

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

Sergio Train Filho

A cidadania em John Locke

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, sob a orientação da Profa. Dra. Yara Adario Frateschi.

Campinas, setembro de 2009

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP
Bibliotecária: Cecília Maria Jorge Nicolau CRB nº 3387**

**T682c Train Filho, Sergio
A cidadania em John Locke / Sergio Train Filho. - -
Campinas, SP : [s. n.], 2009.**

**Orientador: Yara Adario Frateschi.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**

**1. Locke, John, 1632-1704. 2. Cidadania. 3. Filosofia política.
I. Frateschi, Yara Adario. II. Universidade Estadual de Campinas.
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.**

Título em inglês: John Locke, citizenship, political philosophy

**Palavras chaves em inglês (keywords) : Citizenship
Political philosophy**

Área de Concentração: Filosofia

Titulação: Mestre em Filosofia

**Banca examinadora: Yara Adario Frateschi, Eunice Ostrensky, Oswaldo
Giacóia Júnior**

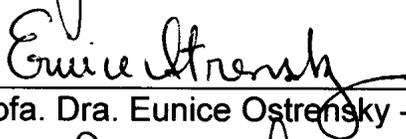
Data da defesa: 23-09-2009

Programa de Pós-Graduação: Filosofia

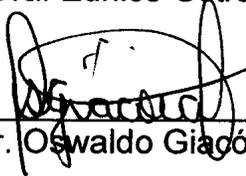
Comissão Julgadora:



Profa. Dra. Yara Adario Frateschi - Orientadora



Profa. Dra. Eunice Ostrensky - USP



Prof. Dr. Oswaldo Giacóia Júnior – UNICAMP

Prof. Dr. Enéas Júnior Forlin - UNICAMP (suplente)

Profa. Dra. Maria Izabel de Magalhães Papaterra Limongi - UFPR (suplente)

A Gabriela

Agradecimentos

Aos meus pais, Sergio e Dirce,
pelo apoio incondicional.

A Gabriela,
pelo amor, compreensão e paciência.

A Yara Frateschi,
pelas orientações acadêmicas e na vida,
confiança, suporte e ajuda.

A Enéas Forlin,
pelas sugestões na qualificação
e demais conselhos.

A Eunice Ostrensky e Oswaldo Giacóia,
pela solicitude e presteza em contribuir
e compartilhar o conhecimento.

A Renata Brito
pelas leituras, correções, revisões e amizade.

Aos colegas do grupo de Filosofia Política,
sempre dispostos a colaborar.

Aos funcionários do IFCH/UNICAMP,
pela gentileza e seriedade com o público.

A CAPES,
pelo suporte financeiro
que possibilitou a realização desta pesquisa.

Resumo

Este trabalho visa à compreensão da cidadania em John Locke. Através da análise do estado de natureza, da teoria da propriedade e do estabelecimento das condições que levam os homens à elaboração do pacto formador da sociedade civil, busco compreender os argumentos da filosofia política de Locke sob os quais estariam estabelecidas duas leituras distintas a respeito da cidadania. Uma leitura tem por base a igualdade de poder político no estado de natureza e sua manutenção quando do estabelecimento da sociedade civil, o que acarretaria a isonomia de direitos e deveres dos cidadãos. Enquanto a outra entende que há uma diferenciação de direitos políticos entre os homens. Esta diferenciação teria por fundamento elementos de ordens distintas, como a manutenção de interesses político-econômicos e o uso diferenciado da razão, pensada no âmbito da moral teológica lockeana. A verificação de que ambas as leituras encontram respaldo na obra do filósofo suscita a ocorrência de ambiguidades que envolvem não apenas o seu pensamento político, mas também o de seus intérpretes. Para compreender essa ambiguidade, utilizo uma contextualização de autor e obra que permite dizer que há a diferenciação da cidadania, mas que ela é decorrente de um difícil projeto político de estabilização social que requer abordagens ambíguas. A idéia central dessa dissertação é, tendo por base a cidadania, estabelecer um ponto de partida para a compreensão das ambiguidades no pensamento de Locke. Um filósofo ao qual é possível atribuir ao mesmo tempo um caráter humanista cívico e individualista possessivo.

Abstract

The present work aims to understand citizenship in John Locke. Through the analysis of state of nature, property theory and the establishment of the conditions that take the men to the elaboration of compact of the civil society, we want to understand the arguments of the political philosophy of Locke under two distinct readings regarding citizenship. One reading has the base of equality of political power in estate of nature and its maintenance when the establishment of civil society would cause the isonomy of rights and duties of the citizens. However, the other understands that there is differentiation of political rights between the men. This differentiation would be based on distinct elements of orders, such as the maintenance of economic-political interests and the differentiated use of reason, thought on lockean theological moral scope. Both readings find endorsement in the philosopher work who excite the occurrence of ambiguities which involves not only its political thought but also its interprets. To understand this ambiguity, we use a contextualization of the author and work that allows saying that there is the differentiation of the citizenship, but that it is occurs from a difficult political project of social stabilization which require ambiguous approach. The main idea of this dissertation is, considering citizenship, to establish a starting point in order to understand the ambiguities on Locke's political thought. A philosopher that is possible to attribute, in the same time, a character civic humanist and possessive individualism.

Sumário

Introdução

Capítulo 1

A cidadania igualitária do *Segundo Tratado*

- Apresentação
- 1) A igualdade natural dos homens, a apropriação privada do comum e a formação da sociedade civil
 - 1.1) O Estado de Natureza
 - 1.2) Propriedade e Dinheiro
 - 1.3) Forma e Fim da Sociedade Civil
- 2) O poder político nos *Dois Tratados*
- 3) A igualdade dos cidadãos

Capítulo 2

A cidadania diferenciada dos *Ensaio Político*

- Apresentação
- 1) O individualismo possessivo e o uso diferenciado da razão
- 2) Razão, moral e pobreza na hipótese da diferenciação da cidadania
- 3) Conciliando conflitos

Capítulo 3

A quem pertence a ambiguidade

- Apresentação
- Liberalismo, contexto e projeto político

Considerações Finais

Cidadania ambígua, cidadãos diferenciados

Referências Bibliográficas

Introdução

O tema central desse trabalho é a compreensão da cidadania em John Locke, mais precisamente, a possibilidade em atribuir a ela uma diferenciação na qual existem duas categorias: cidadãos com direitos plenos e cidadãos com direitos restritos. Em razão de Locke não apresentar um conceito de cidadania, a pré-estabeleço como sendo o conjunto de direitos e deveres pertencentes aos membros de determinada sociedade política ou civil. A hipótese da diferenciação da cidadania consiste na existência de direitos políticos plenos, com o direito de escolha e participação na representação da comunidade, seja no poder executivo ou legislativo, a um determinado grupo de cidadãos em detrimento de outros, aos quais não caberia a participação política. Destarte, a diferenciação da cidadania fundamentar-se-ia na isonomia de deveres e na distinção de direitos, com todos os cidadãos obrigados à obediência das normas comuns e a restrição de determinados direitos políticos para alguns.

A proposta em abordar este aspecto da cidadania se deve não ao estudo do conceito em si, mas, aos desdobramentos decorrentes das interpretações distintas que há do pensamento político de Locke como um todo. Com efeito, a divergência quanto ao tema da cidadania acarreta divergências quanto ao poder político, à teoria da propriedade lockeana, aos fundamentos da moral e ao papel que a razão exerce na teoria política do filósofo. Nestes termos, os posicionamentos distintos quanto ao pensamento político de Locke, muitas vezes embasados num mesmo texto, suscita a existência de ambiguidades em sua filosofia política. A constatação dessas ambiguidades pode ajudar na compreensão do estatuto da cidadania em John Locke e estabelecer uma leitura

de sua filosofia política além da usual, segundo a qual o filósofo seria o precursor do liberalismo.

Tendo a discussão da cidadania como objeto, a perspectiva que aqui se apresenta é a de entender a dinâmica de pensamento do filósofo e, assim, proporcionar caminhos que levem a compreensão do pensamento político como um todo. Portanto, a premissa da hipótese de diferenciação da cidadania orienta o método, no sentido de regular antecipadamente a sequência de operações aqui adotadas, e a distribuição dos capítulos dessa dissertação.

No primeiro capítulo pretendo mostrar, através de um panorama do *Segundo Tratado* em que é estudado o estado de natureza, a teoria da propriedade e a formação da sociedade civil, que a teoria política lockeana tem por fundamento a isonomia do poder político entre os homens. Para sustentar essa posição utilizo James Tully como comentador de Locke, sendo sua escolha justificada por alguns fatores. Em primeiro lugar, sua interpretação do pensamento político lockeano como sendo de cunho liberal, que basicamente o caracterizaria pela isonomia de poder político e pela defesa da liberdade individual. Essa leitura, digamos, mais usual, de Locke e do *Segundo Tratado* permite fazer o contraponto com a interpretação que apresentarei no capítulo seguinte, em que apresento a teoria do individualismo possessivo proposta por C. B. Macpherson e a hipótese de diferenciação da cidadania. A escolha de Tully para esse contraponto ocorre também pela crítica direta que esse comentador faz à teoria de Macpherson.

No segundo capítulo exponho a teoria de Macpherson, na qual o indivíduo é proprietário de sua própria pessoa e cuja sociedade humana consiste numa relação de mercado geradora do artifício da sociedade política a fim de proteger a propriedade privada. Macpherson causou uma ruptura na leitura tradicional que se faz de Locke, por esse motivo exponho sua teoria juntamente com a hipótese de diferenciação da cidadania apresentada nesse capítulo. Contudo, utilizo a tese de Macpherson não como justificativa, mas para buscar outros fundamentos para essa diferenciação, que também seriam encontrados em

outras obras de Locke além do *Segundo Tratado*, mais precisamente nos *Ensaios Políticos*. Sob essa perspectiva, proponho a compreensão do pensamento de Locke a respeito do trinômio razão, moral e pobreza como base da defesa da leitura em que os direitos políticos plenos caberiam aos proprietários em detrimento dos não possuidores dessa condição material. Desse modo, a diferenciação da cidadania e a contradição nas interpretações a respeito do pensamento de Locke sobre esse estatuto suscitarão a existência de uma ambiguidade na obra do filósofo, tema do terceiro capítulo.

O terceiro capítulo se propõe a compreender essa ambiguidade através de uma contextualização de Locke, ou seja, devolver autor e obra ao ambiente político-social ao qual estavam inseridos. Em síntese, essa abordagem não objetiva solucionar a questão da ambiguidade, mas sim estabelecer uma compreensão de que leituras tão distintas são possíveis em virtude dessa ambiguidade não ser apenas do filósofo, mas também de seus leitores. Contudo, dizer que essa ambiguidade permite leituras distintas não significa se eximir de um posicionamento a respeito da diferenciação da cidadania, pois este é o tema principal dessa dissertação. Portanto, uma vez analisadas as duas correntes a respeito da diferenciação da cidadania no pensamento político de Locke, arrisco-me em afirmar que há distinção de direitos políticos na teoria política do filósofo.

Capítulo 1

A cidadania igualitária do *Segundo Tratado*

A direção de um Estado implica a arte de governar;
Quanto mais proibições houver no mundo, mais o povo empobrecerá.
Quanto mais instrumentos afiados o homem tiver, mais a família e o Estado irão à ruína.
Quanto mais leis e decretos se publicarem, mais ladrões e assaltantes haverá. (Lao Tzu)

Apresentação

Este capítulo tem por objeto a análise da cidadania à luz do *Segundo Tratado* e a interpretação da teoria política lockeana segundo a qual haveria isonomia de direitos políticos entre os cidadãos. Embora o objeto deste capítulo seja a cidadania, não proponho a formulação de um conceito restrito em razão do termo não aparecer de modo explícito nos escritos do filósofo. Desse modo, trato da noção de cidadania como sendo o exercício do poder político e o direito de isonomia no tratamento jurídico dispensado pela sociedade civil, com a participação política e a existência de leis comuns a todos os membros dessa

sociedade¹. Essa noção de cidadania, semelhante à contemporânea, pode ser aplicada ao pensamento político lockeano por abordar temas caros de sua teoria política, entre eles a determinação de poder político, o direito de participação na administração da sociedade e as finalidades do corpo político. A abordagem da cidadania neste capítulo acompanha o fundamento contratualista de formação da sociedade civil apresentado no *Segundo Tratado*, de modo que, para entender quem são e como são caracterizados os cidadãos nessa obra, deverei recuperar brevemente as noções de estado de natureza, lei natural, pacto, propriedade, moral e sociabilidade. Destes conceitos, concentro maior esforço na propriedade, na qual, como esclarecerei, incluo o trabalho. Esta ênfase ocorre em razão de Locke considerar a proteção da propriedade como finalidade do pacto, o que torna a passagem do estado de natureza para a sociedade civil vinculada a esta proteção.

A definição de propriedade em Locke, que abarca vida, liberdade e bens, gera uma série de desdobramentos, dos quais destaco o trabalho como modo pelo qual se adquire a propriedade material, o que o torna fundamental aos homens tanto no estado de natureza quanto na sociedade civil. No mesmo sentido, a noção de sociabilidade dos homens atua como elemento que os impulsiona ao pacto, pois, como veremos adiante, tanto em estado de natureza quanto na sociedade civil, a vida em comum ocorre sob o mandamento divino, entenda-se lei natural apreendida pelo uso da razão, de que o mundo é dado aos homens para que dele usufruam de modo diligente e laborioso.

A conexão entre a sociabilidade e a conduta laboriosa é exposta por Locke em inúmeras passagens do *Segundo Tratado* de modo que, ao definir o

¹ O termo cidadania não aparece nos *Dois Tratados Sobre o Governo* nem nos *Ensaio Político*. Quando trata dos direitos políticos dos homens Locke utiliza expressões como membros da comunidade, indivíduos que fazem parte do corpo político ou pessoas integrantes da sociedade civil. Como exemplo, destaco duas passagens. “O que inicia e de fato constitui qualquer sociedade política não passa do consentimento de qualquer número de homens livres capazes de uma maioria no sentido de se unirem e incorporarem a uma tal sociedade. E é isso, e apenas isso, que dá ou pode dar origem a qualquer governo legítimo no mundo” (*II T §99*); “Pelo mesmo ato mediante o qual alguém une a sua pessoa, que era antes livre, a qualquer sociedade política, une também a esta suas posses, que eram antes livres; e ficam ambas, pessoas e posses, sujeitas ao governo e ao domínio dessa sociedade, enquanto ela existir” (*II T § 120*). Portanto, a noção de cidadania aqui utilizada pretende abarcar os direitos e deveres dos membros da sociedade civil.

estado de natureza como um estado de “paz, boa vontade, assistência mútua e preservação” (*II T § 19*), no qual os homens vivem em igualdade e obrigados à conservação da humanidade, o trabalho exerce a função de agente propiciador de melhoria na condição da vida humana. Com efeito, os homens diligentes e laboriosos, que fazem uso de sua razão, têm assegurada a propriedade dos produtos oriundos de seu trabalho². Além disso, uma vez que Deus colocou o homem sob “fortes obrigações de necessidade, conveniência e inclinação para conduzi-lo para a sociedade” (*II T § 77*), não é conveniente ao homem estar só. Essa condição de necessidade de convívio em sociedade, inerente à natureza humana, encontra no trabalho não só um modo de melhoria na condição de vida, mas, também, o direito de conservação dos produtos oriundos do trabalho sob sua propriedade particular. Ambos os aspectos se imbricam para o cumprimento do mandamento divino de “perpetuação da espécie que, sob este aspecto, tem sua gênese na condição biológica que o Criador infinitamente sábio estabeleceu para as obras de suas mãos” (*II T § 79*). Locke argumenta que a primeira sociedade, formada entre o homem e a mulher, “deu início à que há entre pais e filhos; à qual, com o tempo, veio a juntar-se a que há entre senhor e servidor” (*II T § 77*). Para que esta sociedade primitiva sobrevivesse, o pacto voluntário formador da sociedade conjugal estabeleceu mais direitos do que a simples comunhão corpórea. A condição biológica frágil³ da espécie humana requereu o estabelecimento de direitos conjugais de “apoio e assistência mútuos, bem como

² Destaco as passagens do *Segundo Tratado* nas quais Locke afirma estarem os “homens obrigados ao amor mútuo, justiça e caridade e...na conservação da humanidade” (§ 5), numa terra dada por Deus para a humanidade em comum (§ 25) a fim de que dela fizessem “uso para maior benefício e conveniência da vida” (§ 26), para uso dos “diligentes e racionais (onde) o trabalho haveria de ser seu título de propriedade” (§ 34), posto que “a condição da vida humana requer trabalho e matérias com os quais trabalhar” (§ 36).

³ Locke estabelece uma comparação entre animais vivíparos, de presa, aves e o homem, na qual, ainda que sob diferentes condições, em todos os casos excetuados o último, a prole necessita de um tempo muito menor para a auto-suficiência. Sob o argumento da necessidade de que alguém alimente, proteja e dispense outros cuidados antes da capacidade de independência, agravada em muitos casos pelo nascimento de outros filhos, Locke afirma que: “não se pode deixar de admirar aí a sabedoria do grande Criador que, tendo dado ao homem a capacidade de previsão e de planejar para o futuro, como de suprir as necessidades presentes, tornou necessário que a sociedade entre o homem e a mulher fosse mais duradoura do que entre os machos e fêmeas de outras criaturas, de modo que, seu esforço seja estimulado e seus interesses mais bem unidos, para fazer provisões e acumular bens para sua progênie em comum, que uma mistura incerta ou interrupções fáceis e freqüentes da sociedade conjugal poderiam grandemente perturbar”. (*II T §§ 79/80*)

uma comunhão de interesses, não só para unir seus cuidados e afetos, mas também para sua progênie em comum, que tem o direito de ser alimentada e sustentada por eles, até que seja capaz de prover às próprias necessidades” (*II T* § 78).

A sociabilidade propicia maiores benefícios e conveniências à vida através do trabalho que, por sua vez, estabelece a propriedade⁴. Ao acrescentar a estas considerações a afirmação feita por Locke de que “o fim maior e principal para os homens unirem-se em sociedades políticas e submeterem-se a um governo é a conservação de sua propriedade” (*II T* § 124), justifico a ênfase no conceito de propriedade, incluído o trabalho, e a noção de sociabilidade.

Quanto à moral, procuro traçar um paralelo entre ela e a propriedade, pois a obtenção de propriedade implica considerações de caráter eminentemente teológico, posto que, logo na abertura do capítulo sobre a propriedade do *Segundo Tratado*, o autor afirma ser “perfeitamente claro” que Deus deu a terra aos homens em comum e que, apesar disso, é possível obter a propriedade sem nenhum pacto por parte de todos os membros da comunidade (§ 25). Desse modo, a conduta lícita que leva à obtenção de propriedade também se apresenta como uma ação moralmente adequada aos ditames divinos da conservação e, desde que atenda alguns requisitos adiante tratados, não necessita de anuência dos demais. Se é o trabalho que estabelece a propriedade, e a ação de obtenção de propriedade é moralmente adequada por atender a um mandamento divino⁵, pode-se afirmar que a conduta laboriosa é moralmente boa⁶.

⁴ Julgo desnecessário explicitar aqui o processo histórico descrito por Locke a respeito do surgimento da família, com a instituição do pátrio poder, passando para o surgimento de sociedades de famílias até à sociedade civil. Procurei apenas demonstrar que, no argumento de Locke, por uma condição biológica imposta por Deus, o homem se viu impelido a viver em sociedade e que o trabalho, através da produção de bens, melhora as condições de vida. Enquanto que, a sociabilidade permite a troca dos bens privados assegurados pelo trabalho e o conseqüente surgimento de sociedades políticas. Adiante trato mais detidamente do surgimento da sociedade civil, por ora apenas justifiquei a correlação entre sociabilidade, trabalho e propriedade, que encontrará na moral desdobramentos importantes para essa relação.

⁵ “O verdadeiro fundamento da moralidade...só pode ser a vontade e a lei de Deus”, (trad. minha) *An Essay Concerning Human Understanding*, 1.3.6.

⁶ No *Primeiro Opúsculo sobre o Governo* Locke afirma que “se não houvesse nenhuma lei não haveria bem ou mal moral e que Deus tornou conhecida Sua vontade por meio das descobertas da razão, comumente chamadas de ‘lei da natureza’”, que são as primeiras leis às quais as leis positivas devem subsunção. *Ensaio Político* p 12.

Após recuperar brevemente esses temas, abordo a questão do poder político em Locke apoiando-me na análise de James Tully. Como dito anteriormente, a escolha deste comentador deriva não apenas de seu confronto teórico com Macpherson, utilizado no capítulo seguinte, mas justamente por sua não aceitação de uma diferenciação de cidadania, o que, portanto, se mostra adequado ao objeto deste capítulo. Feita esta análise, mostro que, de acordo com esse tipo de leitura do *Segundo Tratado*, não é seguro pensar numa diferenciação de cidadania, uma vez que a sua caracterização está estruturada na igualdade do poder político.

1) A igualdade natural dos homens, a apropriação privada do comum e a formação da sociedade civil

1.1) O estado de natureza

Pode-se dizer que o *Segundo Tratado* inicia-se de fato com a exposição de Locke sobre o estado de natureza, posto que o primeiro capítulo constitui uma rápida recapitulação do *Primeiro Tratado* e uma indicação do caráter político que a obra desenvolverá. Desse modo, tendo atacado o absolutismo do *Patriarca* de Filmer, com sua tese da origem divina do poder absoluto do monarca, Locke diz que necessariamente devemos descobrir outra origem para o poder político, que só pode ser compreendido corretamente se considerarmos o estado em que “todos os homens naturalmente estão” (II T § 4).

O estado de natureza é caracterizado como um estado de perfeita liberdade e igualdade. Liberdade para os homens regularem suas ações, posses e pessoas num estado de igualdade ocasionado pela reciprocidade de poder e jurisdição, onde não há qualquer sujeição, vontade e subordinação de um sobre o outro. Neste estado, os homens estão sujeitos apenas à lei de natureza, da qual cada um tem o direito de sua execução. É exatamente esta capacidade de

jurisdição da lei natural nas mãos de cada homem que faz com que haja um limite da liberdade, pois esta não deve ser confundida com licenciosidade. Os homens estão sob o governo e a obrigação da lei natural, que consiste na apreensão dos mandamentos de Deus através do uso da razão, que lhes ensina como se comportar de acordo com o desígnio de seu criador. Para Locke o homem é obra de Deus, um artefato divino que está obrigado a sua conservação e a dos demais:

O *estado de natureza* tem para governá-lo uma lei de natureza, que a todos obriga; e a razão, em que essa lei consiste, ensina a todos aqueles que a consultem que, sendo todos iguais e independentes, ninguém deveria prejudicar a outrem em sua vida, saúde, liberdade ou posses. Pois sendo todos os homens artefato de um mesmo Criador onipotente e infinitamente sábio, todos eles servidores de um Senhor soberano e único, enviados ao mundo por Sua ordem e para cumprir Seus desígnios, são propriedade de Seu artífice, feitos para durar enquanto a Ele aprouver, e não a outrem⁷.

Com efeito, a lei natural obriga os homens à conservação da humanidade, devendo viver num estado de paz no qual estão obrigados a preservar não só a si mesmos como também a todos os demais. Disso decorre o direito de jurisdição recíproca, em que cada homem tem o direito de executar a lei de natureza a fim de garantir a preservação da humanidade, podendo tirar a vida de qualquer infrator para que seja preservada a “vida, liberdade, saúde, integridade ou bens de outrem” (*II T § 6*). O direito de jurisdição recíproca fundamenta-se no fato de que qualquer agressão à lei natural implica agressão a toda a humanidade, o que torna a execução da lei natural não só um direito, mas também um dever. O transgressor da lei natural declara-se contrário à “medida fixada por Deus”, portanto declara guerra aos demais ao demonstrar não viver segundo as regras da “razão e da equidade comum”, cabendo, portanto, o castigo.

Vale mencionar aqui que a existência de uma normatividade no estado de natureza trará implicações na sociedade civil, como a subsunção da lei civil à

⁷ *II T § 6*.

lei natural como forma de garantia do direito de rebelião. Embora o direito de rebelião seja tratado somente mais adiante, a menção aqui feita tem por fito mostrar que as determinações de direitos na sociedade civil fundamentam-se ainda em estado de natureza. Assim, ao constituir-se, entre outras coisas, num ato contrário ao mandamento divino da conservação, a tirania devolve os homens a um estado de natureza que lhes dá o direito de rebelião. Para Locke, as leis naturais são aquelas que a razão apreende como necessárias para o cumprimento do desígnio divino e, portanto, agir conforme a lei natural é agir conforme a vontade de Deus. A ação em conformidade com os desígnios divinos é uma ação moral.

Entretanto, nem todos os homens agem em conformidade com as leis naturais⁸ que determinam a conservação da humanidade, uma vez que a existência destas leis não implica necessariamente o seu cumprimento. Neste estado natural de perfeita liberdade para dispor de suas ações, alguns homens não pautam suas condutas em conformidade com a razão, mas sim pelo uso da força⁹, sendo esta a diferença entre o estado de natureza e o estado de guerra. O estado de guerra se instaura quando os homens renunciam à razão e, pelo uso da violência, saem do estado “de paz, boa vontade, assistência mútua e preservação”:

Quando os homens vivem juntos segundo a razão e sem um superior comum sobre a Terra com autoridade para julgar entre eles,

⁸ A consideração feita por Locke de que nem todos os homens agem em conformidade com as leis naturais também é utilizada pela leitura que defende a diferenciação da cidadania, como veremos no capítulo posterior. Uma vez que a lei natural é apreendida pelo uso da razão, o seu não uso fundamentaria a tese de que a cidadania diferenciada está vinculada a diferenciação da racionalidade.

⁹ O termo força é utilizado por Locke em dois contextos distintos. Quando trata do poder político Locke usa o termo força para designar uma forma de ação política (“empregar a força da comunidade na execução de tais leis”, // T § 3), portanto, racional e pacífica. No contexto dos estados de natureza e guerra o termo força é utilizado por Locke com a conotação de contrário à razão, ausente de direito e de violência física (“tais homens [em estado de guerra] não estão submetidos a lei comum da razão e não têm outra regra que não a da força e da violência” // T § 16); “estar livre de tal força [poder absoluto] é a única garantia de minha preservação” (// T § 17); “colocá-lo sob seu poder mediante o uso da força para tirar-lhe o dinheiro ou o que mais lhe aprouver” (// T § 18); “a força sem direito sobre a pessoa de um homem causa o estado de guerra” (// T § 19). De um modo geral, entende-se por força o ato contrário a razão, de esbulho material, usurpação de direitos e da integridade física.

manifesta-se propriamente o estado de natureza. Mas a força, ou um propósito declarado de força sobre a pessoa de outrem quando não haja um superior comum sobre a Terra ao qual apelar em busca de assistência, constitui o estado de guerra. E é a falta de tal apelo que dá ao homem o direito de guerra até contra um agressor, mesmo estando este em sociedade e seja igualmente súdito¹⁰.

É a declaração de guerra, pela manifestação de intenção ou uso da força, que concede aos demais o direito de execução da lei natural. Essa execução da lei natural se aplica tanto ao ladrão que atenta contra as posses de uma pessoa, quanto ao príncipe que não age em conformidade com a lei civil, mas pela força. Locke afirma que aqueles que se colocam em estado de guerra, agindo contra as leis naturais e a vontade de Deus, estão atentando contra a humanidade e podem ser destruídos.

A severidade da punição ao transgressor das leis naturais, seja um ladrão ou o príncipe, ocorre justamente por não haver como agir com razão contra a força. A força somente pode ser enfrentada pela força, uma vez que não há na terra um juiz comum a quem apelar e que, pelo uso da razão, recorra à lei. Ou seja, para Locke, o estado de natureza é de paz e amor mútuo, mas, uma vez declarada a guerra, não resta alternativa ao homem senão resistir pela força. Uma vez deflagrada a guerra, a ausência de um juiz que a resolva torna muito difícil a sua contenção. É a ausência de um juiz que também autoriza o agredido a matar o ofensor.

Locke faz esta diferenciação entre estado de natureza e de guerra em clara menção ao estado de natureza hobbesiano¹¹, um estado de guerra de todos

¹⁰ // T § 19.

¹¹ Sucintamente, o estado de natureza hobbesiano é caracterizado pela guerra de “todos os homens contra todos os homens”, estado em que nada pode ser considerado injusto. Uma vez que não há as “noções de bem e de mal, de justiça e injustiça”, e de poder comum estabelecido, não há como haver lei e, portanto, injustiça. Do mesmo modo, não há propriedade nem domínio. Para Hobbes, “só pertence a cada homem aquilo que ele é capaz de conseguir, e apenas enquanto for capaz de conservá-lo, sendo que, na guerra, a força e a fraude [são] as virtudes cardiais”. Para o filósofo, “as paixões que fazem os homens tender para a paz são o medo da morte, o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável e a esperança de consegui-las através do trabalho” (*Leviatã*, cap. XIII). A comparação entre o estado de natureza lockeano e o hobbesiano, em razão da controvérsia que o tema gera, não cabe ao objeto aqui proposto.

contra todos. Esta distinção permite a Locke conceber um estado de natureza de paz e harmonia, onde os homens têm suas ações em conformidade com a razão, mas que, pela ausência de leis positivas e juízes imparciais, acabam sujeitos a um estado de guerra que, uma vez instaurado, dificilmente será debelado. Esta condição de repelir a violência apenas pela violência faz com que o homem busque meios para evitar o estado de guerra, razão pela qual eles abandonam o estado de natureza e se unem em sociedade. A diferença entre o estado de natureza lockeano e o hobbesiano permite compreender a correspondência entre a recusa do absolutismo, por Locke, e sua defesa, por Hobbes. A recusa do poder absoluto ocorre em Locke em razão do poder político ser confiado a alguém ou um corpo de pessoas. Enquanto que, para Hobbes, o direito de governar é transferido ao soberano. A comparação entre os filósofos rende extensa discussão e não pode ser feita aqui de modo adequado, o propósito dessa sucinta distinção foi estabelecer que, para Locke, o estado de natureza hobbesiano representa seu estado de guerra, e essa distinção apresenta consequências na concepção da sociedade civil.

Percebe-se que há no estado de natureza lockeano dois momentos. Um primeiro que é definido como de paz, boa vontade e assistência mútua, mas que, num momento seguinte, transforma-se em estado de insegurança, inconveniência e perigo, o que leva os homens a abdicarem do estado de natureza e de sua liberdade natural. Para Locke, o divisor destes estágios do estado de natureza é a invenção do dinheiro.

1.2) Propriedade e Dinheiro

Na teoria política de Locke o uso do dinheiro independe da existência da sociedade civil, ocorrendo ainda em estado de natureza. O advento do dinheiro permite o acúmulo de propriedade particular, inclusive terras, o que faz surgir controvérsias que não podem ser resolvidas na ausência de leis positivas e juízes

Entretanto, como linha geral, apresento a diferenciação de Norberto Bobbio: “enquanto que para Hobbes o inconveniente do estado de natureza é a inexistência de uma lei...para Locke, o inconveniente, é a falta de um juiz” (Bobbio p 181).

imparciais e com autoridade para fazer valer suas sentenças¹². A compreensão do modo como o homem adquire bens e o papel que o dinheiro exerce nesta apropriação, ainda em estado de natureza, se dá através da teoria da propriedade exposta do capítulo V do *Segundo Tratado*.

Um dos conceitos mais caros da doutrina lockeana, a propriedade significa mais que bem material, embora em alguns momentos Locke utilize o termo apenas com esse significado (ex. *II T* §§ 30, 32, 51, 120). A propriedade lockeana deve ser entendida como um termo de significado estendido, ou seja, significando além de bem material, também vida e liberdade. Salvo as passagens em que a conotação apenas de bem material evidencia-se pelo contexto, o termo propriedade apresenta, portanto, o significado de vida, liberdade e bens¹³. A compreensão deste significado estendido é fundamental no estudo da sociedade civil, pois, ao defender que o pacto visa à proteção da propriedade, Locke tem em mente também a vida e liberdade do homem.

Locke afirma que Deus não só concedeu a terra aos homens como também lhes deu a razão para que dela se utilizassem “para maior benefício e conveniência da vida e para o sustento e conforto de sua existência” (*II T* § 26), devendo a apropriação do comum ter algum benefício e utilidade ao homem em particular. Locke utiliza a idéia de apropriação pelo trabalho, segundo a qual o homem tem *propriedade em sua própria pessoa* e que ninguém tem direito sobre ela a não ser ele próprio, de modo que o trabalho de seu corpo e o produto deste são sua propriedade. O que é retirado do comum pelo emprego de trabalho torna-se propriedade inquestionável à qual os outros não têm direito algum, “pelo menos enquanto houver bastante e de igual quantidade deixada em comum para os demais” (*II T* § 27). Esta primeira etapa do esforço desenvolvido pelo filósofo em “mostrar de que maneira os homens podem vir a ter uma propriedade” (*II T* § 25)

¹² “Assim, o que torna inaceitável o estado da [sic] natureza, para Locke, não é a inexistência de leis – no estado da natureza vige o direito natural -, mas sim o fato de que, diante da violação de uma dessas leis, falta uma instituição capaz de proporcionar a reparação dos danos e a punição dos culpados” (Bobbio p 181).

¹³ Locke é categórico ao afirmar que tem o homem o poder de preservar “sua propriedade, isto é, sua vida, liberdade e bens” (*II T* § 87). Faço especial menção a nota 1 deste parágrafo (da edição aqui utilizada) pela remissão à demais parágrafos em que o termo propriedade aparece com esta *definição ampliada*. Cito: *I T* § 9; *II T* §§ 57, 59, 85, 123, 131, 135, 137, 171, 173, 209, 221 e 222.

se refere a uma apropriação precária, em que os homens labutam por alimento, exemplificados por caçadores coletores. Entretanto, a relevância desta definição alargada reside no fato de que antes de haver qualquer tipo de apropriação material já existe propriedade privada, que é a propriedade que os homens têm sobre sua própria pessoa.

Segundo Carlos E. Moura, o significado estendido torna a propriedade comutável com a noção de direito na medida em que este designa o que me é devido/próprio. Ao significar vida, liberdade e bens, a propriedade designa “o direito de cada um à conservação de si, aos seus atos e às suas posses”, de modo que, o homem tem em si mesmo a base da propriedade e não necessita de nenhum consentimento para que ela seja estabelecida. Uma vez que não há necessidade de consentimento para o estabelecimento da propriedade, a teoria lockeana “promove uma distinção entre o domínio privado e o público”, pois este último é fruto de consenso e pertence ao campo da atuação política. Com efeito, a associação de redes privadas de intercâmbio, que em última análise origina o pacto, não atua de modo absoluto sobre o homem, uma vez que são de domínio público¹⁴. Por essa razão, Locke desenvolve a teoria da apropriação pelo trabalho como um modo de vir a ter propriedade daquilo que é comum, o que de modo algum inclui a vida e a liberdade. As implicações desse significado estendido de propriedade aparecem de forma mais contundente quando Locke trata da sociedade civil. Uma vez que o pacto tem por finalidade a proteção da propriedade, a inclusão em seu conceito de vida e liberdade¹⁵, mais que estabelecer os limites entre a extensão e a restrição da propriedade, garante a existência de direitos políticos como o de rebelião¹⁶.

¹⁴ Moura p 48,58/59.

¹⁵ Para a compreensão da liberdade em Locke, utilizo a definição de Eunice Ostrensky: “Um homem só é livre se e somente (i) não há impedimentos objetivos ou externos a seu movimento, e (ii) não há impedimentos subjetivos ou mentais à sua vontade livre. Disto decorre que: liberdade implica, portanto, uma idéia simples de poder, a vontade como relação entre dois objetos, e o pensamento como ação e poder. Temos aqui uma idéia complexa e altamente abstrata: envolve idéia simples, idéia de relação e pelo menos dois graus de ação ou poder. Em última análise, liberdade é o poder de fazer a ação depender da própria vontade”. Ostrensky, *De Harrington a Locke, o conceito de liberdade*, p14.

¹⁶ A teoria da propriedade lockeana é um tema extenso e controverso entre os comentaristas, envolvendo questões como isonomia política, cidadania ampla ou restrita e extensão do poder político. Busquei apenas mostrar a importância de compreender o significado estendido de

Desse modo, a abordagem do conceito de propriedade material deve ocorrer com vistas à noção de propriedade do homem sobre sua vida e liberdade, uma vez que não é possível conceber a propriedade material de um homem destituído de propriedade sobre sua própria pessoa e sua liberdade¹⁷. Ao dedicar praticamente todo o *Primeiro Tratado* a combater a tese do absolutismo, contrargumentando Filmer¹⁸ e sua tese do soberano absoluto proveniente de Deus, Locke refuta a propriedade de qualquer homem sobre outros, o que seria escravidão. A tese central de Filmer é a de que o poder político e a propriedade

propriedade como representando mais que bem material. No decorrer do texto apresentarei mais esclarecimentos sobre seu significado.

¹⁷ A associação entre liberdade e propriedade é recorrente no contexto político inglês do século XVII. Como fica claro em Hill (1982), o entendimento de que liberdade e propriedade são sinônimos está presente nas discussões parlamentares, tanto da *House of Lords* quanto da *House of Commons*, que defendem a *liberdade dos comuns*. A idéia de que liberdade tem o mesmo significado que propriedade aparece como argumento dos *law-givers* (fidalgos, nobres, grandes proprietários e mercadores), para a justificação de leis de restrição à participação política aos não proprietários. Nesse contexto, ser livre representa ter propriedade privada dos bens materiais, daí a designação liberdade dos comuns, ou seja, apenas dos proprietários. O autor cita inúmeros discursos nesse sentido: “He that hath no property in his goods...is not free”; “The fundamental and vital liberties...are the property of our goods and the freedom of our persons” (p 38); “The *Primates*, the *Nobiles*, with the *minores nobiles*, the gentry, consult and dispose the rules of government; the plebeians submit to and obey them” (p 37). As implicações deste pensamento ficarão mais claras no capítulo seguinte, em que trato da relação entre propriedade e cidadania à luz dos *Ensaio Menores*. Por ora cabe dizer que, no contesto contratualista e jusnaturalista, a propriedade representa signo de liberdade e que, em Locke, também conota retidão moral. Entretanto, a liberdade dos comuns estava longe de ser consenso na política inglesa do século XVII, como mostra as reivindicações dos Levellers pela expansão do sufrágio. Esse movimento, a despeito das divergências internas, tinha como base quatro tipos de sufrágios (o sufrágio do proprietário alodial, o do contribuinte, o dos não-assalariados e o sufrágio universal) que utilizavam o argumento de que o direito de propriedade era estabelecido pela lei divina, ou pela lei natural, e que o voto era o único meio de preservar toda a propriedade. Uma vez que propriedade incluía liberdade, liberdade também significava independência econômica individual, sendo justamente a definição dessa independência o ponto de divergência entre os defensores dos tipos de sufrágio. Em linhas gerais, segundo Macpherson, os Levellers são os “primeiros teorizadores políticos a dar asserção a um direito natural à propriedade, pela qual o indivíduo não deve nada à sociedade, e que não acarreta nenhum dos deveres existentes na doutrina anterior... [os Levellers] prepararam o caminho, sem o saber, para Locke e a tradição Whig pois toda a sua doutrina de direitos naturais como propriedade e direito natural à propriedade pôde ser convertida tão facilmente para as finalidades de Locke”. Ver Macpherson 1979.

¹⁸ Locke dedica grande parte do *Primeiro Tratado* a combater a tese apresentada por Filmer no livro *Patriarcha, or the Natural Power of Kings*, segundo a qual Deus concedeu a Adão e seus herdeiros o domínio sobre a terra e seus habitantes. E o faz de modo direto: “A escravidão é uma condição humana tão vil e deplorável, tão nitidamente oposta ao temperamento generoso e à coragem de nossa Nação, que é difícil conceber que um inglês, muito menos um fidalgo, tomasse sua defesa...eu consideraria o Patriarcha, do sr. Robert Filmer, bem como qualquer outro tratado que pretenda persuadir todos os homens de que eles são escravos, e que assim devem sê-lo...um livro dedicado a proferir de grilhões a humanidade inteira...estou tomando demasiada liberdade ao falar com tamanho descomedimento de um homem que é o grande paladino do poder absoluto”. (*I T* §§ 1/2)

estão vinculados a uma autoridade, o Patriarca, cujo poder decorre de Deus e sua paternidade com relação aos seus súditos. Para Locke, Filmer elabora “um pequeno sistema político [no qual] os homens não nascem livres e, por conseguinte, jamais poderiam dispor de liberdade para escolher quer os governantes quer as formas de governo.” Na concepção filmeriana do poder político, “os príncipes detêm um poder absoluto, ao qual fazem jus por direito divino, pois nunca poderia ser facultado a escravos o direito de estabelecer pactos ou de consentir” (*I T* § 5). A intenção de Locke ao ir contra essa tese reside na necessidade de desvincular o poder político e a propriedade de um poder absoluto, colocando-os em dimensões distintas. Por serem portadores de direitos naturais anteriores à sociedade política, os homens detêm direitos sobre os quais nenhum governante pode sobrepor-se, direitos de ordem material e política.

Locke justifica o direito de rebelião ao tirano em decorrência de uma propriedade do homem a qual ninguém pode tirar-lhe: sua pessoa. Assim, a distinção entre homem e pessoa está no fato de que esta última se refere a um “agente moral que dá às suas ações uma finalidade própria”¹⁹, como define Yolton. Locke faz esta distinção no *Ensaio acerca do Entendimento Humano*, definindo pessoa como “um termo forense reservado para as ações e seus méritos; e assim sendo, pertence unicamente a agentes inteligentes, capazes de elaborar uma lei, de felicidade e infortúnio”²⁰. Embora o termo pessoa também contenha outros significados, por exemplo autoridade, seu principal uso diz respeito ao significado de uma propriedade²¹ do homem, que como tal deve ser conquistada e preservada por ele. Deus dá aos homens a vida, a liberdade e a natureza para que retire sua subsistência, e esta somente ocorre licitamente de modo operoso e racional. Portanto, são as ações do homem que lhe permite apropriar bens e lhe

¹⁹ Yolton p 209.

²⁰ *An Essay Concerning Human Understanding* 2.27.26 (trad. minha).

²¹ De acordo com Yolton, a distinção entre homem e pessoa aparece com mais frequência nos Dois Tratados do que nas demais obras, como exemplo, cito: “as pessoas de homens” (*I T* § 41); “a pessoa como um Pai privado” (*I T* § 66); “a pessoa de um homem” (*II T* § 182); “o homem nesse estado tenha uma liberdade de dispor de sua pessoa ou posses” (*II T* § 6); “todo homem nasce com...o direito à liberdade de sua pessoa” (*II T* § 190); “a propriedade que os homens têm sobre suas pessoas ou bens” (*II T* § 173). Portanto, dizer que pessoa é uma propriedade do homem significa a conquista de um status jurídico distinto, pertencente exclusivamente àquele homem que a obtém.

concede a personalidade jurídica (pessoa), e estas ações, inclusive o trabalho, são de cunho moral por serem realizadas por agentes que atuam sob as leis da razão.

Outro desdobramento do significado estendido de propriedade está na recusa da escravidão. Locke afirma que a “liberdade em relação ao poder absoluto e arbitrário é tão necessária à preservação do homem, e a ela está tão intimamente unida, que ele não pode abrir mão dela, a não ser por meio daquilo que o faz perder, ao mesmo tempo, o direito à preservação e à vida” (*II T § 23*). O argumento é o de que o homem somente pode dispor daquilo que ele detém e, uma vez que ao homem cabe o dever de preservação, a ele não é facultado dispor sobre sua própria vida. O mesmo ocorre com a escravidão, posto que, nessa condição o homem está desprovido de qualquer propriedade (vida, liberdade e bens) e ausente de personalidade jurídica (deixa de ser pessoa), portanto, submetido a qualquer tipo de injúria.

Como dito anteriormente, essa recusa de Locke em aceitar a propriedade de um homem sobre outro reflete na determinação da origem do poder político²². Para o filósofo, excluídas a força e a violência, o poder político nasce do consentimento de homens livres que, em estado de natureza, pactuaram na constituição de uma sociedade que lhes beneficiasse através da preservação da propriedade. Ao acrescentar vida e liberdade no conceito de propriedade, Locke coloca a conservação da humanidade também como finalidade do pacto. Uma vez que é função da sociedade civil a preservação da propriedade, a inclusão de vida e liberdade em seu conceito faz com que haja uma limitação do poder político, numa espécie de mecanismo preventivo, que delimita as ações de todos na sociedade civil, inclusive os agentes do governo, com vistas à preservação da humanidade²³. Por essa razão, Locke preocupa-se em diferenciar

²² Locke define o poder político como o de “editar leis com pena de morte e, conseqüentemente, todas as penas menores, com vistas a regular e a preservar a propriedade, e de empregar a força do Estado na execução de tais leis e na defesa da sociedade política contra os danos eternos, observando tão somente o bem público” (*II T § 3*). Tratarei deste ponto mais adiante.

²³ A tirania seria um exemplo de ação desse mecanismo limitador. Definida como “o exercício do poder além do direito, quando as ações do governante não estão dirigidas a conservação das propriedades de seu povo” (*II T § 199*), a tirania ao romper este limite permite o direito de resistência. Locke afirma que “onde termina a lei, começa a tirania” (*II T § 202*), e ela pode e deve

liberdade de licenciosidade, referindo-se à conservação ao afirmar que os homens estão por natureza proibidos de destruir a própria vida ou “qualquer criatura em sua posse, a menos que um uso muito mais nobre que a mera conservação desta o exija” (*// T § 6*). Em estado de natureza vigora a liberdade de o homem agir, dispor de suas posses e pessoas, de forma independente da vontade dos outros homens. Essa “perfeita liberdade” (*// T § 4*) diferencia-se de licenciosidade pois ela ocorre dentro dos limites da lei de natureza.

Em razão da lei natural, a propriedade material também encontra limites. Assim, retomando a questão dos bens materiais, Locke argumenta que a passagem do comum para o privado ocorre em virtude de a razão permitir ao homem a apropriação daquilo que ele laborou em benefício e conveniência de sua vida. O trabalho, propriedade da própria pessoa, e os produtos deste, permitem que haja esta passagem sem que ocorra o consentimento expresso dos demais membros da sociedade, pois a terra, e tudo que a ela pertença, foi dado por Deus para o usufruto do homem. Com efeito, do mesmo modo que a lei da razão permite aos diligentes e racionais adquirirem a propriedade privada pelo acréscimo do trabalho, ela a delimita. Tudo o que for excedente ao consumo e a capacidade de uso, seja a terra improdutiva ou o perecimento dos frutos colhidos em excesso e não consumidos, fere a razão e não pode ser apropriado, uma vez que “nada foi feito por Deus para que o homem estrague ou destrua”. A limitação da propriedade fica então regulada pela capacidade de uso, o perecimento dos produtos, o uso da terra e, por fim, o emprego de trabalho. De acordo com Locke, a “mesma lei da natureza que por este meio nos concede a propriedade, também limita esta propriedade” (*// T § 31*).

Locke afirma ainda que a limitação da propriedade, “nas primeiras eras do mundo”, regulava-se também pelo fato de haver terra em suficiente quantidade para que todos os homens dela se apropriassem “sem causar injúria a quem quer que fosse” (*// T § 31*). Além disso, a terra tem pouco valor sem o emprego de trabalho, pois o cultivo permite que uma pequena área forneça à humanidade

ser oposta a força.

muito mais do que grandes extensões incultas²⁴. Então, ao cultivar a terra apoderada o homem fornece mais terras à humanidade, pois seu trabalho potencializa sua capacidade de produção. Porém, assim como a coleta de frutos em excesso e o perecimento destes afrontam a lei da razão, o cultivo excessivo de produtos que se estragarão antes de consumidos ofende, em razão do desperdício, “as leis comuns da natureza, e torna-se passível de punição”²⁵.

Além disso, mais que estabelecer a propriedade, o trabalho agrega valor. Locke afirma que a propriedade do trabalho é “capaz de superar a comunidade da terra, pois é o trabalho que estabelece a diferença de valor de cada coisa, e a melhoria do trabalho forma, de longe, a maior parte do valor” (*II T* § 40). Assim, a natureza e a terra apenas fornecem os materiais dos quais o homem necessita, quase sem valor antes da adição do trabalho, pois o “valor advém do esforço humano” (*II T* § 42). Locke utiliza a valoração pelo trabalho como meio de justificar a acumulação além dos limites até então impostos pela natureza. Se no princípio o homem se satisfaz meramente com aquilo que a natureza “desassistida fornecia às suas necessidades” (*II T* § 45), a partir do emprego de seu trabalho ele passa a atribuir um valor diferenciado da mera necessidade de subsistência. Embora o escambo permita a produção de mais do que se necessita de um produto, “a maior parte das coisas realmente úteis à vida do homem...são em geral de curta duração” (*II T* § 46). Com o advento do dinheiro, o artifício de se atribuir valor a metais em razão superior ao seu uso real,

²⁴ Locke demonstra essa afirmação em cálculos no § 37. De acordo com Tully (1998), nestes cálculos, mais que demonstrar a capacidade de melhor uso da terra ou o modo de apropriação privada do comum, Locke tem por intenção justificar as relações de conquistas territoriais inglesas. No âmbito interno havia o processo de *cercamento*, com a apropriação privada de glebas de cultivo comunais, enquanto que externamente ocorria a colonização da América. O argumento de que as relações de conquistas na América ocorriam entre indivíduos em relações de estado de natureza, uma vez que as *Aboriginal societies* não tinham instituições nem propriedades e, portanto, não sendo passível de acordo com bases em leis positivas, justificava o título de propriedade territorial e a exclusão dos não proprietários da participação política (no caso americano).

²⁵ *II T* § 37. A punição pelo abandono e o não cultivo da terra nada mais é do que a perda da propriedade, uma vez que o não uso da terra a torna comum a todos, ficando sujeita a ser apoderada por quem se interesse em nela trabalhar. Isto fica claro com a afirmação de que “o tratar ou cultivar a terra e o ter domínio sobre ela estão intimamente ligados” (*II T* § 35). Entretanto, Locke pondera que, com o aumento das famílias e o esforço em fazer crescer as reservas destas, os homens se viram impelidos à união e ao assentamento de cidades, onde, por consentimento, fixaram os limites territoriais entre seus vizinhos e positivaram leis internas de estabelecimento da propriedade dos que viviam na sociedade ainda que estas ficassem incultas.

o homem encontrou um instrumento durável que lhe permitiu “guardar sem se estragar” (*II T § 47*).

Em razão do trabalho criar valor e o artifício do dinheiro permitir o acúmulo de propriedade superior ao que se usa, a limitação pelo perecimento ou pela usurpação do que seria potencialmente pertencente a outro pode ser transposta. Agora o homem não só pode desejar ter mais do que o necessário, mas de fato o pode ter e sem que isto implique ato contrário à lei natural, uma vez que o dinheiro faz com que o desejo de se acumular mais do que se necessita e do que se consegue conservar deixa de ser uma “tolice e uma desonestidade, posto que, os limites de sua justa propriedade não residia na extensão de suas posses, mas no perecimento inútil de qualquer parte delas” (*II T § 46*). De acordo com Locke, após o artifício do dinheiro, a regra natural de propriedade, segundo a qual o homem tem direito a tanto quanto possa utilizar, é superada em decorrência do não perecimento da moeda. O acordo tácito dos homens em valorar um metal introduziu a possibilidade de se obter mais posses que as leis naturais até então permitiam. Mais que isso, criou o direito ao excedente e justificou a desigualdade material entre os homens²⁶. O dinheiro permitiu ao homem acumular sem desperdício.

O desejo do homem em acumular bens materiais ocorreria em razão do aumento de provisões, que se daria de modo mais fácil através do comércio. O dinheiro, nesse caso, funcionaria como provisões não perecíveis e rentáveis. Locke afirma que, se no princípio “os diferentes graus de esforço lograram conferir aos homens posses em proporções diferentes, a invenção do dinheiro deu-lhes a oportunidade de continuá-las e aumentá-las”. Uma vez que é o trabalho que atribui valor, e o valor de certos materiais, como os metais preciosos, “são coisas a que a imaginação ou um acordo atribuíram o valor, mais que o uso real e o necessário sustento da vida” (*II T § 46*), a valoração ocorre apenas onde haja um mercado que se interesse por produtos valorizados pelo trabalho. Usando como exemplo a

²⁶ Locke afirma que no princípio não havia “o desejo de ter mais que o necessário” (*II T § 37*), mas a existência de “diferentes graus de indústria eram suscetíveis de dar aos homens posses em proporções diferentes, e a invenção do dinheiro deu-lhes a oportunidade de continuar a ampliá-las” (*II T § 48*). Por fim afirma que pelo fato de que o dinheiro “só ter o seu valor por consenso dos homens, estes concordaram com a posse desproporcional e desigual da terra” (*II T § 50*).

América, Locke diz que:

Onde não há nada que seja ao mesmo tempo escasso e durável, e tão valioso que possa ser acumulado, os homens não são capazes de aumentar suas posses de terra, por mais ricas que estas sejam ou por maior liberdade que tenham para tomá-las²⁷.

Assim, é o interesse pela troca de produtos, inato no homem, que o leva à acumulação: “Descubra-se qualquer coisa que tenha o uso e o valor do dinheiro entre os vizinhos e ver-se-á que o mesmo homem começará logo a ampliar suas posses” (*II T § 49*).

De acordo com Locke, a partir do advento do dinheiro o homem passa a acumular mais do que ele realmente necessita para sua subsistência e conforto, não em função de uma mudança em sua racionalidade, mas porque agora ele tem condições para isso em razão de ser possível o fazer sem que ocorra o desperdício pelo perecimento. Quando “o direito e a conveniência andavam juntos, pois o homem tinha direito a tudo em que pudesse empregar seu trabalho, e por isso não tinha a tentação de trabalhar para obter além do que pudesse usar” (*II T § 51*), os limites existentes impunham uma conduta não acumulativa. A acumulação proporciona a posse desigual e desproporcional de terra, mas esta desigualdade ocorre por “um consentimento tácito e voluntário, um modo pelo qual alguém pode possuir com justiça mais terra que aquela cujos produtos possa usar, recebendo em troca do excedente ouro e prata que podem ser guardados sem prejuízo de quem quer que seja” (*II T § 50*). Inventando o dinheiro, o homem inventa também a desigualdade.

Posto que a sociedade visa à preservação da propriedade, a transposição dos limites de acumulação existentes antes do advento do dinheiro, ainda em estado de natureza, tem conseqüências após o estabelecimento da sociedade civil, uma vez que a desigualdade material também é preservada. Tomando o conceito de propriedade lockeana em seu sentido alargado, no que se

²⁷ *II T § 48*.

refere à vida, não há uma mudança quanto ao dever de sua preservação do estado de natureza para a sociedade civil. Ela continua sendo um mandamento divino que somente pode ser transposto em caso de punição a uma injusta ofensa de direito. No que concerne à liberdade, a sua limitação apenas se altera, do estado de natureza para a sociedade civil, no que diz respeito à melhor execução do objetivo da sociedade e, ainda assim, limitados pela lei natural. Ou seja, o homem pode ter sua liberdade limitada por algum motivo que seja de interesse da sociedade e, uma vez que o interesse da sociedade é o bem comum, essa limitação somente deve ser obedecida se estiver em conformidade com a lei natural. Como exemplo, Locke afirma que o homem não poderia dispor totalmente de sua liberdade, escravizando-se, ainda que uma lei civil assim o determinasse.

Uma vez estabelecido que a acumulação desigual de bens materiais não mais é uma usurpação de direito alheio, pois o uso do dinheiro elimina o perecimento e o desperdício de bens naturais potencialmente sujeito ao uso de terceiros, a acumulação privada de bens está em conformidade com a lei de natureza. Como anteriormente dito, os potenciais conflitos do segundo momento do estado de natureza geram uma insegurança difícil de ser solucionada de modo adequado pelos homens nesse estado, posto que não há um juiz comum e imparcial a quem recorrer. Por essa razão, os homens são levados a pactuarem a formação da sociedade civil.

1.3) Forma e Fim da Sociedade Civil

A passagem do estado de natureza para a sociedade civil ocorre com a formação de um corpo político que administre os interesses dos membros formadores dessa sociedade. A compreensão dos direitos e deveres, tanto dos que a administrarão quanto dos que serão administrados, deve ocorrer com vistas às finalidades da sociedade civil que se formou. Desse modo, a formação e organização da sociedade estão vinculadas aos interesses de preservação da

propriedade, como também mantêm seus limites à obediência da lei de natureza²⁸. O poder político antes pertencente a todos os homens, sob a forma de executores da lei de natureza, passa a residir em uma pessoa ou grupo encarregado de zelar pelos interesses da sociedade. A passagem do estado de natureza para a sociedade civil apresenta dois aspectos de interesse à compreensão da cidadania aqui proposta. Em primeiro lugar a sociedade formada deve estar organizada de modo a cumprir sua finalidade, aspecto sob o qual residem os direitos de participação na organização e administração do Estado. Em segundo lugar, a saída do estado de natureza não desvincula os homens da obediência às leis naturais, pois as leis positivas são estabelecidas apenas para melhor regular a sociedade criada, mantendo os homens obrigados aos desígnios divinos²⁹. Posto isso, com base no *Segundo Tratado* recupero brevemente o modo pelo qual Locke expõe a formação e a finalidade da sociedade civil, bem como a sua estrutura de funcionamento.

A sociedade civil é fruto do consentimento manifestado em um acordo no qual todos os membros da comunidade decidem deixar o estado de natureza e se incorporarem a um único corpo político no qual a maioria tem o direito de deliberar pelos demais³⁰. É nesses termos que Locke fundamenta o poder político da sociedade civil na teoria do *pacto social*. A regra da maioria tem alguns aspectos relevantes: compromete seus membros com a aceitação das decisões do corpo político como sendo uma aceitação de toda a comunidade; essa aceitação ocorre em virtude da renúncia à liberdade natural e do reconhecimento

²⁸ “E, portanto, vemos que, nas assembléias que têm poder para agir segundo leis positivas em que nenhum número é fixado por essa lei positiva que lhes confere o poder, o ato da maioria passa por ato do todo e, é claro, determina, pela lei da natureza e da razão, o que é o poder do corpo inteiro” (*// T § 96*).

²⁹ Esse aspecto tomará relevância maior no capítulo seguinte, em que trato do uso da razão, no qual o uso diferenciado da racionalidade, dentro da concepção lockeana de moral teológica, permite a interpretação de distinção de direitos políticos.

³⁰ “Sendo todos os homens...naturalmente livres, iguais e independentes, ninguém pode ser privado dessa condição nem colocado sob o poder político de outrem sem o seu próprio consentimento. A única maneira pela qual uma pessoa qualquer pode abdicar de sua liberdade natural e revestir-se dos elos da sociedade civil é concordando com outros homens em juntar-se e unir-se em uma comunidade, para viverem confortável, segura e pacificamente uns com outros, num gozo seguro de suas propriedades e com maior segurança contra aqueles que dela não fazem parte. Quando qualquer número de homens consentiu desse modo em formar uma comunidade ou governo, são por esse ato, logo incorporados e formam um único corpo político, no qual a maioria tem o direito de agir e deliberar pelos demais” (*// T § 95*).

da autoridade do corpo político no qual se assume fazer parte; concede aos membros da comunidade a noção de coletividade, segundo a qual se as decisões fossem pautadas pela unanimidade de todos, além de inviabilizar os propósitos da sociedade, haveria a indicação de que o todo não é formado por partes distintas³¹. Contudo, a criação da sociedade civil não desvincula os homens da obediência às leis naturais, pois ela é formada para suprir uma insegurança ocasionada pela ausência de um juiz comum em estado de natureza.

A subsunção das normas positivas às leis de natureza ocorre em razão de a transferência do poder político de cada indivíduo ocorrer para um propósito específico, a proteção da propriedade. E, uma vez não atendido esse propósito, os homens têm o direito à dissolução do governo e a instituição de um novo corpo político que os atendam. Não é o objetivo aqui tratar do direito de resistência, da tirania e da usurpação, pretendo apenas estabelecer que as normas positivas da sociedade não podem contrariar as leis de natureza, pois são uma elaboração dos homens e estes devem obediência à lei natural. Essa subsunção também ocorre em razão do homem lockeano ter uma vida independente do Estado, com instituições familiares e econômicas. O acordo em formar a sociedade civil tem por fim garantir a proteção da propriedade já existente em estado de natureza, onde há relações comerciais e intercâmbios familiares, como visto anteriormente.

Desse modo, o Estado lockeano é limitado, tendo seus poderes vinculados a um fim, em razão de ter surgido para conservar e aperfeiçoar a sociedade anteriormente existente. Locke estabelece estas limitações através de proibições quando trata do poder legislativo no capítulo XI do *Segundo Tratado*, que abordarei logo adiante ao tratar das formas da sociedade civil. Adianto as proibições impostas ao poder legislativo em razão deles explicitarem os fins sob os quais a sociedade civil é concebida. Nesses termos, estando a sociedade civil limitada à proteção da propriedade, que no significado estendido incorpora vida e liberdade aos bens materiais, cabe também a ela a proteção desses bens naturais

³¹ No parágrafo 96 do // *T*, Locke se utiliza de uma comparação mecanicista, dizendo que o que leva qualquer corpo a mover-se numa direção determinada é a “força predominante, que é o consentimento da maioria, do contrário, torna-se impossível que aja ou se mantenha como um corpo único, uma comunidade única, tal como concordaram devesse ser os indivíduos que nela se uniram – de modo que todos estão obrigados por esse consentimento a decidir pela maioria”.

não renunciáveis, posto que os homens estão obrigados à sua conservação e da humanidade. Com efeito, o poder político da sociedade civil também está limitado ao princípio da legalidade de seus atos, segundo o qual é proibido governar sob decretos extemporâneos e arbitrários³². O terceiro limite seria o da liberdade econômica, segundo o qual Locke afirma que a propriedade, agora com a conotação material, não pode ser tolhida sem o consentimento de seu proprietário³³. Por fim, o poder confiado à administração desses interesses não pode ser transferido a terceiros por parte de quem os recebeu, pois, se isso ocorrer, os direitos naturais da comunidade estão sobe perigo por estarem sujeitos às vontades de quem não foi investido dessa confiança³⁴.

No que diz respeito à forma da sociedade civil, Locke apresenta sua estrutura como sendo a mais adequada para suprir as insuficiências que existem em estado de natureza. Por essa razão, antes de tratar *das formas de uma sociedade política* no capítulo X do *Segundo Tratado*, o filósofo enumera essas *carências* ao tratar dos fins dessa sociedade. Elas seriam de três ordens: a ausência de uma lei estabelecida, fixa e conhecida; a ausência de um juiz imparcial; e a ausência de um poder para apoiar e sustentar a sentença justa de um juiz e “dar a ela a devida execução frente à corrupção e a perversidade de homens degenerados” (*// T §§ 124/128*).

A sociedade civil pode ser de várias formas. Dependendo de quem é o depositário do poder de elaborar as leis ela se configura em: oligarquia, monarquia, monarquia hereditária, monarquia eletiva ou a “perfeita democracia”. Essa última forma de sociedade política seria aquele na qual a maioria da

³² No parágrafo 135 do *// T*, Locke diz que “o poder supremo de cada sociedade política não pode ser em absoluto, arbitrário sobre a vida e os haveres do povo. Pois, sendo ele apenas o poder conjunto de cada membro da sociedade, concedido à pessoa ou assembléia que legisla, não pode exceder o poder que tinham essas pessoas no estado de natureza, antes de entrarem em sociedade e cederem-no à comunidade. Pois ninguém pode transmitir a outrem mais poder do que ele próprio possui; e ninguém dispõe de um poder arbitrário absoluto sobre si mesmo, ou sobre quem quer que seja, para destruir sua própria vida ou tomar a vida ou a propriedade de outrem. O poder legislativo, em seus limites extremos, limita-se ao bem público”.

³³ No parágrafo 138 do *// T*, Locke afirma que: “dado que os homens em sociedade possuem propriedade, têm eles sobre os bens que, com base na lei da comunidade, lhes pertencem, um direito tal que a ninguém cabe o direito de tolher seus haveres, ou partes destes, sem o seu próprio consentimento; sem isso não teriam propriedade nenhuma”.

³⁴ O parágrafo 142 do *// T* finaliza o capítulo XI com um resumo de todas essas limitações, enumerando-as na ordem aqui apresentada.

sociedade empregaria seu poder “para baixar leis para a comunidade de tempos em tempos e fazer executar essas mesmas leis por meio de funcionários por ela mesma designados” (II T § 132). Contudo, Locke não se posiciona a favor de uma forma ou outra, apenas afirma que é o depositário do poder de elaborar leis, poder supremo ou legislativo, que define o tipo de sociedade. Nesse sentido, cito o parágrafo 133 do *Segundo Tratado* em que Locke define sociedade política:

Sempre que me refiro a sociedade política deve-se compreender que designo não uma democracia ou qualquer forma de governo, mas qualquer comunidade independente referida pelos latinos através do vocábulo *civitas*, a que, em nosso vocabulário, o termo que melhor corresponde, e que com mais adequação expressa tal sociedade de homens, é sociedade política [*commonwealth*], o que não ocorre com nossos termos comunidade [*community*] ou cidade [*city*], uma vez que podem existir comunidades subordinadas em um governo e, entre nós, o termo cidade carrega uma noção muito diversa da de uma sociedade política. A fim de evitar ambiguidades, portanto, peço permissão para empregar o termo sociedade política, ou corpo político [*commonwealth*], no sentido em que o vejo ser utilizado pelo rei Jaime I, e considero ser este o seu significado genuíno; e se a alguém não agrada, estou pronto a substituí-lo por termo melhor³⁵.

Uma vez estabelecido o significado do termo, Locke diz que “a lei positiva primeira e fundamental de todas as sociedades políticas é o estabelecimento do poder legislativo”. Esse poder não apenas é supremo, como também “sagrado e inalterável nas mãos em que a comunidade o tenha antes depositado” (II T § 134). Além do poder legislativo, Locke estabelece os poderes executivo e federativo. Para resolver as deficiências anteriormente enumeradas, a elaboração de uma lei fixa e conhecida e o exercício da função de um juiz imparcial estão a cargo do poder legislativo, enquanto que o poder de execução

³⁵ II T § 133. As notas da edição de Laslett aqui utilizada dão maiores esclarecimentos sobre o contexto dessa definição dos termos. *Commonwealth* teria o significado de “república” e fora utilizado por no governo de Cromwell após a abolição da monarquia e, por essa razão, Locke insistia em utilizar o termo para legitimar seu emprego tradicional (nota 2 do parágrafo 133). O contexto político e a utilização do termo cidadania será mais bem abordada no terceiro capítulo.

dessas leis e a administração da sociedade cabem ao poder executivo. Locke entende que o poder legislativo é superior³⁶ ao poder executivo por ser aquele sob o qual, no pacto, os homens confiam o poder político e, além disso, não faz distinção entre o exercício da função de juiz imparcial e a elaboração de leis, ou seja, não há poder judiciário³⁷. Quanto ao poder federativo, este é imbuído do poder de guerra e paz, de firmar ligas e promover alianças e todas as transações com todas as pessoas e sociedades políticas externas (*// T § 146*). Ao poder executivo incorpora-se o poder federativo pois, embora Locke os classifique como poderes distintos, pondera pela dificuldade de depositá-los, ao mesmo tempo, “nas mãos de pessoas diferentes” (*// T § 148*).

Como observa Bobbio, a teoria de Locke “não é uma teoria da separação e do equilíbrio dos poderes, mas sim da sua separação e subordinação. Considerando que, em última instância, a teoria política de Locke configura-se numa teoria da supremacia do Legislativo – a doutrina constitucional que se encontra na base dos modernos Estados parlamentaristas”³⁸. Por essa razão, ao tratar do direito de resistência Locke entende que a dissolução é do governo e não da sociedade civil, uma vez que ocorre apenas a alteração daquele ao qual o poder foi confiado, mantendo-se o poder de elaborar leis nos membros da comunidade.

A análise até aqui apresentada teve por escopo traçar um panorama da dinâmica da teoria política lockeana, partindo do estado de natureza até a formação da sociedade civil, para que assim se possa buscar a compreensão da

³⁶ “Em todos os casos, enquanto subsistir o governo, o legislativo é o poder supremo. Pois o que pode legislar para outrem deve por força ser-lhe superior; e como o legislativo o é tão-somente pelo direito de elaborar leis para todas as partes e para cada membro da sociedade, prescrevendo regras para suas ações e concedendo poder de execução onde quer que sejam transgredidas, deve por força ser o poder supremo, e todos os demais poderes depositados em quaisquer membros ou partes da sociedade devem derivar dele ou ser-lhe subordinado” (*// T § 150*).

³⁷ A esse respeito, cito dois parágrafos do *Segundo Tratado*: § 89 – “E isso retira os homens do estado de natureza [o pacto] e os coloca no de uma sociedade política, estabelecendo um juiz na Terra, investido de autoridade para resolver todas as controvérsias e reparar os danos que possam advir a qualquer membro dessa sociedade – juiz este que é o legislativo ou os magistrados por ele nomeados”. § 136 - “Em segundo lugar, a autoridade legislativa, ou suprema, não pode arrogar-se o poder de governar por meio de decretos arbitrários extemporâneos, mas está obrigada a dispensar justiça e a decidir acerca dos direitos dos súditos por intermédios de leis promulgadas e fixas, e de juizes conhecidos e autorizados”.

³⁸ Bobbio p 174.

cidadania. Desse modo, tendo mostrado que a sociedade civil tem ao mesmo tempo origem e função vinculada à propriedade, é possível supor que a propriedade material de algum modo exerça influência nas relações políticas de constituição e de governo dessa sociedade. A compreensão das implicações dessa vinculação requer a análise do que Locke entendia por poder político e das possíveis influências da desigualdade material na determinação de direitos políticos. Dito de outra maneira, a identificação da finalidade do pacto com a proteção da propriedade privada dos bens materiais (e também o cenário político inglês contemporâneo à Locke) permite especular sobre a determinação de direitos políticos exclusivos aos proprietários de terras, em que estes teriam na condição material o fundamento da desigualdade política.

Esta especulação também encontra justificção quando Locke, ao tratar do início das sociedades políticas, afirma que a submissão a um governo se dá mediante o consentimento expresso ou tácito. Ao explicar os tipos de consentimento, o filósofo afirma que todo governo tem jurisdição direta apenas sobre a terra pertencente ao seu território e “alcança o seu proprietário apenas enquanto nela more e dela usufrua”, sendo que a obrigação de obediência sobre a qual se encontra a pessoa se dá em razão desse usufruto. Por essa razão não há jurisdição sobre o estrangeiro. A vinculação da propriedade material com o dever de submissão toma uma dimensão ainda maior quando o filósofo afirma que se um proprietário, “que nada deu a esse governo além desse consentimento tácito, quiser, por doação, venda ou qualquer outro meio, abandonar a dita posse, tem a liberdade de ir incorporar-se a qualquer outra sociedade ou de acordar com outros em iniciar uma nova, in vacuis locis, em qualquer parte do mundo que encontrar livre e desocupada” (*II T § 121*). Portanto, o consentimento em fazer parte de uma sociedade política ocorre tacitamente pelo estabelecimento da posse ou propriedade territorial e, a recusa, ocorre pelo abandono dessa posse. A vinculação entre propriedade material e poder político poderia suscitar a interpretação de diferenciação de direitos políticos em decorrência da posse desigual de bens materiais. Contudo, a leitura mais usual do *Segundo Tratado*, especialmente a feita por Tully, entende que a concepção de poder político em

Locke não permite fazer essa distinção. É com vistas a este aspecto que passo a tratar do poder político, esclarecendo que a busca do entendimento do porquê dessa leitura ter se estabelecido de forma dominante ocorrerá no terceiro capítulo.

2) O poder político nos *Dois Tratados*, segundo J. Tully

As interpretações sobre a atribuição de direitos políticos distintos aos cidadãos em razão da propriedade desigual de bens materiais no pensamento lockeano, de modo que a propriedade material exerça um caráter regulador de direitos na sociedade civil, rendem inúmeros argumentos divergentes. Deixarei para o capítulo seguinte os argumentos que defendem estas atribuições, quando tratarei da teoria do individualismo possessivo proposta por Macpherson e a análise dos *Ensaio Políticos*. Por ora, exponho o argumento de J. Tully para recusar a regulação do poder político lockeano pela propriedade material e a determinação da cidadania por condições materiais. Tully constrói o seu argumento a partir da análise do que Locke entende por exercício do poder político, da origem deste poder e definição do seu titular.

Para Locke, o poder político pertence a cada indivíduo e, para entender a sua origem, devemos considerar o estado de liberdade em que os homens se encontram no estado de natureza e a sua submissão à lei natural, que obriga cada um a preservar-se e a preservar o restante da humanidade. Com efeito, para que esta lei não seja vã, é necessário que alguém tenha poder para executá-la e punir seus transgressores, qualquer que seja. Como Locke definiu este estado como sendo de perfeita igualdade entre os homens, se alguém pode executar a lei natural, então todos podem³⁹. De acordo com Tully, no pensamento de Locke o direito dos indivíduos de governar ou de ter o poder político, ou seja, o *poder executivo* da lei da natureza, é pré-existente ao surgimento do governo civil e é

³⁹ E neste caso, com base no mesmo fundamento, “todo homem tem o direito de punir o transgressor e de ser o executor da lei da natureza” (*II T § 8*).

dele que o poder de governar deriva. Esta concepção, segundo Tully, difere não apenas daquela defendida por Filmer, mas também de outras doutrinas da liberdade natural, como as de Grotius ou Pufendorf, pois, para Locke, o poder político pré-existe ao surgimento do governo e pertence a cada indivíduo⁴⁰. Ainda de acordo com Tully, nas outras doutrinas da liberdade natural, o poder político surge com a criação do governo e não deriva de cada indivíduo, mas do povo como um todo que, por sua vez, não o exerce, posto que o poder é sempre delegado ou alienado a um ou mais representantes.

Para Tully, continuando nesta linha de raciocínio em sua elaboração de uma teoria do poder político, Locke define “a regra de direito segundo a qual o poder é exercido, justificado e limitado”⁴¹. Para o comentador, ao afirmar que todo poder deve ser exercido de acordo com a lei da natureza, que ordena a preservação da humanidade, Locke também está prescrevendo a preservação da sociedade, posto que a observação da lei natural consiste em realizar aquilo que é o objetivo do poder político: alcançar o bem público. Deste modo, a lei natural cumpre três funções:

Ela é o padrão pelo qual as controvérsias no estado de natureza são julgadas; o guia para a legislação e para a ação executiva na sociedade política; e a regra pela qual as pessoas julgam o seu governo⁴².

Há ainda, de acordo com Tully, uma novidade em relação aos autores do século XVII na maneira como Locke define o conteúdo da lei natural. Para os autores anteriormente citados (Grotius, Pufendorf, Filmer), o “papel básico do estado é preservar e ‘fortalecer’ a sociedade e seus membros”⁴³. Essa concepção, associada às necessidades políticas dos estados mercantilistas, resume o conteúdo da lei natural à regra da *autopreservação*. A novidade no argumento de Locke estaria em afirmar que o conteúdo da lei natural não consiste apenas na autopreservação, mas na preservação de toda a humanidade (*II T* §§ 7 e 135), o

⁴⁰ Tully p 18.

⁴¹ Tully p 23.

⁴² Tully p 23/24.

⁴³ Tully p 26.

que envolveria, por sua vez, dois deveres e dois direitos naturais associados: o dever/direito de autopreservação e o dever/direito de preservar o restante da humanidade. Tully observa que isso é fundamental para que Locke possa justificar o direito de qualquer indivíduo vir em socorro de uma minoria oprimida, como na questão religiosa defendida pelos whigs. Esta possibilidade não poderia ser legitimada com base na fórmula tradicional da lei da natureza, entendida como regra da autopreservação, tal como em Grotius, por exemplo, que tinha por fundamento o “dever negativo de abstenção diante do que pertence ao outro”⁴⁴.

Segundo Tully, esse direito/dever de preservar o restante da humanidade – assim como as suas implicações no direito de rebelião - fez com que Locke adotasse, nos *Dois Tratados*, uma teoria em que o poder político é *confiado* ao governante de modo condicional e não alienado. Isto teria ocorrido em razão dos homens não terem o direito de dispor de suas próprias vidas, de modo que, mesmo que exista um consenso a respeito, os homens, artefatos pertencentes a Deus, estão por natureza impedidos de transferir o poder sobre suas vidas para qualquer outro homem⁴⁵. Do contrário, ao fazê-lo, estariam colocando o soberano fora da sociedade política, pois ele não teria que se submeter à lei e, desse modo, se colocariam numa situação ainda pior que a do estado de natureza, onde cada um tem o direito de punir quem quer que viole a lei natural. Desta maneira, a alienação absoluta de poder seria irracional (*II T § 23*) e tenderia a gerar regimes tirânicos, pois o governante deteria os recursos e o poder necessários para buscar apenas seu interesse próprio, o que resultaria em guerras civis. Para Tully, Locke rejeita a alienação por ela ser implausível, pois as guerras religiosas na Inglaterra eram uma demonstração cabal de que os

⁴⁴ Tully 26/27.

⁴⁵ No *Segundo Tratado* este argumento aparece de forma mais contundente quando Locke trata da escravidão e da tirania (nota 23). Locke utiliza o termo escravo em várias passagens em que se refere aos regimes absolutistas (*I T §§ 1, 2, 4, 51; II T §§ 220, 239*), em especial em seus ataques a Filmer (nota 17), e à conquista (*II T § 192*). Por ser artefato de Deus, o homem não possui poder arbitrário sobre sua própria vida e, portanto, “não pode dar a outrem um tal poder sobre ela” (*II T § 172*). Na tirania o raciocínio é semelhante. Por ser o *exercício de poder além do direito* (*II T § 199*), uma usurpação do poder a que outro tem direito e sua utilização em vantagem própria e não para o “bem daqueles que estiverem submetidos a esse poder” (*ibid*), a tirania consiste em arbitrariedade à qual o homem não tem direito. Destarte, aquele que vive sob regime tirânico tem assegurado o justo direito de rebelião (*II T § 208*), pois sua vida e liberdade não são alienáveis.

indivíduos efetivamente resistiam às leis que restringiam sua liberdade.

Nesse sentido, Tully defende, baseando-se no parágrafo 171 do *Segundo Tratado*, que o poder político deve ser exercido a fim de evitar o abuso de poder, uma vez que ele é exercido sob a confiança depositada no governante, que estabelecerá e executará as leis de acordo com o bem comum. Esta vinculação de confiança estaria fundamentada no fato de que a finalidade deste poder no estado de natureza é a preservação de toda a sociedade, sendo que sua transferência ao governo pelo acordo mútuo dos homens não desvincula o exercício do poder deste mesmo objetivo. De acordo com essa leitura, na concepção de Locke, a lei deve obrigar a todos, inclusive o governante, e não pode ser alterada sem o consentimento da maioria. Contudo, no que diz respeito à maneira de evitar que haja um abuso desse poder, Locke seria cético a respeito da possibilidade de que o parlamento e o executivo exerçam um controle mútuo que evite estes abusos. Daí ele confiar aos próprios indivíduos o controle dos governantes, de modo que a delegação de poder ao governante não retira dos indivíduos o direito de removê-lo se eles julgarem que o governante traiu a confiança nele depositada. Assim, o governante que quebra a confiança nele depositada está em estado de guerra com a sociedade, pois agiu de modo contrário ao direito, do mesmo modo que o indivíduo que viola a lei natural. Os governados, não tendo a quem recorrer, têm o direito à rebelião, ao uso das armas para executar o julgamento do governante, retomando o poder político tal como o detinham no estado de natureza. Para Tully, é claro que o objetivo último da descrição do estado de natureza em Locke é o de “preparar o cenário para a introdução da revolução como um meio legítimo e natural das pessoas de refrearem os governantes que abusam de seu poder”⁴⁶. Desse modo, sempre de acordo com Tully, Locke estabelece que é justo resistir à opressão, sendo este o tema dos *Dois Tratados*, e que o esforço consiste em justificar o direito de resistência à uma autoridade ilegítima. “E por mais estranho que isso soe, essa é também a solução para as guerras civil”⁴⁷.

⁴⁶ Tully p 41.

⁴⁷ Tully p 41.

No que diz respeito à teoria da apropriação, Tully atribui à Locke duas diferenças básicas em relação à Filmer: que a propriedade é um direito de todos os homens, e não apenas de Adão; e que “é um direito de reivindicar o uso do mundo para seu sustento, um direito de não ser excluído deste uso e que ainda não afirma nada sobre as condições em que esse direito pode se tornar efetivo”⁴⁸. Este direito de não ser excluído do uso das coisas disponibilizadas por Deus decorreria, de acordo com Tully, do modelo do artefato segundo o qual Locke deduz as leis naturais que regulam o direito à propriedade. O argumento consiste em fundar a noção de propriedade na relação que se estabelece entre um Deus criador e os homens, que são sua obra, e que será empregada, por analogia, para estabelecer a propriedade dos homens sobre os produtos oriundos do seu trabalho.

Para Tully, esta caracterização feita por Locke de que os homens são uma obra de Deus é uma apropriação do senso comum, na qual a descrição do ente divino como um criador, ou um artífice, era geralmente aceita por seus contemporâneos e habitualmente empregada pelos jusnaturalistas, além de esta descrição ser uma das denominações usuais para Deus nas Sagradas Escrituras, como pode ser observado no parágrafo 53 do *Primeiro Tratado*. Desse modo, esta idéia de fabricação refere-se ao arranjo de alguns materiais segundo um modelo previamente definido de modo racional. Segundo Tully, esta idéia surge em Locke num contexto sobre as diferentes formas de causalidade, apontadas no capítulo XXVI do livro II do *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, no qual o filósofo afirma que “uma causa é aquilo que faz com que outra coisa...comece a ser e, quando a causa é extrínseca e o efeito produzido por uma separação sensível, ou justaposição de partes discerníveis, denominamos isso fabricação”⁴⁹. Desse modo, no entender de Tully, quando Locke emprega a expressão “*God our Maker*” ele não se refere propriamente a um Deus criador, mas ao artífice divino, pois a criação consiste na ação que faz com que algo passe totalmente da não-existência para a existência. Segundo essa interpretação, Locke estaria se

⁴⁸ Tully p 111.

⁴⁹ *Ensaio Acerca do Entendimento Humano* p 218/219.

referindo a um Deus que fabrica os homens a partir de uma matéria pré-existente, estabelecendo uma relação teleológica na qual cabe aos homens descobrir a intenção divina para que pautem suas condutas. Para Tully, de acordo com o proposto nesse *Ensaio*, o dever de ação que cabe ao homem pode ser inferido de sua natureza particular, que é expressão da intenção divina e que consiste em ser dotado de faculdades que o habilitam a agir racionalmente. Disto decorreria que a conduta do homem se dá segundo normas racionalmente estabelecidas, que são expressão da vontade de Deus e consistem nas leis naturais.

Este argumento permite a Locke explicar a particularização do direito ou propriedade que os homens têm em comum sobre a terra e seus frutos, sem que para isso seja necessário obter previamente o consentimento de todos. Todavia, é preciso evitar aqui um equívoco frequente, no entender de Tully, que consiste em interpretar essa passagem como se tratando de uma tentativa de justificação da propriedade privada, como é o caso de Macpherson, que termina (segundo Tully) por conduzir a uma série de dificuldades que são erroneamente imputadas a Locke. O problema dessa interpretação, ainda segundo Tully, consiste que, para Locke, a propriedade privada não está condicionada apenas ao cumprimento de uma função social por parte do proprietário, mas é assegurada no interesse do cumprimento do mandamento divino da preservação da humanidade.

É importante lembrar que a propriedade sobre os homens é um direito exclusivo de Deus, que emerge de seu gesto de fabricação da humanidade. Porém, cada homem tem uma propriedade exclusiva sobre sua pessoa e suas ações. No entender de Tully, os homens não nascem sendo pessoas, mas podem ser caracterizados como tais na medida em que agem livremente e submetem sua vontade às leis naturais que a razão lhes indica. Por esta razão, ele é responsável por suas ações e consciente das opções que toma, de modo que, ao atribuir a si mesmo suas ações, o homem é proprietário delas.

Além disso, afirma Tully, o significado de propriedade no século XVII, inclui “direitos pessoais, especialmente religiosos e liberdades civis... (que) não concerniam a uma justificativa da acumulação ilimitada”⁵⁰. Por essa razão, o

⁵⁰ Tully p 77.

significado alargado de propriedade implica a compreensão de problemas políticos de ordem, preservação, obediência e liberdade latentes à época. A exposição que Tully faz do significado de propriedade e do poder político tem como intenção demonstrar que uma interpretação que valorize mais o aspecto material remete a uma interpretação equivocada do pensamento de Locke.

Então, de acordo com esse tipo de leitura que se faz de Locke, não observar historicamente esta concepção de propriedade acarreta na não observância de uma “concepção que é moral, política e militar, não (apenas) econômica”. Segundo o comentador, quando Locke trata da concepção jurídica de proprietário de si mesmo, ele tem em mente “não a alienação do poder de trabalho, mas sim do poder político”, e sua individualidade concerne à preservação, não ao consumismo. Com efeito, o trabalho tem o significado de “autopreservação, não de algo que facilite a satisfação utilitária, e isto é regulado pelo governo com vistas à preservação”⁵¹. Assim, continua Tully, ainda que se trate da alienação do trabalho, isso de modo algum tem o significado de criar direitos sobre a pessoa e suas capacidades, e, na interpretação do comentador, Locke teria dito isso nos *Dois Tratados*.

Seguindo essa linha de raciocínio, o poder político na sociedade civil está vinculado ao bem comum e não apenas à manutenção e proteção da propriedade material. O poder político é cedido a um corpo legislativo escolhido e nomeado pelo público e tem seu poder de atuação limitado ao interesse da sociedade. Locke aborda esse ponto ao tratar da extensão do poder legislativo:

Sendo o principal objetivo da entrada dos homens em sociedade eles desfrutarem de suas propriedade em paz e segurança, e estando o principal instrumento para tal nas leis estabelecidas naquela sociedade, a *lei positiva primeira e fundamental* de todas as sociedades políticas é o *estabelecimento do poder legislativo* – já que a *lei natural primeira e fundamental*, destinada a governar até mesmo o próprio legislativo, consiste na conservação da sociedade e (até onde seja compatível com o bem

⁵¹ Tully p 82/83.

público)⁵² de qualquer um de seus integrantes. Esse *legislativo* é não apenas o *poder supremo* da sociedade política, como também é sagrado e inalterável nas mãos em que a comunidade o tenha antes depositado, tampouco pode edito algum de quem quer que seja, ter força e obrigação de lei se não for *sancionado pelo legislativo* escolhido e nomeado pelo público⁵³.

Para Locke, conferir a uma ou mais pessoas poder absoluto e arbitrário sobre sua propriedade significaria aos homens “colocarem-se em situação pior que a do estado de natureza, no qual gozavam de liberdade para defender seu direito contra as injúrias causadas por terceiros e encontravam-se em termos iguais de força para sustentá-lo” (*II T § 134*). Por esse motivo, o poder supremo não pode tomar de homem algum nenhuma parte de sua propriedade sem o seu próprio consentimento, o que pressupõe e exige que o povo tenha propriedade [significado estendido]” (*II T 138*). Nesse contexto, a tomada do todo ou de parte da propriedade por parte do governo sem o consentimento dos *súditos* equivaleria a “deixá-los sem propriedade nenhuma” (*II T § 139*).

Nessa leitura que se faz do *Segundo Tratado*, a quantidade de propriedade material que um homem possui não lhe confere mais ou menos direitos com relação aos demais membros da sociedade civil. Se há alguma diferenciação nos direitos e deveres políticos ligados à quantidade de propriedade material, esta ocorre com vistas apenas à manutenção do governo:

É verdade que os governos não podem sustentar-se sem grandes encargos, e é adequado que todo aquele que usufrui uma parcela de proteção pague, de seus próprios haveres, uma parte proporcional necessária para mantê-la. Contudo, será ainda mediante o seu próprio consentimento, ou seja, o consentimento da maioria⁵⁴.

⁵² Como veremos no capítulo seguinte, a ação dos usurpadores do trabalho alheio, que vivem a custas da sociedade, agiriam contra o bem público. Com efeito, seria possível dizer que essa passagem também permite dizer que retirar a liberdade daqueles que Locke define como degenerados é algo condizente com o bem público.

⁵³ *II T § 134*.

⁵⁴ *II T § 140*.

Excluída a questão tributária, no que concerne aos direitos políticos, todos os homens estão em condições de igualdade e este deve ser o tratamento dado pelo poder legislativo:

Em primeiro lugar, ele deve governar através de *leis promulgadas e estabelecidas*, que não poderão variar nos casos particulares, mas segundo uma mesma regra para ricos e pobres, para o favorito da corte e o camponês do arado.

Em segundo lugar, tais leis não devem destinar-se a outro fim que não, em última análise, o *bem do povo*⁵⁵.

Como vimos, de acordo com essa leitura que se faz de Locke, o filósofo consideraria o poder político como natural a todos os homens, seja em estado de natureza ou na sociedade civil. A recusa do absolutismo, da tirania e da usurpação e o conseqüente direito de rebelião, visam à proteção de direitos além dos materiais, uma vez que garante a integridade jurídica da liberdade e a vida. Com efeito, a recusa de que uma pessoa seja detentora de um poder político superior e arbitrário sobre as demais desqualificaria a interpretação da existência de diferenciação de cidadania no pensamento político lockeano. Nesse sentido, uma coisa seria dizer que a acumulação de bens materiais é moralmente justificável e a conseqüente desigualdade material entre os homens está em conformidade com as leis naturais e os preceitos divinos, outra seria afirmar que essa desigualdade estabelece direitos políticos diferenciados dentro da sociedade civil.

3) A igualdade dos cidadãos

Conforme dito anteriormente, não há na teoria política de Locke o uso do termo cidadania. Portanto, a compreensão do significado deste termo estaria ligada ao poder político e aos direitos dos homens na sociedade civil. Ainda que

⁵⁵ // T § 142.

anacrônica, uma transposição para o século XVII do que entendemos hoje por cidadania também compreenderia direitos e deveres dos integrantes da sociedade civil. Locke concebe a sociedade civil como sendo regulada por um corpo normativo que submete a todos sem exceção. Mesmo que sob formas distintas, seja em parlamentos fixos, temporários, unitários ou colegiados, tanto governantes quanto governados, súditos ou príncipes, estão igualmente sujeitos às mesmas leis positivas.

A proposta deste capítulo procurou mostrar que, de acordo com certa abordagem dos *Dois Tratados*, principalmente aquela feita por Tully, não há como sustentar a existência de direitos diferenciados para os homens na sociedade civil. Por se entender que o poder político é anterior à sociedade civil, portanto, já existente em estado de natureza, ao pactuarem em constituir uma sociedade que proteja sua propriedade, os homens conservariam a igualdade entre si. Destarte, se considerarmos a cidadania como a capacidade de exercício deste poder político e o direito à isonomia no tratamento jurídico, não seria possível conceber uma diferenciação de cidadania regulada pela extensão da propriedade privada dos bens materiais.

Nestes termos, os *Dois Tratados Sobre o Governo* são voltados à recusa do absolutismo e, portanto, pretendem justificar a existência de direitos políticos, pessoais e materiais dos quais governo algum pode usurpar. Sob essa concepção isonômica do poder político, ainda que o governo da sociedade seja concedido a uma única pessoa, em momento algum os homens têm limitados os seus direitos a vida, liberdade, posses, saúde e felicidade. Locke enfatiza que, na sociedade civil, o “poder de elaborar leis e de anexar a elas penalidades... tem sua origem apenas no pacto, no acordo e no consentimento mútuo daqueles que formam a sociedade política” (*II T § 171*). Sob a concepção moral teológica de que o homem pertence a Deus, incluindo sua vida e tudo o mais, ele não pode abrir mão daquilo que não lhe pertence. Assim, ao abdicar completamente de seu poder político o homem estaria abrindo mão sobre sua vida e liberdade, o que não lhe seria permitido por Deus, pela lei natural, compreendida através do uso da razão, que o obriga à conservação de sua vida e do restante da humanidade. É na

igualdade do poder político, da cidadania, que o direito de rebelião contra àquele que usurpa os direitos naturais do homem se fundamenta.

Contudo, ao abordarmos outras obras de Locke, como os *Ensaio Sobre a lei de natureza*, o *Ensaio sobre a tolerância* e o *Ensaio sobre a Lei assistencial*, bem como *As Constituições fundamentais da Carolina* e os denominados *Ensaio Menores*, encontramos uma série de passagens nas quais Locke claramente defende - ou parecer defender - a diferenciação de direitos políticos dentro da sociedade civil. Portanto, no capítulo seguinte pretendo retomar a questão da cidadania não mais a partir do Segundo Tratado, mas sim desses textos.

Capítulo 2

A cidadania diferenciada dos *Ensaio Políticos*

O racionalismo econômico, embora dependa parcialmente da técnica e do direito racional, é ao mesmo tempo determinado pela capacidade e disposição dos homens em adotar certos tipos de conduta racional. (Max Weber)

Apresentação

Este capítulo tem por objeto a análise da cidadania no contexto dos escritos de Locke reunidos sob a denominação de *Ensaio Políticos*. Dividido em duas categorias, *Ensaio Maiores* e *Ensaio Menores*, estes escritos compreendem desde esboços de tratados, memorandos e alguns ensaios até o projeto de constituição para a América do Norte, reunidos sob a temática da política e da sociedade. Diferente do caráter estritamente teórico dos *Dois Tratados*, estes *Ensaio Políticos* apresentam um pensamento muito mais prático, o que levou Goldie a afirmar que Locke “foi agente do mais ambicioso programa de construção do Estado jamais empreendido pelos governantes ingleses”⁵⁶. A importância destes escritos está justamente em mostrar características do pensamento de Locke que não aparecem de modo tão claro nos *Dois Tratados*, por exemplo, o conceito de lei natural, que aqui recebe um ensaio inteiramente

⁵⁶ *Ensaio Políticos* XXXI.

próprio. Por essa razão, Goldie afirma que: “para compreender Locke corretamente, é necessário fazer algumas justaposições entre os papéis privados redigidos ao longo de meio século de reflexão sobre a sociabilidade humana e a governança [os Ensaios Políticos] e o texto canônico do constitucionalismo liberal moderno [os Dois Tratados]”⁵⁷.

Dito isso, o que pretendo é justamente fazer uma leitura da cidadania que permita uma justaposição com a abordagem encontrada nos *Dois Tratados*. O tratamento dado por Locke à cidadania no âmbito dos *Ensaios Políticos* suscita a interpretação da ocorrência de uma diferenciação da cidadania em seu pensamento político, em aparente contradição com o exposto no *Segundo Tratado*. Entretanto, ressalto que, sendo o objetivo a análise da cidadania num contexto distinto do apresentado no capítulo anterior, restrinjo-me a identificação dos elementos que permitam pensar nesta diferenciação de cidadania e não na compreensão dessa aparente ambiguidade no pensamento de Locke, que será dedicado no capítulo seguinte.

Para a identificação destes elementos utilizo como referência a compreensão do que Locke pensava a respeito da razão, da moral e da pobreza. O tratamento dado a estes temas sob a ótica dos *Ensaios Políticos* faz surgir uma outra interpretação da teoria da propriedade e, conseqüentemente, do poder político. Nessa interpretação, a propriedade material atua como determinante dos direitos políticos, pois a quantidade de bens seria reflexo da utilização da razão e, portanto, sinal de retidão moral da conduta do homem. Como visto no capítulo anterior, a propriedade material é fixada pelo trabalho, e a conduta laboriosa é ato de homens diligentes que utilizam sua razão para a melhoria de suas vidas. A peculiaridade da abordagem aqui empregada com relação a anterior está no argumento de que a diferença quantitativa de bens materiais indicaria uma racionalidade diferenciada, que implicaria uma diferenciação da cidadania. Desse modo, a ausência de propriedade material indicaria uma utilização menor da racionalidade e, portanto, uma capacidade menor de exercício do poder político.

Para o desenvolvimento desse argumento, além dos escritos de Locke,

⁵⁷ Idem.

utilizo a teoria do individualismo possessivo de Macpherson, segundo a qual a propriedade desempenha o papel de regulador do direito à cidadania na sociedade civil, uma vez que ela determina a capacidade de participação política de acordo com a extensão da propriedade. Para Macpherson a identificação de uma economia em Locke fundada nas relações de mercado, em que a acumulação desigual está moralmente justificada pelo trabalho, em última análise, permite pensar na diferenciação de classe de acordo com o uso da razão. Ainda que o modo pelo qual Macpherson aborda o uso diferenciado da razão seja alvo de críticas por muitos comentadores⁵⁸, a utilização que faço dessa abordagem, por seu potencial heurístico, se torna relevante pelo tratamento sob o aspecto moral que o comentador concede ao tema. Esse aspecto moral remeteria a uma ética protestante na qual o trabalho e a acumulação estariam identificados com a vontade de Deus, e que poderiam ser encontrados nos *Ensaio Políticos*.

Uma vez desenvolvida esta abordagem da cidadania no pensamento de Locke, mostro que, de acordo com os *Ensaio Políticos*, e algumas passagens do *Segundo Tratado*, é possível pensar na diferenciação de cidadania, suscitando assim, uma ambiguidade em sua teoria política.

1) O individualismo possessivo e o uso diferenciado da razão

Diferentemente de Tully, Macpherson entende que há uma diferenciação de direitos políticos decorrente da desigualdade da propriedade material. Na obra *A Teoria Política do Individualismo Possessivo de Locke até Hobbes*, Macpherson não se restringe a analisar os fundamentos da teoria política

⁵⁸ Em especial Tully e Dunn que, de modo geral, concentram suas críticas na atribuição de Macpherson a um pensamento capitalista que, de acordo com as críticas, era historicamente inexistente à época de Locke. Para Tully, a visão de Macpherson está, entre outras coisas, contaminada pela conceituação de classe social de caráter marxista que surgirá somente no século XVIII e, portanto, inaplicável à uma sociedade mercantilista ainda carente dos fundamentos do capitalismo que estava por surgir.

de Locke, mas pretende compreender a origem do liberalismo no século XVII, recorrendo também a Hobbes e ao movimento dos *Levellers*. A sua intenção é justificar a teoria do individualismo possessivo, que analisarei mais adiante. No que diz respeito a Locke, Macpherson atribui um caráter utilitarista à sua teoria política, que teria a finalidade de garantir o aperfeiçoamento de interesses privados e, em última análise, justificaria a atribuição de direitos políticos exclusivamente aos proprietários privados de bens materiais. Trato, nesse capítulo, de recuperar o argumento central de Macpherson e expor os elementos que, segundo ele, permitem supor a diferenciação de cidadania na teoria política lockeana.

A teoria do individualismo possessivo desenvolvida por Macpherson caracteriza-se pelo entendimento do indivíduo como proprietário de sua própria pessoa e cuja sociedade humana consiste numa relação de mercado geradora do artifício da sociedade política a fim de proteger a propriedade privada. Para compreendê-la é preciso ter em mente o significado de propriedade alargada do pensamento de Locke, segundo o qual o homem é dono de si mesmo, do seu trabalho e dos produtos gerados por ele. Nestes termos, a propriedade desempenha o papel de reguladora do direito à cidadania na sociedade civil, pois a extensão da propriedade seria determinante para a participação política. Para justificar o condicionamento do poder político à propriedade, Macpherson faz uma leitura na qual a acumulação material elaborada por Locke está relacionada ao uso que o homem faz da sua razão. Vejamos.

Como mostramos anteriormente, a partir do advento do dinheiro o homem passa a ter o desejo de acumular mais do que ele realmente necessita para sua subsistência e conforto, e isso não em função de uma mudança em sua racionalidade, mas porque agora ele tem condições para isso. De acordo com Locke, quando “o direito e a conveniência andavam juntos, pois o homem tinha direito a tudo em que pudesse empregar seu trabalho, não tinha a tentação de trabalhar para obter além do que pudesse usar” (*II T § 51*), de modo que os limites existentes impunham uma conduta não acumulativa. A acumulação, por sua vez, proporciona a posse desigual e desproporcional de terra, mas esta desigualdade

ocorre por “um consentimento tácito e voluntário, um modo pelo qual alguém pode possuir com justiça mais terra que aquela cujos produtos possa usar, recebendo em troca do excedente ouro e prata que podem ser guardados sem prejuízo de quem quer que seja” (// T § 50).

Para Macpherson, inventando o dinheiro, o homem inventa também a desigualdade, uma vez que é a partir dessa invenção que se torna legítimo a acumulação em quantidades ilimitadas e passa a ser inaplicável o limite à propriedade móvel durável. Justamente por isso, a limitação passa também a ser inaplicável à própria terra, pois um homem pode ser legitimamente possuidor de mais terra da qual os produtos possa diretamente usufruir, recebendo em troca dos excedentes, ouro e prata que podem ser armazenados sem danos⁵⁹. Superada a limitação, Macpherson questiona os motivos que levariam o homem a desejar amearhar mais do que necessita para suas conveniências e sustento. Macpherson afirma que a todo o momento Locke “está pensando em homens cujo comportamento é racional no sentido utilitário comum da palavra (bem como no sentido moral). Destarte, basta nos referirmos aos Tratados econômicos de Locke para vermos que era um mercantilista para o qual a acumulação de ouro era um alvo correto da política mercantil, não como fim em si mesmo, mas porque acelerava e aumentava o comércio”⁶⁰.

De acordo com Macpherson, não há, então, desejo em amearhar mais do que se necessita, mas sim uma política e empreitada mercantil individual com o fim de empregar a terra e o dinheiro como capital. O advento do dinheiro oferece a oportunidade, que a razão anteriormente existente não permitia, de expandir as posses para além do uso de sua família e a acumulação de um abundante

⁵⁹ Os parágrafos 46/48 do *Segundo Tratado* são explícitos quanto à superação da limitação da propriedade pelo perecimento. “A maior parte das coisas realmente úteis à vida do homem...são em geral coisas de curta duração que, se não forem consumidas pelo uso, apodrecem e perecem pó si mesmas...[assim] o exagero nos limites de sua justa propriedade não residia na extensão de suas posses, mas no perecimento inútil de qualquer parte delas” (§ 46). “Desse modo instituiu-se o uso do dinheiro, um instrumento durável que o homem pudesse guardar sem se estragar e que, por consentimento mútuo, os homens aceitassem em troca dos sustentos da vida, verdadeiramente úteis mas perecíveis” (§ 47). A invenção do dinheiro deu-lhes a oportunidade de continuá-las e aumentá-las (§ 48).

⁶⁰ Macpherson p 216. Mais adiante se encontram passagens dos escritos de Locke que corroboram esta afirmação.

suprimento para permuta. Desse modo, o dinheiro tem valor porque é uma mercadoria que pode entrar em permuta com outras mercadorias, porém, sua finalidade não é apenas facilitar a troca de coisas produzidas para consumo, sua finalidade característica é servir como capital. Macpherson afirma também que Locke via a própria terra como meramente uma forma de capital, e assim, o seu aluguel e os juros provenientes dos empréstimos são justos pelas necessidades dos negócios. Portanto, ainda que estas relações ocasionem uma distribuição desigual do dinheiro, a visão mercantilista de Locke em atribuir uma finalidade econômica também sob o ponto de vista da riqueza da nação⁶¹, e não apenas do indivíduo, justificaria a apropriação especificamente capitalista da terra e do dinheiro, pois a riqueza da nação consiste em capitais acumulados pela indústria e pelo comércio privados. Na visão de Macpherson, Locke justifica essa acumulação desigual como um direito natural, que surge em estado de natureza com a invenção do dinheiro.

Ao situar a invenção do dinheiro no estado de natureza, juntamente com a conseqüente desigualdade de posse da terra e a superação do limite pelo desperdício, Locke também está situando aí o comércio⁶². De acordo com Macpherson, só podemos compreender a afirmação da existência de uma economia comercial no estado de natureza se entendermos que esse estado é pensado como uma abstração e não como um momento histórico, sendo que, em Locke, ele é uma mistura de imaginação histórica e abstração lógica da sociedade civil. Dado que os homens são naturalmente racionais, torna-se compreensível que eles não apenas atribuíram valor ao dinheiro, mas também aceitaram uma

⁶¹ Ver notas seguintes.

⁶² Numa única passagem em *Some Considerations of the Consequences of the Lowering of Interest, and Raising the Value of Money*, Locke explicita sobre o acordo tácito de criação do dinheiro e a atribuição de valor de uso no comércio: “For mankind, having consented to put an imaginary value upon gold and silver, by reason of their durableness, scarcity, and not being very liable to be counterfeited, have made them, by general consent, the common pledges, whereby men are assured, in exchange for them, to receive equally valuable things, to those they parted with, for any quantity of these metals; by which means it comes to pass, that the intrinsic value, regarded in these metals, made the common barter, is nothing but the quality which men give or receive of them; for they having, as money, no other value, but as pledges to procure what one wants or desires, and they procuring what we want or desire only by their quantity, it is evident that the intrinsic value of silver and gold, **used in commerce**, is nothing but their quantity”. Works p 22 [grifo nosso].

submissão a um código de honestidade comercial que possibilitasse uma economia extensa sem a necessidade de instituírem formalmente um governo civil. Tendo identificado o estado de natureza não como um momento histórico, mas como uma abstração decorrente da *Criação* e das capacidades racionais observadas no homem, Macpherson afirma que é possível presumir que haja uma economia comercial independente de haver uma sociedade civil formal. Portanto, o dinheiro e os contratos não devem sua validade ao Estado, são uma emanção dos objetivos naturais dos homens, devendo sua validade ao raciocínio humano natural⁶³.

Deste modo, para Macpherson, há dois tipos de consentimento na teoria de Locke: “um é o consentimento entre homens livres, iguais e racionais em estado de natureza quanto a atribuir um valor ao dinheiro” e a “aceitação convencional da obrigatoriedade dos contratos comerciais”⁶⁴; o outro é o consentimento em entregar seus poderes à maioria e estabelecer a sociedade civil. Entretanto, Macpherson assevera que, embora moralmente válidas, as prioridades estabelecidas no estado de natureza pelo primeiro tipo de consentimento são difíceis de se fazer cumprir. Esta dificuldade seria a razão encontrada por Locke para que os homens se voltassem para o segundo tipo de consentimento.

Contudo, a lei natural da razão que determina a delimitação física da propriedade continua em vigor mesmo sob a existência de leis positivas, de modo que a desigualdade é natural e anterior a sociedade civil. Isto ocorre, de acordo com Macpherson, pelo fim da terceira suposta limitação implícita na apropriação individual, a de que a propriedade está restrita ao emprego do trabalho. Do mesmo modo que nas anteriores, esta limitação também pode ser transposta pela adoção do dinheiro, posto que a validade da relação salarial reside no fato de que um homem pode licitamente adquirir o direito ao trabalho do outro. Se o trabalho é

⁶³ Na mesma obra citada na nota anterior, Locke aborda a impossibilidade de uma lei regular a atribuição de valor ao dinheiro. Para o filósofo, o valor é decorrente do interesse e das necessidades humanas que regulam as relações comerciais. Nesse sentido, Locke é categórico: “The first thing to be considered is, ‘Whether the price of the hire of money can be regulated by law?’ And to that I think, generally speaking, one may say, it is manifest it cannot”. Works p 4/5.

⁶⁴ Macpherson p 222.

uma propriedade, ele passa a ser compreendido como alienável, e a propriedade no sentido burguês não implica apenas um direito a ser usufruído ou utilizado, implica também a possibilidade de se dispor, trocar e alienar. No entender de Macpherson, para Locke “o trabalho de um homem é tão inquestionavelmente propriedade sua, que ele pode vendê-la livremente, por um salário”⁶⁵. E o trabalho, uma vez vendido, torna-se propriedade de seu comprador, que adquire o direito de se apropriar do produto desse trabalho. Macpherson apresenta dois fundamentos para esta afirmação.

Em primeiro lugar, Macpherson recupera a seção 28 do *Segundo Tratado*, na qual Locke afirma que no estado de natureza o direito é estabelecido pelo trabalho, mas não apenas pelo próprio trabalho, como também pelo trabalho que ele comprou⁶⁶. Para o comentador, Locke estaria reinterpretando no estado de natureza as relações de mercado de uma economia comercial desenvolvida, e o pressuposto, segundo Macpherson, é o de que Locke estava reinterpretando a relação salarial juntamente com outras relações de mercado, o que afastaria qualquer preocupação quanto à normalidade e a justiça das relações de trabalho pensadas no século XVII. Estas eram exigidas para a produção capitalista. Em suma, a acumulação de capital por intermédio do dinheiro é baseada apenas no consentimento dos indivíduos à atribuição de um valor ao dinheiro, enquanto que, na relação salarial, ocorre o livre contrato entre os indivíduos interessados.

Em segundo lugar, Macpherson menciona o fato de Locke relacionar a lei natural com a sociedade civil. Por ser anterior a sociedade civil, as relações de mercado não são criadas por um direito novo. Assim sendo, o que ocorre com o acordo para ingressar na sociedade civil nada mais é do que a transferência dos poderes que os indivíduos tinham em estado de natureza para um corpo civil. Nas palavras de Macpherson:

Já que o acordo para ingressar na sociedade civil não cria novos direitos individuais, e já que a apropriação de mais terras do que o indivíduo

⁶⁵ Macpherson p. 227.

⁶⁶ “Desse modo...**a relva que meu servidor cortou**...em qualquer lugar onde eu tenha um direito a ele em comum com outros homens tornaram-se minha propriedade” (*II T § 28*) [grifo nosso].

pode trabalhar ele mesmo é legítima na sociedade civil, deve ter sido suposto que era um direito natural; e já que a alienação do próprio trabalho contra salário é legítima na sociedade civil, deve ter sido suposto que era um direito natural⁶⁷.

Para Macpherson está claro que a alienação do trabalho de alguém está nitidamente diferenciada da concessão de poder arbitrário sobre a própria vida, e esta diferenciação pode ser observada na comparação entre o escravo e o assalariado. Ao mesmo tempo em que a vida é sagrada e inalienável, o trabalho e a pessoa, considerada como a capacidade de trabalhar, é uma mercadoria e, portanto, alienável. Macpherson enxerga e atribui esta confusão na definição de propriedade, ora incluindo vida e liberdade, ora não, como uma confusão de raciocínio entre os resíduos dos valores tradicionais e os novos valores burgueses. Para ele:

Locke não se importava com reconhecer que a contínua alienação do trabalho por um salário de mera subsistência, que ele afirma ser a situação inevitável dos assalariados durante a vida inteira, é, com efeito, uma alienação da vida e da liberdade⁶⁸.

Então, não há que se falar na remoção ou na transposição da limitação do trabalho, uma vez que esta não estava presente no pensamento de Locke.

Concluído isto, para Macpherson, partindo da idéia tradicional do uso comum da natureza, Locke inverteu a ordem da limitação capitalista, apagando a incapacidade jurídica da apropriação ilimitada. De acordo com o comentador, ao justificar como natural a diferenciação de direitos e também do uso diferenciado da razão, Locke “forneceu uma base moral positiva para a sociedade capitalista”⁶⁹. Macpherson sustenta seu argumento com duas outras suposições da teoria política lockeana de igual relevância: a de que, sendo a classe operária parte indispensável à nação, seus membros não são de fato membros do corpo político

⁶⁷ Macpherson p 230/231.

⁶⁸ Macpherson p 232.

⁶⁹ Macpherson p 233.

e não têm direito de ser; e que os membros da classe operária não vivem nem podem viver uma vida racional.

Sob a ótica do individualismo possessivo proposto por Macpherson - segundo a qual o estado de natureza não descreve um processo histórico, mas é uma abstração e transposição dos valores daquela sociedade -, Locke carregaria para a sua teoria política todo o peso moral e social existente no século XVII inglês. Com efeito, o desemprego é visto como depravação moral e não uma consequência de causas econômicas⁷⁰. Desse modo, os desempregados estavam completamente submetidos à sociedade civil, e esta tinha o direito de tratá-los como depravados posto que nunca “viveriam até chegar ao padrão moral exigido de um ser racional”⁷¹. Nesse sentido, por não serem membros do corpo político, o direito de rebelião não cabe aos desempregados, assim como também não cabe aos assalariados, que vivem de trabalhar para a subsistência, *da mão para a boca*, e que, portanto, não têm condições para a utilização da razão, nem são capazes de uma ética racional. Os seres humanos da classe operária eram mercadorias a serem racionalmente utilizadas pelas autoridades políticas⁷².

É interessante notar que o conceito de classe, inexistente à época de Locke, é utilizado por Macpherson. Esta diferenciação de classe encontrada na teoria lockeana por Macpherson, ocorre em virtude de o comentador afirmar que Locke reinterpretou na própria natureza do homem e da sociedade as diferenças que lhe eram contemporâneas. Desse modo, segundo Macpherson, elaboração da teoria da propriedade permite a transformação de direitos naturais iguais em diferenciados a partir da afirmação de que todo homem é naturalmente o único proprietário de sua própria pessoa e de suas próprias capacidades e, principalmente, de sua capacidade de trabalho.

O indivíduo sem nenhuma posse de coisas perde aquela plena

⁷⁰ Este ponto será tratado no tópico seguinte.

⁷¹ Macpherson p 235.

⁷² A interpretação de que a mão de obra operária constitui uma riqueza da nação que deve ser corretamente gerida pelos administradores do Estado encontrará respaldo em passagens dos *Ensaio Políticos* adiante expostas.

condição de propriedade de sua própria pessoa que era a base de sua igualdade de direitos naturais. E Locke insiste em que a diferenciação da propriedade é natural, ou seja, que se verifica ‘fora dos limites da sociedade, e sem pacto’. A sociedade civil é instaurada para proteger desiguais, que já deram origem, no estado de natureza, aos direitos desiguais. Desse modo, Locke generalizou a suposição de uma diferenciação de direitos de classes que havia em sua própria sociedade, transformando-a em suposição implícita de direitos diferenciados naturais⁷³.

Destarte, para Macpherson a diferenciação de classe implica ainda racionalidade diferenciada. No primeiro estágio do estado de natureza, o homem está inserido em um ambiente natural no qual o seu raciocínio consiste em subjugar a natureza pelo trabalho e em apropriar para poder subjugar. Ou seja, o seu raciocínio está voltado para a apropriação operosa. A partir do momento em que a acumulação ilimitada se torna racional, pelos motivos anteriormente vistos, a plena racionalidade só é possível para aqueles que podem acumular por esse meio, de modo que, a partir desse ponto⁷⁴, passou a ser racional apropriar terras para usá-las como capital e todas as suas implicações. Agora, no momento em que trabalho e apropriação se tornaram separáveis, a plena racionalidade passou a residir na apropriação e não no trabalho⁷⁴.

A transposição para a sociedade civil da diferenciação de classe, por direitos e racionalidade diferenciados, em estado de natureza implica, de acordo com Macpherson, a justificativa da não participação da classe inferior na vida política. Mais que isso, a diferença de racionalidade não era inerente aos seres humanos, nem neles implantadas por Deus, ou pela natureza, ao contrário, era adquirida socialmente, em virtude das diferenças de posições econômicas. Mas

⁷³ Macpherson p 343.

⁷⁴ A conexão entre o uso diligente da razão e a apropriação e acumulação material pelo trabalho será mais bem abordada no tópico seguinte. Por ora, a noção de que a irracionalidade na acumulação ilimitada, no estado de natureza pré-existente ao advento do dinheiro, passa a ser racional pelo fim da limitação de uso serve de base para a atribuição de moralidade à acumulação material privada. Em Macpherson a racionalidade está vinculada à capacidade que o indivíduo tem, por condições materiais, de fazer uso da razão. Como defenderei mais adiante, essa racionalidade pelo trabalho e a acumulação de bens materiais estará vinculada também à obediência dos mandamentos divinos e, portanto, ao respeito à lei natural, o que necessariamente requer o uso da razão.

eram fundamentalmente adquiridas no estado de natureza e, portanto, inerentes à sociedade civil.

De acordo com Macpherson, poder-se-ia então falar em um ambíguo estado de natureza, uma vez que, a igualdade, a capacidade de todos os homens se auto governarem pela razão desaparece na medida em que passa a existir uma racionalidade diferenciada. Segundo o comentador, isto implica, inclusive, virtual desaparecimento da diferença entre o estado de natureza e o estado de guerra hobbesiano, caracterizado pela existência de indivíduos *depravados* e pela incerteza do gozo dos direitos individuais. Macpherson afirma que:

O estado de natureza, ora é contrário ao estado de guerra, ora lhe é idêntico. Essa é a contradição central dentro dos postulados explícitos sobre os quais está edificada a teoria política de Locke⁷⁵.

Com efeito, de acordo com a teoria do individualismo possessivo, as ambigüidades existentes no estado de natureza refletem numa ambigüidade do Estado e da sociedade civil, onde todos são membros, porém apenas os homens de fortuna têm capacidade de governar e aos demais é negado o direito a plena cidadania em razão de uma racionalidade inferior que não lhes permite decidir os destinos da sociedade. Esta ambigüidade é entendida por Macpherson da seguinte maneira:

O fator decisivo foi que os direitos naturais iguais de que cogitava Locke, incluindo, como incluíam, o direito à ilimitada acumulação de propriedade levavam logicamente a direitos de classes diferenciados, e portanto, à justificação de um estado de classes. As confusões de Locke são resultado de honestas deduções tiradas de um postulado de direitos naturais iguais, que continha sua própria contradição. As provas dão a entender que ele não percebeu a contradição no postulado de igualdade de direitos naturais à propriedade ilimitada, mas que ele simplesmente interpretou para o âmbito do direito (ou do estado de natureza) uma relação social que ele aceitava

⁷⁵ Macpherson p 252.

como normal na sociedade civilizada. Nessa perspectiva, a origem das contradições de sua teoria é a sua tentativa de afirmar em termos universais (não de classe), direitos e deveres que inevitavelmente tinha um conteúdo de classes.⁷⁶

De acordo com a teoria política do individualismo possessivo proposta por Macpherson, o conflito entre o governo da maioria e o direito de propriedade deixa de existir a partir do momento em que a plena cidadania cabe apenas àqueles que tinham propriedades, e que, portanto, eram integralmente membros da maioria. Do mesmo modo que, *por elipse*, a vontade do indivíduo cidadão pleno é a vontade da maioria, o individualismo lockeano é necessariamente coletivismo, pois afirma a supremacia da sociedade civil sobre qualquer indivíduo. Ainda segundo Macpherson:

O individualismo de Locke, que é o de uma sociedade capitalista emergente, não exclui, mas ao contrário, requer a supremacia do estado sobre o indivíduo. Não é uma questão de mais individualismo, ou de menos coletivismo; antes, quanto mais rematado o individualismo mais completo é o coletivismo⁷⁷.

Em decorrência desta afirmação, o constitucionalismo de Locke tornar-se-ia mais uma defesa dos direitos de expansão da propriedade, do que dos direitos do indivíduo contra o Estado. De modo que, Locke não poderia pactuar com a idéia de reservar alguns direitos ao indivíduo em oposição a qualquer parlamento ou governo. Logo, nenhum direito individual estaria protegido neste estado. No que se refere ao direito de rebelião, a única proteção que o indivíduo possuiria ante a arbitrariedade de um governo está no direito que a maioria da sociedade civil tem de dizer quando um governo quebrou a sua obrigação de agir em prol do bem público. Em suma, o que Macpherson faz é uma interpretação do pensamento político de Locke, segundo a qual:

⁷⁶ Macpherson p 262.

⁷⁷ Macpherson p 268.

Ao levar para os postulados do *Segundo Tratado* as suposições implícitas da diferenciação por classes quanto à racionalidade e aos direitos (deduzidas de sua compreensão de sua própria sociedade) chegou a uma ambígua teoria de cidadania diferenciada na sociedade civil, uma teoria que justificava um estado de classes partindo de postulados de igualdade de direitos naturais. A ambiguidade quanto à cidadania ocultava (do próprio Locke) a contradição de seu individualismo, no qual a plena individualidade para alguns era produzida pelo consumo da individualidade de outros. Locke não podia ter consciência de que a individualidade que advogava era ao mesmo tempo a negação da individualidade. Essa consciência não se encontra em homens que estavam apenas começando a perceber as grandes possibilidades de liberdade individual que existiam no avanço da sociedade capitalista. A contradição estava lá, mas para eles era impossível reconhecê-la, quanto mais resolvê-la. Locke foi de fato o manancial do liberalismo inglês. A grandeza do liberalismo do século XVII foi sua afirmação do indivíduo racional livre, como critério para a boa sociedade; sua tragédia foi que essa mesma afirmação era inevitavelmente uma negação do individualismo à metade da nação⁷⁸.

Destarte, utilizando-se de uma caracterização da economia lockeana fundada nas relações de mercado em que a propriedade de si mesmo, que também engloba o trabalho, leva à justificativa para da acumulação desigual, Macpherson desenvolve, em última análise, uma diferenciação de classe de acordo com o uso da razão. Esta diferenciação da razão explica a existência da desigualdade e, por conseguinte, a existência de pobres e ricos, não proprietários e proprietários e, portanto, cidadãos com direitos políticos e cidadãos com deveres políticos.

Ainda que a interpretação de Macpherson pareça mais afinada com o que Locke diz nos textos dos *Ensaio Político* analisados na próxima seção, vale

⁷⁸ Macpherson p 273.

recuperar aqui o ponto central da crítica feita por Tully à teoria política do individualismo possessivo. Tully critica Macpherson por não abordar a questão da propriedade do ponto de vista da moralidade. A crítica de Tully aponta que a propriedade lockeana é sempre pensada em conexão com a necessidade de assegurar a preservação da *humanidade* (e não dos indivíduos isoladamente) e condicionada a este objetivo. Portanto, não se trata de uma propriedade privada ilimitada tal como é concebida hoje, uma vez que a categoria *propriedade* não é abordada, como proposto por Macpherson, de um ponto de vista exclusivamente econômico, mas essencialmente moral. Da mesma maneira, de acordo com Tully, a relação entre o indivíduo e suas capacidades, como o trabalho, é pensada no quadro do exercício de um dever moral e, portanto, de maneira bastante diversa daquela proposta por Macpherson.

Colocada desta forma, a acumulação desigual justa proposta por Macpherson, mesmo que respeitando a *cláusula lockeana* de Nozick⁷⁹, atribui ao homem um individualismo desprovido do senso moral de sociabilidade que o obrigue pela razão a viver em benefício da humanidade e não dos seus interesses particulares. Com isso, segundo Tully, Macpherson trai um dos postulados centrais da teoria política de Locke: a sociabilidade. Soma-se à essa crítica de Tully, a de Dunn que diz é necessário salientar *erro histórico* cometido por Macpherson, segundo o qual Macpherson identifica uma sociedade capitalista e de classes inexistente à época. Por essa razão, Dunn afirma que ele estava certo pelos motivos errados. Esse erro de análise histórica, decorrente de uma interpretação da teoria lockeana descontextualizada, também encontra crítica a essa divisão de classes no que se refere à alienação do trabalho. De acordo com Ostrensky, “sujeitos políticos devem sempre se manter como agentes livres,

⁷⁹ A *cláusula lockeana* de Nozick é composta pelos três fatores de limitação da propriedade privada existentes no estado de natureza pré-instituição do dinheiro. Nozick cunhou esse termo em virtude da utilidade que as três limitações formuladas por Locke têm para o “teste de acumulação legítima”. Esse “teste” serve de “requisito para que a apropriação seja legítima” quando ela não piorar a condição geral de ninguém. Para Kymlicka, os requisitos de limitação da apropriação privada do comum são utilizados por Locke como argumento retórico para a justificação do movimento de *cercamento* que ocorria no século XVII na Inglaterra e, portanto, para a justificação da acumulação privada desigual das terras antes comunitárias e de uso geral. (Kymlicka p 138/161) O movimento de *cercamento* foi responsável pelo êxodo rural e o conseqüente surgimento de pobres desempregados nas cidades inglesas.

ativos, capazes de exercer atividades e direitos. Ora, sem a possibilidade de completa alienação da força de trabalho, sem a separação entre trabalhador e os meios de produção, não há sociedade comercial”⁸⁰. Com efeito, por ser proprietário de si mesmo, o homem apresenta igualdade e liberdade perante os demais, definido por Locke como jurisdição recíproca no estado de natureza, de modo que somente se adquire poder uns sobre os outros por usurpação ou consentimento ou delegação. No primeiro modo, estaríamos tratando da escravidão, o que não vem ao caso, enquanto que por consentimento ou delegação há um limite, pois, se estes forem totais, também estaríamos falando em escravidão. Destarte, como propõe Ostrensky citando o parágrafo 16 do *Segundo Tratado*, aquele que “delega mais do que é necessário à vida se converte em escravo e quem obtém mais do que precisa para se defender e sobreviver manifesta “inimizade a nossa existência”⁸¹. Tal condição coloca, portanto, o transgressor em estado de guerra, posto que não é permitido ao homem escravizar-se nem usurpar o direito alheio. Portanto, o argumento contrário à teoria do individualismo possessivo, sustenta que a acumulação ilimitada de bens materiais e a atribuição de direitos políticos pela propriedade privada não encontra respaldo na teoria política de Locke, posto que, a perda de direitos políticos acarreta a perda da liberdade, um dos elementos essenciais do conceito de propriedade.

Ainda que a tese de Macpherson sofra severas críticas quanto a sua plausibilidade, sua relevância e estudo justificam-se exatamente por abordar a questão do uso diferenciado da razão na determinação de direitos políticos. A razão em Macpherson está voltada para uma racionalidade materialista e individualista, na qual a acumulação de bens privados opera como capital para a expansão de riquezas. No próximo tópico procurarei mostrar que o bom uso da razão, de acordo com Locke, é signo de obediência aos preceitos divinos. Como veremos, os que fazem uso diligente da razão possuem habilidades diferenciadas em relação àqueles não a utilizam. Parece que, para Locke, a condição de pobreza é

⁸⁰ Ostrensky p 10.

⁸¹ *Idem*.

decorrente mais de aspectos morais do que propriamente condições econômicas em si, o que pode ser verificado pelos termos aos quais ele se refere a esta condição (ociosos, vadios, degenerados, etc.) e ao esforço em estudar modos de educação e utilização dessa força de trabalho para o bem da sociedade. Ainda que a proposta que apresento dê um tratamento à razão distinto da abordagem de Macpherson, não há distinção entre ambas quanto ao fato de ser a diferenciação da razão que gera a diferenciação de direitos políticos. Posto isso, exponho a proposta de abordagem da razão e da moral como hipótese de diferenciação da cidadania em Locke.

2) Razão, moral e pobreza na hipótese da diferenciação da cidadania

Quando expõe sua teoria da propriedade no *Segundo Tratado*, Locke em nenhum momento explica porque alguns homens não têm propriedade material. Sua argumentação está voltada para mostrar de que modo se adquire a propriedade privada de bens num mundo dado por Deus em comum para todos os homens. Como anteriormente exposto, na teoria da propriedade, o trabalho exerce papel crucial nessa apropriação e está regulado por uma moral teológica que impele o homem a uma conduta laboriosa. Essa conduta, após o advento do dinheiro, permite ao homem acumular riqueza de modo desigual sem que isso vá contra a lei natural. Contudo, Locke não aborda o que representa a ausência de riqueza e, no limite, a inexistência de qualquer propriedade material. No *Segundo Tratado* Locke se preocupa em justificar como se pode adquirir riqueza sem que isso ofenda as leis divinas e como a desigualdade entre os homens é anterior à sociedade civil, portanto, já presente no estado de natureza. O significado de pobreza, e o que leva a ela, em nenhum momento é abordado por Locke, pelo menos não de forma tão enfática quanto nos *Ensaio Político*. A abordagem da pobreza e do trabalho constante nestes textos políticos parece reforçar a identificação do trabalho como um dever moral bem como a existência da

cidadania diferenciada.

Locke trata a pobreza do homem como decorrente mais de aspectos morais do que propriamente de condições econômicas em si, o que pode ser corroborado pelos termos aos quais ele se refere a esta condição e ao esforço em estudar modos de educação e utilização da sua força de trabalho para o bem da sociedade. Para Locke, há uma diferenciação entre aqueles que comumente são chamados de pobres e os que são pobres no sentido de depender do Estado para sua sobrevivência. Este último tipo seria formado pelos realmente pobres por não contarem com a capacidade de subsistência, seja por doença ou mutilação, de modo que dependam do auxílio da sociedade para sobreviver, vivendo, portanto, “do trabalho de outros”. Quanto ao primeiro tipo, ou seja, os considerados pobres por não possuírem “nada para sustentá-los, a não ser as próprias mãos”, estes se constituem muito mais em riqueza do que o contrário, pois é ao trabalho deles que a sociedade civil deve suas riquezas⁸². Apesar de constituírem uma riqueza para a sociedade, os pobres estariam nessa condição material em decorrência de serem desprovidos de uma moral, sendo essa afirmação corroborada pelos termos que Locke emprega na designação dos pobres.

Em inúmeras passagens Locke utiliza os termos “ociosos”, “vadios”, “vagabundos”, “mendigos”, “degenerados”, “homens com vícios tendentes à prodigalidade” e “dados à corrupção dos costumes” para se referir àqueles que não têm o trabalho como valor fundamental de suas ações. Destaco algumas passagens ilustrativas, como no *Ensaio sobre a Lei Assistencial*, em que Locke diz que seu estudo visa “suprimir esta última espécie de vadios...com vista a restrição mais eficaz dos vagabundos”⁸³. No ensaio *Comércio*, ao tratar dos tipos de pessoas que não promovem o comércio, Locke diz que estas pessoas “são ociosas e por isso não ajudam, como dependentes da nobreza e mendigos”⁸⁴. Esta última passagem é interessante pela inclusão dos dependentes da nobreza entre àqueles que não atendem ao valor moral do trabalho e que, no caso, são empecilhos ao bom desenvolvimento do comércio. Daí sua inclusão neste mesmo

⁸² *Ensaio Político, Em defesa de uma naturalização geral*, p. 403.

⁸³ *Ensaio Político, Ensaio sobre a lei assistencial*, p. 229.

⁸⁴ *Ensaio Político, Comércio*, p. 274.

rol. Pouco mais adiante, no mesmo ensaio, Locke enumera entre os obstáculos ao comércio os “vícios tendentes à prodigalidade”⁸⁵.

Nesta diferenciação entre os tipos de pobres, excetuados aqueles que de fato não têm condições de trabalhar, todos os demais que, tendo saúde para tanto, não o fazem, são, na concepção de Locke, ociosos, usurpadores do trabalho alheio e degenerados. Esta condição ocorre por desvio de conduta moral e/ou por incompetência do governo em educá-los, lhes arrumar trabalho e coagi-los a trabalhar. Locke aborda esta questão no *Ensaio sobre a Lei Assistencial*, que trata de “alguns métodos apropriados para fornecer trabalho e dar emprego aos pobres...a fim de torná-los úteis ao público e em conseqüência aliviar outros deste encargo, e dos modos e meios para que esse propósito se torne mais eficaz”. Ao abordar a fartura da natureza dada por Deus aos homens, Locke conclui que “o aumento dos pobres deve, portanto, ter alguma outra causa (que não a escassez de provisões), e esta só pode ser o relaxamento da disciplina e a corrupção dos costumes – de um lado, a virtude e indústria são companheiras constantes, assim como são, de outro, o vício e a ociosidade”. Todo o *Ensaio* visa “suprimir (os) vadios, os quais vivem desnecessariamente do trabalho de outras pessoas, criar leis com vistas à restrição mais eficaz dos vagabundos ociosos, de modo que o verdadeiro e apropriado auxílio aos pobres...consiste em encontrar trabalho para eles e tomar cuidado para que não vivam como parasitas do trabalho alheio”. Para Locke, a existência de mendigos e ociosos constitui uma “vergonha da cristandade”, o que justifica todo um ordenamento jurídico com vistas ao trabalho forçado ou compulsório. Com esta concepção de trabalho, Locke justifica a internação de crianças acima de três anos em “escolas operárias”, onde estas “serão mantidas numa ordem muito melhor, receberão melhor subsistência e desde a infância se habituarão a trabalhar, coisa de extrema importância para torná-las ajuizadas e industriosas por toda a vida”⁸⁶. Com relação aos adultos, estes são enviados às colônias, condados marítimos e casas de correção onde

⁸⁵ A escolha destas passagens tem a intenção de esclarecer que o uso que faço destes termos no decorrer do capítulo ocorre em correspondência aos utilizados por Locke. Por esse motivo, não elenco todas as passagens de conotação pejorativa da pobreza, pois serão apresentadas na continuidade do texto.

⁸⁶ *Ensaio Político* p. 226/246.

serão mantidos sob trabalho forçado a título de pena que varia de acordo com o grau de vadiagem/mendicância⁸⁷.

Em outros ensaios, Locke trata o trabalho como capital que incrementa o comércio e afere competitividade aos produtos produzidos com *trabalho barato*, elencando este no rol das coisas promotoras do comércio e, portanto, daquelas produtoras de riquezas e de “poder que geram uns aos outros”⁸⁸. Em *Atlantis* Locke apresenta o trabalho como forma de disciplina moral, ao elaborar normas de trabalho coletivo e punições de degredo em colônias de trabalho forçado àqueles que se apresentarem como “vagabundos suspeitos e homens de má conduta”. O estabelecimento de normas de trabalho e controle de deslocamento territorial, segundo Locke, tem por finalidade “prevenir vagabundos e outras perigosas pessoas andarilhas”⁸⁹. Locke também considera o trabalho meio de melhoria das condições de vida⁹⁰ ou ainda mercadoria⁹¹. O trabalho barato como forma de acumulação de riqueza é defendido explicitamente por Locke e visto como uma forma de ganhar concorrência no mercado externo, como mostra a seguinte passagem:

Em todas as manufaturas, a maior parte do valor se encontra no trabalho. Logo, onde o trabalho é mais barato, é claro que se podem produzir mercadorias [a] custos mais baixos, e aqui pergunto se em todos os lugares uma mão-de-obra farta não torna o trabalho mais barato. E tudo o que é possível oferecer no mercado a preço mais barato será, certamente, vendido primeiro e baterá outras [mercadorias] do mesmo tipo.

⁸⁷ Nesse sentido, também cito Dunn: “Locke’s politics, it is alleged, may sound like a respectable defence of the rule of law but what they should really be understood to be about is whipping vagrants. And this simply because in the England of the late seventeenth century it was in the name of legality, stability, and security that such draconic penalties were imposed. Vagrant-whipping was the essence of the law which ruled”. Dunn p 206.

⁸⁸ *Ensaio Político, Comércio* p 274 e *Em defesa de uma naturalização geral* p. 400/406.

⁸⁹ *Ensaio Político, Atlantis* p 313/322.

⁹⁰ “É preciso trabalho, arte e pensamento para adequá-los (coisas da natureza em estado bruto) a nossas necessidades”. *Ensaio Político, Entendimento* p 323.

⁹¹ “Mas, como as pessoas sejam uma mercadoria tão valiosa, e esse pode ser um meio para convidar algumas e manter outras que tenham sido trazidas para cá por alguma mudança, isso só pode redundar em benefício para nós”. Locke se refere ao rápido incremento do número de pessoas em condições de trabalho (força de trabalho = mercadoria) através da naturalização de estrangeiros. *Ensaio Político, Em defesa de uma naturalização geral* p 400/406.

Muita de nossa colza é transportada anualmente da Inglaterra para a Holanda, lá transformada em óleo, trazida de volta novamente e vendida a nós, o que poderia não acontecer, se o trabalho fosse mais barato no lugar onde auferem lucro. Com efeito, a quantidade de manufatura de cada homem vendida lá fora é a mesma ganha, por seu trabalho, para nosso país, embora ele não acumule nem um vintém disso, pois, como seu trabalho produz tal quantidade graças ao mercado externo, ele na verdade recebe do exterior a mesma quantidade para pagar aqui ao arrendatário e ao engordador de gado o pão, a carne e outra mercadoria de consumo que ele gasta em nosso desenvolvimento, e nesse sentido é exatamente como se ele fosse um estrangeiro gastando suas rendas aqui para enriquecer nosso país⁹².

Em *Atlantis*, de acordo com Goldie, Locke defende a intromissão da comunidade na vida das pessoas. Esse senso comunitário seria demonstrado pelas passagens em que defende uma disciplina moral por parte do magistrado e dos demais membros da comunidade. Desse modo, através do trabalho e da limitação da mobilidade, Locke busca acabar com a mendicância e disciplinar moralmente as pessoas ociosas, o que levou alguns “estudiosos a especularem se Locke pretendia escrever uma utopia”⁹³. Como exemplo, destaco os seguintes trechos desse ensaio:

Cada dez casas vizinhas deverão ter um dizimeiro, que informará o juiz da colônia redigindo as faltas ou o modo de vida suspeito de cada um que vive em sua dízima. Em seguida o juiz registrará a informação, <e conforme considerar mais ou menos>, convocar e examinar o acusado, e o punir se o considerar culpado de algum delito. Se seu modo de vida for considerado suspeito, ele deverá fazê-lo encontrar fiadores, que ficarão responsáveis por sua vida futura, ou então enviá-lo a alguma casa de correção...Desse modo, vagabundos andarilhos suspeitos e homens de má conduta serão descobertos e impedidos⁹⁴.

⁹² *Ensaio Político, Em defesa de uma naturalização geral*, p 402/403.

⁹³ Nota de Goldie. *Ensaio Político, Atlantis* p 313.

⁹⁴ *Ensaio Político, Atlantis* p 314/315.

O dizimeiro deverá, pelo menos uma vez por mês, visitar as casas de toda a sua dízima, ou com mais freqüência, se julgar necessário, para ver que vida levam. Informar o juiz da colônia se encontrar alguém [que seja] depravado, desordeiro, suspeito, ou que não possa dar uma boa explicação de como faz para se sustentar, para que o juiz tome medidas⁹⁵.

Estes excertos explicitam o pensamento em Locke de que o controle social deveria ser rigoroso mesmo nos campos mais privados. O controle da mobilidade social, dos relacionamentos afetivos, a comprovação de residência e ocupação lícita e até mesmo a existência de fiadores responsáveis pelas vidas dos indivíduos suspeitos de não agirem conforme as normas da comunidade, seriam formas de disciplina moral e, por conseqüência, de maior segurança e produtividade para a nação. Nesse contexto, o controle de natalidade, o destino de heranças e pensões a filhos e esposas, a isenção de impostos de acordo com a quantidade de filhos e os regimes de casamento, aparecem como modos de melhoria da produtividade da nação e controle populacional. Neste ensaio, as punições que não são em forma de trabalho forçado operam pela intervenção financeira ou patrimonial⁹⁶.

Não apenas em *Atlantis*, como também nos demais *Ensaio Político*, Locke apresenta o trabalho, ou melhor, a ausência dele, não como uma “falha em nossa constituição”, mas sim uma questão moral, valendo lembrar que a moralidade em Locke é de cunho teológico, como ressalta a seguinte passagem:

Deveríamos considerar como marca da bondade de Deus que ele nos tenha submetido nesta vida à necessidade de trabalho, não apenas para

⁹⁵ *Idem* p 319.

⁹⁶ Acrescento ainda mais três excertos desse ensaio que sustentam a ingerência da comunidade na vida privada das pessoas: “A multidão de pessoas fortes e saudáveis produz a riqueza de todo o país e é o que o faz florescer. Para que as crianças sejam fortes, é preciso cuidar para que a copulação não aconteça tão cedo. Para que haja muitos, é preciso estimular o casamento *nam vaga vinea dbilitar sine prole*, e portanto é preciso impedir a fornicção (p 316); Quem não tiver mulher ou filho será considerado menor até os quarenta anos de idade. O homem ou mulher que tiver dez filhos vivos estará isento e livre de todos os impostos e encargos públicos. O filho que não for amamentado pela mãe não herdará os bens do pai (p 317/318); Todos os pedintes deverão ser *ipso facto* [automaticamente] apanhados e enviados para uma casa de correção pública, lá devendo permanecer para o resto de suas vidas” (p 320).

poupar a humanidade dos malefícios que homens perversos desocupados são muito capazes de praticar. Mas é também um benefício mesmo aos bons e virtuosos, que assim são preservados dos males da ociosidade ou das doenças que acompanham o estudo constante numa vida sedentária...Para concluir, é certo que, se o trabalho do mundo fosse corretamente dirigido e distribuído, haveria mais conhecimento, paz, saúde e fartura do que existe agora. E a humanidade seria muito mais feliz do que é hoje⁹⁷.

A esse propósito, segundo Goldie, há um esforço de Locke que se direciona a questões “relativas aos fundamentos filosóficos da moralidade e da sociabilidade (...) cujo senso político era mais prático do que se poderia deduzir das abstrações teóricas dos Dois Tratados, o que o leva a afirmar que a verdadeira política [é vista] como parte da filosofia moral, que nada mais é senão a arte de conduzir retamente os homens na sociedade”⁹⁸. Estas passagens dariam evidência à tese de que a questão moral não apenas determina a condição econômica do indivíduo, mas também sua condição dentro da sociedade, em que seus direitos devem ser proporcionais ao uso da razão.

A conexão entre a moral e o uso da razão pode ser identificada na abordagem que Locke faz da moralidade pelas leis da natureza. Com efeito, dentro da concepção teológica de moral, as ações adequadamente morais corresponderiam ao uso diligente da razão, ou seja, a conformidade com as leis da natureza e a vontade de Deus, enquanto que a ação desprovida de senso moral corresponderia ao não uso da razão. Em *Conhecimento A* Locke imputa ao não uso da razão o fato dos homens se entregarem a “sua lascívia e tomarem impulso na realização de seus próprios desejos, fazendo de si mesmos o próprio deus e o próprio fim”. Esse tipo de conduta não levaria os homens ao encontro da verdade divina, pois eles a buscariam de “maneira diferente dos homens racionais”⁹⁹. Em sentido semelhante, no ensaio *Moralidade*, Locke diz que a “moralidade é o governo das ações do homem em vista da felicidade e, sendo a

⁹⁷ *Ensaio Político, Trabalho* p 406/408.

⁹⁸ *Ensaio Político*, XIII.

⁹⁹ *Ensaio Político, Conhecimento A* p 311.

felicidade o fim e a meta de todos os homens...os meios de alcançá-la somente podem ser a regra de ação”¹⁰⁰.

O entendimento da moral expressada através da ação laboriosa se evidencia mais ainda quando analisamos a teoria da propriedade e o poder político sob a ótica dos *Ensaio Menores*. A conexão entre propriedade, trabalho, moral e razão suscita a interpretação de que o uso da razão atribui ao homem um direito político diferenciado por ser portador de uma racionalidade diferenciada. Para desenvolver essa hipótese, retomo alguns pontos anteriormente vistos.

No conceito de propriedade percebe-se que, ao englobar vida, liberdade e bens, Locke utiliza elementos que remetem a um mandamento divino inalienável (vida e liberdade) e que, portanto, se aplica tanto ao estado de natureza quanto à sociedade civil. Se em estado de natureza o homem não pode abdicar de sua vida, seja pelo suicídio ou pela escravização, na sociedade civil ocorre o mesmo. Ao constituir-se como o meio pelo qual a razão humana encontrou para o mais adequado modo de preservar-se e desenvolver-se em segurança, a sociedade civil não desvincula o homem da obediência das leis de natureza. A lei positiva é a que propicia uma maior segurança aos homens, mas ela está diretamente vinculada à lei natural. A premissa, em ambos os casos, é a mesma: Deus criou a espécie humana com um propósito que não a sua autoaniquilação.

Esta subsunção da lei positiva à natural faz com que a propriedade mereça a mesma proteção seja em estado de natureza ou na sociedade civil. Tanto numa quanto noutra o homem não pode abdicar de sua vida e deve direcionar suas ações de modo a viver bem e em felicidade¹⁰¹. Portanto, ao considerar a propriedade em seu significado estendido, Locke considera que na

¹⁰⁰ *Ensaio Político, Moralidade* p. 332.

¹⁰¹ Nos *Ensaio sobre a Lei de Natureza* Locke faz referência à *Ethica Nichomachea* de Aristóteles, citando que a “função específica do homem é o exercício ativo das faculdades da mente de acordo com o princípio racional”. Deste modo, viver racionalmente é viver virtuosamente, sendo a felicidade algo não efêmero e que envolve a paz. Nesta mesma passagem Locke responde a questão do porque de nem todas as pessoas dotadas da razão possuírem conhecimento dela, sendo a lei natural discernível pela luz da razão. Sua resposta vai ao sentido de explicar que nem todos os homens vivem em condições de a observarem, seja pela ociosidade do espírito ou do corpo. *Ensaio Político* p 103/105.

sociedade civil o conceito de liberdade continua diretamente vinculado à idéia de igualdade e de poder existentes anteriormente. A igualdade que em estado de natureza se caracteriza pela jurisdição recíproca¹⁰², em que não há autoridade moral de um sobre outro, salvo no caso do pátrio poder (que é temporário e limitado), é que permite ao homem pactuar pela origem da sociedade civil com vistas a uma maior segurança na conservação de sua propriedade. A concepção de igualdade é necessária para que o homem possa ser visto como livre. Dito de outro modo, a indiferenciação de poder no estado de natureza, por uma questão de gênese, é que torna o homem livre e é justamente nesta condição de liberdade que os homens, donos de si mesmos, fazem o pacto. Uma vez que a sociedade civil é concebida para preservar a propriedade, na sociedade civil também se encontra preservada a liberdade e a igualdade encontrada no estado de natureza.

Posto isso, surge a questão de quem seria detentor do direito à magistratura¹⁰³. Para Locke, seriam detentores deste direito todos aqueles que se destacarem de algum modo em funções de comando. Locke dedica todo o *Primeiro Tratado* para refutar a tese de Filmer do monarca absoluto detentor da representação divina, e dedica parte do *Segundo Tratado* para explicar o modo como esta escolha dos líderes teria ocorrido ao longo da história¹⁰⁴. Em síntese: seja uma única pessoa ou um corpo de pessoas, o mérito na ação de determinadas condutas parece ser o critério no qual a escolha ocorre. O termo *mérito* deve ser entendido num sentido largo uma vez que Locke utiliza exemplos que envolvem vários tipos de lideranças, aí inclusa a habilidade em conduzir um

¹⁰² Locke usa o exemplo de Caim e Abel (*I T* cap VII) para dizer que a condição de ambos era de igualdade por não terem o direito de interferirem no patrimônio um do outro e que, caso este direito existisse, não haveria domínio privado.

¹⁰³ Em muitos excertos Locke usa o termo magistratura em alusão ao soberano, príncipe ou outro termo que designe o governante. O uso desse termo decorre do fato de que, ao conceber a sociedade civil, o homem institui um juiz imparcial *na Terra*, investido de autoridade legislativa e executiva e de poder para “resolver todas as controvérsias e reparar os danos que possam advir a qualquer membro”. *II T* § 89.

¹⁰⁴ *II T*: cap. VI, Do Poder Paterno; cap. VII, Da sociedade política e civil, onde explica as sociedades conjugal, entre pais e filhos e senhor e servidor; cap. VIII, Do início das sociedades políticas, onde de modo mais direto utiliza exemplos de capitães de exércitos, chefes de tribos americanas ou povos bíblicos para ilustrar a escolha daqueles que se destacam por suas habilidades, seja no princípio com a escolha do pai para governar a família até as sociedades políticas eletivas. Estes dois últimos capítulos também servem como exemplo histórico da sociabilidade dos homens.

povo (ex. de Palanto), a capacidade em conduzir exércitos (ex. de Jefté) ou o exercício diligente da razão (proprietários eleitos) ¹⁰⁵.

A partir do questionamento de quem melhor representaria os interesses da comunidade, ou, dito de outra forma, quem seria detentor do direito de governar, é que a conexão entre a propriedade, o trabalho e a moral começa a se evidenciar. No mundo concebido por Locke, os homens são artefatos de Deus que vivem sob o desígnio de respeitar sua vontade e assim o fazem pela apreensão das leis naturais através do uso da razão. O uso da razão os obriga a conservação da espécie e esta ocorre de modo mais eficaz e com melhores benefícios à vida através do emprego de trabalho na natureza bruta fornecida por Deus. O trabalho, por sua vez, melhora a propriedade, seja pelo fornecimento de maior conforto à vida ou pelo acúmulo de provisões para o futuro. Contudo, a acumulação de propriedade privada gera insegurança, pois nem todos os homens agem de acordo com a razão respeitando as leis de natureza e, portanto, não só não trabalham adequadamente como também ameaçam tomar o que não lhes é de direito: a propriedade dos outros¹⁰⁶. Ao entrarem em acordo quanto ao estabelecimento da sociedade civil os homens também concordam em ceder a alguém o direito de administração dessa e, conseqüentemente, o dever de conservação da propriedade¹⁰⁷. Para tanto, Locke recomenda a escolha daquele

¹⁰⁵ Todos estes exemplos se encontram nas referências da nota anterior.

¹⁰⁶ É com vistas a esta conservação da propriedade (vida, liberdade e bens) que Locke afirma que é de direito matar um ladrão que lhe tenta subtrair dinheiro, pois aquele que atenta contra o patrimônio também pode atentar contra o mais, a liberdade e a vida. Cito: “Isso torna legítimo um homem matar um ladrão que não lhe tenha causado nenhum ferimento nem tenha declarado contra sua vida intenção alguma além da de colocá-lo sob seu poder mediante o uso da força para tirar-lhe o dinheiro ou o que mais lhe aprouver; pois, se ele faz uso da força, quando não tem direito algum, para colocar-me sob seu poder – seja por que pretexto for-, não tenho razão alguma para supor que aquele que me toma a liberdade não me tomaria todo o resto, quando me tivesse sob seu poder. Logo, é legítimo para mim tratá-lo como alguém que se colocou em estado de guerra comigo, ou seja, matá-lo se disso for capaz – pois a tal perigo se expõe, justamente, todo aquele que introduz um estado de guerra e nele é o agressor” (*II T §18*).

¹⁰⁷ Locke dedica grande parte dos capítulos VI, VII e VIII para explicar as formas de escolha dos governantes. Sejam unitários, como chefes de famílias e monarcas, ou colegiados ou, ainda, eleitos ou nomeados. Julgo desnecessário tratar dessas formas específicas em razão de Locke as utilizar com o propósito de mostrar que elas ocorrem em razão de algum mérito ou virtude que determinados *líderes* apresentam ou que os membros de determinada comunidade achem importantes para a escolha de seus representantes. O propósito desta referência é o mesmo, a existência de algum mérito ou virtude que torne alguém apto a desempenhar o papel de magistrado, no caso, o bom uso da razão.

que seja considerado “mais adequado e mais capaz de governar a todos”¹⁰⁸. A grande preocupação de Locke em ordenar a conduta das pessoas de forma que elas sejam laboriosas e, portanto, façam bom uso da razão, encontra na posse de propriedade material o signo de virtude representante de uma racionalidade diferenciada com relação àqueles denominados ociosos, vadios, degenerados e demais termos que designam os pobres por opção de não uso da razão.

Contudo, a tese da existência de diferenciação de cidadania exige mais que a determinação de direitos políticos ativos, ou seja, o direito de participar na escolha dos governantes e/ou representar os demais membros da sociedade. Em outras palavras, para que a diferenciação de cidadania não exista, necessariamente deve haver isonomia de direitos políticos a todos os membros da sociedade. Nesse sentido, ainda que um membro da sociedade civil não preencha determinado requisito para o exercício de um cargo ou função pública, isso de modo algum acarretaria o impedimento de sua participação nos sufrágios.

Desse modo, o direito de escolha, seja por sufrágio direto ou representação, em tese caberia a todos os homens. Porém, na prática este direito não cabe a todos os homens, mas sim àqueles homens livres, donos de si mesmos e que, portanto, são capazes de fazer uso diligente da razão. De acordo com a leitura até aqui feita do pensamento lockeano nos *Ensaios Políticos*, seriam os proprietários, com o termo agora se referindo especificamente aos detentores de bens materiais, os detentores deste direito. Esta afirmação encontra corroboração histórica na situação política na qual se encontrava a Inglaterra contemporânea a Locke, com inúmeros movimentos de reivindicações envolvendo questões de sufrágio, dos quais se destacam os *Levellers* e alguns *whigs* em eleições locais¹⁰⁹. No que se refere ao pensamento de Locke, *As Constituições Fundamentais da Carolina* apresentam uma série de artigos regulamentadores de direitos a cargos públicos nos quais seriam contemplados apenas os proprietários de terras que, conforme o cargo a ser ocupado, exigiriam ainda dimensões específicas mínimas. Cito como exemplo:

¹⁰⁸ // T §105. Ver também notas anteriores.

¹⁰⁹ No capítulo seguinte será abordado o contexto político contemporâneo a Locke.

Art. 66 – Não será escolhido como membro do parlamento quem possuir menos de quinhentos acres de terras livres e alodiais no interior do distrito pelo qual é escolhido; tampouco terá voto na escolha do referido membro quem possuir menos de cinqüenta acres de terras livres e alodiais no interior do referido distrito.

Art. 78 – Só poderá ser cartorário de uma colônia quem possuir acima de cinqüenta acres de terra livres e alodiais no interior da referida colônia.

Art. 84 – Em cada colônia haverá um condestável, a ser escolhido anualmente pelos proprietários de terras livres e alodiais de cada colônia, devendo seus bens ser superiores a cem acres de terras livres e alodiais no interior da referida colônia; e os oficiais subordinados designados para auxiliá-lo conforme o tribunal de condado julgar necessário, que serão instituídos pelo referido tribunal de condado; a eleição dos oficiais subordinados anuais também se realizará entre os proprietários de terras livres e alodiais da colônia.

As Constituições fundamentais da Carolina constituem um projeto que, ante as dimensões do território e o reduzido número de proprietários com direito sobre a colônia, buscava a melhor forma de exploração sob um governo estável e que fosse vantajoso para os interesses econômicos dos oito proprietários originais¹¹⁰. Esses interesses são verificados logo no preâmbulo da *Constituição*, onde se lê: “nós, os verdadeiros e absolutos senhores e proprietários da província supracitada, demos nossa concordância para a seguinte forma de governo, a ser instituída perpetuamente entre nós, perante a qual obrigamos a nós, a nossos herdeiros e sucessores, dos modos mais restritos que puderem ser pensados”¹¹¹.

De acordo com Ostrensky, o texto tinha por propósito regular as relações da província de modo que satisfizessem ao mesmo tempo tanto os interesses da monarquia inglesa quanto o desejo de seus proprietários em

¹¹⁰ Um dos proprietários era o Conde de Shaftesbury, patrão de Locke cujas relações com o filósofo eu exponho no capítulo seguinte. Locke também teria sido proprietário de terras na Carolina, uma vez que recebeu o título de *landgrave*. *Ensaio Político* p 200.

¹¹¹ *Ensaio Político* p 201.

governar em direito próprio. Com efeito, ao mesmo tempo em que reconhecia a soberania de Carlos II, e as decorrentes obrigações fiscais e a vinculação religiosa, os proprietários estabeleciam um governo local que não se caracterizava numa monarquia nem numa democracia numerosa¹¹². O resultado seria “uma forma de governo capaz de alcançar um equilíbrio entre a nova aristocracia local e o povo”, no caso os colonos¹¹³. Ainda de acordo com a análise de Ostrensky, esse princípio de “equilíbrio de governo” poderia ser explicado de modo semelhante ao “equilíbrio de propriedades” constante em *Oceana* de James Harrington, segundo o qual em um território dividido entre vários proprietários é a proporção dessa divisão que determina a forma de governo. Dessa forma, “o equilíbrio de propriedades se refere à relação entre o fundamento – que são as propriedades territoriais ou domínios – e o governo ou superestrutura”¹¹⁴. É de acordo com esse princípio que se estabelecem os critérios de cidadania na Carolina. Assim, o território é dividido em cinco partes, no qual um quinto pertenceria aos oito proprietários sob a denominação de terras senhoriais, outro quinto pertenceria à nobreza hereditária composta por um *landgrave* e dois caciques, enquanto que os três quintos restantes seriam repartidos entre os colonos que receberiam 150 acres cada¹¹⁵. Nessa divisão, ainda que a parte que cabe a cada colono seja menor, a parte majoritária que compõe a colônia é “considerada o povo, cujo poder numericamente superior deveria ser contrabalanceado”¹¹⁶.

Sob essa distribuição de terra, toda a estrutura de poder é estabelecida e, por conseqüência, também é estabelecida a autoridade. Os critérios para ocupar cargos públicos, administrativos e judiciais, têm como pré-requisito a propriedade de determinada quantia de terras, variando de acordo com a função como exemplificado mais acima. Entre os proprietários de mesmas proporções de terra o critério utilizado é o censitário, prevalecendo sempre o mais velho. Esse

¹¹² No próprio preâmbulo das *Constituições* consta: “e para que possamos evitar erigir uma democracia numerosa”. *Ibid.*

¹¹³ In Rinesi, Ostrensky p 269/270 (trad. minha). Comparar com § 121 do *Segundo Tratado* abordado no capítulo anterior.

¹¹⁴ In Rinesi, Ostrensky p 270.

¹¹⁵ Uma senhoria equivale 12.000 acres, o mesmo tanto para uma baronia (artigo 4º). *Ensaios Políticos* p 201.

¹¹⁶ In Rinesi, Ostrensky p 271.

critério ocorre também entre os oito proprietários senhoriais que, detentores de mais poderes, têm a alternância de poder entre eles regulada dessa forma quando houver falecimento.

Esse governo provincial, descrito por Ostrensky como uma aristocracia¹¹⁷, estabelece, além da limitação de direitos de participação política, a restrição de liberdade em decorrência da propriedade material, uma vez que os arrendatários são descritos como vassalos que somente podem recorrer aos tribunais com autorização se seus senhores, necessitando delas também para mudar-se de casa e locomover-se pela colônia, de modo semelhante ao anteriormente visto em *Atlantis*.

Ao analisar *As Constituições fundamentais da Carolina*, Ostrensky está interessada na questão da liberdade e sua relação com a autoridade, contudo, oferece elementos para que possamos pensar a questão da diferenciação da cidadania aqui tratada. Em síntese, Ostrensky expõe o argumento de Ireton¹¹⁸ de que por povo entende-se aqueles que têm “um interesse permanente no país”, ou seja, “os proprietários, pois são a estes que as antigas leis asseguram o direito de participar das decisões políticas, justamente porque não farão nada para destruir a propriedade, base de toda autoridade”¹¹⁹. Essa referência, segundo Ostrensky, “reforça a hipótese segundo a qual os autores das Constituições teriam em mente um tipo tradicional de propriedade, a propriedade territorial, que estava extremamente vinculada à noção de autoridade”. Desse modo, a propriedade territorial estaria associada à propriedade de si, sendo esta uma extensão daquela. Nesses termos, somente “teria domínio de si quem possuísse propriedade territorial, do contrário, sua condição seria de dependência”¹²⁰. Para a autora, em sentido muito semelhante ao propósito deste capítulo, esses seriam os critérios de cidadania e liberdade.

Deve-se ainda levar em consideração o fato de que, com exceção dos

¹¹⁷ Ibid. p 272.

¹¹⁸ General Henry Ireton, participou dos debates de Putney em 1647, onde os levellers realizaram os debates que demandavam a ampliação do colégio eleitoral. Macpherson dedica o capítulo III de sua obra aos *levellers*, onde trata do *famoso debate sobre a cláusula do sufrágio do primeiro Acordo do Povo*. Macpherson p 118.

¹¹⁹ In Rinesi, Ostrensky p 276 (trad. minha).

¹²⁰ *Ibid.* p 276/277 (trad. minha).

antepassados fundadores da sociedade civil, não cabe aos homens a escolha de qual sociedade fazer parte, uma vez que eles nascem já sob o governo e não em estado de natureza. Locke aborda este ponto da mesma maneira que trata da submissão ao pátrio poder. Para o filósofo, o homem permanece numa determinada sociedade por que satisfaz interesses pessoais, seja de herança, proteção ou conveniência. Assim, uma vez permanecendo em sociedade, tacitamente aceita suas condições e nada mais justo que retribua seus benefícios com labor e respeito às regras positivas e naturais¹²¹. Os industriais e racionais, que pautam suas condutas pela ética puritana que converte *a prosperidade em signo de virtude*, teriam direito à participação nas assembleias e na escolha de seus membros. Já aos *degenerados* e *vadios* que usufruem das benesses da sociedade, como a proteção do poder público, caberia apenas a cidadania passiva, que se caracterizaria pela igualdade das leis promulgadas, estabelecidas e universais. Portanto, a cidadania passiva fundamentar-se-ia na existência de uma lei comum e pública, que não faça distinção entre ricos e pobres, enquanto que a cidadania ativa caracterizar-se-ia pelo direito de participação na vida política e escolha de seus representantes. Logo, caberia aos proprietários (homens diligentes e racionais) a cidadania ativa, que engloba a passiva, enquanto que aos cidadãos de segunda classe, parafraseando Macpherson, caberia apenas esta última. Esta diferenciação fica explicitada, como visto, nas *Constituições Fundamentais da Carolina*, em que o direito de participação política cabe apenas aos proprietários de terras e na medida de suas extensões.

Deve-se lembrar ainda, a favor dessa interpretação, que o próprio Locke fala em classes de homens. Ao tratar do tempo de trabalho físico que cada homem deveria desenvolver para benefício do corpo, da mente e da sociedade, no já citado ensaio *Trabalho*, Locke diz: “Se essa distribuição das doze horas não parece justa nem suficiente para manter a distinção que deve existir nas **classes de homens** [grifo nosso], alteremo-la um pouco”¹²². Embora não apareça num contexto de diferenciação de classes, nos moldes marxistas utilizados por

¹²¹ // T §§ 116/122.

¹²² *Ensaio Político* p. 408.

Macpherson, Locke nos permite supor que ele acredita na existência de tipos diferenciados de homens na sociedade. Contudo, embora essa leitura proposta da razão em Locke seja de cunho teológico, seus resultados são semelhantes aos obtidos pela razão materialista proposta por Macpherson: a diferenciação de direitos políticos (cidadania) em virtude da propriedade material privada.

Nesse capítulo eu pretendi mostrar que ainda que Locke não fale explicitamente em cidadania diferenciada ou em cidadãos de primeira e segunda categoria, ele parece defender, nos textos acima citados, a diferenciação de direitos políticos. Em alguns casos essa diferenciação é decorrente do uso diferenciado da razão, em outros da defesa de interesses econômicos e também de uma tradição política vigente no seu tempo.

3) Conciliando conflitos

A relevância de discutir se há ou não uma cidadania diferenciada na teoria política de Locke decorre de alguns fatores de ordem prática. Tendo em mente o contexto político no qual viveu, é compreensível seu esforço na elaboração de uma teoria política que conduza à tranquilidade política e social. Locke coloca como um dos fins do governo civil a paz e a felicidade dos homens. Desse modo, a identificação de uma desigualdade justificável entre os homens permitiria o estabelecimento de direitos políticos diferenciados, desde que esta diferenciação visasse à harmonia da sociedade.

O problema reside justamente na conciliação de interpretações tão distintas a respeito de um mesmo tema. Firmar uma posição a respeito da cidadania implica detectar os elementos que suscitam essas interpretações. Pelo exposto, os textos dos *Ensaio Político* suscitam a interpretação de que há diferenciação de cidadania, embora Macpherson a detecte também no *Segundo*

Tratado, texto que Tully interpreta como sendo uma defesa da igualdade entre os homens tanto em estado de natureza quanto na sociedade civil.

Ao analisar alguns dos *Ensaíos* de Locke, Ostrensky nos diz que uma das conclusões mais óbvias sobre a obra do filósofo é a de que “nem remotamente existe algo como um pensamento lockeano único, sistemático e coerente”. Então, essa ambiguidade poderia ser atribuída à multiplicidade de objetos, circunstâncias político-sociais e interlocutores com os quais Locke dialogava, fazendo surgir em sua “grande obra uma complexidade totalmente refratária a rótulos e classificações ligeiras”. Nesse sentido, seria razoável pensar que “não há um Locke único, identificado com essa ou aquela ideologia ou posição filosófica”¹²³.

Assim, a proposta de compreender o estatuto da cidadania na teoria política lockeana esbarra na necessidade de investigar e buscar entender a complexidade da obra e o contexto no qual Locke estava pensando. Se Locke não está identificado com uma ideologia específica, ou um posicionamento filosófico, desvincular o seu pensamento das influências ideológicas que possam acometer seus interpretes possibilitaria assimilar as divergências sobre sua teoria política. As divergências a respeito da ocorrência da diferenciação da cidadania, como anteriormente visto, ocorrem em virtude dos comentadores da obra de Locke privilegiarem determinados aspectos em detrimento de outros. Afastar-se das influências contemporâneas de seleção de elementos e buscar a contextualização do pensamento de Locke pode permitir a compreensão do problema da diferenciação da cidadania como aqui apresentado. É com vistas a essa contextualização que passo ao capítulo seguinte.

¹²³ In Rinesi, Ostrensky p 298/299 (trad. Minha).

Capítulo 3

A quem pertence a ambiguidade?

O que se pode saber de um homem a partir de um estudo de caso concreto? (Gustave Flaubert)

Apresentação

A abordagem da cidadania apresentada anteriormente remete a considerações sobre uma ambiguidade na teoria política lockeana. Embora a discussão sobre a existência de ambiguidade no pensamento de Locke seja controversa e não inédita¹²⁴, o modo como ela se apresenta no contexto da cidadania aqui pretendido pode parecer até mesmo contraditório. Num primeiro momento, há o pensamento de um filósofo liberal, igualitário, que defende o direito de rebelião quando o governante não atende aos propósitos do pacto e age contra

¹²⁴ Muitos comentadores tratam de algum tipo de ambiguidade em Locke. Destaco *John Locke Critical Assessments* editado por Richard Ashcraft, no qual encontramos J. W. Youlton propondo um realinhamento na interpretação padrão que se faz de Locke e propondo sua releitura; J. W. Byrne fala em ambivalências que aparecem nos escritos tardios sobre moralidade; D. C. Snyder usa os termos ambiguidade e tensão na “doutrina” lockeana; J. C. Winfrey também menciona o fato de muitos interpretes de Locke terem conclusões contrastantes a respeito de um mesmo ponto, que seria fruto de certa ambiguidade. Y. Michaud (*Locke*) diz que a “diversidade de interpretações do pensamento político de Locke é desconcertante”. Há também, é claro, Macpherson, Dunn (que menciona uma “incoerência biográfica” no pensamento político de Locke), Condren e a ambiguidade do termo *people* utilizado por Locke e Bobbio (*Locke e o direito natural*), para o qual, as vezes, a ambiguidade é decorrente de um “contraste” entre o que Locke diz e o que pensa.

a lei natural da razão. Nesse contexto, a teoria da apropriação pelo trabalho, ainda que possibilite uma diferenciação quantitativa na propriedade privada de bens materiais, de modo algum estabelece distinção jurídica entre os homens. Por sua vez, a limitação da liberdade na sociedade civil ocorre de forma isonômica e com vistas à maior garantia e segurança da propriedade, em seu significado estendido. Assim, a passagem do estado de natureza para a sociedade civil configura-se num sacrifício da plena autonomia em troca da proteção, que ocorre de modo mais garantido sob um juiz imparcial. Esse sacrifício da autonomia restringe-se à concessão de poderes para que o magistrado garanta a proteção que interessa aos que abriram mão dessa autonomia¹²⁵. Sob esse aspecto nada mais natural que haja um alinhamento de vontades e objetivos entre os que querem proteção e, portanto, abrem mão de alguns direitos, e aqueles que garantirão essa proteção. Entretanto, a suposta ambiguidade desvela-se ao tratarmos do critério de escolha dos representantes, como abordado no capítulo anterior. No plano fático, o critério de escolha e atuação política apresenta dois aspectos de destaque: (i) a proteção da propriedade será mais adequadamente gerenciada por aqueles que têm os mesmos interesses, e estes interesses fundamentalmente são mais amplos que a vida e a liberdade; (ii) a representação será mais bem personificada por aqueles que apresentam algum tipo de virtude considerada importante àquela sociedade¹²⁶.

Este desdobramento político da teoria da apropriação se dá em razão do conceito lockeano de propriedade atribuir aos bens materiais um valor que perpassa os outros elementos (vida e liberdade). Essa afirmação corrobora-se com os fundamentos teológico, moral e racional atribuído pelo filósofo ao trabalho. Logo, em liberdade plena o homem decide abdicar dessa plenitude para satisfazer um desejo de garantia da propriedade material. Contudo, isso não quer dizer que o homem lockeano abdique a liberdade e a vida em razão da propriedade material, mas sim que, somente haverá vida e liberdade¹²⁷ se a propriedade

¹²⁵ Essa distinção se faz necessária em vista de Locke considerar que os Estados estão em estado de natureza uns em relação aos outros.

¹²⁶ Locke trata desta questão ao abordar os tipos de líderes, como visto anteriormente.

¹²⁷ Ver nota 1 no primeiro capítulo.

material for regulada por aqueles que também têm o interesse em garantir os mesmos conceitos. Dessa forma, surge a antítese do pensamento liberal, ou seja, Locke se mostra um pensador de base aristocrática, defensor dos interesses de determinado grupo social que, em última análise, tem na propriedade material privada um signo de virtude que afere capacidade política em detrimento dos não possuidores dessa condição.

O confronto entre o Locke que atribui à pessoa a propriedade sobre si mesmo como algo inviolável - pois não nos esqueçamos que esta propriedade faz com que os homens abdicuem, entre outras coisas, de uma liberdade irrestrita¹²⁸ perante os demais homens para a constituição da sociedade civil que a proteja - e o Locke que defende o direito de interferência nas liberdades elementares, como locomoção e participação política, pode parecer ambíguo, ou até mesmo contraditório.

Seria possível afirmar contradição se houvesse em parte dos escritos do filósofo a negação expressa do que foi dito em outro lugar. Como na bibliografia apresentada não há inferência sobre contradição no pensamento político de Locke, pelo menos no que concerne ao tema aqui proposto¹²⁹, cabe-nos, pois, especularmos sobre a suposta ambigüidade. Portanto, proponho nesse capítulo investigar o que gera essa condição, uma vez que a questão da diferenciação da cidadania encontra, como vimos, interpretações divergentes entre os estudiosos de Locke.

Nesse sentido, a leitura de Locke proposta por Eduardo Rinesi se apresenta de grande valia, uma vez que aponta para nós mesmos, para a interpretação que fazemos, e não apenas para o filósofo. Do mesmo modo que Tully acusa Macpherson de fazer uma leitura descontextualizada, analisando os escritos políticos de Locke num contexto capitalista inexistente no século XVII

¹²⁸ Lembremos que o estado de natureza é de liberdade e não de licenciosidade e que a liberdade ocorre entre os homens, mas estes estão obrigados para com Deus.

¹²⁹ Cabe aqui uma ressalva quanto à liberdade de culto e das coisas insignificantes no que concerne ao ato de professar a fé. Esta divergência aparece entre os *Opúsculo(s) sobre o governo* de 1660 e 1662 e os textos posteriores, no que os comentaristas convencionalmente chamam de jovem Locke e o, digamos, maduro. Eunice Ostrensky aborda esta questão como decorrente de um momento político que exige de Locke um posicionamento distinto, ou seja, nos *Opúsculos*, o controle sobre a igreja se faz necessário, enquanto que no contexto dos *Dois Tratados* é a liberdade religiosa que se faz necessária. In Rinesi, Ostrensky p 258/262.

inglês, a imputação pode ser a mesma para aqueles que vêm em Locke a fundação do liberalismo, como é o caso do próprio Tully. A abordagem que se propõe, então, é a da inversão da perspectiva com que se trata a ambiguidade. *Mutatis mutandis*, a ambiguidade estaria muito mais no não enquadramento de alguns pontos da teoria política de Locke com a ideologia política atualmente dominante, o liberalismo, do que propriamente na incoerência de seu pensamento. Como propõe Rinesi:

¿No sería posible, en lugar de suponer que en Locke se inaugura una tradición de pensamiento “liberal” que progresivamente va ganando posiciones en los siglos siguientes al suyo, hasta convertirse en la ideología política dominante en nuestros días, reconocer que esa ideología política liberal, efectivamente dominante en nuestros días, es exactamente la que nos permite a nosotros leer retrospectivamente como liberal el pensamiento político de Locke? ¿No sería posible pensar que el liberalismo no es hoy la ideología dominante entre nosotros porque Locke, el presunto “padre fundador” de ese liberalismo, haya “ganado la partida”, sino que Locke puede ser pensado hoy (como siempre se piensan las cosas en la historia en general, y en la historia de las ideas en particular: *ex post facto*) como el “padre fundador del liberalismo” exactamente porque el liberalismo es, hoy, la ideología política dominante entre nosotros?¹³⁰

Dito de outro modo, a abordagem que se fez de Locke ao longo do tempo esteve pautada pela identificação de um pensamento liberal que servisse aos propósitos de quem o procurava¹³¹, seja para a sua justificação ou negação. Disso decorreriam interpretações tão distintas de uma mesma obra, como o

¹³⁰ Rinesi p 11.

¹³¹ Rinesi afirma que a atribuição de fundador do liberalismo à Locke ocorre como uma autoevidência, “uma verdade que não requer nenhuma demonstração além daquela que resulta de sua insistente repetição ao infinito” (trad. minha), o que nos acostumou, ao pensarmos em Locke, numa caracterização que parece inquestionável. Tal caracterização ocorreu em virtude de que “entre os filósofos políticos daqueles anos de construção dos grandes paradigmas teóricos que organizariam o pensamento político dos séculos por vir, é o que ganhou a partida pela imposição dos grandes princípios reitores desse pensamento, e que por isso nós, hoje, o reconhecemos e podemos assimilá-lo dentro de nosso próprio pensamento” (trad. minha). *Id.*, p 9/10.

Segundo Tratado, em que Macpherson enxerga diferenciação de direitos políticos onde Tully aponta a essência da igualdade.

Juntamente com a identificação dessa ambiguidade, outro aspecto que se apresenta de modo relevante na abordagem da cidadania aqui proposta é a valoração que se faz dos escritos de Locke. No estudo de seu pensamento político é recorrente a divisão de sua obra em duas categorias: de um lado as obras propriamente filosóficas, principalmente *Os Dois Tratados Sobre o Governo* e *O Ensaio Acerca do Entendimento Humano*¹³², e, de outro, textos de intervenção prática, como o *Ensaio sobre a Lei Assistencial*, *As Constituições fundamentais da Carolina* e os denominados *Ensaio Menores*¹³³. Essa divisão da obra se dá pela dicotomia entre direito e fato, o que não permitiria dispensar um mesmo tipo de tratamento para obras de natureza distintas. Contudo, ao devolvermos Locke ao seu contexto político essa divisão não se mostra satisfatória, parecendo atender muito mais a uma aspiração de nossa leitura do que propriamente uma intenção do autor, qual seja, a de distinguir seus textos de acordo com propósitos.

Destarte, não parece seguro atribuir os fundamentos filosóficos de Locke a respeito da diferenciação da cidadania a uma questão ou outra, como fez Macpherson. A investigação dessa suposta ambiguidade necessariamente deve ser buscada sob o contexto em que ela foi concebida e de modo amplo, ou, do contrário, de acordo com Rinesi, “fatalmente quedamos presos de otro u otros contextos, que son aquellos en los que ella fue leída a lo largo de los siglos y que organizaron la idea que hoy nos hacemos sobre ella”¹³⁴. Ao levar em conta duas advertências de Locke a respeito de sua ação político filosófica, a abordagem aqui proposta, no que tange à diferenciação da cidadania, parece ser mais sensata do que a defesa de uma postura calcada na suposição de conceitos implícitos.

¹³² Nessa categoria também se encontram: *Carta Acerca da Tolerância*; *Ensaio sobre a lei de natureza* e *Ensaio sobre a tolerância*.

¹³³ Também cito: Some considerations of the consequences of lowering the interest and raising the value of money; Short observations on a printed paper entitled ‘for encouraging the coining silver money in England, and, after, for keeping it here’; Further considerations concerning raising the value of money: wherein Mr. Lowndes’s Arguments for it, in his late Report concerning an Essay for the Amendment of the Silver Coin, are particularly examined; e outros textos organizados em *The Works of John Locke*.

¹³⁴ Rinesi p 14.

No prefácio do *Primeiro opúsculo sobre o governo* Locke enfatiza sua intenção de agir no intuito de dispor na “mente dos homens à obediência ao governo”¹³⁵, enquanto que, no prefácio do *Primeiro Tratado* adverte que “contestar capciosamente aqui e acolá alguma expressão ou pequeno detalhe de seu discurso” não constitui uma réplica de sua obra¹³⁶.

A recolocação de Locke em seu contexto atende ambas as advertências. Na primeira, estabelece sua leitura levando em conta a inserção, a intenção e a ação própria do contexto político¹³⁷. Quanto à segunda, atende ao desejo do autor de que sua obra seja lida como um todo e interpretada de acordo com o encadeamento dos conceitos no conjunto, e não na interpretação, na inferência velada e na suposição do que ele desejaria dizer.

Posto isso, resta afirmar que a diferenciação da cidadania, como apresentada nas *Constituições fundamentais da Carolina* e nos ensaios abordados no capítulo anterior, estabelece uma ambiguidade presente muito mais na leitura que fazemos de Locke, do que propriamente de sua incoerência teórica. Equacionar essa ambiguidade, entre a diferenciação da cidadania e o liberalismo político atribuído ao filósofo, pode apresentar uma nova perspectiva à leitura da cidadania.

1) Liberalismo, contexto e projeto político

A proposta de leitura do pensamento político de Locke aqui apresentada, da recolocação do autor ao contexto no qual elaborou sua obra, adota, ou melhor, se apropria da abordagem utilizada por Rinesi. Essa contextualização tem por base dois pontos. Em primeiro lugar, que é possível

¹³⁵ *Ensaio Político* p 7/8. O *Primeiro opúsculo* foi publicado em 1660, sendo o primeiro ensaio político de Locke.

¹³⁶ *IT* p 200.

¹³⁷ Tully utiliza este trinômio na crítica ao individualismo possessivo, afirmando que Macpherson imputa à Locke uma influência da qual o próprio filósofo desconhecia.

desafiar o “bordão que atribui a Locke o título de ‘pai fundador do liberalismo político’ e sugerir que Locke não foi um liberal pela simples razão de que nada era liberal na segunda metade do século XVII”, sendo que a definição de seu perfil ocorreria ao menos um século depois da obra de Locke. Depois, que é a consolidação do liberalismo como ideologia política e “código de leitura da história das idéias dominantes” nos séculos XIX e XX que permitiu construir a imagem de um Locke liberal. A construção dessa imagem liberal se deu “por um efeito de leitura” da obra de Locke que a ordenou e a orientou a partir de determinada perspectiva e que, de certo modo, selecionou alguns elementos em detrimento de outros. Citando Jürgen Habermas, Rinesi aponta a construção retrospectiva da obra de Locke elaborada a partir de um ponto de vista da ideologia dominante da sociedade, no qual os “interesses do conhecimento” a habitam sem que ela mesma tenha conhecimento disso. Neste *efeito de leitura*, “a invisibilização de certos aspectos de uma obra é possivelmente um dos resultados mais significativos da hegemonia político-intelectual de um paradigma de leitura dos textos do passado”¹³⁸.

Entretanto, dizer que Locke não foi um liberal não é o mesmo que dizer que não é possível encontrar um liberalismo em seu pensamento político. A existência de elementos contrários ao liberalismo, como os presentes nos *Ensaios Menores*, não desautoriza afirmar que há em seu pensamento muito do que se sedimentaria na fundação do liberalismo político. Novamente citando Rinesi, em alguns momentos Locke é muito menos que um liberal para, em outros, ser muito mais do que isso:

Mucho menos: cuando sostiene todo su argumento político sobre bases definitivamente teológicas, contra una tradición secularizadora que antes que él había encarnado, por ejemplo, Thomas Hobbes, y también contra lo que cualquier liberal se permitiría. O cuando diseña en términos francamente pre-liberales el sistema de gobierno para las colonias inglesas en América, o cuando plantea un esquema ciertamente anti-liberal los elementos de una política social hacia los indigentes. *Mucho más*: cuando

¹³⁸ Rinesi p 11/14 (trad. minha).

defiende el derecho de los pueblos a levantarse en armas contra los gobiernos que no los gobiernan como a ellos se les antoja justo, un derecho que ningún liberal de los siglos XIX o XX defendió nunca ni podría defender jamás¹³⁹.

A intenção de contextualizar Locke, adverte Rinesi, não é a de apresentar uma leitura melhor ou mais elaborada em detrimento das demais, mas sim restituir as circunstâncias que expressam seu próprio tempo, de modo a retirar as *inivibilizações* e propor contribuições aos nossos próprios dilemas e debates. Embora não trate da cidadania, como aqui proposto, seu texto parece concebido para solucionar a divergência das leituras anteriormente apresentadas por Tully e Macpherson, posto que ambos parecem estar influenciados por uma *inivibilização*, pelos *interesses do conhecimento*, pouco importando se conscientes ou não.

A teoria do individualismo possessivo proposta por Macpherson, além de dividir a linha de interpretação do pensamento lockeano em duas, pois a partir desse momento é possível pensar em Locke não apenas como um liberal mas também como um defensor dos interesses burgueses, ilumina o embate ideológico constante no paradigma de leitura dos textos do passado mencionado por Rinesi. Com efeito, as objeções à teoria de Macpherson, de que Locke não está pensando, ou intencionado, na defesa dos interesses dos burgueses de sua época, mas sim na intolerância e na tirania dos monarcas, parece não considerarem que “não é necessário imaginar que um autor se propõe a defender os interesses de uma classe para afirmar que esse autor é um ideólogo dessa classe”. Portanto, afirmar que Locke não estava preocupado com a defesa dos interesses da burguesia inglesa em ascensão “não constitui em si mesmo uma refutação da hipótese de que Locke é um ideólogo burguês”¹⁴⁰. Vale lembrar que as objeções ao individualismo possessivo, na síntese de Tully, concluem que Macpherson estava certo pelos motivos errados. Ou seja, para a formulação de sua teoria, Macpherson coloca Locke num contexto equivocado, numa redução simplista do ambiente político contemporâneo ao filósofo, como afirma a crítica de

¹³⁹ *Idem.*

¹⁴⁰ Rinesi p 17 (trad. minha).

Tully. Em sentido semelhante, Rinesi afirma que, ao menos no primordial, Macpherson tem razão, ainda que “equivocado em sua maneira de ter razão”¹⁴¹.

As leituras atribuem a Locke ambiguidade no estado de natureza, conclusões contrastantes a respeito de um mesmo tema, tensão ou incoerência¹⁴², mas é preciso estabelecer qual ambiguidade. Ambiguidade pelo equivoco ao se tomar mais de um sentido de uma mesma coisa; se pela incerteza ou insegurança na compreensão; ou ainda, a indeterminação na conotação de determinado termo ou conceito. A ambiguidade pode ser, entre outras coisas, estrutural, lexical, pragmática, elíptica ou sintática. Não é o propósito dessa dissertação tratar da ambiguidade em si, a menção das variáveis que o termo apresenta tem por fim mostrar que, ao divergir sobre a cidadania, os comentadores aparentam estar voltados mais para a interpretação que determinada leitura de Locke apresenta, do que ao seu significado no contexto em que foi pensada. Afirmar que uma leitura está certa, que um interprete de Locke está certo, ou tem razão, mas pelos motivos errados, por uma análise equivocada do que o filósofo pretendia defender, soa mais ambíguo do que a imputação de ambiguidade por indeterminação de alguns fundamentos de sua teoria política. A insegurança na compreensão do que Locke pensava pode ser tão ambígua quanto a indeterminação de seu conceito de lei natural. Se Locke não era um liberal, onde estaria essa ambiguidade? Em sua teoria política ou na leitura que se faz dela?

Não é sensato supor, ainda que se pretenda tal empreitada, que uma dissertação que vise compreender a cidadania lockeana tenha espaço para uma reconstituição minuciosa do conturbado contexto político inglês do século XVII, com a compreensão do pensamento, sentimento e intenções de todos os atores sociais envolvidos, ainda mais quatro séculos após. Mas alguns dados se mostram suficientes à busca da compreensão dessa ambiguidade. É nestes termos que utilizo a contextualização proposta por Rinesi¹⁴³.

¹⁴¹ *Idem.* p 19. Também Morresi p 99.

¹⁴² Ver nota 124.

¹⁴³ Para maior aprofundamento, os livros de Christopher Hill apresentam uma análise bem elaborada do período.

Em seus primeiros escritos Locke já deixava claro que estava profundamente envolvido com os acontecimentos políticos de então, como no já mencionado prefácio do *Primeiro Opúsculo*. Esses textos, elaborados nos anos de 1660, têm como ambiente a chamada restauração monárquica, com a consolidação do reinado de Carlos II após a morte de Oliver Cromwell. Os *Opúsculos*, escritos nos dois anos iniciais daquela década, mostram um Locke preocupado com a questão da legitimação da interferência do magistrado civil nas coisas indiferentes ao campo religioso. Para Locke, um dos meios adotados pelo magistrado para buscar a paz e o bem estar dos súditos é o exercício de seu poder legislativo na elaboração de normas firmes que regulem a matéria religiosa. Em outras palavras, Locke defende a restrição à liberdade de culto como forma de pacificação da sociedade¹⁴⁴, pois a liberdade de consciência consistiria num pretexto para a insubordinação e a rebelião política¹⁴⁵. Esse Locke, para Rinesi *notavelmente hobbesiano*, que prega a obediência irrestrita ao magistrado, evidentemente opta pela autoridade e pela obediência ao governo em detrimento da liberdade e do direito de resistência à tirania¹⁴⁶.

As transformações intelectuais que levam à mudança de posicionamento do jovem Locke dos *Opúsculos* ao filósofo defensor do direito de rebelião constante nos *Dois Tratados* ocorrem em sintonia com as transformações ocorridas nas três décadas seguintes, que culminaram com a publicação dos *Tratados* em 1689 (datados 1690). Nesse período, “do caos e da confusão dos primeiros anos 60 à consolidação do reinado de Carlos II sob um signo crescentemente autoritário e intolerante e da ameaça”¹⁴⁷, e que se agravará mais adiante com seu irmão sucessor Jaime II, há o desenvolvimento intelectual de

¹⁴⁴ A esse respeito Locke afirma: “Quanto a mim, não existe ninguém [que] possa ter maior respeito e veneração pela autoridade do que eu. Assim que me percebi no mundo me vi no meio de uma tempestade, que durou quase até esse momento, e por isso só posso acolher a aproximação da calmaria com grande alegria e satisfação...E gostaria que os homens se persuadissem a ser tão gentis com sua religião, seu país e consigo próprios que não arriscassem novamente as substanciais bênçãos da glória e do acordo numa discussão ultrazelosa sobre coisas que eles mesmos admitem ser pequenas e, na melhor das hipóteses, tão-só indiferentes”. *Ensaios* p 7/8.

¹⁴⁵ De acordo com Ostrensky: “Para Locke estava claro que quem nega o poder do magistrado nas coisas indiferentes nega o próprio poder do magistrado”. (trad. minha) In Rinesi, Ostrensky p 261.

¹⁴⁶ Rinesi p 19/20.

¹⁴⁷ *Idem*, p 20.

Locke e o estabelecimento de sua relação com Lorde Ashley, futuro Conde de Shaftesbury e líder da defesa da tolerância religiosa frente ao intolerante Parlamento da Restauração. De acordo com Ostrensky, essa relação estabeleceu vínculos de confiança e lealdade, na qual o filósofo via em Lorde Ashley não apenas um político “sumamente poderoso e influente, mas também um patrão”¹⁴⁸, o que teria permitido não só o desenvolvimento intelectual de Locke, como também o financeiro.

Em 1667 Ashley tornou-se ministro do rei Carlos II, período no qual Locke escreve seu “terceiro texto político significativo, supostamente sugerido ou estimulado pelo ministro, e com toda probabilidade destinado à leitura do próprio rei”. O *Ensaio sobre a tolerância* revela uma importante transformação em relação aos *Opúsculos*: a tolerância não é um “fim em si mesma nem um direito dos súditos, é um meio adequado e conveniente para que o rei alcance esse fim porque promove a ordem civil e a harmonia ao ‘ampliar ao máximo os termos da comunidade e da Igreja’”¹⁴⁹. Embora Shaftesbury tenha se tornado chanceler em 1672, seu distanciamento da política vai se tornando inevitável com o crescente autoritarismo e a intolerância de Carlos II, e seu afastamento se torna inevitável após um ano no cargo. Neste período toma-se conhecimento do acordo secreto entre Carlos II e Luis XIV da França, realizado cerca de dois anos antes, segundo o qual o monarca inglês se compromete em sua conversão ao catolicismo “em troca de apoio econômico e militar do rei francês”.

Já em 1675 Shaftesbury se estabelece como líder da oposição, mesma data em que circula o texto intitulado *A letter from a person of quality to his friend in the country*, cuja autoria credita-se a Locke, discutindo a política religiosa de maneira mais radical em relação ao *Ensaio sobre a tolerância*. Esta *Carta* defende que a governança deve ocorrer em favor do bem comum e, quando oprimido, o

¹⁴⁸ Citando Laslett, Ostrensky afirma que “sem Shaftesbury, Locke não teria sido, em absoluto, Locke e que, talvez, sem Locke, Ashley não teria sido Shaftesbury” (trad. minha). In Rinesi, Ostrensky p 268.

¹⁴⁹ Rinesi p 21 (trad. minha).

povo tem o direito de resistir, passiva ou ativamente, o que quer dizer, em últimas palavras, o estabelecimento do direito de rebelião armada¹⁵⁰.

Nos anos seguintes a publicação desse texto atribuído à Locke há o aprofundamento da crise política e a polarização entre os governistas excludentes e autoritários, os *Tories*, que buscam a sucessão de Jaime II, e a oposição dos *Whigs*, que buscam excluir o sucessor. Ainda que os *Whigs* pregassem a luta parlamentar, tinham na *Carta* de 1675 a legitimação da revolta armada como último recurso. Sem um acordo para a *crise de exclusão*, no começo de 1681 Carlos II dissolve o parlamento, dando início a um “ciclo de perseguições políticas, acusações de alta traição, cárceres e execuções”. Nesse conturbado contexto, Shaftesbury é preso e Locke exila-se na Holanda. Inicia-se um período de conspirações que é desmantelado em 1683 com a execução e a morte em cárcere de parte dos líderes da oposição, entre eles Sidney, Russel e Essex¹⁵¹. No exílio Locke se dedica aos manuscritos dos *Dois Tratados*, que vinha elaborando ainda na Inglaterra, e o publica em seu retorno ao país após a Revolução Gloriosa de 1688.

O amadurecimento do pensamento de Locke se dá neste conturbado ambiente, em que a “verossímil ameaça de revolta é suficiente para defender a liberdade e sua tese madura de que só a prática efetiva da revolução é suficiente para libertar um povo da opressão”¹⁵². A religião, a tolerância, a revolta e a rebelião são os temas constantes nesse período de amadurecimento do filósofo. De acordo com Rinesi, eles surgem como “resultado final e sistemático de um longo processo de evolução e radicalização do pensamento do filósofo. É nesse processo que se gera o tratamento destes problemas e sua associação íntima com os postulados teóricos a respeito da natureza da propriedade e do direito a ela”. É justamente a teoria da propriedade, na sua relação com a religião (a moral

¹⁵⁰ Rinesi aponta a sustentação de Tully de que esta *carta* pode ser lida como um texto de transição entre o *Ensaio sobre a tolerância* e a célebre *Carta sobre a tolerância 1685*. O argumento da suposição de que Locke seja o autor dessa carta é o fato de logo após sua publicação, o filósofo viajou para a França, onde permaneceu até 1679, “não sendo improvável que tenha dedicado ao menos uma parte de seu tempo às negociações secretas que se desenvolveram entre a oposição à Carlos e alguns membros da corte francesa para limitar o poder do partido da Igreja” *Idem*. p 22/23.

¹⁵¹ *Ibid.* p 23/24.

¹⁵² Tully citado por Rinesi p 24.

teológica e o uso da racionalidade anteriormente abordados) e a rebelião (o direito de resistência ao magistrado tirano) que suscita as divergências interpretativas quanto aos fundamentos da obra de Locke, colocando-a como uma “teoria ou uma ideologia da ordem capitalista ou burguesa que, sob esses movimentos, vai se consolidando na Inglaterra e pouco a pouco em toda a Europa”. Sendo que essa interpretação é sustentada tanto por “teóricos liberais que vêm em Locke o pai fundador desse pensamento, quanto pelos teóricos marxistas que vêm nele o grande arquiteto do grande sistema de legitimação dos privilégios de uma classe”¹⁵³. Segundo Rinesi, é bem possível que ambos tenham algo, ou muito, de razão, daí sua afirmação de que Locke em alguns momentos é muito mais que um liberal, para, em outros, ser muito menos do que isso.

Posto isso, vale dizer que os *Dois Tratados* não se diferenciam dos outros escritos, que também devem ser analisados dentro desse contexto político de extrema instabilidade. O ataque à Filmer, tema de todo o *Primeiro Tratado*, deve ser interpretado como um ataque também ao partido *Tory*, que tinha no *Patriarca* os “fundamentos teóricos e teológicos”¹⁵⁴ de sustentação de seus interesses monarquistas. Juntamente com Locke, outros *Whigs* atacaram Filmer, como James Tyrrel que defendia, em seu *Patriarcha nom Monarcha*, o direito de rebelião quando os súditos tinham seus princípios estabelecidos violados pelo rei. Também era o caso de Algernon Sidney, anteriormente citado nas execuções¹⁵⁵ ocorridas após a dissolução do Parlamento em 1681, autor de uma série de *Discursos* contra Filmer. Com efeito, Locke dedica todo o *Primeiro Tratado* ao ataque da tese absolutista, mas, mais do que isso, a recusa da tese filmeriana tem por finalidade estabelecer os fundamentos da origem, da extensão e dos fins do poder político, tema do *Segundo Tratado*. A mensagem do primeiro capítulo do *Segundo Tratado* é a de que poder político tem o mesmo significado que governo e, ao estabelecer essa relação, Locke imbrica duas questões: a questão

¹⁵³ Rinesi p 24/25.

¹⁵⁴ *Id.*

¹⁵⁵ De acordo com Ostrensky, Sidney foi executado publicamente em 1683 sob a acusação de participar da conspiração de Rye House, também composta por Locke, e por defender o direito de resistência. Ostrensky p 254.

econômica (representada pela teoria da propriedade) e uma questão política (do poder). Nesse sentido, novamente cito Rinesi:

Digamos, entonces, que en relación con la cuestión económica de la propiedad Locke adopta una posición que podríamos llamar, para utilizar las palabras de Macpherson, “individualista posesiva”, mientras que en relación con la cuestión política del poder Locke adopta una postura que no sería inadecuado caracterizar, usando la expresión que volvió célebre J. A. Pocock, como “humanista cívica”¹⁵⁶.

Assim, uma breve re-análise do *Segundo Tratado*, agora tendo por base a contextualização até aqui apresentada, concede outra perspectiva. O estado de natureza lockeano, dado que o homem está obrigado à sua conservação, e, sendo possível, a dos demais, constitui-se muito mais num conjunto de obrigações do que de direitos¹⁵⁷. Então, como é possível atribuir a Locke a fundação do liberalismo se a premissa do pensamento liberal é a concepção de sujeitos de direitos autônomos? Rinesi afirma que Locke, ao invés de um liberal, era um republicano e um cristão, pois pensa os indivíduos como sujeitos heterônomos e dependentes, criaturas e instrumentos de um ser superior ao qual devem tudo, começando pela própria vida, e cujos desígnios, portanto, têm obrigação de obedecer¹⁵⁸. Além disso, em estado de natureza, o homem tem sua conduta governada pela necessidade de se subsistir. Rinesi vai mais além dizendo que o que governa a conduta do homem natural lockeano é a fome. Essa descaracterização de Locke como um liberal permite entender o modo como o filósofo opera a tradição jusnaturalista para introduzir sua teoria da propriedade. A condição biológica frágil, exposta em sua explicação a respeito do surgimento da sociedade familiar, a obrigação de preservar sua vida, o estado de natureza pacífico e a sociabilidade dos homens, concedem ao indivíduo lockeano o direito

¹⁵⁶ Rinesi p 27.

¹⁵⁷ Segundo Rinesi, este ponto é decisivo e se localiza no centro do problema dos modos nos quais a hegemonia do pensamento liberal como código de leitura da obra de Locke condicionaram nossa compreensão dela. *Id.*, p 29.

¹⁵⁸ *Ibid.*

de apropriar-se do que é dado por Deus e estabelece o trabalho como a base do direito de propriedade¹⁵⁹. Além disso, a superação das limitações à acumulação ocorrida após o advento do dinheiro permite a acumulação material sem que haja qualquer limitação natural, pois não esqueçamos que a invenção do dinheiro e o estabelecimento de relações de intercambio ocorrem ainda em estado de natureza, e estabelece um direito de propriedade que encontra justificação em sua utilidade econômica, como Locke deixa claro no capítulo V do *Segundo Tratado*. Portanto, a dicotomia entre o individualismo possessivo e o humanismo cívico estabelece indivíduos coletivizados, obrigados por Deus à conservação própria e dos demais, que buscam na sociedade civil a maneira mais adequada de garantir suas vidas, liberdades e bens, ao mesmo tempo em que têm o direito à acumulação e preservação da propriedade material privada e ao comércio livre das regulações monárquicas¹⁶⁰.

A defesa da propriedade privada e do livre comércio, ao ser contextualizada, juntamente com a defesa da tolerância religiosa, apresenta outra perspectiva que não apenas a da defesa dos interesses burgueses. No conturbado cenário político inglês de então, havia uma política oficial de ataque aos dissidentes religiosos, na qual o clero anglicano detinha atribuições legais de privar não apenas a liberdade dos dissidentes como também seus bens, das pessoas físicas e das instituições. Em alguns casos havia também a privação da vida. Observada atentamente a definição estendida de propriedade, há uma coincidência entre sua definição e o crescente aumento do autoritarismo. A defesa da propriedade também visa estabilizar a sociedade, não permitir que o monarca esbulhe as posses dos membros da comunidade como forma de coação ou perseguição política. O problema econômico e estrutural da propriedade não pode ser dissociado do problema da tolerância religiosa, pois a disputa ideológica na

¹⁵⁹ Estes temas são tratados nas notas iniciais do primeiro capítulo.

¹⁶⁰ Em citação à Andrew (Edward Andrew, *Shylock's right. A grammar of lockian claims*, U. of T. Press, Toronto, 1988), Rinesi afirma que Locke argumentava a favor da liberação do comércio e da propriedade das cadeias de regulações monárquicas. Também atenta ao fato de que a atenção demasiada dada por Locke à justificação da propriedade material não permite considerar que ela não seja uma questão fundamental de seu pensamento, o que permite Macpherson fazer uma leitura de sua teoria política como sendo uma "racionalização dos interesses dos proprietários, como uma justificação moral da apropriação e da competência". Rinesi p 34/37.

superestrutura da Igreja estava intimamente ligada à disputa pela propriedade dos dissidentes religiosos¹⁶¹. Essa relação não permite pensar a defesa da propriedade privada exclusivamente como uma defesa dos interesses burgueses, ela vai além disso, pois tem em vista a estabilidade política, a segurança e a garantia dos frutos obtido com trabalho honesto, num mundo que, para Locke, “nunca está exatamente ordenado, que toda ordem está sempre submetida à ameaça das transformações”¹⁶².

O projeto político de Locke, se assim se pode dizer, não é o da defesa de um grupo social ou outro. A defesa da obediência irrestrita ao magistrado, defendida nos primeiros escritos políticos, nos *Opúsculos*, tem por fim a estabilidade social¹⁶³. Mesmo motivo que o leva a defender a tolerância religiosa e o direito de livre convicção nas coisas atinentes a fé¹⁶⁴. Esta estabilidade é um dos propósitos do *Segundo Tratado*, pois o direito de rebelião não se caracteriza pela liberdade de se pegar em armas para rechaçar um governo que não lhe agrada, mas sim um modo de se coibir a usurpação e a tirania. O rechaço ao governo tirano é uma obrigação imposta aos súditos pela lei de natureza, pois o poder político constante nesse estado é entregue sob o propósito do bem comum. Locke atribui ao governo tirano e usurpador a ilegitimidade, razão pela qual a comunidade retoma o direito natural de se auto-preservar¹⁶⁵. A rebelião não é para dissolver governos, mas sim para substituir governantes que não atendem ao propósito da sociedade civil. É neste contexto instável, em que se busca a estabilidade, que o poder político lockeano deve ser pensado. Como também uma questão que percorre os *Dois Tratados* sem que se tenha uma afirmação clara,

¹⁶¹ Rinesi também menciona a conexão entre a tolerância religiosa e a moral individualista de mercado. Rinesi p 56.

¹⁶² *Ibid.*, p 37.

¹⁶³ Nesse sentido, Locke afirma: “Ora, quem não sabe que os obstinados pescoços do povo frequentemente pedem por jugos – aqueles fortes e pesados sem os quais seria impossível mantê-los em ordem”. *Ensaio Político* p 39.

¹⁶⁴ Ver nota 6.

¹⁶⁵ De acordo com Rinesi, a idéia de um direito natural de origem divina, em certo sentido conservadora, tem como norma o bom e o justo entre os homens, por essa razão, as leis naturais são um conjunto positivo e efetivo de leis que regem a vida dos homens em estado de natureza e que não desaparecem com o ingresso dos homens na vida civil. *Idem* p 39/40.

que só aparece explicitamente nas *Constituições fundamentais da Carolina* e nos ensaios utilizados no capítulo anterior. Quem deve ser o representante?

O *Primeiro Tratado* contesta o direito monárquico como decorrente da paternidade de Adão. Estabelecido isso, Locke constrói no *Segundo Tratado* um estado de natureza em que há poder político e estabelece a sociedade civil como fruto desse poder. Na sociedade civil o poder político é concedido para que o representante dessa vontade comum administre o bem comum e o interesse de seus membros. Esta concessão de poder é provisória, pois ela pode ser retirada se o representante administrar esse poder de forma ilegítima. Nesse contexto, dois termos utilizados por Locke chamam a atenção: magistrado e povo.

Magistrado pode significar uma pessoa, um monarca ou não, ou um grupo de pessoas, o parlamento. Para Locke, mais importante do que a personificação é o cumprimento da missão que lhes é confiada, por isso utiliza o termo *trust* quando trata do direito de rebelião. O termo povo não é muito claro¹⁶⁶, ele pode ser interpretado como qualquer homem que faça parte da nação ou como a comunidade num todo. Nas palavras de Rinesi, um *misterioso protagonista da argumentação* de Locke:

¿Quién es, quiénes son, quiénes conforman – cómo se ha formado – ese “pueblo” del que nos habla Locke, y por qué es a él, al pueblo, que vuelve la soberanía cuando los representantes a quienes se ha confiado (*trusted*) el gobierno defecionan en su misión de gobernar?... Locke nos dice que la comunidad política nos es más antigua que el pacto que, *al mismo tiempo*, saca los hombres del estado de naturaleza y los

¹⁶⁶ Além da menção à Ireton feita no capítulo anterior, destaco Condren, que desenvolve uma interessante análise do termo povo, relacionando-o com cidadãos e súditos. De acordo com o autor, a abordagem do termo cidadão, com sua transposição do significado romano para o contexto inglês, cria dificuldades devido às caracterizações que *civitas* traz consigo e que não podem ser plenamente utilizados num contexto fora da República. Esta dificuldade levou alguns autores a adotarem o termo povo por este ser mais ambíguo (Milton, Harrington, Locke e os Levellers). Na análise de Condren, *citizen* é classe de *subject*, e ambos são incorporados ao significado de *people*. Essa ambigüidade permite “abordagens extremas” (ação/passividade; autoridade/subversão), o que, indeterminadamente pode resultar em “degraus de status social”. Assim, *citizen* passa muito mais a designar o senso de comunidade do que uma qualidade jurídica (p 108). Enquanto que *people*, ao aglutinar *citizen* e *subject*, abre possibilidades para a defesa do direito de rebelião/resistência, uma vez que abarca além do dever de sujeição/obediência, a ligação com a comunidade, a conservação de certos direitos de resistência à autoridade.

pone bajo la dirección de un gobierno; por otro lado, subraya que la abdicación, deserción o pérdida de legitimidad de ese gobierno no implica la disolución del cuerpo social ni su transformación en una pura sumatoria de individuos. *Es en este contexto que Locke utiliza la palabra “pueblo” para decir que es a él, y no a esos individuos, que el poder de la comunidad revierte cuando ya no reside en el gobierno*¹⁶⁷.

Com efeito, poder-se-ia dizer que povo constitui a identidade coletiva de pessoas, que, para Locke, tem o significado de comunidade. A força da coletividade também é observada nos *Ensaíos Menores*, em especial *Atlantis*, em que Locke idealiza um elaborado sistema de regulação coletiva, com dizimeiros, juízes locais, fiadores da conduta de terceiros e responsáveis por ruas. Vale mencionar que as terras comunais, a despeito do processo de cercamento, ainda vigem em consideráveis partes da Inglaterra contemporânea a Locke. A busca pela estabilidade política está intimamente atrelada ao estabelecimento de uma estrutura social básica na qual a sociedade se mostra mais “estável, forte e impassível que seus governos”¹⁶⁸.

A construção de uma teoria que contemple ao mesmo tempo uma estrutura social estável e sólida, na qual o interesse da comunidade suplanta os poderes de seus governos, e interesses individuais, especificamente dos proprietários de terras, gera uma relação ambígua ao tentar contemplar interesses distintos e conciliá-los com a questão religiosa. Novamente citando Rinesi, Locke constrói um pensamento que, ao contemplar estes elementos, apresenta tensão e contradição:

Un pensamiento a favor de los derechos de los propietarios de tierras de su días que no deja de dialogar sin embargo, al mismo tiempo, con la tradición humanista clásica que reivindica las *virtudes cívicas*, y que se enmarca muy abierta y militantemente, también, en la tradición cristiana que sostiene la existencia de una ley divina obligatoria y reclama a los

¹⁶⁷ *Ibid.* p 40.

¹⁶⁸ *Ibid.* p 41.

hombres el deber moral de la caridad. Pero es claro que entre los tres componentes de este pensamiento complejo no hay complementariedad, sino tensión y contradicción¹⁶⁹.

Ao pensarmos na diferenciação da cidadania como foi proposta no capítulo anterior, na qual o uso diferenciado da razão está no fundamento do direito de participação plena na vida política, mais uma observação de Rinesi oferece grande contribuição ao entendimento de como essa ambiguidade opera no pensamento do filósofo.

La idea liberal moderna de la prioridad de los derechos (*the rights*) sobre lo correcto (*what is right*) sólo logra imponerse en la historia de las ideas europeas con, por un lado, “el declive de las virtudes cívicas o las demandas de ciudadanía activa”, y con, por el otro lado, la crisis del ideal medieval de la caridad cristiana hacia los pobres. En Locke esos ideales están todavía presentes y conviviendo con el ideal “liberal moderno” del derecho absoluto a la propiedad¹⁷⁰.

Sob esta ótica, os escritos de Locke nos quais os pobres são vistos como ociosos, vadios, usurpadores do trabalho alheio, de conduta tendente à prodigalidade e demais termos anteriormente vistos, mais que justificar a imposição de trabalho forçado aos “degenerados da sociedade”, sinaliza o enfraquecimento da participação política ativa e da caridade. Contudo, isso não significa que Locke não valorizasse a caridade¹⁷¹, apenas não o fazia sob os fundamentos que lhe era dedicada até então, isso se verifica em sua divisão dos

¹⁶⁹ *Ibid.* p 59.

¹⁷⁰ *Ibid.*

¹⁷¹ Locke trata da caridade nos *Opúsculos*: “a lei fraternal ou lei da caridade também tem Deus como seu autor” (p 79); no *Ensaio sobre a lei de natureza* a caridade é um preceito absoluto da lei de natureza (p 153); De uma forma ou de outra, Locke ainda trata da caridade nos ensaios menores *Infalibilidade*; *Infalibilidade católica*; *Conhecimento A*; *Moralidade*; *Cristãos pacíficos*. *Ensaio Político*.

pobres entre aqueles que estão nesta condição por algum tipo de deficiência ou enfermidade e aqueles que são aptos ao trabalho¹⁷².

Discutir o declínio da caridade pode parecer algo menor, mas aliada à diminuição dos valores morais sob os quais os pobres são vistos, pode sugerir a mudança da percepção que a comunidade faz das pessoas sob essa condição. Da obrigação em assistir ao próximo, em ter compaixão com os materialmente necessitados, a comunidade passa a assimilar naqueles *que vivem as custas do trabalho alheio* uma necessidade de intervenção em suas condutas para que a sociedade como um todo não seja prejudicada. Essa mudança de percepção, iniciada no século anterior com a Reforma Religiosa, aparece no pensamento lockeano em vários aspectos, principalmente na acumulação material. O lucro e a acumulação material não são mais vistos como um pecado e sim como um signo da virtude e de uma conduta que lhe fez merecedor de ser um *escolhido* do seu Criador. A *escolha*, digamos assim, teria como critério a racionalidade, pois é o uso dela que permite ao homem apreender os desígnios de Deus.

À observação de Rinesi, acrescentaria que a convivência entre o ideal “liberal moderno” e a caridade cristã permite a Locke pensar numa escusa moral e teológica para a restrição de determinados direitos civis àqueles que não se fazem merecedores do direito de opinar sobre os rumos da comunidade. Então, se Locke não diz no *Segundo Tratado* quem tem o direito de participar ativamente como representante da sociedade, em seus *Ensaios Políticos* ele explicita quem não tem o direito de participar. A pobreza é um desvio moral, *uma corrupção dos costumes*, inclusive podendo ser corrigido pela comunidade em casas de custódia que ensinem os pobres a serem industriosos, ajuizados e lhes dê o caminho da fé cristã¹⁷³.

¹⁷² No *Ensaio sobre a Lei Assistencial* Locke utiliza a expressão corpo e mente sã. *Ensaios Políticos* p 230.

¹⁷³ Resgato alguns argumentos e passagens dos *Ensaios Políticos*. No *Ensaio sobre a Lei Assistencial*, Locke considera “alguns métodos apropriados para fornecer trabalho e dar emprego aos pobres deste reino, a fim de torná-los úteis ao público e em consequência aliviar outros desse encargo, e dos modos e meios para que esse propósito se torne mais eficaz” (p 227). O trabalho forçado, o degredo, o açoite, a mutilação (perda de orelhas) e a privação da liberdade de homens, mulheres e crianças, inclusive aquelas *abaixo de catorze anos*, que se prestem a ociosidade, mendicância e vileza, se mostra como o “verdadeiro e apropriado auxílio aos pobres” (p 235). Isso tudo “para que não vivam como parasitas do trabalho alheio” (p 235). No caso das crianças, já a

O direito absoluto à propriedade carrega consigo toda essa confluência de demandas e direitos que estão em disputa, e Locke era consciente disso. Ao objetivar a pacificação da sociedade em seu projeto político, a inserção de elementos teológicos, morais e econômicos na teoria da propriedade carrega consigo a dificuldade de conciliar os direitos civis dos indivíduos, os direitos políticos dos cidadãos e os direitos econômicos dos proprietários. Os expoentes desses interesses necessariamente não são pessoas distintas. As vezes elas se imbricam, se compõem, e em outras elas se excluem. Se os anos de Locke são difíceis, a conciliação dos interesses e, mais importante, de seus fundamentos se mostram mais difíceis ainda, pois se trata de uma questão de direito e legitimidade. A dificuldade em conjugar fato e direito envolve toda a tradição contratualista. Contudo, a exemplo de Montesquieu, Locke diferencia-se dessa tradição ao substituir a hipótese lógico-jurídica contratualista com a verificação da existência das sociedades¹⁷⁴ antes dos indivíduos e não como consequência deles, como afirma Rinesi:

Los grandes autores de la tradición contratualista, observa Althusser, “no se interesaban por los hechos, (sino) solo por el derecho, es decir, por lo que debe ser”. Y la causa de ello, dice Althusser, es que el propósito último de estos autores era polémico y no descriptivo: se trataba de combatir las convicciones propias del orden feudal: las creencias en el origen divino y en el carácter natural de los lazos sociales, y contra esas creencias los autores en cuestión se plantean las hipótesis del estado de naturaleza y del contrato social, que desde luego no son hipótesis fácticas, sino lógicas...Locke, en efecto, es un buen ejemplo de ese estilo de argumentación [distinto] que levanta, frente a la evidencia de los hechos (que es una evidencia que fatalmente juega siempre en defensa de lo dado), un tipo de razonamiento lógico-jurídico que busca, contra el orden

partir dos três anos de idade, elas são obrigadas a freqüentar a igreja, *sendo então levadas a adquirir algum senso da religião* (p 238). Resgato também que, de acordo com Dunn, esse pensamento era a regra da lei corrente à época.

¹⁷⁴ Relembro que antes da sociedade civil há outras sociedades (entre homem e mulher [sociedade conjugal]; entre pai e filho [sociedade e poder familiar]; entre senhor e servidor). // T §§ 77, 85 e 86.

de cosas que las viejas teorías (por ejemplo: la de Filmer) tendían a naturalizar, sentar los principios de una legitimidad diferente¹⁷⁵.

É nesses termos, considerando os fatos e a partir deles pensar os direitos e as legitimações, que Locke concebe sua teoria política¹⁷⁶. Esse método de concepção político-filosófico, em que se parte dos fatos, “do modo como as coisas são de fato”, está sujeito ao risco de se configurar num modo “conservador e ideológico de raciocinar”, posto que retira de uma forma “historicamente determinada de funcionamento das coisas uma norma universal ou um critério de verdade”¹⁷⁷. Ao propormos neste capítulo a contextualização de Locke, e a constatação de que seu projeto político estava voltado para a solução dos conflitos vigentes, a ambiguidade antes imputada a uma dificuldade de conciliar elementos tão dispares se mostra também como consequência do método argumentativo utilizado pelo filósofo. Portanto, as tensões, ambiguidades, contradições e contrastes encontrados em sua teoria política são fruto da relação entre a política de seu tempo e o modo em que se operava seu pensamento político. Para corroborar essa afirmação, faço uma última citação de Rinesi, sobre a qual Locke se posicionaria entre Hobbes e Montesquieu em seu modo de pensar, e pela qual ocorreria essa tensão, por estar entre duas lógicas argumentativas:

Entre el racionalismo constructivista (y normativo) y el empirismo naturalizador (y prudencial), entre un pensamiento que se recuesta sobre los hechos para tratar de comprenderlos y de aprender de ellos. Contra un cierto orden de cosas que Locke y todos los grandes pensadores de su siglo se proponían combatir, Locke, como Hobbes, levanta un tipo de discurso que no encuentra su criterio de verdad en los hechos sino en la razón. Pero cuando la lógica de ese discurso lo lleva a un

¹⁷⁵ Rinesi p 64/65.

¹⁷⁶ Essa afirmação se embasa na relação entre fato e direito abordada por Rinesi em sua obra, na qual também cita Montesquieu, Althusser, Dunn, Maria Cecília Almeida e Michaud. Para este último, de acordo com Rinesi, Locke é muito menos um naturalista que um filósofo da legitimidade. *Ibid.* P 64/66.

¹⁷⁷ *Ibid.* p 69/70.

lugar al que Locke no quiere llegar, un rápido golpe de timón devuelve el argumento, inesperadamente, al mundo de los hechos¹⁷⁸.

Usando da mesma analogia, pode-se dizer que por navegar em águas revoltas, mudar o curso da nau, ainda que em direção contrária à rota pretendida, pode ser o sensato a se fazer e, em alguns casos, a única alternativa para que ela mantenha sua navegabilidade. Manter a comunidade em segurança, com seus membros vivendo em paz e harmonia, livres do absolutismo, da tirania e da usurpação; que em caso de contendas e discórdias os litígios sejam resolvidos por magistrados que ajam unicamente de acordo com o bem público, faz com que a obra político-filosófica de Locke contemple a autoridade absoluta do magistrado nas coisas atinentes a fé e, num momento posterior, pregue a liberdade e a tolerância religiosa. A contextualização aqui realizada permite supor que mais importante que manter o timão fixado no curso de certa coerência é preservar a comunidade como um todo, e é dessa forma que sua teoria política expressa ambigüidade.

A ambigüidade no pensamento de Locke permite as invisibilizações responsáveis pela ambigüidade nas interpretações que seus leitores fazem de sua obra. A *diversidade desconcertante* dessas interpretações, como apontado por Michaud, pode ser atribuída aos *interesses do conhecimento* tratado por Habermas, os quais estabelecem os paradigmas de leituras dos textos do passado abordado por Rinesi. Nesse sentido, Locke se torna o “pai fundador” do liberalismo político, um pensador aristocrata defensor da burguesia, um individualista possessivo, um humanista cívico e um pensador que pensa uma coisa e diz outra.

A ambígua teoria político-filosófica de Locke serve de base para que Rawls elabore sua posição original e os princípios de justiça formadores da sociedade e constante no acordo original, este firmado por pessoas morais, racionais e capacitadas¹⁷⁹. Serve também para que Nozick, com base na teoria

¹⁷⁸ *Ibid.* p 70.

¹⁷⁹ A interpretação do argumento da posse de si mesmo como um recurso à idéia de tratar as pessoas como iguais pode ser entendido em paralelo com a teoria do contrato, especialmente o

lockeana dos direitos naturais, desenvolva um libertarismo no qual o Estado mínimo limita-se à proteção e a imposição dos contratos¹⁸⁰. Assim como serve de base para escolas de pensamento tão distintas, Locke serve para a teoria do individualismo possessivo de Macpherson e ao liberalismo de Tully. Essa divergência de interpretações e apropriações permite dizer que, se o pensamento de Locke é ambíguo, também há uma ambigüidade na leitura que fazemos dele. Nesses termos, a ambigüidade reside não apenas em Locke, mas sim em ambos os lados. Em Locke, que era consciente das dificuldades de seu projeto político, pois tinha de conciliar elementos aparentemente inconciliáveis. E em nós, leitores de Locke que nos debruçamos sobre sua obra procurando encontrar uma coerência política que não pertencia ao seu tempo, quiçá pertença ao nosso. Sob *paradigmas de leitura* resgatamos obras do passado que possam dar suporte ao que se pensa hoje e, ao encontrarmos dificuldade em assimilá-las, usamos a ambigüidade como solução ou escusa.

Identificado o problema da ambigüidade, antes de tentarmos compreender a pergunta anteriormente formulada a respeito de quem deve ser o representante, cabe uma última consideração. Mais acima foi dito que a contextualização de Locke não permitia a divisão de sua obra em duas categorias, de textos de intervenção e os propriamente filosóficos. Contudo, dizer que há um projeto político no qual o filósofo concebe sua obra não significa dizer que todo texto é composto por fundamentação teórica e/ou intervenção prática.

Rinesi sustenta que Locke, “como hemos visto y como lo revela la fecha de redacción de sus escritos más comprometidos, es uno de los protagonistas fundamentales de esas batallas”¹⁸¹. Ostrensky, por sua vez, ao tratar do período após o retorno de Locke da França, diz que muitos de seus escritos, a exceção da moralidade, “tratan presiblemente, de asuntos políticos sobre los que acabó ocupandose: comercio, relaciones entre Estado e Iglesia, crítica al papado,

contrato lockeano que evidencia a igualdade moral dos contratantes, do fato de serem possuidores de si próprios. O contrato deixa de ser o centro da teoria para se tornar um dispositivo para evidenciar a igualdade moral dos contratantes.

¹⁸⁰ Nozick recorre ao princípio de posse de si mesmo, que é apresentado como uma interpretação do princípio de tratar as pessoas como “fins em si mesmas” (princípio utilizado por Kant para demonstrar a igualdade moral, invocado por Rawls e pelos utilitários).

¹⁸¹ Rinesi p 52.

tolerancia religiosa – asuntos de interés común entre Locke y su patrón, Shaftesbury”¹⁸². Bobbio afirma que Locke não era um jurista, “a exemplo de Pufendorf, nem um estudante apaixonado do direito, como Hobbes”, por essa razão, o filósofo não despertava muito interesse pela “qualificação jurídica da relação entre governantes e governados, e muitas de suas fórmulas jurídicas são vagas ou tecnicamente imprecisas”¹⁸³.

Essas observações permitem sustentar que ainda que não se possa valorar distintamente os escritos de Locke, ou seja, dizer que em seu ambíguo pensamento político o que está dito num texto prevalece sobre outro por se tratar de uma obra mais importante, é possível dizer que alguns de seus escritos são mais bem fundamentados do que outros. Nestes termos, não é possível dizer que *Atlantis* se trata de um texto teórico da profundidade do *Ensaio sobre a lei de natureza*. O mesmo se pode dizer entre *As Constituições fundamentais da Carolina* e os *Dois Tratados*. Nos primeiros casos, temos a normatização jurídica de um pensamento que estaria fundamentado em outro lugar, possivelmente nos escritos dos segundos casos. Se as observações de Rinesi e Ostrensky nos permite dizer que Locke estava voltado aos problemas de seu cotidiano, Bobbio nos possibilita pensar que *As constituições fundamentais da Carolina* carece de um elaborado preâmbulo, de uma lei de introdução que dê as diretivas, os fundamentos e as razões das normas ali estabelecidas, mas, de modo algum, a torna menos importante que o *Segundo Tratado*. Mais que outro motivo para que sua obra seja lida como um todo, é essa relação entre seus escritos que fornece a abordagem da pergunta sobre quem deve ser o representante e concede a perspectiva da diferenciação da cidadania aqui tratada.

¹⁸² In Rinesi, p 281.

¹⁸³ Bobbio p 227/228.

Considerações finais

Cidadania ambígua, cidadãos diferenciados

A Constituição é a ata do pacto.

(Frei Caneca)

Em mais de uma oportunidade nessa dissertação foi dito que o *Primeiro Tratado* se propõe à recusa do absolutismo, ao soberano detentor de um poder absoluto, ilimitado e divino, porque decorrente da ancestralidade em Adão. Em toda a obra Locke nos diz que esse poder não cabe ao monarca absoluto, mas não nos diz a quem cabe. Para Locke, “a questão aqui não se refere ao exercício de fato da governança, mas ao fato de ter o direito de ser governante” (*I T § 18*). Se o filósofo não nos diz claramente a quem cabe o direito de governar, ele nos dá alguns sinais. A começar pelo parágrafo 81, em que pondera que seria em vão “discorrer de submissão e obediência sem que se diga a quem devemos obedecer”. Para Locke, “dado que os homens não podem obedecer a algo que não possa ordenar nem possam as idéias fantasiadas acerca do governo, por mais perfeitas e retas que sejam, outorgar leis ou prescrever normas que regulem as ações dos homens”, se não lhes for ensinado os meios para “se conhecer a pessoa a quem pertence esse poder e a quem cabe exercer esse domínio sobre os demais”, não haveria sentido em determinar o poder de governar. Locke afirma que deve haver marcas pelas quais esse poder “se dê a conhecer” (*I T § 81*).

No *Primeiro Tratado* Locke concede o mesmo tratamento entre o poder de governar e o direito de governar, afirmando ainda que não interessa o nome que se dê a esse poder, contanto que saibamos quem o possui¹⁸⁴. Para o filósofo, “a forma do poder governante e a pessoa que detém esse poder não serão disposições de Deus, mas disposições humanas”. O poder de governar é humano e “depende do arbítrio dos homens, sendo a eles facultado depositar o governo nas mãos de quem bem entenderem e sob a forma que mais lhes aprouver” (*I T § 140*). Ao analisar historicamente os primeiros magistrados e qualificá-los como os primeiros governantes, Locke atribui suas escolhas ao fato de “serem homens de valor” (*I T §§ 158 e 164/165*), usando, mais adiante, o exemplo de Jefté, também utilizado no *Segundo Tratado*, o qual teria firmado um acordo com seu povo para os representar (*I T § 163*). O Primeiro Tratado se encerra com a recusa do direito de sucessão linear de Adão sem, contudo, explicitar a quem cabe o direito de ser o representante.

De modo semelhante, o *Segundo Tratado* também não diz expressamente a quem cabe o poder de governar. Como visto no primeiro capítulo dessa dissertação, no que diz respeito à sociedade civil, Locke concentra seus argumentos no estabelecimento das formas de sua organização, com a identificação dos poderes administrativos (Legislativo e Executivo), suas prerrogativas e as da comunidade (o direito de resistência). Não é o propósito re-analisar aqui o *Segundo Tratado*, apenas acrescentar que quando propõe a “questão comum sobre quem há de ser juiz, a resposta é a de que o povo será o juiz” (*II T § 240*). Locke está tratando do julgamento a respeito de o magistrado (*o príncipe ou o legislativo*) ter agido *contrariamente ao encargo confiado*, mas lembremos que no primeiro tratado há a identificação entre poder e direito de governar. Assim como também há referências às qualidades dos homens de valor, como visto nos capítulos anteriores. Locke finaliza o *Segundo Tratado* concluindo “que o poder que cada indivíduo deu à sociedade quando nela ingresso não pode

¹⁸⁴ “Se existe um poder, i.e., um direito de governar, pouco importa que se lhe dê o nome de paterno ou monárquico, natural ou adquirido” (*I T § 122*).

jamais retornar aos indivíduos enquanto durar essa sociedade, permanecendo para sempre na comunidade” (*II T § 243*).

Destarte, os *Dois Tratados* não esclarecem quais os critérios para ser detentor do direito de ser o representante da comunidade, apenas diz que cabe à comunidade escolher esses representantes. Compreender quais seriam para Locke os merecedores dessa confiança, os detentores do direito de representar a comunidade, requer a análise de outros textos. É nesse sentido que *As Constituições fundamentais da Carolina* e os ensaios analisados no segundo capítulo se mostram de grande valia para a compreensão de quem eram os detentores desse direito e, mais além, do direito de participar da escolha dos representantes da comunidade.

Os *Ensaio Políticos* fornecem a resposta não apenas a quem cabe o direito de representar, indica quem não é merecedor desse direito, como também do direito de participação nessa escolha. Esse contraste entre o poder depositado na comunidade e a distinção entre aqueles que têm ou não o direito de participação política ativa, nos remete as considerações a respeito da ambiguidade proposta neste capítulo. A aparente existência de, digamos, dois Lockes, um humanista cívico e um individualista possessivo, advém da dificuldade de se conciliar a igualdade natural dos homens constante no primeiro capítulo dessa dissertação com a diferenciação da cidadania encontrada no segundo. A conciliação que proponho se dá através da racionalidade, porque presente em quase todos os elementos da teoria política lockeana. Nas palavras de Ostrensky, a natureza dos homens lockeanos é de seres caídos¹⁸⁵, o que pode ser corroborado com a leitura do parágrafo 45 do *Primeiro Tratado*. Essa passagem do *Tratado* expõe ao mesmo tempo a criação do homem como um artefato divino, a conduta laboriosa como obrigação e o castigo pela queda. Citando as escrituras, diz Locke: “Comerás o pão com o suor de teu rosto, até retornares à terra da qual foste feito, pois que tu és pó e ao pó hás de voltar”. Em seguida diz que essas palavras são dirigidas a “toda a humanidade, pois trata-se de uma maldição em razão da queda” (*I T § 45*).

¹⁸⁵ In Rinesi, Ostrensky p 266/267.

É o uso da razão que permite que os homens iguais na criação sejam diferentes no mundo. Obrigado à sua conservação e, sendo isso possível, a dos demais, o homem lockeano tem no trabalho não apenas a sua sobrevivência como também as condições de melhoria de sua vida. O uso da razão o faz compreender a lei da natureza, a vontade e os desígnios de Deus. A crença em Deus, assim como a felicidade, se origina na razão e na experiência. A razão lhe permite perceber que a sociabilidade confere facilidades, comodidades e capacidade para estabelecer os meios mais adequados para o convívio em comunidade. Se Deus é “fonte inequívoca de todas as ações morais”¹⁸⁶, e Deus somente é atingido pelo uso da razão, a diferenciação dos homens é uma questão moral, daí Locke sempre indicar que os líderes detêm algum tipo de virtude, de serem homens de valor. Dessa forma, é a razão que diferencia o homem e o leva a trabalhar, sendo estes argumentos a base da ética protestante.

Pensados no âmbito da racionalidade diferenciada, os dois Lockes não parecem tão inconciliáveis assim. Mas isso não quer dizer que essa conciliação, essa assimilação, não seja controversa e esteja sujeita a críticas. Propor que direitos civis dos indivíduos são diferentes de direitos políticos dos cidadãos está sujeito a todo tipo de objeção, principalmente daqueles que vêm em Locke o “pai fundador” do liberalismo político. O objeto dessa dissertação é dar conta da compreensão da cidadania na teoria política de Locke, e entendemos que há sim a diferenciação da cidadania como proposto no segundo capítulo. A dificuldade em conciliar essa diferenciação com o liberalismo atribuído ao filósofo pode encontrar solução na contextualização do autor ao seu tempo e, por conseqüência, na compreensão da ambigüidade inerente ao pensamento dele próprio e de nós que buscamos soluções para os paradigmas atuais. Portanto, se considerarmos Locke não como um liberal, ao menos um liberal autêntico, essa dificuldade não se mostra tão relevante, pois a diferenciação da cidadania não encontra contradição no seu pensamento, apenas ambigüidade.

¹⁸⁶ Nos *Ensaio sobre a lei de natureza*, Locke reservou “a Deus o lugar de fonte inequívoca de todas as ações morais”. Nesses *Ensaio*s, Locke está voltado a *justificar que* “Deus é necessariamente o fundamento da moralidade”. In Rinesi, Ostrensky p 281/282.

Ao buscar compreender a cidadania no pensamento político de Locke, essa dissertação esbarrou na dificuldade de assimilação que a identificação de elementos de escolas de pensamentos tão distintas fazem de sua obra. Portanto, é necessário esclarecer que a compreensão da cidadania tem o propósito de estabelecer um ponto de partida para o aprofundamento do estudo destes problemas. O posicionamento a favor da idéia de diferenciação da cidadania em Locke não é inédito, já o foi feito por outros autores, como é o caso de Macpherson. A diferença aqui apresentada com relação à Macpherson reside na forma como a designação de direitos políticos distintos é interpretada. Entretanto, ao responder a pergunta que nos acompanhou ao longo desse estudo, de a quem cabe o direito de representação, ou melhor, de participação política ativa, a resposta é a mesma: aos proprietários. Se invertermos a pergunta, indagando a quem não cabe o direito de participação política, obteremos o mesmo resultado: não cabe aos pobres. Não pela condição material em si, na qual os pobres, por viverem *da mão para a boca*, não teriam condições materiais de participar ativamente das questões da comunidade. A condição material seria o signo de uma não utilização da razão, de uma deficiência moral em não seguir os desígnios divinos do trabalho, pela não assimilação de que Deus assim os obrigou, por levar uma vida pautada pelas ações contrárias à vontade de seu Criador. Poder-se-ia dizer que, em razão disso, uma das medidas das casas de correição consistia em obrigar as crianças a freqüentar a igreja. Talvez, por isso, Tully afirma que Macpherson estava certo pelos motivos errados, ou como pondera Rinesi: “Quizás, después de todo, el viejo Macpherson no haya estado tan equivocado”¹⁸⁷.

A contribuição que pretendo prestar com esse estudo é a de uma reflexão que não utilize apenas pressupostos implícitos, mas sim o contexto da obra e de seu autor como um todo, para que, assim, uma vez estabelecido quais são as dificuldades, seja possível direcionar a pesquisa que aqui se iniciou.

¹⁸⁷ Rinesi p 72.

Bibliografia

Obras de Locke

LOCKE, John. *Dois Tratados Sobre o Governo*, São Paulo, Martins Fontes, 2001.

_____. *Ensaio Político*, org. Goldie, Mark, São Paulo, Martins Fontes, 2007.

_____. *Carta Acerca da Tolerância; Ensaio Acerca do Entendimento Humano*, in Coleção os Pensadores, São Paulo, Abril Cultural, 1973.

_____. *An Essay concerning Human Understanding*, Oxford University Press, 1975.

_____. *The Works of John Locke*, vol. V, London, Scientia Verlag Aalen, 1963.

Obras sobre o pensamento de John Locke

ASHCRAFT, Richard. Edited By. *John Locke: Critical Assessments*, vol. II e III, New York, Routledge, 1995.

AYERS, M. *Locke, Vol. II: Ontology, part II, God, Nature and the Law of Nature*, London and New York, Routledge, 1991.

BOBBIO, Norberto. *Locke e o Direito Natural*, trad. Bath, Sérgio, Brasília, Editora UnB, 1997.

DUNN, John. *Locke*, Trad. Rouanet, Luiz Paulo, São Paulo, Edições Loyola, 1984.

_____. *The Political thought of John Locke*, Cambridge University Press, 1969.

MACPHERSON, C. B. *A teoria política do individualismo possessivo (de Hobbes até Locke)*, Rio de Janeiro, Ed. Paz e Terra, 1979.

MICHAUD, Y. *Locke*, trad. Magalhães, Lucy, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1991.

RINESI, Eduardo. *En el nombre de Dios: razón natural y revolución burguesa em la obra de John Locke* / Eduardo Rinesi; Sérgio Morresi; Eunice Ostrensky, Buenos Aires, Gorla, 2009.

TADIÉ, Aléxis. *Locke*, trad. Almeida Marques, José Oscar, São Paulo, Estação Liberdade, 2005.

TULLY, James. *An Approach to political philosophy: Locke in contexts*. Cambridge University Press, 1993.

_____. *Aboriginal Property and Western Theory: Recovering a Middle Ground, in Theories of Empire, 1450-1800*, ed. by Armitage, David, Variorum Expanding World Series, printed in Great Britain by Galliard, 1998.

YOLTON, John W. *Dicionário Locke*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1996.

Bibliografia geral

CONDREN, C. *The Language of Politics in Seventeenth-Century England*, New York, St. Martin's Press, 1994.

COPLESTON, Frederick. *Historia de la Filosofia*, vol. V, Barcelona, Editorial Ariel S.A. 1993.

FRASER, A. *Oliver Cromwell: uma vida*; trad. Reis, M. Aarão, Rio de Janeiro, Record, 2000.

FRATESCHI, Yara Adario. "John Locke: Estado e Resistência", Em: *Curso de Filosofia Política*, São Paulo, Editora Atlas S.A., 2008.

HILL, C. *Puritanism and Revolution*, New York, Penguin Books, 1990.

_____. *The Century of Revolution: 1603-1714*, New York – London, W. W. Norton & Company, 1982.

_____. *A bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*; trad. Marques, Cynthia, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003.

HOBBS, T. *Leviatã*, São Paulo, Nova Cultural, 1999.

KYMLICKA, Will. *Filosofia política contemporânea*, trad. Borges, Luís Carlos, São Paulo, Martins Fontes, 2006.

KUNTZ, Rolf. *Locke, Liberdade, Igualdade e Propriedade*, 19/08/2009, disponível em <http://www.iea.usp.br/iea/textos/kuntzlocke.pdf>

MITCHELL, J. *Not by reason alone: Religion, History, and Identity in Early Modern Political Thought*, Chicago & London, The University of Chicago Press, 1993.

MOURA, Carlos Alberto R. de. "Hobbes, Locke e a Medida do Direito", Em: *Racionalidade e Crise: Estudos de História da Filosofia Moderna e Contemporânea*, Curitiba, Discurso Editorial/Editora UFPR, 2002.

OSTRENSKY, Eunice. *De Harrington a Locke – o conceito de liberdade*, 19/08/2009, disponível em <http://www.fflch.usp.br/dcp/eunice.pdf>

PUFENDORF, S. *On the Duty of Man and Citizen According to Natural Law*, ed. by. Tully, James, Cambridge University Press, 1991.

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*, São Paulo, Martins Fontes, 2008.

STRAUSS, L. *Natural Right and History, cap V, Modern Natural Right*, Chicago & London, The University of Chicago Press, 1965.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, São Paulo, Pioneira, 1996.