

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

***ESCRAVOS, SÚDITOS E HOMENS*  
A NOÇÃO DE CONSENTIMENTO NA POLÊMICA LOCKE-FILMER**

**Maria Cecília Pedreira de Almeida**

**Dissertação apresentada ao Departamento  
de Filosofia da Faculdade de Filosofia,  
Letras e Ciências Humanas da  
Universidade de São Paulo, para obtenção  
do título de Mestre em Filosofia.**

**Orientador: Prof. Dr. Rolf Nelson Kuntz**

**São Paulo  
2006**

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

***ESCRAVOS, SÚDITOS E HOMENS*  
A NOÇÃO DE CONSENTIMENTO NA POLÊMICA LOCKE-FILMER**

**Maria Cecília Pedreira de Almeida**

**São Paulo  
2006**

*Para meus pais, Jaime e Nair,  
que me incentivaram nos caminhos do conhecimento*

## AGRADECIMENTOS

Dentre tantas pessoas que contribuíram para este trabalho, devo agradecer de modo especial:

Ao meu orientador, professor Rolf Kuntz, pela generosidade, dedicação e excepcional paciência no processo de orientação;

Aos professores Milton Meira do Nascimento e Alberto de Barros, pelas observações valiosas no exame de qualificação;

Às minhas irmãs queridas, Lícia e Livia pelo apoio que me dedicaram durante a realização deste trabalho;

A todos os membros do *Grupo de Estudos sobre as Luzes Britânicas*, pelo acolhimento e pelo espaço para discussões estimulantes, muitas delas relacionadas ao tema desta pesquisa;

Ao Marcos “William” Balieiro e ao Edson Teles, pelo companheirismo, incentivo, e pelas colaborações importantes durante todo o curso desta pesquisa;

Ao Sérgio Morresi, pelas conversas insubstituíveis e pelas indicações bibliográficas para este trabalho;

À Patrícia Aranovitch, Ana Maria Sanchez, Lilian Santos, Paulo Piva, Raul Matheos e Terezinha, pela gentileza, apoio e amizade;

À Teresa Cristina e ao Antônio Lima que me incentivaram desde o início;

Ao Érico, pelo carinho e pela compreensão;

E finalmente, à FAPESP pelo apoio concedido, sem o qual esta pesquisa não teria sido possível.

## RESUMO

Os *Dois tratados sobre o governo*, de John Locke, têm um papel de destaque na filosofia política das Luzes. Neles, ao afirmar as idéias de liberdade e igualdade naturais dos homens, o autor mina as bases do pensamento absolutista. Apesar de ser no *Segundo tratado* que o autor estabelece de modo mais evidente sua teoria política, é importante notar que o pressuposto lógico desta obra é o *Primeiro tratado sobre o governo*, texto menos conhecido e estudado pela história da filosofia, no qual Locke refuta de forma minuciosa as idéias de Robert Filmer, sistematizador da doutrina patriarcalista e do direito divino dos reis. Ao rejeitar argumentos de Filmer, Locke mostra que o poder político não se constitui apenas de vontade, mas envolve consenso, lei e entendimento. O propósito deste trabalho é apresentar o lado menos conhecido desse debate: os argumentos elaborados por Filmer para criticar a teoria da soberania popular e o contratualismo nem sempre são respondidos com eficácia absoluta por Locke. Além disso, a intenção é também expor o quanto o pensamento lockiano é marcado pelas asserções de Filmer, cujas idéias podem ter mais importância do que história da filosofia lhe tem atribuído.

**PALAVRAS-CHAVE:** patriarcalismo; poder político; liberdade; consentimento; lei natural.

## ABSTRACT

John Locke's "Two Treatises on Government" have an important role in the political philosophy of the Enlightenment. By stating the ideas of the natural liberty and equality of men, the author undermines the bases of the absolutist thought. If it is in the *Second Treatise* that the author establishes his political theory in a more evident way, it is important to notice that the logical presupposition of this work is the *First Treatise on Government*, a less known text in which Locke refutes in a minutious way the ideas of Robert Filmer, who sistematzed the patriarchalist doctrine, as well as the one concerning the divine right of kings. By rejecting Filmer's statements, Locke shows that political power is not constituted only by will, but involves consent, law and understanding. This work aims to present an aspect of this debate which is less known: the arguments elaborated by Filmer to criticize the theory of popular sovereignty as well as contractarianism are not always answered with total efficacy by Locke. Besides, we intend to expose how much the Lockean thought is determined by Filmer, whose thought may have a greater importance than what the history of philosophy has attributed to it.

**KEY-WORDS:** patriarchalism; political power; liberty; consent; natural law.

## *Sumário*

Resumo.....	05
Abstract.....	06
Introdução.....	09
I. Sir Robert Filmer, o “paladino do poder absoluto”.....	17
1. O Patriarcalismo – uma teoria de sucesso?.....	19
2. A teoria patriarcalista de Filmer ou “todo poder ao pai e ao rei”.....	24
3. A afirmação do Patriarcalismo pela negação da liberdade.....	40
II – A réplica de Locke e a destruição do “Fantasma Dominador da Paternidade”.....	62
1. O método de Locke.....	64
2. Locke contra os defensores do império paterno.....	67
3. “Homens e não súditos”: o consentimento.....	78
.	
III – Da revelação à lei natural.....	102
1. A revelação.....	103
2. A lei natural.....	112
3. Entre a razão e a vontade .....	121
Conclusão .....	131
Bibliografia.....	136

*“Já uma vez (...) nos encontramos em semelhante estado de desamparo: como crianças em tenra idade, em relação a nossos pais. Tínhamos razões para temê-los, especialmente nosso pai; contudo, estávamos certos de sua proteção contra os perigos que conhecíamos”.*

**Freud**

*“Sabemos perfeitamente que é necessário um poder, ou vários, sabemos que é preciso obedecer. Mas não a qualquer um, não a qualquer preço.”*

**André Comte-Sponville**

## ***Introdução***

O patriarcalismo como defensor do absolutismo monárquico teve seu auge no século XVII. Esta doutrina, que parece bastante singular aos leitores modernos, entendia que o poder real era uma extensão do poder paterno. Baseando-se sobretudo em passagens da Escritura, afirmava que a autoridade familiar era natural e transmitida diretamente por Deus aos primeiros pais. Para os patriarcalistas, o poder político é idêntico ao poder dos pais, e portanto, é também natural, divino, absoluto e ilimitado. O principal sistematizador desta corrente foi Robert Filmer, que se destacou pela sua obra *Patriarcha*.

John Locke contestou nos *Dois tratados sobre o governo* as teses patriarcalistas e contribuiu decisivamente para o esquecimento desta cosmovisão. Historicamente, apesar de muitos terem se levantado contra o patriarcalismo, em especial no século XVII, coube a Locke uma das críticas mais incisivas a esta doutrina.

O *Primeiro tratado sobre o governo*, em especial, é um texto que se dedica à missão de contestar a doutrina do direito divino dos reis e o patriarcalismo. Vários eram os textos e panfletos que sustentavam o direito absoluto dos reis. No entanto, Locke elege Filmer como o representante de todos o pensamento absolutista. Há motivos para esta escolha: o mais apontado pelos comentadores e afirmado pelo próprio Locke é o momento histórico pelo qual passava a Inglaterra. Em 1680, a doutrina de Filmer era tida como a maior ameaça à causa dos defensores da liberdade e igualdade dos homens. Além disso, ia mais longe do que a de outros absolutistas, sendo considerada a mais radical defesa do

direito absoluto e arbitrário dos reis, tentando fundamentar suas teses não só sob o ponto de vista histórico ou teológico – o que a maioria dos absolutistas fazia –, mas também racional e filosófico. Para a maioria dos comentadores, Filmer não tem uma teoria política muito consistente, mas sem dúvida foi o grande representante das idéias patriarcalistas.

Filmer sustenta que o poder político, proveniente de Deus, foi dado ao primeiro homem, Adão, e transmitido por geração aos primeiros pais e primeiros reis. O povo, desta forma, não teria quaisquer direitos ou liberdades, senão aqueles que fossem concedidos pela vontade do monarca. A organização da sociedade política era semelhante à da família. Para Filmer, o Estado era a própria família, só que em maior extensão. Todos os seres humanos descendiam de Adão e sempre viveram em sociedades políticas. Por conseqüência, a única forma de governo legal é a monarquia, sendo todas as outras antinaturais.

Toda a obra dos *Dois tratados* tende a provar que, contrariamente ao que afirma Filmer, os homens nascem livres e têm o direito de escolher a forma de governo que lhes pareça apropriada à preservação de sua pessoa e de sua propriedade. Locke afirma ainda que a autoridade dos detentores do poder político é circunscrita pela lei, fruto do consentimento entre os indivíduos integrantes da sociedade política. A crítica a Filmer teve tanto sucesso que Locke é tido como vencedor indiscutível da polêmica pela história da filosofia. Isso porque, depois da refutação de Locke, tornou-se difícil continuar acreditando na justificação filmeriana da monarquia patriarcal, em grande parte fundamentada nos textos do Antigo Testamento.

A discussão de Locke contra o patriarcalismo de Filmer tem atraído muito menos atenção do que outras partes de sua obra. Se a filosofia de Locke tem sido dissecada pelos intérpretes, tanto na parte que compreende a teoria do conhecimento, quanto na sua parte política, o debate com Filmer tem mostrado um círculo vicioso de omissão, preconceito e caricatura que tem dificultado uma interpretação mais completa e detalhada a seu respeito. Em nenhum lugar na bibliografia pesquisada para este trabalho

encontrou-se um único comentário que conheça totalmente e reflita sobre a integridade do texto do *Primeiro tratado* e sua controvérsia com Robert Filmer. Dificilmente este assunto recebe uma atenção geral e menos dispersa, e na maioria das vezes é tido como uma linha menor em ensaios mais preocupados com o *Segundo tratado*<sup>1</sup>.

Porém, longe de ser algo secundário ou de menor importância, a discussão de Locke com o patriarcalismo merece ser considerada no nível de sua própria complexidade interna. Ao se examinar mais de perto os textos, nota-se que a refutação de Filmer no *Primeiro tratado* é algo central para se compreender a teoria política de Locke. Como afirmou H. Rowen, “o *Primeiro tratado* é uma porção essencial de seu argumento total em defesa do estado do pacto social, e contra o estado dinástico (e potencialmente absoluto). Embora seu argumento seja negativo, o *Primeiro tratado* é necessário para o trabalho maior e positivo de Locke no *Segundo tratado* porque esclarece e define as bases para este. Portanto, o *Primeiro tratado* merece mais atenção do que usualmente lhe tem sido dispensada”<sup>2</sup>.

Entretanto, raramente tem sido esta a compreensão dos estudiosos na história do pensamento político. Ao contrário, o debate de Locke com Filmer tem sido sempre retratado como algo de pequena importância frente ao *Segundo tratado* – o que “realmente interessa”. Como se não bastasse, vários comentadores desencorajam o leitor a enfrentar tal matéria, ao caracterizar a refutação de Locke como algo tedioso, cansativo, ou interminável<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Cf. TARLTON, Charles D. A rope of sand: interpreting Locke’s First Treatise of Government. *Historical Journal*, v. 21, I, p. 43, 1978.

<sup>2</sup> “Locke’s First Treatise turns out to be an essential portion of his total argument on behalf of the social compact state, and against the dynastic (and potentially absolute) state. Though its argument is negative, the First Treatise is necessary to Locke’s major, positive work in the Second Treatise because it clears and defines the ground of it. It therefore merits more attention than has usually been given to it”. ROWEN, Herbert H. A second thought on Locke’s First Treatise. *Journal of the History of Ideas*, XVII (1956), p. 130.

<sup>3</sup> Esta prática está presente até mesmo em comentadores renomados. Peter Laslett, em sua célebre introdução aos *Dois tratados*, afirma que Locke é meticuloso a ponto de gerar um “exasperante

Parece possível afirmar, todavia, que, além de uma disputa doutrinária, o debate Locke-Filmer envolve algo maior. Nele há o embate entre duas teses teóricas: uma que afirma que o fundamento do poder é encontrado na natureza, e outra que afirma que este fundamento está na convenção entre os homens. A natureza justificaria o poder político porque somente esta poderia revelar a origem da sociedade. Segundo a concepção naturalista, entender como a sociedade era em seu início é compreender como esta deve funcionar hoje, pois a natureza é dotada de uma ordem inegável, imutável pelo homem.

Locke foi um dos autores que renovaram o conceito de obrigação política. Antes do século XVII, segundo C. Pateman, a vida política era concebida mais em termos de virtude que de obrigação<sup>4</sup>. Há vestígios desta forma de pensar em Filmer, para quem a obrigação política é um dado natural, inquestionável e estabelecido por Deus. Os súditos têm sua liberdade limitada pela vontade e pela graça do soberano, cujo poder é ilimitado, mas que deve ser exercido conforme a virtude. Para Locke, a obrigação política será estabelecida pelo súdito. Segundo ele, o Estado é convencional, artifício erigido por meio de um pacto entre os homens, destinado a atingir certos fins. Os indivíduos têm, assim, alguma forma de interferir nos destinos da sociedade política. A afirmação de Pateman contém certo exagero, pois a idéia tomista de um poder natural não envolve a

---

enfado” no leitor do *Primeiro tratado*. John Dunn, escritor igualmente consagrado, afirma que o “tédio intelectual” do “interminável” exercício de refutação de Locke a Filmer, só se justifica pela sua necessidade ideológica. Dante Germino é ainda mais incisivo: “o *Primeiro Tratado*, que virtualmente ninguém mais lê, é uma refutação passo a passo do volume de Filmer. Tedioso seria talvez um adjetivo muito lisongeiro para ele”. (Cf. LASLETT, Peter in: LOCKE, J. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo, Martins Fontes, 1998, p. 102; DUNN, John. *The political thought of John Locke*. Cambridge University Press, 2000, p.68, e GERMINO, Dante, “The Contemporary relevance of the Classics of political philosophy”, apud TARLTON, Charles D. A rope of sand: interpreting Locke’s First treatise of government. *Historical Journal*, 21, I, p. 46, 1978.

<sup>4</sup> Cf. PATEMAN, C. *The problem of political obligation*. Great Britain, Polity Press, 1995 (reprinted), p. 2 e ss

noção de uma hierarquia política pré-determinada. Mas parece fora de dúvida que a teoria do contrato tenha reorganizado os termos da discussão.

Segundo a concepção lockiana, o indivíduo não só não é submetido naturalmente a uma organização hierárquica, mas também, ao contrário, é portador de certos direitos. A obrigação política será inteligível como uma contrapartida desses direitos, na medida em que os homens livremente definam as normas da vida coletiva. Entre aqueles direitos inclui-se o da resistência a um poder que comprometa gravemente os fins da associação política. Considerando as conturbações pelas quais a Inglaterra passou com a dinastia dos Stuarts, com um processo revolucionário (1642-1649) e um período republicano, o que está em jogo é a possibilidade de resistir a um poder. Diferentemente do que é exposto por Filmer, que entende ser irrecusável a obrigação de obediência absoluta, por ser parte da ordem natural das coisas, para Locke os homens não estão obrigados a obedecer porque vivem sob um governo, mas porque eles próprios consentiram em ser obrigados por uma autoridade justa que não violasse sua confiança<sup>5</sup>.

É interessante notar que a teoria liberal e sua concepção de obrigação assumida pelo próprio sujeito nasceram justamente do conflito com a teoria do direito divino dos reis, que insistia que relações de subordinação e autoridade eram dadas por Deus ou eram naturais. Em reação a esta visão é que se instituiu na modernidade que a autoridade política é convencional. E um dos debates mais interessantes e mesmo fundadores desta cosmovisão é justamente o debate Locke-Filmer.

Desta forma, o propósito aqui é analisar a polêmica Locke-Filmer, não em sua totalidade, tarefa que ultrapassaria em muito as possibilidades deste trabalho, mas abordar precisamente o lado menos conhecido deste debate. Se Locke saiu vitorioso a ponto de Filmer ser desprezado e esquecido hoje, também é verdade que parte do sistema de Locke nos *Dois tratados* se baseia em pressupostos que faziam parte da doutrina

---

<sup>5</sup> Cf. SCHOCHET, Gordon J. *The authoritarian family and political attitudes in 17th century England: Patriarchalism in political thought*. New Brunswick, Transaction Books, 1988, p. 262.

filmeriana, circunstância pouco notada pelos estudiosos do pensamento político. O maior desses pressupostos talvez seja a ligação fundamental que há no patriarcalismo entre as origens da sociedade política e o estabelecimento da autoridade política. Entre o princípio da organização das sociedades políticas e a obediência à autoridade do magistrado tinha de haver uma correspondência não somente histórica, mas também lógica. Locke tenta, igualmente, partir das origens da sociedade política para explicar a obrigação do súdito, mas nem sempre parece conseguir uma linearidade histórica ao usar a noção de contrato.

A idéia de contrato, que já tem uma história anterior a Locke, vai ser um dos alvos da crítica de Filmer e um dos temas mais interessantes da controvérsia aqui discutida. Algumas das críticas de Filmer à teoria convencionalista parecem se manter até os dias de hoje, e parece valer a pena voltar às origens do estado liberal, até mesmo para que se possa mensurar o quanto o estado atual encontra-se distante de seu princípio.

Neste contexto, afirma G. Schochet que se, sob certo aspecto, patriarcalismo e contratualismo são teorias rivais, sob outro, são doutrinas complementares: “o patriarcalismo proveu algumas das pressuposições nas quais repousa o contrato”<sup>6</sup>. De fato, a crítica ao contratualismo e a todas as doutrinas que professavam a liberdade ou a igualdade originais da humanidade gerou conseqüências para o pensamento político, em especial para o de Locke.

“Foi a completude do ataque de Filmer que forçou Locke a sair de modos tradicionais de pensamento quando ele escreveu sobre a propriedade, o estado de natureza, as origens do governo e a obrigação política nos *Dois tratados*”<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> SCHOCHET, Gordon J. *The authoritarian family and political attitudes in 17th century England: – Patriarchalism in political thought*. New Brunswick, Transaction Books, 1988, p. 7.

<sup>7</sup> “It was the fullness of Filmer’s attack that forced Locke to depart from traditional modes of thought when he wrote about property, the state of nature, the origins of governance, and political obligation in his *Two Treatises*”. SCHOCHET, Gordon J. *The authoritarian family and political attitudes in 17th century England: Patriarchalism in political thought*. New Brunswick, Transaction Books, 1988, p.121.

Desta forma, este trabalho tenta analisar precisamente a crítica elaborada por Filmer ao contrato social, bem como a resposta apresentada por Locke. Para isso é imprescindível que se entenda como ambos os autores concebiam o início das sociedades políticas. Para Filmer, a família era um paradigma da política, pois o Estado apenas reproduzia as relações de hierarquia familiar. Em Locke, a célula originária da sociedade é também a família, mas ela não é modelo adequado para se explicar questões relevantes da política.

A partir das origens do Estado, o debate Locke-Filmer trata sobretudo da determinação dos motivos pelos quais um súdito deve obedecer, o lugar onde deve residir esta capacidade de comandar e governar, e ainda, o modo pelo qual esta autoridade deve se exercer<sup>8</sup>. Este debate vai tocar precisamente nas fontes da autoridade – religiosas, costumeiras, patriarcais ou racionais. O exame da obra dos dois autores obriga a diferenciar cada uma destas fontes, ainda que elas se confundam freqüentemente.

O presente estudo será composto por 3 capítulos. O capítulo 1 exporá a doutrina patriarcalista de Filmer, as circunstâncias históricas de seu surgimento, a explicação de sua importância no seu tempo, a parte positiva de suas idéias e também as críticas que faz à teoria da soberania popular ou do contrato social. O segundo capítulo abordará a contrapartida de Locke: o momento histórico de seus escritos, o porquê da escolha de Filmer como alvo de uma refutação tão minuciosa, os argumentos que rejeitam a teoria patriarcalista, e por fim, um exame de sua teoria do consentimento.

No terceiro capítulo, pretende-se examinar o debate em seus argumentos que levam em conta as Escrituras e a lei natural. A interpretação das escrituras ocupa grande parte da controvérsia, e parece indispensável que se examine mais detidamente a importância do texto sagrado nas duas doutrinas. O interessante é que ambos partem das escrituras, mas daí extraem conclusões bastante diferentes. Filmer justifica

---

<sup>8</sup> Cf. LESSAY, Franck. *Le débat Locke-Filmer*. Paris, PUF, 1998, p. 53.

várias de suas proposições quase exclusivamente no texto sagrado, enquanto Locke sugere que a consciência política não deve ser guiada pelo que diz a Bíblia, e expõe com veemência as distorções<sup>9</sup> que Filmer faz em seus escritos. A primeira e mais forte proposição do patriarcalismo, a autoridade natural e ilimitada do pai dependia de certa interpretação da Bíblia. Além disso, a própria noção de obediência era freqüentemente derivada do quinto mandamento. A lei natural é também um pressuposto do sistema lockiano. Apesar de não escrita, ela é uma lei no sentido forte, que tem aplicação antes e depois da constituição do estado civil. Filmer também faz diversas referências à lei natural, mas esta tem caráter bem diverso da de Locke. Pretende-se esclarecer o estatuto desta lei nos dois sistemas, e mostrar como também esta noção pode ser entendida como uma negação ao sistema filmeriano.

Por fim, a tentativa deste trabalho é de investigar o limite de cada autor, tentando esclarecer o papel da crítica do patriarcalismo no conjunto da obra política de Locke. Procura-se ainda apresentar a importância da noção de contrato social, bem como a crítica desta idéia para o cenário do pensamento político do século XVII e até para o debate político contemporâneo.

---

<sup>9</sup> Como por exemplo, em I, §60, nos *Dois tratados sobre o governo*.

# 1

## Sir Robert Filmer, o “paladino do poder absoluto”

As idéias políticas de John Locke (1632-1704) são bem conhecidas para qualquer um que tenha noções razoáveis de filosofia. Os textos do autor contra quem são dirigidos os *Dois tratados sobre o governo* mal são conhecidos. É notória a negligência da história da filosofia para com Sir Robert Filmer (1588-1653). Isto é evidente quando se observa que a sua obra completa, publicada em 1696, só foi resgatada em 1949, por Peter Laslett. Este esquecimento é devido, em parte, ao próprio sucesso que Locke obteve ao refutar a doutrina defendida por Sir Robert, o patriarcalismo. Se Locke se tornou um clássico da política, o patriarcalismo passou a ser tido como mera “nota de rodapé”<sup>1</sup> na história do pensamento político, e sua obra mais representativa, o *Patriarcha* transformou-se num livro que “era lido (se era mesmo lido) apenas como pano de fundo de Locke”<sup>2</sup>. A reputação de Filmer é devida principalmente ao comentário impetuoso de Locke, sobretudo no *Primeiro tratado sobre o governo*, no qual ataca os escritos filmerianos. Afirma Harold

---

<sup>1</sup> A expressão está em G. SCHOCHE. *The authoritarian family and political attitudes in 17th century England: – Patriarchalism in political thought*. Transaction Books, New Brunswick, 1988, p. 02.

<sup>2</sup> “... Filmer was read (if he was read at all) only as background to Locke.” LASLETT, P. in: Filmer, R. *Patriarcha and other writings*. Great Britain, Cambridge University Press, 1991, p. XV.

Laski que “Filmer poderia nunca ter sido conhecido se Locke não o tivesse honrado com sua réplica”<sup>3</sup>. Não obstante ser esse o ponto de vista dominante entre os comentadores, o que se propõe aqui é tentar apresentar alguns dos aspectos mais significativos da obra de Filmer, procurando esclarecer algumas idéias comumente difundidas sobre ela. Depois disso, pretende-se apresentar a crítica de Filmer à teoria do contrato original, com a intenção de tentar mostrar que talvez o pensamento filmeriano não tenha sido tão “infecundo” ou “absurdo” como muitos crêem. Com isso, talvez seja possível analisar a obra de Robert Filmer não como apenas um pano de fundo, ou mera peça de circunstância histórica, mas como algo de importância decisiva para a teoria política lockiana.

Ler um texto político conhecendo os argumentos que o autor visa atacar proporciona um outro entendimento sobre ele. Como afirma David Wooton:

“Lê-los [os textos] isoladamente, sem atenção para a visão de seus contemporâneos, é perder de vista os argumentos que eles estão tentando superar e as causas que eles estão tentando apoiar. É comparável a ouvir a acusação ou defesa num julgamento criminal sem ouvir o outro lado do caso: sem algum sentido das forças e das fraquezas do oponente é impossível adivinhar por que linhas aparentemente promissoras do argumento não são nunca perseguidas, enquanto outras vezes o que parecem ser distinções triviais e assuntos secundários são submetidos a um longo exame”<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> “Filmer might never have been known had not Locke thus honoured him by retort”. LASKI, Harold. *Political Thought in England: Locke to Bentham*. Home University Library, reprinted, London, 1949, pp. 29-30.

<sup>4</sup> “To read them in isolation, without attention to the views of their contemporaries, is to lose sight of the arguments they were trying to overcome and the causes they were trying to assist. It is comparable to listening to the prosecution or the defence in a criminal trial without rearing the other side’s case: without some sense of the strengths and weakness of the opponent it is impossible to grasp why apparently promising lines of argument are never pursued, while at other times what seem to be trivial distinctions and secondary issues are subjected to lengthy examination”. WOOTON, David. *Divine Right and Democracy – An Anthology of Political Writing in Stuart England*. Penguin Books, London, 1986, p. 10.

Além de enriquecer e de ampliar indiscutivelmente o entendimento sobre a filosofia política de Locke, uma leitura atenta das obras de Filmer pode demonstrar que a sua teoria merece um lugar de destaque maior do que muitos lhe conferem.

### ***1. O Patriarcalismo – uma doutrina de sucesso?***

Robert Filmer foi o grande sistematizador das idéias patriarcalistas. A mais longa e completa exposição de suas idéias políticas está na obra *Patriarcha*. É preciso notar que esta teoria teve grande importância durante o século XVII. De acordo com Peter Laslett, o *Patriarcha* continha a teoria mais refutada da história da Inglaterra<sup>5</sup>. Como explicar a notoriedade tão grande de Filmer em um momento e o seu quase completo obívio em outro? É preciso compreender um pouco da história da publicação da obra desse autor tão abominado para que se possa perceber algumas das circunstâncias essenciais que envolvem a controvérsia entre Locke e Filmer.

O *Patriarcha* foi escrito por volta de 1635<sup>6</sup> e, como muitos outros trabalhos de Filmer, não foi publicado durante sua vida. No século XVII, muitos *gentlemen* escreviam sobre problemas de sua época que os inquietavam, políticos ou não. O *Patriarcha* era um desses manuscritos, destinado a circular apenas entre amigos de famílias

---

<sup>5</sup> Cf. LASLETT, Peter. *Patriarcha and other political works*. Blackwell, 1949, p. 20.

<sup>6</sup> Cf. LASLETT, Peter. *Patriarcha and other political works*. Blackwell, 1949, p. 03. É interessante notar que há dois manuscritos conhecidos do *Patriarcha*. O primeiro, conhecido como “manuscrito de Cambridge”, foi editado por Peter Laslett. É esta edição que será utilizada aqui. O outro manuscrito, descoberto em 1929, tem quase a metade do tamanho do primeiro e é conhecido como “manuscrito de Chicago”.

vizinhas. Assim, como aponta Peter Laslett, o fato de ter escrito o *Patriarcha* não fez muita diferença na vida de seu autor<sup>7</sup>.

Embora esse tema apareça na maior parte de suas obras, Filmer não escreveu apenas sobre política. Primeiro publicou um tratado teológico, *Of the blasphemie against the Holy Ghost*, em 1647-1648. Um ano mais tarde publicou *The freeholder's grand inquest touching our soveraigne lord the king and his Parliament*<sup>8</sup>, que era uma revisão das passagens finais do *Patriarcha*. No mesmo ano, em abril de 1648, o editor Richard Royston imprimiu *The anarchy of a mixed or limited monarchy*, que é uma réplica ao livro de Philip Hunton *Treatise of monarchie*<sup>9</sup>. Publicou ainda *The necessity of the absolute power of all kings of England*, que contém numerosas referências e citações de Jean Bodin. Em 1652 houve a publicação de dois livros: *Observations concerning the originall of government, upon Mr. Hobs "Leviathan", Mr Milton against Salmasius, H. Grotius "De jure belli"* e *Observations upon Aristotles politiques touching forms of government*. Esta última obra foi acompanhada do apêndice *Directions for obedience to government in dangerous or doubtful times*. Estes textos procuraram criticar as teorias contemporâneas sobre obrigação política e instituir as suas hipóteses patriarcalistas. O seu último texto foi *An advertisement to the juryemen of England touching witches together with a difference between an English and hebrew witch*, um ensaio que tratava de bruxaria, em março de 1653<sup>10</sup>.

---

<sup>7</sup> Cf. idem, p. 03.

<sup>8</sup> A autoria deste texto é discutida por alguns, mas a maioria dos estudiosos reconhece que as teses expostas sobre a história constitucional inglesa presentes neste panfleto são extremamente próximas das que estão no *Patriarcha* e em outras obras de Filmer. Cf. LESSAY, Franck. *Le débat Locke-Filmer*. Paris, PUF, 1998, p. 7.

<sup>9</sup> Alguns estudiosos consideram Hunton como um precursor ou um antecipador de Locke. Cf. LASLETT, P. Sir Robert Filmer: The man versus the whig myth. *Willian and Mary Quaterly Review*, 3ª série, vol. V, n° 4, out., 1948, p. 542.

<sup>10</sup> Cf. LESSAY, Franck. *Le débat Locke-Filmer*. Paris, PUF, 1998, p. 7-9 e LASLETT, Peter. *Patriarcha and other political works*. Blackwell, 1949, p. 7-9.

As obras de Filmer foram publicadas em torno de 1680 (mais de vinte anos depois de sua morte), por ocasião da Crise da Exclusão na Inglaterra. Ante a morte iminente do rei Carlos II, surgiu a discussão sobre quem o sucederia. Como Carlos não tinha descendentes legítimos, o herdeiro seria Jaime, o irmão do rei, na época Duque de York, suspeito de ter se convertido ao catolicismo. No entanto, a Inglaterra protestante não via este herdeiro com simpatia, pois temia um rei católico. Iniciou-se, então, um movimento para excluir Jaime da sucessão e substituí-lo pelo filho ilegítimo de Carlos II, o Duque de Monmouth. Os debates relativos à exclusão do Duque de York originaram uma crise decisiva. É nesse momento que se organizam as duas forças que vão estruturar o pensamento e a ação política na Inglaterra a partir daí. Surge o partido *Whig*, que defendia a causa parlamentarista e era favorável à exclusão do irmão do rei da sucessão, e o partido *Tory*, a favor da manutenção das prerrogativas do rei, contra o afastamento de Jaime<sup>11</sup>.

Havia uma crescente preocupação de ambos os partidos pela influência dos católicos romanos na Inglaterra, mas o partido *tory* sustentava enfaticamente a obediência à sucessão hereditária. Os *whigs* pressionaram durante três Parlamntos sucessivos (1679-81) para que a “Lei de Exclusão” fosse aprovada, sempre sem sucesso, ou com a dissolução do Parlamento. Entre janeiro de 1679 e março de 1681 houve perseguição contra os *whigs* e quem apoiava a exclusão, dissidentes do regime. No entanto, apesar dos esforços contrários, Jaime II ascendeu ao trono pacificamente<sup>12</sup>.

Os escritos de Filmer, e em especial o *Patriarcha*, foram utilizados como fundamentação para a posição dos *tories*, os partidários das prerrogativas do rei. O *Patriarcha* contém uma defesa acirrada da prerrogativa real, a identificação do monarca com o pai e a negação de qualquer liberdade dos súditos para mudar o sistema ou resistir ao governo. O partido *Tory* precisou da argumentação filmeriana justamente porque se discutia

---

<sup>11</sup> Cf. TREVELYAN, George McCaulay. *A Revolução Inglesa*. Brasília, UNB, 1982, p. 15.

<sup>12</sup> Cf. HILL, Christopher. *The century of Revolution*. London, Routledge, 1993.

a sucessão do trono da Inglaterra. O partido da corte, que era dedicado à autoridade real, afirmava, baseando-se em escritos de Filmer, que o modo hereditário de sucessão da coroa não poderia ser alterado. A monarquia era algo natural, o poder político derivado de Deus era ilimitado e esta era a sua única origem. Este deveria pertencer a apenas uma pessoa e nenhum homem, nem mesmo o Parlamento, poderia modificá-lo, substituí-lo ou limitá-lo. Todas essas asserções fazem parte da doutrina filmeriana. Em contrapartida, os *whigs*, adversários dos *tories*, eram adeptos da monarquia limitada pelo Parlamento e discutiam a obediência absoluta ao rei. Sustentavam, com uma intensa propaganda, a limitação do poder real e a liberdade e a igualdade naturais dos homens. Esta corrente estava de acordo com a posição de Locke, Lord Shaftesbury, Algernon Sidney e James Tyrrell. Os *whigs* tiveram Filmer como um importante adversário: “os livros de Filmer tornaram-se a coluna vertebral da ideologia *Tory* quando eles foram republicados em 1680, e muitos homens tinham-nos e seu autor em muito maior estima do que a caricatura de Locke sugere teria sido possível”<sup>13</sup>.

A obra de Filmer teve grande prestígio e popularidade quando de sua publicação<sup>14</sup>. Do ponto de vista político, Filmer “era o homem do momento”<sup>15</sup>, pois exercia uma grande influência junto à opinião política de elementos chave da sociedade inglesa. De 1679 a 1684 seus tratados foram editados ou reeditados mais de seis vezes. Foi justamente isso o que chamou a atenção de Locke e de James Tyrrell, que escreveu uma

---

<sup>13</sup> “Filmer’s books became the backbone of the Tory ideology when they were republished in the 1680s, and many men held them and their author in far higher esteem than the caricature by Locke suggests would have been possible.” SCHOCHET, Gordon J. *The authoritarian family and political attitudes in 17th century England: – Patriarchalism in political thought*. Transaction Books, New Brunswick, 1988, p. 120.

<sup>14</sup> Cf. FIGGIS, John Neville. *El derecho divino de los reyes*. México, Fondo de Cultura Económica, 1970, p. 123.

<sup>15</sup> Introdução de Peter LASLETT. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo, Martins Fontes, 1998, p. 97.

vigorosa refutação de Filmer<sup>16</sup>. Também Algernon Sidney elaborou uma crítica longa, minuciosa e exaustiva, os *Discourses concerning government*, de 1698. Sidney, considerado culpado de traição, foi julgado e condenado à morte em novembro de 1683. De acordo com P. Laslett, manteve-se imperturbável ante os seus carrascos<sup>17</sup> e mesmo no cadafalso reafirmou, em um papel entregue a seu executor, seu “desprezo em relação a Filmer e às autoridades que fizeram do *Patriarcha* a escritura canônica da obediência política”<sup>18</sup>.

Isso é uma pequena mostra da força e, ao mesmo tempo, do repúdio que o patriarcalismo provocava então. Os textos de Filmer eram a justificação teórica, na Inglaterra Stuart, do poder político, dito divino. Daí a escolha do alvo de Locke, como ele próprio afirma no Prefácio dos *Dois tratados*, publicados em 1689-1690, portanto mais de trinta anos depois da morte de Filmer:

“Não me disporia eu a falar com franqueza tamanha de um fidalgo já há muito privado da possibilidade de defender-se não houvesse o púlpito se apossado publicamente de sua doutrina nos últimos anos, convertendo-a na teologia corrente de nossos tempos.”<sup>19</sup>

É curioso notar que não há uma “polêmica” propriamente dita entre os dois autores, pois estes não foram contemporâneos. Quando Locke escreve Filmer já estava morto havia algum tempo. O que houve de fato foi uma réplica de Locke. Era

---

<sup>16</sup> É preciso lembrar que a obra de Filmer também suscitou opositores quando foi publicada originalmente. Edward Gee, é um exemplo. Este consagra uma parte de seu tratado *The Divine Right and Originall of the Civil Magistrate from God*, de 1658, a refutar *The Anarchy of a Limited or Mixed Monarchy*, de Filmer.

<sup>17</sup> Cf. HILL, Christopher. *The century of revolution*. London, Routledge, 1993, p. 169 e Guizot. As Duas Revoluções Inglesas. Lisboa, Casa Alfredo David, 1913, p.112. Guizot comenta que Sidney ante o cadafalso defendeu-se com tal sangue-frio que perturbou por momentos o próprio juiz Jeffreys, personagem conhecido pela violência e habilidade sem escrúpulos (cf. pp. 110-112).

<sup>18</sup> LASLETT, P. *Patriarcha and other political works*. Blackwell, 1949, p. 37.

<sup>19</sup> LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo, Martins Fontes, 1998, p. 198-199.

imperiosa a refutação de “quem se admite ter levado essa argumentação mais longe que ninguém conduzindo-a supostamente à perfeição”<sup>20</sup>. A contestação de Filmer era necessária pois a publicação de suas obras proporcionou uma influente justificação teórica da doutrina do direito divino por tentar explicar por que a vontade dos reis deveria ser obedecida necessariamente e sem contestação.

## 2. A teoria patriarcalista de Filmer ou “todo o poder ao pai e ao rei”

Inicialmente, é preciso dizer que Sir Robert Filmer não foi o único ou o primeiro elaborador da teoria patriarcalista, e muito menos da teoria do direito divino dos reis. Jaime I foi um importante teórico do direito divino e usou diversas imagens que aproximavam um pai de um rei, como se vê em *The trew law of free monarchies*:

“Reis são chamados deuses pelo profético Rei *David*, porque eles sentam em seu trono na terra junto a Deus, e têm de dar contas de sua administração para ele”<sup>21</sup>.

E ainda:

“(…) O Rei em relação a seu povo é justamente comparado a um pai em relação a seus filhos e a uma cabeça de um corpo composto por diversos membros. Pois, como pais, os bons príncipes e magistrados do povo de Deus prestavam reconhecimento a seus súditos. E, para todos os estados bem governados, o título de *Pater patriae* sempre foi e é comumente usado para reis”<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> Idem, I, § 5.

<sup>21</sup> “Kings are called Gods by the propheticall King David, because they sit vpon God his Throne in the earth, and haue the count of their administration to giue vnto him”. *The Political Works of James I.* (Reprinted from the Edition of 1616). New York, Russel & Russel, 1965, pp. 54-55.

<sup>22</sup> “(…)The King towards his people is rightly compared to a father of children and to a head of a body composed of diuers members: For as fathers, the good Princes, and Magistrates of the people

Jaime I compara o poder e o cuidado que um pai tem para com seus filhos com o poder e o cuidado que um rei deve ter para com os seus súditos. No entanto, esta é uma comparação fraca, que se restringe a um nível retórico e metafórico. Muito diferente disso é a doutrina de Filmer. Suas afirmações são mais fortes e dogmáticas. Ele diz que o pai tem efetivamente o mesmo poder político que o rei. Como o primeiro monarca (e pai) foi Adão, somente seus sucessores serão legítimos reis. Assim, os escritos de Filmer destacaram-se dentre várias obras monarquistas porque fizeram uma justificação mais sistemática do absolutismo de direito divino, ao unir o argumento do direito divino à autoridade patriarcal.

Neste contexto é importante destacar que, assim como Jaime I, havia outros pensadores (Barclay, Hayward, Blackwood, Hunton) que diziam que o poder soberano era absoluto. Todavia, este absolutismo permanecia compatível com a idéia de certos direitos e liberdades dos súditos. Filmer é um dos autores que estabelecem de modo mais enfático o poder real não apenas como absoluto mas também como arbitrário. A vontade do monarca é a fonte do poder, que não precisa respeitar quaisquer direitos ou garantias dos súditos. Este absolutismo é em grande parte absorvido da obra de Jean Bodin, que desempenha papel importante no pensamento filmeriano.

Filmer se apropria de certos conceitos e idéias que fazem parte da obra de Bodin, *Os seis livros da república*, e chega a transcrever passagens inteiras deste texto, especialmente no escrito *The necessity of the absolute power of the kings*. Com efeito, Filmer e Bodin concordavam a respeito daquilo em que consistia a soberania<sup>23</sup>, mas estavam de acordo sobretudo quanto ao que entendiam ser a origem da sociedade política: a família.

---

of God acknowledged them selues to their subiects. And for all other well ruled Common-Wealths, the stile of Pater patriae was euer, and is commonly vsed to kings". Idem, p. 64.

<sup>23</sup> Bodin definiu a soberania como "o poder absoluto e perpétuo de uma república". *República*, Livro I, Cap. VIII, p. 47.

Para Bodin, a família é parte integrante da definição de república: “república é o justo governo de várias famílias e do que lhes é comum, com poder soberano”<sup>24</sup>. Para Bodin, como em Filmer<sup>25</sup>, a família é “parte constitutiva e indispensável na formação da república: o elemento a partir do qual a República é formada e sem o qual ela não tem existência”<sup>26</sup>. No entanto, diferentemente do que sustenta Filmer, o poder doméstico se assemelha ao poder soberano, mas não é idêntico a ele. De acordo com Bodin, o poder doméstico é *comparável* ao poder soberano, assim como a família bem dirigida se assemelha à verdadeira imagem da república<sup>27</sup>, mas poder doméstico e soberania são em sua essência poderes distintos.

Para Bodin a família difere da república: “a república é o reto governo de várias famílias e do que lhes é comum, como poder soberano, e a família é o reto governo de várias pessoas e do que lhes é próprio, sob a obediência de um cabeça de família. Nisto reside a verdadeira diferença entre a república e a família”<sup>28</sup>. Assim, para este autor, o estado assemelha-se à família, e o pai assemelha-se ao governante; no entanto, estado e família são entidades diferentes, e o pai não tem poder político.

A descrição e a exaltação da paternidade feitas por Bodin certamente agradaram muito a Filmer em sua defesa do direito sagrado dos pais. Outro ponto de convergência entre o pensamento dos dois autores é o poder paterno. Em Bodin, tal como em Filmer, o poder paterno é conferido por Deus, e portanto, é natural e inviolável: “a autoridade é própria de todos os que têm poder de mando sobre outros. O

---

<sup>24</sup> BODIN, Jean. *Los seis libros de la Republica*. Livro I, Cap. I, p. 9.

<sup>25</sup> Filmer menciona a definição de Bodin no *Patriarcha*. Cf. FILMER, R. *Patriarcha and other political works*. Oxford, Blackwell, p. 75.

<sup>26</sup> BARROS, Alberto Ribeiro de. *Direito e Poder em Jean Bodin*. Tese de doutoramento. Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999.

<sup>27</sup> BODIN, Jean. *Los seis libros de la Republica*. Livro I, Cap. II, p. 16.

<sup>28</sup> Cf. *idem*, Livro I, II, p. 18.

príncipe, disse Sêneca, tem poder de mando sobre os súditos, o magistrado sobre os cidadãos, o pai sobre os filhos, o mestre sobre os discípulos, o capitão sobre os soldados, o senhor sobre os escravos: de todos eles, nenhum recebeu da natureza nenhum poder de mando, e meios de lançar à servidão, salvo o pai, que é a verdadeira imagem do grande Deus soberano, pai universal de todas as coisas...”<sup>29</sup>.

Bodin também afirma que o soberano deve estar acima das leis, exceto das leis divinas e naturais. O rei deve fazer a lei, mas não está obrigado a cumpri-la, nem mesmo a que ele elaborou: “o rei não pode estar sujeito a suas leis”<sup>30</sup>. Segundo este autor, o soberano está acima da lei porque foi ele quem a elaborou. Filmer usa idéias de Bodin, mas as expõe à sua maneira. Assim, em Filmer, o soberano também está acima das leis, mas por motivos diferentes: “pois como o poder real é pela lei de Deus, então não há lei inferior para limitá-lo”<sup>31</sup>. Além disso, em Filmer há a identificação total entre a figura do soberano e a do rei, o que não ocorre em Bodin.

Tanto um quanto o outro entendiam que o poder absoluto era um tipo de poder incontestável, ou seja, que não havia superior a ele senão Deus. O poder absoluto não é detido por autorização de outrem, e seu detentor não poderia ser constrangido por uma instância humana ao respeito de suas próprias leis. Assim, toda resistência a este poder seria ilícita. Ao contrário, o dever de obediência a ele é sempre incondicional. Assim, enquanto Bodin faz uma teoria da soberania, Filmer aplica as mesmas teses a uma teoria de governo.

---

<sup>29</sup> Cf. *ibidem*, Livro I, IV, p. 24.

<sup>30</sup> Cf. *ibidem*, Livro I, VIII, p. 53.

<sup>31</sup> “For as Kingly power is by the law of God, so it hath no inferior law to limit it”. FILMER, R. *Patriarcha and other political works*. Oxford, Blackwell, p.96.

Mas para se entender melhor como se estrutura o pensamento de Filmer, é necessário o exame mais detalhado de suas teses. É possível dividir a argumentação do *Patriarcha* em quatro grandes movimentos:

- a) exposição da parte positiva da teoria patriarcal;
- b) refutação da teoria da soberania popular e da igualdade natural dos homens;
- c) exposição da tese da superioridade da monarquia hereditária contra a doutrina da eleição popular; e
- d) exposição da tese da superioridade dos reis em relação às leis.

Primeiramente Filmer faz uma exposição da parte positiva da teoria patriarcal, na qual tenta explicar por que considera que o poder dos reis advém do fato da paternidade. No *Patriarcha*, um dos principais objetivos de Filmer é estabelecer a fonte do poder político, e conseqüentemente determinar a extensão da obrigação de obediência do súdito. No entanto, antes de estabelecer os argumentos ou teses de sua doutrina, prefere apresentar a tese adversária, a da liberdade e da igualdade naturais da humanidade. Filmer qualifica esta tese como uma “opinião nova, enganadora e perigosa”. Além de desprezar explicitamente esta doutrina, chamando-a de enganadora e perigosa, ainda a diminui ao chamá-la de “opinião”, algo tido não como certo, mas como mutável e inconstante. Diz ser também uma doutrina “nova”, já que insistir na novidade da tese é também um meio de depreciá-la. Esta “opinião” é a republicana, que entende que o poder político reside no povo e não na vontade de um governante.

Filmer pretende combater esta doutrina nova e “sediciosa” sobretudo por causa da “conclusão perigosa”<sup>32</sup> que ela pode gerar: a de que o povo tem o poder de castigar ou de destituir o governante quando este infringe as leis do reino. Ora, segundo Filmer, esta nova opinião contradiz as Sagradas Escrituras, o costume das antigas

---

<sup>32</sup> Cf. FILMER, Sir Robert. *Patriarcha and other political works*. Blackwell, 1949, p.53.

monarquias e os princípios da lei natural.<sup>33</sup> Este autor sustenta que a fonte de todo poder político é a autoridade paterna, buscando fundamento sobretudo na razão natural, na história e nas Escrituras.

Filmer afirma sua teoria, no *Patriarcha*, por meio da refutação da tese da igualdade e da liberdade naturais dos homens, tal como consubstanciada na argumentação de Bellarmino, eleito por Filmer como um representante da teoria da origem popular do poder. Bellarmino afirmava que o poder conferido pela lei divina residiria nos homens, na multidão, e em nenhum homem em particular. Somente a multidão, mediante o consentimento, poderia outorgar o poder a um ou vários governantes<sup>34</sup>. Assim, o povo teria também o poder de mudar a forma de governo ou de depor o governante.

Em contrapartida, Filmer afirma, fazendo uso das próprias palavras de Bellarmino, que se Deus deu o poder a todo o povo, ele elegeu como única forma de governo a democracia. Desta forma, todas as aristocracias ou monarquias seriam ilegítimas. Em segundo lugar, diz que segundo Bellarmino, Deus deu o poder a todo o povo, mas este mesmo autor reconhece que não é possível à totalidade do povo governar. Assim, a multidão deve conceder a outrem este poder, a um homem ou a vários. Assim, haveria uma contradição nas premissas do pensamento do defensor da teoria da soberania popular, pois Deus teria eleito a democracia como única forma legítima de governo, mas esta não poderia nunca vir a se concretizar. A última crítica e a mais consistente, considera que ainda que se admita que o poder resida no povo, e que este possa mudar a forma de governo, a pergunta é: quem irá julgar a legitimidade desta causa? A multidão não tem o discernimento necessário para julgar uma questão tão importante, e dificilmente um julgamento assim se concretizaria. Assim, se não há um juiz imparcial para julgar esta causa, torna-se evidente a incoerência da doutrina de Bellarmino. Para Filmer, estabelecer a autoridade soberana

---

<sup>33</sup> Idem, p. 53.

<sup>34</sup> Cf. Ibidem, p. 56.

como proveniente da paternidade seria menos contraditório, e mais de acordo com a razão natural.

O propósito formulado pelo autor no *Patriarca* é descobrir de quem ou de onde procedem originariamente os direitos ou liberdades dos homens. A pergunta é se estes derivam das leis, da liberdade natural ou da graça e da bondade dos príncipes<sup>35</sup>. Determinada a fonte do poder político, seria possível precisar a extensão da obediência do súdito. A resposta de Filmer é que o poder civil é de instituição divina e foi atribuído a Adão e aos primeiros pais, que também foram os primeiros reis. É este poder absoluto que foi transmitido de forma hereditária aos reis.

Segundo ele, o poder e o domínio sobre a terra teriam sido transmitidos diretamente de Deus a Adão, o primeiro homem e o pai da humanidade. É no Velho Testamento que Filmer julga encontrar a maior parte de sua fundamentação: no Gênesis, Deus deu a Terra ao primeiro homem, Adão. O poder e a propriedade sobre o mundo são transmitidos por geração aos descendentes deste. Aliás, o componente genético é algo constante e de real importância em sua teoria. Filmer analisa um fato ou dado de forma empírica ou histórica, examina a sua compatibilidade com o que está disposto na Escritura e depois extrai a sua conclusão. A procura por precedentes está presente em toda a sua obra, sobretudo para desqualificar o que é “novo”, ou o que “não pode ter ocorrido”, como por exemplo, a celebração de um contrato por parte de todos os membros da humanidade.

Para Filmer, o poder é e sempre foi detido somente pelos pais de família e transmitido por geração. Assim, toda a autoridade política e domínio sobre a Terra são conseqüências históricas e legais da transmissão dos primeiros pais e reis. Por isso sua teoria é dita “patriarcal”: em razão da importância decisiva que atribui ao chefe de família. Como Adão veio ao mundo investido de uma autoridade ilimitada sobre a Terra, também a

---

<sup>35</sup> Cf. *Ibidem* p. 55.

monarquia deve ser absoluta<sup>36</sup>. Segundo Filmer, o poder está nas mãos dos pais e a autoridade soberana deve residir no monarca, o pai supremo:

“Se compararmos os direitos naturais de um pai com os de um rei, encontraremos que são uma mesma coisa, sem diferença entre eles senão na latitude e extensão: como o pai sobre uma família, assim o rei estende seu cuidado para preservar, alimentar, vestir, instruir e defender a toda a comunidade”<sup>37</sup>.

Para a doutrina filmeriana, desde Adão os patriarcas tiveram, por direito de paternidade, autoridade real sobre seus filhos e domínio sobre toda a Terra.<sup>38</sup> Assim, os pais são detentores do poder patrimonial e político. O autor explica que “assim como Adão era senhor de seus próprios filhos, assim seus filhos, submetidos a ele, teriam mando e poder sobre seus filhos; mas ainda conservando a subordinação ao primeiro pai, que é supremo senhor dos filhos de seus filhos em todas as gerações, como grande patriarca de seu povo”<sup>39</sup>. Adão detinha este poder sobre todos os seus filhos e também sobre todas as coisas. Para Filmer, o poder do primeiro homem também se estendia à propriedade da Terra. Segundo este autor, esta teoria, além de ser mais consistente, por deixar menos lacunas, explica melhor a situação política do seu tempo do que as idéias da teoria da soberania popular.

---

<sup>36</sup> Cf. LESSAY, Franck. *Le débat Locke-Filmer*. Paris, PUF, 1998, p. 86.

<sup>37</sup> “If we compare the Natural Rights of a Father with those of a King, we find them all one, without any difference at all, but only in the Latitude or Extent of them: as the Father over one Family, so the King as Father over many Families extends his care to preserve, feed, cloth, instruct and defende the whole Commonwealth.” FILMER, Sir Robert. *Patriarcha and other political works*. Blackwell, 1949, p.63.

<sup>38</sup> Cf. Idem, 57

<sup>39</sup> “For as Adam was Lord of his Children, so his Children, under him, had a Command and Power over their own Children; but still with subordination to the first parent, who is Lord-Paramout over his Children’s Children to all Generations, as being the Grand-Father of his People.” Ibidem, p.57.

Sob a óptica do patriarcalismo, o primeiro pai, que é o governante, detém autoridade política provinda diretamente de Deus – e trata-se de uma autoridade bastante ampla, incluindo o direito de propriedade sobre os bens móveis, a terra e até sobre a vida dos homens<sup>40</sup>. Assim, os governados devem obedecer ao governante de modo incondicional, porque Deus assim determinou. Disso decorre que nada, exceto Deus, é capaz de limitar a vontade do monarca, porque “todos estão submetidos a ele, e ele não submetido a nada, senão a Deus”.<sup>41</sup> Os súditos estão sujeitos à vontade do monarca, qualquer que seja ela, pois “onde está a palavra de um rei, aí está o poder, e tudo o que ele queira ele fará”.<sup>42</sup>

Filmer uniu firmemente o argumento do direito divino ao da autoridade patricarcal<sup>43</sup>. É possível perceber a semelhança com o texto de Jaime I, mas Filmer é bem mais incisivo. Em sua obra, monarquia e paternidade estão absolutamente ligadas: a monarquia é dependente do fato da paternidade. O poder político foi originalmente dado a Adão, rei e pai da humanidade. Todo o seu edifício teórico está baseado e fundamentado no poder do primeiro homem e primeiro pai. Logo, de acordo com Filmer, o poder político é uma extensão do poder familiar. Os homens não nascem livres e iguais, mas desiguais e subordinados ao pai, e portanto, ao soberano. Desta forma, a hierarquia entre os homens é tida como algo natural e compatível com a natureza humana. Mais do que isso, a submissão dos filhos aos pais é decorrente da lei natural e também da própria vontade divina:

“E sendo esta submissão dos filhos a fonte de toda autoridade real, por disposição do próprio Deus, segue-se que o poder civil não só é de

---

<sup>40</sup> Cf. *Ibidem*, p. 58.

<sup>41</sup> “All are under him and he under none, but God only”. *Ibidem*, p. 100.

<sup>42</sup> “Where the word of a King is, there is Power, and All that he pleaseth, he will do”. *Idem*, p. 100.

<sup>43</sup> Cf. SCHOCHET, Gordon J. *The authoritarian family and political attitudes in 17th century England: – Patriarchalism in political thought*. Transaction Books, New Brunswick, 1988, p.139.

instituição divina em geral, mas que também o é em sua atribuição específica aos primeiros pais.”<sup>44</sup>

Como consequência, o sistema filmeriano nega que o povo tenha o direito de escolher governantes ou que governe, pois isto seria “antinatural”. Além disso, nega a liberdade natural dos homens, pois estes já nascem naturalmente submetidos à autoridade incontestável e ilimitada do pai e, por extensão, do rei. É assim que Filmer pretende encontrar a origem da monarquia na constituição natural da sociedade, na natureza humana, e não no consentimento, como afirmou Locke.

A segunda grande idéia contida no pensamento filmeriano é a que afirma ser antinatural que o povo governe. Uma vez exposta a tese segundo a qual os reis são os mais próximos sucessores do primeiro patriarca, e que este detinha tanto o poder familiar quanto o poder político, não se pode admitir, de acordo com Filmer, que o povo governe numa democracia ou eleja o seu governante, pois a Escritura não autoriza nenhuma interpretação em favor da liberdade ou da igualdade natural dos homens. Ao contrário, o autor cita vários exemplos extraídos da Bíblia e da história que, segundo ele, confirmam que a monarquia sempre foi a única forma de governo<sup>45</sup>. A doutrina da soberania do povo não é somente infundada: segundo Filmer, atribuir ao povo uma vontade autônoma e legitimar seu direito de se revoltar contra os superiores e de escolher os seus governantes é algo nefasto para a sociedade política e só pode gerar a anarquia.

A terceira grande tese da doutrina filmeriana é a que afirma ser a monarquia hereditária a única forma de governo legítima. Sustenta por consequência a impossibilidade de o povo eleger seu governante. À multidão só resta o direito de proclamar o rei, pois quem o elege é Deus: “Deus deve *eligere* e o povo não faz senão

---

<sup>44</sup> “And this subjection of Children being the Fountain of all Regal Authority, by the Ordination of God himself, it follows, that Civil Power not only in general is by Divine Institution, but even the Assignment of it specifically to the Eldest Parents”. FILMER, Sir Robert. *Patriarcha and other political works*. Blackwell, 1949, p. 57.

<sup>45</sup> Cf. *idem*, p. 86.

*constituere*”.<sup>46</sup> Filmer sustenta que o governo popular é imperfeito, diferentemente da monarquia, a forma mais natural de governo<sup>47</sup>. O autor tenta demonstrar suas idéias recorrendo a exemplos históricos, dentre os quais o de Roma, para extrair a idéia de que a eleição de um governo é incompatível com a verdadeira fonte do poder político: a paternidade. Segundo Filmer, não pode haver dois poderes supremos, mas apenas um, o poder do pai. O poder do povo é tido como perigoso e antinatural:

“Todo poder na Terra é derivado ou usurpado do poder paterno, não havendo outra origem para se encontrar qualquer outro poder. Pois se se admitissem dois tipos de poder sem qualquer subordinação de um para com o outro, eles estariam em perpétuo conflito sobre qual deveria ser o supremo, pois dois poderes supremos não se conciliam. Se o poder paterno for supremo, então o do povo deve ser subordinado e dependente. Se o poder do povo for supremo, então o poder paterno deve submeter-se a ele, e não pode ser exercido sem a licença do povo, o que deve praticamente destruir o esquema e o curso da natureza”<sup>48</sup>.

Filmer afirma que tanto Bellarmino quanto Aristóteles reconhecem que a melhor ordem, a maior estabilidade e facilidade de governo foram encontradas na monarquia e em nenhuma outra forma de governo<sup>49</sup>. A democracia teria imperfeições

---

<sup>46</sup> “God must Eligere, and the People only do Constituere.” Ibidem, p. 83.

<sup>47</sup> Cf. ibidem, p. 85.

<sup>48</sup> “All power on earth is either derived or usurped from the fatherly power, there being no other original to be found of any power whatsoever; for if there should be granted two sorts of power without any subordination of one to the other, they would be in perpetual strife which should be supreme, for two supremes cannot agree; if the fatherly power be supreme of the people must be subordinate, and depend on it; if the power of the people be supreme, then the fatherly power must submit to it, and cannot be exercised without the licence of the people, which must quite destroy the frame and course of nature”. FILMER, Robert. *Directions for obedience to government in dangerous or doubtful times*. Oxford, Blackwell, 1949, p. 233.

<sup>49</sup> FILMER, Robert. *Patriarcha*. Oxford, Blackwell, 1949, p.86.

demais e Roma seria a prova histórica de uma cidade que sofreu muito mais enquanto tinha governo popular do que quando tinha um só governante, ainda que este fosse um tirano<sup>50</sup>.

A quarta idéia importante presente na teoria filmeriana é a de que o rei está acima das leis. Ao tratar deste assunto, Filmer afirma a anterioridade dos príncipes em relação às leis positivas, o que lhes confere supremacia sobre elas: “uma prova incontestável da superioridade dos príncipes sobre as leis é que existiram reis muito antes que existisse qualquer lei, porque durante muito tempo, a palavra de um rei era a única lei”.<sup>51</sup> O poder do monarca é arbitrário e ilimitado, e, apesar de estar acima das leis, isso não o autoriza a se tornar um tirano. Ao contrário, segundo Filmer, o rei deve sempre preferir o bem público ao privado, e preservar o reino, pois “todo pai está obrigado pela lei de natureza a fazer o melhor pela preservação de sua família; mas ainda mais está obrigado o rei pela mesma lei de natureza, a manter este princípio geral, que a salvação do reino é a sua principal lei”<sup>52</sup>. Assim, o monarca não está sujeito às leis positivas, mas está às leis naturais, que prescrevem certas regras aos soberanos. Como a vontade de um pai, a vontade de um rei tem como único limite a lei natural que obriga a ambos. Devem eles agir com equidade e preservar os que estão sob seu comando, tanto quanto possível.

O exame da finalidade das leis, exposto sobretudo no *Patriarca*, procura confirmar que os reis estão acima delas. As leis não são concebidas para reprimir os governantes, mas o povo. Elas ajudam o rei a lembrar-se de qual foi a sua disposição nos diversos assuntos, mas também auxiliam o povo a conhecer a vontade do rei, mesmo que ele não esteja presente no reino. Além disso, propiciam a estabilização da vida, e também

---

<sup>50</sup> Cf. Idem, pp. 90-91.

<sup>51</sup> “A proof unanswerable, for the Superiority of Princes above Laws is this, that there were Kings long before there were any Law”. Ibidem, p. 96.

<sup>52</sup> “(...) Every Father is bound by the Law of Nature to do his best for the preservation of his Family; but much more is a King always tyed by the same Law of Nature to keep this general ground, that the safety of the Kingdom be is chief Law”. Ibidem, p. 96.

mantêm a ordem na sociedade política<sup>53</sup>. Neste contexto, Filmer analisa ainda as relações entre o rei e o parlamento. Este deve se subordinar à autoridade real e é útil ao monarca, pois pelo parlamento o rei ouve a voz do povo com mais facilidade<sup>54</sup>. A liberdade concedida ao parlamento advém somente da graça dos príncipes, e as leis são feitas apenas pelo rei. Ao parlamento cabe apenas ratificar a vontade do monarca<sup>55</sup>.

Essas são as linhas gerais de sua teoria. É interessante notar, como já foi dito, que Filmer não faz apenas uma exposição positiva de sua doutrina. Ele encaminha seu texto pela negação da teoria adversária (como aliás também fará Locke no *Primeiro tratado*). A afirmação da teoria patriarcalista e a crítica às doutrinas rivais estão mescladas em sua obra. Os primeiros capítulos do *Patriarcha* podem servir como constatação disso. O título do capítulo inaugural deste texto é “A liberdade natural da humanidade, uma opinião nova, traiçoeira e perigosa”<sup>56</sup>. Filmer inicia o seu discurso não com a afirmação da sua doutrina, mas com a exposição dos principais argumentos que afirmam a liberdade e igualdade naturais dos homens. Depois, ainda sem expor os princípios de sua teoria, procede à refutação de Bellarmino, um representante da doutrina da soberania popular, segundo a qual o poder civil reside no povo, e não no monarca. Só então, quando tenta refutar o último argumento de Bellarmino, é que passa a expor sobre a autoridade real de Adão, com asserções próprias da teoria patriarcalista.

Segundo Peter Laslett, este é o seu método. Filmer tratava de “demonstrar a impossibilidade de todas as outras explicações de obrigação política, e

---

<sup>53</sup> Ibidem, p. 102.

<sup>54</sup> Cf. Ibidem, p. 113.

<sup>55</sup> Filmer afirma que o parlamento é a corte do rei. Eles são os membros de uma parte do corpo, do qual o rei é a cabeça e o governante: “...They are only members and a part of the body, whereof the king is the head and ruler.” Ibidem, p. 120.

<sup>56</sup> “The Natural Freedom of Mankind, a New, Plausible and Dangerous Opinion”. Cf. Ibidem, p. 53.

mostrar como unicamente o patriarcalismo (...) combateria todas as dificuldades”<sup>57</sup>. Assim, podemos dividir a argumentação de Filmer em dois níveis distintos: uma parte positiva, na qual expõe de modo direto a sua teoria e seus princípios, e uma parte negativa, na qual tenta afirmar a sua doutrina pela negação das teses adversárias. É interessante notar que apesar de ser tido como um autor menor, Filmer se voltou contra alguns dos maiores escritores políticos de seu tempo. Este autor escreveu contra Thomas Hobbes, John Milton e até mesmo Hugo Grotius.

O espírito combativo de Filmer na sua defesa da monarquia não se abatia facilmente. Mesmo depois de uma derrota, com a execução de Carlos I, e durante a instauração da república, Filmer escreveu *Observations concerning the Originall of Government, upon Mr. Hobs “Leviathan”, Mr Milton against Salmasius, H. Grotius “De Jure Belli”*, em 1652. Filmer foi o primeiro crítico de Hobbes. Neste escrito, Filmer expressa a sua concordância com a posição de Hobbes a respeito do exercício do governo, mas crítica a sua concepção sobre a aquisição do poder, que parece cheia de “contradições e impossibilidades”<sup>58</sup>. Neste texto, Filmer também debate com John Milton. Ao concordar com Salmasius quanto à definição do poder real e à sua extensão, critica a posição de Milton que afirma que o povo detém o direito de escolher e depor o governante.

A crítica de Grotius neste escrito é importante, pois ela reúne vários temas discutidos e contestados por Filmer. Este texto tenta combater pelo menos três grandes teses: a emancipação dos filhos em relação aos pais, a tese da comunidade natural, a concepção de lei natural, e a noção de contrato original.

---

<sup>57</sup> (...) “His method was to demonstrate the impossibility of all other accounts of political obligation and to show how only patriarchalism (...) would meet all difficulties.” LASLETT, Peter in: FILMER, R. *Patriarcha and other political works*. Blackwell, 1949, p. 15.

<sup>58</sup> Cf. FILMER, Robert. *Observations concerning the Originall of Government upon Mr. Hobs Leviathan, Mr. Milton against Salmasius, H. Grotius de Jure Belli*. Oxford, Blackwell, 1949, p. 239.

Um dos objetivos principais de Filmer ao criticar Grotius é tentar estabelecer a identidade entre o poder real e o poder paterno. Para isso, é necessário que o pai tenha um poder absoluto sobre os seus filhos, irrevogável exceto pelo seu consentimento. Grotius também trata deste tema, mas de uma forma um pouco diferente. Afirma ele que as crianças passam por três estágios de desenvolvimento. No primeiro, há ausência total de discernimento: é a fase em que as crianças, ainda pequenas, são totalmente dependentes dos pais. No segundo estágio, há um julgamento perfeito, o indivíduo já é capaz do uso da razão, mas ainda vive com os pais, e portanto, sob o total domínio destes. No terceiro estágio, o indivíduo não necessita mais de sua família e deixa o lar paterno. Neste caso, adquire uma certa independência e não é subordinado aos seus pais, embora ainda lhe deva prestar o dever de respeito e de piedade filiais<sup>59</sup>.

Filmer não pode concordar com esta posição. A submissão indiscutível à autoridade paterna é um dos pressupostos de seu sistema. Por isto, este autor é veemente ao afirmar que a lei natural não admite a emancipação dos filhos, e a lei civil que estipule tal emancipação, é contrária à lei natural. Afirma ainda que a prova disso, é que nenhuma lei civil admite a emancipação sem o consentimento dos pais<sup>60</sup>.

Filmer critica ainda a posição de Grotius relativa à origem da propriedade. A argumentação deste também leva em conta muitas passagens da Escritura. Este autor se baseia no texto sagrado para afirmar que a Terra era inicialmente um domínio comum a todos os homens:

“Logo após a criação do mundo, Deus conferiu ao gênero humano um direito geral sobre as coisas daquela natureza inferior, e repetiu esta concessão depois da regeneração do mundo pelo dilúvio. (...) Disso se

---

<sup>59</sup> Cf. GROTIUS, Hugo. *Le droit de la guerre et la paix*. Trad.: P. Pradier-Fodéré. Ed.: D. Alland e S. Goyard-Fabre. Paris, Presses Universitaires de France, 1999, II, V, I-VI, p. 223-224.

<sup>60</sup> Cf. FILMER, R. *Patriarcha and other political works*. Blackwell, 1949, p.73.

segue que cada homem poderia se apoderar do que quisesse para suprir suas necessidades, e consumir o que pudesse ser consumido”.<sup>61</sup>

Esta comunidade primitiva no entanto, não poderia durar muito tempo. Grotius descreve então o processo de apropriação, que leva à propriedade privada, e afirma que esta não é um ato de vontade. A propriedade se estabelece por uma convenção, seja ela expressa, como por exemplo, em uma divisão de terras, seja tácita, como por exemplo, em uma ocupação<sup>62</sup>.

Nesta segunda etapa que é posterior à noção de domínio coletivo, a propriedade tem uma função: fazer com que cada indivíduo se abstenha de se apropriar do que já pertence a outra pessoa, ou seja, ela tem o papel de ordenar as relações sociais para que fiquem claros os limites do que pertence a cada indivíduo. E isso não se dá pela vontade de um soberano, mas por meio de uma convenção. Filmer comenta esta divisão da propriedade em comum e privada, e afirma no *Patriarca* que se a comunidade de todas as coisas é conforme à lei de natureza, cujo autor é Deus, quem teria o poder para revogar tal lei? O que está em jogo neste argumento não é somente a negação da idéia da comunidade natural de todas as coisas, mas sobretudo a noção de lei natural em Grócio. Estes argumentos, bem como os que concernem ao contrato, serão examinados mais adiante.

---

<sup>61</sup> “Aussitôt après la création du monde, Dieu conféra au genre humain un droit général sur les choses de cette nature inférieure, et renouvela cette concession après la régénération du monde par le déluge (...). De là arrivait que chaque homme pouvait s’emparer par ses besoins de ce qu’il voulait, et consommer ce qui pouvait être consommé”. GROTIUS, Hugo. *Le droit de la guerre et la paix*. Trad.: P. Pradier-Fodéré. Ed.: D. Alland e S. Goyard-Fabre. Paris, Presses Universitaires de France, 1999, II, II, 1, p. 179.

<sup>62</sup> Cf. Idem, II, II, 5, p. 182.

### ***3. A Afirmação do Patriarcalismo pela Negação da Liberdade***

Ao analisar mais detalhadamente a obra de Filmer, é curioso notar que muitas vezes ele parece ter mais sucesso ao criticar os adversários do que em defender sua própria teoria. Este autor levanta críticas pertinentes à toda e qualquer teoria que entenda que o poder reside no povo, e não no rei. Critica sobretudo a teoria contratualista e os defensores da liberdade e igualdade naturais dos homens. É preciso, pois, investigar se as críticas de Filmer exerceram algum impacto sobre o contratualismo ou sobre a doutrina da soberania popular, particularmente sobre as noções de pacto e de propriedade expostas por Locke nos *Dois tratados sobre o governo*. Convém ainda examinar se a réplica de Locke refutou com eficácia absoluta os argumentos filmerianos, o que será objeto do próximo capítulo. Com isso, será possível precisar se a controvérsia aqui tratada tem realmente apenas um vencedor incontestável.

Na obra política de Filmer encontramos predominantemente três tipos de argumentos: lógico-rationais, históricos, que abordam a história da Inglaterra e suas constituições, e escriturais, que tratam sobretudo de passagens bíblicas do Velho Testamento. Por isso, em sua refutação, Locke é forçado a discutir nestes mesmos campos. Muitos dos argumentos de Filmer são fortemente baseados na Escritura. A fundamentação na Bíblia se aplica sobretudo à parte positiva de sua teoria, tida pelos intérpretes como a menos sólida de sua doutrina. No entanto, ao refutar teses contratualistas, Filmer apela mais à lógica e à razão do que ao que está contido no Velho Testamento, o que empresta maior força aos seus argumentos, pois a discussão vai se dar predominantemente no terreno racional ou político-jurídico.

É preciso lembrar que no século XVII, a Bíblia era por muitos considerada como fonte histórica e teológica<sup>63</sup>. Justificar idéias políticas com trechos da Bíblia era algo comum no tempo de Filmer. Os textos bíblicos eram tidos correntemente como indiscutíveis, pois expressavam a própria revelação da vontade divina<sup>64</sup>. O que estava consignado na Bíblia não poderia ser objeto de discussão, mas o que nela não estava escrito era motivo de dúvida:

“Não é provável que qualquer direção segura do início do governo seja encontrada seja em Platão, Aristóteles, Cícero, Políbio, ou em quaisquer outros dos autores pagãos, que eram ignorantes sobre a forma da criação do mundo. Nós não devemos negligenciar as Escrituras, e procurar em filósofos as bases do domínio e propriedade, que são os princípios essenciais do governo e da justiça”<sup>65</sup>.

Daí a vantagem de argumentar baseando-se na Escritura. Filmer recorre constantemente ao texto sagrado para enfatizar que não está consignada em nenhuma passagem a liberdade ou a igualdade naturais da humanidade, bem como qualquer descrição de um governo popular:

“Nós encontramos o governo do próprio povo de Deus disperso sob os vários títulos de patriarcas, capitães, juízes e reis, mas em todos esses o poder supremo ainda permaneceu em apenas uma pessoa. Nós não encontramos em lugar nenhum na Escritura qualquer poder supremo dado

---

<sup>63</sup> É importante notar que de acordo com Christopher Hill a religião desempenhava um papel muito maior nas vidas dos ingleses daquele tempo do que o que ela desempenha hoje. Cf. *The century of revolution*. London, Routledge, 1993, p. 63.

<sup>64</sup> Cf. FIGGIS, John Neville. *El derecho divino de los reyes*. México, Fondo de Cultura Económica, 1970, p. 124.

<sup>65</sup> “It is not probable that any sure direction of the beginning of government can be found either in Plato, Aristote, Cicero, Polybius, or in any other of the heathen authors, who were ignorant of the manner of the creation of the world: we must not neglect the scriptures, and search in philosophers for the grounds of dominion and property, which are the main principles of government and justice”. FILMER, Robert. *Observations upon Aristotles politiques touching forms of government*. Oxford, Blackwell, 1949, p. 187.

ao povo, ou para uma multidão, ou que tenha sido alguma vez exercido por eles”<sup>66</sup>.

J. Figgis afirma que as passagens escriturais eram de certa forma invulneráveis aos ataques da crítica. O texto bíblico só poderia ser combatido discutindo-se a interpretação da passagem ou a pertinência dos lugares citados<sup>67</sup>. De acordo com G. J. Schochet, “não se deve presumir (...) que a posição de Sir Robert era insustentável ou indemonstrável, pois a autenticidade histórica do escrito sagrado era um dos fundamentos aceitos de modo mais uniforme no pensamento do século XVII<sup>68</sup>. Nem mesmo Locke disputa a verdade da história da escritura no seu ataque ao patriarcalismo. Ele propõe uma interpretação menos literal para certas passagens cujo significado não é auto-evidente, enquanto Filmer geralmente procede a uma interpretação literal da Escritura. Aliás, era importante para Filmer que a Escritura tivesse toda essa força, pois o seu intento é demonstrar que de acordo com o texto sagrado, desde o reinado de Adão até o fim do Velho Testamento, a única forma de governo mencionada é a monarquia. Logo, apenas ela tem a sanção de Deus, apenas a monarquia patriarcal pode ser justificada<sup>69</sup>, histórica e teologicamente. Como consequência disso, todas as outras formas de governo, que não são citadas na Escritura, são ilegítimas:

---

<sup>66</sup> “We find the government of God’s own people varied under the several titles of Patriarchs, Captains, judges and Kings; but in all these the supreme power rested still in one person only. We nowhere find any supreme power given to the people, or to a multitude in scripture, or ever exercised by them”. FILMER, Robert. *Observations upon aristotles politiques touching forms of government*. Oxford, Blackwell, 1949, p. 189.

<sup>67</sup>. Cf. FIGGIS, John Neville. *El derecho divino de los reyes*. México, Fondo de Cultura Econômica, 1970, p. 125.

<sup>68</sup> “It should not be assumed, (...) that Sir Robert’s position was untenable or indemonstrable, for the historical authenticity of Holy Writ was one of the most uniformly accepted bases of seventeenth-century thought”. SCHOCHET, Gordon J. *The authoritarian family and political attitudes in 17th century England: Patriarchalism in political thought*. New Brunswick, Transaction Books, 1988, p.122.

<sup>69</sup> *ibidem*, p. 139.

“Deus sempre governou seu povo apenas pela monarquia. Os patriarcas, duques, juizes e reis eram todos monarcas. Não há em toda a Escritura menção e aprovação de qualquer outra forma de governo”<sup>70</sup>.

Filmer procura ainda desqualificar a tese segundo a qual é possível ao povo eleger o seu governante ao apontar a ausência de menção na Escritura de qualquer liberdade ou poder concedidos à humanidade:

“Eu não encontro em lugar nenhum, ou texto na Bíblia, onde qualquer poder ou comissão seja dado a um povo, seja para governar a si mesmo, seja para escolher os governantes, ou para alterar a forma de governo à sua vontade. O poder de morte do governo é estabelecido e fixado pelo mandamento “honra teu pai”. Se houvesse um poder maior do que a paternidade, então este mandamento não poderia permanecer e ser observado. (...) Uma representação verdadeira do povo é tão impossível de ser feita quanto todo o povo governar. Os nomes de uma aristocracia, uma democracia, uma república, um estado, ou qualquer outro de significação semelhante não são encontrados seja na lei ou no evangelho”<sup>71</sup>.

Para afirmar que a monarquia é a melhor forma de governo, Filmer recorre à Escritura, mas também à história para confirmar sua tese. Ao comentar a história de Roma, apresenta três argumentos a favor da monarquia. O primeiro é que um governo popular dura muito menos do que as monarquias costumam durar; em segundo lugar, a

---

<sup>70</sup> “God did always govern His own people by monarchy only. The Patriarchs, dukes, judges and Kings were all monarchs. There is not in all Scripture mention and approbation of any other form of government”. FILMER, Robert. *Patriarcha*. Oxford, Blackwell, 1949, p. 84.

<sup>71</sup> “I cannot find any one place, or text in the Bible, where any power or commission is given to a people either to govern themselves, or to choose themselves governors, or to alter the manner of government at their pleasure; the power of government is settled and fixed by the commandment of ‘honour thy father’; if there were a higher power than the fatherly, then this commandment could not stand, and be observed. (...) A true representation of the people to be made is as impossible, as for the whole people to govern; the names of an aristocracy, a democracy, a commonweal, a state, or any other of like signification, are not to be met either in the law or gospel”. FILMER, Robert. *Observations upon Aristotles politiques touching forms of government*. Oxford, Blackwell, 1949, p. 188.

monarquia tem a vantagem de ser mais estável que outros regimes, e finalmente, o governo popular não é passível de ser aplicado a vários reinos<sup>72</sup>. Assim, segundo Filmer, a monarquia é a forma de governo que mais oferece ordem, estabilidade e facilidade de governo. O autor continua a demonstrar suas idéias recorrendo a outros exemplos históricos, dos quais se extrai a idéia de que a eleição dos governantes resulta, inevitavelmente, em “sedição e tumulto”<sup>73</sup>.

No entanto, se Filmer se baseia na Escritura para afirmar alguns argumentos da parte positiva de sua doutrina, é interessante notar que esta não é essencial para a elaboração da crítica da teoria da liberdade e igualdade naturais dos homens, e da idéia de que o poder político reside no povo. Nesta parte, predominam os argumentos históricos e lógico-rationais.

Apesar de ter cometido alguns deslizes na parte positiva de suas idéias, este autor foi hábil ao tentar demonstrar o que julgava um abismo lógico entre a suposta liberdade natural e a instituição do governo<sup>74</sup> presente na teoria contratualista. Segundo Filmer, havia certa dificuldade em explicar como se dava a passagem de um estado de liberdade e de igualdade de todos os homens para a condição de sujeição, desigualdade e constrangimento que existia com um governo, qualquer que fosse a sua forma, por parte dos defensores da doutrina da liberdade e da igualdade natural dos homens. É preciso lembrar que uma de suas preocupações essenciais é a origem real da instituição do governo, como ele surgiu, e por quem foi proclamado. Aliás, ambas as posições, tanto o patriarcalismo como o contratualismo se empenham em decifrar a origem das coisas. Ao se desvendar a origem da sociedade, revela-se o sentido e a extensão da

---

<sup>72</sup> Cf. FILMER, Robert. *Patriarcha*. Oxford, Blackwell, 1949, p. 86.

<sup>73</sup> Idem, p. 39.

<sup>74</sup> Cf. SCHOCHET, Gordon J. *The authoritarian family and political attitudes in 17th century England: Patriarchalism in political thought*. New Brunswick, Transaction Books, 1988, p.138.

obediência política. Esta discussão sobre as origens do mundo, dos homens, mas sobretudo da sociedade, são assuntos cruciais no pensamento do século XVII na Inglaterra:

“ao fornecer uma explicação – hipotética, lógica, ou supostamente histórica – de como o governo veio a existir, o tratamento deste problema realmente constituiu um meio de justificar a obrigação política. Era largamente suposto durante o período que havia uma relação direta e discernível entre a obrigação política e o modo como a autoridade civil começara”<sup>75</sup>.

Perceber que a preocupação com o princípio da sociedade era algo presente no século XVII ajuda a entender melhor a tão mal afamada doutrina de Filmer. Ele explica, baseando-se fundamentalmente na Escritura, por que a monarquia de Adão é a única justificação compatível com o que se experimenta no mundo, em termos políticos. Para Filmer, tendo como dados a realidade concreta de vários estados, de indivíduos desiguais, de uma sociedade com relações de poder e de mando, e ainda a fonte (histórica e incontestável) da Escritura, era muito mais coerente basear a obrigação política na monarquia patriarcal do que no contratualismo, que pressupunha a liberdade e a igualdade da humanidade. Por isso, a tese de uma multidão livre e independente não poderia ser senão uma quimera:

“Nunca houve uma coisa como uma Multidão independente, que no princípio tivesse um direito natural a uma comunidade. Isto é, nesses dias, apenas uma ficção, ou fantasia de pessoas demais, que se comprazem em perseguir as opiniões de filósofos e poetas, para encontrar uma origem do governo que possa prometer algum título à liberdade, para grande escândalo da Cristandade, e trazendo Ateísmo, já que uma liberdade

---

<sup>75</sup>“(…) To providing an account – hypothetical, logical, or supposedly historical – of how government came into being, the treatment of this issue actually constituted a means of justifying political obligation. It was widely assumed during the period that there was a direct and discernible relationship between political duty and the way civil authority began” SCHOCHET, Gordon J. *The authoritarian family and political attitudes in 17th century England: Patriarchalism in political thought*. Transaction Books, New Brunswick, 1988, p.09.

natural da humanidade não pode ser suposta sem a negação da criação de Adão”<sup>76</sup>.

Para Filmer, só o patriarcalismo poderia explicar por que a sociedade é como é, já que tem como ponto de partida a família, dado empírico incontestável, uma instituição onde não há uma igualdade absoluta entre os membros. A simples descrição do pacto social não é, de maneira alguma, resposta satisfatória para Filmer. Com efeito, ele critica duramente as falhas lógicas e a carência de informações sobre o contrato social. Ele indaga sobre a possibilidade factual e sobre as condições nas quais o pacto se daria. A sociedade não poderia, segundo Filmer, ter origem em algo fictício ou uma “fantasia”, como o contrato. No *Patriarcha*, somente o domínio de Adão, que traz em si, segundo a interpretação dada à Escritura, uma noção de poder e propriedade desiguais, poderia justificar o que se observa no mundo.

Ao longo de sua obra, Filmer chama a atenção para algumas questões a respeito do consentimento que estaria envolvido no pacto. Primeiramente, objeta que nunca se conheceu uma reunião de um reino inteiro para contratar o que quer que fosse ou para eleger um príncipe. Esta objeção está de acordo com o pensamento genético-anropológico de Filmer, que desqualifica uma tese em razão de sua novidade ou pelo fato de nunca ter sido observada no mundo empírico. O autor aponta uma questão de fato, ou histórica, mas que tem implicações de direito, como afirma no *Patriarcha*:

“(…) Concedamos também que em cada república particular haja um poder distinto na multidão. Já se conheceu alguma reunião geral de todo o reino para a eleição de um príncipe? Já se encontrou algum exemplo disso no mundo? Conceber tal coisa é imaginar pouco menos que uma

---

<sup>76</sup> “ There never was any such thing as an independent Multitude, who at first had a natural right to a community: this is but a fiction, or fancy of too many in these days, who please themselves in running after the opinions of philosophers and poets, to find out such an original of government, as might promise them some title to liberty, to the great scandal of Christianity, and bringing in of Atheism, since a natural freedom of mankind cannot be supposed without the denial of the creation of Adam”. FILMER, Robert. *Observations upon Aristotles politiques touching forms of government*. Oxford, Blackwell, 1949, p. 188.

impossibilidade. E assim, por conseqüência, nenhuma forma de governo ou rei foram nunca estabelecidos de acordo com esta suposta lei de natureza”<sup>77</sup>.

No escrito *Observations upon Aristotle's politics touching forms of government*, Filmer pergunta sobre como seria este consentimento, quem poderia dá-lo, se ele seria expresso ou tácito, coletivo ou representativo, absoluto ou condicionado. Ele tenta examinar como se daria este ato fundamental que mudaria radicalmente os destinos da humanidade, pois esta abdicaria da sua condição original de liberdade e igualdade irrestritas. Considera que eram assuntos essenciais que deveriam ser explicados pelos defensores da doutrina, mas eram deliberadamente evitados pelas dificuldades que levantavam. A citação é longa, mas elucidativa:

“Mesmo admitindo-se que homens estejam naturalmente dispostos a ser persuadidos de que toda a soberania flui do consentimento do povo, e de que sem ele nenhum título verdadeiro pode ser dado para qualquer supremacia, (...) ainda assim há muitas e grandes dificuldades na questão, que apesar de muito debatida, não foi ainda determinada. A todas o praticante afasta e recusa, declarando que ele não insistirá nas distinções, no tocante à maneira pela qual os povos passam o seu consentimento, nem determinar qual delas é suficiente, e qual não é para conferir direito ou título; se ela deve ser antecedente à posse, ou conseqüente, expressa ou tácita, coletiva ou representativa, absoluta ou condicionada, livre ou forçada, revogável ou irrevogável. Todas essas são dúvidas materiais concernentes ao poder do povo, e apesar do próprio praticante não determinar qual consentimento é suficiente, e qual não é, para constituir um direito ou título, ele ainda poderia ter tido a cortesia de nos ter encaminhado a quem poderíamos recorrer para a resolução desses casos.

---

<sup>77</sup> “But let this also be yielded them, that in each particular commonwealth there is a distinct power in the multitude. Was a general meeting of a whole kingdom ever known for the election of a Prince? Was there any example of it ever found in the world? To conceit such a thing is to imagine little less than an impossibility, and so by consequence no one form of government or King was ever established according to this supposed law of nature.” FILMER, Robert. *Patriarcha*. Oxford, Blackwell, 1949, p. 81.

Mas a verdade é que entre todos eles que defendem a necessidade do consentimento do povo, ninguém nunca se referiu a estas doutrinas tão necessárias. Esta é uma tarefa que parece muito difícil, do contrário seguramente não teria sido negligenciada, considerando o quanto é necessária para assegurar a consciência, em relação à maneira como os povos dão o seu consentimento, e o que é suficiente e o que não é, para constituir, ou derivar um direito ou título a partir do povo”.<sup>78</sup>

A teoria filmeriana critica a forma do contrato, pensando sobretudo no problema da unanimidade. Admitindo-se que os homens fossem iguais e livres, como se daria a instituição do governo? Como se produziria este ato que exigiria a participação de absolutamente todos os homens? Seria possível a implantação da regra da maioria? Filmer é firme ao dizer que não. Para a implantação do pacto, como querem os contratualistas – e ele tem em mente sobretudo Hobbes e Grócio –, seria necessária uma grande assembléia, com a presença de absolutamente todos os indivíduos, sem a exceção de nenhum, pois se trataria de direitos naturais que só poderiam ser negociados ou alienados pelo consentimento do próprio titular destes direitos. Logo, não poderia haver instituição de regra da maioria, nem voto por representação:

---

<sup>78</sup> “Howsoever man are naturally willing to be persuaded, that all sovereignty flows from the consent of the people, and that without it no true title can be made to any supremacy; and that is so current and axiom of late, that it will certainly pass without contradiction as a late exercitator tell us: yet there are many and great difficulties in the point never yet determined, not so much as disputed, all which the exercitator waives and declines, professing he will not insist upon the distinctions, touching the manner of the peoples passing their consent, nor determine which of them is sufficient, and which not to make the right or title; whether it must be antecedent to possession, or may be consequent: express, or tacite: collective, or representative: absolute, or conditioned: free, or enforced: revocable, or irrevocable. All these are material doubts concerning the peoples’ tide, and though the exercitator will not himself determine what consent is sufficient, and what not, to make a right or title, yet he might have been so courteous, as to have directed us, to whom we might go for resolution in these cases. But the truth is, that amongst them that plead the necessity of the consent of the people, none of them hath ever touched upon these so necessary doctrines; it is a task it seems too difficult, otherwise surely it would not have been neglected, considering how necessary it is to resolve the conscience, touching the manner of the peoples passing their consent; and what is sufficient, and what not, to make, or derive a right, or title from the people. FILMER, Robert. *Observations upon Aristotle’s politics touching forms of government*. Blackwell, Oxford, 1949, p. 226.

“Certamente seria uma felicidade rara que todos os homens no mundo, num mesmo instante, concordassem juntos, como se fossem uma só mente, em transformar a comunidade natural de todas as coisas em domínio privado, pois sem tal consentimento unânime, não seria possível que a comunidade fosse alterada. Pois se apenas um homem no mundo tivesse discordado, a alteração teria sido injusta, porque aquele homem pela lei de natureza teria o direito ao uso comum de todas as coisas no mundo. De modo que ter dado a propriedade de alguma coisa para alguém teria sido roubá-lo em seu direito ao uso comum de todas as coisas”<sup>79</sup>.

Para Filmer, a lei de natureza deveria ter um estatuto forte, tal como em Locke. O que é devido a um homem pela lei de natureza, nenhum poder inferior poderia alterar, limitar ou diminuir, pois nenhum homem e nem uma multidão podem usurpar o direito natural de alguém<sup>80</sup>. Assim, ao se admitir a teoria da comunidade natural das coisas, que, segundo os contratualistas, é um corolário da lei da natureza, dever-se-ia explicar como, a partir desta mesma lei, foi possível a fragmentação da propriedade, sem a violação dos direitos naturais de cada indivíduo. É preciso mostrar que as regras de apropriação – que devem ser adotadas necessariamente quando um conjunto de indivíduos se destaca do restante da humanidade – não contradizem o princípio da igualdade e do comunismo originais. Ora, segundo Filmer, não é possível a instituição da propriedade privada sem que haja o consentimento unânime da humanidade, pois somente assim uma parte poderia apropriar-se de um território que deveria ser comum, sem que houvesse uma violação da lei de natureza. De outro modo, há uma lacuna na explicação contratualista a este respeito.

---

<sup>79</sup> “Certainly it was a rare felicity, that all the men in the world at one instant of time should agree together in one mind to change the natural community of all things into private dominion: for without such a unanimous consent it was not possible for community to be altered: for if but one man in the world had dissented, the alteration had been unjust, because that man by the law of nature had a right to the common use of all things in the world; so that to have given a propriety of any one thing to any other, had been to have robbed him of his right to the common use of all things”. FILMER, Robert. *Observation concerning the originall of government*. Blackwell, Oxford, 1949, p. 273.

<sup>80</sup> Cf. FILMER, Robert. *Patriarcha*. Blackwell, Oxford, 1949, p. 82.

Filmer afirma ainda que também não é justificável a doutrina que entende que o povo tem o direito de eleger seu governante. Isto também envolveria um consentimento unânime no sentido forte do termo, coisa que o autor julga impossível obter:

“Se eles entendem que a multidão inteira, ou todo o povo têm originalmente, por natureza, o poder de escolher o Rei, eles devem lembrar-se que pelos seus próprios princípios e regras, por natureza toda a humanidade no mundo constitui apenas um povo que eles supõem ter nascido com uma igual liberdade em relação à sujeição. Onde está tal liberdade, todas as coisas precisam necessariamente ser comuns. Portanto, sem um consentimento conjunto de todo o povo do mundo, nada pode ser feito propriedade de nenhum homem, pois será um prejuízo e uma usurpação sobre o direito comum de todos os outros. Donde se segue que uma vez concedida a liberdade natural, nenhum homem pode ser escolhido rei sem o consentimento universal de todo o povo do mundo em um mesmo instante, *nemine contradicente* [sem contradição]. Não, se for verdade que a natureza fez todos os homens livres, ainda que toda a humanidade concorde em um voto, ainda assim não parece razoável que eles tenham poder para alterar a lei de natureza”<sup>81</sup>.

A questão é se todos os homens nascessem livres e iguais, como poderiam conferir poder a um só homem? Isso, segundo Filmer, equivaleria a negar a lei de natureza, pois a eleição de um homem com autoridade sobre os demais destruiria toda a possibilidade de preservar a liberdade ou igualdade naturais.

---

<sup>81</sup> “If they understand that the entire multitude or whole people have originally by nature power to choose a King, they must remember that by their own principles and rules, by nature all mankind in the world makes but one people, who they suppose to be born alike to an equal freedom from subjection; and where such freedom is, there all things must of necessity be common: and therefore without a joint consent of the whole people of the world, no one thing can be made proper to any one man, but it will be an injury, and a usurpation upon the common right of all others. From whence it follows that natural freedom being once granted, there cannot be any one man chosen King without the universal consent of all the people of the world at one instant, *nemine contradicente*. Nay, if it be true that nature hath made all men free; though all mankind should concur in one vote, yet it cannot seem reasonable, that they should have power to alter the law of nature”. FILMER, Robert. *The anarchy of a limited or mixed monarchy*. Blackwell, Oxford, 1949, p. 285.

Pode-se objetar que Filmer faz uma crítica ingênua ou ineficaz às posições contratualistas, sobretudo no que diz respeito a Hobbes. Alguns autores deixam explícito que o contrato é uma suposição ou um teorema da razão. Filmer tinha consciência disso. Sustenta que quando o próprio autor da tese afirma que as bases de sua teoria não podem ser demonstradas, mas apenas supostas, ele está de fato reconhecendo que o contrato ou a origem do governo pode ter ocorrido na verdade de outro modo. Neste caso, de acordo com Filmer, nada autoriza a crer que a fonte do poder político não seja a paternidade:

“Muitos acreditam que na primeira reunião do povo concordou-se por unanimidade em primeiro lugar que o consentimento da maior parte deveria obrigar o todo. E apesar desse primeiro acordo não poder ser provado, seja agora ou por aqueles que pudessem tê-lo feito, ainda assim, é preciso que seja necessariamente acreditado ou suposto, porque de outro modo não poderia haver qualquer governo legal. Que não poderia haver governo legal, exceto com o consentimento geral de todo o povo que fosse primeiramente submetido não é uma proposição sólida. Ainda assim é verdade que não poderia haver governo popular sem ela. Mas se houvesse no princípio um governo sem que o consentimento do povo fosse obrigatório, como todos os homens confessam que houve, eu não encontro nenhuma razão por que ele não possa ainda continuar, sem pedir a licença da multidão”<sup>82</sup>.

Filmer recusa a tese do comunismo natural no princípio das sociedades políticas, pois, pressupondo a igualdade e a liberdade originais, qualquer ponto

---

<sup>82</sup> “It is believed by many, that at the very first assembling of the people, it was unanimously agreed in the first place, that the consent of the major part should bind the whole; and that though this first agreement cannot possibly be proved, either now, or by whom it could be made; yet, it must necessarily be believed or supposed, because otherwise there could be no lawful government at all. That there could be no lawful government, except a general consent of the whole people be first surmised, is no sound proposition; yet, true it is, that there be no popular government without it. But if there were at first a government without being beholden to the people for their consent, as all men confess there was, I find no reason but there may be so still, without asking leave of the multitude”. FILMER, Robert. *Observations upon Aristotle’s politics touching forms of government*. Blackwell, Oxford, 1949, p. 225.

de partida para se instituir a propriedade privada que não fosse a unanimidade dos indivíduos seria uma violação dos direitos de alguém. O que pertence a um indivíduo por natureza só pode ser tirado por seu consentimento e por nenhuma outra via. Sendo impossível o acordo de todos, posto que isso não poderia ser feito nem no menor reino, careceria ainda de fundamento, segundo ele, a explicação contratualista a respeito da propriedade privada. Se de acordo com o convencionalismo há uma lei natural que faz a propriedade ser comum a todos, e que rege as relações até depois do contrato, ou ela não tem aplicação depois da instituição do governo ou ela nunca existiu, pois segundo Filmer, não há uma explicação razoável para a apropriação e o surgimento da propriedade privada<sup>83</sup>, se todos os homens gozam de igual direito a todas as coisas:

“Se houve um tempo onde todas as coisas eram comuns, e todos os homens, iguais, e agora é diferente, nós precisamos concluir que a lei pela qual as coisas eram comuns e homens iguais era contrária à lei pela qual agora coisas são particulares e homens súditos”<sup>84</sup>.

Além disso, se o ponto de partida é o princípio da unanimidade, que o pacto pressupõe, deve-se admitir que previamente a ele já existia algum tipo de mecanismo social inicial<sup>85</sup>. Então, se já havia famílias, nem todos eram livres para

---

<sup>83</sup> É interessante notar ainda que durante os séculos XV e XVI a Inglaterra implantou os “enclousures”, ou cercamentos. Com a Reforma e a confiscação dos bens da Igreja, houve a expropriação de inúmeros camponeses e assalariados rurais ingleses das chamadas terras comunais. As terras foram cercadas e vendidas, e muitas foram usadas para campos de pastagem. Filmer, ele próprio um grande proprietário, observou que a ocorrência de tal expropriação não teria lugar se os homens fossem realmente iguais. A respeito dos “enclousures” cf. MARX, Karl. *A origem do capital*. Tradução de Walter S. Maia. São Paulo, Global Editora, 1981. A respeito da vida de Filmer e da sua posição como grande proprietário cf. LASLETT, P. Sir Robert Filmer: The man versus the whig myth. *William and Mary Quaterly Review*, 3ª série, vol. V, nº 4, out., 1948.

<sup>84</sup> “If there hath been a time when all things were common, and all men equal, and that it be otherwise now; we must needs conclude that the law by which things were common, and men equal, was contrary to the law by which now things are proper, and men subject.”. FILMER, Robert. *Observations concerning the original of government*. Oxford, Blackwell, p.262.

<sup>85</sup> Cf. SCHOCHET, Gordon J. *The authoritarian family and political attitudes in 17th century England: Patriarchalism in political thought*. New Brunswick, Transaction Books, 1988, p.126.

consentir, pois o modelo natural de família é o despótico, na qual o pai exerce poder absoluto:

“ (...) Para aqueles que admitem uma sujeição original nas crianças, que são governadas por seus pais, sonhar com uma liberdade original da humanidade é contradizer a si mesmos. E fazer os súditos serem livres, os reis serem limitados, e imaginar tais pactos e contratos entre reis e povo, cuja prova nunca poderá ser feita, ou mesmo jamais se poderá descrever ou imaginar como é possível que tais contratos já tenham existido, isso é uma ousadia a ser admirada”<sup>86</sup>.

Filmer notou que a submissão livre a um governo acarretava também o direito de retirada de forma voluntária, o que poderia gerar instabilidade e anarquia em um reino<sup>87</sup>. Ao criticar Grotius, Filmer observa no *Patriarcha* que mesmo que tivesse sido possível a instituição do pacto, haveria uma violação do direito das gerações posteriores, por estas serem obrigadas por decisões de seus ancestrais:

“Como o consentimento da humanidade deveria obrigar a posteridade quando todas as coisas eram comuns, é um ponto não tão evidente. Se as crianças não recebem nada por doação ou por descendência de seus pais, mas têm um interesse comum e igual aos deles, não há razão, em tais casos, para que os atos dos pais obriguem os filhos”<sup>88</sup>.

---

<sup>86</sup> “Now for those that confess an original subjection in children, to be governed by their parents, to dream of an original freedom in mankind, is to contradict themselves; and to make subjects to be free, and Kings to be limited; to imagine such pactions and contracts between Kings and people, as cannot be proved ever to have been made, or can ever be described or fancied, how it is possible for such contracts ever to have been, is a boldness to be wondered at”. FILMER, Robert. *Directions for obedience to government in dangerous or doubtful times*. Oxford, Blackwell, 1949, p. 231.

<sup>87</sup> Filmer observou ainda que na celebração hipotética de um contrato haveria grande incerteza quanto aos contratantes, pois a multidão é algo que muda constantemente. Em um governo popular haveria séria instabilidade, pois de acordo com a mudança das pessoas que nascem e morrem, em um curto espaço de tempo vários governos começariam e seriam terminados. Cf. FILMER, Robert. *Observations upon Aristotles politiques touching forms of government*. Oxford, Blackwell, 1949, p. 204.

<sup>88</sup> “How the consent of mankind could bind posterity when all things were common, is a point not so evident. Where the children take nothing by gift or by descent from their parents, but have an

O fato de o contrato obrigar a descendência dos contratantes originais descaracterizaria a igualdade e a liberdade naturais dos súditos. Segundo Filmer, obrigar os contemporâneos por um contrato ancestral é dizer que não há quaisquer leis que assegurem a liberdade ou a igualdade dos homens. Sustentar que os homens estão obrigados a certos deveres por um contrato celebrado há muito tempo pelos pais de seus pais, deveres esses que são obrigatórios e transmitidos por geração, é algo que faz parte da essência do patriarcalismo<sup>89</sup>, no qual todos os direitos e deveres são ditados apenas pela autoridade paterna. Filmer entendia a igualdade e a liberdade naturais como plenas. Assim, nenhuma pessoa deveria ser mais livre do que a outra, e sobretudo, nenhuma geração deveria ter mais liberdade do que a outra.

Além disso, há em Filmer uma crítica contundente a toda e qualquer representação<sup>90</sup>. Para este autor, é impossível haver uma representação que substitua e realmente desempenhe o papel do povo. Nem mesmo os pais têm o direito de representar os filhos:

“Poderá ser dito que crianças e filhos podem ser obrigados pelos votos de seus pais. Este remédio pode curar uma parte do mal, mas destrói a causa inteira, e no fim se choca com a verdadeira origem do governo. Pois se for admitido que os atos dos pais obrigam os filhos, então adeus à doutrina da liberdade natural da humanidade. Onde a sujeição dos filhos aos pais é natural, não pode haver liberdade natural. (...) Assim, em conclusão, se for imaginado que o povo já foi alguma vez livre da sujeição por natureza,

---

equal and common interest with them, there is no reason in such cases, that the acts of the fathers should bind the sons”. FILMER, Robert. *Patriarcha*. Blackwell, Oxford, 1949, p. 65.

<sup>89</sup> Cf. SCHOCHET, Gordon J. *The authoritarian family and political attitudes in 17th century England: Patriarchalism in political thought*. Transaction Books, New Brunswick, 1988, p.130.

<sup>90</sup> Cf. FILMER, Robert. *Observations upon Aristotles politiques touching forms of government*. Oxford, Blackwell, 1949, p. 223.

isso provará a mera impossibilidade de introduzir até legalmente qualquer tipo de governo, sem prejuízo aparente para uma multidão de pessoas”<sup>91</sup>.

Assim, não foram poucas as falhas observadas por Filmer na teoria do contrato. Ele observou, em suma, que o contratualismo não explicava o modo como o pacto se daria, e mais do que isso, falhava ao justificar, a partir de seus pressupostos, a sociedade de seu tempo. Para ele, o postulado teórico da igualdade humana reclamava que o governo e a propriedade fossem instituídos pelo consentimento unânime da humanidade, e este, segundo ele, era impossível de se alcançar. Filmer apontou que se o contrato nunca tivesse sido realizado de fato, isso implicaria em conceder que não se sabe exatamente qual foi a origem do governo, algo relevante para se determinar a verdadeira extensão da autoridade política.

Apesar de sua teoria ter várias incoerências e imprecisões, as críticas de Filmer talvez consigam atingir o cerne da teoria contratualista. Alguns comentadores entendem de fato que Filmer teria sido um bom crítico, não fosse pelos argumentos estritamente patriarcalistas. George H. Sabine nota que “não tivesse Filmer se desmoralizado com seu absurdo argumento sobre o poder real de Adão, poderia ter sido um crítico bem formidável, pois conhecia tão bem como Sidney e Locke a história constitucional inglesa e, da mesma forma que a maioria dos indivíduos conhecidos apenas através da pena de seus críticos, não era tão tolo quanto o fizeram parecer”<sup>92</sup>. Também John Plamenatz afirma “de Filmer, mais verdadeiramente do que qualquer outro expoente da doutrina, podemos dizer que ele é mais impressionante quando ataca outros do que quando

---

<sup>91</sup> “It will be said that infants and children may be concluded by vots of their parents. This remedy may cure some parte of the mischief, but it destroys the whole cause, and at last stumbles upon the true original fo government. For if it be allowed, that the acts of parents bind the children, then farewell the doctrine of the natural freedom of mankind; where subjection of children to parentes is natural, there can be no natural freedom. (...) So that in conclusion, if it be imagine that the people were ever but once free from subjection by nature, it will prove a mere impossibility ever lawfully to introduce any kind of government whatsoever, without apparent wrong to a multitude of people” FILMER, R. *The anarchy of a limited or mixed monarchy*. P. 287.

<sup>92</sup> SABINE, George H.. *História das teorias políticas*. Rio de Janeiro, Editoria Fundo de Cultura, 1961, p. 508.

defende a si próprio”<sup>93</sup>. Perez Zagorin diz que “quando nos voltamos para a crítica de Filmer da doutrina da soberania popular, nós o vemos em seu lado mais aguçado”<sup>94</sup>. Ainda Peter Laslett nota que Filmer tinha a “capacidade para perceber direto os argumentos dos outros sem ter consciência de sua própria extraordinária irracionalidade”<sup>95</sup>.

Desta forma, com uma análise mais atenta, as idéias de Filmer e o patriarcalismo tomam uma nova dimensão. Não se trata apenas de uma teoria “insignificante” ou “absurda”, mas algo que teve importância decisiva na vida política da Inglaterra no século XVII, e que deixou críticas aos republicanos e contratualistas até hoje não respondidas. A razão do seu ostracismo na história do pensamento político pode não ter sido apenas o sucesso indiscutível de Locke ao refutar a maioria dos argumentos filmerianos, mas também o triunfo absoluto do convencionalismo, da vitória da causa *whig*, e dos princípios que passaram a nortear o pensamento moderno, que é mais racional do que histórico<sup>96</sup>.

G. Schochet afirma que a forma lógica e racional com que Filmer ataca a teoria do contrato e da soberania popular é precursora de uma nova concepção de obrigação política<sup>97</sup>. Isto significa que os indivíduos não teriam mais que acreditar em supostos atos ou contratos dos primeiros cidadãos. Com efeito, se é largamente dito e aceito

---

<sup>93</sup> PLAMENATZ, John. *Man and Society: A Critical Examination of Some Important Social and Political Theories from Machiavelli to Marx*, 2 vols., London, 1963, I, p. 173, apud SCHOCHET, Gordon J. *The authoritarian family and political attitudes in 17th century England: Patriarchalism in political thought*. Transaction Books, New Brunswick, 1988, p. 03.

<sup>94</sup> ZAGORIN, Perez. *A History of Political Thought in the English Revolution*. London, 1954, p. 198, apud SCHOCHET, Gordon J. *The authoritarian family and political attitudes in 17th century England: Patriarchalism in political thought*. Transaction Books, New Brunswick, 1988, p. 03.

<sup>95</sup> LASLETT, Peter. Sir Robert Filmer: The Man versus the Whig Myth. *William and Mary Quaterly*, 3rd. ser., V, 1948, p. 546.

<sup>96</sup> Cf. SCHOCHET, Gordon J. *The authoritarian family and political attitudes in 17th century England: Patriarchalism in political thought*. Transaction Books, New Brunswick, 1988, p. (XIX-XXV)

<sup>97</sup> Cf. idem, p. 135.

que os indivíduos são naturalmente livres e iguais, há um problema potencial sobre todas as relações sociais, porque sempre há nelas as mais variadas restrições a esses direitos. Como elas podem ser justificadas? Elas são incompatíveis com o postulado inicial, a não ser que o indivíduo se coloque voluntariamente nesta situação. Mas a partir daí surgem outros problemas (igualmente apontados por Filmer), que dizem respeito ao contrato.

Para Filmer, a constatação de um poder absoluto no mundo só poderia ser justificada pela tese patriarcalista. De acordo com J.F. Spitz, é Filmer quem introduz em filosofia política a noção de poder arbitrário e a equipara ao conceito de poder absoluto. O absolutismo monárquico defendido por outros pensadores era compatível como a idéia da existência de certos direitos e liberdades dos súditos que deviam ser respeitados. Na doutrina absolutista, de um certo modo, há um limite sobre o poder real: a vontade do rei deve ser exercida segundo certas formas legais. Há certas leis que mesmo o monarca deve cumprir, e essas leis são as garantias dos direitos dos súditos<sup>98</sup>. Assim, os pensadores monarquistas do século XVII afirmam o caráter incondicional da obrigação de obediência para com o monarca, mas ao mesmo tempo, recusam a idéia da legalidade que decorreria necessariamente do exercício do poder, e insistem sobre o fato de que o rei é o instrumento do direito, isto é, sua função é atender às necessidades de justiça do corpo que governa.

O pensamento absolutista não identifica a fonte da lei com uma vontade arbitrária, mas com uma razão, que tem a tarefa de compreender a natureza do corpo político e de fazer as leis para a regulação de suas relações<sup>99</sup>. Assim, um rei absoluto, como era Jaime I, é também um rei de justiça, um instrumento de promoção do bem, pois seu poder repousa sobre a razão e não sobre a força e a vontade<sup>100</sup>.

---

<sup>98</sup> Cf. SPITZ, Jean-Fabien. *John Locke et les fondements de la liberté moderne*. Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p. 114.

<sup>99</sup> Cf. Idem, p. 118.

<sup>100</sup> Cf. ibidem, p. 121.

O autor do *Patriarcha* rompe com este universo intelectual, ao afirmar que o poder do rei é absoluto e arbitrário, ou seja, que o soberano está acima de toda e qualquer obrigação para com as leis, pois ele é o seu autor:

“A lei é o comando do soberano e ela deve ser obedecida qualquer que seja a sua substância, mesmo se ela estiver em contradição com o direito existente e com os privilégios ou liberdades dos súditos, já que estes não são definidos senão pela vontade soberana”<sup>101</sup>.

Para Filmer é contraditório pensar num poder absoluto sem afirmar ao mesmo tempo o seu aspecto arbitrário. O poder absoluto não pode ser condicionado. Ao fazer isso, ele nega toda uma tradição do direito natural. Ele se opõe à tradição metafísica que afirmava que tudo no universo (e também no universo político) era ordem e harmonia. Havia no século XVII a concepção elisabetana da harmonia cósmica, “fundada sobre os conceitos de ordem, de correspondência entre os diferentes planos de existência, e sobre a idéia de uma grande cadeia de seres”<sup>102</sup>. Para esta concepção, a noção de ordem e de limite era fundamental, e esta idéia subjaz ao pensamento dos jusnaturalistas e contratualistas.

Os seres humanos eram vistos como parte de uma hierarquia cósmica, que era ordenada divinamente, e na qual a subordinação era tida como natural. Neste contexto, é claro que havia pouco espaço para questões gerais acerca da autoridade política ou da igualdade dos homens. Por isso também havia pouco espaço para a transgressão de um comando de um governante (em Filmer não havia nenhum). Os soberanos eram vistos como parte dos desígnios de Deus no mundo, e seria, além de inútil, um contra-senso desobedecê-los<sup>103</sup>. Além disso, os reis são instituídos para cuidarem do

---

<sup>101</sup> “(...) La loi est le commandement du souverain et elle doit être obéie quelle qu’en soit la substance, même si elle est en contradiction avec le droit existant et avec les privilèges ou libertés des sujets, puisque ceux-ci ne sont définis que par la volonté souveraine.” Ibidem, p. 126.

<sup>102</sup> Ibidem, p. 125.

<sup>103</sup> Cf. PATEMAN, C. *The problem of political obligation*. Great Britain, Polity Press, 1995, p. 12.

povo e fazerem a justiça, algo que está presente em Filmer<sup>104</sup>. Assim, reis com poder absoluto, não obstante poderem derogar as leis civis existentes a qualquer tempo, devem sempre ter no horizonte um limite, ainda que este seja a lei natural.

O que Filmer propõe, ainda que de modo incipiente, é que o universo não é ordenado, e que não há uma lei natural que assegure a liberdade de todos, nem que imponha limites à atuação do soberano. Ao contrário, é a vontade – a vontade do monarca – que está na origem da ordem política e é ela que constitui a sua justificação<sup>105</sup>. Segundo J. F. Spitz, Filmer institui o arbitrário na política<sup>106</sup>. Em outras palavras, a lei, por ser um comando do soberano deve ser obedecida, qualquer que seja a sua substância e mesmo que esteja em contradição como o direito existente e com os privilégios ou liberdades dos súditos, pois estes são definidos pela vontade soberana, e não apenas pela lei natural.

A lei de natureza, entendida como uma lei racional, faria de cada homem o juiz da obediência que deveria às leis, o que para Filmer seria algo que só fomentaria a dissolução e a anarquia do corpo político<sup>107</sup>. Para ele, as leis são instrumentos do rei. Elas não são inventadas para ter os reis sob controle mas, ao contrário, para controlar a multidão<sup>108</sup>. Pensar de forma diferente é inverter o sentido das coisas.

O autor do *Patriarca* afirma que não só os reis têm o direito de causar dano, como também o de não serem punidos se o fizerem. Sustenta ainda que no

---

<sup>104</sup> “(...)But much more is a King always tied by the same law of nature to keep this general ground, that the safety of his kingdom be his chief law”. Cf. FILMER, Robert. *Patriarcha*, p. 96.

<sup>105</sup> Cf. SPITZ, Jean-Fabien. *John Locke et les fondements de la liberté moderne*. Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p. 128.

<sup>106</sup> Cf. Idem, p. 126.

<sup>107</sup> Cf. Ibidem, p. 130.

<sup>108</sup> Cf. ibidem, p. 131.

texto sagrado não há remédio contra os tiranos, mas somente chorar e rogar a Deus<sup>109</sup>. Ao unir a vontade absoluta à vontade arbitrária, e submeter o súdito incondicionalmente, Filmer apaga, a rigor, a distinção entre o rei e o tirano. Este afirma que a tirania é uma forma distinta de governo, que tem lugar quando o governante não cumpre com o seu dever de preservação do reino.

Assim, Filmer propõe uma teoria política que nega a existência de uma ordem normativa independente da vontade do monarca. Recusa igualmente a idéia de direitos detidos pelos homens em virtude de uma lei mais alta que a do governante. Este autor constata que se o soberano é o autor das leis, se ele não pode ser constrangido, e se todo o direito de resistência está excluído, é somente a vontade do soberano que pode determinar as próprias leis e o direito existente. A noção de obrigação por parte do rei é vazia de sentido se o detentor da soberania não pode ser constrangido a respeitar a lei. Por conseqüência, se as vontades soberanas não podem ser transgredidas é porque estas vontades são a fonte de toda e qualquer ordem política. Filmer nota que constantemente uma ordem é substituída por outra, sem qualquer justificação senão a vontade e o arbítrio daquele que possui o poder de proceder à substituição e de fazer o direito por sua própria vontade e poder<sup>110</sup>.

Assim, ao renunciar a um modo de pensar que faz da conformidade a uma norma natural da moral ou do direito o fundamento da legitimidade do poder político, e ao afirmar que é unicamente a vontade do soberano que deve ser tida como fonte da distinção entre o justo e o injusto, Filmer modifica totalmente o sentido de uma norma objetiva de justiça, ao mesmo tempo em que destrói a idéia de um universo ordenado. Agora fica mais fácil perceber o motivo condutor de suas idéias, e pode-se dizer que, se por um lado, Filmer é tido como um pensador ultraconservador, por outro, é também um

---

<sup>109</sup> Cf. FILMER, Robert. *Patriarcha*, p. 97. Este ponto vai ser retomado por Locke no Segundo Tratado, § 20.

<sup>110</sup> Cf. *ibidem*, p. 126-7.

revolucionário, pois rompe com a idéia de um direito natural universal, eterno e imutável, abrindo caminho para outras formas de se pensar o político. Se o contrato é uma invenção ou uma fantasia, a questão sobre as reais fontes da autoridade política permanece.

Se muito é devido à teoria política lockiana, sobretudo nos dias atuais, parece possível afirmar que a ordem moderna também compartilha das premissas metafísicas e do apelo empírico e histórico que aparecem nas obras de Filmer. Foi a partir da desconstrução da ordem e do direito natural clássico que se passou a fazer um estudo histórico sobre as diferentes formas de regime e suas formas de limitação. Foi a partir do empirismo filosófico, que renuncia à crença de que existam valores inscritos na natureza das coisas, que se procurou e ainda se procura, a melhor forma de constituição de um governo.

\* \* \*

## 2

## A réplica de Locke e a destruição do “Fantasma Dominador da Paternidade”

Locke foi tão bem sucedido na crítica do *Patriarcha*, que o desprezo pela obra de Filmer contaminou também o *Primeiro tratado sobre o governo*. Neste texto, o motivo condutor é a crítica ao sistema filmeriano. Talvez por isso ele seja menos editado e muito menos lido do que o *Segundo tratado*. Como afirma Franck Lessay, “Filmer é dito fracassado, seu sistema rejeitado, desacreditado pela história – o que muitos creirão, poupando-se, assim, o sofrimento de ler somente Filmer, para aceitar os resumos caricaturais fornecidos por seus contraditores”<sup>1</sup>. Uma vez expostos os pontos principais do sistema filmeriano, o propósito aqui é apresentar os argumentos fundamentais da refutação de Locke, para tentar mostrar o lado oposto e menos conhecido deste debate: as falhas ou lacunas da argumentação lockiana, sobretudo no que concerne à questão do contrato e do consentimento.

---

<sup>1</sup> LESSAY, F. Filmer, Hobbes, Locke: Les cassures dans l’Espace de la théorie politique. *Archives de Philosophie* 55, 1992, p. 646.

No *Primeiro Tratado*, Locke se detém predominantemente na análise da primeira parte do *Patriarca*, e não chega a examiná-la por completo. O próprio autor diz que grande parte das páginas que compunham o manuscrito foi perdida, como afirma logo no início do Prefácio: “Tens aqui o início e o fim de um discurso que diz respeito ao governo; o destino imposto pela fortuna às páginas que deveriam compor a parte central, mais numerosas que todo o resto, não merece ser-te relatado”<sup>2</sup>. Este fato, porém, não parece prejudicar em nada o conjunto de sua refutação. Locke afirma que qualquer pessoa ao analisar a teoria de seu rival pode chegar à conclusão que o sistema patriarcalista não se sustenta<sup>3</sup>: “Se alguém se dispuser por conta própria a despojar os discursos de sir Robert, naquelas partes que não foram aqui tocadas, do floreio de suas duvidosas expressões e a reduzir suas palavras a proposições diretas, positivas e inteligíveis, comparando-as em seguida entre si, rapidamente concluirá que jamais tantos eloqüentes disparates foram reunidos no belo idioma inglês”<sup>4</sup>.

Um dos objetivos primordiais da argumentação dos *Dois tratados sobre o governo* é a contestação do patriarcalismo. Convém notar, no entanto, que a obra de Locke não se detém apenas no *Patriarca* de Filmer, mas percorre também outros, sobretudo o *Observations upon Aristotle’s Politics touching Forms of Government*, e *Directions for Obedience to Government in Dangerous or Doubtful Times*. Além disso, apesar de ser tido como certo que Locke tenha refutado toda a doutrina de Filmer, parece haver silêncios nesta controvérsia. A terceira parte do *Patriarca*, por exemplo, que trata da função das leis, não é tocada ao longo dos *Dois Tratados*. Ao insistir muito sobre alguns pontos (especialmente sobre a base da teoria patriarcal, como a autoridade régia de Adão, ou o

---

<sup>2</sup> . LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo, Martins Fontes, 1998, Prefácio, p. 197.

<sup>3</sup> Esse aliás é um dos recursos freqüentemente utilizados por Locke ao longo dos “Dois Tratados”. O convite do leitor para que este constate por si mesmo o quão desprovida de fundamento é a teoria de seu rival. Ao fazer isso ele reduz o argumento filmeriano a algo obviamente inepto ou obscuro. Cf. Idem, I, §80, §118, §165.

<sup>4</sup> Idem, Prefácio, p. 198.

domínio absoluto dos reis), Locke percorre um caminho que é estratégico: toda a sua exposição é pautada pelas teses positivas do patriarcalismo, justamente a sua parte menos consistente. O *Primeiro Tratado*, bem analisado, tece uma tal crítica ao patriarcalismo, que ao final da leitura é praticamente impossível não se deixar convencer pelo princípio lógico e emocional da noção lockiana de consentimento – que será desenvolvida propriamente no *Segundo Tratado*<sup>5</sup>.

Este parece ser um dos motivos do grande sucesso que Locke obteve nesta controvérsia. Houve várias refutações vigorosas (e volumosas) contra a obra de Filmer, mas a de Locke se destaca porque marca o início do declínio de uma cosmovisão, a do patriarcalismo, além de ter um papel importante na construção de uma outra: a do poder político consensual, ou a do convencionalismo.

### ***1. O método de Locke***

Apesar de constatar no prefácio aos *Dois Tratados* que Filmer não escreveu senão “disparates”, Locke demonstra ter empreendido um esforço razoável na sua refutação. Ao longo dela, Locke descaracteriza, simplifica, distorce e ridiculariza o pensamento de Filmer. Isto o dispensa de argumentar em terrenos que escolheu evitar, notadamente os campos jurídico e histórico. Ao simplificar esta doutrina, além de empobrecer deliberadamente seu conteúdo, Locke torna mais fácil a sua tarefa<sup>6</sup>. Tal recurso é empregado no início do *Primeiro Tratado*. No primeiro parágrafo deste texto, Locke já estigmatiza Filmer como um defensor da escravidão: “a escravidão é uma condição humana

---

<sup>5</sup> Cf. TARLTON, Charles D. A rope of sand: interpreting Locke’s First treatise of government. *The Historical Journal*, 21, I (1978), p. 55.

<sup>6</sup> Cf. LESSAY, F. Filmer, Hobbes, Locke: Les cassures dans l’Espace de la théorie politique. *Archives de Philosophie* 55, 1992, p. 646.

tão vil e deplorável, tão diametralmente oposta ao temperamento generoso e à coragem de nossa Nação, que é difícil conceber que um inglês, muito menos um fidalgo, tomasse a sua defesa”<sup>7</sup>. A retórica está muito presente na refutação lockiana. No capítulo inicial do *Primeiro Tratado*, Locke apela primeiramente para imagens e argumentos emocionais e só depois expõe seus argumentos propriamente racionais<sup>8</sup>. É assim que ele apresenta a teoria de Filmer:

“Seu sistema se encerra num pequeno círculo, que não vai além do seguinte:

*Todo governo é uma monarquia absoluta.*

E a proposição que alicerça todo o seu sistema é:

*Nenhum homem nasce ‘livre’*”<sup>9</sup>.

Este trecho, que Locke declara ser o “pequeno círculo” do sistema filmeriano, é na verdade a simplificação da conclusão que Filmer extrai da obra política de Aristóteles<sup>10</sup>. Embora, a rigor, a teoria filmeriana contenha afirmações parecidas com aquelas, estas simplificam muito o seu sistema. Esse tipo de atitude passa despercebido aos olhos do leitor, mas a insistência de Locke neste tópico aponta para o intento de desmerecer e diminuir as teses de Filmer, mesmo que para isso tenha de distorcer o seu sentido.

Outro recurso utilizado por Locke em seu texto é a denúncia da falta de definições precisas e de distinção entre os termos em Filmer. Ao longo dos *Dois Tratados* há muitas passagens que ridicularizam e enfatizam a falta de habilidade de Filmer em estabelecer o seu próprio sistema. Um exemplo evidente é a denúncia da indeterminação do conceito de paternidade. Locke acusa Filmer de construir todo o seu

<sup>7</sup> LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo, Martins Fontes, 1998, I, § 1

<sup>8</sup> Cf. TARLTON, Charles D. A rope of sand: interpreting Locke’s First treatise of government. *The Historical Journal*, 21, I (1978), p. 50.

<sup>9</sup> LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo, Martins Fontes, 1998, I, §2.

<sup>10</sup> Cf. FILMER, Robert. *Observations upon Aristotle’s politics touching forms of government*. Oxford, Blackwell, 1949, p. 229.

edifício sobre algo que nem ele mesmo definiu exatamente: “sir Robert deveria ter-nos explicado o que entende por *paternidade* ou *autoridade paterna*, antes de nos indicar em quem se haveria de encontrá-la, e de discorrer tão longamente ao seu respeito”<sup>11</sup>.

Era fundamental que Locke atacasse por todas as vias o conceito da paternidade, pois além de estruturar o pensamento de Filmer, esta noção tornava impossível, uma vez aceito, a idéia de uma sociedade em que os indivíduos fossem livres e iguais por natureza, ou de que os governos fossem formados pelo consentimento dos homens<sup>12</sup>, duas teses lockianas. De acordo com Locke, a tese de que os homens não nascem livres não é sustentável nem pela razão, nem pela Escritura<sup>13</sup>, contrariamente ao que expõe Filmer. Locke enfatiza que há falta de precisão nos termos utilizados por aquele, e ainda que não há evidências empíricas ou argumentativas que fundamentem a tese patriarcalista, algo grave, sobretudo ao se considerar a seriedade do assunto que é tratado:

“Sendo a soberania de Adão o alicerce seguro sobre o qual nosso A. edifica sua poderosa monarquia absoluta, seria de se esperar que, em seu *Patriarca*, esse pressuposto básico fosse comprovado e estabelecido com todas as evidências argumentativas exigidas por tão fundamental princípio, e que este ponto, sobre o qual repousa a parte principal da questão, fosse exposto com razões suficientes para justificar a confiança com a qual foi admitido”<sup>14</sup>.

Locke enfrenta Filmer também no terreno teológico, ao afirmar que este interpretou de forma equivocada as passagens escriturais: “a Escritura não diz uma única palavra acerca de seus governantes ou formas de governo, mas fornece apenas um relato de como a humanidade chegou ao ponto de ser dividida em diferentes línguas e

---

<sup>11</sup> LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo, Martins Fontes, 1998, I, § 7.

<sup>12</sup> Cf. LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo, Martins Fontes, 1998, I, § 6.

<sup>13</sup> Cf. Idem, I, §104.

<sup>14</sup> Ibidem, I, §11.

nações. Portanto, afirmar expressamente que seus governantes eram pais, quando o texto nada diz nesse sentido, não é um argumento extraído da Escritura, mas uma fantasia extraída do próprio cérebro, pois é afirmar com convicção fatos acerca dos quais nossas fontes guardam absoluto silêncio”<sup>15</sup>.

Apesar de sua refutação veemente, é possível dizer que a obra de Filmer marca a de Locke. No *Primeiro tratado* é uma necessidade que o autor argumente em campos definidos pela obra de Filmer. Por isso, Locke se utiliza amplamente de argumentos teológicos, racionais, históricos e filosóficos, do mesmo gênero dos empregados por Filmer. Além disso, é possível dizer que a pauta de assuntos tratados por Locke, mesmo no *Segundo Tratado*, também é inegavelmente marcada pelo discurso filmeriano, como se verá adiante.

## **2. Locke contra os defensores do império paterno**

Da análise do *Primeiro tratado* é possível perceber que Locke está preocupado em apontar em primeiro lugar as inconsistências do sistema de Filmer, mostrando que não há coerência ou racionalidade no patriarcalismo. Locke expõe a fraqueza teórica de Filmer, ao afirmar que este não produz argumentos capazes de conquistar as consciências dos homens. Em segundo lugar, expõe as dificuldades práticas do patriarcalismo<sup>16</sup>, como por exemplo quando mostra a falha deste em esclarecer quem teria direito à obediência, o problema da indeterminação do herdeiro. Segundo Locke, a falha do autor do *Patriarca* em estabelecer quem seria um governante legítimo pode ter por conseqüência a usurpação, a sedição ou a rebelião na sociedade política.

---

<sup>15</sup> Cf. *Ibidem*, I, § 145.

<sup>16</sup> Cf. TARLTON, Charles D. A rope of sand: interpreting Locke's First treatise of government. *The Historical Journal*, 21, I (1978), p. 60.

A estrutura formal do *Primeiro tratado* é dada pelo exame crítico do modo como Filmer apresenta sua tese. Uma vez contestada a noção filmeriana da paternidade, Locke passa a refutar as conseqüências extraídas dessa hipótese. A partir do Capítulo III, Locke organiza a sua refutação em torno das possíveis fontes do poder de Adão. Assim, a contestação de Locke abrange em suma os seguintes itens:

- a) o direito de Adão à soberania pela criação;
- b) o comunismo orginal, em contraste com o domínio privado de Adão;
- c) a diferenciação entre poder soberano e domínio;
- d) o poder de Adão pela submissão de Eva; e
- e) o problema da indeterminação do herdeiro.

*a) O direito de Adão à soberania pela criação*

Uma das premissas fundamentais do pensamento de Filmer é a de que pela sua simples criação, Adão tinha um domínio tão amplo quanto o mais absoluto domínio de qualquer monarca desde o início do mundo<sup>17</sup>, e isto lhe conferia título de soberania. De acordo com Filmer, os patriarcas que herdaram este poder depois de Adão se tornaram os primeiros reis. Locke contesta que a simples criação do primeiro homem tenha lhe dado algum poder sobre os outros homens ou sobre todas as coisas. Ele é contrário à idéia de que todo o poder político se concentre em um só indivíduo: “não consigo perceber por que meios a criação de Adão, que nada mais foi que o receber a vida diretamente da

---

<sup>17</sup> FILMER, R. *Patriarcha and other political works*. Oxford, Blackwell, 1949, p. 58.

onipotência e da mão de Deus terá conferido a Adão *uma soberania* sobre o que quer que seja”<sup>18</sup>.

Locke enfatiza que mesmo que se admita que tenha havido alguma concessão de propriedade por parte de Deus a Adão, isso não quer dizer que este tenha tido qualquer poder sobre os homens, pois para ele o domínio outorgado por Deus não seria um domínio privado sobre todas as criaturas, mas um domínio comum a toda a humanidade, e por isso Adão não se tornaria monarca<sup>19</sup>. Em Locke, paternidade, poder e propriedade são títulos distintos<sup>20</sup>, diferentemente do que é encontrado na doutrina patriarcal, na qual eram idênticos.

*b) O comunismo original, em contraste com o domínio privado de Adão*

Adão não pode ser soberano e também não pode ser proprietário do mundo, segundo Locke. O domínio da Terra não é exclusivo do monarca, mas de toda a humanidade: “O que quer que Deus tenha outorgado através das palavras dessa concessão (Gn 1, 28), não o outorgou para Adão em particular, à exclusão de todos os demais homens: qualquer que tenha sido o domínio que lhe outorgou mediante tal concessão, não se tratava de um domínio privado, mas um domínio em comum com o restante da humanidade”<sup>21</sup>. A passagem bíblica citada é a mesma usada por Filmer, mas Locke confere a ela uma interpretação bem diferente. Locke nega o domínio privado e exclusivo de Adão com o fim

---

<sup>18</sup> LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo, Martins Fontes, 1998, I, §15.

<sup>19</sup> Cf. Idem, I, § 24.

<sup>20</sup> Cf. Ibidem, I, §73.

<sup>21</sup> Ibidem, I, §29.

de estabelecer a igualdade e a liberdade natural dos homens. A discussão de Locke sobre a propriedade está em íntima conexão com a sua concepção de lei natural, que prescreve a preservação da vida. O ponto inicial da exposição sobre a propriedade é a afirmação de que todos os indivíduos têm o direito de manter a sua subsistência<sup>22</sup>.

Para Filmer, todo o direito ou autoridade sobre coisas ou pessoas são constituídos como um direito privado de uso, abuso e alienação. Assim como todo pai mantém um direito divino e absoluto sobre a sua família, o monarca também detém um direito absoluto sobre todos os súditos que constituiriam a sua família<sup>23</sup>. Quando Locke refuta os argumentos de Filmer concernentes à propriedade, a tentativa é de contestar que todo pai mantenha um direito natural, ilimitado e arbitrário não só sobre seus filhos mas também sobre a propriedade.

Apesar de Locke e Filmer concordarem quanto à definição de propriedade, como sendo um direito de ter o que é seu respeitado, e como um dever que obriga os outros a se absterem de interferir no que é alheio, estes autores divergem claramente em outros aspectos. O primeiro e mais evidente é que para Locke a propriedade originalmente era um direito de todos os homens e não um “domínio privado” de Adão. Neste sentido, no início das sociedades não havia propriedade privada, ao contrário do que afirma Filmer. Em segundo lugar, em Locke há um direito de uso para preservação, mas não de abuso ou de alienação, pelo menos neste momento inicial. Por consequência, para Locke, a propriedade deve ter um fim específico, a preservação ou a conveniência para a

---

<sup>22</sup> Cf. *Ibidem*, II, §26.

<sup>23</sup> Cf. FILMER, R. *Patriarcha and other political works*. Oxford, Blackwell, 1949, p.63.

espécie humana<sup>24</sup>, enquanto que em Filmer, não é necessário que a propriedade tenha qualquer fim, a não ser a vontade ilimitada do proprietário<sup>25</sup>.

A propriedade, assim, era um direito natural comum, no sentido de que todos tinham o direito de retirar da natureza o necessário para a sua subsistência<sup>26</sup>. O modo de apropriação da propriedade comum, e a transformação desta em domínio privado só vai ser exposto no *Segundo Tratado*. Em Locke, a propriedade privada surge quando o homem agrega algum tipo de trabalho à terra. Ao estender a energia de seu corpo em seu trabalho aos objetos produzidos, o indivíduo os transforma em partes de si mesmo e tem assim o direito à sua propriedade.

### c) A diferenciação entre poder soberano e domínio

Ao procurar mostrar as inconsistências da teoria de Filmer, Locke aponta a confusão que há entre os conceitos de domínio e governo, propriedade e poder soberano na teoria patriarcalista. Para Filmer, Adão teria recebido tanto o poder político quanto o domínio diretamente de Deus e não haveria distinção clara entre eles. Para Locke, propriedade e poder soberano são dois títulos diferentes: “mas se, ainda assim, alguém insistir em que, por obra dessa doação de Deus, Adão se fez o único proprietário de toda a Terra, de que modo isso implicaria sua soberania? E como fazer parecer que a propriedade da Terra confira a um homem o poder sobre a vida de outrem? Ou como a posse, mesmo

---

<sup>24</sup> Cf. LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo, Martins Fontes, 1998, I, §41, e II, §25.

<sup>25</sup> Cf. TULLY, James. *A Discourse on Property*. Great Britain, Cambridge University Press, 1982, p. 60-3.

<sup>26</sup> George H. Sabine comenta que Locke “ (...) buscava idéias num passado muito remoto. Na Idade Média não fora raro supor que a propriedade comum era a mais perfeita e, daí, mais “natural” do que a propriedade privada, atribuindo-se a esta última aos efeitos do pecado sobre a natureza humana, depois da queda do homem”. *História das Teorias Políticas*, p.520.

da Terra toda, haveria de conferir a alguém uma autoridade soberana e arbitrária sobre as pessoas dos homens?”<sup>27</sup>. Em Locke esta distinção é fundamental, uma vez que concebe o governo como algo que pertence à esfera pública, criado pelos homens para prevenir os abusos da força e as vantagens da riqueza. Em contrapartida, a propriedade provém do direito natural do homem à sobrevivência e pertence ao âmbito privado<sup>28</sup>.

Filmer tentou estabelecer no *Patriarcha* uma conexão necessária entre a propriedade e o poder político. Para ele, o princípio do governo depende necessariamente da origem da propriedade<sup>29</sup>. Neste sentido, o pensamento de Filmer é anacrônico, pois no século XVII já havia a diferenciação entre o poder patrimonial e o poder político. Nesta época o poder feudal já estava enfraquecido e o poder político já havia se estabelecido como um poder impessoal.

A crítica de Locke a este tema é devastadora: para ele, a soberania não está fundada na propriedade<sup>30</sup>. O poder patrimonial não está ligado à transmissão do poder político. Este é derivado do consentimento, e o que Locke tenta mostrar no *Primeiro tratado* é que o título de propriedade não pode conferir qualquer tipo de poder sobre as pessoas. Desta maneira Locke afirma a relação entre a liberdade dos indivíduos, o consentimento e o poder político.

A tese de Locke não apenas rejeita a conexão histórica e lógica entre poder patrimonial e poder político como também rejeita qualquer suposição que tente explicar a natureza do poder político em termos de distribuição da propriedade. Ao expor o seu conceito de estado de natureza, Locke tenta minar a força da suposição de que a

---

<sup>27</sup> LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo, Martins Fontes, 1998, I, §29. Cf. também I, §23.

<sup>28</sup> Cf. TARLTON, Charles D. A rope of sand: interpreting Locke's First treatise of government. *The Historical Journal*, 21, I (1978), p. 58.

<sup>29</sup> Cf. FILMER, Robert. *Observations upon Aristotle's politics touching forms of government*. Oxford. Blackwell, 1949, p. 204.

<sup>30</sup> Cf. LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo, Martins Fontes, 1998, I, §§74 e 77.

autoridade política é derivada da propriedade, ao mostrar que a autoridade política deve ser ligada ao consentimento dado por pessoas que são iguais e independentes<sup>31</sup>. Neste contexto, é possível afirmar que Filmer opera em um horizonte medieval, ao passo que Locke, ao derivar o poder político do consentimento, atua na era moderna.

*d) O poder de Adão pela submissão de Eva*

Locke também nega que Adão tenha título de soberania pela submissão de Eva, uma suposta fonte do poder monárquico de Adão, segundo Filmer. No capítulo V do *Primeiro Tratado*, além de estabelecer que Adão tinha poder conjugal, mas não político, Locke enfatiza ainda que o autor do *Patriarca* omitiu deliberadamente o papel da mãe, que tem poder doméstico sobre os filhos tanto quanto o pai, poder este conferido inclusive pela Escritura, quando preceitua o quinto mandamento “honra a teu pai e tua mãe”. Locke critica Filmer por ter omitido a parte final do preceito<sup>32</sup>, e ainda por negar à mãe uma parcela igual de responsabilidade na geração do filho: “ninguém haverá de negar que à mulher cabe uma parcela igual, senão maior [de domínio], dado que nutre o filho por longo tempo no próprio corpo e com sua própria substância<sup>33</sup>”.

A mulher, segundo Locke, foi a “primeira e a precursora da desobediência”, e em decorrência disso, deve de fato submeter-se aos desígnios de seu marido<sup>34</sup>. No entanto, dessa subordinação não advém qualquer concessão de um governo monárquico. Se a submissão de Eva for um dos fundamentos do poder político, “haverá

---

<sup>31</sup> Cf. ASHCRAFT, Richard. Locke’s Political Philosophy. In: *The Cambridge Companion to Locke*. Ed. Vere Chapell. Cambridge University Press, 1995, pp. 241-2.

<sup>32</sup> Cf. LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo, Martins Fontes, 1998, I, § 06.

<sup>33</sup> Idem, I, § 55.

<sup>34</sup> Idem, I, § 44.

tantos monarcas quantos maridos houver”<sup>35</sup>. Locke tenta distinguir entre o poder conjugal e o poder político. O poder conjugal envolve questões privadas da família, mas não um poder de vida e de morte sobre a mulher ou sobre qualquer pessoa – uma das características da soberania – pois isto é próprio do poder político. Portanto, a submissão que é devida por uma esposa a seu marido é bem diferente da devida pelos súditos aos governantes de uma sociedade política.

*e) O problema da indeterminação do herdeiro*

O último ponto longamente tratado por Locke é o problema da transmissão do suposto poder de Adão aos príncipes futuros. Segundo ele, a partir dos escritos filmerianos há quatro modos possíveis de transmissão: a concessão, a sucessão, a herança e a usurpação<sup>36</sup>. Mas Locke nem chega a precisar muito estas formas, pois mostra que o próprio Filmer não faz uma distinção nítida entre eles:

*“não importa o caminho pelo qual chegam os reis a seu poder, se por eleição, doação, sucessão, ou outro meio qualquer, pois será sempre a forma de governar com base no poder supremo que os torna propriamente reis e não os meios por que obtêm suas coroas. O que, me parece, é uma refutação cabal de toda a sua hipótese e discurso acerca da autoridade régia de Adão como a fonte da qual viriam todos os príncipes a derivar a sua, e nosso A. poderia ter-nos poupado o incômodo de falar tanto, como ele o faz, às voltas com herdeiros e heranças, se para tornar alguém propriamente um rei é necessário tão somente governar por supremo poder, e não importa por que meios ele o conseguiu”<sup>37</sup>.*

---

<sup>35</sup> Idem, I, §48.

<sup>36</sup> Cf. Ibidem, I, §78.

<sup>37</sup> Ibidem, I, §78.

Para Filmer, um rei deveria ser obedecido sempre, não importa se tivesse sido eleito ou se tivesse usurpado a coroa. Esta obstinação em justificar a obediência política, sem importar por que meios o poder tivesse sido transmitido, custou o seu sistema. Locke aponta com frequência essa inconsistência, sobretudo no que concerne à usurpação<sup>38</sup>.

Outro grande problema do sistema de Filmer é a falta de coerência quanto aos meios de identificação do herdeiro do poder político. Locke dedica muito tempo para tentar mostrar que, mesmo que se concedesse a Filmer que Adão era “monarca do mundo”, seria impossível identificar quem herdaria tal poder. A falta de determinação precisa sobre quem seria o herdeiro mais próximo de Adão poderia trazer conturbações para a sociedade política<sup>39</sup>. Locke reconhece que a individuação do herdeiro não é uma tarefa simples<sup>40</sup>, mas é muito importante, pois está diretamente relacionada com o estabelecimento da obrigação de obediência do súdito: “a grande questão que conturbou em todas as épocas a humanidade e atraiu sobre ela a maior parte dos flagelos que arruinaram cidades, despovoaram nações e perturbaram a paz no mundo não é se existe um poder no mundo nem de onde ele provém, mas a quem há de pertencer”<sup>41</sup>. Filmer afirma que o poder político pertence aos descendentes de Adão, mas Locke denuncia que não é possível individuar esse herdeiro, e que não há em seu sistema nenhuma norma clara a respeito da transmissão da paternidade de Adão<sup>42</sup>.

---

<sup>38</sup> Cf. *ibidem*, Prefácio, p. 198, I, §79, I, §80.

<sup>39</sup> Cf. *ibidem*, I, §104.

<sup>40</sup> Cf. *ibidem*, I, §123.

<sup>41</sup> *Ibidem*, I, §106.

<sup>42</sup> Cf. *ibidem*, I, § 110.

Agora se percebe mais claramente a diversidade de idéias presentes no debate. Locke afirma que os homens são naturalmente livres e iguais. De acordo com sua teoria, não há hierarquia natural entre eles. Todos têm igual direito à vida, à liberdade, à propriedade e ninguém dispõe mais do que qualquer outro homem de autoridade para julgar e punir os demais. Com efeito, contrariamente ao que proclama Filmer, “o homem dispõe de uma liberdade natural, (...) pois todos aqueles que compartilham a mesma natureza comum, as mesmas faculdades e poderes, são iguais por natureza e devem participar dos mesmos direitos e privilégios comuns”<sup>43</sup>. Todo poder diferenciado – exercido por alguém acima dos demais homens – tem portanto origem humana, e não divina. A sociedade política só se pode criar por um acordo entre os indivíduos, e só por sua vontade e consentimento se institui o governo. O governante não tem autoridade absoluta, mas um poder condicionado e revogável, limitado pelas leis.

De forma diversa, em Filmer, o poder é sagrado em sua origem, não criado (porque proveniente diretamente de Deus), mas recebido e ilimitado, pois não é submetido a nenhuma lei humana. O soberano não está sujeito à obediência de quaisquer leis, nem mesmo às que ele próprio criou. Locke não entendia a soberania do poder real como um fato originário e sagrado. A sociedade política foi criada mediante o consentimento dos homens, que criam também suas próprias leis. Para Locke, o monarca não está acima destas leis, mas submetido a elas, tanto às leis positivas, quanto às leis naturais.

Em consequência disso, o *Patriarcha* e os *Dois Tratados* concebem diferentemente também a natureza, extensão e limites do poder político, e se fundamentam tanto no texto das Escrituras quanto na lei de natureza para afirmá-lo. Para Locke, o poder

---

<sup>43</sup> LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo, Martins Fontes, 1998, I, § 67.

político inclui as faculdades de julgar e de legislar para toda uma coletividade<sup>44</sup>, ao passo que o exercício do poder paterno não pressupõe tais poderes.

Ao dedicar quase todo o *Primeiro tratado* à destruição do “fantasma dominador chamado paternidade”<sup>45</sup> e da autoridade soberana de Adão, Locke aniquila também as bases sobre as quais se edifica o sistema filmeriano, que rui vertiginosamente. Mas também é verdade que por mais que se esforce para rejeitar o sistema patriarcalista, Locke desenvolve a sua teoria da propriedade em contraste passo a passo como o que diz Filmer a respeito do domínio privado de Adão. Além disso, talvez seja possível mostrar aqui que, se Locke foi hábil em apontar as falhas de seu adversário, também cometeu alguns deslizes. Locke insiste em mostrar como o sistema de Filmer está cheio de carências. Nele não há lógica, não há fidelidade ao texto bíblico, e falta-lhe definição dos termos. No entanto, o próprio Locke em parte alguma nos *Dois Tratados* conceitua ou define mais detalhadamente o que ele entende por lei natural, um dos pressupostos de seu sistema: “é extraordinário, por exemplo, que se nota na obra política [de Locke] um mínimo de definições, enquanto o *Ensaio*, como é de se esperar, se dedica largamente a estas e critica Filmer por abster-se de apresentá-las. Os *Dois Tratados* se apóiam amplamente na lei natural, mas (...), jamais se analisa esse termo”<sup>46</sup>. Um outro conceito que não é discutido a fundo, a despeito da importância para sua teoria, é o consentimento. É interessante notar que justamente onde Filmer tem uma argumentação mais sólida, quando faz a crítica do contrato e do consentimento, Locke tem uma das partes mais fracas de sua exposição.

---

<sup>44</sup> Cf. Idem, II, §3.

<sup>45</sup> Ibidem, I, § 06.

<sup>46</sup> LASLETT, Peter in LOCKE, J. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo, Martins Fontes, p. 122. É interessante ainda notar como se manifesta Locke a respeito da lei natural no início do Segundo Tratado: “(...) embora esteja fora dos meus propósitos entrar aqui nas particularidades da lei da natureza ou de suas medidas punitivas, é no entanto certo que tal lei existe, sendo também tão inteligível e clara para um estudioso dessa lei quanto as leis positivas das sociedades políticas, e possivelmente ainda mais clara (...)”. II, §12.

### 3. “Homens e não súditos”: o consentimento

A noção de consentimento é essencial para o sistema de Locke, pois é ele o fundamento da obrigação política. Assim, se para Filmer a obediência política é algo natural, rígido, pré-determinado e imutável, em Locke é artifício e fruto do acordo entre os indivíduos. Para o primeiro, não há como mudar o sentido natural das coisas, fixado por Deus, que conferiu o poder de mando a alguns, os descendentes de Adão e os reis, e a obrigação da obediência a todos os demais. A desigualdade entre os indivíduos é algo dado, natural e insuperável. Filmer se esforça ao longo de toda sua obra por justificar esta obrigação, a submissão ao poder político, que se originou do poder paterno. Locke busca justificar a obediência de modo bem diferente. Para ele, originalmente os indivíduos nascem livres e iguais, e qualquer submissão a um poder superior só pode se dar mediante o consentimento de todos os homens. Deste modo, Locke ao refutar o poder paterno, transforma a liberdade e a igualdade em princípios básicos de sua teoria política<sup>47</sup>.

Para esclarecer a origem e os fundamentos do poder político, Locke procura mostrar como os homens viveriam naturalmente, isto é, sem o poder político. Este autor descreve um estado de natureza, que é

“um estado de perfeita liberdade para regular suas ações e dispor de suas posses e pessoas do modo como julgarem acertado, dentro dos limites da lei da natureza, sem pedir licença ou depender da vontade de qualquer outro homem. Um estado também de igualdade, em que é recíproco todo o poder e jurisdição, não tendo ninguém mais que outro qualquer – sendo absolutamente evidente que criaturas da mesma espécie e posição, promiscuamente nascidas para todas as mesmas vantagens da natureza e

---

<sup>47</sup> Cf. TULLY, James. *A Discourse on Property*. Great Britain, Cambridge University Press, 1982, p. 59.

para o uso das mesmas faculdades, devam ser também iguais umas às outras, sem subordinação ou sujeição (...)”<sup>48</sup>.

Os homens que vivem no estado de natureza são perfeitamente livres e iguais em direitos. O único limite para suas ações é a lei de natureza, que prescreve a paz e a conservação de toda a humanidade<sup>49</sup>. A execução desta lei está nas mãos de todos os homens, por isso Locke diz ser este um estado de jurisdição recíproca. Cada homem tem o direito de punir quem quer que viole a lei, para que sua eficácia seja mantida: “Pois a lei de natureza seria vã, como todas as demais leis que dizem respeito ao homem neste mundo, se não houvesse alguém que tivesse, no estado de natureza, um poder para executar essa lei, e com isso, preservar os inocentes e conter os transgressores”<sup>50</sup>.

O estado de natureza é assim uma comunidade pré-política em que não há poder político instituído, em que todos são absolutamente livres e iguais, respeitados os limites da lei de natureza. Nele, os homens têm vida social sem a presença da lei civil, ou de um poder superior. Jean-Fabien Spitz mostra que: “ele tenta assim fazer existir, no seio do *Segundo tratado sobre o governo*, o conceito de uma sociedade ‘anárquica’ pré-política, desprovida de poder e que constitui uma comunidade moral cujos membros são ‘unidos’ por laços que não são aqueles da submissão a um soberano, mas os da comunidade de representação quanto ao que é bom ou mau”<sup>51</sup>.

Para Locke, o estado de natureza é bem diferente do estado de guerra, que ocorre quando há o descumprimento da lei de natureza, a utilização da força

---

<sup>48</sup> LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo, Martins Fontes, 1998, II, §4.

<sup>49</sup> Cf. Idem, II, §07.

<sup>50</sup> Ibidem, II, §07.

<sup>51</sup> “Il tente ainsi de faire exister, au sein du Second Traité du gouvernement, le concept d’une société “anarchique” prépolitique, dépourvue de pouvoir et constituant une communauté morale dont les membres sont “unis” par des liens qui ne sont pas ceux de l’assujettissement à un souverain, mas ceux de la communauté de représentation quant à ce qui est bon ou mauvais”. SPITZ, Jean-Fabien. *John Locke et les fondements de la liberté moderne*. Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p.13.

sem o direito, a violência e a destruição mútua. Este é um estado de “inimizade e destruição”<sup>52</sup>:

“quando os homens vivem juntos segundo a razão e sem um superior comum sobre a Terra com autoridade para julgar entre eles, manifesta-se propriamente o estado de natureza. Mas a força, ou um propósito declarado de força sobre a pessoa do outrem, quando não haja um superior comum sobre a Terra ao qual apelar em busca de assistência, constitui o estado de guerra”<sup>53</sup>.

É justamente para evitar este estado, “no qual não há apelo senão aos céus”, que os homens abandonam o estado de natureza, e se unem em sociedade<sup>54</sup>. E isto se dá por meio do seu consentimento<sup>55</sup>. Assim, a instituição do Estado não é algo imposto, e nem a obediência à autoridade de um soberano é natural. Ao partir da igualdade dos homens, Locke afirma que a instituição do poder político só se dá mediante o consentimento de todos da comunidade, justamente para limitar os excessos e as violações da lei, que deve ser sempre respeitada, inclusive pelo soberano. J. F. Spitz afirma a importância do estabelecimento dessa comunidade não-política antes do estado civil, pois é ela que vai permitir que o poder seja constituído e tenha limites:

“graças a esta ‘sociedade’ não política, se torna possível pensar que todo poder político ‘constituído’ é limitado por esta sociedade que é ela própria desprovida de qualquer poder político em ato sobre seus membros. A tese da igualdade pode assim ser unida àquela da comunidade, e se pode evitar – contrariamente ao que tinham afirmado Hobbes e Filmer – a colocação

---

<sup>52</sup> Idem, II, §16.

<sup>53</sup> LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo, Martins Fontes, 1998, II, §19.

<sup>54</sup> Cf. ibidem, II, §21.

<sup>55</sup> Ibidem, II, §15.

da instância limitadora do poder na posição de um soberano tão absoluto e tão arbitrário quanto aquele que ela pretende limitar”<sup>56</sup>.

A demarcação entre o estado de natureza e a sociedade civil é dada pelo contrato. Quando este é celebrado, cada indivíduo desiste do direito de interpretar e executar a lei de natureza e outorga este poder natural ao corpo político<sup>57</sup>. O contrato social dá nascimento à obrigação política para com o Estado. Os indivíduos trocam sua liberdade e igualdade naturais pela liberdade protegida pela lei civil e pela condição de cidadãos formalmente iguais. O consentimento, que permite a celebração do contrato, é conceito chave para que Locke possa extrair de seu sistema a limitação do poder, a negação do absoluto e do arbitrário, e a preservação da propriedade:

“O consentimento, então, dentro das sociedades políticas é tanto um modo pelo qual indivíduos adquirem suas obrigações políticas quanto a precondição institucional para cada homem sentir uma segurança razoável em suas posses”<sup>58</sup>.

O consentimento aparece no *Primeiro tratado* como condição para que haja alguma diferenciação entre os indivíduos, que do contrário permanecem livres e iguais em direitos:

“(...) todos aqueles que compartilham a mesma natureza comum, as mesmas faculdades e poderes, são iguais por natureza e devem participar dos mesmos direitos e privilégios comuns, até que se produza uma

---

<sup>56</sup> “Grace à cette “société” non politique, il devient possible de penser que tout pouvoir politique “constitué” est limité par cette société que elle-même est dépourvue de tout pouvoir politique en acte sur ses propres membres. La thèse de l’égalité peut ainsi être mariée à celle de communauté, et l’on peut éviter – contrairement à ce qu’avaient affirmé Hobbes et Filmer – de placer l’instance limitant le pouvoir dans la position d’un souverain tout aussi absolu et tout aussi arbitraire que celui qu’elle prétend limiter”. SPITZ, Jean-Fabien. *John Locke et les fondements de la liberté moderne*. Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p.14.

<sup>57</sup> Cf. *Ibidem*, II, §87.

<sup>58</sup> “Consent, then, inside political societies is both the mode in which individuals acquire their political obligations and the institutional precondition for each man to feel a reasonable security in his own possessions”. DUNN, John. Consent in the Political Theory of John Locke. *The Historical Journal*, Vol.10, Nº 2 (1967), p. 173.

designação manifesta de Deus (...), a demonstrar a supremacia de alguma pessoa particular ou que, por seu próprio consentimento, um homem consinta em submeter-se a um superior”<sup>59</sup>.

Assim, de acordo com Locke, haveria duas hipóteses sobre o fundamento da obediência política. A primeira é a “designação manifesta de Deus”, a hipótese filmeriana, e que Locke se esforça por refutar ao longo de toda sua obra política. A segunda hipótese é o consentimento. Só ele é capaz de transformar indivíduos livres e iguais em sujeitos subordinados a algum poder. Desta forma, o consentimento não deve ser entendido somente como um fato subjetivo ou psicológico. Mais do que isso, ele é sobretudo um fato legal<sup>60</sup>, que decorre dos direitos inerentes aos indivíduos, em consonância com a lei de natureza e com a racionalidade.

Segundo Locke, é também só o consentimento que tem o condão de retirar os indivíduos de um estado de igualdade, onde o domínio da terra é comum, e torná-los indivíduos desiguais, numa sociedade em que há ricos e pobres. Assim, a obrigação política assume um caráter artificial, pois é um ônus desejado pelos próprios indivíduos, para evitar as inconveniências do estado de natureza.

É o contrato que, mediante o consentimento, estabelece todas as obrigações dos súditos e dos governantes. O consentimento, e não a hereditariedade considerada na forma do direito civil, também funda, para Locke, o direito à sucessão do governo. Este autor diferencia o direito natural à propriedade e à herança de direitos da sucessão do poder. Se originariamente a propriedade era um bem comum, não havia nada que assegurasse o direito do filho de receber os bens do pai quando este morresse. Com a morte do possuidor de algum bem, de acordo com a lei de natureza, este voltava ao domínio comum da humanidade. Para justificar a herança de bens e direitos, Locke afirma, baseado na mesma lei natureza, que as criaturas têm o dever de se autopreservar. Ao lado disso, há

---

<sup>59</sup> LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo, Martins Fontes, 1998, I. §67.

<sup>60</sup> Cf. DUNN, John. Consent in the Political Theory of John Locke. *The Historical Journal*, Vol.10, Nº 2 (1967), p. 156.

também o forte desejo de propagar a espécie e perpetuar a descendência<sup>61</sup>. É isso que confere aos filhos o direito de suceder às posses dos seus pais, um direito que é corolário da própria lei de natureza.

Se a hereditariedade funciona como critério para o direito de herança, isso não ocorre com o direito à sucessão do poder político. Este vai ser estabelecido de acordo com o que pactuarem os indivíduos, na ocasião do contrato:

“se foram o acordo e o consentimento dos homens que primeiro depuseram um cetro na mão de alguém ou colocaram uma coroa sobre sua cabeça, os mesmos deverão regular sua transmissão, porquanto a mesma autoridade a estabelecer o primeiro *governante* legítimo deve estabelecer também o segundo e conferir, assim, o direito de sucessão. Nesse caso, nem a herança nem a primogenitura podem ter a menor pretensão a tal, salvo na medida em que o consentimento, que estabeleceu a forma de governo, haja estabelecido essa forma de sucessão”<sup>62</sup>.

É perceptível a preocupação de Locke em expor o seu sistema, e ao mesmo tempo, atacar Filmer. Parece claro que o autor dos *Dois Tratados* tem Filmer em mente também quando trata da questão do consentimento. A crítica filmeriana cujo eco se faz ouvir é a do problema da unanimidade. Segundo Filmer, mesmo que se admita que os homens sejam iguais e livres, para a implantação do pacto, seria necessária uma grande assembléia, com a presença de absolutamente todos os indivíduos, sem a exceção de nenhum, pois ela trataria de direitos naturais que só poderiam ser negociados ou alienados pelo consentimento do próprio titular destes direitos. Logo, não poderia haver instituição de regra da maioria, nem voto por representação<sup>63</sup>.

---

<sup>61</sup> Cf. LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo, Martins Fontes, 1998, I, §88.

<sup>62</sup> Idem, I, § 94.

<sup>63</sup> Cf. FILMER, Robert. *Observations concerning the originall of government*. Oxford. Blackwell, 1949, p. 273. Vide infra, p. 37.

Locke tenta responder a essa crítica, e reconhece, tal como Filmer, que o consentimento unânime é algo “quase impossível de se obter”<sup>64</sup>. Admite, por outro lado, que para a formação desta comunidade todos devem concordar, não ao mesmo tempo, mas cada um a seu turno<sup>65</sup>, e a partir daí as decisões seriam tomadas pela maioria.

Locke repudia a afirmação de Filmer segundo a qual a regra da maioria seria uma usurpação de direitos dos homens. Esta é apenas um critério de decisão, implementado quando a comunidade política já está formada. Para ele, o único modo de fazer com que uma sociedade funcione efetivamente é fazendo com que as decisões sejam tomadas segundo a maioria:

“pois quando um número qualquer de homens formou, pelo consentimento de cada indivíduo, uma *comunidade*, fizeram eles de tal comunidade, dessa forma, um corpo único, com poder de agir como um corpo único, o que se dá apenas pela vontade e determinação da *maioria*. Pois sendo aquilo que leva qualquer comunidade a agir apenas o consentimento de seus indivíduos, e sendo necessário àquilo que é um corpo mover-se numa certa direção, é necessário que esse corpo se mova na direção determinada pela força predominante, que é o *consentimento da maioria*; 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*”<sup>66</sup>.

Assim, segundo Locke, o poder político surgiria apenas do consentimento de cada indivíduo, mesmo que não fosse a um só tempo. Neste ponto, Filmer parece ter razão ao afirmar que se há realmente um direito natural à liberdade ou à igualdade, somente o detentor destes direitos poderia deles abdicar. A vontade da maioria

---

<sup>64</sup> Cf. LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo, Martins Fontes, 1998, II, §98.

<sup>65</sup> Cf. *Idem*, II, §117.

<sup>66</sup> *Ibidem*, I, §96.

não solucionaria a dificuldade neste caso. Como comenta Sabine, “se os direitos do indivíduo são realmente inalienáveis, não é melhor para ele ser privado deles por uma maioria ou por um único tirano; aparentemente, não ocorreu a Locke que a maioria poderia ser também tirânica”<sup>67</sup>.

Apesar de Locke insistir sobre o ato fundamental do contrato, mediante o qual os indivíduos pactuam as condições de seu futuro na sociedade política, este não é um conceito muito discutido nos *Dois Tratados*. Ele é claramente um marco, algo que dá início às sociedades políticas<sup>68</sup>, que confere limites à ação do governante, e dota de legalidade ou de ilegalidade seus atos. No entanto, Locke não se dedica a analisar o seu conteúdo. Assim, de acordo com vários intérpretes, não obstante a importância da exata determinação da razão da obediência, Locke não parece notar que um dos sustentáculos de seu sistema, o consentimento, é tratado de forma rápida<sup>69</sup>, e permaneceu uma noção um tanto vaga<sup>70</sup>. Isto porque Locke não define exatamente qual é a forma de seu contrato. Ele pode ser interpretado – como é pela maioria dos comentadores<sup>71</sup> – de forma hipotética, mas o tratamento dado à noção de consentimento importa numa argumentação no plano da história. É importante, pois, investigar de maneira mais detida este conceito.

No sistema dos *Dois Tratados*, pode-se distinguir duas formas de consentimento: o tácito e o expresso. O consentimento expresso parece não trazer muitas

---

<sup>67</sup> SABINE, G.H. *History of Political Theory*. New York, Henry Holt and Company, 1955, p.533.

<sup>68</sup> Cf. LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo, Martins Fontes, 1998, II, §95.

<sup>69</sup> Cf. PATEMAN, Carole. *The Problem of political obligation*. Great Britain, Polity Press, p. 62.

<sup>70</sup> John Dunn afirma a respeito do consentimento em Locke: “There is no very clear answer to this question and it is a damaging lacuna in Locke’s theory that there should be none”. Cf. DUNN, John. Consent in the Political Theory of John Locke. *The Historical Journal*, Vol.10, Nº 2 (1967), p. 166.

<sup>71</sup> Neste sentido, é interessante o trabalho de Hampsher-Monk, que sustenta que os comentadores tentam diminuir o papel do consentimento em Locke para tentar resgatar o seu sistema de uma confusão irremediável. Cf. HAMPSEY-MONK, Iain W. Tacit concept of consent in Locke’s Two Treatises of Government: a note on citizens, travellers and Patriarchalism. *Journal of the History of Ideas*, vol. 40, nº1, (Jan. – Mar., 1979), p. 135.

dúvidas, segundo Locke: “ninguém duvida que o consentimento expresso de qualquer homem, ao ingressar numa sociedade, faz dele um membro perfeito dessa mesma sociedade, súdito de seu governo”<sup>72</sup>. O consentimento expresso, assim, é uma expressão clara e inequívoca da vontade de pertencer e de submeter-se às leis da sociedade política. O mesmo não se pode dizer a respeito do consentimento tácito, no qual o indivíduo não expressa de forma clara a sua vontade. A este respeito, Locke afirma que “todo homem que tenha alguma posse ou usufrua de qualquer parte dos domínios de um governo dá, com isso, o seu *consentimento tácito* e está tão obrigado à obediência às leis desse governo, durante esse usufruto, quanto qualquer outro que viva sob o mesmo governo”<sup>73</sup>.

O simples fato de possuir algo sob um determinado governo, implica no consentimento tácito – ou silencioso – do sujeito, que está obrigado a obedecer às leis promulgadas por aquele. Além disso, uma simples ação voluntária, como andar por uma estrada, é um ato que, segundo Locke, implica o consentimento voluntário em pertencer àquela sociedade política. Assim, o consentimento tácito se daria ou com a posse de algum bem na sociedade política<sup>74</sup> ou ainda com a simples permanência ou passagem por seu território<sup>75</sup>. Com isso, Locke consegue solucionar o problema da inclusão dos indivíduos na comunidade política, e por conseqüência, da submissão às suas leis. Se todos

---

<sup>72</sup> LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo, Martins Fontes, 1998, II, §119.

<sup>73</sup> *Idem*, II, §119.

<sup>74</sup> “Portanto, quem quer que, desse momento em diante, por herança, compra, permissão ou outras vias, usufrua de qualquer parte da terra, assim anexada a tal sociedade política e sob o seu governo, deve recebê-la com as condições às quais está submetida; isto é, submetê-la ao governo da sociedade sob cuja jurisdição ela se encontra, tanto quanto qualquer súdito desta”. *Ibidem*, II, §120.

<sup>75</sup> “Respondo que todo homem que tenha alguma posse ou usufrua de qualquer parte dos domicílios de um governo dá, com isso, o seu consentimento tácito e está tão obrigado à obediência às leis desse governo, durante esse usufruto, quanto qualquer outro que viva sob o mesmo governo; quer consista tal posse em terras, para si e seus herdeiros para sempre, ou num alojamento por apenas uma semana; ou mesmo que esteja apenas viajando livremente por uma estrada. Com efeito, isso alcança até o meramente estar alguém nos territórios desse governo. *Ibidem*, II, §119.

andam pela rua, todos automaticamente consentiram, e estão obrigados para com as leis daquela sociedade.

No entanto, Locke parece fazer uma distinção entre a submissão às leis de uma sociedade e ser parte integrante de um Estado. Ele afirma no §122 do *Segundo Tratado*: “submeter-se às leis de qualquer país, viver tranqüilamente e usufruir dos privilégios e proteção deste, *não faz de um homem um membro dessa sociedade*. (...) Nada pode fazer com que um homem o seja, a não ser sua efetiva entrada nela, por um compromisso positivo, e promessa e pacto expressos”<sup>76</sup>. Assim, o consentimento tácito é suficiente para que alguém se subordine às leis da sociedade civil, mas isso não o torna membro daquela sociedade. Somente o consentimento expresso pode fazer com que um homem seja súdito dela. Mas qual a diferença entre ser membro ou não, se ambos estão obrigados para com as leis da sociedade? Uma das respostas pode estar no direito de retirada. Quem deu apenas o consentimento tácito, por ter alguma posse sob o território de uma sociedade, tem a liberdade de doar ou vender os bens, ou simplesmente abandonar essa comunidade a qualquer momento. No entanto, aquele que consentiu expressamente na formação de alguma sociedade política, está obrigado a permanecer súdito desta, e nunca mais poderá voltar ao estado de natureza, a menos que o governo venha a ser dissolvido ou que algum decreto público o proíba de nela permanecer<sup>77</sup>.

A este respeito, John Dunn afirma que há dois tipos de cidadania, a temporária e a permanente, e duas formas correspondentes de consentimento, o tácito e o expresso<sup>78</sup>. Para um estrangeiro, o simples fato de entrar no território de um Estado acarreta o seu consentimento tácito em relação à obediência de suas leis, e isto lhe confere cidadania

---

<sup>76</sup> Ibidem, II, §122.

<sup>77</sup> Ibidem, II, §121.

<sup>78</sup> Cf. DUNN, John. Consent in the political theory of John Locke. *The Historical Journal*, Vol.10, Nº 2 (1967), p. 161.

temporária<sup>79</sup>. Os membros permanentes deverão consentir expressamente em obedecer às regras da sociedade política e não têm o direito de emigração.

O direito de retirada era algo questionado por Filmer na sua crítica do contrato. Dizia ele que a submissão livre a uma comunidade política deveria acarretar também o direito de retirada dos indivíduos à sua livre vontade, o que só poderia gerar séria instabilidade para a sociedade política, culminando na sedição e até na anarquia.

Locke se esforça para responder às objeções de Filmer no que diz respeito ao contrato, mas não dá qualquer indicação mais precisa de como esse consentimento se daria. Pode-se dizer que o consentimento é uma escolha deliberada de pertencer a uma sociedade política. É preciso que seja um ato de vontade, único e intransferível<sup>80</sup>. Segundo Dunn, submissão não é consentimento, e não há consentimento onde há coerção<sup>81</sup>. Locke não fornece nenhum exemplo deste consentimento expresso, exceto o do proprietário que, saído do estado de natureza, se junta à comunidade política<sup>82</sup>. Neste contexto, a questão que surge é se o consentimento dado à sociedade política em razão da existência de posses dentro de seu território é de fato uma decisão livre. Uma passagem do *Primeiro tratado* possibilita a interpretação do consentimento não como um ato livre, mas como uma submissão forçada:

“(...) pois a autoridade do rico proprietário e a submissão do mendigo necessitado originaram-se não das posses do senhor, e sim do consentimento do pobre, que preferiu ser súdito a morrer de fome. E o

---

<sup>79</sup> Cf. LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo, Martins Fontes, 1998, II, §119.

<sup>80</sup> Para Locke, os pais não podem consentir por seus filhos, e também não há previsão de consentimento por representação ou delegação. Cf. idem, II, §116, §118.

<sup>81</sup> Cf. DUNN, John. Consent in the political theory of John Locke. *The Historical Journal*, Vol.10, Nº 2 (1967), p. 160-162.

<sup>82</sup> Cf. LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo, Martins Fontes, 1998, II, § 120.

homem que se submete dessa forma não pode pretender estar submetido a um poder maior do que aquele em que consentiu mediante pacto”<sup>83</sup>.

Locke não conseguiu escapar da crítica contundente de pensadores posteriores sobre este seu aspecto do contrato. Neste sentido, é interessante destacar o que Hume nota, com certa ironia em seu ensaio *Do Contrato Original*:

“Será lícito afirmar seriamente que um pobre camponês ou artífice tem a possibilidade de livremente abandonar seu país, quando não conhece as línguas nem os costumes estrangeiros e vive apenas seu dia-a-dia com o pequeno salário que ganha? Seria o mesmo que dizer que um homem, devido ao fato de permanecer num navio, dá seu livre consentimento à autoridade do capitão, embora tenha sido levado pra bordo enquanto dormia, e só lançando-se ao mar e morrendo possa sair do navio”<sup>84</sup>.

Neste ensaio, a tese de Hume não é muito diferente da adotada por Filmer no que se refere ao contrato, embora o primeiro não extraia conclusões patriarcalistas de sua posição. É interessante notar como a argumentação nos dois autores é semelhante. Como em Filmer, para Hume a história deveria desempenhar um papel importante para explicar as relações políticas. É o que se pode depreender deste trecho:

“se os que assim argumentam [refere-se aos filósofos contratualistas] passassem seu olhar pelo mundo inteiro, nada encontrariam que tivesse a menor relação com suas idéias, ou pudesse justificar sistema tão apurado e filosófico. Pelo contrário, em toda parte encontramos príncipes que consideram seus súditos sua propriedade, e afirmam seu direito independente à soberania, baseado na conquista ou na sucessão. Encontramos também, em toda parte, súditos que reconhecem a seu príncipe esse direito considerando-se nascidos já submetidos à obrigação

---

<sup>83</sup> LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo, Martins Fontes, 1998, I, §43.

<sup>84</sup> HUME, D. *Do contrato original*. Col. “Os Pensadores”. São Paulo, Nova Cultural, 1999, p. 204.

de obediência a seu soberano, do mesmo modo que nasceram já submetidos à obrigação de respeito e obediência a seus pais”<sup>85</sup>.

Deve-se levar em conta, entretanto, que grande parte dos comentadores sustenta, dentre eles J. Dunn, que o elemento essencial da teoria política de Locke não é o consentimento em si, nem a realidade ou historicidade do pacto social, mas a racionalidade do sistema<sup>86</sup>. Assim, talvez seja um erro tentar interpretar literalmente algo que nunca passou de uma hipótese de trabalho, mas que desvendaria, em última instância, o fundamento legítimo da obrigação política<sup>87</sup>. No entanto, não se pode deixar de notar que Locke parece entender o contrato como uma explicação da origem da sociedade, a justificação última da obrigação política. Ele é bem explícito sobre o requisito de que nenhum homem é obrigado a obedecer, a menos que tenha consentido. Todavia, se este conceito for interpretado sob o ponto de vista histórico, o que se coaduna com a ênfase que o autor emprega ao expor essa noção, conclui-se que os atos que implicam em dar consentimento abrangem quase tudo o que se faz em uma sociedade política.

Assim, é importante questionar o porquê do desenvolvimento do argumento do contrato social, com noções de estado de natureza, consentimento e vontade, se elas não parecem fazer muita diferença dentro de uma sociedade já instituída. Nela, é quase como se todos já estivessem automaticamente obrigados<sup>88</sup>, pois o simples fato de estar no território de uma sociedade, mesmo que por algumas horas já presume o consentimento tácito para com as leis daquele governo. Neste caso, quais são os termos do contrato? Além disso, quando se herda uma propriedade, ou se está nos domínios de um

---

<sup>85</sup> Idem, p. 200.

<sup>86</sup> Cf. ibidem, p. 158.

<sup>87</sup> No entanto, grande parte dos comentadores afirma a inconsistência de Locke no que se refere ao consentimento, o que levou J. Dunn a dizer que há uma indubitável lacuna na teoria de Locke neste assunto. Cf. DUNN, John. *The Political Thought of John Locke*. Great Britain, Cambridge University Press, 2000, p. 134.

<sup>88</sup> Cf. PITKIN, Hanna. Obligation and consent I. *The American Political Science Review*, Vol 59, nº4 (Dec., 1965), 995.

governo tirânico, persiste a obrigação de obediência? Locke prevê limites à atuação do soberano, que devem ser dados pelas leis, e aí ele se distingue em larga medida de Filmer. Em Locke, o governante deve se submeter ao que prescrevem as leis, e isto também seria um limite à obediência do súdito. Em Filmer, o soberano está acima das leis, e a obediência do súdito é, portanto, incondicional.

A questão que se impõe agora é: será possível precisar por que Locke, que foi tão bem sucedido em vários outros pontos de sua refutação, não conseguiu um êxito tão completo no que tange ao consentimento? Talvez seja necessário entender como Locke compreendeu a gênese da organização social, para que se possa encaminhar uma resposta a este problema.

Apesar de se opor com veemência às premissas do patriarcalismo, Locke compartilha um importante elemento que é o ponto de partida das sociedades políticas: a família. É evidente que ele a entende de forma diferente da de Filmer, mas o fato de partir da organização familiar para explicar a sociedade política traz conseqüências sensíveis à sua doutrina. Assim, Locke admite que “a *primeira sociedade* foi entre o homem e sua mulher, que deu início à que há entre pais e filhos; à qual como o tempo, veio a juntar-se a que há entre senhor e servidor”<sup>89</sup>. No entanto, diferentemente do que diria Filmer, afirma que: “embora todas estas sociedades pudessem juntar-se, e em geral o tenham feito, para formar uma única família, cujo senhor ou senhora tinha uma espécie qualquer de governo apropriado a uma família, cada uma delas ou todas, estavam ainda longe de constituir uma sociedade política (...)”<sup>90</sup>. Locke reproduz e analisa os quatro tipos de relação de mando e obediência, utilizados por Aristóteles (e também por Bodin e Filmer): a relação entre homem e mulher, entre pai e filho, entre senhor e servo e finalmente entre rei e súdito. Diferentemente do que sustentaria a doutrina patriarcalista,

---

<sup>89</sup>LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo, Martins Fontes, 1998, II, § 77.

<sup>90</sup> Idem, II, § 77.

entretanto, a família para Locke não é uma sociedade política, e portanto, também o pai não tem poder político.

No *Segundo tratado* há ainda outra “concessão” a Filmer: o reconhecimento de que freqüentemente no início das sociedades, os pais de famílias eram os chefes políticos:

“Não negarei que se olharmos para trás, tão longe quanto o permita a história, para a *origem das sociedades políticas*, vê-las-emos em geral sob o governo e a administração de um único homem. Estou disposto também a acreditar que onde quer que uma família fosse numerosa o bastante para subsistir por si mesma e continuar completa e reunida, sem misturar-se com outras, tal como sucede amiúde onde quer que haja muita terra e pouca gente, o governo teve início comumente com o pai”<sup>91</sup>.

Afirma ainda – de forma semelhante à de Filmer – que a primeira forma de governo foi provavelmente a monarquia, pois é a forma de governo mais simples, óbvia e eficaz contra o perigo de ataques exteriores: “era natural, pois, que adotassem a *forma de governo* que mais se adequasse a tais fins e escolhessem o homem mais sábio e mais corajoso para conduzi-los em suas guerras e liderá-los contra seus inimigos e, principalmente, para ser seu *governante*”<sup>92</sup>.

Apesar dessas semelhanças é preciso notar que para Locke é o consentimento tácito que transforma o pai em chefe político, e não um mandamento da lei divina. É a vontade de pessoas adultas ou capazes de usar a razão que aceita o governo do pai, por motivos de conveniência, segurança ou costume. Locke afirma que até os filhos consentem, tácita ou expressamente, em que o pai de família se torne o príncipe dela<sup>93</sup>. Mas

---

<sup>91</sup> Ibidem, II, §105. Cf. também II, §76.

<sup>92</sup> Ibidem, II, §107.

<sup>93</sup> Ibidem, II, § 74.

diferentemente do que sustenta Filmer, isto não decorre de nenhum direito paterno, apenas do consentimento dos filhos, que são considerados enquanto indivíduos racionais.

Assim, é possível observar que a explicação de Locke sobre as origens do governo segue em grande medida a de Filmer. O autor dos *Dois Tratados* admite que os pais foram primeiros governantes, mas rejeita o argumento segundo o qual da sua autoridade derive o poder político e por isso traça uma distinção entre a autoridade paterna e a autoridade política.

Filmer identifica o poder paterno com o poder político e este poder tem caráter absoluto. Para Locke, o poder político está fundado no direito e não na capacidade ou título de qualquer indivíduo em particular. Logo, para ele é essencial a distinção entre os atributos paternos e os do governante:

“(...) esses dois poderes, o político e o paterno, são tão perfeitamente distintos e separados; erguem-se sobre bases tão diferentes e dados a fins tão diversos que cada súdito que seja pai tem tanto *poder paterno* sobre seus filhos quanto o príncipe tem sobre os dele. E todo príncipe que tenha pais deve-lhes a mesma deferência e obediência filiais que o mais insignificante de seus súditos deve aos seus próprios. Portanto, o poder paterno não contém nenhuma parte ou grau do tipo de domínio que um príncipe ou magistrado tem sobre seus súditos.”<sup>94</sup>

Para Locke, o estatuto da família é radicalmente diverso do de Filmer. A família não é uma sociedade política e nela não são os pais que têm direitos, mas sim os filhos:

“porquanto os filhos, segundo o curso da natureza, nascem débeis e incapazes de prover a si mesmos, têm eles, por decreto do próprio Deus – que ordenou dessa forma o curso da natureza – direito a serem alimentados e mantidos pelos pais, e um direito não apenas à mera

---

<sup>94</sup> LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo, Martins Fontes, 1998, II, § 71.

subsistência como também às comodidades e confortos da vida, tanto quanto o possam permitir as condições dos pais”<sup>95</sup>.

Assim, Locke opera uma inversão dos termos. Se em Filmer os pais só têm direitos, para Locke terão o dever de cuidar e preservar os filhos<sup>96</sup>. Além disso, a obediência por parte dos filhos aos pais se dá não por dever, mas por consentimento: “era fácil e quase natural para os filhos, por um consentimento tácito e dificilmente evitável, ceder à *autoridade e ao governo do pai*”<sup>97</sup>.

De acordo com Locke, os pais têm uma autoridade natural sobre seus filhos, mas esta cessa quando a criança chega à maturidade, quando se torna um indivíduo capaz e racional. Além disso, afirma que os pais tornaram-se governantes por um “consentimento tácito e dificilmente evitável” de seus filhos. Assim, mesmo no início das sociedades políticas, e dentro da família, o que institui qualquer forma de obrigação não é a força ou a paternidade em si, mas o consentimento dos filhos. O pai-governante, que tem um afeto natural por seus filhos, tem o interesse em preservar a sua família, e provavelmente governaria bem e de forma justa, segundo Locke. Por isso o consentimento das crianças pequenas pode ser assumido, e isso não implica na aceitação do argumento patriarcalista.

É interessante notar que do ponto de vista do estatuto dado à família, Locke se aproxima mais de Filmer do que de Hobbes. Os comentadores em geral tendem a colocar Filmer e Hobbes de um lado, e Locke de outro. No entanto, analisando-se a antropologia política de Locke, esta sugere uma proximidade maior com Filmer do que com Hobbes. Em Locke, tal como em Filmer, a família é a célula social originária, é a comunidade natural e o primeiro degrau que conduz à formação da cidade, concepção herdada de Aristóteles. Nela, o pai exerce uma autoridade de tipo monárquico. E ainda, a

---

<sup>95</sup> Idem, I, § 89.

<sup>96</sup> Ibidem, I, §90.

<sup>97</sup> Ibidem, II, §75.

autoridade sob esse regime é detida de forma absoluta<sup>98</sup>. Já em Hobbes, a família não é célula da sociedade. Ao afirmar que a autoridade dos pais sobre seus filhos era convencional e que todos os homens são iguais em força e prudência no estado de natureza, não obstante seu absolutismo, Hobbes se torna um oponente vigoroso do patriarcalismo, tanto que mereceu uma consideração especial de Filmer, no escrito *Observations concerning the Originall of Government upon Mr. Hobs Leviathan*, texto no qual confessa concordar com Hobbes quanto aos modos de exercer a soberania, mas não quanto aos meios de adquiri-la<sup>99</sup>.

Para Hobbes, no estado de natureza há indivíduos atomizados, independentes, que perseguem seus próprios interesses. Disso decorre que a família é uma unidade artificial, na qual todos são iguais<sup>100</sup>, tese que mina as bases do pensamento patriarcalista. Parece que sob este ângulo, o autor do *Leviathan* efetua uma ruptura mais radical com o patriarcalismo do que Locke, já que este partilha do mesmo ponto de partida que Filmer: o ataque de Locke aos preceitos patriarcais no que tange à relação entre pais e filhos concorda com Filmer que o pai tem uma autoridade “natural”, e que a sujeição da mulher para com o seu marido também tem uma fundação na natureza<sup>101</sup>. Assim, talvez seja possível afirmar ainda que nos planos do naturalismo – ou do que Franck Lessay chama de historicismo –, Locke se liga a mais a Filmer do que ele próprio gostaria<sup>102</sup>.

---

<sup>98</sup> Ibidem, II, §74.

<sup>99</sup> FILMER, Robert. *Observations concerning the Originall of Government upon Mr. Hobs Leviathan, Mr. Milton against Salmasius, H. Grotius de Jure Belli*. Oxford, Blackwell, 1949, p. 239.

<sup>100</sup> Nesse sentido, conferir o Cap. XX da Segunda Parte do *Leviathan*, no qual Hobbes sugere que há igualdade entre o homem e a mulher.

<sup>101</sup> LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo, Martins Fontes, 1998, I, §§47-48.

<sup>102</sup> Cf. LESSAY, F. Filmer, Hobbes, Locke: Les cassures dans l’espace de la théorie politique. *Archives de Philosophie* 55, 1992, p. 656.

No entanto, as semelhanças entre os dois sistemas não vão muito além disso. O poder familiar detido pelo pai não se confunde com o poder político, fruto do consentimento dos indivíduos. Assim, Locke compartilha de certas premissas do patriarcalismo, mas se dedica a provar que uma série de conseqüências não se segue delas<sup>103</sup>. É precisamente aí que sua exposição perde um pouco de sua força.

Locke não consegue sustentar muito logicamente a sua solução para a fundação das sociedades políticas, o contrato, que ora tem sentido abstrato, e ora tem sentido histórico, como por exemplo, quando descreve as sociedades primitivas da América. Ao citar José Acosta, afirma que na América não havia absolutamente nenhum governo:

*“Há grandes e manifestos indícios, diz ele, de que esses homens, referindo-se àqueles do Peru, por muito tempo não conheceram reis nem sociedades políticas, mas viviam em tropas, como fazem hoje em dia na Flórida os cheriquanas, os do Brasil e de muitas outras nações que não têm reis determinados, mas conforme se lhes ofereça a ocasião na guerra ou na paz, escolhem seus capitães como lhes agrada. (...) Esses homens, evidentemente, eram de fato livres e qualquer que seja a superioridade que alguns políticos atribuiriam hoje a qualquer deles, eles mesmos não a alegavam, mas eram por consentimento, todos iguais, até que, pelo mesmo consentimento, estabeleceram governantes”*<sup>104</sup>.

Locke parece atribuir nesta passagem um caráter bastante concreto tanto ao estado de natureza quanto ao consentimento, o que dificulta a análise desta noção como algo abstrato ou hipotético. É preciso notar que apesar da radicalidade da tese

---

<sup>103</sup> Cf. DUNN, John. *The Political Thought of John Locke*. Great Britain, Cambridge University Press, 2000, p. 113. P. Laslett afirma que Locke fez “concessões” ao patriarcalismo (Cf. LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo, Martins Fontes, 1998, p. 99). C. Pateman vai mais longe e afirma que Locke usou argumentos voluntaristas para reinterpretar as relações patriarcais entre pais-monarcas e seus filhos. (Cf. PATEMAN, Carole. *The Problem of Political Obligation*. United Kingdom, Polity Press, 1995, p. 72).

<sup>104</sup> LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo, Martins Fontes, 1998, II, § 102.

filmeriana, segundo a qual todos os homens nascem submetidos a um governo, cuja autoridade é absoluta e ilimitada, parece não haver contradição em se admitir que a partir da família iniciou-se o Estado. É bem mais difícil sustentar que o governo começou comumente com o pai, mas por causa do consentimento dos filhos<sup>105</sup>, ou que toda a autoridade política é exercida pelo consentimento. Neste ponto, embora as conclusões extraídas do patriarcalismo sejam evidentemente discutíveis, ele explica de forma clara o surgimento e a continuidade da sociedade até o presente. Locke para fazer isso precisou usar um conceito artificial e que implicava numa ruptura. A teoria do consentimento em Locke repousa sobre a ação do próprio sujeito e não sobre o dever, proposto por Filmer, de aceitar a ordem política acordada por seus ancestrais. Mas afinal, parece que em nenhum dos dois há escolha efetiva.

É claro que não se afirma aqui que se possa tratar a família primitiva como chave para desvendar a obrigação política. Mas ao empregar um método mais consistente, segundo Figgis<sup>106</sup>, Filmer vai concluir que a sociedade política é natural e necessária ao homem, e não uma criação artificial sua. Além disso, é importante notar que “em uma sociedade em que o núcleo familiar era a unidade econômica básica, fazia sentido pensar no Estado como uma extensão da família, mesmo que uma descendência direta dos Stuart a partir de Adão fosse difícil de se imaginar”<sup>107</sup>.

O pensamento político moderno acostumou-se a tratar com naturalidade a doutrina lockiana, esquecendo-se que, de acordo com J. N. Figgis, “a teoria dos direitos naturais e do contrato original professada pelos *whigs* (liberais), inimigos de

---

<sup>105</sup> Cf. Idem, II, § 105.

<sup>106</sup> Cf. FIGGIS, John Neville. *El derecho divino de los reyes*. México, Fondo de Cultura Económica, 1970, p. 128.

<sup>107</sup> HILL, C. *A Bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003, p. 270.

Filmer, é mais inconsciente e artificial que a teoria do Direito Divino dos Reis”<sup>108</sup>. Este raciocínio é confirmado por Peter Laslett, que afirma que Filmer é mais científico do que Locke:

“nós deveríamos agora conceder a Filmer que é mais acurado, ou em nossa linguagem é mais científico, e resulta em uma maior economia de hipóteses, pensar na sociedade como algo natural e não como algo criado pelo pensamento e pela vontade. Nós devemos concordar com Locke que a única via para examinar os fenômenos sociais é pelo método do argumento lógico. Mas nós podemos também concordar com Filmer que é errado admitir que a associação dos homens na sociedade civil é ela própria a consequência de tal raciocínio”<sup>109</sup>.

Por outro lado, a maioria dos argumentos contemporâneos sobre o consentimento, chamado de “voluntarismo hipotético”, não são mais do que a modernização e alguma variação sobre o conceito de consentimento também presente em Locke. Segundo Pateman, a justificativa de Locke foi tão bem sucedida que hoje parece não haver razão em se levantar questões sobre a obrigação política no estado liberal democrático<sup>110</sup>.

Todavia, ainda parece haver problemas. No que concerne ao consentimento lockiano, quando considerado historicamente, o problema é que esta doutrina afirma que todos os que estão sob o território de um governo consentiram – tácita ou expressamente – em obedecer a este. Mas não parece ser assim. Em geral, a maioria das

---

<sup>108</sup> Idem, p. 126.

<sup>109</sup> “But we should now be disposed to grant to Filmer that it is more accurate, or in our language it is more scientific, it leads to greater economy of hypothesis, to think of society as natural rather than as created by thinking and willing. We must agree with Locke that the only way to examine social phenomena is by the method of logical argument. But we may also agree with Filmer that it is wrong to assume that the association of men in civil society is itself the consequence of such ratiocination”. LASLETT, Peter, In: FILMER, R. *Patriarcha and other political works*. Oxford, Blackwell, 1949, p.43.

<sup>110</sup> Cf. PATEMAN, Carole. *The problem of political obligation*. United Kingdom, Polity Press, 1995, p. 61.

peessoas não se lembra da ocasião em que tenham consentido para o governo de uma sociedade política, fato este reconhecido por Locke<sup>111</sup>. Ele admite que muitas vezes as pessoas não ligam a prática de certas ações a um consentimento tácito. Neste contexto, surge a questão de como o consentimento pode ser tido como um ato livre de vontade, quando o indivíduo não sabe que praticar certo ato é consentir. É esse o problema que a teoria do consentimento tácito procura resolver<sup>112</sup>. É essa atitude ambígua que por vezes tira a força da teoria do consentimento na vida política. Ela sustenta que a obrigação política é fruto de um acordo, de um contrato, só que freqüentemente os cidadãos que não têm consciência de terem consentido, ainda assim estão obrigados politicamente para com o Estado. Aí restam três opções: a primeira é argumentar que o sujeito foi obrigado por um contrato celebrado por seus ancestrais, (o que é negado por Locke); a segunda, é afirmar que o indivíduo consentiu expressamente, e a terceira, é sustentar que mesmo sem saber, ele tenha consentido tacitamente.

Locke procurou oferecer uma justificação para a obrigação política. A resposta “obedeço porque consenti” foi certamente bem-sucedida. No entanto, para tornar a noção de consentimento plausível e compatível com a vida nas sociedades, ele precisou alargá-la tanto que a tornou quase irreconhecível<sup>113</sup>, pois em qualquer sociedade, apesar de só se estar obrigado quando se consente, este consentimento é na maioria das vezes inconsciente e virtualmente automático.

Aqui é importante lembrar que de acordo com Dunn, um dos princípios que norteiam a teoria de Locke é a irrelevância da história<sup>114</sup>, sobretudo ao se

---

<sup>111</sup> Cf. LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo, Martins Fontes, 1998, II, §117.

<sup>112</sup> Cf. BENNET, J.G. *A note on Locke's theory of tacit consent*. *The Philosophical Review*, Vol. 88, nº2, Avr, 1979, p. 226-7.

<sup>113</sup> Cf. *Idem*, p. 995.

<sup>114</sup> Cf. DUNN, John. *Consent in the political theory of John Locke*. *The Historical Journal*, Vol.10, Nº 2 (1967), p. 177.

tratar de política. Segundo ele, o argumento baseado no que foi não tem mais força do que aquele baseado naquilo que deveria por direito ser<sup>115</sup>. Além disso, segundo a interpretação de H. Pitkin, os termos do contrato original já são inevitavelmente determinados. Os poderes que ele conferiu, os limites que ele colocou podem ser deduzidos logicamente das leis da natureza e das condições do estado de natureza. Isto significa que os termos do contrato original não poderiam ser outros, são “verdades auto-evidentes”, isto é, que não poderiam ser ou ter sido de outro modo, e aí a veracidade histórica da teoria contratual se torna ainda mais irrelevante<sup>116</sup>.

Além do choque entre as suas teses, há na controvérsia entre Locke e Filmer o embate entre os seus métodos de análise. Filmer encaminha a sua discussão predominantemente pelo método histórico ou antropológico, e apesar de não conseguir extrair de suas premissas uma conclusão compatível, consegue, de certo modo, manter o presente coerente com uma explicação do passado da humanidade. Locke tenta argumentar no mesmo terreno. Embora o contrato possa ser interpretado como algo abstrato ou racional, Locke usa freqüentemente a história como um reforço de sua demonstração, e aí o parece não ser bem-sucedido. Por exemplo, quando admite que a família é a célula originária no início das sociedades, e aí o pai é governante, mas o governo se funda pelo consentimento. Grande parte dos estudiosos concorda que em Locke as origens não são determinantes para a obrigação política atual. Mas deve ser considerada a dificuldade de Locke em lidar com dois métodos diferentes. Enquanto considera o contrato como algo puramente abstrato, seu sistema fica imune a boa parte das críticas filmerianas. No entanto, ao defender o consentimento como algo central para a instituição de um governo, no esforço de responder às objeções levantadas por Filmer, Locke revela a fraqueza de sua

---

<sup>115</sup> Cf. LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo, Martins Fontes, 1998, II, § 103.

<sup>116</sup> Cf. PITKIN, Hanna. Obligation and consent I. *The American Political Science Review*, Vol 59, nº4 (Dec., 1965), pp. 996.

teoria. Desta forma, é preciso notar que há lacunas na argumentação de Locke e que estas podem ser explicadas tendo em vista o sistema patriarcalista que era o seu principal objeto de ataque<sup>117</sup>.

Quando se tenta responder a pelo menos três questões essenciais relativas à obrigação política: “quais os limites da obrigação política?”, “a quem se deve obedecer?”, e “por que se deve obedecer?”, em Filmer as respostas são simples. Deve-se obedecer sempre ao soberano, por se tratar de um mandamento divino, e por isso mesmo, a submissão ao primeiro deve ser absoluta. Em Locke, as respostas já não parecem tão claras: os limites da obediência já estão pré-estabelecidos no contrato (não escrito). Deve-se obedecer ao governante porque se consentiu, e se está desobrigado quando o soberano extrapola os limites do que foi estipulado no contrato. No entanto, se as obrigações devem ser voluntariamente assumidas, como alguns (talvez a maioria) que não consentiram estão obrigados a obedecer a um governo? Quais são de fato os limites da obediência do súdito? Mesmo que se admita que o contrato não passa de um construto lógico<sup>118</sup>, no qual o único consentimento que é relevante é o consentimento hipotético de homens hipotéticos, eternos, abstratos e racionais, no que diz respeito ao dever de obediência política, não parece tão clara a diferença entre esta situação em que homens são obrigados a consentir e a situação da “escravidão” exposta por Filmer.

\* \* \*

---

<sup>117</sup> Cf. HAMPSEY-MONK, Iain W. Tacit concept of consent in Locke's Two Treatises of Government: a note on citizens, travellers and Patriarchalism. *Journal of the History of Ideas*, vol. 40, nº1, (Jan. – Mar., 1979), p. 135.

<sup>118</sup> Cf. . PITKIN, Hanna. Obligation and consent I. *The American Political Science Review*, Vol 59, nº4 (Dec., 1965), p. 996.

## 3

**Da revelação à lei natural**

A disputa sobre argumentos bíblicos ocupa grande parte da controvérsia entre Locke e Filmer. De acordo com o historiador Christopher Hill, “a Bíblia foi fundamental para toda a vida intelectual e moral dos séculos XVI e XVII”<sup>1</sup>. Isso fica claro sobretudo nas obras de Filmer, que, como foi visto, baseia a parte positiva de suas idéias nos livros do Antigo Testamento. Para este autor, a Bíblia tinha uma autoridade igual ou maior que a de outras fontes históricas<sup>2</sup>.

Locke não contesta a autoridade das Escrituras<sup>3</sup>. A réplica a Filmer o força a argumentar neste mesmo terreno e muitas vezes passagens bíblicas fazem parte de sua exposição. A diferença essencial entre estes dois autores reside na interpretação do texto sagrado, pois Locke, diferentemente de Filmer, procura fornecer às Escrituras um sentido menos literal, e mais à luz dos critérios racionais.

---

<sup>1</sup> HILL, C. *A Bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003, p. 41..

<sup>2</sup> Locke, Filmer, James Harrington, Milton, todos teóricos políticos laicos, utilizaram extensamente a escritura, o que mostra que esta não era considerada como uma fonte de autoridade somente nas questões religiosas.

<sup>3</sup> Richard Hooker, referência constante nos Dois tratados, afirmou que “não há nenhuma filosofia verdadeira, nenhuma arte do cálculo e nenhum tipo de ciência que mereça ser assim chamada, que não esteja contida nas Escrituras”. HOOKER, *Laws of Ecclesiastical Polity*, Livro I, xiv, I. apud HILL, C. *A Bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003, p. 50.

Tendo em vista a importância da Bíblia para os homens daquele tempo, bem como para a controvérsia sob análise, pretende-se mostrar o enfoque de cada autor a respeito das Escrituras, bem como as diferenças entre eles. Ao se analisar os argumentos teológicos envolvidos, pretende-se examinar também a sua relação com uma premissa do pensamento político lockiano, a lei natural. O intento final é mostrar como a construção dessa noção também pode ser entendida como uma negação do sistema de Filmer.

### ***1. A revelação***

O Quinto Mandamento, segundo Filmer, fundamentava não só a obrigação de obediência doméstica, mas também e sobretudo a obediência política. A análise histórica de Filmer tenta confirmar que todo o poder se concentrava no monarca e que, pelo fato da paternidade, a ele era devida obediência política: “Para confirmar este direito natural ao poder real, nós encontramos no Decálogo que a lei que prescreve a obediência aos reis é emitida pelo ‘honra a teu pai’, como se todo o poder estivesse originalmente no pai”<sup>4</sup>.

A primeira proposição do patriarcalismo, a autoridade natural e ilimitada do pai, dependia de certa interpretação da Bíblia. A exegese que Filmer fazia do Quinto Mandamento certamente era extensiva. Tal mandamento era considerado a expressão primordial do dever de obediência para com a autoridade humana e também o

---

<sup>4</sup>“To confirm this natural right of regal power, we find in the Decalogue that the law which enjoins obedience to Kings is delivered in the terms of “Honour thy Father”, as if all power were originally in the Father”. FILMER, Robert. *Patriarcha and other political works*. Oxford, Blackwell, 1949, p. 62.

enunciado fundamental de toda obrigação política<sup>5</sup>. Ao invocar o “Honrarás teu pai e tua mãe” (Êxodo XX,12), Filmer procura fundamentar a sujeição natural dos homens, que desde a infância são submetidos à autoridade paterna, e ainda marcar o caráter sagrado desta obrigação.

Deve-se obedecer ao governante como se deve obedecer ao pai, ou a autoridade religiosa. Desta forma, Filmer procura unir um dever religioso a um dever natural. Ao transformar a obediência ao monarca em algo natural, ele torna ilícito todo o tipo de resistência ao poder. Como afirma Franck Lessay: “Menosprezar ou desqualificar o que ele prescreve [o quinto mandamento] não é somente cometer um sacrilégio: é introduzir a discórdia na sociedade”<sup>6</sup>. Desta forma, desprezar o este Mandamento não é apenas um ato de heresia, mas também uma forma de insubordinação em relação ao poder estabelecido.

As prescrições contidas no texto bíblico tinham esta força porque a Escritura era considerada por muitos a maior fonte histórica do passado da humanidade<sup>7</sup>. A autenticidade histórica do texto sagrado era algo largamente aceito no século XVII. De acordo com Peter Laslett, “a suposição de Sir Robert Filmer era a de que a Bíblia era a revelação verdadeira, única e completa da vontade de Deus sobre todas as coisas. Ela continha toda a verdade sobre a natureza da sociedade”<sup>8</sup>.

Para Filmer, a Escritura definia de forma incontestável pelo menos dois pontos: a origem da sociedade humana, e a natureza da relação entre as pessoas que

---

<sup>5</sup> Cf. LESSAY, Franck. *Le débat Locke-Filmer*. Paris, PUF, 1998, p.91.

<sup>6</sup> “Méconnaître ou bafouer ce qu’il prescrit n’est pas seulement commettre un sacrilège: c’est introduire la discorde dans la société”. LESSAY, Franck. *Le débat Locke-Filmer*. Paris, PUF, 1998, p.91.

<sup>7</sup> Cf. Schochet, Gordon J. *The authoritarian family and political attitudes in 17th century England: Patriarchalism in political thought*. New Brunswick, Transaction Books, 1988, p. 122.

<sup>8</sup> “Sir Robert Filmer’s assumption was that the Bible was the true, the unique and complete revelation of God’s will on all things. It contained the whole truth about the nature of society”. LASLETT, Peter. In: FILMER, R. *Patriarcha and other political works*. Blackwell, 1949, p. 11.

fazem parte dessa sociedade. A origem da sociedade humana era indiscutível: Adão foi o primeiro homem e o pai de toda a humanidade. A ele Deus conferiu amplo poder e domínio sobre o mundo, e também sobre as criaturas nele contidas. Filmer infere que a vontade de Deus era que também todos os homens fossem subordinados a Adão. Por isso, a relação entre os seres humanos é naturalmente desigual<sup>9</sup>. A hierarquia natural existente na família deve ser preservada na organização do poder político. O poder absoluto de um pai sobre os filhos, corresponde ao poder ilimitado e arbitrário de um governante sobre os súditos. Filmer afirma, desta forma, a inutilidade da diferença entre o plano doméstico e o plano político, que se identificam, de certo modo, em seu sistema.

Locke também argumentou no terreno teológico. Como a autenticidade histórica da Bíblia era dificilmente contestável, a análise e a refutação dos argumentos filmerianos baseados na Escritura era imprescindível. A questão não era a verdade ou a falsidade do texto bíblico. O que estava em jogo era a interpretação que se extrairia de algumas passagens da Escritura em que o significado fosse controverso. Filmer tenta preservar ao máximo a literalidade do texto sagrado, e procura interpretá-lo sempre no sentido mais extensivo quando se trata da obediência à autoridade. Locke, diferentemente, procura interpretar a Escritura de modo menos literal e vê nas passagens bíblicas trechos que confirmam a liberdade e a igualdade naturais da humanidade.

O Quinto Mandamento é um bom exemplo para mostrar a diferença na exegese bíblica desses dois autores. Filmer afirma categoricamente a sua importância para a vida política. Segundo este autor, Adão teve uma existência histórica como indivíduo real; negar isso seria duvidar da veracidade do texto sagrado, e portanto, um ato herético. Para Filmer a história do Antigo Testamento ainda explicava de forma coerente qual era a origem do poder político:

---

<sup>9</sup> Cf. LASLETT, Peter. In: FILMER, R. *Patriarcha and other political works*. Blackwell, 1949, p. 12.

“O primeiro governo no mundo foi monárquico, o do pai de todas as criaturas. Foi ordenado a Adão que se multiplicasse, e ao povo da terra que a dominasse, e como foi dado a ele o domínio sobre todas as criaturas, Adão era portanto o monarca do mundo inteiro. Ninguém da sua posteridade teve direito a possuir qualquer coisa, exceto pela sua doação, pela sua permissão, ou sucessão. A terra (disse o Salmista) foi dada aos filhos dos homens, o que mostra que o direito advém da paternidade.”<sup>10</sup>.

Locke contesta essa interpretação literal da Escritura feita por Filmer e procura mostrar que parte do que é descrito na Bíblia tem caráter simbólico ou alegórico<sup>11</sup>. Na linguagem alegórica deste texto, Adão poderia representar todos os homens nos primórdios da humanidade, e não um indivíduo real. Assim, o fato de ter sido o primeiro pai não implicaria o seu domínio sobre todas as criaturas, e muito menos a propriedade sobre toda a Terra. A existência de Adão não confirmaria de modo algum a monarquia como única forma legítima de governo, como sustenta Filmer.

Segundo Locke, se se trata dos tempos da história humana primitiva, a Escritura só pode confirmar que os homens possuem uma liberdade natural, como se observa na América. Sob a óptica lockiana, Adão não era rei nem súdito, mas sim sujeito de direitos e deveres<sup>12</sup>: tinha o direito de preservar-se e o dever de tentar preservar o quanto possível os seus descendentes, seguindo os preceitos da lei de natureza. Ao contrário do que afirma Filmer, nada no texto sagrado leva a crer que a sociedade política não tenha se constituído pela vontade de homens livres e iguais<sup>13</sup>.

---

<sup>10</sup> “The first government in the world was monarchical, in the father of all flesh. Adam being commanded to multiply, and people the earth, and to subdue it, and having dominion given him over all creatures, was thereby the monarch of the whole world; none of his posterity had any right to possess anything, but by grant or permission, or by succession from him: the earth (saith the Psalmist) hath given to the children of men: which shows, the title comes from the fatherhood”. FILMER, Robert. *Observations upon Aristotles politiques touching forms of government*. Oxford, Blackwell, 1949.p. 187-8.

<sup>11</sup> Cf. LESSAY, Franck. *Le débat Locke-Filmer*. Paris, PUF, 1998, p.88.

<sup>12</sup> Cf. idem, p.89.

<sup>13</sup> Cf. LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo, Martins Fontes, 1998, I, § 145.

De forma oposta, Filmer afirma a partir do Quinto Mandamento a existência concreta de um monarca supremo descendente de Adão que teria pelo título de paternidade um poder político arbitrário e ilimitado<sup>14</sup>. Para Locke, esse mandamento não admite este tipo de interpretação. É uma tese de Locke que o título de paternidade não confere o direito à obediência política. A pessoa de um pai privado e o direito à obediência devida ao supremo magistrado são coisas incompatíveis entre si<sup>15</sup>, pois o poder paterno se distingue do poder político. Filmer identifica o poder paterno com o poder político e este poder tem caráter absoluto. Para Locke, o poder político não se confunde com a autoridade absoluta ou ilimitada de um pai. A obediência doméstica e a obediência política são fundadas em dois títulos diferentes: o poder político é o direito de legislar e de empregar a força para garantir o cumprimento das leis. É uma função artificial, já que instaurada pelo consentimento dos homens<sup>16</sup>. O poder paterno é uma função natural que é exercida durante algum tempo sobre os filhos, no entanto, essa função cessa quando a criança chega à maturidade, quando se torna um indivíduo capaz, racional e igual a todos os outros indivíduos em direitos e liberdade. Assim, mais uma vez, da mesma história bíblica, Locke vai extrair conseqüências bem diferentes das de Filmer:

“(...) Se o preceito *Honra a teu pai e tua mãe* (...) apenas impõe um respeito devido em igual medida a todos os pais, quer sejam estes súditos ou não, assim à *mãe* como ao *pai*; se tudo isso é como tal, segundo julgo ser muito evidente por tudo quanto foi dito, o homem dispõe de uma *liberdade natural*, não obstante tudo quanto nosso A. afirma convictamente em contrário; pois todos aqueles que compartilham a mesma natureza comum, as mesmas faculdades e poderes são iguais por

---

<sup>14</sup>“(...) We find the commandment that enjoins obedience to superiors, given in the terms of honour thy Father: so that not only the power or right of government, but the form of the power of governing, and the person having that power, are all the ordinance of God”. FILMER, Robert. *The anarchy of a limited or mixed monarchy*. Oxford, Blackwell, 1949, p.289.

<sup>15</sup> Cf. LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo, Martins Fontes, 1998, I, § 66.

<sup>16</sup> Cf. idem, II, § 71.

natureza e devem participar dos mesmos direitos e privilégios comuns, até que se produza uma designação manifesta de Deus (...) a demonstrar a supremacia de alguma pessoa particular ou que, por seu próprio consentimento, um homem consinta em submeter-se a um superior”<sup>17</sup>.

Para Locke, a hierarquia natural existente na família não se reproduz na sociedade política; ao contrário, todos os homens têm uma liberdade natural e igual direito a todas as coisas. Este estado só poderá mudar pelo próprio consentimento do detentor desses direitos, ou quando haja um desígnio expresso por parte da revelação, a tese de Filmer.

Ao criticar a interpretação de Filmer do Quinto Mandamento, Locke é enfático ao denunciar a omissão desse autor quanto à parte final do preceito “e tua mãe”: “pois houvesse nosso A. exposto tal mandamento sem mutilá-lo, como Deus o proferiu, e ajuntado ao pai a *mãe*, qualquer leitor veria a franca contradição do referido mandamento com a proposição dele, e que tão longe está de estabelecer o *poder monárquico do pai* que coloca a mãe em pé de igualdade com este, e nada impõe senão o que era devido em comum tanto ao pai como à mãe”<sup>18</sup>. Não há, segundo Locke, nenhuma diferenciação expressa no Decálogo quanto ao poder do pai e da mãe. Se, de acordo com Filmer, Deus conferiu ao pai soberania sobre a sua descendência pelo fato da geração, para Locke isso significa somente que a mãe teria um direito semelhante ou maior, pois é ela que gera o filho e o nutre com a sua própria substância<sup>19</sup>.

Se em alguns momentos Locke afirma que Filmer deduz certas conclusões não autorizadas pela Bíblia, ou que silencia em alguns assuntos, em outros, contradiz de forma clara certas interpretações da doutrina patriarcalista de seu adversário.

---

<sup>17</sup> Ibidem, I, § 67.

<sup>18</sup> Ibidem, I, § 61.

<sup>19</sup> “Admitamos, porém, que os pais forjassem os filhos, dotassem-nos de vida e existência e que daí decorresse um poder absoluto. Isso não daria ao pai senão um domínio sobre eles em comum com a mãe, pois ninguém haverá de negar que à mulher cabe uma parcela igual, se não maior, dado que nutre o filho por longo tempo no próprio corpo e com sua própria substância”. Ibidem, I, § 55.

Por exemplo, na interpretação da passagem da Gênese na qual Deus faz a doação da Terra aos homens, Filmer encara a doação da Terra feita por Deus a Adão (Gen 1, 28-29) como algo histórico, positivo, que conferiu exclusivamente a Adão o domínio sobre o mundo inteiro e sobre todas as criaturas nele existentes. Um domínio que era “tão extenso e tão amplo como o domínio mais absoluto de qualquer monarca desde a criação”<sup>20</sup>. Locke afirma que o que foi dito por Deus não deve ser interpretado tão literalmente, e que a totalidade da mensagem divina não está apenas nas Escrituras, mas também na razão<sup>21</sup>: “não duvido de que antes que essas palavras tenham sido pronunciadas (Gen 1, 28,29) (caso se deva entender literalmente que foram pronunciadas), e sem a necessidade de tal *doação* verbal, tivesse o homem direito ao uso das criaturas, pela vontade e a concessão de Deus. Pois, implantado que foi nele pelo próprio Deus como um princípio de ação, o desejo, o forte desejo de conservar sua vida e existência, a razão, *que era a voz de Deus nele*, não poderia senão ensiná-lo e assegurá-lo de que, ao perseguir aquela sua inclinação natural para conservar sua existência, seguia ele o desígnio de seu artífice e tinha, portanto, o direito de fazer uso das criaturas que a razão e os sentidos lhe indicavam ser úteis para tal fim.”<sup>22</sup> Desta forma, o direito do homem de servir-se de animais inferiores deriva não da doação *explícita* de Deus, mas da própria natureza humana, que se manifesta conjuntamente pelos sentidos, pelos instintos e pela razão.

É clara a diferença de interpretação da mesma passagem pelos dois autores. Filmer afirma de forma categórica que Deus conferiu todo o mundo e as criaturas nele existentes a Adão. Locke procura fazer uma outra exegese do mesmo texto, e entende

---

<sup>20</sup> O trecho original é: “This lordship which Adam by creation had over the whole world, and by right descending from him the Patriarchs did enjoy, was as large and ample as the absolutest dominion of any monarch which hath been since the creation”. FILMER, Robert. *Patriarcha and other political works*. Blackwell, 1949, p. 58.

<sup>21</sup> Cf. LESSAY, F. *Filmer, Hobbes, Locke: Les cassures dans l’espace de la théorie politique*. Archives de Philosophie 55, 1992, p. 657.

<sup>22</sup> LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo, Martins Fontes, 1998, I, §86.

que, se houve alguma doação, foi à humanidade inteira e não a apenas um homem. Isto porque não há razoabilidade no argumento de que Deus teria doado todo o mundo a um só homem. Ao estabelecer que a Escritura não contém contra-sensos<sup>23</sup>, e ao levar em conta o conceito amplo de criação, afirma Locke que Filmer “está tão longe de provar que Adão tenha sido proprietário único que, pelo contrário, é uma confirmação da comunidade original de tudo quanto há entre os filhos dos homens, comunidade esta que, surgida dessa doação de Deus, bem como em outras partes da Escritura, lança por terra a soberania de Adão, edificada sobre esse *domínio privado*, destituída que está de todo e qualquer alicerce para sustentá-la”<sup>24</sup>. Para Locke há uma racionalidade inerente à criação. Deus não daria a Terra para uma única pessoa, porque isto poderia prejudicar a sobrevivência das demais. Lembra também que Deus determinou que a humanidade deveria crescer e multiplicar-se, e por isso os proveu com abundância de tudo quanto precisavam. Por isso, não teria sentido fazer os homens dependentes da vontade de um único indivíduo<sup>25</sup>.

Assim, o domínio da Terra não é exclusivo do monarca, mas de toda a humanidade. A refutação da afirmação que Adão detivesse o domínio privado da Terra é um passo decisivo na argumentação de Locke. É preciso negar o domínio de Adão para estabelecer a igualdade e a liberdade natural dos homens. Para conseguir uma resposta eficiente, Locke mostra falhas filológicas, lógicas e textuais de Filmer. Desta forma, afirma no §31 do *Primeiro tratado* que uma das provas de que a concessão feita por Deus se destinava não só a Adão, mas a toda a espécie humana é retirada da Escritura, numa passagem citada por Filmer<sup>26</sup>:

---

<sup>23</sup> Cf. Idem, I, §31.

<sup>24</sup> Ibidem, I, §40.

<sup>25</sup> Cf. Ibidem, I, §41.

<sup>26</sup> Cf. Supra, p. 105.

“a Terra, diz o Salmista, *deu-a Ele aos filhos dos homens, o que mostra que o direito advém da paternidade* – são as palavras de sir Robert (...), e é estranha a inferência que faz: *Deus deu a Terra aos filhos dos homens, logo o direito advém da paternidade*. É uma lástima que a justeza do idioma *hebraico* não permitisse empregar a expressão *pais dos homens* em lugar de *filhos dos homens* para designar a humanidade, pois neste caso, nosso A. talvez pudesse apoiar-se nas feições das palavras para atribuir o *direito à paternidade*”<sup>27</sup>.

Locke desqualifica duplamente a doutrina filmeriana: primeiro por interpretar erradamente a Escritura, tomando filhos por pais; e em segundo lugar, por inferir que esta passagem confere uma autoridade política ilimitada sobre todas as coisas ao pai. Ainda procura mostrar que o sentido da criação não é concentrar todo o domínio em um único indivíduo, mas facultar à espécie humana o domínio sobre todas as criaturas inferiores, para que sirvam de alimento e propiciem a continuidade da existência<sup>28</sup>.

Assim, parece que Filmer interpreta eventos contemporâneos à luz do que estabelece a Escritura. Para este, Adão, Abraão e outros patriarcas são modelos de monarcas que auxiliam na compreensão das origens e dos fundamentos do poder político. Locke discorda desta linha de interpretação. É importante notar que a discussão que subjaz ao exame da revelação é a da lei natural, que também é um pressuposto em seus sistemas. É ela que vai ditar as diferentes perspectivas pelas quais os autores interpretam as Escrituras. Em Filmer, a revelação é fonte que tem maior importância, pois é ela que manifesta de maneira clara a vontade de Deus: é a partir da revelação que é possível encontrar o que é natural, e daí estabelecer como a política deve ser. Segundo Locke, o conhecimento que se

---

<sup>27</sup> Idem, I, §31. O trecho original de Filmer é “the first government in the world was monarchical, in the father of all flesh. Adam being commanded to multiply, and people the earth, and to subdue it, and having dominion given him over all creatures, was thereby monarch of the whole world; none of his posterity had any right to possess anything, but by his Grant or permission, or by succession from him: the earth (saith the Psalmist) hath given to the children of men: which shows, the title comes from the fatherhood”. *Observations upon Aristotles politiques touching forms of government*, p. 187-8.

<sup>28</sup> Cf. *ibidem*, I, §39.

tem da revelação depende da razão. Se a revelação também é uma forma de declarar a vontade divina, é só por meio da razão que é possível decifrar tanto as Escrituras quanto a lei natural. Segundo seu sistema, é a lei natural que deve preceituar as regras da moral e da política.

## ***2. A lei natural***

A lei natural é um dos pilares da filosofia política de Locke. É ela que define o justo e o injusto, a virtude e o vício, e é a partir dela que se prescrevem os direitos e os deveres que existem no estado civil. De acordo com Locke, é a lei natural em última instância que dota a moral de sentido, o que significa dizer que sem esta noção não haveria distinção entre o bem e o mal<sup>29</sup>.

Este conceito é parte da herança dos estóicos, que desenvolveram a noção de uma justiça natural universal. Era deles a idéia de uma lei de natureza que também era uma lei de razão, válida para todos os homens por causa de sua natureza humana comum<sup>30</sup>. A noção de uma lei natural que fosse universal e conforme aos princípios racionais foi desenvolvida antes de Locke também por Grócio. Ela era um guia para a conduta humana, incluindo a conduta de governantes e magistrados, cujas ações deveriam ser praticadas sob a sua égide<sup>31</sup>. Locke e a tradição medieval entendiam a lei de natureza no sentido de uma norma objetiva de essência racional que prescrevia o fundamento e a limitação do poder político.

---

<sup>29</sup> Cf. SPITZ, Jean-Fabien. *John Locke et les fondements de la liberté moderne*. Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p. 216.

<sup>30</sup> Cf. GOUGH, J. W. *John Locke's Political Philosophy*. Oxford, Clarendon Press, 1973, p. 1.

<sup>31</sup> Cf. Idem, p. 1-4.

Muitos comentadores criticam Locke por não ter descrito detalhadamente a lei natural nos *Dois tratados*, não obstante a importância deste conceito para seu sistema. Locke não analisa extensamente o conteúdo desta lei no seu escrito político porque já havia feito isso em outro lugar, nos *Ensaaios sobre a Lei Natural (Essays on the Law of Nature)*, escritos entre 1663 e 1664. Trata-se de oito discursos em latim que foram provavelmente apresentados como aulas na Christ Church, onde Locke lecionava filosofia moral. Nesse texto, o autor trata da existência da lei natural de modo mais detido (no primeiro ensaio), analisa a maneira pela qual ela é conhecida (do segundo ao quinto ensaio) e também explica a espécie de obrigação que ela implica (do sexto ao oitavo ensaio). Locke descreve a lei de natureza neste texto como “o decreto da vontade divina reconhecível pela luz da natureza e que indica o que está e o que não está em conformidade com a natureza racional, e que por esta razão comanda ou proíbe”<sup>32</sup>.

Assim, de acordo com Locke, a lei de natureza deveria ser encontrada na mente dos homens<sup>33</sup> e é reconhecida pela luz da natureza. É a conformidade a esta natureza racional que dota esta lei de força obrigatória<sup>34</sup>, pois a razão nos mostra que certos comportamentos são necessários à preservação da espécie, uma das formulações dessa lei. Apesar de tratar de modo mais detalhado desta noção nos *Ensaaios sobre a Lei de Natureza*, Locke também afirma a sua existência e clareza nos *Dois Tratados*:

“(...) Embora esteja fora dos meus propósitos entrar aqui nas particularidades da lei da natureza ou de suas *medidas punitivas*, é no entanto certo que tal lei existe, sendo também tão inteligível e clara para

---

<sup>32</sup> “This law of nature can be described as being the decree of the divine will discernible by the light of nature and indicating what is and what is not in conformity with rational nature, and for this very reason commanding or prohibiting”. LOCKE, John. *Essays on the Law of Nature*. Ed. W. von Leyden. Oxford, Clarendon Press, 1954, p. 111.

<sup>33</sup> Cf. LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo, Martins Fontes, 1998, II, § 136.

<sup>34</sup> Cf. LENZ, John W. *Locke’s Essays on the Law of Nature*. Philosophy and Phenomenological Research, Vol.17, nº01. (Set., 1956), p. 111.

uma criatura racional e para um estudioso dessa lei quanto as leis positivas das sociedades políticas, e possivelmente ainda mais clara”.<sup>35</sup>

Por ser considerada uma lei de razão, faculdade comum a todos os homens, Locke afirma que a lei natural é ainda mais clara que uma lei positiva. Além disso ela tem uma ampla vigência. Somente a lei natural rege as relações entre os homens no estado de natureza, no qual não há poder comum instituído: “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”<sup>36</sup>.

No sistema dos *Dois tratados*, a primeira lei de natureza inclui o dever de preservação da humanidade: “Cada um está *obrigado a preservar-se*, e não abandonar sua posição por vontade própria; logo, pela mesma razão, quando sua própria preservação não estiver em jogo, cada um deve, tanto quanto puder, *preservar o resto da humanidade*”<sup>37</sup>. Todo homem tem o dever de preservar-se a si mesmo e aos outros quando a própria vida não esteja em risco. A razão apresentada por Locke para esta primeira lei é o fato de todos os homens serem artefatos de Deus. Somente Deus tem autoridade para tirar a vida de alguém pois ele é o criador de todos os homens<sup>38</sup>.

Por conseqüência, a segunda lei natural é o dever de preservar a sociedade<sup>39</sup>. Como cada um tem o dever de preservar a humanidade, e como o homem não pode existir sem os outros, segue-se o dever de preservar a sociedade. Para Locke, o homem é uma criatura sociável, e mesmo no estado de natureza este autor não concebe

---

<sup>35</sup> LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo, Martins Fontes, 1998, II, § 12.

<sup>36</sup> Idem, II, §6.

<sup>37</sup> Idem, II, §6.

<sup>38</sup> Cf. TULLY, James. *A Discourse on Property*. Great Britain, Cambridge University Press, 1982, p. 46.

<sup>39</sup> Cf. LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo, Martins Fontes, 1998, II, § 135.

indivíduos vivendo isoladamente. O homem depende da sociedade e de Deus para existir. Esta asserção está presente na maioria dos escritores jusnaturalistas e, de forma expressa, no sistema lockiano:

“Tendo Deus feito o homem uma criatura tal que, segundo seu próprio juízo, não lhe era conveniente estar só, colocou-o sob fortes obrigações de necessidade, conveniência e inclinação para conduzi-lo para a sociedade, assim como o proveu de entendimento e linguagem para perpetuá-la e dela desfrutar”<sup>40</sup>.

No estado de natureza “*todos têm o poder executivo da lei de natureza*”<sup>41</sup>, ou seja, cada um tem jurisdição e poder para punir as transgressões com um grau de severidade que desestimule a sua violação. Aliás é justamente em virtude desta jurisdição recíproca, situação em que todos são ao mesmo tempo juízes e partes, que se intensificam as chamadas “inconveniências” do estado de natureza.

Apesar de não escrita, segundo Locke, esta lei é inteligível, eficaz, e tem existência indiscutível<sup>42</sup>. No estado de natureza a lei natural é inteiramente aplicável por quem quer que tenha sofrido um prejuízo e exija uma reparação. No entanto, como nesse estado não há um juiz imparcial comum, são bem difíceis as condições para a realização de certa equidade nas relações sociais. Jean-Fabien Spitz afirma que: “não há aí imparcialidade possível na apreciação da gravidade das ofensas, (pois a maior parte daqueles que julgam são ou culpados ou vítimas), e aí não pode haver regras fixas para a sua punição”<sup>43</sup>.

---

<sup>40</sup> Idem, II, §77.

<sup>41</sup> Ibidem, II, §13.

<sup>42</sup> Cf. ibidem, II, §12.

<sup>43</sup> “Il n’y a pas d’impartialité possible dans l’appréciation de la gravité des offenses (car la plupart de ceux que jugent sont ou bien coupables ou bien victimes), et il ne peut pas y avoir de règles fixes pour leur punition”. SPITZ, Jean-Fabien. *John Locke et les fondements de la liberté moderne*. Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p. 236.

A idéia de uma imparcialidade impossível afirmada por este autor parece um pouco forte demais. Muito embora Locke tenha afirmado que o amor-próprio dos homens poderia fazer com que agissem com parcialidade em favor de si mesmos<sup>44</sup>, a afirmação de uma imparcialidade impossível na resolução de conflitos no estado de natureza invalidaria toda a tese da lei natural exposta no capítulo II do *Segundo tratado*. Para Locke, a realização de certa equidade no estado de natureza pode ser difícil, pois cada indivíduo é juiz em causa própria, mas não parece ser impossível. Ao contrário, Locke pressupõe esta possibilidade. Isto se torna evidente quando afirma que há uma sociabilidade natural entre os homens no estado de natureza. Isto quer dizer que a paz aí é possível. O estado de guerra é uma etapa posterior e não necessária. Também quando nos dá o exemplo de relações entre estados, ou de acordos entre “um suíço e um índio nas florestas da América”, há aí a possibilidade da realização de uma equidade, ou de uma justiça, ainda que ela seja imperfeita. No entanto, quando não há imparcialidade possível, há a necessidade da instituição do governo civil: ele será a instância encarregada de julgar com distanciamento se um ofensa é passível ou não de reparação, e de estipular o grau exato que o castigo deve atingir, a fim de impedir a sua reiteração.

Depois da implantação do estado civil, as obrigações da lei de natureza permanecem e os seus preceitos devem ser positivados pelas leis humanas<sup>45</sup>. O guia que vai determinar o que é ou não uma ofensa, assim como o que é certo ou errado moralmente, não é a lei civil, mas a lei natural. Desta forma, é a lei de natureza que deve regular a lei civil e não o contrário, pois aquela tem caráter universal e obrigatório.

Assim, foi visto que a lei de natureza é passível de ser conhecida, tem força de comando e tem vigência mesmo no estado civil, onde vigoram também as leis

---

<sup>44</sup> Cf. LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo, Martins Fontes, 1998, II, §13.

<sup>45</sup> Cf. Idem, II, §135.

positivas. Desta forma, a pergunta que se impõe é: por que esta lei não é obedecida?<sup>46</sup>. Segundo Locke, a diversidade que existe tanto na vida quanto na opinião dos homens não existe porque a lei de natureza varia entre as diferentes nações, mas porque os homens não usam adequadamente a sua razão. Embora ela seja clara a todos os seres racionais, nem todos conseguem reconhecê-la adequadamente. Assim, a sua violação ocorre porque os homens não são apenas governados pela sua razão, mas também pelas paixões:

“(...) Embora a lei de natureza seja clara e inteligível a todas as criaturas racionais, (...) por serem os homens influenciados por seus interesses próprios e ignorarem-na por falta de estudo, não conseguem reconhecê-la como uma lei a ser obrigatoriamente aplicada em seus casos particulares”<sup>47</sup>.

Locke sustenta que o homem está sujeito ao erro no reconhecimento da lei de natureza, embora ele tenha faculdades suficientes para entendê-la e obedecê-la. Apesar de obrigar a todos que fazem uso da razão, freqüentemente os homens se enganam por serem tomados pela ignorância ou pelas paixões<sup>48</sup>.

Somente o bom uso da reta razão permite reconhecer a lei de natureza. A razão é a faculdade humana por excelência, já que ela não existe em nenhuma outra criatura. Além disso, segundo Locke, é a única faculdade que é compartilhada com Deus. Além de ser determinado pelo que é bom<sup>49</sup>, a essência de Deus é razão<sup>50</sup>. Como a lei

---

<sup>46</sup> Este é o assunto do sétimo discurso presente nos *Ensaio sobre a Lei de Natureza*.

<sup>47</sup> Idem, II, §124.

<sup>48</sup> Cf. LOCKE, John. *Essays on the Law of Nature*. Ed. W. von Leyden. Oxford, Clarendon Press, 1954, p.203.

<sup>49</sup> Cf. LOCKE, John. *An Essay concerning Human Understanding*. Ed. Peter H. Nidditch. Oxford University Press, 1988, II, XXI, §49.

<sup>50</sup> Cf. DUNN, John. *The political thought of John Locke*. Great Britain, Cambridge University Press, 2000, p. 194.

de natureza está inscrita na razão, todos podem percebê-la apesar de nem sempre praticá-la. De acordo com Locke, o homem deve usar a sua razão para descobri-la e deve agir de acordo com ela, conduzindo-se de forma apropriada a uma criatura racional<sup>51</sup>.

No sistema lockiano há uma relação estreita entre a lei de natureza e a vontade divina. Nos *Dois tratados sobre o governo*, além de ser uma lei de razão, a lei de natureza pode também ser chamada de lei divina, pois é uma declaração da vontade de Deus. Todas as obrigações, sejam naturais ou positivas advêm direta ou indiretamente da vontade do Criador. Essa é uma das razões pelas quais Locke não desqualifica de pronto os argumentos teológicos de Filmer. Para Locke, a revelação nunca contradiz a razão. Este conflito não poderia existir, pois a revelação é proveniente de Deus e é de sua natureza que ele aja sempre com razão<sup>52</sup>:

“A lei de natureza persiste como uma eterna regra para todos os homens, sejam eles *legisladores* ou não. As *regras* que estabelecem para as ações de outros homens devem, a exemplo de suas próprias ações e as dos outros homens, estar de acordo com a lei da natureza, ou seja, com a vontade de Deus, da qual são a manifestação”<sup>53</sup>.

Não há contradição entre a lei de natureza e a lei divina, mas elas se distinguem pelo modo pelo qual são conhecidas. Segundo J.W. Gough, para Locke “a lei de natureza era uma lei de razão, enquanto a vontade de Deus, ou lei de Deus, se fazia conhecida pelos homens pela revelação da autoridade”<sup>54</sup>.

---

<sup>51</sup> TULLY, James. *A Discourse on Property*. Great Britain, Cambridge University Press, 1982, p. 41.

<sup>52</sup> Cf. GOUGH, J. W. *John Locke's Political Philosophy*. Oxford, Clarendon Press, 1973, p. 18.

<sup>53</sup> LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo, Martins Fontes, 1998, II, §136.

<sup>54</sup> “But these ideas, though related, could thus also be distinguished, for the law of nature was a law of reason, while the will of God, or law of God, was made known to man by authoritative revelation”. GOUGH, J. W. *John Locke's Political Philosophy*. Oxford, Clarendon Press, 1973, p. 4.

Neste contexto, James Tully afirma que a teoria de Locke sobre a lei natural é um meio-termo entre a teoria voluntarista e a teoria racionalista. A teoria voluntarista, de Ockham, afirma que as leis naturais são imperativas, aceitas pela fé, e que obrigam somente pelo fato de serem uma expressão da vontade divina. Por outro lado, a teoria racionalista sustenta que as leis naturais são proposições normativas, reconhecíveis pela razão, e que obrigam somente pelo fato de serem racionais<sup>55</sup>. Percebe-se que Locke trata a lei natural de forma voluntarista quando afirma que ela é a lei divina, e de forma racionalista quando sustenta que ela é conhecida pela razão.

No *Ensaio sobre a lei de natureza* Locke afirma que a lei natural é conhecida pela luz da natureza: “nós afirmamos que a forma pela qual chegamos ao conhecimento desta lei é pela luz da natureza em oposição às outras formas de conhecimento. (...) Ao dizer que algo pode ser conhecido pela luz da natureza, não afirmamos nada além de que há alguma espécie de verdade no conhecimento que um homem pode atingir por si mesmo e sem o auxílio de outrem, se ele faz um uso adequado das faculdades que ele foi dotado pela natureza”<sup>56</sup>. Apesar disso, é importante notar que Locke não faz uma distinção forte entre razão e revelação, quando afirma no *Ensaio sobre o entendimento humano* que a razão é a própria revelação natural:

“A razão é a revelação natural, pela qual o pai eterno da luz e fonte de todo o conhecimento transmite para a humanidade aquela parte da verdade que ele deixou ao alcance de suas faculdades naturais. A revelação é a razão natural ampliada por um novo conjunto de descobertas

---

<sup>55</sup> Cf. TULLY, James. *A Discourse on Property*. Great Britain, Cambridge University Press, 1982, p. 41.

<sup>56</sup> “Now we maintain that the way in which we arrive at the knowledge of this law is by the light of nature as opposed to other ways of knowledge. (...) By saying that something can be known by the light of nature, we mean nothing else but that there is some sort of truth to the knowledge of which a man can attain by himself and without the help of another, if he makes proper use of the faculties he is endowed with by nature”. LOCKE, John. *Essays on the Law of Nature*. Ed. W. von Leyden. Oxford, Clarendon Press, 1954, p. 123.

transmitidas imediatamente por Deus, cuja verdade é garantida pela razão, pelo testemunho e pelas provas que ela confere, que elas vêm de Deus. De modo que aquele que renuncia à razão para abrir caminho para a revelação, apaga a luz de ambas, o que é o mesmo que aconselhar um homem a arrancar seus olhos para melhor receber a luz remota de uma estrela invisível por um telescópio”<sup>57</sup>.

Razão e revelação não são opostas, mas parecem ser dependentes. A revelação natural é absorvida pela razão, pois é ela que garante a sua verdade. Segundo Locke, aquele que renuncia à razão para conhecer a revelação faz o mesmo que aquele que fura os olhos para ver uma estrela, ou seja, torna este conhecimento impossível. Assim, parece correta a posição de Tully ao afirmar que Locke faz concessões tanto à teoria voluntarista quanto à teoria racionalista. Todavia, não deixa de ser curiosa a insistência de Locke no fato de que a razão é suficiente para conhecer a lei natural<sup>58</sup>. O homem foi dotado da faculdade da razão, que tem a possibilidade de apreender, pela luz natural, o significado e os comandos da lei de natureza. Como Deus é um ser eminentemente racional, seria desnecessário que tudo fosse exposto pela revelação. É interessante notar que, para Filmer, a lei natural só poderia ser conhecida pela revelação, já que ela é a própria vontade divina. Parece que Locke se opôs também à concepção da lei de natureza elaborada por Filmer, como se verá adiante.

---

<sup>57</sup> “Reason is natural Revelation, whereby the eternal father of Light, and Fountain of all knowledge communicates to Mankind that portion of Truth, which he has laid whithin the reach of their natural Faculties: Revelation is natural Reason enlarged by a new set of Discoveries communicated by God immediately, which Reason vouches the Truth of, by Testimony and Proofs it gives, that they come from God. So That he that takes away Reason, to make way for Revelation, puts out the Light of both, and does much what the same, as if he would perswade a man to put out his eyes the better to receive the remote Light if an invisible Star by a Telescope”. LOCKE, John. *An Essay concerning Human Understanding*. Ed. Peter H. Nidditch. Oxford University Press, 1988, IV, XIX, §4.

<sup>58</sup> No *Essay*, Locke afirma que é possível conhecer a lei de natureza pelas faculdades humanas naturais, isto é, pela reta razão, sem a necessidade da ajuda da revelação positiva. Cf. LOCKE, John. *An Essay concerning Human Understanding*. Ed. Peter H. Nidditch. Oxford University Press, 1988, I, 3, §13.

### 3. *Entre a razão e a vontade*

O pressuposto da lei natural está presente tanto em Locke como em Filmer. É ela que fundamenta suas conclusões: “(...) em última análise, as duas teorias políticas rivais repousam sobre uma interpretação da lei natural.”<sup>59</sup> Em Locke, a lei positiva, a lei escrita, deve ser sempre conforme à lei natural, não escrita. Para ele, todos os homens têm direitos naturais, derivados diretamente desta lei de natureza. Esta, apesar de não escrita, é clara e inteligível a todas as criaturas racionais<sup>60</sup>, e não autoriza nenhuma distinção entre os homens, que nascem iguais e livres.

Em Filmer também há uma lei natural, só que com conteúdo diferente da de Locke. Ocorre que para Filmer, não há distinção entre a lei da natureza, a lei divina ou a civil, como confirma Franck Lessay: “da lei divina, à lei de natureza e à lei positiva que obriga ao respeito da autoridade civil, não há solução de continuidade”.<sup>61</sup> Já em Locke, a lei de natureza, fixa, divina e não escrita, se diferencia da lei positiva, escrita e mutável<sup>62</sup>.

Filmer entende que a lei natural estabelece a autoridade política como derivada de uma concessão divina pessoal: “existe e sempre existirá, até o fim do

---

<sup>59</sup> “(...) em dernière analyse, les deux théories politiques rivales reposent sur une interprétation de la loi naturelle”. ASHCRAFT, Richard. *La politique révolutionnaire et les Deux traités du gouvernement*. Presses Universitaires de France, 1995, p. 204.

<sup>60</sup> Cf. LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo, Martins Fontes, 1998, II, § 12.

<sup>61</sup> “De la loi divine à loi de nature et à loi positive qui oblige au respect de l’autorité civile, il n’est pas de solution de continuité.” LESSAY, Franck. *Le débat Locke-Filmer*. Paris, PUF, 1998, p. 90.

<sup>62</sup> De acordo com Peter Laslett, “no sistema dos Dois Tratados, a lei natural era ao mesmo tempo um mandamento divino, uma norma da razão e uma lei presente na natureza mesma das coisas assim como são, por meio da qual elas funcionam, bem como nós”. LASLETT, Peter. In: LOCKE, J. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo, Martins Fontes, 1998, p. 119.

mundo, o direito natural do Pai Supremo sobre toda multidão.”<sup>63</sup> A partir deste direito natural, eterno e imutável, o soberano poderia emitir as leis que lhe parecessem justas, segundo a sua vontade: “uma prova incontestável da superioridade dos príncipes sobre as leis é que houve reis muito tempo antes da existência de quaisquer leis. Por muito tempo a palavra do rei era a única lei”<sup>64</sup>. Aí reside uma grande diferença entre os pensamentos de Locke e de Filmer no que concerne à lei natural. Em Locke, esta é sobretudo uma regra de razão, que deve guiar não só a lei civil, mas toda a moralidade humana. Em Filmer, a rigor, como a vontade do monarca coincide com a vontade divina, a lei de natureza não ultrapassa a vontade do soberano. Segundo ele, não pode haver lei acima do monarca: “pois o poder real é exercido pela lei de Deus, e não há lei inferior para limitá-lo”<sup>65</sup>.

Segundo o sistema de Filmer, um dos únicos deveres do rei é reconhecer e garantir a segurança do reino. Esta é uma regra que ele deve observar, mas não há qualquer disposição positiva ou qualquer sanção que garantam essa obrigação. Filmer afirma que o rei deve agir em conformidade à lei, mas este a observará de acordo com a sua boa-vontade<sup>66</sup>, ou na medida em que a lei geral da segurança do reino determine:

“(…) Todos os reis, mesmo os tiranos e conquistadores, estão obrigados a preservar as terras, bens, liberdades e as vidas de todos os seus súditos, não por qualquer lei local da comunidade, mas pela lei natural da paternidade, que os obriga a confirmar os atos de seus antepassados e predecessores nas coisas essenciais para o bem público de seus súditos”<sup>67</sup>.

---

<sup>63</sup> “There is, and always shall be continued to the End of the World, a Natural Right of a Supreme Father over every Multitude”. FILMER, Robert. *Patriarcha and other political works*. Blackwell, 1949, p. 62.

<sup>64</sup> “A proof unanswerable for the superiority of Princes above laws is this, that there were Kings long before there were any laws. For a long time the word of a King was the only law”. Idem, p. 96.

<sup>65</sup> “For as kingly power is by the law of God, so it hath no inferior law to limit it”. Ibidem, p. 96.

<sup>66</sup> Cf. Ibidem, p.103.

<sup>67</sup> “(…) Are all Kings, even tyrants and conquerors, bound to preserve the lands, goods, liberties and lives of all their subjects, not by any municipal law of the land, but by the natural law of a Father,

Assim, Filmer afirma a obrigação do monarca de defender e proteger os seus súditos. Porém ao mesmo tempo em que parece estabelecer a lei de natureza como uma regra que obriga o soberano a fazer o melhor pela preservação do reino, afirma a supremacia da vontade do pai e do soberano. A lei natural em Filmer não é uma norma acessível às faculdades naturais do homem. Logo, não é possível que os homens a consultem para entenderem seus direitos e deveres. Filmer sustenta que a única regra pela qual os homens devem pautar a sua conduta é a vontade revelada de Deus. A revelação, por sua vez, comanda a submissão absoluta aos pais e aos poderes instituídos.

Filmer se destaca ainda da tradição da lei natural quando afirma que o único intérprete desta lei é o monarca. Assim, é a vontade do soberano que é a fonte da distinção entre o justo e o injusto. Há uma inversão em seu sistema: uma coisa é justa porque é comandada, e não comandada por ser justa. A lei passa a ser definida pela sua forma e não por sua substância ou conteúdo<sup>68</sup>. Em Filmer, o conteúdo da lei natural é esvaziado: as suas diretrizes não são claras e se referem unicamente à preservação da comunidade.

Para Locke, o detentor do poder político está submetido tanto às leis naturais quanto às leis positivas. Para Filmer, o rei está necessariamente acima das leis, e não está obrigado a cumprir as leis positivas, nem as que ele mesmo criou. Há pelo menos duas razões para isto, expostas na parte final do *Patriarcha*. A primeira é uma justificação histórica: mesmo antes que houvesse qualquer lei, – e neste caso ele se refere à lei positiva – já havia a vontade do rei, que era entendida como lei. A outra razão é funcional: a função real das leis não é limitar o soberano, mas organizar o povo:

---

which binds them to ratify the acts of their forefathers and predecessors in things necessary for the public good of their subjects”. Ibidem, p.103.

<sup>68</sup> Cf. SPITZ, Jean-Fabien. *John Locke et les fondements de la liberté moderne*. Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p. 139-138.

“Não faltam aqueles que acreditam que as leis foram inventadas primeiramente para controlar e moderar o poder supremo dos reis, mas a verdade é que as leis surgiram para manter a multidão em ordem. Estados populares não podem subsistir de forma alguma sem leis, enquanto que reinos foram governados por muitas eras sem elas”<sup>69</sup>.

Para Filmer, as leis são elaboradas para organizar a vida social. Elas são emitidas para ordenar a vida do povo, e não para limitar o rei. Filmer explica que as leis surgiram primeiramente para que todos os súditos tivessem amplo conhecimento das determinações do monarca, além de lembrar a este qual é a sua vontade em cada situação. A instituição das leis cumpre assim um papel de rotinização e estabilização da vida política:

“Quando os reis estavam ocupados com as guerras, ou distraídos com os negócios públicos, de modo que cada indivíduo particular não podia ter acesso à pessoa do rei para saber suas vontades e desejos, foi necessário que as leis fossem inventadas. Assim cada súdito particular poderia encontrar o desejo do príncipe decifrado nas tábuas de suas leis, de modo que não haveria necessidade de recorrer ao Rei, apenas talvez para a interpretação ou o abrandamento de leis obscuras ou rigorosas”<sup>70</sup>.

Assim, para Filmer, da mesma forma que o criador não pode ser submetido à sua criação, os reis não podem ser submetidos à lei que produzem. O que Filmer expõe aqui é uma formulação clássica da teoria da soberania, tal como existe em

---

<sup>69</sup> “There want not those who believe that the first invention of laws was to bridle and moderate the over-great power of Kings, but the truth is the original of laws was for keeping of the multitude in order. Popular states could not subsist at all without laws, whereas kingdoms were governed many ages without them”. FILMER, Robert. *Patriarcha and other political works*. Blackwell, 1949, p. 102.

<sup>70</sup> “When kings were either busied with wars or distracted with public cares, so that every private man could not have access to their persons to learn their wills and pleasure, then of necessity were laws invented. That so every particular subject might find his Prince’s pleasure deciphered unto him in the tables of his laws that so there might be no need to resort to the King but either for the interpretation or mitigation of obscure or rigorous laws”. Idem, p. 102.

Bodin ou em Hobbes. No entanto, diferentemente desses autores, Filmer identifica o soberano com o rei, o que não acontece necessariamente naqueles autores.

Para Locke, a constituição da sociedade política implica na regra de que todos, sem exceção, se submetam às leis elaboradas por aquela sociedade<sup>71</sup>. A lei deve atingir a todos, inclusive ao governante, que tem seus poderes por ela limitados. Não pode existir nenhum indivíduo que não seja alcançado pelas leis da associação política. O indivíduo que não está submetido às leis da comunidade política está no estado de natureza. Além disso, para Locke, a própria função legislativa está subordinada em última instância aos ditames da lei de natureza. Toda a análise da lei natural neste autor conduz à negação da vontade como fonte criadora do direito. Daí o porquê de Locke sustentar que é a lei de natureza e não a lei civil que determina o critério da justiça. As leis positivas só são válidas se forem baseadas na lei natural, pela qual devem ser reguladas e interpretadas:

“Se a lei natural não obriga os homens, nenhuma lei positiva pode obrigar. (...) Se a lei de natureza for abolida, ao mesmo tempo será banido da humanidade todo corpo político, toda autoridade, ordem e amizade entre os homens. (...) Portanto, a força obrigatória da lei civil é dependente da lei natural; e nós não estamos tão obrigados a prestar obediência ao magistrado pelo poder da lei civil quanto estamos obrigados a obedecer pelo direito natural”<sup>72</sup>.

Para Locke é importante que somente a lei natural determine o justo e o injusto, pois se isto pudesse ser estipulado pela lei civil, haveria, de acordo com Spitz,

---

<sup>71</sup> Cf. LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo, Martins Fontes, 1998, II, §§ 87-89.

<sup>72</sup> “If natural law is not binding on men, neither can any human positive law be binding. (...) If you abolish the law of nature among them, you banish form among mankind at the same time the whole body politic, all authority, order, and fellowship among them. (...) Hence the binding force of civil law is dependent on natural law; and we are not so much coerced into rendering obedience to the magistrate by the power of the civil law as bound to obedience by natural right”. LOCKE, John. *Essays on the Law of Nature*. Ed. W. von Leyden. Oxford, Clarendon Press, 1954, p. 189.

uma concessão decisiva ao conceito filmeriano de soberania<sup>73</sup>. Se a lei civil for a fonte dos critérios de justiça, isto equivalerá a dizer que é um soberano, uma coletividade ou um poder legislativo que é o criador de todos os direitos e deveres presentes na sociedade política. Assim, a definição do direito se reduziria de qualquer maneira a uma vontade, seja ela de um indivíduo, ou de uma coletividade, asserção esta que faz parte da essência da doutrina filmeriana. Desta forma, para Locke, uma vez celebrado o pacto, não se trata apenas de determinar qual é a vontade da maioria: a lei de natureza não pode ser conhecida pelo consenso do gênero humano, e muito menos modificada, algo que foi notado por Filmer:

“Pois se a liberdade é devida para qualquer homem pela lei da natureza, nenhum poder inferior pode alterá-la, limitá-la ou diminuí-la. Nenhum homem, nem uma multidão podem usurpar o direito natural de outrem. A lei de natureza é imutável, e ainda que um homem possa impedir um outro no uso ou no exercício de seu direito natural, ainda assim nenhum homem perde este direito em si”<sup>74</sup>.

Deste modo, Filmer insiste que se há de fato um direito natural à liberdade, nenhuma pessoa e nenhuma comunidade de homens poderia retirá-lo, pois os próprios defensores do direito natural sustentam seu caráter fixo, eterno e irrevogável. Nesse contexto, é interessante lembrar que para Locke o consentimento coletivo não comprova a conformação à lei de natureza. A comunidade pode apenas estimar o que é justo, pela vontade da maioria. O raciocínio de Locke é que se todos os homens são dotados de razão, é mais provável que a vontade da maioria esteja correta, embora nem sempre isso

---

<sup>73</sup> Cf. SPITZ, Jean-Fabien. *John Locke et les fondements de la liberté moderne*. Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p. 227.

<sup>74</sup> “For what freedom or liberty is due to any man by the law of nature, no inferior power can alter, limit or diminish. No one man, nor a multitude, can give away the natural right of another. The law of nature is unchangeable, and howsoever one man may hinder another in the use or exercise of his natural right, yet thereby no man loseth the right itself”. FILMER, Robert. *Patriarcha and other political works*. Blackwell, 1949, p. 82.

ocorra. No entanto, a maioria não poderá ditar o que é correto ou incorreto, pois esta é uma tarefa da lei natural<sup>75</sup>. Isto faz com que a norma de direito permaneça independente das vontades individuais, o que indica a forte contraposição às concepções de Filmer, nas quais a lei exsurge apenas da vontade do soberano.

Vale notar ainda que a própria concepção de lei é diferente nos dois autores examinados. Para Filmer, a lei não passa de limitação da vontade dos súditos. Ela surge com o propósito de organizar, mas sobretudo de delimitar direitos e liberdades. Segundo este autor, o pior dos regimes é aquele em que cada um pode obedecer à sua própria consciência, pois aí não há mais leis e os homens são juízes em causa própria<sup>76</sup>. Em Locke, a análise é inversa: a lei não tem por propósito restringir, mas preservar e ampliar a liberdade. Para este autor, não é possível haver liberdade sem lei:

“(...) O fim da lei não é abolir ou restringir, mas conservar e ampliar a liberdade, pois, em todos os estados de seres criados capazes de leis, onde não há lei, não há liberdade. A liberdade consiste em estar livre de restrições e de violência por parte de outros, o que não pode existir onde não existe lei”<sup>77</sup>.

Se a recusa ao sistema de Filmer norteou a elaboração da noção de lei natural em Locke, o sucesso da sua refutação teve um preço alto. Ao dotar a lei natural de uma força obrigatória maior do que a da lei civil, Locke parece não perceber que a sua tese tem conseqüências que podem culminar na anarquia. Se não há um intérprete exclusivo para a lei de natureza, – pois isto implicaria numa concessão a Filmer – e se ela permanece

---

<sup>75</sup> Cf. SPITZ, Jean-Fabien. *John Locke et les fondements de la liberté moderne*. Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p. 219-220, e também II, §135.

<sup>76</sup> Cf. FILMER, Robert. *Observations upon Aristotles politiques touching forms of government*. Oxford, Blackwell, 1949, p. 275

<sup>77</sup> LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo, Martins Fontes, 1998, II, §57.

inscrita na razão de cada um dos homens, a questão é se o indivíduo deve obedecer a uma lei civil que vai de encontro à sua razão.

Segundo Spitz, “cada indivíduo é irremediavelmente juiz do que é contrário ou do que é conforme à razão e suas conseqüências decorrem necessariamente da recusa lockiana a qualquer institucionalização da razão, ou de qualquer absorção da razão pela vontade”<sup>78</sup>. No entanto, apesar de cada indivíduo ser juiz do que é conforme ou não à lei de natureza, isso não quer dizer que ele possa se subtrair à obrigação fundada na razão. Seu consentimento é exigido se os atos do poder instituído são justos:

“Podem, então, ser contrariadas as ordens de um príncipe? Será possível resistir a ele tantas vezes quantas alguém se julgue agravado e imagine não ser direito o que se lhe faz? Isso desequilibra e subverte qualquer sociedade e, em vez de governo e ordem, não deixa senão anarquia e confusão”<sup>79</sup>.

Locke afirma que uma lei só é justa, isto é, conforme à lei natural, quando ela cumpre a sua finalidade de proteção da vida, da propriedade e da liberdade de cada indivíduo. Apenas neste caso a obediência é compulsória. Ora, de acordo com o sistema lockiano se a lei civil deve emanar da comunidade, ela deve fazer a melhor aproximação possível à lei natural, pois a comunidade não se prejudicaria a si mesma. Assim se garantiria a paz social e a obediência às leis. É preciso notar ainda que, contrariamente ao que afirma Filmer, o melhor sistema seria aquele em que cada indivíduo reconhecesse corretamente e obedecesse aos ditames da lei natural, inscritos na sua própria consciência.

---

<sup>78</sup> “(...) Chaque individu est irréductiblement juge de ce qui est contraire ou conforme à la raison, et ces conséquences dérivent nécessairement du refus lockien de toute institutionnalisation de la raison, ou de toute absorption de la raison dans la volonté”. SPITZ, Jean-Fabien. *John Locke et les fondements de la liberté moderne*. Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p. 24..

<sup>79</sup> LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo, Martins Fontes, 1998, II, §203.

Filmer vê certa incoerência em uma noção de autoridade política tão complexa que se revela incapaz de precisar a quem pertence em última instância o poder de resolver todos os conflitos. Como a lei é definida em termos de razão, para Filmer, isso impossibilitaria a localização exata do poder, bem como o dever de obediência dos súditos. Tal concepção só poderia culminar na anarquia<sup>80</sup>. Para este autor, não basta que haja uma vontade nos homens, é absolutamente imprescindível que haja um poder que possa obrigar os indivíduos a obedecer à lei. Assim, mesmo que houvesse tal lei inscrita na razão humana, como afirmaram Grócio e Locke, isto não seria suficiente. É preciso que haja um poder para comandar os homens e este não pode ser limitado. De acordo com Filmer, a mudança sucessiva de governos e de leis não pode estar fundamentada apenas numa lei única, eterna e imutável. A ordem legislativa de um estado é formada pela vontade soberana que a produz<sup>81</sup>, e não por uma lei natural.

A vontade do soberano como a fonte de toda a ordem política e do direito é um pensamento novo no século XVII. De acordo com Spitz, “Filmer abre uma brecha decisiva no pensamento político europeu, pois ele é sem dúvida o primeiro juntamente com Hobbes – a afirmar de maneira sistemática que a vontade está na origem da ordem e que ela constitui a sua justificação”<sup>82</sup>.

Assim, a lei de natureza filmeriana não tem rigorosamente um conteúdo ético ou racional. Ela prevê uma concessão divina pessoal aos reis e fixa de modo inexorável o curso da história ao separar os homens entre soberanos – uma ínfima parte – e súditos – a grande maioria. A esta lei de natureza, Locke opõe uma lei racional que

---

<sup>80</sup> Cf. FILMER, Robert. *Patriarcha and other political works*. Blackwell, 1949, p. 267.

<sup>81</sup> Cf. SPITZ, Jean-Fabien. *John Locke et les fondements de la liberté moderne*. Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p. 127.

<sup>82</sup> “Filmer ouvre ainsi une brèche décisive dans la pensée politique européenne, car il est sans doute le premier – avec Hobbes – à affirmer de manière systématique que la volonté est à origine de l’ordre et qu’elle en constitue la justification”. Idem, p. 128.

equilibra as obrigações dos indivíduos.<sup>83</sup> Assim, parece que os dois autores perseguem a dimensão da lei da natureza<sup>84</sup>, mas divergem quanto ao seu conteúdo. Ambos partem da vontade divina, mas Filmer dá ênfase ao aspecto voluntarista da lei, enquanto Locke privilegia a sua inteligibilidade. Pelo fato de ser ela dedutível da natureza das coisas, todos os homens têm igual acesso à lei natural, que não faz nenhuma distinção entre eles. Diversamente, no sistema de Filmer, a lei parece privilegiar alguns em detrimento de outros, sob a única justificativa de ser esta a vontade de Deus.

Ao realçar o aspecto cognoscível da lei, apesar de entender que a lei de natureza também é um mandamento divino, Locke reforça o seu conteúdo ético de igualdade, tirando conclusões diametralmente opostas às de Filmer, e dá um passo importante na construção do pensamento político moderno. Para Locke, a lei de natureza é o mandamento moral para o qual todos os homens, inclusive os governantes, deveriam se conformar<sup>85</sup>. Ela está fundada, em última instância na vontade divina, mas, diferentemente de Filmer, intermediada pela razão, aponta para a igualdade e a liberdade dos homens e, portanto, fundamenta o governo limitado e constitucional, e não o poder absoluto e arbitrário, proposição inquestionável dos defensores do direito divino dos reis.

\* \* \*

---

<sup>83</sup> Cf. LESSAY, Franck. *Le débat Locke-Filmer*. Paris, PUF, 1998, p.104.

<sup>84</sup> Cf. LESSAY, F. Filmer, Hobbes, Locke: Les cassures dans l'espace de la théorie politique. *Archives de Philosophie* 55, 1992, p. 650.

<sup>85</sup> LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo, Martins Fontes, 1998, II, §195.

## ***Conclusão***

A família é a primeira fonte das percepções e do conhecimento social. O que se conhece como “autoridade” é uma expansão das experiências que existem dentro da família. Esta noção foi um símbolo político durante muito tempo. No entanto, a família raramente tem aparecido no cenário do pensamento político desde fins do século XVIII. Isto pode estar relacionado com o triunfo da distinção entre o público e o privado, ou com a vitória do convencionalismo sobre o naturalismo. Este trabalho procurou mostrar um dos debates que contribuiu decisivamente para que esta noção fosse excluída do discurso político.

Tentou-se apresentar como Locke elabora a crítica à doutrina patriarcalista de Filmer, que afirma que todo poder e domínio decorrem de uma doação a Adão, o primeiro pai. O poder político seria, numa certa medida, idêntico ao poder paterno. Locke rompe com esta identificação, ao sustentar que o poder paterno funda-se em um título diferente do poder político. Locke fornece ainda uma outra explicação para o surgimento da propriedade. Diferentemente de Filmer, que afirmava que a propriedade sempre fora privada, Locke sustentava o comunismo primitivo original.

Se Locke é visto como o vencedor desta polêmica pela história do pensamento político, aqui foi possível mostrar o lado menos conhecido deste debate. Apresentou-se as críticas veementes de Filmer dirigidas aos defensores de um contrato original, as quais nem sempre encontram uma contestação eficaz por parte dos contratualistas. Grande parte destas críticas se mantém até os dias de hoje.

Procurou-se mostrar que Filmer foi mais bem-sucedido quando critica as teorias adversárias do que quando defende as próprias idéias. Filmer é tido como um pensador ultrapassado, mesmo no seu tempo. A utilização literal das Escrituras, a ênfase em um poder absoluto e arbitrário concedido a Adão diretamente por Deus e, ainda, a derivação do poder político a partir da propriedade talvez possam explicar as causas de seu esquecimento pela história da filosofia. Apesar disso, Filmer foi hábil ao mostrar que o contrato nunca poderia ter ocorrido historicamente. Ao se dirigir contra Grócio, Hobbes e Hunton, Filmer tentou mostrar, em primeiro lugar, que seria impossível que todo o gênero humano concordasse em um contrato a um só tempo. Em segundo lugar, afirmou que ainda que se admitisse que todos os homens tivessem certos direitos naturais, como o direito à igualdade ou à liberdade, não seria possível que estes fossem retirados apenas pelo consentimento da maioria. Finalmente, segundo ele, a admissão de tal pacto como hipótese é, no mínimo, uma diminuição de seu impacto e poder.

Locke não conseguiu uma eficácia absoluta no que concerne ao tema do contrato e do consentimento. Diante da tese de Filmer que negava a liberdade ou a igualdade natural dos homens, baseando-se numa história bíblica não contestada, era tentador para Locke apresentar o contrato como algo historicamente real, especialmente no tempo em que os relatos de exploração do Novo Mundo ofereciam uma fonte fidedigna e inédita para a constatação do estado primitivo em que os homens viviam. No entanto, ao tentar refutar Filmer nos mesmos terrenos em que este argumenta, Locke enfraquece o seu sistema. A sua teoria do contrato social permite uma interpretação histórica, quando se pensa na sua preocupação com o ato real do consentimento, ou na sua noção de estado de natureza e, ao mesmo tempo, uma interpretação hipotética, quando se pensa no postulado da lei natural e as consequências dela decorrentes. Grande parte dos comentadores tenta diminuir a importância do consentimento na teoria de Locke, na tentativa de dotar esta parte de seu sistema de maior consistência. Assim, o ato real do consentimento seria secundário no sistema lockiano.

De acordo com vários estudiosos, Locke entendia o contrato como um ato racional que justificaria a proteção dos direitos naturais dos indivíduos. Somente o consentimento racional poderia estabelecer uma ordem social que protegesse os homens e a sua propriedade. Deste modo, longe de ser algo histórico, o contrato seria apenas um ato obrigatório a todos os indivíduos hipotéticos e racionais, ato fundamental capaz de instituir o governo.

Filmer não admitia essa tese. Ela contraria a letra da Escritura, o que se pode observar na história, e ainda a ordem natural das coisas. O princípio do consentimento era uma contradição óbvia à realidade social ao seu redor. A sociedade não estava baseada no acordo entre os indivíduos. O consentimento de cada um para viver em qualquer sociedade é irrelevante, já que ele está ali inserido tão arbitrariamente quanto está inserido na família de seu pai. A sociedade para ele não é um construto intelectual, os seus membros não a criaram pelo pensamento; ao contrário, ela é um fenômeno natural. Ainda, segundo Filmer, não é natural que o povo governe. Isso nunca se viu e, de acordo com que se verifica na história e na Escritura, o povo sempre foi comandado. A norma sempre foi a desigualdade e a sujeição, e não a liberdade e a igualdade. O regime político mais conforme à ordem das coisas é a monarquia absoluta hereditária. A vontade do rei, que sempre foi absoluta, deve ser, de acordo com este autor, também arbitrária. Ao articular o poder absoluto com o poder arbitrário, Filmer transforma a vontade do soberano na única fonte capaz de dotar um ato político de legalidade. Ao afirmar que apenas a vontade incondicional do monarca é a lei, Filmer passa a ser um pensador revolucionário. Assim, o fundamento do poder político não é a conformidade a uma norma de justiça ou de direito, mas puramente a vontade que detém esse poder.

De forma diversa, Locke funda o governo no consentimento de homens livres e iguais, guiados por uma lei de natureza, que é uma lei de razão e o fundamento último da moralidade humana. O governo é constituído com a finalidade de proteger os homens e a sua propriedade e por isso mesmo ele deve ser essencialmente

limitado. Justamente porque o governo é instituído pela vontade dos indivíduos, ele seria apenas um comissário para administrar os interesses do povo da melhor maneira possível. Decorre daí que o povo teria o direito de resistir ativamente a um poder tirânico, que extrapolasse os limites estipulados pela lei.

A controvérsia entre Locke e Filmer é freqüentemente retratada como algo ultrapassado, resolvido e que se reduz a dois campos teóricos antagônicos e irreduzíveis: os *Tories* contra os *Whigs*, o absolutismo contra o contratualismo. Entretanto, foi possível mostrar aqui que a teoria de Locke absorveu algo da doutrina que visava refutar. Apesar de seu grande esforço em contestar cada uma das assertivas patriarcalistas, Locke concorda com Filmer que a família é a célula que dá origem a toda sociedade política, e que o poder ali se exerce de modo monárquico e sem condições<sup>1</sup>. É claro que Locke não admite que este poder se derive do poder paterno, mas sim da dependência física natural das crianças e da necessidade de uma organização capaz de defender o grupo de agressões externas. Locke afirma ainda que o poder monárquico se institui no início das sociedades políticas, não por ser algo natural ou conforme à ordem das coisas, mas por causa de sua simplicidade.

Assim, é possível afirmar que também há aproximações entre as teorias de Locke e Filmer, sobretudo no que concerne ao princípio da naturalidade das relações sociais e ao postulado de uma lei natural. Esta lei tem conteúdos diferentes nos dois sistemas, mas em ambos remete, em última instância, a uma vontade divina.

Não deixa de ser interessante notar no pensamento de Filmer a observação e a afirmação da política tal como ela é. Ele notou que os homens sempre nascem sujeitos à figura de um pai, e depois permanecem submetidos a um governante. Apesar de afirmar a monarquia hereditária como a única forma de governo legítima, os outros regimes não são descartados completamente em seu sistema. Há o reconhecimento

---

<sup>1</sup> Cf. II, §§74, 105.

implícito de outras formas de governo<sup>2</sup>, pois todos eles residirão, direta ou indiretamente, na autoridade natural de um “pai supremo”<sup>3</sup>. Viver numa democracia, ou numa oligarquia, é ainda viver sob o poder de um pai múltiplo e, segundo Filmer, menos apto que um chefe único para cumprir as suas funções, mas que da mesma maneira possui o direito à obediência dos súditos.

Filmer foi sem dúvida um teórico do conservadorismo, que encarava os homens como criaturas essencialmente dependentes. Todavia, parece que este autor refletiu bem o pensamento de uma época que sem dúvida deixou resquícios. A cultura ocidental é patriarcal, segundo Peter Laslett, em suas formas familiares e em suas atitudes emocionais<sup>4</sup>. Ainda hoje é freqüente a associação de muitas formas de poder com o poder do pai. Quando se fala em Deus, no Papa, no chefe, no governante, há muitas vezes uma alusão velada à figura paterna.

Quando Locke diferencia e exclui a possibilidade da identificação entre o poder político e o poder paterno, ele contribui decisivamente para excluir a família do domínio da política. Ao fundar o governo na autoridade consentida e desvinculá-lo do poder patrimonial, Locke procura mostrar que, diferentemente de Filmer, a origem da sociedade não é tão importante e a política não deve se voltar para o passado; ao contrário, o seu futuro, ou como a política deve ser, isto é um fator crucial.

\* \* \*

---

<sup>2</sup> Cf. LESSAY, F. *Le débat Locke-Filmer*. PUF, 1998, p. 109.

<sup>3</sup> Cf. FILMER, R. *Patriarcha and Other Political Works*. Blackwell, 1949, p. 62.

<sup>4</sup> Cf. LASLETT, Peter. In: FILMER, R. *Patriarcha and Other Political Works*. Blackwell, 1949, p. 20

## BIBLIOGRAFIA

- ARISTÓTELES. *Política*. São Paulo, Nova Cultural, 1999. (Col. “Os Pensadores”).
- ASHCRAFT, Richard. *Revolutionary politics and Locke’s Two treatises of government*. Princeton, Princeton University Press, 1986.
- \_\_\_\_\_. Locke’s political philosophy. In: *The Cambridge Companion to Locke*. Ed. Vere Chapell. Cambridge University Press, 1995.
- \_\_\_\_\_. Locke’s State of Nature: Historical Fact or Moral Fiction? *The American Political Science Review*, Vol. 62, pp. 898-915, 1968.
- BARROS, Alberto Ribeiro de. *Direito e Poder em Jean Bodin*. São Paulo, 1999. Tese de doutoramento em Filosofia. Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
- BENNETT, J.G. A note on Locke’s theory of tacit consent. *The Philosophical Review*, Vol. 88, nº2, Avr, pp. 224-234, 1979.
- BOURDIN, Bernard. *La genèse théologico-politique de l’État moderne*. Paris, Presses Universitaires de France, 2004.
- BOBBIO, Norberto. *Locke e o direito natural*. Trad. Sérgio Bath. 2ª Ed. Brasília, Editora UNB, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Teoria geral da política*. Trad. Daniela Beccaccia Versiani. Rio de Janeiro, Campus, 2000.

BODIN, Jean. *Los seis libros de la Republica*. Madrid, Tecnos, 1992.

CLÉRO, Jean Pierre. *Locke*. Paris, Ellipses, 2004.

DUNN, John. *Locke*. New York, Oxford University Press, 1986.

\_\_\_\_\_. *The political thought of John Locke*. Great Britain, Cambridge University Press, 2000.

\_\_\_\_\_. Consent in the political theory of John Locke. *The Historical Journal*, Vol.10, Nº 2, p. 173, 1967.

FIGGIS, John Neville. *El derecho divino de los reyes*. México, Fondo de Cultura Económica, 1970.

FILMER, Robert. *Patriarcha and other political works of Sir Robert Filmer*. Ed. e introd. Peter Laslett. Oxford, Blackwell, 1949.

\_\_\_\_\_. *Patriarcha and other writings*. Ed. Johann P. Sommerville. Great Britain. Cambridge University Press, 1996.

\_\_\_\_\_. *Patriarca, o el poder natural de los reyes*. Edición Bilingue (español e inglés). Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1966.

GOUGH, J.W. *John Locke's political philosophy*. Oxford, Clarendon Press, 1973.

GUIZOT. *As duas revoluções inglesas*. Lisboa, Casa Alfredo David, 1913.

GROTIUS, Hugo. *Le droit de la guerre et la paix*. Trad. P. Pradier-Fodéré. Ed. D. Alland e S. Goyard-Fabre. Paris, Presses Universitaires de France, 1999.

HAMPSHER-MONK, Iain W. Tacit concept of consent in Locke's Two treatises of government: a note on citizens, travellers, and Patriarchalism. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 40, Nº1, pp. 135-139, Jan.-Mar., 1979.

HARRIS, Ian. *The mind of J. Locke*. Cambridge University Press, 1998.

HILL, Christopher. *The century of revolution*. London, Routledge, 1993.

\_\_\_\_\_. *Origens intelectuais da Revolução Inglesa*. São Paulo, Martins Fontes, 1992.

\_\_\_\_\_. *A Bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003.

HOBBS, Thomas, *Leviatã*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo, Nova Cultural, 1997.

HÖPFL, Harro; THOMPSON, Martyn P. The history of contract as a motif in political thought. *The American Historical Review*, vol. 84, nº04, oct. 1979.

HUME, David. Do contrato original. In: *Ensaio Morais, Políticos e Literários*. Trad. João Paulo Gomes Monteiro e Armando Mora D'Oliveira. São Paulo, Nova Cultural, 1999. (Col. "Os Pensadores").

JAMES I. *The Political Works of James I*. Ed. reimp. de 1616. New York, Russel & Russel, 1965.

JOLLEY, Nicholas. *Locke: his philosophical thought*. New York: Oxford University Press, 1999.

KANTOROWICZ, Ernst H. *Os dois corpos do rei: um Estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.

KRAMER, Matthew H. *John Locke and the origins of private property*. Cambridge University Press, 1997.

KUNTZ, Rolf. Locke, liberdade, igualdade e propriedade. In: *Clássicos do Pensamento Político*. São Paulo, Edusp, [s.d.].

LASKI, Harold. *Political thought in England: Locke to Bentham*. Reimp. London, Home University Library, 1949.

LASLETT, Peter. The gentry of Kent in 1640, *Cambridge Historical Journal*, IX, 2, 1948.

\_\_\_\_\_. *Patriarcha and other political works of Sir Robert Filmer*. Introdução. Oxford, Blackwell's Political Texts, 1949.

\_\_\_\_\_. Sir Robert Filmer: The man versus the whig myth. *William and Mary Quarterly Review*, 3ª série, vol. V, nº 4, p. 523-546, out., 1948.

LENZ, John W. Locke's essays on the law of nature. *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol.17, nº01, pp. 105-113, Set., 1956.

LESSAY, Franck. *Le débat Locke-Filmer*. Paris, PUF, 1998.

\_\_\_\_\_. Filmer, Hobbes, Locke: Les cassures dans l'espace de la théorie politique'. *Archives de Philosophie* 55, 1992.

LOCKE, John. *An essay concerning human understanding*. Ed. Peter H. Nidditch. Oxford University Press, 1979.

\_\_\_\_\_. *Essays on the law of nature*. Ed. W. von Leyden. Oxford, Clarendon Press, 1954.

\_\_\_\_\_. *Dois tratados sobre o governo*. Ed. Peter Laslett. São Paulo, Martins Fontes, 1998.

\_\_\_\_\_. *Political writings*. Ed. David Wooton. Londres, Penguin Books, 1993.

\_\_\_\_\_. *Two treatises of government and A letter concerning toleration*. Ed. Ian Shapiro. London, Yale University Press, 2003.

MARSHALL, John. *John Locke. resistance, religion and responsibility*. Cambridge University Press, 1994.

MARX, Karl. *A origem do capital*. Trad. Walter S. Maia. São Paulo, Global Editora, 1981.

McCORMICK, Peter. Social Contract: interpretation and misinterpretation. *Canadian Journal of Political Science/Revue canadienne de science politique*, Vol. 9, Nº1, pp. 63-76, Mar., 1976.

MICHAUD, Ives. *Locke*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1991.

MILTON, John. *Escritos políticos*. Martin Dzelzainis (Org). Trad. Eunice Ostrensky. São Paulo, Martins Fontes, 2005.

MORRESI, Sérgio Daniel. *O liberalismo desenquadrado: crítica às leituras neoliberais do liberalismo clássico*. São Paulo, 2005. Tese de doutoramento em Ciência Política. Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

PATEMAN, Carole. *The problem of political obligation: a critique of liberal theory*. Great Britain, Polity Press, 1995.

PITKIN, Hanna. Obligation and consent I. *The American Political Science Review*, Vol 59, nº4, pp. 990-999, Dec., 1965.

\_\_\_\_\_. Obligation and consent II. *The American Political Science Review*, Vol. 60, nº1, pp. 39-52, Mar., 1966.

POCOCK, J.G.A. *Linguagens do ideário político*. Trad. Fábio Fernandez. São Paulo, Edusp, 2003.

ROWEN, Herbert H. A second thought on Locke's *First treatise*. *Journal of the History of Ideas*, XVII, p. 130, 1956.

RUBY, Christian. *Introdução à filosofia política*. Trad. Maria Leonor F. R. Loureiro. São Paulo, UNESP, 1998.

SABINE, George H. *História das teorias políticas*. Rio de Janeiro, Fundo de Cultura, 1964.

SCHOCHET, Gordon J. *The authoritarian family and political attitudes in 17th century England – Patriarchalism in political thought*. New Brunswick, Transaction Books, 1988.

SKINER, Q. *As fundações do pensamento político moderno*. Trad. R. J. Ribeiro e L. T. Motta. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

SOMMERVILLE, J.P. Richard Hooker, Hadrian Saravia, and the advent of the divine right of kings. *History of Political Thought*, vol IV, nº02, pp. 229-245, Summer, 1983.

SPITZ, Jean-Fabien. *John Locke et les fondements de la liberté moderne*. Paris, Presses Universitaires de France, 2001.

STEVENS, Jacqueline. The reasonableness of John Locke's majority: property rights, consent, and resistance in the Second Treatise. *Political Theory*, Vol. 24, Nº3, pp. 423-463, Aug., 1996.

STRAYER, Joseph R. *As origens medievais do Estado moderno*. Trad. Carlos da Veiga Ferreira. Lisboa, Gradiva.

TARLTON, Charles D. A rope of sand: interpreting Locke's First treatise of government. *The Historical Journal*, 21, I, pp. 43-73, 1978.

- THOMPSON, Maryn P. Significant silences in Locke's *Two treatises of government*: constitutional history, contract and law. *The Historical Journal*, 31, 2, pp. 275-294, 1987.
- TORRES, João Carlos Brum. *Figuras do Estado moderno*. 1ª Ed. São Paulo, Brasiliense, 1989.
- TREVELYAN, George McCaulay. *A Revolução Inglesa*. Brasília, UNB, 1982.
- TUCK, Richard. A new date for Filmer's *Patriarcha*. *The Historical Journal*, 29, 1, pp. 183-186, 1986.
- TULLY, James. *A discourse on property*. Great Britain, Cambridge University Press, 1982.  
 \_\_\_\_\_. *An approach to political philosophy: Locke in contexts*. Cambridge University Press, 2003.
- WOOD, Ellen Meiksins. Radicalism, capitalism and historical contexts: not only a reply to Richard Ashcraft on John Locke. *History of Political Thought*, Vol XV. Nº3, pp. 323-372, Autumn, 1994.
- WOOD, Neal. *John Locke and agrarian capitalism*. California, University of California Press, 1984.
- WOOTON, David. *Divine right and democracy – an anthology of political writing in Stuart England*. London, Penguin Books, 1986.
- WOLFF, Francis. *Aristóteles e a política*. São Paulo, Discurso Editorial, 2001.
- YOLTON, J.W. *Dicionário Locke*. Rio de Janeiro, Zaar, 1996.