Revista Espaço Acadêmico - Nº 115 - Dezembro de 2010
Mensal - ANO X - ISSN 1519-6186

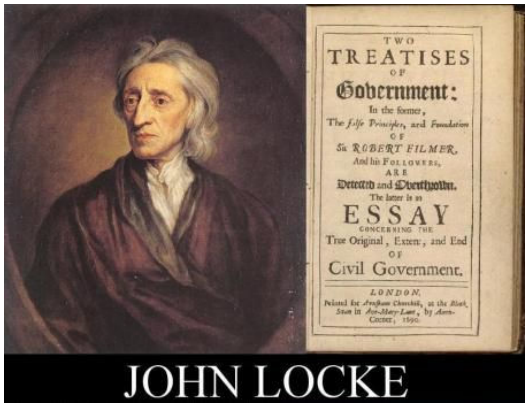
Liberdade, propriedade, Estado e governo: elementos da teoria política de John Locke no *Segundo Tratado sobre o Governo*

Raquel Kritsch *

Resumo: O objetivo deste artigo é introduzir os alunos no pensamento político de John Locke, a partir da teoria política por ele desenvolvida no *Segundo Tratado sobre o Governo*, obra que marcaria fortemente o pensamento constitucional produzido na era moderna ao longo das lutas contra os absolutismos em território europeu. Partindo de noções básicas do pensamento lockiano, entre as quais destacam-se as de lei e direito natural, estado de natureza e estado de guerra, mostra-se a fundamentação oferecida pelo autor à idéia de propriedade como um direito natural (à vida, à liberdade e aos bens) fundado no trabalho livre. A invenção da moeda pelos seres humanos teria sido, segundo o autor, o passo decisivo para a introdução da desigualdade econômica entre os homens, e exigiu a criação de um poder artificial capaz de manter a todos em paz e segurança. Diferente de Hobbes, no entanto, para Locke, o povo é sempre soberano e só transfere alguns de seus direitos de natureza *em confiança* ao poder legislativo, o poder supremo entre os poderes do Estado, embora ao executivo caiba o exercício da prerrogativa. Por fim, discute-se a distinção entre dissolução do governo e dissolução da comunidade política, uma diferenciação que chegaria até nos e faria escola no pensamento político.

Palavras-chave: Locke; teoria política clássica; história do pensamento político; teoria do Estado.

* **RAQUEL KRITSCH** é Professora de Ciência Política junto ao Departamento e ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina. Este trabalho vincula-se ao projeto de pesquisa intitulado “Direitos humanos, Estado e soberania: alguns problemas teóricos e práticos II”, financiado pela Fundação Araucária, apoiado pela UEL e desenvolvido junto ao Grupo "Estudos em Teoria Política" (GETEPOL-CNPq), do qual é coordenadora.



1. Introdução: os *Dois Tratados sobre o governo* e a questão dos fundamentos

O *Segundo Tratado sobre o Governo*, publicado em 1690, pode ser considerado um dos textos fundadores do pensamento constitucional produzido na era moderna, e especialmente daquele engajado nas lutas contra os absolutismos em território europeu. Sua influência se faria sentir fortemente no pensamento político produzido pelo Iluminismo ocidental e chegaria aos nossos dias, revisado, por meio da obra de autores como J. Rawls, F. Hayek, R. Nozick e tantos outros expoentes da teoria política contemporânea.

O período em que Locke viveu e escreveu foi profundamente marcado por lutas internas e disputas de poder entre atores sociais de peso que desembocaram numa sangrenta guerra civil, a qual levaria à decapitação do rei Carlos I, em 1649, e só teria fim com a Revolução Gloriosa, em 1688, e a ascensão da casa de Orange ao trono inglês. Assim, especificamente neste segundo tratado sobre o governo civil, John Locke orienta sua argumentação com, pelo menos, dois objetivos práticos de relevo em mente: 1) mostrar o bom fundamento da condição do novo rei, Guilherme de Orange. Isto é, mostrar que o rei governa com o consentimento do povo, único fator que pode legitimar um governo; 2) mostrar que a derrubada de um governo deve ser *justificada*: não se modifica uma ordem legal sem *razões* fortes.

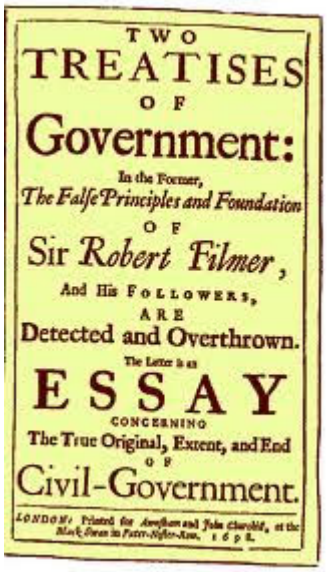
O argumento principal de Locke é o de que a derrubada de um governo representa a defesa dos *direitos naturais*, isto é, justifica-se pela afirmação de direitos naturais que não se submetem à ordem política: não são *postos* pela instituição política. Esta é a primeira separação importante entre Hobbes e Locke. Ao reconhecer que a base legal de qualquer governo é a *legitimidade*, Locke justifica a Revolução e, também, o povo inglês, perante o mundo. Este objetivo empírico e histórico é o *problema político* concreto do qual Locke procura dar conta.

Para levar a cabo esta tarefa, Locke escreve dois tratados, que ficaram conhecidos mais tarde como *Primeiro Tratado* e *Segundo Tratado sobre o Governo*, e que se tornaram suas obras de maior repercussão. O *Primeiro Tratado*, escrito provavelmente no início do anos 1680 (Laslett: 1994, 47 e seg.), consiste numa refutação das idéias contidas no livro *O Patriarca*, do pastor anglicano Robert Filmer. As finalidades básicas do texto de Filmer consistiam em: a) mostrar a existência de uma forma natural de dominação entre os homens; b) mostrar que essa relação natural de comando e subordinação se caracteriza pela posição preeminente do chefe de família; c) mostrar que esse tipo de relação corresponde a uma ordem proveniente da criação: a uma ordem de natureza sagrada. Embora escrevesse também contra os protestantes e contra a igreja católica, o alvo principal de Filmer era Hobbes, que havia sustentado a tese subversiva da igualdade natural dos homens, enquanto a sua teoria baseava-

se toda na idéia de uma hierarquia natural entre os homens.

Locke, como Hobbes, se opõe à tese defendida por Filmer de que o poder absoluto e divino dos reis (e, portanto, seu poder político) derivaria do poder paterno. Boa parte do esforço de Locke nesse livro é mostrar que a tese do direito divino se desenvolve no âmbito das interpretações possíveis dos textos sagrados, isto é, no âmbito de uma exegese bíblica, o que torna os argumentos de Filmer irrelevantes, já que ele faz uso, para "comprovar" suas teses, de um raciocínio teleológico que carece de base científica.

Neste ponto, Locke concorda com Hobbes quanto à igualdade natural dos homens. Para ambos, a unidade básica de análise é o *indivíduo*, e não mais a família, o que exige a suposição da igualdade. O paradigma sociológico é o mesmo para os dois: a família, como unidade natural, não estabelece nem denota a existência de nenhuma desigualdade natural. Contrariamente aos absolutistas, ambos procuram mostrar que essa desigualdade é fruto de um "padrão sociocultural" supostamente imposto por Deus ou pela Natureza.


TWO
TREATISES
OF
Government:
In the Former,
The False Principles and Foundation
OF
Sir Robert Filmer,
And His FOLLOWERS,
ARE
Detected and Overthrown.
The Latter is an
ESSAY
CONCERNING
The True Original, Extent, and End
OF
Civil-Government.

Entretanto, Locke discorda de Hobbes quanto à concepção de lei e direito naturais. Em Hobbes, o direito só é pensado como realidade por meio do soberano, da instância política. As leis naturais são apenas *teoremas da razão*. Em Locke, a lei natural é realmente *lei*, pois tem um caráter mandatório, além de possuir eficácia (atributos da lei positiva). A exigência da eficácia da lei, em Locke, não pode se confundir com a centralização de sua execução por um poder central. Lei e direito naturais, para Locke, têm um conteúdo substantivo e possibilitam afirmar, por exemplo, o direito de propriedade como independente da lei civil, da lei posta pelo Estado.

Coloca-se contra Hobbes também ao conceber o sentido da soberania. Os indivíduos lockianos se apresentam, no momento do contrato, como portadores de direitos. Isso torna possível pensar a soberania como um atributo dos *indivíduos contratantes* (e não como atributo do Estado, como em Hobbes). A única garantia da vida política, para Locke, é a garantia dos direitos naturais. A noção de uma vida política organizada independentemente do Estado já está presente em Locke. O que cada contratante confere ao poder comum é a tarefa de fazer valer a lei e o direito natural.

2. Lei natural, direito natural, estado de natureza e estado de guerra

No *Segundo Tratado sobre o Governo*, Locke vai se concentrar na discussão da verdadeira origem e fins do governo civil. Retoma o problema da origem divina do poder político, raciocinando como se tivesse um caminho alternativo para a solução do problema. Esse caminho é a via da *Razão*: na ausência de uma clara indicação de qual teria sido a vontade de Deus, o uso da razão é suficiente[1].

[1] Alguns comentadores, como J. Dunn e J. Tully, insistem na observação de que o pensamento lockiano se constitui sobre um pano de fundo religioso. Se isto é de fato verdadeiro historicamente — pois é sabido que Locke era um protestante fervoroso e convicto —, ainda

Partindo, assim, de uma perspectiva estritamente lógica, Locke afirma que as insuficiências da tese patriarcalista nos obrigam a reconhecer que: ou os governos do mundo não são mais do que o resultado da força; ou temos de procurar alguma outra explicação para justificá-los.

Ele inicia a tarefa de buscar outra explicação pela definição de poder político. Este não é definido como uma *capacidade de ação*, mas como um **direito**: o direito de fazer as leis. "Considero, portanto, poder político o direito de fazer leis com pena de morte e, conseqüentemente, todas as penalidades menores para regular e preservar a propriedade, e de empregar a força da comunidade na execução de tais leis e na defesa da comunidade de dano exterior; e tudo isso tão-só em prol do bem público" (§3) [2]. A noção é, desde o início, desvinculada da força: esta é apenas *um* dos elementos do poder. Há nessa definição, portanto, pelo menos aparentemente, um componente normativo, que aparece nos termos direito e bem público e sua vinculação com o poder.

Isso o leva a examinar a origem do poder político. E, ao fazê-lo, Locke trabalha com uma representação binária das relações: o não-político é a representação da condição natural. A outra representação é aquela política. Toma, portanto, como ponto de partida o político e o não-político, este entendido como natural. Quer dizer, se nos perguntamos pelo político, devemos perguntar primeiro pela condição natural dos homens.

O estado de natureza deve ser entendido, em primeiro lugar, como um estado onde os agentes se encontram em liberdade e possuem total autonomia. Isto não sugere nenhuma historicidade. A segunda característica desse estado é a igualdade, característica que lhe permite pensar as noções de direito, legalidade, reciprocidade do poder e jurisdição. Esta última pode ser pensada como distribuída entre todos os indivíduos, desde que não haja poder político (idéia de jurisdição recíproca).

Não há restrição eficaz a essa liberdade de natureza, a não ser a força. Mas há uma lei natural que obriga a todos e estabelece limites à ação dos homens. Como Hobbes, Locke parte da condição de igualdade entre os homens no estado natural; mas logo põe esta restrição. Podemos de fato chamar a lei natural de *lei*, em sentido forte, porque ela, mesmo fora do estado civil, participa da característica da eficácia. A violência, no estado de natureza, para ele, não é sempre a mesma, diferentemente de Hobbes, para quem não há diferença entre categorias de violência.

Em Locke (§8-9), atos de violência se dão como violação da paz, condição humana originária. Entretanto, há atos violentos que são destinados ao restabelecimento da ordem. Dado que a lei da razão é universal e conduz os homens ao pacto, essa violência que se exerce em nome da Humanidade coloca a noção de guerra justa e injusta. Aqui, Locke apenas transporta para o nível das relações individuais aquilo que já era moeda corrente no âmbito das relações internacionais. Ou seja, se a

assim a "operação lógica" realizada no início do texto é utilizada em toda a estrutura da obra. Ou seja, não existe nenhum argumento seu que *perca sustentação* se afastarmos as referências de Locke à religião.

[2] As citações à obra de Locke serão feitas aqui segundo a designação por parágrafos (e não por páginas), já que esta é a forma de referência internacionalmente conhecida e presente em praticamente todas as edições e traduções do *Segundo Tratado sobre o Governo*. Cada parágrafo encontra-se numerado e a referência é feita com remissão à paragrafação (e não à paginação de cada edição).

guerra justa é uma forma de conferir eficácia às leis que caracterizam os direitos das gentes, não há porque imaginar que nas relações interindividuais, fora do estado civil, não se possa pensar em guerra justa. É possível imaginar que tais atos de violência possam estar do lado das leis naturais.

Se a lei natural é, em princípio, eficaz e de alguma forma circunscreve direitos, então os indivíduos são portadores de certos direitos simplesmente por serem *homens*, e não por serem súditos deste ou daquele rei. Neste caso, nem todos os direitos são definidos pela lei civil. Ao circunscrever a propriedade entre os direitos de natureza, portanto, Locke obriga a lei civil a reconhecer a propriedade como um atributo humano que a antecede.

Há em Locke a noção de uma hierarquia entre as leis. A lei de natureza é fundante e modelo de todas as leis (§12). É também *condição das leis civis*. Há aqui três pontos importantes: 1) embora no estado de natureza todos os homens tenham o poder executivo da lei, há uma grande probabilidade de que estes homens sejam maus juízes; 2) se este inconveniente existe, temos um bom argumento em favor da instituição de um governo civil; 3) o ponto relevante é perguntar: que governo? Qualquer governo é melhor do que nenhum? Sim, **desde que** seja capaz de se sustentar. Portanto, a resposta é **não**.

Se a vantagem de um governo é eliminar o risco de julgar em causa própria, não pode haver vantagem num governo em que alguém tenha poder suficiente para julgar também em causa própria. Portanto, o governo não é necessariamente um remédio para esse inconveniente do estado de natureza. Todo governante que tenta colocar a outrem sob seu poder absoluto se põe em estado de guerra com eles: a presença de um governo não implica necessariamente a ausência do estado de guerra. Essa discussão, desenvolvida por Locke no parágrafo 13, tem uma função estratégica. Pretende, primeiro, afirmar a vantagem do estado civil em relação ao não-civil, no que se refere ao cumprimento da lei. Mas, em segundo lugar, pretende afirmar esta vantagem de forma *condicional*.

Portanto, para poder tratar o estado de guerra, Locke precisa definir o estado de natureza e mostrar seus inconvenientes. Estado de guerra, para ele, não se confunde com estado de natureza: o estado de guerra é uma circunstância particular, um estado de inimizade e destruição. A principal característica deste estado se manifesta quando alguém tenta pôr a outrem sob poder absoluto (§16). E é este estado que legitima a derrubada de um governo. Mais precisamente, o estado de natureza se caracteriza pela ausência de um poder superior comum na Terra a quem se possa apelar (§19). A descrição dessa relação pode ser a da relação entre um governante e seus súditos. Mas, se essa é a descrição da tirania (§199), é também a descrição da sua contrapartida: a revolução, que é o ato que conduz à violência quando os súditos não têm superior na Terra a quem apelar. Para Locke, somente o povo é juiz, e apenas por meio do seu julgamento pode-se chegar à revolução (§§240 e 242).

O capítulo sobre a escravidão prossegue como um desdobramento da discussão anterior sobre o estado de guerra. A escravidão só pode ser entendida como fruto do estado de guerra. Pois quando há pacto (isto é, acordo normativo fundado no consentimento) não pode haver escravidão. E aponta dois motivos: 1) o lógico: o escravo, por sua

própria condição de escravidão e, portanto, de alienação de si e de seus direitos, não pode ser sujeito de pacto algum; 2) donde decorre que a liberdade natural do homem não é transferível, pois equivaleria à renúncia da própria preservação (§23). O argumento é absolutamente hobbesiano.

3. A propriedade como direito natural fundado no trabalho livre e a "invenção" da desigualdade entre os homens

O próximo passo é discutir a propriedade como uma derivação destas noções de lei e direito naturais apresentadas até aqui. A descrição da idéia de propriedade permite abrir uma passagem para a discussão do estado civil, além de acrescentar uma determinação a mais ao estado de natureza.

O problema inicial é dar conta, em termos de legitimação, do processo de individuação da posse comum da natureza. O segundo problema é definir os limites naturais desta individuação e a elasticidade destes limites. Para poder afirmar a propriedade como um direito natural, Locke precisa explicar como esse processo de individuação se dá de maneira legítima, sem a necessidade de qualquer pacto ou poder superior. O propósito aqui é construir uma tese que refute, ao mesmo tempo, as idéias de Filmer, por meio da afirmação da igualdade, e as de Hobbes, para quem a propriedade só pode se constituir a partir da decisão legislativa do soberano.

A resposta ao primeiro problema é dada quando Locke afirma que a Razão nos ensina que Deus nos deu a posse comum sobre os bens materiais para a sobrevivência; mas que esse processo exige a intervenção humana (§§25-27). É no processo por meio do qual o homem extrai fragmentos da natureza para seu sustento, explica Locke, que reside a *raiz* da idéia de individuação da posse como algo que tem sentido independentemente do pacto. Mas isto não permite ainda introduzir a idéia de legitimidade: a subsistência de cada ser em nada se distingue da dos animais em geral. A noção de direito à vida precisa ser enriquecida com outros elementos. Para isso, terá de utilizar outra noção definidora da condição humana: a liberdade. Liberdade é a não-sujeição. E não-sujeição pode ser traduzida em termos de domínio ou posse de si mesmo.

Portanto, o que caracteriza a separação de parcelas deste patrimônio comum, a Terra e seus frutos, pelo homem não é meramente seu uso, mas a *projeção* da subjetividade sobre uma fração da natureza, acrescentando-lhe algo que não está dado. É como se, ao agir, o indivíduo livre projetasse sua liberdade sobre o objeto da sua ação. Esta noção de projeção da subjetividade resulta imediatamente na conclusão de que, se esse ato é gerador de um direito, a hipótese de que a apropriação dos frutos do trabalho possa depender do consentimento coletivo está afastada. Esse ato só pode ser tomado como gerador de um direito porque *o esforço de sobrevivência não pode ser pensado como dependente do consentimento* (§§29-30).

A próxima pergunta de Locke é: se o trabalho é a expressão da subjetividade livre de cada indivíduo, e por meio do trabalho esse indivíduo constitui um direito sobre certos objetos, haverá um limite para esse direito constituído? Locke responde que não é possível pensar esses direitos sobre o trabalho como ilimitados, pois isto nos colocaria no universo hobbesiano. A idéia de limitação é *logicamente* necessária. Os

raios de ação dos sujeitos devem delimitar territórios invioláveis para não termos o estado de guerra e para poderem coexistir as liberdades naturais.

Contudo, o problema de Locke é o *critério* de limitação. É possível trabalhar com dois limites: o mais estreito, que é definido pelas *necessidades mínimas de sobrevivência* de cada agente (campo mínimo sobre o qual se pode imaginar o exercício da liberdade); e um segundo limite, este mais importante, dado pelo *direito dos demais agentes* (a apropriação é permitida até que não venha a faltar para os demais). Todo o raciocínio de Locke é construído sobre a possibilidade de generalização dos comportamentos: **A** não pode sobrepor-se a B, senão temos um estado de guerra. Como horizonte está sempre presente a idéia de Humanidade.

Quando se trata de pensar a própria terra, continua válido o critério utilizado para pensar o produto final do trabalho. Enquanto há terra para todos, o problema não se põe. A questão só ganha sentido quando temos a multiplicação das posses e quando surge, portanto, a possibilidade de que estas posses venham a colidir. Em primeiro lugar, é preciso levar em conta que a mera apropriação contínua da terra, legitimada pelo trabalho constante, não cria necessariamente um risco de violação desta norma. Pois a ocupação desta terra e sua valorização pelo trabalho resulta na possibilidade de multiplicação do produto da terra. A posse continuada da terra por meio do trabalho repetido não retira da Humanidade meios de subsistência, e sim os multiplica (§§34-39 e 44).

Já está posta aqui a idéia de uma certa condição de segurança da propriedade como condição de multiplicação dos meios de subsistência (bens úteis). A condição de abundância (bens suficientes ou mais que suficientes para a vida da Humanidade) é reforçada quando há a possibilidade de segurança da posse. Esta possibilidade, no entanto, só se materializa historicamente em certas condições. Ou seja, quando faz sentido para o agente individual a produção de um excedente em relação às suas necessidades: quando existe a possibilidade de que os excedentes gerados pelos vários agentes sejam redistribuídos entre eles. Já se nota que Locke trabalha aqui com a idéia de mercado, seja qual for a sua forma.

Portanto, a *estabilidade* da propriedade é condição da produção. Entretanto, há ainda um problema: as condições de propriedade impõem uma limitação à acumulação. Além de um certo limite, essa acumulação resultaria numa violação da lei natural. Mas Locke encontra um meio pelo qual é possível que os indivíduos acumulem sem produzir a destruição de bens úteis ou perecíveis. Esta circunstância é dada pela presença de um tipo particular de bem que possa representar todos os demais. Um bem que não precisa ser útil pelas suas propriedades naturais e que não seja perecível. A introdução desse tipo particular de bem, ***a moeda***, abre duas possibilidades: a) a da acumulação sem violação da propriedade; e b) a da acumulação diferenciada (§§46-50).

Assim, partindo do problema da individuação de parcelas do patrimônio (natural) comum, Locke dá conta da acumulação desigual. E é fundamental fazer este percurso sem violar em nenhum momento a condição da igualdade natural. Mantém assim a idéia de não-subordinação natural e explica a possibilidade dos homens tornarem-se *economicamente desiguais*, sem

violação das leis de natureza e sem violação dos direitos associados a essa desigualdade natural, que é a liberdade natural.

Duas idéias são curiosas nessa concepção lockiana: 1) a noção de moeda como algo natural; 2) a noção de um consentimento mútuo que não se confunde com o pacto, e que se dá também na esfera da naturalidade (quando os indivíduos aceitam a introdução da moeda como um equivalente). Há também o estabelecimento de um vínculo entre a propriedade, que é um direito natural, e o Estado, que é um artifício necessário quando a acumulação chega a tal ponto que esta propriedade passa a ser um bem escasso.

Há aqui uma das importantes diferenças entre Hobbes e Locke. Para o primeiro, ou forma-se um poder comum ou há guerra de todos contra todos. Para o segundo, há diferentes níveis de relações entre os indivíduos, de tal forma que a presença reguladora do Estado pode ser vinculada a algum desses níveis de relações. Locke não pensa o Estado a partir de relações competitivas entre os indivíduos, e sim *a partir da transformação das condições de vida*. Deste ponto de vista Locke está mais próximo de Rousseau. E porque não dizer também de Marx!

4. A especificidade do poder político: o povo como sede da soberania

Para estabelecer com clareza a natureza do poder político, em contraste com o poder paterno, Locke trata do Pátrio poder, antes de introduzir a sociedade civil ou comunidade política. Procurando refutar as teses de Filmer, Locke discute se tem sentido pensar uma relação natural de desigualdade (ou uma relação natural de comando e sujeição). Isto é, se a relação entre pais e filhos pode ser tomada como modelo do poder político. Se puder sustentar que não há relação *natural* de comando e sujeição, então o poder político só pode ser pensado como um *artifício*, um produto da ação voluntária dos homens.

Para Locke, há um sentido em que se pode pensar a desigualdade entre pais e filhos: a desigualdade daquele que já atingiu o uso da razão e a incapacidade de autoproteção dos filhos associada à incapacidade de pleno uso da razão (§55). Mas esta relação não pode ser entendida como relação de comando do ponto de vista político. Qualquer desigualdade que exista entre pais e filhos tende a desaparecer com o tempo.

Deste modo, Locke transforma a noção de Pátrio poder em uma noção de *dever*: a função paterna é uma obrigação natural. A liberdade é uma potencialidade que só se realiza com o pleno uso da razão. Nascemos livres e iguais, mas não exercemos estas capacidades desde então (§§57-58). É assim que podem conviver o arbítrio dos pais com a não-sujeição ou posse dos filhos. O essencial, para Locke, é estabelecer a diferença entre a natureza das duas formas de comando. É possível explicar o poder patriarcal sem que ele apareça como mera identidade entre o poder paterno e o poder político (§71). Locke só pode imaginar a situação de sujeição dos filhos aos pai, como chefe político, se estes filhos tiverem consentido em aceitá-lo como chefe político.

A partir daqui, Locke retoma as idéias já tratadas e procura fixar, de uma nova perspectiva, a diferença entre a sociedade política e outra formas de sociedade humana. A sociedade familiar é pensada sempre como uma sociedade natural. Este ponto de vista é importante porque Locke tem de repor a questão do

poder e da especificidade da família humana em comparação com os outros tipos de vínculos existentes entre outros animais. Isto poderia ser usado contra a sua tese da igualdade natural. Portanto, a pergunta de Locke é o que caracteriza este tipo particular de associação humana: a família. Há aqui a noção de um pacto voluntário que se inscreve na esfera da naturalidade, porque é condição não apenas da procriação e perpetuação da espécie, mas uma condição que pode ser percebida e cumprida à luz da *lei natural* (§§78-79).

Locke circunscreve a discussão às sociedades humanas e aos vínculos familiares de outros animais. É da perspectiva da animalidade que ele põe inicialmente a discussão. Pois se não fossem certas deficiências próprias da espécie humana (incapacidade de sobrevivência nos primeiros tempos sem pai ou mãe etc.) esta sociedade certamente não teria **função**. Esta noção é fundamental, pois a idéia de função é o único sentido de toda essa discussão. É também esta mesma idéia de funcionalidade que torna inteligível a existência prolongada da sociedade conjugal entre os homens[3]. A existência da sociedade política pressupõe, portanto, uma decisão de homens livres e iguais, detentores de direitos e privilégios da lei de natureza. Assim, esta sociedade só pode ser entendida a partir de outra perspectiva que não a da sociedade conjugal.

As condições de existência da sociedade política nos permitem entender a origem dos poderes executivo e legislativo que mantém esta sociedade artificial. O que faz os homens deixarem o estado de natureza é o fato de todos se submeterem a um juiz comum, acima das partes. O estado civil se caracteriza por um *poder comum ao qual se pode apelar* (§§87-89).

Locke usa essa noção para desqualificar a idéia de que a monarquia absoluta possa ser pensada como uma forma de governo. Para ele, ela é incompatível com a sociedade política, pois não há entre o monarca e o súdito um terceiro a quem se possa apelar. Esta é outra diferença importante entre Hobbes e Locke. Se levado ao fim o argumento de Locke, nota-se que ele rejeita aqui mais do que a monarquia absoluta: rejeita a ***personificação*** da soberania, pois o argumento é a inexistência de um terceiro poder que possa ser o árbitro entre as partes. Em Hobbes, o soberano é o juiz e a questão não faz sentido. Em Locke, contudo, o poder supremo é só o do povo. Vale criticar Locke aqui pelo argumento oposto ao de Hobbes: não é o soberano que personifica a soberania, mas o povo, que ao ser personificado, personifica a soberania como atributo do povo. Para Locke, portanto, a monarquia absoluta não é uma forma de *governo civil*, pois uma das características centrais deste é a presença de um juiz comum.

Do ponto de vista formal, Locke está na perspectiva hobbesiana. O corpo político passa por dois momentos: 1) a formação deste corpo por meio da ***unanimidade***; 2) a condição de ação do corpo político é a manifestação da vontade da maioria. Entretanto, argumenta Locke, o corpo político não pode ser constituído apenas pela vontade da maioria. Pois aqueles que não estivessem de acordo teriam de se submeter a um corpo político pela sujeição forçada, e tal condição iria

[3] A noção de função aparece no texto travestida de uma perspectiva finalista: a do naturalismo. É ainda da perspectiva estritamente funcional que Locke trata a idéia de divisão de funções na sociedade conjugal. Aquilo que assume a forma aparente de uma relação de poder no interior da família não é mais do que um fato de ordem funcional.

contradizer as idéias de liberdade e igualdade naturais. Portanto, só é possível pensar a formação do corpo político por unanimidade (§§ 99 e 119).

A condição mínima para movimentar esse corpo político é a de que uma maioria o faça ir para um certo lado. É isto que confere sentido à idéia de maioria: não é um problema de *direito*. Há aqui uma obrigação porque esta é a condição mínima para que este corpo possa agir. Dele depende a funcionalidade do pacto. Dadas as hipóteses de liberdade e igualdade, o pacto só pode ser pensado como unanimidade. Mas é preciso ainda aceitar que este corpo funcione por meio da regra da maioria, e que haja a entrega deste corpo àqueles meios necessários ao cumprimento dos seus objetivos (defesa da liberdade, da vida etc.). Só se pode entender o poder político na sua especificidade se ele for compreendido como o resultado de um *consentimento* implícito ou explícito, como em Hobbes.

Locke passa a discutir então a sociedade política, cuja função consiste em corrigir os inconvenientes do estado de natureza, procurando analisar em que consiste e quais são os limites dos poderes desta comunidade. A comunidade política, para ele, não tem nenhum objetivo que não possa ser entendido como um objetivo dos indivíduos. Ela é apenas o instrumento pelo qual esses objetivos podem ser alcançados mais eficientemente. E para constituir essa comunidade política, cada indivíduo contratante abre mão de dois direitos: 1) do poder de fazer o que julgar conveniente para sua preservação, dentro dos limites da lei de natureza; 2) do poder de fazer o que julgar bom para si e para terceiros (§§128-130). São estes dois poderes que se transfere para a sociedade política por meio do contrato. A sociedade política irá "absorver" estes poderes individuais. A comunidade política é, portanto, nesta visão, produto da articulação das forças individuais ou privadas.

A alienação destes dois poderes não se dá de forma incondicional, pois Locke pensa numa lei natural que independe de alguma forma da lei positiva. Ele concebe direitos independentes da positividade. Portanto, faz sentido a idéia de que a alienação do contrato seja limitada e condicional. Esta limitação é, inclusive, a condição de inteligibilidade do poder político. Este só pode ser concebido como algo compatível com a racionalidade se for limitado a uma *finalidade específica*: assegurar a propriedade, em sentido amplo (entendida como o direito à vida, à liberdade e às posses), sem jamais se estender além do que é prescrito pelo bem comum (§131). Na primeira definição de poder aparece uma limitação de caráter normativo: "tudo e tão-só em prol do bem público (§3). Esta noção só é inteligível quando se entende que o poder político está subordinado a certas finalidades.

Portanto, como a sociedade resulta apenas da *soma de poderes de que dispõem os indivíduos*, eles não podem dispor de nenhum poder arbitrário sobre as pessoas. A lei de natureza permanece como lei eterna para todos os homens, inclusive para os legisladores. Estando certos direitos estabelecidos pelas leis, eles valem independentemente para *todos* os súditos, ricos ou pobres, já que a aplicação da lei deve ser indistinta. Mas todo cidadão tem direito à participação política? Do ponto de vista da lógica lockiana é admissível a idéia de que o poder de participar da ação legislativa seja estendido apenas a alguns cidadãos, no caso os

proprietários. Mas mesmo esta decisão depende de um consentimento anterior de todo o povo (§132). Com Locke, já se tem claramente o estabelecimento da idéia do que viria a ser o governo constitucional, pois estabelece direitos e obrigações tanto para os súditos quanto para o próprio governo.

O poder legislativo é um poder atribuído pelo povo, em confiança, para a consecução de certos fins. É, portanto, um poder ***fiduciário*** (*trust*) e pode ser retirado das mãos daqueles a quem foi entregue em comissão (§§149 e 155). Num certo sentido, o poder supremo do povo se manifesta no ato de dissolução do governo (§240). Há aqui uma teoria da soberania pela qual dissolver o governo pode ser entendido como manifestação de um poder supremo que pode ser atribuído fiduciariamente, mas nunca alienado. *A revolução não é um ato **contra** o soberano, mas um ato **do soberano***. Contudo, Locke concede ao Executivo alterar as leis quando não há mais solução possível para o problema em questão (§§159-160). Está dado o passo que levará à discussão da prerrogativa.

5. Da prerrogativa, da dissolução do governo e da dissolução da comunidade política: uma "teoria da revolução"

A prerrogativa é definida por Locke como a capacidade que pode ser utilizada pelo poder executivo, mesmo contra o direito de propriedade, quando se trata de assuntos que dizem respeito ao bem público (§160). A função de atender ao bem público não pode estar restrita apenas às leis prescritas, pois há leis maiores que um governo deve ser capaz de observar. Entretanto, Locke considera também a possibilidade de não haver uma solução para os conflitos dentro do quadro das instituições estatais. Assim, a partir do capítulo 15, Locke opera a passagem da teoria do Estado para sua "teoria da revolução". Aqui, ele reconsidera aquelas noções de poder que não se confundem com a usurpação do poder nem com a tirania ou ainda com o despotismo.

A questão é, para Locke, pensar quais são os casos em que a dissolução do governo se torna a única forma de defesa dos direitos. É possível preservar a comunidade política sem que se preserve o governo. Mas é possível dissolver também a sociedade e o governo. Há, portanto, duas formas de dissolução do governo: 1) sem dissolução da comunidade política; 2) com dissolução da comunidade política (§§211-212). Aqui Locke se diferencia de Hobbes, para quem não é possível a dissolução do governo sem a dissolução da comunidade política. Para Locke, a dissolução é possível, pois a sociabilidade antecede o pacto. Isto é, a sociedade preexiste ao pacto e, por isso, não se dissolve quando é dissolvido o governo.

O autor discute o direito de rebelião em face de todas as possibilidades de violação do pacto. Em qualquer dos casos, a rebelião só se justifica pela preservação dos objetivos que levam os homens a viver em sociedade. Resta ainda um argumento contra a doutrina lockiana da rebelião: quem é o juiz que determinará imparcialmente quem está do lado certo? Locke acaba sendo quase puramente lógico: o poder reside sempre na comunidade, até que não haja

mais sociedade (§240). Aponta ainda duas maneiras pelas quais o povo pode retomar o poder legislativo. Quando o poder é transferido pela limitação temporária; ou pela força, quando este poder for usado contra os objetivos para os quais foi instituído: nesse caso, deixa de existir o corpo político governamental, mas não o poder da comunidade política (ou Estado) (§220).

Portanto, há circunstâncias em que a supremacia do poder da comunidade política se manifesta mais claramente do que em outras. O ato de dissolução do governo é uma ato supremo de ***soberania***. Isto quer dizer que o poder soberano, em Locke, é o poder de legislar em última instância, de criar e dissolver as instituições, como *forma de preservação do Estado*. Mas esse poder soberano de legislar não é um atributo do governante, como defendera Hobbes, e sim é uma capacidade do *povo*. Pois somente o povo é juiz, e apenas por meio do julgamento do povo é que se pode chegar à revolução.

Com Locke, portanto, já estão bem definidos os contornos daquilo que a modernidade viria a denominar uma *teoria do governo constitucional* (ou legal), um modelo que seria a base e o fundamento do chamado *Estado de direito*, um tipo de Estado que vingaria em alguns lugares durante século XX, e que caracteriza por ser um poder derivado de um ordenamento jurídico reconhecido como tal, que se exerce segundo regras previamente estabelecidas, como escreveria Max Weber alguns séculos depois.

Referências bibliográficas:

BOBBIO, N. *Locke e o Direito Natural*. Brasília: Editora da UnB, 1997.

D'ENTREVES, Alessandro Passerin. P. *Derecho Natural*. Madrid: Aguilar, 1972.

_____.*La dottrina del diritto naturale*, Milano: Ed. Comunità, 1951.

_____. *La dottrina dello Stato*. Turim: G. Giappichelli Ed., 1967.

DUNN, John. *Locke*. Coleção Mestres do Pensar. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

_____. *The political thought of John Locke*. Cambridge: CUP, 1982.

EUCHNER, W. *La filosofia politica di Locke*, Bari: Laterza, 1976.

FILMER, R. *Patriarca*. In: FILMER, R. y LOCKE, J. *La polémica Filmer-Locke sobre la obediencia política*. Madrid: Inst. de Est. Políticos, 1966.

FRANKLIN, J. H. *John Locke and the theory of sovereignty*. Cambridge: CUP, 1981.

FRIEDRICH, C.J. *The philosophy of law in historical perspective*. Chicago: University of Chicago Press, 1963.

GIERKE, O. *Natural law and theory of society - 1500 to 1800*, Cambridge: CUP, 1934.

GOUGH, J. W. A Teoria de Locke sobre a propriedade. In: QUIRINO, Célia Galvão Quirino *et. all.* (orgs.). *op. cit.*, p. 197-218.

_____. *John Locke's political philosophy - eight studies*, London: Oxford Clarendon Press, 1971.

GOYARD-FABRE, S. *Locke et la raison raisonnable*. Paris: J. Vrin, 1986.

KRITSCH, R. Entre o analítico e o prescritivo: disputas em torno dos direitos humanos. *Revista Mediações* (UEL), v. 15, 2010, p. 30-53.

LASLETT, P. A teoria política e social dos 'Dois Tratados sobre o Governo'. In: QUIRINO, Célia Galvão Quirino *et. all.* (orgs.), *op. cit*., p. 245-278.

LASKI, H. *Political thought in England: Locke to Bentham*. Oxford: OUP, 1950.

LOCKE, J. *Segundo tratado sobre o governo*. SP, Ed. Abril, 1973.

_____. *Two treatises of government*. Peter Laslett (ed.). Cambridge: CUP, 1994.

POLIN, R. *La politique morale de John Locke*. Paris: P.U.F., 1960.

_____. Indivíduo e comunidade. In: QUIRINO, Célia Galvão Quirino *et. all.* (orgs.), *op. cit*., p. 131-164.

QUIRINO, C. G. e SOUZA, M. T. S. R. (orgs.). *O pensamento político clássico*. São Paulo: T. A. Queiroz 1980.

TULLY, J. *A discourse on property - John Locke and its adversaries*. Cambridge: CUP, 1982.

Referências bibliográficas adicionais (para aprofundamento dos temas tratados):

ASHCRAFT, Richard. *Revolutionary Politics & Locke's 'Two Treatises of Government'*. Princeton: Princeton University Press, 1986. BLOCH, Ernst. *Natural Law and Human Dignity*. Cambridge: The MIT Press, 1996. BOBBIO, Norberto e BOVERO, Michelangelo. *Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna*. São Paulo: Brasiliense, 1986. BORÓN, Atílio A. (org.) *A Filosofia Política Moderna - De Hobbes a Marx*. São Paulo: Depto. de Ciência Política – FFLCH, 2006. CASSIRER, Ernst. *A Filosofia do Iluminismo*. Campinas: Editora da Unicamp, 2000. CERRONI, Umberto. *Introducción al Pensamiento Político*. México: Siglo XXI, 1986. D'ADDIO, Mario. *Storia delle dottrine politiche*. Vol. I e II. Genova: ECIG, 1993. D'ENTRÈVES, Alessandro Passerin. *Saggi di storia del pensiero politico*. Milano: FrancoAngeli, 1992 (esp. cap. 14). HABERMAS, Jürgen. *Teoria y Práxis*. Madrid: Editorial Tecnos, 1987. HIRSCHMAN, Albert. *As Paixões e os Interesses - Argumentos políticos a favor do capitalismo antes de seu triunfo*. Trad. bras. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. KUNTZ, R. *Locke: liberdade, igualdade e propriedade*. In: QUIRINO, C.G. & VOUGA, C. *et al. Clássicos do pensamento político*. São Paulo: Edusp, 1998. MACPHERSON, C. B. *A teoria política do individualismo possessivo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. MANENT, Pierre. *História Intelectual do Liberalismo - Dez Lições*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1990. MELLO, Leonel I. A. John Locke e o individualismo liberal. In: WEFFORT, F. (org.). *Os clássicos da política*, Vol. 1, São Paulo: Ática, 2001, p.79-89. MICHAUD, Yves. *Locke*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991. PATEMAN, Carole. *O Contrato Sexual*. São Paulo: Paz e Terra, 1993. STRAUSS, Leo. *Natural Right and History*. Chicago: The University of Chicago Press, 2001. WOLIN, Sheldon Wolin. *Politics and Vision. Continuity and Innovation in Western Political Thought*. Boston: Littler, Brown and Company, Inc. 1960. WOOLHOUSE, R. S. *Locke*. Minnesota: at the University Press, 1984 (esp. cap. 3). WOOTON, David. "Introduction" to 'Political Writings of John Locke'. New York: Penguin-Mentor Book, 1993, p. 7-121.