abundante como seria de supor. Embora esta conclusão pudesse remeter o leitor para a necessidade de rever seriamente a bondade de Deus na Criação, o

³⁰ (108) Natural Right and History, p. 250.

pensamento de Locke é suficientemente ambíguo para autorizar uma interpretação menos severa. Seja como for, o propósito último de Locke é bastante transparente e é evidenciado numa das suas observações sobre os fins do governo civil. O propósito do príncipe «sábio e divino» consiste em «proteger e encorajar a indústria honesta do género humano» através das «leis estabelecidas da liberdade (II.42). A indústria honesta ou racional dos cidadãos deve ser encorajada porque é uma condição não só da prosperidade material e da existência «confortável», mas também da cidadania adulta e responsável. A «indústria honesta» é simultaneamente sintoma e causa de que o indivíduo é efetivamente proprietário ou senhor de si mesmo; de que é responsável ou, o que é dizer o mesmo por outras palavras, que responde racionalmente por si próprio.

Locke fundamenta o direito de apropriação individual; mas acima de tudo defende a apropriação produtiva: a apropriação levada a cabo pelos <<<industriosos e racionais», numa palavra, orientada pela razão. Por um lado, Locke assume-se como discípulo de Francis Bacon e pretende continuar o seu grande desígnio de emancipação da humanidade através do domínio tecnológico da natureza e do consequente aumento das «conveniências da vida» ou do «alívio da condição humana», "Por outro lado, Locke vê na propriedade enquanto extensão do «eu» sobre o mundo exterior o reduto necessário da afirmação viril da individualidade contra as ameaças do poder arbitrário. Com a propriedade, o homem adquire um domínio cuja defesa é equivalente à defesa de si mesmo. Locke aponta o ser proprietário como o defensor por excelência das liberdades individuais contra o exercício do poder político tirânico; o ser proprietário é o contrário do ser servil. Este apoio mútuo entre uma forma de domínio e a liberdade percorre toda a obra de Locke. Em nenhum outro momento da sua obra isso é mais visível do que em *Some Thoughts concerning Education*. Ai, Locke escreve:

Uma outra coisa em que [as crianças] mostram o seu amor pelo domínio é o seu desejo de ter coisas que lhes pertencem; gostariam de ter Propriedade e Posse, retirando prazer do Poder que isso parece conferir e do Direito que detêm de dispor das coisas como querem (...) e quem pensar que ainda é cedo para arrancar estas duas Raízes de quase toda a Injustiça e Desentendimento, que tanto perturbam a Vida humana, e para introduzir hábitos que as contrariem, negligencia a Altura apropriada para lançar as Bases de um Homem bom e valoroso³¹.

Depois de fazer esta reflexão, Locke recomenda aos pais que não comprem brinquedos para os seus filhos. A facilidade na aquisição de brinquedos gerará o desejo gratuito pela «mudança», pela «superfluidade» e conduzirá à permanente insatisfação. É preciso moderar ou racionalizar os desejos dos homens e essa tarefa tem de começar desde a mais tenra idade. Mas Locke não quer recusar brinquedos às crianças. A sua proposta é muito mais engenhosa. Se as crianças desejam brincar, então que construam os seus próprios brinquedos. O que quer dizer que Locke não pretende reprimir o desejo de aquisição e de posse, mas antes sujeitar esse desejo «à disciplina da indústria e do

³¹ *Some Thoughts concerning Education*, §105.

trabalho». Myers nota muito argutamente que desse modo Locke garante e promove o desejo de aquisição necessário à produção e simultaneamente separa o desejo de posse do desejo de comandar o trabalho alheio com vista à gratificação dos caprichos. Locke aspira ao redirecionamento da cobiça e da ambição para os fins mais produtivos e compatíveis com a liberdade individual, e romper a ligação tradicional entre a posse dos bens materiais e o domínio sobre os outros homens.

Assim, podemos completar a relação muito íntima entre a doutrina da propriedade e o problema da justiça natural. Vimos como a justiça pressupõe a propriedade. Ora, a afirmação da propriedade enquanto direito permite perceber que a injustiça significa essencialmente a violação de direitos (individuais). A injustiça é o nome com que se denomina o «modo misto», ou a «ideia» complexa, da violação do direito de uma pessoa a uma coisa. Ora, a ideia de propriedade é precisamente a de um direito a uma certa coisa. É por isso que a proposição «onde não houver propriedade não haverá injustiça» é indubitável. O indivíduo apropriador - no sentido mais lato do termo - da realidade exterior incorre em atos injustos quando leva a extensão da personalidade ou da individualidade longe demais. A propriedade de si mesmo implica que os indivíduos adquiram consciência tanto do desejo de apropriação, como dos seus limites. Mas a consciência desses limites pressupõe, por sua vez, o reconhecimento nos outros da propriedade de si mesmo. O exercício dos direitos individuais exige uma certa reflexividade e a doutrina dos direitos enquanto pedagogia força o indivíduo a sair de si mesmo e a reconhecer que existem outros indivíduos cujas pessoas são invioláveis e sobre os quais não pode estender ilegitimamente a sua personalidade. A prática da justiça envolve uma disposição para respeitar os direitos dos outros homens, ou seja, para não prejudicar nem atentar contra a sua vida, liberdade e bens materiais (II.6).

A sociedade política

Dada a instabilidade do estado de natureza e a conseqüente precariedade do gozo da propriedade - entendida no sentido abrangente que Locke lhe atribui, vida, liberdade e bens materiais -, a razão indica o caminho da constituição da sociedade política (II.94, 124, 134, 136, 138, 222). Note-se que a razão indica esse caminho sob a pressão da necessidade ou do perigo ameaçador do estado de natureza. Como todos os homens são, por natureza, livres e iguais, a sociedade política só pode emergir do consentimento individual. Os indivíduos consentem na edificação de uma sociedade política porque querem ser protegidos no usufruto dos seus direitos, a começar pelo da autopreservação. É por quererem proteger a sua vida, liberdade e bens materiais que os indivíduos consentem em se associar politicamente. Os fins do governo civil são dados por este desejo fundamental, o único que justifica e legitima o exercício do poder político. Visto que os homens não pretendem apenas garantir a sua preservação, mas também a sua liberdade e propriedade no sentido estrito, os fins do governo impõem a moderação do poder político.

Mas para que a insegurança do estado de natureza seja definitivamente superada é necessário que as suas causas sejam remediadas pela instauração da sociedade civil. Se a parcialidade dos julgamentos durante o exercício do direito de execução da lei natural constituía uma das causas da instabilidade e da perigosidade do estado de natureza, então é urgente estabelecer um juiz reconhecido que decida imparcialmente as contendas entre os indivíduos (II.13, 123-126). A função fundamental que os homens esperam que seja desempenhada pela sociedade civil é a de um árbitro». A sociedade política é essencialmente um corpo formado por pessoas voluntariamente unidas que «dispõem de uma lei comum estabelecida e de uma judicatura à qual [podem] apelar» (II.87). Mas os indivíduos apenas consentem na criação da sociedade civil se o julgamento do juiz que substitui todos os julgamentos privados resultar da aplicação de leis civis que a todos submetam igualmente e que, enquanto expressão da vontade pública, sejam conformes à lei natural. Complementarmente, uma certa inclinação de sociabilidade permite unir a inclinação natural aos interesses e conveniências, isto é, à razão instrumental da fundação da sociedade (II.77).

Assim, os indivíduos renunciam aos dois «poderes» ou direitos ou «liberdades» de que gozam no estado de natureza. Em primeiro lugar, a reciprocidade do pacto fundador da sociedade civil exige que os homens renunciem ao «poder» de «fazer tudo o que se «considere conveniente para garantir a sua própria preservação, bem como a dos outros, dentro dos limites autorizados pela lei natural» (II.128). Como Locke reconhece que a preservação de si mesmo tem prioridade sobre a preservação do género humano, o direito de autopreservação aproxima-se consideravelmente do direito a todas as coisas enunciado por Hobbes. Por outras palavras, quem ingressa na sociedade civil prescinde do direito de tudo fazer para assegurar a sua preservação e submete-se a uma lei efectiva que regula as relações entre os homens. Em segundo lugar, os homens que se associam politicamente renunciam voluntariamente ao exercício do direito natural de execução da lei natural e transferem esse direito para a sociedade política (II.128). É aqui que reside a origem de todo o poder político (II.127). Tanto o poder legislativo como o poder executivo resultam da transferência deste direito de punição que, por natureza, pertence aos indivíduos. O poder político, incluindo o «poder supremo», o de legislar, é originariamente

um poder executivo e tem, na sua essência, um resíduo intrinsecamente judicial porque cada indivíduo, no estado de natureza, é executor e juiz. Não só o consentimento, mas também essa derivação do poder político - que, no fundo, é um mero corolário do consentimento -, conferem um cunho marcadamente individualista à teoria do Estado de Locke. O governo fundado no consentimento é o único que goza de legitimidade. Se a comunidade política reúne «criaturas racionais» livres e iguais, então a obrigação política só pode resultar do livre consentimento individual, que, por sua vez, tem como referência imprescritível o desejo de autopreservação ou, se se quiser, de proteção da propriedade. Nada que contrarie este desejo fundamental pode ser objeto de consentimento. O consentimento em Locke corresponde ao ato de aceitação compatível com a «liberdade racional», isto é, da liberdade regulada pela razão. Na formulação de um comentador, «a liberdade (...) conduz ao governo pelo consentimento; a razão (...) nega a legitimidade de governos erradamente consentidos».

A instituição da sociedade civil é, do ponto de vista lógico e jurídico, mas não necessariamente do ponto de vista cronológico, distinta da instituição do governo. Se são os indivíduos que, pelo consentimento expresso e pela transferência de poderes ou direitos, criam a comunidade política, já o governo é instaurado pela comunidade política constituída. Locke não reproduz a teoria dos dois patos - de «associação» e de «sujeição» - elaborada por Pufendorf, mas pretende manter bem distintas as ideias de comunidade política, por um lado, e de governo, por outro. Essa distinção será preciosa quando Locke enunciar a sua teoria do direito de revolução. Por haver em Locke apenas um único pato - o da «união» ou «associação» - a relação entre governantes e governados não tem, portanto, um cariz estritamente contratual, mas antes uma «natureza fiduciária».

Mas se o consentimento individual expresso é necessário para a fundação da comunidade política, e se a única fonte de legitimidade do poder político é ainda o consentimento, como concilia Locke estas exigências com a estabilidade das sociedades civis já formadas? Como justificar perante os indivíduos históricos que o governo legítimo sob o qual vivem foi por eles consentido? (ver II.100-104) O recurso adoptado para resolver este problema consistiu na noção de consentimento «tácito» por contraposição ao consentimento «expresso».

Como a noção de «consentimento tácito» suscita uma enorme ambiguidade, na medida em que «a dificuldade reside em saber o que se deve considerar como consentimento tácito, e até que ponto este vincula» ou «em que medida se deve considerar que alguém consentiu e, assim, se submeteu a um governo, quando essa pessoa não manifestou expressamente o seu consentimento» (II.119), é preciso despendar algum tempo em torno da sua caracterização, bem como dos problemas que pretende resolver e de outros que cria. Eis a opinião de Locke sobre o conteúdo do «consentimento tácito»:

(...) todo o homem que possui ou goza de uma parte dos domínios de um governo, por esse meio manifesta o seu consentimento tácito e está, daí em diante, e tal como qualquer outro súbdito, obrigado a obedecer às leis desse governo enquanto durar o seu usufruto da propriedade; pouco importa que possua a posse plena de terra transmissível aos seus herdeiros, ou que apenas aí viva durante uma semana, ou que se limite a viajar livremente pelas

estradas; com efeito, o seu consentimento pode consistir simplesmente no fato de se encontrar dentro do território do dito governo (II.119).

(...) sempre que o proprietário, que apenas deu ao governo o seu consentimento tácito, se desfizer das suas posses, seja por doação, venda ou outro procedimento qualquer, retoma a liberdade de partir e se incorporar em qualquer outra comunidade política, ou de constituir com outros uma nova sociedade política in vacuis locis, em qualquer parte do mundo que esteja livre e desocupada. Em contraposição, aquele que deu o seu consentimento a uma comunidade política sob a forma de um acordo propriamente dito e de uma declaração expressa está obrigado a ser seu súbdito e a assim permanecer de modo inalterável, e nunca mais poderá voltar à liberdade do estado de natureza, a menos que uma calamidade dissolva o governo a que estava sujeito, ou então que seja excluído por um ato público (II.121).

Todavia, a submissão às leis de um país, em sossego, e no gozo dos privilégios e proteção que elas proporcionam, não atribuem a ninguém o estatuto de membro dessa sociedade. (...) não é isto que converte alguém num membro dessa sociedade, num súbdito perpétuo da comunidade política, assim como um homem a quem convém residir por algum tempo junto de uma família também não se converte em súbdito do pai de família; apesar de estar obrigado, durante o período da sua estadia, a cumprir as leis e a submeter-se ao governo que aí encontrar. Nada pode tornar um homem num membro da comunidade política senão o seu ingresso através de um compromisso positivo, de uma promessa expressa e de um pato (II.122).

Existem, portanto, dois tipos de consentimento que fundam a sujeição de um indivíduo às leis do Estado (legítimo): o consentimento «expresso», segundo Locke, o único que pode fazer do indivíduo um membro de pleno direito da comunidade política; e o consentimento «tácito», suficiente para obrigar à sujeição, mas que não compromete politicamente o indivíduo, nem o Estado. O «consentimento tácito» é o consentimento «que se pode inferir razoavelmente». Para Locke, o consentimento «tácito» ocorre quando alguém goza das possibilidades permitidas no interior de um território que esteja desde logo submetido às leis gerais do Estado. A presença voluntária do indivíduo nesse território e o seu envolvimento com as estruturas jurídicas que o enquadram é interpretado como consentimento «tácito» desse indivíduo no que toca à sua sujeição às leis. Em particular, se a aquisição e troca de propriedade estão, no Estado civil, sujeitas à regulamentação da lei do Estado; e se o mesmo sucede com a transmissão (e aceitação) de heranças; então, a presença voluntária num dado território sujeito às leis do Estado (legítimo), reforçada

pelos atos de aquisição e troca de propriedade, e pela transmissão e aceitação de heranças, são sinais suficientes de consentimento «tácito». Ao lidar com a sua propriedade, mesmo que reduzida à sua dimensão de bens materiais, no contexto do Estado civil, isto é, de acordo com as regras por este impostas, o indivíduo aceita a proteção do Estado desses bens materiais e do seu usufruto. O «consentimento» é a implicação jurídico-política desses atos, os quais são aparentemente apolíticos ou extra-políticos. Esta espécie de consentimento é revogável, mas apenas sob a condição de abandono do território. O direito à emigração não é somente um efeito jurídico da proteção dos direitos individuais; é também a outra face da moeda da fundamentação do Estado no consentimento individual³². O requisito perene do consentimento individual implica necessariamente a concessão do direito à emigração³³. Isto é: quem decide não dar o seu consentimento a um Estado já em existência deve poder abandonar o espaço que o define e subtrair-se ao alcance das suas leis. Foi, sem dúvida, desta tradição contratualista que nasceu a denominação «votar com os pés» para designar a actualização deste direito.

Abandonar o território da comunidade política é necessário para que não se presuma consentimento onde não existe. Dada a introdução da noção de «consentimento tácito», essa clarificação só é possível com o abandono físico do indivíduo «proprietário de si mesmo» do território submetido às leis cuja validade reside no consentimento. Este abandono físico constitui a única forma de garantir que o indivíduo não goza dos benefícios da comunidade política. Quando goza dos benefícios do Estado (legítimo), ele consente; logo, submete-se às leis. A desobediência pode, assim, ser justamente punida³⁴.

Contudo, a formação da comunidade política pressupõe o consentimento expresso dos associados. O ato de associação pressupõe a renúncia ao exercício unilateral dos dois «poderes» que o indivíduo goza no estado de natureza: o poder de «fazer tudo o que considerar conveniente para a preservação de si mesmo e do resto do género humano»; e o poder de punir (II.129-130). Cada indivíduo compromete-se a substituir o seu próprio julgamento pelas regras contidas nas leis civis e a «usar a força natural (...) para auxiliar o poder executivo da sociedade» (II.130). De um certo ponto de vista, os indivíduos que se incorporam numa comunidade política subordinam o objetivo de preservação individual à preservação da coletividade. Daí que a sua sujeição aos poderes políticos legítimos e confiáveis não possa ser posta em causa. A saída do estado de natureza implica necessariamente a restrição da liberdade natural.

³² Ver Pufendorf (De jure naturae et gentium, II.XVIII. 15) que introduz a ideia de que o emigrante requer o consentimento do Estado na sua partida. Para aquele que é provavelmente o primeiro enunciado da emigração como alternativa à obediência às leis do Estado, ver Platão, Críton, 51d-e.

³³ Zuckert, *Launching Liberalism*, p. 226. Ver a crítica de David Hume a este argumento: «Será lícito afirmar seriamente que um pobre camponês ou artífice tem a possibilidade de livremente abandonar o seu país, quando não conhece as línguas nem os costumes estrangeiros, e vive apenas o seu dia a dia com o pequeno salário que ganha? Seria o mesmo que dizer que um homem, devido ao fato de permanecer num navio, dá o seu livre consentimento à autoridade do capitão, embora tenha sido levado para bordo enquanto dormia, e só lançando-se ao mar e morrendo possa sair desse navio» («Do Contrato Original», *Ensaio Morais, Políticos e Literários*, p. 407).

³⁴ A diferença entre consentimento «tácito» e «expresso» também implica uma diferença quanto à sua revogabilidade. Segundo Locke, apenas o consentimento «tácito» é revogável. Ver Gordon Schochet, 'Guards and Fences': Property and Obligation in Locke's Political Thought», p. 384.

O Governo Civil

Constituída a comunidade política, falta instituir o governo civil. Como vimos, o poder político consiste essencialmente na coletivização do direito individual de execução da lei natural. O exercício político do direito de punir é então confiado ao governo - enquanto instância distinta da sociedade civil propriamente dita - cuja estrutura e titulares são escolhidos por essa mesma sociedade. De fato, Locke atribui ao conjunto da comunidade política, ou à maioria dos súbditos que a constituem, a faculdade de escolher não só os seus governantes, mas também a forma de governo. Como todas as escolhas livres são enquadradas pela preocupação fundamental o desejo de autopreservação ou da propriedade, é lógico que umas formas de governo sejam mais compatíveis com a proteção dos direitos individuais do que outras. E principalmente que há formas de governo, como a monarquia absoluta, que jamais podem reivindicar o consentimento dos homens. Tendo em conta os fins da associação política, o governo das leis com um órgão legislativo representativo, que subordina um poder executivo que age imparcialmente e na defesa do bem público, aparece como a forma institucional mais razoável.

Vimos que Locke quer distinguir claramente a comunidade política do governo civil e simultaneamente escapar à teoria dos dois patos de Pufendorf. Sendo a comunidade política constituída através de um contrato entre os indivíduos que se associam, já o governo civil não é produto de um contrato propriamente dito. A forma do governo civil é escolhida pela comunidade política. A relação que se estabelece entre a sociedade e o governo é reproduzida nos termos de uma tarefa que é confiada pela primeira ao último. A *trust* designa «a autoridade do governo enquanto poder fiduciário para agir em nome do povo e da sua propriedade». Se o governo não está à altura da tarefa que lhe é confiada pelo povo, ou se pura e simplesmente trai essa confiança, perde automaticamente o seu direito a reclamar a obediência dos súbditos. Por sua vez, os súbditos estão inexoravelmente vinculados a todas as decisões do governo civil enquanto este exercer o poder político de acordo com essa confiança. Através do conceito de *trust*, Locke consegue distinguir e separar a comunidade política do governo civil, evitar a teoria dos dois patos e impedir que o(s) governante(s) permaneça(m) no estado de natureza, o que transformaria a relação entre governantes e governados segundo a lógica absolutista, como, de resto, Hobbes demonstrara.

Embora Locke não possa reclamar o título de descobridor da tripartição de poderes, a sua exposição contribuiu fortemente para as teorizações posteriores. De fato, a discussão sobre as «partes» da soberania tinha já adquirido um grau muito elevado de sofisticação antes de Locke escrever *Dois Tratados*. Apesar de o debate não ser especificamente inglês, a configuração constitucional e a relativa decadência do prestígio da noção de governo misto tornaram a Inglaterra num dos lugares onde foi mais debatida a divisão e especialização institucional segundo o critério dos poderes políticos.

Locke distingue três poderes: o legislativo, o executivo e o federativo. Tendo em conta que o poder político decorre diretamente do poder executivo da lei natural, e que este continha um elemento judicial e outro plenamente executivo, podemos constatar que quando esse poder de julgar é confiado pela sociedade civil a uma assembleia temos o poder legislativo e quando o poder de executar é confiado pela sociedade civil a um magistrado (ou a um grupo de magistrados) temos o poder executivo (e federativo). Mas o

poder legislativo é o poder supremo da comunidade política» (II.134; ver II.132). Independentemente da forma que assumir por escolha da sociedade, o(s) seu(s) titular(es) é(são) também escolhido(s) pela maioria dos membros da comunidade política. Independentemente da sua forma, o poder legislativo deve ser sempre representativo, pois dado que a sua missão é fazer as leis, ninguém pode ser obrigado a obedecer a regras que não consentiu. Para que uma lei seja efetivamente uma lei legítima é necessário obter o consentimento da sociedade, que no caso de uma democracia «perfeita» é dado diretamente pelo povo, mas que no caso de outras «formas de governo» só pode ser dado pelo(s) representante(s) do povo (cf. II.133-134)³⁵. A representação política no poder legislativo institucionaliza o consentimento sem o qual nenhum governo pode reivindicar legitimidade. É digno de registo o fato de no Segundo Tratado Locke evitar usar os termos «soberania» e «soberano», enquanto no Primeiro Tratado não os dispensa. O contexto da discussão da teoria absolutista de Filmer era evidentemente compatível com o uso da terminologia cara ao absolutismo; mas o Segundo Tratado pretende ser a refutação e superação do horizonte absolutista. A mudança de terminologia traduz a tentativa de Locke lidar com a teoria da soberania legada por Jean Bodin e Thomas Hobbes. Se, por um lado, Locke aceita uma das regras fundamentais dos teóricos da soberania, a saber, que em todas as sociedades têm de existir um poder supremo ou «soberano», por outro lado, a concepção da tripartição dos poderes e a luta pela moderação do poder político levam-no a resistir à aceitação das outras regras fundamentais contidas no conceito puro de soberania.

Entendo por poder político, portanto, o direito de fazer leis com pena de morte, e por conseguinte com todas as penas menores, para a regulação e preservação da propriedade, e o direito de empregar a força da comunidade na execução dessas leis e na defesa da comunidade política contra as injúrias externas; e tudo isto apenas para servir o bem público (11.3).

O poder legislativo é supremo até porque Locke corrige Bodin e Hobbes ao praticamente isolar «o poder de fazer leis que determinam a vida e a morte» como «marca da soberania» e ao excluir esta propriedade do «pronunciamento da sentença de morte» (I.129). O poder de fazer as leis define melhor do que qualquer outro a soberania; mas devidamente articulado com fins racionalmente estabelecidos e com os outros poderes pode também definir melhor do que qualquer outro a soberania moderada. Todos os outros poderes estão subordinados ao poder legislativo donde emana a vontade pública apurada pelos representantes do povo. A renúncia individual ao poder executivo e à liberdade natural é feita em benefício da sociedade <para que o poder legislativo deles disponha segundo o que o bem dessa sociedade requer» (II.131). Mais: «O poder legislativo é aquele que tem o direito de determinar como a força da comunidade política será empregue na preservação da comunidade e dos seus membros» (II.143). É evidente que se o poder

³⁵ Admitindo, em princípio, um poder legislativo «perfeitamente» democrático ou, pelo contrário, um monarca hereditário (desde que escolhido pelo povo), no entanto, Locke prefere claramente o modelo do Parlamento composto por representantes escolhidos pelo povo (ou pela «melhor parte do povo») em eleições periódicas, justas e livres.

legislativo ocupa uma posição destacada tal deve-se certamente à importância correlativa da função que desempenha na comunidade política. De fato, Locke entende que é o poder legislativo que supera o estado de natureza definido como a ausência de um juiz comum a quem recorrer no decurso das controvérsias entre indivíduos. «O ato primeiro e fundamental da sociedade é a constituição do poder legislativo» porquanto esse poder <<é a alma que dá forma, vida e unidade à comunidade política» (II.212). É por isso que Pierre Manent observa que «sair do estado de natureza, ou entrar na 'sociedade civil', é essencialmente constituir uma assembleia legislativa». O poder legislativo resulta da necessidade de estabelecer um juiz comum, mas transforma-se necessariamente na sede da deliberação pública, da escolha e da liberdade. Mas nem por isso se desvanece a sua função primordial: a de ser o juiz comum de todos os que fazem parte da comunidade política. Tal vez pareça estranho que Locke associe o poder legislativo à função que hoje se atribui ao poder judicial. Porém, dado que o poder político legítimo existe fundamentalmente para proteger direitos individuais pré-políticos, não é inconsistente atribuir ao poder de fazer leis o papel de juiz que formula as regras com que os indivíduos têm de contar na sua conduta e na sua relação com os outros. A deliberação pública levada a cabo em sede do poder legislativo não pode ir muito longe na determinação do bem comum, pois o bem vem já determinado na condição pré-política do homem. As leis positivas emanadas do poder legislativo devem ser actualizações ou interpretações da lei natural. «Muitas das leis civis dos países (...) só são justas na medida em que estejam fundadas na lei natural, segundo a qual devem ser reguladas e interpretadas» (II.12). O poder legislativo

não tem outro fim senão a preservação, e, portanto, jamais tem o direito de destruir, escravizar ou empobrecer deliberadamente os seus súbditos. As obrigações da lei natural não cessam na sociedade; acontece que em muitos casos são delimitadas de forma mais estrita e são complementadas com penas atribuídas pelas leis humanas para garantir o seu cumprimento. Desta forma, a lei natural permanece como a regra eterna de todos os homens, sem exceptuar os legisladores. As regras a que estes submetem as ações dos outros homens, à semelhança das suas próprias ações, têm de se conformar à lei natural, isto é, à vontade de Deus, da qual essa lei é uma manifestação. E sendo a lei natural fundamental para a preservação do género humano, toda a sanção humana que se lhe oponha é inválida e não tem valor (II.135).

As leis civis que resultam da vontade do poder legislativo (quando este é legítimo) traduzem as obrigações políticas a que todos os súbditos estão sujeitos. Constituem o padrão do direito político, não só interpretando e particularizando os princípios gerais da lei natural, mas acrescentando certas determinações jurídicas que o bem público das sociedades políticas concretas possa solicitar. Mas a submissão igual de todos os súbditos é também a fórmula da liberdade política. Respondendo a Filmer, que denunciara a noção de liberdade natural por não ser mais do que a reivindicação de «cada um fazer o que lhe agrada, viver como entender e não estar vinculado por lei nenhuma», Locke escreve:

A liberdade dos homens que estão submetidos a um governo consiste em possuir uma regra permanente e comum a todos os membros da sociedade que orienta a vida de cada um, e instituída pelo poder legislativo que nela tenha sido erigido; trata-se da liberdade de seguir a minha vontade em todas as coisas em que aquela regra nada prescreve e de não estar sujeito à vontade inconstante, incerta, secreta e arbitrária de outro homem, exatamente como a liberdade natural consiste em não sofrer outra restrição que não a da lei natural (II.22).

A diferença entre licenciosidade e liberdade reside na existência de uma regra que condiciona a ação. A igualdade jurídica assegurada pelo império da lei permite a ação livre da interferência de terceiros, criando e protegendo uma esfera de autodeterminação. A lei aparece como um elemento constitutivo da liberdade, pois fornece regras que servem de «guardas e vedações» à conduta individual, e que limitam o «poder» e moderam o <<domínio>> de cada uma das «partes» da sociedade e de cada um dos seus «membros» (II.222). Protegendo cada um dos súbditos na sua esfera individual, as leis civis eliminam a submissão à vontade alheia, o que, como vimos, corresponde à definição de liberdade (e igualdade) natural. A lei civil é a segurança de que os homens precisam para viver em paz e liberdade. Mas protegendo todos os súbditos sem exceção, a lei civil convida à consideração de que todos os homens por serem racionais são invioláveis e dignos de respeito. Viver e respeitar o império das leis é, por isso, sintoma e instrumento da conduta razoável.

Um homem está sujeito à lei natural? O que é que o fez livre perante essa lei? O que lhe permite dispor livremente da sua propriedade de acordo com a sua própria vontade, dentro dos limites dessa lei? Eu respondo: um estado de maturidade tal que se possa supor que ele é capaz de conhecer a lei natural de modo a conter as suas ações dentro dos limites prescritos por essa lei. Quando atinge esse estado, presume-se que ele sabe até que ponto pode tomar como guia essa lei e até que ponto pode fazer uso da sua liberdade. É assim que adquire a liberdade. Até chegar essa altura, uma outra pessoa terá de guiá-lo, alguém que se presume que sabe até que ponto a lei permite a liberdade. Se este estado da razão, se esta idade do discernimento o tornou livre, as mesmas circunstâncias farão do seu filho igualmente um homem livre. Está um homem sujeito à lei da Inglaterra? O que é que o fez livre perante essa lei?, isto é, o que lhe deu a liberdade de dispor das suas ações e das suas posses de acordo com a sua vontade, dentro dos limites que essa lei autoriza? A capacidade de conhecer essa lei, que a mesma supõe a partir da idade de vinte e um anos, e em alguns casos mais cedo (11.59).

A razão possibilita o conhecimento da lei, e a lei protege a ação individual. É assim que se adquire a liberdade política. Viver sob o governo das leis é o único caminho da existência política livre e racional. Neste sentido, a teoria da lei civil é o reflexo da teoria abrangente da liberdade que Locke expôs ao longo de toda a sua obra, mas sobretudo no Ensaio sobre o Entendimento Humano.

O homem é um ser livre. Isso quer dizer que o homem é capaz de fazer escolhas livres. Mas o que significa fazer escolhas livres?

(...) na medida em que o homem tenha o poder de pensar ou não, de movimentar ou não, de acordo com a preferência ou inclinação da sua mente, será livre. Quando a realização ou a suspensão não estão igualmente no poder do homem, quando realizar ou não realizar não decorre da preferência da sua mente, então ele não será livre, embora a ação talvez possa ser voluntária. Por isso, a ideia de liberdade é a ideia de um poder que um agente tem para realizar ou suspender uma ação, de acordo com a determinação ou pensamento da mente, pelo qual uma das ações é preferida em relação à outra: quando uma delas não está sob o poder do agente para ser concretizada de acordo com a sua volição, então não há liberdade: esse agente está sob necessidade»³⁶.

Esta concepção de liberdade, aparentemente tão abstracta e que parece estar tão distante da discussão política da liberdade, é crucial para se estabelecer a distinção entre o consentimento racional (e as obrigações que dele decorrem) e a cedência à necessidade, por exemplo a rendição à espada do conquistador. Hobbes, que tinha afirmado que a liberdade é compatível com a necessidade» e que os atos praticados sob pressão do medo eram livres, era congruente quando via o «consentimento» do vencido no campo de batalha como gerador de obrigações e não assinalava quaisquer diferenças jurídicas entre a soberania por «instituição» e a soberania por «aquisição». A sua teoria política era irrepreensivelmente coerente com a sua teoria da liberdade. O mesmo sucede com Locke. Ao contrário do filósofo de Malmesbury, para Locke a vontade é, efetivamente, um poder ativo que interfere na relação entre desejo (ou aversão) e ato. Porém, ambos concordam na rejeição do conceito de «livre-arbítrio», na medida em que a vontade não é um «poder» indeterminado. A teoria da liberdade de Locke impõe um breve regresso ao problema da inquietude na determinação da vontade. Recorde-se que a inquietude é o desejo de um bem ausente. É ela que determina «imediatamente» a vontade. Mas a inquietude só pode determinar a vontade se o «bem ausente» que se deseja estiver enquadrado pela ideia de felicidade que o agente prossegue. Ninguém deseja o que não integrou na sua concepção de felicidade. Neste sentido, Locke reformula a questão e pergunta: «o que é que move o desejo?». A sua resposta é simples: «a felicidade e apenas esta»³⁷. A inquietude não

³⁶ Ensaio sobre o Entendimento Humano, II.XXI.8.

³⁷ Ibid., II.xxl.42. A felicidade é, na definição de Locke, o «prazer máximo do qual somos capazes»; a infelicidade, «a máxima dor» (II.xxl.43). É preciso notar de passagem que esta definição não

determina os meios e os caminhos que conduzem à satisfação desejada. O cultivo da razão é necessário porque é a «mente» que tem o poder de «suspender» os desejos e determinar a vontade. A inquietude sem o uso da razão empurrará muito frequentemente os homens para condutas irracionais ou irrazoáveis. O «poder de suspender a execução e a satisfação dos desejos é a fonte da liberdade humana, pois permite <<considerar os seus objetos, examiná-los de todos os ângulos e compará-los». É «aqui [que] se baseia a liberdade que o homem possui» (134). É o <<julgamento» racional que determina a conduta do homem livre (135). Assim, a liberdade, para Locke, assenta numa concepção da vontade que não é um poder exclusivamente ativo, nem exclusivamente passivo, nem absolutamente determinado, nem isento de todo e qualquer condicionamento.

Repetimos o óbvio quando dizemos que Locke não pretende atribuir ao poder legislativo uma faculdade arbitrária de criação ou transformação do mundo político. As tarefas que têm a seu cargo estão em grande medida delimitadas pelas necessidades humanas tal como são expressas no estado de natureza. Assim, porque o poder legislativo tem uma origem estritamente contratual, e porque «ninguém pode transferir para outrem mais poder do que aquele que tem», o poder legislativo «não pode exceder o poder que essas pessoas tinham no estado de natureza antes de entrarem na sociedade e o transferirem para a comunidade» (II.135).

Para além do poder legislativo, Locke conta ainda os poderes executivos e federativo. São poderes completamente distintos: o primeiro encarrega-se de executar as leis produzidas pelo poder legislativo; o segundo lida com as relações externas da comunidade política. Ambos decorrem do poder natural detido pelos indivíduos no estado de natureza. O poder executivo é herdeiro direto do direito individual de execução da lei natural ao passo que o poder federativo reflete o fato de as comunidades políticas nunca escaparem à condição do estado de natureza nas suas relações mútuas. Se Locke sugere que se separem os titulares do poder legislativo dos titulares do poder executivo, a verdade é que não insiste na separação equivalente quando trata dos poderes executivo e federativo. Pelo contrário, Locke afirma que «não é possível separá-los e colocá-los simultaneamente nas mãos de pessoas diferentes». É que «ambos requerem para o seu exercício a força da sociedade, e é quase impraticável colocar a força da comunidade política em mãos distintas e não subordinadas (...) o que levaria a que a força do público estivesse sujeita a comandos diferentes, algo que, mais tarde ou mais cedo, tenderia a causar a desordem e a ruína» (II.148). A natureza do exercício de ambos os poderes, que implica o uso da força e a ação fora da órbita estrita da lei, reivindica uma aliança prática entre eles e subordina a sua distinção teórica. Quer o poder executivo, quer o poder federativo, são poderes subalternizados à supremacia do poder legislativo. Mas essa subalternização é fortemente relativizada pelo fato de o exercício tanto de um poder, como do outro, implicar a ação não prevista pelas leis. Perante a força ameaçadora da necessidade, que obviamente não pode ser antevista pelas leis positivas, a comunidade política responde pela mobilização de dois poderes que sempre que é preciso respondem a essa força com a força. O governo protector dos direitos individuais deixa-se limitar por regras claras e comuns; mas, dada a natureza imprevisível e ameaçadora do mundo político, a proteção dos direitos individuais requer que se vá para além das regras naquelas ocasiões em que a generalidade da lei a torna inoperante. A esta faculdade - associada ao

pressupõe a ausência de uma hierarquia dos prazeres e que é compatível, no pensamento de Locke, com a construção de concepções racionais de felicidade.

poder executivo - de ir para além das regras na proteção do bem público Locke chama «prerrogativa» ou o «poder arbitrário entregue ao príncipe para em certos domínios realizar o bem do povo, e não o seu mal» (II.210) ou o «poder de atuar discricionariamente em favor do bem público sem a prescrição da lei, e por vezes contra ela» (II.160, os *itálicos* são meus; ver II.164). Locke não foge às consequências da aceitação de uma tarefa imprescritível como fim exclusivo do governo: perante a necessidade, *salus populi suprema lex est* (II.158). De certa forma, o poder executivo arbitrário é exercido no quadro de uma lei, da lei fundamental, da que confere um direito fundamental à preservação individual e da comunidade política (II.159). O poder executivo não transcende as referências do estado de natureza; pelo contrário, revela-as e aprofunda-as como nenhuma outra dimensão da vida política dos homens.

O governo das leis é simultaneamente um meio e um fim em si mesmo. Por um lado, obedecer à lei consentida e justa é sintoma de razoabilidade. Num contexto político, a vida racional desenvolve-se no cumprimento das leis. Mas, por outro lado, o governo das leis está ao serviço da realização dos fins que os homens prosseguem quando se reúnem numa comunidade política. Um governo que vive fora da lei ou acima da lei como as teorias clássicas da soberania asseveravam - tende a violar os direitos individuais dos seus súbditos. Contudo, se o governo das leis tem também esta dimensão instrumental, então os fins da comunidade política e do governo condicionam a sua primazia. O primado da lei que caracteriza o chamado «governo constitucional» é posto em causa pelas razões que justificam esse governo do direito e das formas legais. É que a necessidade e a contingência das ameaças aos fins da comunidade política exigem que o governo tenha a capacidade de lhes responder quando as formas institucionais-legais são insuficientes ou desadequadas ou demasiado morosas. Ao contrário de muitos dos seus discípulos, Locke compreendeu bem que a viabilidade do constitucionalismo liberal recomenda a declaração de insuficiência do estrito respeito pelas formas institucionais-legais e que o regime constitucional tem de conter em si mesmo os recursos de um regime, digamos assim, de exceção. O comentário de Fatovic é certo: a «teoria da prerrogativa baseia-se no pressuposto de que o extraordinário é uma parte normal da política».

Porém, a prerrogativa do poder executivo apenas concede um carácter arbitrário ao modo do seu exercício, e não aos fins que serve. Ainda assim, coloca-se a questão: quem avalia a adequação do exercício da prerrogativa aos fins que o poder executivo deve servir? Para Locke a resposta é simples: só o povo pode julgar se o poder executivo traiu ou exorbitou a confiança que nele foi depositada (II.161).

A revolução

O governo civil legítimo é o governo limitado. Encontra os seus limites definidos pelos direitos individuais dos súbditos, pelo seu consentimento e pelas leis positivas (e naturais) às quais todos estão submetidos, incluindo os magistrados (ver II.66). Mas, como vimos, a ação governativa requer por vezes que a letra da lei seja silenciada ou que o direito de propriedade deste ou daquele súbdito seja restringido (cf. II.159). A realização do bem público sobrepõe-se a esses limites. Quer isso dizer que a ação governativa pressupõe uma certa interpretação do bem público na ausência de regras estabelecidas. Como apurar se uma determinada interpretação do bem público está correta? Se os poderes políticos possuem tamanha margem de intervenção, como assegurar que os atos levados a cabo pelo governo servem efetivamente o bem público? No entender de Locke só resta um <<juiz>> para decidir estas questões: o povo. Assim, o governo civil encontra o seu derradeiro limite no «poder do povo».

(...) a comunidade retém perpetuamente um poder supremo de se salvar das tentativas e desígnios de qualquer pessoa, incluindo os seus legisladores, sempre que forem tão tolos ou tão malvados a ponto de conceber e levar a cabo desígnios que atentem contra as liberdades e propriedades do súbdito. Nenhum homem, nem nenhuma sociedade de homens, tem o poder de render a sua preservação, nem, por conseguinte, os meios de assegurá-la, à vontade absoluta e ao domínio arbitrário de outrem; sempre que alguém pretender reduzi-los a uma condição de escravatura, os homens terão sempre o direito de preservar aquilo que não têm o poder de alienar, e de se livrarem daqueles que violam esta lei fundamental, sagrada e inalterável da autopreservação, em nome da qual ingressaram na sociedade. Assim, neste sentido, é possível dizer que a comunidade é sempre o poder supremo, mas sob a condição de não a considerar como submetida a uma forma de governo específica, porque este poder do povo jamais pode ser exercido antes da dissolução do governo (II.149).

No sentido mais óbvio, o direito à revolução é exercido legitimamente contra poderes políticos descarada ou dissimuladamente tirânicos. A natureza contratual da comunidade política e a natureza fiduciária do governo civil concedem toda a robustez lógica e toda a densidade moral ao direito de defesa dos direitos inalienáveis. O governo civil existe para proteger os direitos individuais e tem nessa proteção a sua única justificação. Quando se desvia dessa missão e a contraria, perde a razão da sua existência. Não é suficiente dizer que esse governo civil foi consentido. O consentimento não vincula os súbditos para a perpetuidade. Apenas o consentimento pode conferir legitimidade aos atos do governo e à existência da sociedade política; mas o consentimento não é condição suficiente da obrigação política. O direito de resistência a atos tirânicos tem sempre prioridade sobre a obrigação derivada do consentimento. Locke rejeita a tese de Filmer afirmando que o consentimento é a condição necessária da sociedade política, e rejeita a tese de Hobbes indicando que o consentimento não é uma condição suficiente da

legitimidade do governo civil. Contrariando Hobbes, Locke recusa a ideia de que a conquista militar pode gerar um governo legítimo e de que a monarquia absoluta retira os indivíduos do estado de natureza. É que nem se pode pressupor que os atos tirânicos sejam alguma vez consentidos. O consentimento livre e racional, por definição ou por impossibilidade, não é conferido a atos, nem a leis que atentem contra o sujeito que consente. Por outro lado, o direito de resistência necessariamente se agiganta no direito de revolução, pois o direito de autopreservação inclui o direito a todos os meios de garantir a autopreservação. Se a ameaça provém dos poderes políticos instituídos, então o direito de autopreservação inclui o direito de dissolver (pela força) os poderes ameaçadores.

O direito de revolução obriga-nos a rever a passagem do estado de natureza para a sociedade civil. Essa transição era definitivamente operada a partir do momento em que se instituíam um juiz que decidisse as contendas entre os indivíduos e estes aceitassem esse julgamento prescindindo dos seus próprios julgamentos. Porém, com a introdução da doutrina do direito de revolução e com o seu corolário inexorável segundo o qual «a comunidade é sempre o poder supremo», vemos que nem todas as formas de julgamento são transferidas para os poderes políticos instituídos. Se Locke já previra que os indivíduos não perdem a faculdade de julgar por si próprios em circunstâncias de risco repentino para a sua vida ou integridade física e que excluam a possibilidade de intervenção atempada por parte das autoridades constituídas (II.19), agora é admitido que não se pode renunciar ao julgamento coletivo sobre o carácter da ação governativa. A comunidade como um todo é o grande «árbitro». O povo que forma a comunidade política é o supremo tribunal constitucional da teoria política lockeana. Quando o conflito estala entre os poderes políticos e o conjunto do povo, o governo deixa de poder desempenhar a sua função primordial, a de juiz das controvérsias. O governo é agora uma das partes em conflito. Resta ao povo «apelar ao céu», o que parece indicar que o povo deve colocar o assunto nas mãos de Deus. Mas Locke escapa-se a esta conclusão ao fazer recair sobre cada um dos membros da comunidade política a necessidade de julgar por si mesmo a situação política, em particular se essa se confunde com o estado de guerra. Ao invés de ser sinónimo de confiança nos desígnios da Providência divina, «apelar ao céu» - «como fez Jefté» - significa antes de mais recorrer às armas e solicitar o favor dos deuses da guerra. Os poderes políticos detêm somente a autoridade que lhes foi confiada pelo povo. Essa confiança só pode ser retirada, ou mantida, pela entidade cuja proteção e bem justifica a relação fiduciária que estabelece os poderes políticos organizados (II.240-242).

A revolução dissolve o governo, mas não dissolve a sociedade instituída pelo contrato entre todos os homens que se associaram e que criou um vínculo de obediência indissolúvel. A distinção entre sociedade e governo estabelecida por Locke torna-se agora decisiva. A revolução dissolve os poderes políticos; mas como não destrói a sociedade - só a conquista por um inimigo externo dissolve a sociedade (II.211)³⁸ -, esta pode reconstituir os poderes dissolvidos, nomeadamente o poder legislativo fundamental, segundo a forma que lhe parecer melhor e com os titulares da sua confiança (II.220). É também graças a essa distinção entre sociedade e governo que Locke pode colocar a primeira como entidade independente do aparelho governativo. Assim, Locke pode conferir ao todo da sociedade «o direito nativo e originário de se preservar» (II.220), que corre em paralelo com o direito do indivíduo de garantir a sua própria preservação. Se a sociedade foi formada

³⁸ Na realidade, Locke não é tão peremptório: «A causa habitual e quase única da dissolução desta união reside na invasão de uma força externa que a conquista» (II.211).

pelos indivíduos para proteção da sua propriedade no sentido alargado do termo, então a sociedade como um todo tem o direito de se preservar contra todas as ameaças, incluindo os seus poderes políticos que traíram a sua confiança. Mais: tal como o direito individual de preservação de si mesmo inclui o direito aos meios de a garantir, o que passava pelo direito à ação defensiva preventiva, também a sociedade detém um direito de revolução preventiva:

Mas os homens não vivem numa condição tão miserável que lhes seja impossível recorrer a esse remédio antes que seja demasiado tarde para o procurar. Dizer às pessoas que podem cuidar de si mesmas instaurando um poder legislativo novo somente quando já perderam o antigo em resultado da opressão, das maquinações ou de terem sido entregues a uma potência estrangeira é o mesmo que lhes dizer que só podem esperar socorro quando já for demasiado tarde e o mal já não tiver cura. Isso equivaleria a dar-lhes o conselho de serem escravos e que só depois poderiam cuidar da sua liberdade; e a dizer-lhes que podem agir como homens livres depois de estarem acorrentados. Tal constituiria mais propriamente uma zombaria do que socorro; os homens jamais estarão protegidos da tirania se não dispuserem de meios de a evitar antes de estarem completamente subjugados por ela. Têm, portanto, não só o direito de se livrar da tirania mas também o direito de a prevenir (II.220).

Locke sabe que muitas leituras deste direito de revolução preventiva apontarão para consequências imensamente subversivas para a manutenção da ordem. É por isso que se desdobra em considerações sobre o conservadorismo do agente que tem o direito de desencadear a revolução, o povo. Por outras palavras, Locke não teme o abuso do direito popular à revolução. Rejeita a opinião daqueles que vislumbram a «opinião instável» e o «humor incerto» do povo. São os mesmos que consideram que o povo é «ignorante» e que não percebem que a ignorância do povo contribui as mais das vezes para uma opinião demasiadamente resignada, reverente e determinada pelo que é habitual. É muito difícil tentar persuadir o povo, naturalmente <mais disposto a sofrer do que a resistir para fazer justiça>, de que «é preciso corrigir os defeitos da estrutura política a que está acostumado». Na verdade, a resignação do povo produz uma certa insensibilidade perante a injustiça e a opressão esporádicas e localizadas; o povo não se comove com o sofrimento isolado de um inocente. A história de Inglaterra é prova dessa inclinação conservadora (II.223, 230). Porém, Locke reconhece que em condições extremas a história demonstra que a rebelião popular é uma solução frequente. Tal não é contrário ao direito. Bem pelo contrário. Locke força o leitor a constatar que o povo nunca se revolta sem boas razões e que, historicamente, a ação popular preventiva peca sempre por defeito. O povo conservador disponibiliza-se para a revolução, não por «uma qualquer pequena falta», nem sequer por «grandes erros dos seus governantes» ou «leis injustas» ou <<<inconvenientes e todos os deslizes da fragilidade humana>>, mas tão-somente quando uma longa sequência de abusos, prevaricações e artifícios, apontando todos na mesma direção>>, fornece «provas manifestas» que expressam inequivocamente a ameaça que sobre ele paira (II.225, 230). A

massa popular raramente se deixa arrastar por grupos subversivos minoritários que reclamam contra a opressão dos poderes instituídos. Somente quando o mal se <<generaliza», quando as ameaças à sua liberdade se tornam «visíveis», quando é a «maioria» que sofre as incursões do poder tirânico, é que o povo age em conformidade com o seu direito coletivo (II.230; ver II.168, 208). Mas é também por essa razão que o julgamento do povo raramente erra: enquanto criaturas racionais, os membros da comunidade política julgam muito mais corretamente as circunstâncias presentes, julgam muito mais corretamente os prazeres e sofrimentos presentes do que aquilo que o futuro reserva. Julgar e antever são duas faculdades muito diferentes no que diz respeito à infalibilidade. Por outro lado, o julgamento do povo incide sobre o mal nítido que o aflige, não sobre o nebuloso bem que procura. Uma vez reunidas as condições epistemológicas que tornam o julgamento popular tão certo, o desafio de Locke aos mais desconfiados não é inoportuno: se há desordem no mundo, não será mais rigoroso atribuir a sua causa à «insolência dos governantes» e à sua vontade de opressão do que à <<<licenciosidade» e à «desobediência» do povo? (II.230)

O uso da força ou a ameaça do uso da força sem autoridade traz consigo o estado de guerra. Ora, no estado de guerra as regras resumem-se à luta pela sobrevivência, e os magistrados que conduziram a esta situação devem ser tratados como «rebeldes» e punidos adequadamente (II.232, 226-227): <<Quem assim age merece ser considerado como o inimigo comum e a peste do género humano, e deve ser tratado como tal» (II.230). A lei natural reconhece o direito ao tiranicídio.

Daqui se segue que aquele que tenta submeter outro homem ao seu poder absoluto, coloca-se por esse meio num estado de guerra com ele. Tal tentativa deve ser entendida como uma declaração da sua intenção ameaçadora. Pois tenho razões para concluir que quem quer submeter a minha pessoa ao seu poder sem o meu consentimento, assim que o seu desígnio se cumprir, poderá usar-me como lhe agrada, e também destruir-me se fosse esse o seu capricho; ninguém deseja submeter-me ao seu poder absoluto, a menos que seja para me obrigar pela força ao que é contrário ao direito à minha liberdade, isto é, fazer de mim um escravo. (...) Logo, quem tenta escravizar-me, coloca-se por esse meio num estado de guerra comigo. No estado de natureza, quando um homem pretende privar alguém da liberdade que lhe pertence nesse estado, deve-se atribuir-lhe a intenção de privar essa pessoa de tudo o resto, visto que tudo assenta na liberdade; do mesmo modo se deve supor uma intenção idêntica naquele que, na sociedade civil, pretende retirar a liberdade que pertence aos membros dessa sociedade ou comunidade política; por isso, deve ser tratado como um inimigo no estado de guerra (II.17; ver II.168).

O direito à revolução não é mais do que o direito à autodefesa (II.232). No estado de guerra entre o povo e os governantes que agiram sem autoridade e que violaram as suas obrigações, não resta outra solução senão opor a força com autoridade à força sem

autoridade. Como a sociedade permanece intacta, o poder não é devolvido aos indivíduos, mas ao corpo da comunidade política (II.243). O poder confiado aos poderes políticos retorna ao povo para que possa «retomar a sua liberdade originária» e, sem regressar ao estado de natureza, «estabelecer um novo poder legislativo» (II.222). Do ponto de vista constitucional, o ato da revolta constitui a reafirmação dos princípios que deram origem à sociedade civil.

À semelhança de outros aspectos da sua teoria política, Locke considera que o enunciado do direito de revolução tem um aspecto pedagógico importante. A mera consciência de que o povo detém este direito (e este poder) constitui uma importante limitação ao abuso do poder político, funcionando como elemento disciplinador da ação governativa. Locke deixa bem explícito que o carácter exclusivamente defensivo ou reativo da revolta popular atribui aos governantes toda a responsabilidade pelo colapso das relações entre a sociedade e o governo. Os governantes que não se deixam tentar pela ambição e pela insolência terão sempre ao seu dispor um povo obediente e a sua própria segurança garantida. Os «príncipes sábios» sabem - ou aprendem - que o governo moderado e protetor dos direitos individuais é o mais seguro para todas as partes da comunidade política; e não esquecem que o «poder supremo», se bem que de forma residual, reside sempre no povo.