

**UNIVERSIDADE SÃO JUDAS TADEU**  
**Departamento de Filosofia**  
**Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu**

**Ronne Franks**

**Os Fundamentos da Teoria Política Lockeana:  
Locke Leitor de Filmer**

**São Paulo, 2007**

**UNIVERSIDADE SÃO JUDAS TADEU**  
**Departamento de Filosofia**  
**Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu**

**Ronne Franks**

**Os Fundamentos da Teoria Política Lockeana:  
Locke Leitor de Filmer**

*Dissertação apresentada para  
obtenção do título de Mestre em  
Filosofia junto à banca de  
avaliação do Programa de Pós-  
Graduação Stricto Sensu da  
Universidade São Judas Tadeu.*

*Orientador: Prof. Dr. Paulo Jonas  
de Lima Piva*

**São Paulo, 2007**

Franks, Ronne

Os fundamentos da teoria política lockeana : Locke leitor de Filmer / Ronne Franks - São Paulo, 2007.

116 f. : 30 cm

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade São Judas Tadeu, São Paulo, 2007.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Jonas de Lima Piva.

1. Leis da Natureza. 2. Liberdade. 3. Igualdade 4. Locke, John, 1632-1704

I. Título

CDD 320

*A Thammara e a meus  
pais, Manoel e Iraci*

## AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, devo agradecer a Deus pela força e ao meu orientador, professor Dr. Paulo Piva, pelo acompanhamento cuidadoso, paciente e esclarecedor, mas, sobretudo, pela amizade ao me incentivar na continuidade dos estudos quando eu estava prestes a abandonar este empreendimento.

Agradeço também às professoras Dra. Eunice Ostrensky e Dra. Regina Rebollo pelas contribuições ao aprimoramento deste trabalho.

Ao professor Dr. Alberto Barros por ter me orientado no Regime de Iniciação Científica, quando iniciei minha jornada pelos textos de John Locke, bem como aos professores Dr. Floriano César e Dra. Cláudia Borim que também muito me ajudaram durante o RIC.

Agradeço à Ms. Cecília Almeida pela gentil e valiosa ajuda na bibliografia.

Aos colegas do mestrado, em especial ao Ms. Murilo Angeli, pelos debates proveitosos, pelo incentivo e amizade. E aos colegas da graduação, eternos companheiros!

Agradeço ao Luiz Sandrão e demais colegas da Alcan pela compreensão e apoio.

Aos amigos que sempre me incentivaram, dentre eles, ao Alessandro Coutinho, Paulo Campos e Sandro Márcio pela companhia.

Um agradecimento especial aos meus pais e familiares, principalmente ao irmão Robledo e ao sobrinho Marcelo, pelo apoio irrestrito e apaixonado aos meus esforços.

À Thammará, companheira paciente, minha gratidão pelo carinho e incentivo desde meus primeiros passos ainda na graduação. Obrigado por sempre ter acreditado em mim!

Finalmente quero agradecer à Universidade São Judas Tadeu pela oportunidade e pelo apoio financeiro quando eu mais precisava.

## Resumo

Em meados do século XVII, o tema da legitimação do poder dominou o debate político na Inglaterra. Era um período conturbado e marcado por sucessivas guerras civis. John Locke defende, naquela ocasião, a instituição de um poder político descentralizado e com limites de atuação, oferecendo assim uma resposta à doutrina do patriarcalismo, inspirada, sobretudo, em Robert Filmer que procurava sustentar o poder absoluto do rei. A teoria política apresentada por Locke encontra fundamentos na forma como ele descreve o homem em seu estado natural, uma condição hipotética construída numa tentativa de iluminar a natureza essencial do homem. Esse estado natural é marcado pela ausência de um poder coercitivo, sendo regulado apenas pelo direito natural, que é deduzido com base na observação das leis de natureza dadas em comum a todos os homens por meio da razão. Dessa maneira, Locke procura convencer os homens de que o poder político só poder ser legitimado na medida em que não contrarie essas leis de natureza, garantindo assim o respeito ao direito natural. Em suma, este trabalho discute os principais argumentos propostos por Locke na defesa de uma teoria do direito natural forte e sagrado, baseada no seu conceito de condição natural do homem, lançando luzes sobre as principais características humanas apresentadas por ele em sua polêmica contra as teses de Filmer. Assim sendo, este trabalho propõe um mergulho na obra *Patriarca* de Filmer e no *Primeiro tratado* de Locke, sem perder de vista, evidentemente, as principais teses e posicionamentos do *Segundo tratado* lockeano.

**PALAVRAS-CHAVE:** igualdade; liberdade; propriedade; lei de natureza; patriarcalismo;

## Abstract

In middle of century XVII in England, the nature of the power dominated the politician debate. It was a period marked by successive civil wars. John Locke defends the institution of a politician power decentralized and with limits of deliberation. Locke offers a reply to the patriarchalist doctrine inspired by Robert Filmer who defended the absolute power of the king. The theory of Locke is based in the form as he describes the man in its natural state, without a coercitive power and regulated only by the natural law that is extracted from the knowledge the laws of nature given in common to all the men through the reason. Locke wants to convince the men if to submit to the orders of a sovereign power that is instituted to watch over for these laws of nature and to guarantee the respect to the natural law. This work argues the main arguments considered for Locke who takes to defend it a theory of based the strong and sacred natural law in its concept of natural condition of the man. The intention is to clarify the main characteristics human beings presented for Locke in its controversy against the thought of Filmer. Therefore, this work will go to prioritize the thought of Filmer and the First treated of Locke.

**KEY-WORDS:** equality; liberty; property; law of nature; patriarchalism;

## Sumário

<b>Resumo</b> .....	05
<b>Abstract</b> .....	06
<b>Introdução</b> .....	11
<b>Capítulo I. Pressupostos políticos lockeanos: a condição natural do homem em Robert Filmer</b> .....	19
1. A origem do poder político.....	21
a. <i>Objecções a Belarmino - o caráter absoluto do poder</i> .....	22
b. <i>A distribuição do poder político pelo mundo</i> .....	25
2. O poder paterno e a emancipação dos filhos.....	28
a. <i>Objecções a Aristóteles - diferença de poderes e comunidades</i> .....	29
b. <i>Objecções a Suarez - natureza da comunidade e emancipação dos filhos</i> .....	33
3. A monarquia como governo natural.....	36
a. <i>Comparação: Monarquia versus Democracia</i> .....	39
b. <i>Os reis estão acima das Leis</i> .....	45
<b>Capítulo II. Locke crítico de Filmer: soberania e paternidade, propriedade e herança</b> .....	47
1. A soberania de Adão fundamentada na Criação.....	52
2. A soberania de Adão fundamentada na Doação.....	55
a. <i>Benção a Adão (Gen. 1, 28)</i> .....	55
b. <i>Benção a Noé (Gen. 9,1)</i> .....	58
c. <i>Submissão de Eva (Gen. 3,16)</i> .....	59
3. A soberania de Adão fundamentada na Paternidade.....	61
a. <i>O quinto mandamento a serviço do rei</i> .....	61
b. <i>O filho não pertence a seu pai, mas a Deus</i> .....	62
c. <i>A história corroborando Filmer</i> .....	63
d. <i>Descendência: conflito de poderes</i> .....	64
4. A herança do poder de Adão.....	66
<b>Capítulo III. Locke e a questão do jusnaturalismo: uma contextualização necessária</b> .....	74
1. Evolução do direito natural.....	75
2. O direito natural racionalista.....	77
3. A lei natural ou lei de natureza.....	80

<b>Capítulo IV. Enfim, a condição natural do homem em John Locke.....</b>	<b>87</b>
1. Liberdade e igualdade.....	90
2. A propriedade.....	93
3. O estado de guerra e a instituição da sociedade civil.....	100
 <b>Considerações finais.....</b>	 <b>107</b>
 <b>Referências Bibliográficas.....</b>	 <b>114</b>

*“Si eu tivesse di vivê obrigado  
um dia inantes dêsse dia eu morro  
Deus feis os homi e os bicho tudo fôrro”*

**Elomar**  
(Canção “Violêro”)

*“Atrás de portas fechadas,  
à luz de velas acesas,  
entre sigilo e espionagem,  
acontece a Inconfidência.  
E diz o Vigário ao Poeta:  
"Escreva-me aquela letra  
do versinho de Vergílio..."  
E dá-lhe o papel e a pena.  
E diz o Poeta ao Vigário,  
com dramática prudência:  
"Tenha meus dedos cortados  
antes que tal verso escrevam..."*

*LIBERDADE, AINDA QUE TARDE,*  
*ouve-se em redor da mesa.*  
*E a bandeira já está viva,*  
*e sobe, na noite imensa.*  
*E os seus tristes inventores*  
*já são réus — pois se atreveram*  
*a falar em Liberdade*  
*(que ninguém sabe o que seja).”*

**Cecília Meireles**

*(Romanceiro da Inconfidência, Romance XXIV ou da Bandeira da Inconfidência)*

## Convenção para a citação das obras de Locke e Filmer

Para simplificar a apresentação das notas bibliográficas foram adotadas abreviações das obras de John Locke e Robert Filmer, procedimento comumente usado por alguns dos seus intérpretes e comentadores. As abreviações das obras correspondentes nas edições aqui utilizadas são as seguintes:

### *I. Siglas das obras principais:*

DT – LOCKE, J. *Dois Tratados Sobre o Governo*, edição crítica de Peter Laslett, São Paulo, Martins Fontes, 2001.

RF – FILMER, R. *Patriarcha and Other Political Works of Sir Robert Filmer*, edited from the original sources and with an Introduction by Peter Laslett, Londres, Cambridge Univ. Press, 1949

### *I.1 Siglas dos textos incluídos na obra principal de Filmer:*

PA – *Patriarcha*

FR – *The Freeholder's Grand Inquest Touching The King And His Parliament*

OA – *Observations Upon Aristotle's Politiques Touching Forms Of Government*

DI – *Directions For Obedience To Government In Dangerous Or Doubtful Times*

OO – *Observations Concerning The Original Of Government*

OH – *Observations on Mr. Hobbes's Leviathan*

OM – *Observations on Mr. Milton Against Salmasius*

OG – *Observations upon H. Grotius De Jure Belli et Pacis*

AN – *The Anarchy or a Limited or Mixed Monarchy*

NE – *The Necessity of The Absolute Power of All Kings*

### *Forma de citação:*

Para as citações de Locke foi estabelecida a seguinte ordem: a numeração em livros (em romano) e parágrafos. Por exemplo: DT, I, §83. Quando não houver a divisão da obra em livros e/ou parágrafos será apresentada a página. Por exemplo: DT, I, p.198.

Para as citações de Filmer foi estabelecida a seguinte ordem: “RF”, abreviação do nome do título do livro (duas letras em maiúsculo) e o número da página da obra mencionada. Por exemplo: RF, PA, p.60.

### *Citações de obras em idioma estrangeiro:*

As obras em idioma estrangeiro foram citadas em português e traduzidas por mim que assumo o ônus por algum eventual equívoco.

## Introdução

Em meados do século XVII, um dos grandes problemas enfrentados pelos pensadores políticos dessa época foi a legitimação do poder político instituído. A Europa moderna atravessava várias guerras provocadas pela disputa de poder, tanto externas quanto internas. Essas disputas fomentaram o desenvolvimento de uma série de teorias políticas voltadas para o problema da legitimação do poder e a consolidação da paz. Enquanto teóricos como Thomas Hobbes optavam por defender um poder centralizado capaz de pôr fim pela força aos sucessivos conflitos, John Locke propunha um modelo de poder político descentralizado, com limites de atuação e baseado na participação popular<sup>1</sup>, protegendo assim o cidadão contra os abusos do Estado.

Na Inglaterra, a conjuntura era tensa; o país se debatia em conflitos sociais, políticos e religiosos com o enfrentamento armado entre o rei e o Parlamento. Uma nova justificativa para a obediência e submissão entre os homens era uma necessidade prática e urgente. As teorias de base teológica que conferiam amplos poderes aos governantes já não conseguiam se sustentar. Mas os monarquistas ingleses ainda lutavam para manter as prerrogativas reais em caráter absoluto. E é contra essas idéias que Locke desenvolveu seu pensamento nos *Dois tratados sobre o governo*.

As teorias de cunho basicamente histórico e religioso em que se apoiava a monarquia começam a sofrer pesadas críticas e surgem os primeiros sistemas que tentam dessacralizar ou laicizar o poder com a idéia de um contrato social. O mais curioso é que essas novas teorias que incendiaram as crises políticas e revolucionaram a sociedade inglesa nesse período, paradoxalmente, acabaram por fazer da Inglaterra o bastião da

---

<sup>1</sup> Um governo que expresse os interesses dos camponeses, artesãos, comerciantes.

monarquia nos dias atuais, haja vista que foi conservada justamente por abrir mão do poder político, como queriam os revolucionários.

Depois da primeira revolução de 1640 e do Protetorado de Cromwell, a Inglaterra é envolvida numa grande controvérsia sobre a obrigação da obediência política e a origem do poder. Os principais atores dessa polêmica são, de um lado, sir Robert Filmer (1588-1652), já morto quando sua obra, *Patriarcha*, foi publicada em 1680, que defendia o poder absoluto dos reis, e, de outro lado, Tyrrell, Sidney e Locke

A polêmica que Locke estabelece com Filmer é uma das mais representativas sobre essa controvérsia. O conteúdo filosófico da obra de Locke, sua fundamentação da liberdade natural do homem e o triunfo de suas idéias fizeram com que sua crítica a Filmer, muitas vezes irônica e desdenhosa, ganhasse maior destaque do que as pesadas críticas de outros autores como os *whigs*<sup>2</sup> James Tyrrell e Algernon Sidney. Estes dois foram os maiores responsáveis por transformar Filmer no símbolo da tirania e da escravidão, com suas incansáveis críticas ao autor de *Patriarcha*. Sidney descrevia Filmer como um adulator do rei e defensor da submissão irracional. Para Locke, Filmer apoiava a escravidão na forma de submissão incondicional ao monarca e seu livro era “dedicado a proferir de grilhões a humanidade inteira” (DT, I, §1).

É comum encontrar estudiosos de Locke que negligenciam Filmer, se limitando a reproduzir o debochado tom lockeano para descrever as suas idéias. Naturalmente, aos olhos da filosofia política contemporânea, o patriarcalismo parece risível, porém, é preciso reconhecer que nem sempre foi assim; e se hoje essa doutrina está superada, isso não nega sua força e importância na construção da história da filosofia política. Por tudo isso, neste trabalho será dada grande relevância às teses de Filmer, apesar do pouco interesse que este autor suscita nas pesquisas recentes.

Quando se estuda a biografia de Filmer, sua figura destoa completamente das virulentas críticas que recebeu. Seus arquivos familiares vieram a público por volta de 1916 e as consecutivas investigações revelaram uma personalidade muito diferente dos propósitos de sua obra. Filmer foi um nobre, nascido no condado de Kent em 1588, o ano

---

<sup>2</sup> O partido *Wigh* defendia o limite da monarquia pelo Parlamento e não aceitava a obediência absoluta do rei. O partido *Tory*, que era adversário dos *wighs*, defendia a monarquia como um poder natural e ilimitado, derivado de Deus.

da “Grande Armada<sup>3</sup>”, mesmo ano do nascimento de Hobbes, que afirmara ter nascido “gêmeo do medo” por conta da guerra anglo-espanhola. Tanto Filmer, pelo patriarcalismo, quanto Hobbes, pelo método dedutivo, desembocaram em teorias que sustentavam a centralização do poder como refúgio em face dos temores coletivos vivenciados por ambos naqueles tempos conturbados.

Filmer teve uma vida prosaica e sem grandes ambições. Não escreveu suas obras para serem publicadas, mas para circularem em manuscritos entre os nobres do condado, seus amigos, discípulos ou contraditores. Essa falta de maiores pretensões marca seus escritos com um tom mais coloquial e as vezes até ingênuo. Nota-se em seus escritos que a sua principal fonte de pesquisa foi a *Bíblia*, como era comum na época. As suas teses aparecem ditadas por suas convicções e por sua consciência sem muito esmero, o que não parece ter a pretensão de transcender os limites de seu condado. Por isso não constituem propriamente um sistema filosófico dedutivo, mas sim um encadeamento de comentários críticos contra a novidade que surgia nas teorias políticas que clamavam pelo fim do poder absoluto dos reis.

Na verdade, para a maioria dos seus comentadores, entre eles Peter Laslett, Filmer não tem uma teoria política muito consistente (Cf. LASLETT 1949, p.11), embora sua argumentação seja bastante persuasiva e possua um estilo igualmente repetitivo como seu principal opositor, John Locke (Cf. SAHD 2005, p.65). Seus diversos escritos não constituem um sistema político, mas uma idéia é dominante: o poder político deriva do poder paterno recebido por herança dos primeiros pais, instituído por Deus e entregue ao primeiro homem, Adão. Filmer sustenta, assim, que a origem da humanidade remonta a Adão e que as relações de poder entre governantes e governados derivam da autoridade paterna.

Portanto, analisado pela sua biografia, Filmer está longe de ser um adulator cortesão como sugere Locke (Cf. DT, I, §1); ao contrário, revela-se um homem independente e culto que expressou suas opiniões com sinceridade, um escritor sem grandes pretensões que chegou a suas próprias conclusões (Cf. GAMBRA 1966, p.19). Além da inspiração bíblica, sua obra busca exemplos na história da humanidade, sobretudo

---

<sup>3</sup> A "Invencível Armada" foi uma esquadra mandada pelo rei Filipe II da Espanha na tentativa de dar fim à sua guerra com a Inglaterra e se impor em nível mundial no domínio dos mares.

na própria Inglaterra e até na Roma antiga para conferir um caráter de naturalidade ao patriarcalismo. Pode ser considerada como uma das melhores sistematizações da teoria patriarcalista<sup>4</sup>, alheia a toda noção eletiva ou que baseie o poder num consenso geral.

Essa doutrina foi bastante usada pelos reis absolutistas da Europa contra a intromissão do Pontificado. Os reis ingleses se apoiavam na crítica ao caráter eletivo do Papa, o que não condiz com uma suposta vontade de Deus manifestada no direito de paternidade. Depois usaram a mesma doutrina contra seus súditos católicos que seriam, assim, obrigados a uma natural obediência. E para fazer oposição a essa doutrina, floresceram as teorias contratualistas de transmissão voluntária do poder. Entre eles os católicos Suarez e Belarmino, citados destacadamente no texto de Filmer, que tentavam fortalecer o Papa debilitando o significado da monarquia e o vínculo de seus súditos (Cf. RF, PA, p. 53).

Diante das pretensões do Parlamento em cercear as prerrogativas reais, Filmer argumenta que a soberania é indivisível e absoluta, pois é dada assim na ordem natural das coisas. Um rei só pode ser rei enquanto preservar suas prerrogativas, pois um rei que não é soberano não é rei de fato, mas sim uma contradição (Cf. RF, PA, p.93).

Além das amarrações com trechos bíblicos, há no pensamento de Filmer um enorme comprometimento com os valores tradicionais. P. Laslett (Apud GAMBRA 1966, p.19) destaca que o direito à herança paterna, a supremacia do maior e o respeito aos anciãos são traços comuns à tradição européia, igualmente em toda sociedade patriarcal. Assim, quando Filmer diz que a família será sempre patriarcal (Cf. RF, PA, p.58), está seguro de afirmar algo de aceitação geral. O próprio Filmer era chefe de uma família patriarcal estabelecida sob a superioridade masculina com a transmissão pela primogenitura e prolongada sobre uma ampla sociedade familiar situada abaixo de sua proteção paterna. É assim que acontecia nas famílias de fidalgos rurais, de camponeses e de artesãos. Para Filmer, a história e a tradição eram provas do que era natural ao homem, enquanto que o contrato social não passaria de um artifício sedicioso.

---

<sup>4</sup> Kenyon, um historiador britânico considera o patriarcalismo como a teoria mais familiar aos ingleses no século XVII (Cf. OSTRENSKY 2006, p.120). Mas muitas vezes havia uma miscelânea de doutrinas que compunham, junto com algumas idéias do patriarcalismo, um corpo de idéias persuasivas em favor do poder absoluto do monarca (Cf. OSTRENSKY 2006, p.140). Sob esse aspecto, Filmer seria um patriarcalista mais “puro”, capaz de levar às últimas conseqüências cada idéia que fundamenta o pensamento patriarcalista.

Apesar de escrito em 1640, o *Patriarcha* foi publicado somente em 1680, quase meio século depois de Filmer escreve-lo para um pequeno público de amigos e conterrâneos e quase trinta anos depois de sua morte. O motivo é que o livro de Filmer tornou-se a teoria oficial da monarquia inglesa quando o rei Carlos II entra em pé de guerra contra os parlamentaristas após ter dissolvido o Parlamento. Em 1681, quando o *Patriarcha* foi lido por Shaftesbury, Tyrrell, Sidney e Locke os ânimos exaltados “fazem deste livro um dos mais discutidos e injuriados da história. Os opositores não vêem no livro a sua erudição ou ingenuidade, mas sua apelação a falsas crenças e emoções arraigadas na cultura européia tradicional” (GAMBRA 1966, p.24). A discussão se acirra, e os excessos aparecem de ambas as partes. Os *tories*, partido engajado na defesa das prerrogativas reais, crêem no rei como o pai da nação e legítimo herdeiro de Adão. Os *whigs*, por sua vez, deformam as teses de Filmer e as ridicularizam teoricamente. Talvez esteja aí uma das principais razões por este livro ter sido tão negligenciado pela maioria dos comentadores da obra de Locke, apesar de sua inegável importância.

\*\*\*

A teoria de John Locke sofre uma forte crítica de Leo Strauss e de C. B. Macpherson que o acusam de defender os interesses burgueses por conta de sua biografia. Por isso é interessante citar rapidamente alguns dados biográficos de Locke que nasceu em 1632 na Inglaterra numa família relativamente modesta. Seu pai era um pequeno proprietário de terras e seu ambiente familiar era composto de comerciantes e artesãos puritanos.

Na época do nascimento de Locke, a Inglaterra vivia intensos conflitos políticos, religiosos e sociais. Jaime I Stuart, que reinou de 1603 a 1625, estendera suas prerrogativas reais, afastando o Parlamento de suas decisões o que multiplicara os conflitos entre o poder real e a Câmara dos Comuns. Seu sucessor, Carlos I, dera continuidade à política autoritária e, sendo favorável às potências católicas e à Igreja Anglicana, acabou perdendo o apoio de protestantes puritanos que eram hostis ao catolicismo e dos presbiterianos escoceses que eram hostis ao anglicanismo.

Os conflitos então se multiplicaram e, de 1629 até 1640, o rei resolve governar sem o Parlamento num período que ficou conhecido como a “tirania dos doze anos”. Em 1637, ao privilegiar os anglicanos, Carlos I desperta a fúria dos escoceses que começam a invadir a Inglaterra. O rei então é obrigado a negociar com o Parlamento a formação de tropas, o que o leva a diminuir seu poder temporariamente. Mas em 1641, o rei volta à carga e após uma tentativa fracassada de golpe contra o Parlamento é obrigado a deixar Londres em 1642, dando início à primeira revolução inglesa.

A guerra civil entre as forças reais e o exército do Parlamento impõe a derrota a Carlos I que é julgado e executado em 1649. Termina a monarquia e tem início a Commonwealth da qual o general Cromwell figura como Protetor e consegue restabelecer a ordem política, religiosa e administrativa do país. Mas com sua morte em 1659, reaparece uma anarquia tal que o novo Parlamento é forçado a pedir a restauração da monarquia dos Stuart.

A Restauração começa, então, em 1660 com Carlos II, sucedido por seu irmão Jaime II em 1685. Em 1688 acontece a segunda revolução inglesa, a “Revolução Gloriosa”, portanto 100 anos antes da Revolução Francesa. Jaime II foge para a França e Guilherme de Orange é chamado para restabelecer uma monarquia constitucional e parlamentar (Cf. MICHAUD 1991, p.10).

Este panorama da história inglesa é indispensável para compreender muitas das preocupações de Locke. Na primeira revolução Locke contava quatorze anos e seu pai era capitão no exército do Parlamento, posição que permitiu a Locke receber os favores necessários para que estudasse na Westminster School em 1647 e em 1652 na Christ Church em Oxford. Uma excelente formação muito além do que seu ambiente familiar poderia lhe proporcionar (Cf. MICHAUD 1991, p.11).

Interessado em medicina e política, em 1666 Locke salva a vida de Lord Ashley, conde de Shaftesbury, um importante líder do partido Whig que faz oposição ao rei. Locke se torna médico, conselheiro e secretário de Shaftesbury, com quem partilha seus combates políticos até a morte de Ashley em 1683, ano em que é obrigado a fugir para a Holanda.

Locke permanece no exílio até 1689, retornando logo após a “Revolução Gloriosa”, quando resolve publicar os *Dois tratados sobre o governo civil*, obra que, por algum receio, Locke jamais reconheceu ter escrito.

Ao longo de todo o *Primeiro tratado*, Locke dedica-se a criticar uma a uma todas as teses do *Patriarcha* de Filmer. Daí pode-se afirmar que o seu *Primeiro tratado* é um texto basicamente destrutivo, de argumentação negativa, enquanto que o *Segundo tratado* abriga os argumentos em que Locke apresenta positivamente as teorias do seu sistema político.

O interessante é que John Locke não dedica seu *Primeiro tratado* a rebater obras hoje clássicas como os *Seis Livros* de Bodin ou o *Leviathan* de Hobbes, mas precisamente para combater o "débil" livro daquele mero aficionado que foi Filmer, livro que nem sequer havia sido escrito para ser publicado. Essa atitude revela a dimensão que alcançou a obra de Filmer na ocasião de sua publicação. Laslett (Apud GAMBRA, 1966, p.19) lembra que é comum se pensar que o *Primeiro tratado* de Locke teria como função remover os principais obstáculos contra sua teoria sobre o governo civil, entretanto a maior preocupação de Locke está em refutar as teses de Filmer, procurando afastar a noção patriarcal do poder que dava sustentação aos reis com origem na paternidade.

Para isso, Locke trata de forma exaustiva da distinção necessária entre o poder político e o poder paterno (Cf. DT, I, §§81-89 e DT, II, §§52-76). Em seguida, Locke afirma que mesmo que não houvesse essa distinção, o poder político não poderia ser herdado pelo filho. Depois objeta que, mesmo se o poder político pudesse ser herdado por algum filho, seria impossível estabelecer a sucessão com exatidão. E, por fim, mesmo que vencido o problema da sucessão, não haveria como afirmar qual é a família mais próxima da descendência de Adão e, portanto, detentora legítima do poder político.

Só depois de apresentar suas objeções contra as teses de Filmer, é que Locke começa a postular positivamente sua teoria política. Mas é importante perceber que a argumentação que Locke faz contra Filmer no *Primeiro tratado* não é algo secundário no seu pensamento político. Ao contrário, é necessário um mergulho na polêmica travada entre esses dois autores para uma boa compreensão de Locke, tanto de suas idéias quanto de seu estilo de escrita. Isso porque é lá no *Primeiro tratado* que nascem muitos princípios que serão apresentados e melhor desenvolvidos no *Segundo*. Além disso, no esforço de refutar os argumentos de Filmer, Locke é invariavelmente contaminado pelo estilo do autor do *Patriarcha*. Além de repetir os mesmos temas que aparecem em Filmer como o poder paterno, a lei de natureza e até mesmo a interpretação das Escrituras, Locke acaba mantendo a mesma estrutura argumentativa presente no *Patriarcha*, no qual as

asseverações vêm quase sempre após as objeções ao adversário (Cf. ALMEIDA 2005, p.181). Isso fortalece a presente intenção de ressaltar a importância do livro de Filmer na edificação do *Segundo tratado*.

É por tudo isso que, ao contrário do que muitos possam acreditar, a obra de Filmer merece toda atenção quando o objetivo for o estudo do pensamento político de John Locke. E tanto quanto a obra de Filmer, também o pouco lido e estudado *Primeiro tratado* é essencial para que se compreenda os princípios da construção política lockeana.

\* \* \*

## Capítulo I

### **Pressupostos políticos lockeanos: a condição natural do homem em Robert Filmer**

Com o florescimento da escola teológica na Europa renascentista, a idéia da liberdade natural do homem começa a ser difundida principalmente pelos seguidores do papa. Segundo Filmer, papistas e teólogos estariam espalhando o dogma de que “a humanidade possui por natureza e desde sua origem o dom da liberdade [*freedom*] contra toda sujeição e, por isso, o direito [*liberty*] de escolher a forma de governo que melhor lhe convém”, assim, “o poder que qualquer homem tenha sobre os demais lhe foi outorgado de acordo com critérios determinados pela multidão [*multitude*]” (RF, PA, p.53).

Essa idéia ganhava grande adesão entre as pessoas que passavam a defendê-la no alento de ver a liberdade (*liberty*) distribuída prodigamente entre pobres e ricos, como se somente ela bastasse para proporcionar a felicidade. Mas, segundo Filmer, o que o vulgo esquece é que a queda de Adão foi desencadeada justamente por seu desejo de liberdade. Essa questão sobre o que se teria a ganhar com a tese da liberdade natural do homem é explorada durante todo o *Patriarcha*, num processo erosivo que busca esvaziar de sentido a luta por um direito que, na verdade, estaria camuflando interesses externos.

Filmer mescla três fontes distintas de argumentos para afastar o que chamou de “dogma da liberdade natural” (Cf. RF, PA, p.53). Essas três fontes ficam evidentes logo no início de seu livro quando afirma que a liberdade natural contradiz a *Bíblia*, a história da humanidade e os princípios da lei de natureza. Ou seja, logo de saída Filmer indica que irá enveredar pela teologia, pela história e pela filosofia, principalmente a de Aristóteles. Por encontrar argumentação suficiente nessas três áreas contra a tese da liberdade natural Filmer assevera: “é difícil dizer se resulta mais errônea em teologia ou mais perigosa em política” (RF, PA, p.53).

Trata-se de uma tese perigosa porque muitos autores extraíram dela conclusões que poderiam colocar em risco a estabilidade da autoridade monarca e de todo o reino. Entre esses autores, Filmer cita o jesuíta Robert Parsons, para quem o povo teria o poder de punir seu príncipe caso este infringisse alguma lei do reino, e o presbiteriano escocês Buchanam que acreditava ter o povo até mesmo o direito de depor seu príncipe em casos extremos (Cf. RF, PA, p.54). E Filmer acusa o cardeal católico Belarmino e também o protestante Calvino de manterem forte simpatia pelas conclusões desses autores (Cf. RF, PA, pp.54,56).

A afirmação de que “os reis estão submetidos às censuras e ao despojo de seus súditos” é deduzida “como necessária consequência da primeira afirmação da suposta liberdade [*freedom*] e igualdade naturais da humanidade e seu direito [*liberty*] de eleger a forma de governo que lhe agrade” (RF, PA, p.54).

Portanto, não basta apenas que se defenda a autoridade real como fizeram alguns autores como John Heyward, Adam Blackwood e John Barclay, citados por Filmer. O cerne da questão é um só: a tese da liberdade natural do homem. Tais autores defenderam o direito dos reis contra as teorias de Buchanam e Parsons, mas eles admitiam a liberdade (*liberty*) e igualdade da humanidade, o que lhes passara despercebido é que “se eles refutassem apenas este primeiro errôneo princípio, toda a armação deste vasto instrumento de sedição popular [*popular sedition*] haveria de cair por si só” (RF, PA, p.54).

Filmer chama a atenção para três idéias que permeiam todo o seu raciocínio:

1) A experiência e o preparo para o governo qualificam melhor o governante. Assim, governar não seria algo capaz de ser feito por qualquer um, mas somente por

aqueles que estivessem preparados.<sup>5</sup> Para Filmer, “as causas e fins das maiores ações políticas e decisões do Estado deslumbram os olhos e excedem a capacidade de todos os homens, salvo daqueles que estão constantemente dedicados aos negócios públicos” (RF, PA, p.54).

2) A origem dos direitos (*rights*) e liberdades (*liberties*) não está na tese da liberdade natural, mas na bondade dos príncipes. São os príncipes que têm poder suficiente para assegurar as liberdades dos súditos e a ordem no reino. Filmer não deseja a escravidão do povo, mas ao contrário, afirma: “Meu desejo e minha esperança é que o povo inglês possa gozar, e de fato goza, de tão amplos privilégios como qualquer outra nação sob o céu; a maior liberdade [*liberty*] no mundo (se bem analisado) é para um povo viver sob um monarca. Esta é a Carta Magna deste reino, todas as demais exibições ou aparências de liberdade [*liberty*] não são outra coisa que diversos graus de escravidão, e uma liberdade[*liberty*] que só serve para destruir a liberdade[*liberty*]” (RF, PA, p.55).

3) A liberdade natural deve ser refutada de vez, ainda que essa doutrina tenha passado despercebida nas teorias de grandes autores como Aristóteles e Hooker, que conduzem Filmer à verdade que lhes escapara. Com alguma modéstia, vai dizer Filmer: “reverencio seus juízos em muitos pontos, e confesso que lhes sou devedor até por seus erros, pela seguinte razão: o que encontrei de errado em suas opiniões é o que me conduz ao descobrimento daquela verdade que, segundo creio, lhes escapou. Algumas vezes um anão vê o que um gigante passa por alto, porque ainda que investigue com aplicação uma verdade, necessariamente há de se descuidar de outra” (RF, PA, p.55).

## 2. A origem do poder político

---

<sup>5</sup> Dadas as numerosas citações da obra de Aristóteles no livro de Filmer, podemos deduzir que esse argumento de que seria preferível um governante que domine a arte de governar tenha sido inspirada no filósofo de Estagira.

Para Filmer, os escolásticos teriam usado Aristóteles e Hooker de forma distorcida para assegurar a supremacia do papa sobre o rei, usando, para isso, a estratégia de afirmar o poder do povo sobre o rei. Assim, muitos poderiam acreditar que seriam mártires da pátria ao traírem seu rei em favor do povo. O principal alvo de Filmer que se valeria dessa estratégia de convencimento do povo para usá-lo contra seu rei é o cardeal Belarmino.

É interessante notar que Filmer não se limita somente a afastar as idéias de seus rivais, mas ele emprega a estratégia de extrair das objeções os elementos mais persuasivos de seu texto. Na verdade, Filmer busca exatamente nos adversários os fundamentos que sustentam suas idéias. É importante que se tenha isso em mente, porque Locke, ao colocar suas objeções a Filmer repete o mesmo processo. Por isso, não seria exagero entender que Belarmino foi para Filmer o que Filmer foi para Locke.

*a. Objeções a Belarmino - o caráter absoluto do poder político*

Segundo Filmer, este cardeal católico defenderia que:

“O poder secular ou Civil (afirma Belarmino) foi instituído pelos homens; está no povo, a menos que este o outorgue a algum príncipe. Este poder reside de modo imediato na totalidade da multidão, que é o sujeito deste mesmo poder; porque este poder está na Lei Divina[*Divine Law*], mas esta Lei Divina não concedeu tal poder a nenhum homem em particular. Se não há lei positiva, não resta razão alguma para que dentro de uma multidão (onde todos são iguais) um determinado homem possa impor sua vontade aos demais. O poder deve ser entregue pela multidão a um homem, ou a mais, segundo a mesma Lei de Natureza[*Law of Nature*]; posto que a comunidade[*Commonwealth*] não pode exercer o poder, este deve ser entregue a um só homem ou a poucos. Isso depende do consentimento da multidão para ordenar sobre eles a instauração de um rei, cônsul ou outros magistrados; e se existe causa legítima, a multidão pode trocar um reino por uma aristocracia ou democracia”(BELARMINO apud RF, PA, p.56).

Filmer apresenta três objeções às idéias de Belarmino. A primeira que, se pela lei de Deus o poder reside imediatamente no povo, então Deus seria autor de um estado democrático. Assim, pode-se dizer que todas as aristocracias e monarquias seriam ilegítimas, pois não correspondem à natureza para a qual Deus criou o homem. Assim, a vontade de Deus seria desrespeitada quando o homem abrisse mão da democracia. Essa

objeção é fraca, porque no mesmo pensamento atribuído a Belarmino existe a possibilidade de os homens trocarem a forma de governo que teriam ganhado de Deus. Sendo assim, teriam o direito de escolher como preferem ser governados, independente da natureza de sua criação. Essa objeção também abre caminho para o argumento de que se Deus criou só um homem, é porque queria só um homem no poder (Cf. RF, PA, p.56).

A segunda objeção é um pouco mais sofisticada e procura questionar a incapacidade do povo de deliberar sobre seu próprio destino. Logo, não pode haver governo democrático, pois o povo sempre deverá entregar o poder a um ou poucos homens por força da mesma lei de natureza que originariamente lhe asseguraria tal poder. Ou seja, dizer que o poder reside no povo é um contra-senso, o povo tem o poder, mas não pode exercê-lo. Como conseqüência, também não faria sentido afirmar que a multidão pode trocar o reino por uma democracia, já que a democracia não poderia ser exercida de fato. Mas por que Belarmino teria afirmado que a comunidade não poderia exercer o poder? O problema aqui é o que Filmer, e talvez Belarmino, entendem por democracia. Para levar a objeção adiante, deve-se supor que a noção de democracia aqui remete às assembléias, uma democracia de poucas ou nenhuma instituição representativa<sup>6</sup> (Cf. RF, PA, p.56)

A última objeção questiona a conclusão de que se existir uma causa legítima, a multidão pode trocar o reino. A quem caberia julgar a legitimidade da causa? Ao que tudo indica, caberia ao próprio povo julgar se há uma causa legítima para trocar o rei, o que Filmer classifica como uma “corruptora e perigosa conclusão” (Cf. RF, PA, p.56).

Filmer consegue, assim, colocar boas objeções acerca das afirmações de Belarmino citadas acima. Mas, ainda em nome da liberdade natural, resta a Filmer refutar outro argumento do Cardeal papista que, assim como autores da época, tenta buscar a origem para o poder político nos primórdios da humanidade. Segundo Filmer, Belarmino, então, tentaria sustentar a liberdade natural do povo no episódio da criação de Adão, quando acredita que Deus tenha instituído o poder de mando entre os homens. Por isso assevera “que Deus deu e ordenou o poder é evidente pelas Escrituras. Mas Deus não o deu a nenhuma pessoa em particular, porque por natureza todos os homens são iguais, por conseguinte, deu o poder ao povo, ou multidão.” (BELARMINO apud RF, PA, p.57) Ou

---

<sup>6</sup> Talvez derivada do modelo aristotélico de formas de governo, no qual a democracia aparece como corrupção da politia.

seja, se o que Belarmino teria postulado anteriormente não for suficiente para sustentar a tese da liberdade natural, seu mérito maior neste último argumento é pelo menos negar o privilégio de algum homem em relação aos demais, quer por meio das Escrituras, quer por mera constatação natural.

Agora tem início uma fase bastante controversa na leitura do *Patriarcha*. Belarmino foi visto até aqui oferecendo argumentos em favor da liberdade natural e de certa forma, sendo acusado por Filmer de, veladamente, se aliar aos interesses do papa. A partir desse ponto, Filmer começa a citar o mesmo Belarmino não mais como alvo de suas críticas, mas como fonte para sustentar sua tese de que os primeiros pais, os patriarcas, teriam sido reis.

Assim, o próprio Belarmino teria afirmado que “se muitos homens tivessem sido criados na Terra ao mesmo tempo, todos eles deveriam ser príncipes de sua posteridade”, o que seria uma confissão de que a simples criação já foi suficiente para fazer do homem príncipe sobre toda sua descendência e não só Adão, mas também “que os patriarcas estavam investidos de poder real [*kingly power*]” (RF, PA, p.57). Por isso Filmer diz que “não só Adão, mas os sucessivos patriarcas tiveram, por direito de paternidade, autoridade real [*royal authority*] sobre seus filhos” ou seja, “assim como Adão era senhor de seus próprios filhos, assim seus filhos, submetidos a ele, tinham mando e poder sobre os próprios filhos deles, mas 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” (RF, PA, p.57).

Dessas afirmações se pode concluir que a submissão dos filhos é a fonte de todo o poder político: “não vejo, pois, como os filhos de Adão ou de qualquer outro homem podem estar livres da subordinação a seus pais, e sendo esta submissão dos filhos a fonte da autoridade real [*regal authority*] por ordenação do mesmo Deus, se segue que o poder civil não só em termos gerais é de divina instituição, mas que também o é em sua atribuição específica aos primeiro pais” (RF, PA, p.57). Ou seja, a fonte do poder é divina, o poder absoluto de Deus foi transferido ao homem e desce pela história da humanidade através dos patriarcas. Noutras palavras, Deus fez os filhos submissos aos pais, portanto trata-se de um poder divino delegado aos pais. E desta submissão dos filhos aos seus pais é derivado o poder civil. Assim, o poder é de natureza divina, tanto dos pais sobre os filhos, quanto o poder civil, por isso, ambos são absolutos.

*b. A distribuição do poder político pelo mundo*

Na verdade, além da liberdade natural, a legitimidade do poder absoluto de Adão, e por ele herdado pelos patriarcas, entra como um novo elemento importante na discussão. Para Filmer “este domínio que Adão, por própria autoridade teria sobre o mundo inteiro, e que por direito herdado dele desfrutaram os patriarcas, foi tão extenso e tão amplo como o domínio mais absoluto de qualquer monarca desde a criação.”(RF, PA, p.58) E para justificar recorre a exemplos bíblicos como o de Judá, o pai, que sentencia Tamara, sua nora, de morte por prostituição; ou ainda Abraão que teria comandado um exército de 318 soldados de sua própria família. “Esses atos de julgar crimes capitais, fazer a guerra e acordar a paz são as principais características de soberania que se encontram em todo monarca” (RF, PA, p.58).

Aceitando-se o poder absoluto de Adão, a perene submissão dos filhos e a transferência do poder por herança aos patriarcas, há ainda que se explicar a existência de tantos reis; como o poder que era um teria se repartido pelo mundo. Não há nada na história e nem na razão que possa resolver esse problema que Filmer levanta. A saída, então, será mais uma vez recorrer às Escrituras.

A existência de vários países e soberanias diferentes se poderia explicar pelo fato de Noé ter dividido o mundo para seus três filhos logo após o dilúvio. Assim, o poder real teria se espalhado pela Terra em duas etapas citadas nas Escrituras. Primeiro após o dilúvio, quando Noé repartiu o mundo para seus três filhos a fim de cumprir a ordem divina: “sede fecundos, disse-lhes, multiplicai-vos e enchei a Terra” (Gen. 9,1). Mais tarde, na confusão de Babel, quando Deus teria distribuído a diversidade de línguas de acordo com a diversidade de família, preservando a autoridade paterna. Após o episódio do dilúvio pode-se ler que dos filhos de Jafet “saíram os povos dispersos nas ilhas das nações, em seus diversos países, cada um segundo sua língua e segundo suas famílias e suas nações”(Gen. 10,5), assim como também se lê: “estes são os filhos de Caim segundo suas famílias, suas línguas, em seus diversos países e nações” (Gen. 10,20), e mais a frente lê-se o mesmo sobre o terceiro filho Jafet. E a conclusão citada por Filmer: “Tais são as famílias dos filhos de Noé, segundo suas gerações e suas nações. É deles que descendem as nações que se

espalharam sobre a Terra depois do dilúvio” (Gen. 10,32). Assim Noé teria feito a divisão do mundo, então conhecido, enquanto navegava pelo Mediterrâneo, dando a cada um dos três filhos respectivamente a Ásia, a África e a Europa.

Assim, os descendentes de Noé seriam os chefes e príncipes de suas próprias famílias, porque, ainda que seja incerta a divisão, o certo é que tudo foi dividido pelas famílias descendentes de Noé e de seus filhos. Todas as famílias ocupavam seus respectivos territórios até que Nemrod (segundo Sir Walter Raleigh), citado por Filmer expandiu violentamente seu território sobre os outros chefes de família, tornando-se “o fundador da monarquia”. O certo é que a origem do poder real [*regal power*] teria se dado “mediante a usurpação ou tirania, e não mediante a devida eleição do povo ou multidão e nem por algum acordo com eles” (RF, PA, p.59).

No princípio, seriam pequenos reinos restritos a uma cidade, os reis não possuíam tão amplos domínios como viriam a possuir no futuro. E assim, o povo israelita teria prosperado até que sua sucessão foi rompida com a escravidão no Egito. Mais tarde, foi restabelecida com Moisés e depois Josué e, mais adiante, Deus teria dado novos “reis aos israelenses restabelecendo o antigo e primitivo direito de sucessão linear ao governo paternal” (RF, PA, p.60).

Os reis não são exatamente os pais naturais de seus súditos, “mas os mais próximos sucessores daqueles primeiros progenitores que foram, no princípio, os pais naturais de todo o povo, e os herdeiros de seus direitos ao exercício da suprema jurisdição” (RF, PA, p.61). Os herdeiros são senhores não só de sua descendência, mas também de seus irmãos e de todos os demais que estariam submissos a seus pais.

Mais uma vez Filmer busca a comprovação do poder de mando dos herdeiros nos exemplos bíblicos, de onde evoca a sujeição de Abel a Caim ordenada por Deus e de Jacó que comprou sua progenitura de seu irmão, tendo ouvido de seu pai Isaac “sê o senhor dos teus irmãos, e curvem-se diante de ti os filhos de tua mãe!” (Gen. 27,29).

Filmer sustenta que o nome de “patriarcas” era adequado somente enquanto viveram os primeiros chefes de família, mas com o passar do tempo a verdadeira paternidade se extinguiu e o poder foi transmitido ao legítimo herdeiro que passou a receber o título de “príncipe” ou “rei”. Esse título expressa o poder que o herdeiro possui graças ao direito de paternidade e que é o mesmo poder que seus ancestrais possuíam por natureza. Isso

explica porque crianças que sucedam reis podem se tornar príncipes de outros homens já idosos.

Um problema a considerar diz respeito à determinação do herdeiro. Na explicação de Filmer, há sempre um herdeiro, mesmo que o povo não saiba apontar com certeza; sempre haverá um só homem a quem caiba reivindicar o direito de paternidade. Mas, se este herdeiro não puder ser encontrado, mesmo assim o poder jamais recairia sobre o povo: “o poder real [*kingly power*] recai em tais casos sobre os príncipes e os chefes de família independentes, pois cada reino se decompõe naquelas partes de que em um princípio foi formado. As maiores monarquias foram formadas originariamente pela união de grandes famílias e pequenos reinos” (RF, PA, p.61).

E, se o problema persistir, não conseguindo identificar sequer os primeiros chefes de família, então Filmer diz que a maioria dos príncipes teriam indicado como seus sucessores homens que tivessem grande talento ou fortuna. O problema é que esses homens não teriam descendência para herdar o poder, mas Filmer argumenta que “todos os principais pais de família têm o poder de consentir em união ou conferir o seu direito paterno de autoridade soberana a quem quiserem”, e mais, isso quer dizer que esses príncipes não chegam ao poder por eleição do povo “mas como delegação de Deus, de quem recebe o real caráter de pai universal, ainda que esta delegação seja atestada por mediação dos príncipes do povo” (RF, PA, p.62).

Filmer abre uma porta para justificar a usurpação do poder real que beira a artilosidade, quando defende que Deus pode consentir que um príncipe seja trocado por conspiração da nobreza ou rebelião popular. Segundo Filmer “Deus tão só utiliza e dirige os atos injustos dos homens para o cumprimento de seus justos decretos”. Ou seja, trata-se de um ato injusto se voltar contra seu príncipe, pois é vedado aos homens que executem “os juízos de Deus sem sua autorização”. Mas, ainda assim a destituição do príncipe pode ser consentida por Deus para que outro príncipe melhor esclarecido nos desígnios divinos tome o poder. Assim, Deus “dirige os atos injustos dos homens para o cumprimento de seus justos decretos” (RF, PA, p.62), pois Deus tem o poder de dar e tirar os reinos. Aqui Filmer se contradiz quando nega o poder do povo de castigar e destituir o soberano, conforme afirmam Parsons e Buchanam. Isso abre a seguinte possibilidade: o povo poderia se rebelar contra um príncipe em favor de outro e justificar que ‘foi Deus quem assim desejou’. Mas

para Filmer parece que isso não importa, desde que a sucessão conserve a forma de governo monarca.

### 3. *O poder paterno e a emancipação dos filhos*

A origem do poder político é natural e vem da paternidade. Há sempre um direito à autoridade natural de um pai supremo em todos os reinos ou comunidades do mundo, estejam elas sob a forma de governo que estiverem. O certo é que “a autoridade que reside em um ou em muitos ou em todos é o único direito e autoridade natural de um pai supremo. Existe e existirá até o fim do mundo o direito natural de um pai supremo sobre a multidão” (RF, PA, p.62).

Assim, a Bíblia é chamada a ratificar o direito divino dos reis: “para confirmar este direito natural do poder real [*natural right of regal power*] encontramos no decálogo que a lei que ordena a obediência aos reis se expressa nos termos *Honrarás a teu pai*, como se todo poder residisse originariamente no pai”(RF, PA, p.62). Dessa maneira, os direitos naturais do pai e do rei só se diferenciam quanto à extensão. Mas a mesma lei de natureza que submete o filho à autoridade do pai, também obriga a preservar, instruir e defender a família, no caso do pai, ou a comunidade, no caso do príncipe. Trata-se de um ponto polêmico, pois a mesma lei de natureza que confere poder absoluto à autoridade real por direito de paternidade também lhe dita deveres: “todos os deveres de um rei se resumem num universal cuidado paterno com seu povo” (RF, PA, p.63). Assim, os homens não nascem livres, iguais e independentes, mas desiguais e subordinados por razão de sua posteridade no nascimento, o que é uma expressão da vontade divina. A família é, então, o germe da sociedade civil, assim como o patriarca é o germe do poder real.

Até aqui Filmer tenta identificar o poder político como derivado do poder paterno, que por sua vez está fundamentado na necessária submissão dos filhos. Um ponto importante a se considerar é que os filhos se submetem aos pais não por vontade própria, mas por força da lei de natureza, resultado da precariedade com que chegam ao mundo necessitando da ajuda dos pais para se manter vivos. Logo, para Filmer a liberdade natural é negada pelas próprias circunstâncias do nascimento dos filhos.

Por força da tradição do início da história humana, a paternidade teria desfrutado de sua autoridade por longos séculos. É preciso, então, analisar quando e por que a paternidade teria perdido seu poder no decorrer da história de alguns povos. A proposta agora já não é mais a análise teológica, porque Filmer conclui que “em vista de a escritura não ser favorável à liberdade do povo, muitos recorrem à razão natural e à autoridade de Aristóteles” (RF, PA, p.78). Filmer passa, então, a resgatar em Aristóteles passagens que possam fundamentar sua defesa da monarquia como forma de governo natural aos seres humanos e, portanto a melhor.

*a. Objeções a Aristóteles - diferença de poderes e comunidades*

Filmer começa citando um trecho da *Política* de Aristóteles que teria sido alterado para sustentar que o filósofo estagirita seria favorável à igualdade natural. No trecho citado, D. Lambine teria omitido, intencionalmente, na tradução que fez da *Política*, a palavra “alguns”, fazendo parecer que Aristóteles seria o sujeito da frase:

“Acerca do regime da realeza absoluta – em que o rei de tudo dispõe segundo a sua própria vontade – **alguns** pensam que não é conforme a natureza que um só homem seja o senhor absoluto de todos os cidadãos quando a cidade for composta por indivíduos semelhantes” (ARISTÓTELES 1998, 1287a9-10).

A partir daí muitos teriam defendido a idéia de que Aristóteles sustentou nesse trecho a igualdade natural dos homens. Contudo, e nisso Filmer parece ter bastante razão, Aristóteles parece concordar com os autores que sustentaram que o governo tenha se originado no direito de paternidade, aonde se pode ler que:

“... a aldeia é a primeira comunidade formada por várias famílias para satisfação de carências além das necessidades diárias. A aldeia parece ser por natureza e no mais elevado grau, uma colônia de lares; segundo alguns autores, os seus membros são filhos do mesmo leite, e filhos dos filhos. Esta é a razão pela qual as cidades foram primeiro governadas por

reis como o são ainda hoje as tribos; porque cidades e tribos resultaram da união de indivíduos submetidos ao domínio régio. Tal como a família está sob o domínio do membro mais velho, assim também sucede nas colônias devido ao parentesco entre seus membros” (ARISTÓTELES 1998, 1252b15-22).

E Aristóteles chegaria até mesmo a eleger a monarquia como o regime divino no seguinte trecho:

“O pior [regime] será necessariamente aquele que resulta da perversão do mais excelente e mais divino. Do mesmo modo que a realza é necessariamente régia, quer pelo nome que ostenta, quer pela destacada superioridade de quem reina, também a tirania é o pior dos regimes na medida em que se apresenta como o regime mais completamente afastado do regime constitucional” (ARISTÓTELES 1998, 1289a38-40).<sup>7</sup>

Apresentados esses três trechos, Filmer acredita que “a razão natural tem poucas esperanças de provar por meio de Aristóteles a liberdade natural da multidão” (RF, PA, p.79). Mas ainda há alguns problemas na filosofia de Aristóteles que resistem a se alinhar com a defesa que Filmer faz da monarquia. E um grande problema encontra-se justamente na busca da origem do poder político nos governos primitivos.

Apesar de concordar com os autores que dizem que as aldeias foram formadas por famílias tendo, por isso, estabelecido um rei na figura do membro mais velho, Aristóteles chega a formular e classificar os tipos de monarquias, cogita a possibilidade de uma monarquia ser fundada no consentimento popular. É o caso dos primeiros reis-heróis, que seriam eleitos pelo povo por terem guerreado a seu favor, lhes ensinado algo novo, ou dividido terras com eles (Cf. ARISTÓTELES 1998, 1285a - 1285b 30). A objeção de Filmer é que Aristóteles só formulou essa hipótese por desconhecimento da história de Moisés, por isso foi impedido de trilhar a linha de sucessão até a Criação.

Aristóteles também postula que os homens de maior inteligência estariam destinados pela natureza a ser governantes, assim como os mais fortes estariam destinados a obedecer: “é que quem pode usar o seu intelecto para prever é, por natureza, governante e senhor, enquanto quem tem força física para trabalhar é governado e escravo por natureza.” (ARISTÓTELES 1998, 1252a 30-31) Filmer não pode concordar com esse argumento que

---

<sup>7</sup> “A corrupção do que é melhor é o que há de pior, de acordo com o adágio latino *corruptio optimi pessima*. Por isso a tirania é concebida por Aristóteles como o mais degenerado dos regimes políticos”, já que nessa passagem o estagirita tende a acreditar que a monarquia seria o melhor deles, o mais excelente. (ARISTÓTELES 1998, p.614-Nota 9).

poderia justificar a eleição de um rei vindo do povo ou da nobreza e não da linhagem natural.

Em sua objeção a este pensamento de Aristóteles, Filmer expõe o que entende por natureza, passo importante para que o conceito de lei de natureza seja melhor compreendido. Assevera Filmer, pois, tratar-se de uma “perigosa fantasia”, já que “a natureza se propõe que todas as coisas sejam perfeitas, tanto em inteligência quanto em força. A loucura e a imbecilidade procedem de alguma falha na geração ou na educação, porque a natureza aspira à perfeição em todas as obras.” (RF, PA, p.80) Percebe-se aqui a noção de que a natureza é obra de Deus, e que, portanto tende à perfeição. Isso explica o afã em buscar o que seja natural do homem, qual seja o seu lugar natural e, por isso, lugar excelente, pois fora concebido por Deus.

Rejeitada a possibilidade de eleição do rei, há um problema muito maior a ser equacionado na teoria de Aristóteles. O estagirita acredita na diferenciação entre os tipos de comunidades, e, portanto a diferença entre o poder de um pai e o poder de um rei:

“Não pensam bem os que pretendem que as funções de um governante, de um rei, de um senhor de uma casa, e de um senhor de escravos são uma e a mesma coisa, como se não existisse uma grande diferença entre uma grande casa e uma pequena cidade; é que imaginam que essas diversas formas de autoridade apenas diferem no maior ou menor número de subordinados, mas não na qualidade” (ARISTÓTELES 1998, 1252a6-10).

A teoria aristotélica da diferenciação de tipo de poderes para cada tipo de comunidade se coloca como forte obstáculo às teses de Filmer que buscam justamente eliminar essas diferenças para reduzir um reino a uma evolução natural das várias famílias que o compõe. Para Aristóteles, a comunidade de homem e mulher difere da comunidade entre senhor e escravo por causa de seus fins, a primeira visando a geração e a segunda visando a preservação. Por serem diferentes, as comunidades precisam de diferentes tipos de autoridades, pois “a natureza nada produz segundo o modo mesquinho dos fabricantes de facas de Delfos, mas destina cada coisa para um único uso; é que cada ferramenta será mais eficaz se servir apenas para uma função, e não para várias” (ARISTÓTELES 1998, 1252b0-5). Nessa metáfora, Aristóteles sugere que cada comunidade tenha um fim exclusivo e que para cada fim é necessário uma “ferramenta” exclusiva, ou seja, uma “autoridade” exclusiva.

Esse pensamento conduz à conclusão de que a comunidade conjugal e a despótica são diferentes porque possuem fins diferentes. Mas, para Filmer, essa diferença não existe, pois as duas associações distintas que existem na família também estão presentes na nação. Ou seja, a preocupação com a geração e com a preservação que está presente na família, um núcleo individual, também está presente numa nação que corresponde ao geral (cf. RF, PA, p.76).

Uma segunda objeção a essa separação de poderes pode ser encontrada no próprio Aristóteles, como cita Filmer, mesmo que pelo menos entre os bárbaros, os quais Filmer faz questão de traduzir como os não gregos. Assim, entre os bárbaros, o poder do homem sobre a mulher seria o mesmo sobre os escravos e todos os demais membros da família:

“Os bárbaros, não obstante, atribuem à mulher e ao escravo a mesma condição porque não possuem quem mande por natureza[...]Por isso, como dizem os poetas, assumindo que bárbaro e escravo são idênticos por natureza, ‘é justo que os gregos deveriam dominar os bárbaros’<sup>8</sup>. Assim, foi destas comunidades que a família surgiu primeiro, e Hesíodo está certo ao dizer na sua poesia ‘a casa primeiro que tudo, mulher e boi para o arado’<sup>9</sup>; com efeito, o boi é o servo do homem pobre” (ARISTÓTELES 1998, 1252b 5-10).

Interessante notar que Filmer não vê demérito algum na comparação que faz com os bárbaros, pois os enxerga sem preconceitos, apenas como uma comunidade primitiva, onde o poder paterno se impunha naturalmente. Assim como ocorre na família primitiva, onde cada escravo serve numa tarefa diferente, uns fazem o pão e outros a cerveja, mas no geral todos têm o mesmo objetivo, assim também é numa nação. A divisão do trabalho não implicaria em divisão de autoridade.

Por último, Filmer contesta a afirmação aristotélica de que a natureza faz uma coisa para um único uso, e que, portanto, a comunidade do tipo conjugal, por exemplo, teria um único fim: a procriação. Para isso Filmer é bastante criativo e se vale do exemplo da língua, que a natureza fez tanto para degustar como para falar. Ora, então nada impede que uma comunidade tenha mais de um fim e que estes fins sejam os mesmos para todos os tipos de comunidades. Para Filmer, as comunidades só se diferenciam pelo número de

---

<sup>8</sup> Trecho encontrado em EURÍPIDES, *Ifigénia em Áulide*, 1400 conforme a nota do tradutor em ARISTÓTELES 1998, 1252b 5-10

<sup>9</sup> Trecho encontrado em HESÍODO, *Trabalhos e Dias*, 405 conforme a nota do tradutor em ARISTÓTELES 1998, 1252b 5-10

subordinados, mas seus fins são muitos e os mesmos. A nação, portanto, é vista como uma extensão da família.

*b. Objeções a Suarez - natureza da comunidade e emancipação dos filhos*

Filmer diz que para o jesuíta Suarez o direito de criação só teria conferido a Adão o poder econômico, mas não o poder político. Ou seja, Adão teria poder sobre sua esposa e poder paterno sobre seus filhos até que eles emancipassem. Porém, o poder político só teria início quando as famílias começassem a se reunir em comunidades por livre deliberação. Para Suarez, a comunidade não nasceu pela força da natureza, mas por livre acordo, logo não pode estar sujeita a uma suposta lei de natureza que lhe imponha um governante como rei.

A fim de fundamentar a criação natural da comunidade a partir do crescimento da família, Filmer faz duas objeções a Suarez: a primeira delas diz respeito ao tamanho da família. Para ser uma família não é necessário que seus membros estejam confinados dentro de uma mesma casa. A comunidade é a tendência natural do crescimento de uma família. Filmer recorre à *Bíblia* para dizer que a família de Adão não morava dentro de uma mesma casa, mas em tendas próximas. Portanto, dizer que Adão reinava sobre sua família não implica que todos vivessem debaixo do mesmo teto. Adão viveu 930 anos, portanto não haveria como abrigar oito gerações dentro de uma mesma casa. Seus descendentes certamente formaram uma comunidade de tendas próximas e, sendo numerosos, careciam de um poder político (cf. RF, PA, p.75).

A segunda objeção questiona o conceito de família. O termo “família”, em hebraico deriva de “chefe”, “príncipe” ou “senhor”, e em grego deriva de “casa” (*oikos*). Filmer busca em Aristóteles as definições para o termo família como aqueles que conversam diariamente entre si: “A família é uma comunidade formada de acordo com a natureza para satisfazer as necessidades cotidianas” (ARISTÓTELES 1998, 1252b 11). E, antes de Aristóteles, Carondas denominou família como “*homosypioi*”, ou aqueles que comem juntos: “companheiros de messe” (ARISTÓTELES 1998, 1252b 12). Para Epiménides, de Creta, “*homocapnoi*”, ou aqueles que se acomodam em torno da mesma fogueira: “comensais” ( ARISTÓTELES 1998, 1252b 12).

Por último, Filmer faz uma concessão a Suarez: ainda que as comunidades fossem artificiais, não haveria famílias autônomas para constituírem esta comunidade porque não há emancipação possível dos filhos, já que por lei de natureza o pai tem sobre eles o poder de vida e morte. Assim, Suarez teria de concordar pelo menos que “Adão e os patriarcas tinham poder de vida e morte, de paz e guerra, e outros análogos dentro de suas casas ou famílias; teria que permitir-nos, ao menos, chamar-lhes reis de suas casas ou famílias; e se o são por lei natural, qual liberdade restará a seus filhos para emanciparem?”(RF, PA, p.76) Ou seja, o filho não se emancipa pela lei natural e, para Filmer, só há uma forma disso acontecer: “por condescendência dos pais, que quando seus filhos têm idade e discernimento suficientes para aliviá-los de uma parte da responsabilidade paternal, ficam felizes em poder depositar nos filhos uma parte de sua autoridade paternal” (RF, PA, p.77).

Além do impedimento pela lei de natureza, Filmer apresenta outra objeção à emancipação dos filhos, recorrendo a muitos exemplos de como os povos têm tratado a autoridade paternal ao longo da história. Moisés aceitava o pleno poder de castigo sobre o filho, mas na frente de um magistrado para evitar os excessos da cólera paterna. Entre persas e indianos os pais também tinham poder de vida e morte sobre filhos. E entre os romanos, mesmo na democracia<sup>10</sup>, mantinham o poder dos pais de venderem seus filhos. Os romanos chegavam a expulsar seus filhos da assembléia quando publicavam leis tendentes à sedição, como é o caso do famoso “exemplo de Casio, que retirou seu filho do Consistório quando aprovavam a lei agrária que dividia as terras em proveito do povo; e depois, conforme seu próprio juízo privado, matou seu filho arrastando-o na frente dos magistrado e do povo, que presenciavam atônitos, contudo sem atrever-se a resistir à “autoridade paterna”, por mais que desejassem conseguir a lei de divisão das terras” (RF, PA, p.77).

Esses exemplos demonstrariam que o pai tinha direito a dispor da vida de seu filho mesmo contra o desejo dos magistrados e do povo, portanto, não há como falar em emancipação. Mas Suarez ainda faz uma distinção de poderes, o que restringiria o poder de um patriarca à sua própria família; distingue poder econômico, próprio das famílias, de poder político.

---

<sup>10</sup> Via de regra, Filmer emprega o termo *democracia* quando quer se referir a um governo que não seja monárquico. Por isso, em sua concepção, Roma teve um governo democrático na fase da república que precedeu o império.

Para Suarez, Adão possuía um poder econômico completo, mas não o poder político. Filmer não concorda e alega não identificar tal diferença entre poder econômico e poder político nas prerrogativas de um rei. Isso porque, para Filmer, o reino é formado por muitas famílias, sendo o rei o herdeiro legítimo dos patriarcas e, portanto, aquele que concentraria tanto o poder econômico das famílias, quanto o poder político criado pela união delas. Ainda que existisse diferença entre esses poderes quanto à amplitude ou extensão dos limites entre um e outro, “o poder econômico e o poder político não se diferenciam de outro modo que como se diferencia uma nação pequena de uma grande” (RF, PA, p.78).

Outro argumento de Suarez é que a comunidade não se iniciou com Adão, portanto, ela não pode ser natural. Mas Filmer objeta, afirmando que, apesar de não ter sido criada com Adão, “a comunidade seguiu imediatamente à sua criação, e só por sua vontade própria; porque estava exclusivamente em seu poder (posto que era senhor de tudo) assinalar o que seus filhos haviam de possuir em propriedade e o que haviam de possuir em comum, de modo que a propriedade e a comunidade de bens procederam originariamente dele; e é dever de um pai prover tanto o bem comum de seus filhos como o particular” (RF, PA, p.78). Nesse argumento Filmer aproveita para afirmar a liberdade que o príncipe tem sobre as propriedades com base na sua responsabilidade natural de olhar pelo bem comum.

Finalmente, Filmer analisa a última parte do pensamento que atribui a Suarez, o qual teria dito que não há lei natural que diga que um progenitor seja rei de sua posteridade. Esse argumento questiona a sucessão e visa isolar Adão do restante da humanidade. Assim, por mais poder que Adão tenha recebido de Deus, sem a transmissão para seus descendentes esse poder teria morrido com ele. Novamente Filmer só consegue citar em defesa de sua tese o cardeal Belarmino, que teria dito que os primeiros pais tiveram que ser príncipes de sua posteridade. Na verdade, o problema da sucessão é bastante controverso, difícil de sustentar. O privilégio do primogênito foi fundamentado por Filmer em exemplos bíblicos e nos costumes dos povos, além da liberdade que o detentor da autoridade real tem o poder de designar seu sucessor. Mas aqui Filmer parece reconhecer a dificuldade de sua argumentação e abandona a postura defensiva de tentar justificar suas idéias, partindo para o ataque ao tentar desconstruir a tese adversária.

Por isso faz uma concessão a Suarez, que coloca o poder supremo no conjunto do povo. Então Filmer faz a primeira contestação, pois se este poder é único e o mesmo em toda a população do mundo, já que seria derivado de um direito natural de todo ser humano, então não se pode aceitar nenhum poder supremo, a menos que todos os homens da Terra se reúnam e se ponham de acordo para eleger um governante (cf. RF, PA, p.81).

Quanto a isso, de acordo com Filmer, Suarez teria dito apenas que tal reunião seria até mesmo possível embora não provável. Mas, segundo Filmer, o mais provável é que nunca existiu uma comunidade assim, ou, se existiu, foi muito breve, já que os homens começaram a se dividir em nações com poderes distintos pouco depois da Criação. Noutras palavras, seria impossível reunir todos os homens para elegerem um governante.

Outro problema: não seria possível que cada comunidade tenha um poder político distinto se Deus tiver dado o poder a toda a multidão, e não a algumas assembléias de homens. Logo, para que o poder dado a toda a humanidade pudesse ser dividido, a humanidade teria que se reunir pra decidir isso. No entanto, não há como provar que tenha existido tal reunião, onde se tenha dividido o poder que Deus dera a todos em comum, partindo em pedaços distintos para cada nação(*commonwealth*) (cf. RF, PA, p.81).

A ausência de um acordo universal implica que qualquer eleição de autoridade em qualquer nação seja uma usurpação de um privilégio que foi dado ao mundo inteiro. E de outro lado, ao aceitar-se a divisão desse poder único dado a todos por Deus pela lei de natureza, então se abre a possibilidade a “qualquer insignificante multidão facciosa para fundar uma nova nação[*commonwealth*], com o que acabam criando mais nações do que há famílias no mundo” (RF, PA, p.81).

#### *4. A monarquia como governo natural*

Filmer faz então nova concessão, admitindo a possibilidade de se fracionar em reinos distintos o poder que é depositado por Deus em toda a humanidade. Mesmo assim, dentro do perímetro de um reino, nunca se teve notícia de uma reunião geral para eleger um príncipe; isso, nas palavras de Filmer, seria “pouco menos que uma impossibilidade”, porque “nenhuma forma de governo ou rei jamais foram estabelecidos segundo esta suposta lei de natureza” (RF, PA, p.81).

Mas aqui cabe a objeção de que seria necessário apenas a maioria, ou uma pequena parte e o restante por procuração para que se realize uma eleição. Ou seja, quem não participar ratifica por assentimento tácito a eleição feita pelos outros. Pode-se assim dizer que esta é obra da totalidade da multidão.

Filmer admite essa solução, mas apenas para as constituições políticas humanas, nas quais a vontade da maioria deverá prevalecer. O problema é estender essa solução do âmbito constitucional humano para o âmbito do que é de direito natural de cada um. “Porque ali onde os homens estão reunidos em virtude de um poder humano, este poder que os reuniu pode também limitar e dirigir a forma que o poder há de ser exercido e, mediante um poder derivativo publicado por lei ou por costume, a maioria tem o poder de sobrepor-se à liberdade de seus oponentes. Mas em assembleias que tomam sua autoridade pela lei de natureza isso não pode acontecer assim, pois a liberdade e o arbítrio que é outorgado a um homem pela lei de natureza não podem ser alterados, limitados ou diminuídos por nenhum poder inferior; nem um homem nem uma multidão podem tirar o direito natural de outro” (RF, PA, p.82).

O direito natural não se perde; se um assembleia aceitar a vontade da maioria, automaticamente ela estará negando a liberdade da minoria. “A lei de natureza é inalterável e, ainda que um homem possa impedir a outro de exercer o seu direito natural, nem por isso nenhum homem perde o direito em si mesmo; porque o direito e o uso do direito podem distinguir-se, assim como se distinguem o direito e a posse” (RF, PA, p.82).

Portanto, pela lei de natureza, o que a maioria decidir não é suficiente para obrigar os demais; obriga apenas aqueles que consentiram. Assim sendo, a maioria só pode mandar sobre quem consentiu, mas não sobre os demais. E nem a procuração pode garantir o consentimento dos ausentes. E Filmer completa o seu argumento negando que haja notícia

de algum exemplo histórico de algum príncipe que tenha sido eleito pela maioria do povo, quanto mais pela multidão inteira (cf. RF, PA, p.82).

Para Filmer, a aceitação tácita aceita qualquer coisa. Assim, se a aceitação tácita for argumento suficiente para afirmar a participação daqueles ausentes, então o mesmo argumento serve para os príncipes que tomam o poder. Ou seja, é possível chegar à absurda afirmação de que por aceitação tácita todos os príncipes foram eleitos os governantes (RF, PA, p.82).

Filmer admite a pouca força da razão perante as interpretações da Bíblia, quando diz que “é vão argüir contra a liberdade do povo na eleição dos reis quando há homens persuadidos de que na Escritura podem encontrar-se exemplos disso” (RF, PA, p.83).

Por isso tenta esclarecer uma passagem bíblica usada por muitos em defesa do direito ao povo em eleger seu rei. Que diz o seguinte: “Quando tiveres entrado na terra que o Senhor, teu Deus, te dá, e tiveres tomado posse dela, e nela te estabeleceres, se disseres: Quero ter um rei sobre mim, como o têm todas as nações que me cercam -, elegerás aquele rei que o Senhor, teu Deus, tiver escolhido, e este será um de teus irmãos: não poderás escolher para Israel um estrangeiro que não seja teu irmão”(Deuteronômio 17, 14-15). Ou seja, aqui a palavra “escolher” foi usada tanto para Deus quanto para o povo judeu. Ambos poderiam “escolher” o rei, desde que não fosse estrangeiro. Mas Filmer argumenta que há distinção entre eleger e proclamar um rei. Nesta passagem, o povo de Israel não podia eleger, mas apenas proclamar o rei que fora escolhido por Deus, o que soa bastante controverso e aparentemente esconde um problema na tradução do texto hebraico. Filmer ainda diz que se o povo de Israel tivesse de fato o poder de eleger seus reis, não teria elegido Jô, uma criança de sete anos, nem Manasés, que tinha doze, pois já dizia Salomão: “ai do país que tem uma criança por rei!” (RF, PA, p.83).

A fim de esclarecer essa distinção entre eleição e proclamação do rei, Filmer abandona um pouco as Escrituras e cita Hooker que teria escrito em seus *Oito Livros de Política Eclesiástica* o seguinte: “alegam que a solenidade de coroação ou proclamação dos reis de Israel é uma espécie de título mediante o qual se entregava o direito de domínio; estas estranhas, falsas e antinaturais idéias têm sido propagadas pelos semeadores da rebelião apenas para alentar seus espíritos inquietos e alimentar-lhes com possibilidades de aspirar ao trono. [...] Porque, a não ser que desafiemos abertamente a toda lei, equidade e

razão, temos de reconhecer (porque não há outra solução) que nos reinos hereditários o nascimento dá direito ao domínio soberano e que a morte do predecessor é o que dá posse ao que por sangue lhe sucede” (RF, PA, p.83).

*a. Comparação: Monarquia versus Democracia*

O controverso Belarmino é novamente citado em defesa da tese de Filmer a favor da monarquia como forma de governo natural ao homem em três argumentos. O primeiro, de cunho teológico, citando a Criação, quando “Deus, ao fazer toda a humanidade de um só homem, parece que abertamente quis indicar que aprovava o governo de um só homem ao invés do governo de muitos” (RF, PA, p.84). O segundo argumento, de origem biológica, ao constatar que: “Deus mostrou sua opinião quando dotou, não só os homens, mas todas as criaturas com uma natural propensão à monarquia; e não se pode duvidar de que toda propensão natural há de referir-se à Deus, que é o Autor da natureza” (RF, PA, p.84). E o terceiro argumento, de apelo histórico, ao citar que: “pode deduzir-se qual seja a forma de governo que Deus confirmou com sua autoridade, pode ter sido aquela comunidade instituída entre os hebreus, e que não era aristocrática (como disse Calvino), mas claramente monárquica” (RF, PA, p.84).

Além dos escritos do cardeal, Filmer alega que nas Escrituras não há nenhuma menção sequer a outra forma de governo que não seja a monárquica. Na Bíblia, os patriarcas, duques, juízes e reis são todos monarcas, e quando o povo judeu pediu um rei por ocasião do governo de Samuel, este seria o vice-rei quando o rei era o próprio Deus, os israelitas mostraram não querer um rei por delegação, mas por sucessão, como nas outras nações. Desejam imitar as outras nações que, se ao invés de uma monarquia hereditária, tivessem o costume de eleger um rei, os israelitas desejariam eleger e não ter um rei.

O argumento racional pró-monarquia é extraído de Aristóteles, que discute na Política as formas de governo, mas não conclui a favor de nenhuma delas, se limita a apontar pontos positivos e negativos de cada uma. Mas na *Ética*, Aristóteles diz que a monarquia é a melhor forma de governo e o Estado Popular é a pior. Mas ainda que Aristóteles não assumisse abertamente que a monarquia era a melhor forma de governo, ele deixa transparecer essa idéia em diversas passagens, reconhecendo a monarquia como a

primeira, natural e mais divina forma de governo e que os próprios deuses viviam em uma monarquia (ARISTÓTELES 1998, 1289a38-40).

Para Filmer a monarquia é a forma de governo melhor ordenada, mais forte, mais estável e de governança mais fácil. O mundo viveu sem conhecer outra forma de governo até os gregos, sendo que, mesmo estes, eram monarquistas anteriormente (cf. RF, PA, p.86).

Depois de elaborar uma rigorosa apologia da monarquia como forma de governo natural e melhor para o homem, Filmer pretende apontar os vícios da democracia, começando pela mais florescente democracia do mundo: Roma.

A primeira crítica é quanto a curta duração das democracias se comparadas com as monarquias. Em Roma foram 480 anos desde a expulsão de Tarquino até Júlio César. Enquanto que a monarquia assíria durou 1200 anos e o Império do Oriente durou 1495 anos sem interrupção.

A segunda crítica diz respeito à estabilidade, pois em Roma, esses 480 anos foram constantemente sacudidos porque “não encontravam uma forma de governo na qual descansar” (RF, PA, p.86). Encontravam novas falhas a cada troca de governo. Elegeram cônsules, depois tribunos para defender o povo, depois elegeram dez homens para fazer as leis, voltaram a pedir cônsules e tribunos e em algumas ocasiões elegeram ditadores que eram reis temporários. E em outras ocasiões elegeram tribunos militares que tinham poder consular. Como não encontravam forma perfeita de governo criaram certa confusão: algumas vezes o senado fazia as leis, já em outras vezes era o povo quem as fazia.

A terceira crítica explora o problema da extensão. Segundo Filmer o governo foi popular apenas na cidade de Roma e não em todo o Império, porque “nenhuma democracia pode estender-se mais além de uma só cidade. É impossível que um reino, menos ainda que muitos reinos sejam governados pela totalidade do povo” (RF, PA, p.87). Essa é uma visão próxima da democracia ateniense em que o povo deliberava diretamente na ágora.

Mas alguém poderia objetar que mesmo assim Roma cresceu e dominou o mundo. Mas Filmer alega que o mérito maior da prosperidade de Roma se deve ao tempo em que esteve sob monarquia, pois começou seu império sob os reis e o completou sob os imperadores. Além disso, o apogeu e maior glória de Roma aconteceram sob Trajano e o maior período de paz sob Augusto (RF, PA, p.86).

E Filmer continua citando a história de Roma, onde por mais poderoso que fossem seus exércitos, durante as maiores crises nem eles foram capazes de proteger o governo quando se viram forçados a criarem um ditador, “dando um testemunho honroso para a monarquia, de que o último refúgio dos estados em perigo é voar para a autoridade real” (RF, PA, p.87).

Filmer chama a atenção para o fato de que muitas pessoas acreditam que os governos democráticos sempre surgiram na história da humanidade como um movimento de libertação de um povo oprimido diante da crueldade de um tirano. Entretanto, Filmer lembra o exemplo de Atenas, que abandonou a monarquia não por vícios de seu último rei, mas ao contrário por causa das virtudes do rei Codrus que se sacrificara por seu país. Assim, conclui que Atenas trocou o governo por amor a seu rei Codrus e Roma trocou por ódio a seu rei Tarquino. Mas, seja com for, nem Roma e nem Atenas trocaram a forma de governo imediatamente e preferiram eleger novos cônsules e arcontes até que por pressão instauraram o governo popular. Por isso Filmer vai dizer: “E eu verdadeiramente creio que jamais um Estado Democrático tenha se apresentado ao mundo pela porta da grande eleição, mas que todos deslizaram secretamente pela porta dos fundos da sedição e do tumulto” (RF, PA, p.88).

Filmer também pesquisa as opiniões daqueles que viveram em governos populares e começa a fazer uma caracterização demoníaca do povo. Para Xenofonte os maus conseguem grande credibilidade e os virtuosos são subjugados. Os homens bons sempre são minoria, por isso a democracia sempre irá favorecer os maus. Isso explicaria porque os atenienses expulsaram Aristides o Justo, porque Temístocles morreu no exílio, Milcíades na prisão, Foción – general de grande reputação foi condenado a morte pela fúria do povo sem julgamento e nem acusação. Em Roma a história se repetiu, exilaram Rutilio, Metello, Coriolano e Túlio. Para Filmer, assim como Atenas, Roma seria “refúgio para todos os espíritos turbulentos, descontentes e sediciosos” (RF, PA, p.89).

Platão teria exposto um outro problema, o da corrupção que faz do governo popular uma feira, onde tudo se pode comprar. Em Roma cidadãos iam armados às assembléias, aonde facções rivais chegavam a se agredir. E para Filmer estes são problemas comuns a todos os governos democráticos, pois “é natural em todos os povos o desejo de liberdade sem freios” (RF, PA, p.89).

E Filmer continua questionando o caráter do povo por meio de citações de autores que vivenciaram ou estiveram próximos de estados populares como Tucídides, Xenofonte, Livio, Tácito, Cícero e Salústio. Entre outras coisas, esses autores teriam acusado o povo de ser incerto e volúvel. Para eles, o povo não se guiaria pela prudência na hora de julgar, mas pela violência. O povo tem a tendência de ‘seguir a manada’, são egoístas e não conhecem a moderação. E para Filmer, o povo “não pode viver sem guerras, seja contra um inimigo estrangeiro, seja contra os amigos dentro de casa. O único meio para sua conservação é que tenha alguns inimigos poderosos que possam servir para governar no lugar do rei; porque assim, ainda que não tenham rei entre eles, podem ter algo equivalente a um rei, pois o perigo de um inimigo comum os mantêm mais unidos que as leis que eles mesmos fazem” (RF, PA, p.90). Ou seja, o que mantém a união de um povo seria a iminência da guerra. Esta caracterização desnuda a idéia que Filmer tem do povo inglês, a quem, mais a frente, compara com demônios.

A comparação aqui não se dá pelos aspectos positivos, mas pelos danos infligidos pelas duas formas de governo. Para Filmer, ao se dar maior crédito às experiências históricas do que às especulações filosóficas, a conclusão óbvia será de que o mal da sedição que ameaça toda democracia é muito mais perigoso do que os inconvenientes que se possam encontrar em uma monarquia (cf. RF, PA, p.90)

Essa comparação tem forte poder persuasivo e guarda proporções macabras. Filmer toma dois ditados populares como premissas: “pele por pele, um homem dará tudo o que possui por sua vida” e “todo homem dará todas as suas riquezas para salvar sua vida”. Sendo assim, o desafio proposto é que para se chegar à melhor forma de governo, bastaria que se contassem os mortos. Quanto mais mortos, pior a forma de governo.

E o exemplo para esse macabro desafio não poderia ser outro: Roma. Filmer diz que em Roma a crueldade de todos os tiranos alcançou um quarto de todas as mortes ocasionadas nos últimos cem anos de sua democracia. Tibério, Domiciano e Cômodo reunidos não alcançam a tragédia civil da luta entre Mário e Silas, onde só pelas mãos de Silas foram mortos noventa senadores, quinze cônsules, dois mil e seiscentos nobres, além de mais cem mil pessoas. E em tom irônico debocha: “esta foi a grandeza da liberdade romana: todo homem teria a possibilidade de ser assassinado, favor que não era garantido por nenhum governo real” (RF, PA, p.90). E Filmer não poupa detalhes das atrocidades

atribuídas a Silas até os detalhes de sua morte lenta ao ser consumido por vermes. E completa que não faz defesa às atrocidades dos tiranos, mas sua intenção é esclarecer que a crueldade de um rei se estende a alguns e não a todo o seu povo.

O comprometimento com o povo seria maior numa monarquia do que numa democracia, aonde cada um só quer saber da parte que lhe cabe. E Filmer diz que a razão para isso é natural: “a única força e glória de um príncipe está na multidão de seu povo e na abundância de suas riquezas; as pessoas de seus súditos lhe servem na guerra e seus bens suprem suas necessidades presentes; por conseguinte, se não por afeto a seu povo, ao menos por amor natural a si mesmo, todo tirano deseja preservar as riquezas e proteger os bens de seus súditos” (RF, PA, p.91). Por isso os príncipes devem zelar da justiça, caso contrário, serão os maiores prejudicados.

Já no estado popular não há comprometimento, pois o bem público não depende inteiramente de um só homem, logo um joga o trabalho para o outro. Essa negligência é resultado da ignorância, porque a rotatividade do poder não permite que aprendam o suficiente sobre as coisas do Estado. Assim, só por hábito, qualquer príncipe superará todos os magistrados.

Outro argumento é que no caso de aparecer um tirano no governo, ele será sempre prisioneiro do medo, pois sabe que é o alvo e até o mais miserável dos súditos pode encontrar meios de vingar-se dele. Assim fora com Dionísio, Tibério, Calígula e Nero que sofriam de pânico. Já num Estado Popular, não se sabe quem é o responsável pela danoção. A responsabilidade é dispersa. E conclui Filmer: “Não há tirania comparável à tirania de uma multidão” (RF, PA, p.92).

Talvez por estar certo de que até aqui teria convencido seus leitores de que a monarquia seria a melhor forma de governo, Filmer começa a apresentar as vantagens do poder absoluto do rei. Por isso diz que os adversários da monarquia quando não conseguem sustentar a idéia de um governo popular reivindicam participação num governo misto, o que consideram a mais equilibrada forma de governo.

Mas para Filmer um governo misto encerra a seguinte contradição: se o rei admite o povo como companheiro, então se trata de uma democracia, pois o rei perde sua soberania. O que faz com que um rei seja rei é possuir soberania. As assembléias deliberam sobre leis

públicas, mas conservam o poder absoluto em seu rei. Não fosse assim, o rei estaria sujeito às leis votadas pela assembleia, o que não é o caso.

“É antinatural que a multidão eleja seus governantes, ou governe ou participe do governo” (RF, PA, p.93). Como foi dito, o povo não pode corrigir ou depor seu rei, pois isso é antinatural e injusto, “porque ainda admitindo que o rei faça um contrato ou pacto com seu povo, seja originariamente através de seus antepassados, seja pessoalmente na sua coroação (ambas as formas de pacto que são imaginadas por alguns, que não podem, contudo, oferecer provas de nenhuma delas), não há lei em nenhuma nação mediante a qual possa considerar-se quebrado um contrato sem um prévio juízo legítimo pronunciado pelo juiz comum às partes contratadas; caso contrário, cada homem poderia ser a um só tempo parte e juiz no seu próprio caso, o que seria absurdo só de pensar. Por que, então, haveria de estar nas mãos da multidão acéfala desejar o julgo de governo (que Deus havia colocado sobre ela) para julgar e castigar aqueles por quem devia ser ela julgada e castigada” (RF, PA, p.94).

O exemplo de Roma atestaria que o povo não tem bom discernimento para julgar, pois assassinaram bons imperadores como Severo, Emiliano, Aureliano e elegeram maus como Nero, Heliogábalo, Oton e Vitelio.

E Filmer diz que o temor dos tiranos faz com que muitos defendam um remédio que é muito pior do que a doença, que nem é tão freqüente. E faz um balanço da história da Inglaterra, que em seiscentos anos de monarquia teve vinte e seis reis e nenhum deles acusados de tirania pelos historiadores. Apenas dois reis foram depostos e assassinados pelo povo, mas não por tirania. Eduardo II teria sido vítima da fortuna ocasionada por uma esposa “cruel e desonesta”. E Ricardo II foi vítima de atos irracionais e não merecia a morte, tanto que seu sucessor Henrique executou aqueles que conspiraram contra o rei Ricardo. Foram duas guerras civis, mas nenhuma delas ocasionadas pela tirania de nenhum príncipe. A guerra dos barões, atribuída à obstinação da nobreza, assim como a rivalidade entre as casas de York e Lancaster. Aliás, estas guerras teriam desonrado a Inglaterra: enquanto o rei da Espanha seria chamado rei de homens, devido à obediência voluntária dos súditos, o rei da França chamado rei de asnos, devido aos altos impostos, o rei da Inglaterra seria conhecido como rei de demônios por causa da freqüência das insurreições dos súditos.

*b. Os reis estão acima das Leis*

A autoridade real é natural, ao contrário da eleição popular que é arbitrária. Por isso, o rei não está submetido às leis “porque como o poder real procede da lei de Deus, não há lei inferior que o limite” (RF, PA, p.96). Assim como numa família “todo pai está obrigado pela lei de natureza a fazer todo o possível pela preservação de sua família, o rei está mais obrigado ainda pela mesma lei de natureza a manter este princípio fundamental: que a saúde do reino é sua primeira lei” (RF, PA, p.96).

Os reis são superiores às leis e a primeira prova disso é histórica: reis são anteriores ao aparecimento das leis. A palavra do rei era a lei, “porque a lei não é outra coisa senão a régua ou instrumento do governante” (RF, PA, p.101). As leis não foram inventadas “para moderar o excessivo poder dos reis, a verdade é que o objetivo original das leis foi impor ordem à multidão” (RF, PA, p.102). Se os Estados Populares não conseguiriam sobreviver sem leis, as monarquias atravessaram séculos sem elas.

Outro motivo para a criação das leis teria sido desafogar o trabalho do rei. Assim, “por necessidade, as leis eram inventadas para que cada súdito em particular pudesse conhecer a vontade de seu príncipe claramente nas tábuas da lei, de modo que não precisariam recorrer ao rei” (RF, PA, p.102). As leis também garantem a uniformização dos julgamentos dos magistrados. Assim, o rei continua acima das leis, mas é bom, tanto para ele quanto para os súditos, governar com a ajuda delas.

Mesmo que se sujeite às leis, o rei não está obrigado por elas senão por “sua boa vontade e para dar bom exemplo, ou também pela obrigação natural que lhe impõem a lei geral de proteção do bem comum” (RF, PA, p.103). Assim, “todos os reis, incluindo os tiranos e conquistadores, estão obrigados a preservar as terras, bens, liberdades e vidas de todos seus súditos, não por nenhuma lei local do país, mas pela lei natural de paternidade que lhes obriga a ratificar os atos de seus antepassados e predecessores nas coisas necessárias ao bem público de seus súditos” (RF, PA, p.103).

Essa é uma forte contradição na tese de Filmer. O direito de paternidade concede ao pai poder de vida e morte sobre o filho, que lhe deve a vida, mas, de outro lado, obriga o pai a zelar pela vida do filho. Parece que John Locke percebe essa grande contradição em

Filmer e a usará para desconstruir a idéia de uma monarquia fundamentada no poder paterno. Locke aceita que o direito de paternidade obrigue o pai a prover a subsistência do filho, mas nega que o pai tenha poder sobre a vida do filho (cf. DT, I, §89). A situação se inverte, e ao pai não resta outro direito a não ser zelar pelo filho até sua emancipação. A obrigação em prover a prole que Deus lhe confiou, bem como a obrigação de prover a si mesmo, obrigação de auto-preservação, exige o direito à posse dos alimentos e meios para garantir a vida, noutras palavras, exige a fundamentação do direito à propriedade privada, a grande novidade<sup>11</sup> da teoria de John Locke.

\* \* \*

---

<sup>11</sup> É consenso entre os comentadores de Locke que a sua teoria sobre o direito do homem de formar propriedade é o principal tema de sua filosofia política. Macpherson, por exemplo afirma que: “Todos vêem que a afirmativa de Locke em favor de um direito individual natural à propriedade é central em sua teoria de sociedade civil e governo” (MACPHERSON 1979, p.209)

## Capítulo II

### **Locke crítico de Filmer: soberania e paternidade, propriedade e herança**

Filmer afirma que a tese da liberdade natural do homem na verdade não tem nada de natural, trata-se de um artifício criado pelo homem com a finalidade de conspirar contra o que é de fato natural: a autoridade do monarca. Por isso, Filmer se concentra em refutar a idéia de que o homem nasça livre e acredita que, se os autores que defendiam a monarquia tivessem atentado para esse único ponto e afastado essa tese, “toda a armação deste vasto instrumento de sedição popular haveria de cair por si só” (RF, PA, p.54). Filmer supõe, então, ter descoberto na idéia de liberdade natural o calcanhar de Aquiles das teorias anti-monarquistas que pregavam a diminuição do poder monárquico.

O pano de fundo é, pois, a liberdade natural – enquanto Filmer argumenta negando o nascimento livre do homem, Locke, ao invés de elaborar uma defesa da liberdade natural, faz opção por contradizer um a um todos os argumentos do adversário. A idéia é simples: como são excludentes, se Locke conseguir demonstrar que o homem não nasce escravo, conseqüentemente o homem só pode nascer livre. Essa é a tônica do *Primeiro tratado*, um jogo de contestação que não só limpa o terreno, como também aproveita o debate para extrair os primeiros fundamentos da teoria política de Locke. Como observa John Dunn:

“começando pelo primeiro, os *Dois tratados* atacavam as pretensões da monarquia absoluta e extraía desse ataque conclusões firmes sobre os limites constitucionais das prerrogativas reais do rei da Inglaterra”(DUNN 2003, p.46).

Para Locke, o *Patriarcha* recai em inúmeros equívocos e incoerências ao tentar se valer da interpretação bíblica e de exemplos históricos para argumentar que a autoridade política instituída na figura do rei está de acordo com a vontade divina e com a ordem natural das coisas. Apesar disso, Locke reconhece (Cf. DT, I, p.198) que Filmer escreve de forma bastante sedutora, o que pode justificar o sucesso que suas idéias alcançaram. Talvez isso fique mais claro quando se pensa que Filmer está, sobretudo, apelando para os laços familiares ao fundamentar a autoridade política do monarca no dever da obediência do filho ao seu pai que o gerou e o criou desde tenra idade, quando ainda era incapaz de sobreviver por si só. O pai se faz súdito para conquistar a obediência irrestrita do filho, permitindo assim que Filmer derive o poder político do poder paterno. Peter Laslett chama atenção para o fato de que as idéias de Filmer apelam para costumes antigos da Europa como a supremacia do primogênito e o respeito aos anciãos (cf. LASLETT 1949, P.21).

John Dunn sintetiza que “o núcleo persuasivo de Filmer estava na incoerência inefável que fazia do poder de Deus um poder paterno e do poder do rei um poder religioso, no qual uma família era um reino e um reino uma família, e no qual todos os deveres eram um” (DUNN 1969, p.75) e conclui que “se algo o torna persuasivo é seu caráter emocional, não intelectual” (DUNN 1969, p.76).

Mas, para Locke, essa teoria de poder político criada por derivação do poder paterno encobre a escravidão, o que faz de Filmer um “advogado da escravidão” (DT, I, p.198), a despeito do que afirmara o cavalheiro do Condado de Kent:

“Meu desejo e minha esperança é que o povo inglês possa gozar, e de fato goza, de tão amplos privilégios como qualquer outra nação embaixo do céu; a maior liberdade(liberty) no mundo (sem bem analisado) é para um povo viver debaixo de um monarca. Esta é a Carta Magna deste reino, todas as demais exibições ou aparências de liberdade(liberty) não são outra coisa que diversos graus de escravidão, e uma liberdade(liberty) que só serve para destruir a liberdade(liberty)” (RF, PA, p.55).

Locke devolve, assim, a crítica paradoxal de que a liberdade seria uma forma de escravidão. Por causa da forte repercussão das idéias de Filmer, Locke chega a afirmar que a Inglaterra se encontrava à beira da escravidão e da ruína quando o rei Guilherme assume

o trono “libertando a nação” (DT, I, pp.197-198, nota 4). Se para Filmer o ponto crucial era contradizer a tese da liberdade natural do homem, para Locke, em contrapartida, será contradizer a autoridade escravagista da figura do patriarca de Filmer. Não é sem razão que John Locke começa os seus *Dois tratados* asseverando que “a escravidão é uma condição tão vil e deplorável [...] que é difícil conceber que um inglês, muito menos um fidalgo, tomasse a sua defesa.” (DT, I, §1).

Uma explicação plausível para que fidalgos se encontrassem perfilados contra a liberdade natural é dada pelo próprio Locke, que denuncia o surgimento de bajuladores que defendem o poder absoluto dos reis. Para Locke, aqueles que ocupam graus maiores, porém limitados, de poder junto aos seus concidadãos são persuadidos a apoiarem essa idéia pois assim podem se investir de uma autoridade ilimitada sobre a sua região, fazendo o que bem entenderem em nome do monarca absoluto (DT, I, §10).

Locke resume a tese de Filmer: “*Todo governo é uma monarquia absoluta*”. Para fundamentar essa tese, o principal argumento de Filmer seria: “*Nenhum homem nasce livre*”. Como bem observou Goldwin, “a doutrina política do próprio Locke pode ser enunciada em termos opostos, mas com similar brevidade, nesta forma: *Todo governo está limitado em seus poderes e existe só pelo consentimento dos governados*. E o princípio em que Locke se fundamenta é: *Todos os homens nascem livres*” (GOLDWIN 1996, p.451).

Se a tese de Filmer fosse verdadeira, Locke pode concluir que os homens “ingressariam a um só tempo na vida e na escravidão, e somente poderiam se libertar desta quando abandonassem aquela” (DT, I, §4). Filmer usa as Escrituras para confirmar seu pensamento, mas, para Locke, as interpretações do cavalheiro de Kent são equivocadas e não há em parte alguma da Bíblia algo que o permita confirmar suas idéias. Por isso, o *Primeiro tratado* se concentra mais fortemente nessa tentativa de rebater as interpretações bíblicas de Filmer.

É interessante perceber como Locke começa seu *Primeiro tratado*; ele inverte as críticas de Filmer. Primeiro, quando Filmer acusa as teorias anti-monarquistas de prometerem liberdades falsas que “não são outra coisa que diversos graus de escravidão” (RF, PA, p.55), Locke responde que escravidão seria viver sob o poder ilimitado do patriarca de Filmer (DT, I, §1). Outro argumento invertido por Locke pode ser identificado de forma mais evidente no texto e se refere à crítica que Filmer faz em relação à novidade

que representariam as teorias políticas baseadas na tese de liberdade natural que não encontrariam eco algum na história das Escrituras e nem na tradição humana e não passaria de uma idéia oportunista, dogmática e especialmente espalhada para atender aos interesses papistas que visavam enfraquecer o poder monárquico (RF, PA, p.53). Mais uma vez, Locke se esquivava de responder à crítica e apenas a devolve ao seu adversário afirmando que: “conquanto sir Robert Filmer pareça condenar a novidade da opinião contrária, seria difícil a ele encontrar qualquer outra época ou nação do mundo afora esta que tenha declarado ser a monarquia *jure divino*” (DT, I, §4). Ou seja, novidade é dizer que a monarquia deriva de um direito divino. Mas a inversão de maior impacto se dá ao final do *Primeiro tratado*, quando a submissão do filho ao pai defendida por Filmer é invertida por Locke na obrigação do pai em prover sua prole, pois não foi o pai quem deu a vida ao filho, mas sim Deus, como se verá adiante.

O próprio Filmer assume a novidade de sua tese quando afirma que se outros autores tivessem se atentado para o “primeiro errôneo princípio” que representa a tese de liberdade natural do homem, “toda a armação deste vasto instrumento de sedição popular haveria de cair por si só”. Noutras palavras, se os monarquistas percebessem que os homens não nascem livres, o patriarcalismo seria o único modelo para a formação dos governos, herdado do primeiro homem Adão, atravessando toda a história da humanidade. Logo, o problema parece concentrado num único e problemático momento: o nascimento do homem.

Assim, se o homem não nasce livre, então vence Filmer e o seu patriarcalismo. Isso quer dizer que todo o pensamento de Filmer está construído sobre o mesmo momento que é o nascimento do homem. Quando Filmer acredita destruir as teorias adversárias apenas negando a liberdade natural, ele abre a guarda para que Locke novamente inverta a situação e desconstrua o pensamento filmeriano apenas contestando a negação da liberdade natural, que passou a constituir o alicerce das idéias de Filmer. Por isso Locke, numa clara paráfrase de Filmer, pode afirmar que “se esse alicerce cai por terra, toda a edificação também ruirá, e os governos deverão voltar ao antigo sistema, pelo qual são formados por obra do artifício e pelo consentimento dos homens, usando de sua razão para se unir em sociedade.” (DT, I, §6). A paráfrase é tão escancarada que soaria a provocação. Em ambos os autores o

alardeado alicerce é o mesmo: o nascimento do homem. A origem para o poder político deve estar, portanto, na condição natural do homem, na concepção de seu lugar na natureza.

Aqui é necessário que se faça uma ressalva: Locke na verdade aponta dois alicerces na teoria de Filmer. O primeiro seria a negação da liberdade humana (DT, I, §6) e o segundo seria a soberania de Adão, quando lemos que “sendo a soberania de Adão o alicerce seguro sobre o qual nosso autor edifica sua poderosa monarquia absoluta...” (DT, I, §11). A “ambigüidade” de alicerces é resultado da crítica minuciosa que Locke faz de Filmer, seguindo seus argumentos que acabam apontando mais de uma origem para o poder político. Além de ter sido o primeiro patriarca, o que já seria o suficiente para conferir a Adão um poder absoluto sobre os filhos e o mundo, Filmer ainda usa as Escrituras para confirmar essa soberania de Adão. Seriam, então, dois debates distintos: um debate racional sobre a liberdade natural e outro debate teológico. Mas Locke mistura as coisas quando fundamenta a liberdade natural numa ordem divina: “crescei e multiplicai”, como se verá adiante. Quando Filmer defende que Adão fora senhor absoluto de tudo quanto há na Terra, o soberano absoluto, ele tenta justificar o poder ilimitado dos reis sobre os súditos e suas posses. De outro lado, a negação dessa soberania feita por Locke abrirá caminho para sua teoria da propriedade privada. O que está em jogo na questão da soberania de Adão é, portanto, o direito de fixar propriedade.

Locke faz, então, um ataque exegético a partir dos textos bíblicos que Filmer invoca a seu favor. E tal qual fez Filmer, Locke também começa expondo a tese de seu adversário para depois refutá-la. Dessa maneira, Locke resume em linhas gerais o pensamento de Filmer com as seguintes palavras: “os homens não nascem livres e portanto jamais poderiam dispor de liberdade para escolher governantes ou formas de governo. Os príncipes detêm um poder absoluto, ao qual fazem jus por direito divino, pois nunca poderia ser facultado a escravos o direito de estabelecer pactos ou de consentir. Adão era um monarca absoluto, tal como o são todos os príncipes desde então.” (DT, I, §5)

O *Primeiro tratado* pode ser dividido em dois capítulos básicos: a) a soberania de Adão e b) a transmissão desta soberania através dos tempos. Se Locke conseguir demonstrar que Adão jamais fora monarca, então não há poder político que possa ser transmitido a outrem. A partir do capítulo VIII do *Primeiro tratado*, Locke faz uma concessão a Filmer: “ainda que essa monarquia absoluta fosse tão clara quanto desejaria

nosso autor – e presumo que não seja -, não teria ela utilidade nenhuma para o governo dos homens no mundo atual” (DT, I, §82), a menos que Filmer consiga mostrar que o poder de Adão não morreu com ele e que os príncipes teriam direito a esse poder por transmissão legítima. O assunto passa a ser, não mais a soberania de Adão, mas a transmissão desse poder através dos tempos, pois como diz Locke: “o poder de Adão, por mais vasto e certo que tenha sido, nada significará aos governos e sociedades (societies) do mundo atual, e deveremos buscar, para o governo das sociedades políticas (politys), uma origem do poder diversa daquele de Adão, do contrário não haverá poder algum no mundo” (DT, I, §83).

## 2. A soberania de Adão fundamentada na Criação

Nas *Observações sobre a política de Aristóteles*, Filmer escreve que “a liberdade natural da humanidade não pode ser suposta sem que se negue a Criação de Adão” (RF, AO, p.188). Locke, por sua vez afirma não conseguir “compreender de que modo o pressuposto de uma liberdade natural constituiria a negação da Criação de Adão” e num tom jocoso que atravessa todo o *Primeiro tratado* acrescenta que “ficaria grato se algum outro (dado que nosso autor não nos concedeu esse favor) em seu lugar me fizesse compreendê-lo” (DT, I, §15).

A soberania de Adão é construída na conclusão das idéias defendidas no *Patriarcha*. Se o homem nasce submetido a seus pais e o poder político deriva dessa obediência paterna, pode-se concluir que o primeiro pai, Adão, teria sido o primeiro monarca. Além disso, segundo Belarmino, “se muitos homens tivessem sido criados na Terra ao mesmo tempo, todos eles deveriam ser príncipes de sua posteridade”, ao que Filmer conclui que “nestas palavras temos uma evidente confissão de que a criação fez o homem príncipe de sua posteridade. E certamente não só Adão, mas todos os sucessivos patriarcas tiveram por

direito de paternidade autoridade real sobre seus filhos”, porque “é esta submissão dos filhos a fonte da autoridade real” (RF, PA, p.57). Portanto, Adão é príncipe desde sua criação porque, ainda que não tivesse filhos que lhe servissem de súditos no momento em que foi criado por Deus, seguramente os teria tão logo nascessem seus filhos.

Mas, se não houvesse dependência, como quer a tese da liberdade natural, isso não implicaria em negar a Bíblia, em negar que Deus tenha criado Adão, mas tão somente em negar que Adão tenha sido príncipe. Na verdade, para Filmer, a defesa da liberdade natural é incompatível com a Criação de Adão enquanto primeiro monarca do mundo. É isso que Locke diz não compreender, porque a Criação não tem relação com a idéia de liberdade natural que só diz respeito àqueles que foram gerados, o que não é o caso de Adão. E dando continuidade à desqualificação do oponente pela ridicularização de suas idéias, Locke lembra que se o simples fato de ter sido criado por Deus tivesse feito de Adão o príncipe de sua posteridade, “o mesmo se deu com o leão, rei dos animais, surgido por obra do mesmo poder criador de Deus” (DT, I, §15), e teria o leão, não só o mesmo direito de Adão, mas um direito ainda mais antigo, já que os animais foram criados um dia antes dos homens. Não basta que Adão tenha sido criado por Deus para ter direito à soberania, é preciso algo mais.

Há outro ponto controvertido nos textos de Filmer que parece completar a tese de que Adão teria direito à soberania desde que foi criado por Deus. Nesse trecho Filmer diz que a soberania de Adão seria um direito recebido por desígnio divino e por esse “desígnio[appointment] de Deus, assim que Adão foi criado ele passou a ser monarca do mundo, embora não tivesse nenhum súdito, porque mesmo que não possa existir um governo real sem súditos, ainda assim caberia a Adão por direito de natureza ser o governante de sua posteridade, embora não em ato, mas em hábito” (RF, NA, p.289).

São dois elementos a serem considerados: Adão foi criado por Deus e recebeu dele a soberania por desígnio. Locke especula, então, pela definição do que possa ser o “desígnio divino” e, ao fazê-lo, fornece uma importante definição do que entende por lei de natureza quando afirma que “tudo quanto ordena a Providência, a lei de natureza comanda ou a Revelação positiva declara pode ser atribuído à designação de Deus” (DT, I, §16). Noutras palavras, a lei de natureza seria uma manifestação da vontade de Deus porque dá

conta da ordem natural do mundo, a ordem que Deus colocou no mundo quando o criou e pretende que não seja alterada.

Se realmente “caberia a Adão por direito de natureza ser governante de sua posteridade”, então não haveria necessidade do desígnio de Deus, pois a própria natureza que foi criada por Deus e tem seu curso programado pela vontade divina, por si só já garantiria que Adão viesse a se tornar um monarca. Deus designar e a natureza garantir o direito a Adão seria uma forma de redundância. Se o direito já está posto na natureza, é porque Deus assim quis, pois é o artífice do mundo.

As incoerências encontradas por Locke nesse trecho do texto de Filmer têm base teológica: primeiro que se o desígnio divino for entendido como uma ordem de Deus, então Adão teria que ser monarca de fato e não “em hábito”, pois se trata de uma ordem divina que, portanto, deveria se manifestar instantaneamente. Mas como ser monarca quando não haviam súditos? Há certo problema de cronologia. Como Locke afirma, ser governante em hábito é “uma forma muito curiosa de ser governante sem governo” (DT, I, §18).

Se Adão seria governante de seus filhos pelo direito de paternidade, então isso só poderia acontecer quando Adão tivesse seus filhos e não no momento de sua criação. O direito se segue à geração dos filhos. Novamente vem o problema da distinção que Filmer faz entre hábito e ato. Ter um direito sobre os filhos sem ter gerado nenhum filho seria a mesma coisa que ter o direito apenas “em hábito”, ou seja, é um direito que não pode ser reclamado, é direito nenhum.

Em resumo: não pode ter sido a mera Criação que tenha conferido a Adão o poder de governar. Apesar de ter citado até o Cardeal papista Belarmino para afirmar que Adão teria sido rei desde a sua criação, Filmer não apresenta provas para sustentar essa idéia. Locke explora bastante esse trecho do debate a fim de deixar claro como Filmer se utiliza de uma retórica bem construída para persuadir seus leitores de suas idéias. O primeiro passo foi dado, então, no sentido de afastar qualquer traço de soberania na figura de Adão, a fim de evidenciar que os governos não são heranças divinas, mas instrumentos sociais criados pelos homens.

### 3. A soberania de Adão fundamentada na Doação

Para Filmer, Adão teria sido feito o primeiro monarca pela vontade de Deus expressa em algumas passagens dos livros do *Gênesis* e do *Êxodo*. Locke analisa essas passagens e trava um debate teológico que visa não só desqualificar a leitura do adversário, mas também apresentar uma nova forma de compreensão desses textos bíblicos.

#### a. Benção a Adão (Gen. 1, 28)

Para defender a soberania de Adão, Filmer usa algumas passagens do livro do Gênesis como a bênção que Deus faz a Adão quando ordena: “crescei e multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a. Dominai sobre os peixes do mar, sobre as aves dos céus e sobre tudo quanto vive e se move sobre a Terra”(Gen. 1, 28).

Dessa passagem Filmer extrai um argumento um tanto obscuro quando assevera que “o primeiro governo do mundo foi monárquico, com Adão, pai de toda carne. A ele foi ordenado multiplicar-se, povoar a terra e subjugar-la, e tendo recebido o domínio sobre todas as criaturas, foi, por isso, o monarca do mundo todo; nenhum de seus descendentes tinha direito a possuir nada, a não ser por sua doação, permissão, ou por sua sucessão; a terra, diz o salmista[rei Davi no salmo VIII], foi dada aos filhos dos homens, o que mostra que o título provém da paternidade” (RF, AO, pp.187,188).

Como identifica Locke, há um defeito na estrutura lógica desse argumento: começa afirmando que Adão teria o domínio sobre o mundo todo por ter recebido uma ordem divina, mas conclui que seu domínio provém da paternidade. Na verdade, nesse trecho Filmer tem em mente duas coisas: a) o domínio sobre o mundo outorgado por Deus é exclusivo e absoluto de Adão, mas b) esse domínio não se encerra com a morte de Adão, e deve ser perpetuado por herança a seus herdeiros, que por isso teriam o mesmo poder absoluto sobre o mundo. Filmer quer assim justificar o poder absoluto dos reis, legítimos

herdeiros na sucessão de Adão. A paternidade naturalmente asseguraria que tal domínio concedido inicialmente de forma exclusiva a Adão chegasse intacto aos reis europeus, estabelecendo no percurso de milênios a ordem natural que a sociedade humana deveria seguir se quisesse caminhar em conformidade com a vontade divina, com o curso natural estabelecido por Deus.

Novamente Locke faz uma distinção temporal: quando Deus abençoou Adão, lhe concedendo o domínio sobre o mundo, Adão ainda não era pai. No fundo, permanece a mesma objeção feita quanto à Criação. Se ao ser criado, Adão não tinha súditos a quem governar, o mesmo acontece no momento da bênção que recebe de Deus: pode dominar o mundo, mas não há reino algum para governar. Noutras palavras, Locke diz que Deus pode até ter concedido a Adão poder sobre o mundo, mas não poder de mando sobre os homens, simplesmente porque não havia homens.

A segunda objeção é que a passagem da Bíblia não faz referência ao domínio sobre sua descendência. O poder sobre “tudo quanto vive e se move sobre a Terra” diz respeito às criaturas inferiores e não aos homens, apenas traduz animais selvagens e répteis. Isso não pode ser traduzido como Deus tendo dado a Adão domínio sobre seus descendentes. Filmer interpreta mal a citação da Bíblia, e para demonstrar isso, Locke faz uma pesquisa sobre a tradução em hebraico para citar outro trecho bíblico em que o mesmo termo fora empregado no sentido claro de designar somente os animais inferiores quando Deus se dirige a Noé e lhe fala: “Tudo quanto vive e se move sobre a Terra vos servirá de alimento; eu vos dou tudo isto, como vos dei a erva verde” (Gen. 9, 3). Portanto, Locke conclui de forma debochada que “se Deus fez a toda humanidade escrava de Adão e seus herdeiros, ao conceder-lhe o domínio sobre *tudo quanto vive e se move* sobre a Terra (Gen. 1, 28), como pretende nosso autor, creio que sir Robert deveria ter levado seu poder monárquico mais longe e convencer o mundo de que os súditos devem servir de comida ao príncipe também, uma vez que Deus concedeu a Noé e seus herdeiros o pleno poder (Gen. 9, 3) de fazer de comida *tudo quanto vive e se move*, tal como concedera a Adão o domínio sobre elas, sendo as mesmas as palavras hebraicas empregadas em ambos os trechos.” (DT, I, §27)

O Rei Davi também não interpretou esse trecho como domínio sobre os homens conforme seu Salmo VIII aonde se lê uma louvação pelo poder concedido às criaturas inferiores: “Vós o fizeste quase igual aos anjos, de glória e honra o coroastes. Deste-lhes

poder sobre as obras de vossas mãos. Vós lhe submetestes todo o universo; rebanhos e gados, e até os animais bravios, pássaros do céu e peixes do mar, tudo quanto se move nas águas do oceano”. E Locke chega a tripudiar da interpretação de Filmer desafiando seus leitores a extraírem deste salmo algum fundamento para o poder monárquico. Se alguém conseguisse, mereceria “ser um dos monarcas em hábito de sir Robert, pela raridade de sua descoberta” (DT, I, §28).

O que está em jogo nessa passagem é o direito de fixar propriedade negado pelo caráter absoluto do poder político do patriarca. Filmer precisa mostrar que Adão teve um poder inquestionável sobre todas as coisas do mundo para que este poder possa chegar por herança ao rei da Inglaterra. E para isso, Filmer cita um autor contemporâneo seu, John Selden, segundo o qual “Adão, por doação[*donation*] de Deus, foi feito senhor geral de todas as coisas, com tal domínio privado[*private dominion*] que nem seus filhos teriam direito a esse domínio” (SELDEN apud RF, PA, p.63). Ou seja, o domínio sobre o mundo era exclusivo de Adão. Filmer tenta misturar assim, o domínio privado, que é propriedade, com paternidade. Estes são os dois pilares de sustentação do absolutismo: um domínio total sobre o mundo transmitido pela hereditariedade.

Mas a interpretação de Locke é diferente. Como terceira objeção à tentativa de fundamentar a soberania de Adão com base na bênção que recebeu de Deus, Locke argumenta que essa doação divina se destinaria a toda a humanidade. Não se trata de um domínio privado de Adão, como defende Selden, mas de um domínio comum à toda a humanidade. A prova disso é demasiado simples: as palavras estão no plural e dizem respeito não só a Adão, mas também a Eva: “crescei”, “multiplicai-vos”, “dominai”. O salmo VIII de Davi segue a mesma interpretação, não se refere exclusivamente a Adão, mas a toda a humanidade, designando no plural o sujeito dos versos que recebe por doação divina o domínio sobre o mundo e os animais inferiores.

Recordando que a primeira objeção é de ordem temporal e defende que Deus não deu soberania sobre os homens a Adão porque não haviam homens. Segunda objeção, a doação feita a Adão não inclui poder sobre os homens, mas somente sobre as criaturas inferiores. E como terceira objeção Locke afirma que a concessão do mundo foi feita a toda humanidade e não só a Adão.

*b. Benção a Noé (Gen. 9,1)*

O mesmo direito que Adão ganhou de Deus é repassado a Noé após o dilúvio. Mas também nesse trecho, a Bíblia não parece defender nenhuma noção de domínio privado. As mesmas objeções se aplicam à bênção de Deus à Noé: “Sede fecundos, disse-lhes Ele, multiplicai-vos e enchei a terra. Vós sereis objeto de temor e de espanto para todo animal da terra, toda a ave do céu, tudo o que se arrasta sobre o solo e todos os peixes do mar; eles vos são entregues nas mãos”(Gen. 9, 1). Novamente o domínio foi dado no plural, ou seja, a Noé e seus filhos, muito embora Filmer tenha se esforçado para excluir os filhos de Noé da concessão, afirmando que “embora os filhos sejam mencionados juntamente com Noé na bênção, isso pode ser melhor compreendido como uma subordinação ou bênção mediante sucessão”(RF, PA, p.64). Ou seja, a bênção recairia num primeiro momento só a Noé, e depois, mediante sucessão, os filhos poderiam herdar este domínio sobre todas as coisas.

Locke denuncia essa “melhor compreensão” de Filmer como um subterfúgio para não ter que ver dividido entre Noé e seus filhos aquele pretensão poder absoluto originalmente doado por Deus somente a Adão. Por isso, segundo Locke, quando o texto bíblico contradiz os seus propósitos, Filmer apela para uma “melhor compreensão” que deturpa o que diz as Escrituras.

Nesse ponto Locke abre um parêntese para introduzir um argumento que será bastante explorado na sua teoria sobre o direito de fixação de propriedade. Ele deixa transparecer que a discussão aparentemente desinteressada ou meramente teológica na verdade objetiva algo muito maior e revolucionário. A idéia é que mesmo que Noé tivesse sido designado herdeiro do mundo, ele não teria prejuízo algum se seus filhos tivessem posses para sustento de suas famílias, já que havia em fartura para todos. Aparece, então, o primeiro sinal da defesa do direito de propriedade construído por Locke.

Locke se aproveita das mesmas citações de Filmer para fundamentar sua idéia de que o mundo foi dado por Deus a todos os homens em comum, não só na bênção a Adão (Gen. 1, 28) como reafirmada na bênção a Noé (Gen. 9, 1). Por isso conclui que "nada mais existe ali [nas bênçãos a Adão e Noé e Salmo VIII] senão a concessão ao homem, a toda a espécie humana - na qualidade de principal habitante e que é a imagem de seu artífice - do domínio sobre as demais criaturas" (DT, I, §43) Não há nada que dê fundamento a

monarquia ou domínio privado de Adão, mas exatamente o oposto. As citações bíblicas de Filmer na verdade, confirmam a idéia de que Deus entregou o mundo em comum para todos os homens.

*c. Submissão de Eva (Gen. 3,16)*

Além das bênçãos a Adão e Noé, Filmer também usa outra passagem do Gênesis na tentativa de comprovar a soberania de Adão quando Deus se dirige à Eva e diz: “multiplicarei os sofrimentos de teu parto; darás à luz com dores, teus desejos te impelirão para teu marido e ele exercerá o governo sobre ti” (Gen. 3, 16). Para Filmer essa passagem estabelece “a concessão original do governo, e a fonte de todo o poder colocado no pai de toda a humanidade [Adão]”, e prossegue dizendo que está aí “a lei para obediência ao governo dada nos termos da honra ao pai: não a constituição de um poder em geral, mas a limitação dele a um tipo (isto é, à monarquia, no governo de um sozinho) e a determinação dele à pessoa e à linhagem individual de Adão” (RF, AN, p.283).

Esta passagem está inserida no contexto em que Deus proclama sua ira contra Adão e Eva pela desobediência ao provarem do fruto da árvore proibida. Deus pronuncia seu castigo a ambos, assim, a passagem em questão não concede privilégios a Adão, mas antes trata de estabelecer a sentença que caberá a Eva pelo julgamento divino. Adão também recebe sua repreensão: “comerás o pão com o suor de teu rosto, até retornares à terra da qual foste feito, pois que tu és pó e ao pó hás de voltar” (Gen. 3, 23). Para Locke a interpretação de Filmer está fora de contexto, pois Deus repreendera tanto a Eva por ter cedido primeiro ao pecado quanto a Adão que também teve sua parte de culpa e ambos foram degredados, não apenas Eva.

No costumeiro tom de deboche, Locke diz que aquele não era o melhor momento para que Deus fizesse de Adão um monarca, e se o fez, Adão seria um rei muito pobre, obrigado a trabalhar pelo seu sustento: “Deus [...] mais parece ter colocado em suas mãos, para dominar a Terra, uma pá do que um cetro para governar seus habitantes” (DT, I, §45). Por isso não é provável que uma suposta concessão original de governo a Adão teria vindo justamente numa repreensão a Eva. Deus nem ao menos está se dirigindo a Adão para lhe conceder algo, mas apenas a Eva, para infligi-la uma punição.

Para Locke, a submissão imposta a Eva é apenas a submissão comum da esposa ao marido, um costume encontrado em muitas nações e até, como chega a admitir Locke, com algum fundamento na natureza (DT, I, §47). Mas ao contrário do que este trecho possa sugerir, Locke está bem longe de ser um machista. Para ele, caso alguma mulher venha a dar à luz sem aquelas múltiplas dores prescritas no versículo em questão graças a algum remédio, por exemplo, isso não implicaria em pecado de desobediência a Deus. Da mesma forma que quando Deus fala na submissão ao marido, apenas prediz o que de fato viria a acontecer, mas Locke não acredita “que alguém possa imaginar, com base nessas palavras, que o sexo frágil se encontre, como por lei, submetido de tal modo à maldição nelas contidas que seja seu dever não buscar evitá-las”, que a mulher seja proibida de lutar para evitar seu sofrimento, seja no parto, seja no casamento.

Mas mesmo se as palavras encontradas nesse versículo significassem obrigatoriamente a submissão incondicional de todas as mulheres a seus maridos, não há como derivar daí a *concessão original de governo* e o fundamento do poder monárquico como quer Filmer, porque senão haveria tantos monarcas quanto são os maridos. Ou seja, o poder de um marido sobre a esposa não pode ir além de um poder conjugal, jamais podendo se transformar em poder político ou poder de vida e morte sobre a mulher e nem sobre qualquer pessoa. Como um rei poderia ter poder absoluto sobre seus súditos se cada súdito tivesse poder absoluto sobre sua mulher? Não há poder absoluto sobre outro poder absoluto, isso seria uma contradição.

Mesmo essa pretensa submissão de Eva é motivo de muita discordância entre os estudiosos, como lembra Locke, e, por isso, jamais poderia servir de alicerce para uma teoria que reivindica nada mais nada menos do que o poder político de uma nação inteira. Um projeto assim tão ambicioso precisaria de bases mais sólidas para se sustentar e não repousar sobre uma passagem que é motivo de tanta controvérsia.

A soberania de Adão estaria fundamentada em passagens da Bíblia que simplesmente nada têm a dizer a respeito da monarquia ou do poder político, mas tão somente ao poder sobre as espécies inferiores dado à humanidade e a submissão comum de uma esposa a seu marido.

#### *4. A soberania de Adão fundamentada na paternidade*

Filmer não explicita de forma clara o porquê de a paternidade conferir poder absoluto ao pai, mas deixa subentendido em três principais argumentos espalhados pelo seu texto: o quinto mandamento do Decálogo, o pai como agente gerador da vida do filho e os costumes de alguns povos do passado. Isso tudo desemboca num problema crônico: o conflito numa hierarquia de poderes absolutos.

##### *a. O quinto mandamento a serviço do rei*

Para Filmer, os primeiros reis eram também os patriarcas de seu povo. O poder político desses reis seria derivado, então, de sua condição patriarcal. Há uma mistura entre o poder de pai e o poder real. Portanto, como os primeiros patriarcas naturalmente se tornaram reis, Filmer acredita que o poder político seja também natural: “para confirmar este direito natural do poder real encontramos no decálogo que a lei que ordena obediência aos reis se expressa nos termos ‘Honrarás a teu pai’, como se todo poder residisse originariamente no pai” (RF, PA, p.62). “Encontramos o mandamento que impõe a obediência aos superiores dado nos termos honra a teu pai” (RF, AN, p.289).

Ocorre que, como bem diz Locke, o quinto mandamento não pode fazer essa ponte entre o poder real e o poder paterno simplesmente porque Filmer omite um pedaço da lei ordenada por Deus. Filmer mutila o mandamento “Honrarás a teu pai e tua mãe” (Exo. 20, 12). Filmer reivindica o poder monárquico para o pai, mas o quinto mandamento contradiz sua teoria, pois a mãe está em igualdade quanto a receber as honras do filho. Por isso Locke, com certa ironia, conclui: “espero que não seja injurioso chamar meio raciocínio a uma meia citação, porquanto Deus proclama honra a teu pai e tua mãe, mas nosso autor

contenta-se com a metade de deixa de fora os termos tua mãe por terem pouca utilidade para seus propósitos” (DT, I, §6).

*b. O filho não pertence a seu pai, mas a Deus*

Filmer se debruça sobre a Bíblia para sustentar o poder absoluto do monarca, razão pela qual Locke é arrastado ao debate teológico. É inegável a força desse tipo de argumentação no século XVII, mas para os não crentes eles seriam pouco úteis para fundamentar qualquer teoria de poder político. O debate sobre o direito natural representa, então, uma outra fonte de persuasão. Assim, Filmer defende o direito natural do pai dominar seu filho por ter sido o responsável pela vida e sobrevivência de sua prole. A idéia é que “não só Adão, mas os sucessivos patriarcas tiveram, por direito de paternidade, autoridade real sobre seus filhos”, que seriam assim, submissos à autoridade monárquica do patriarca “e sendo esta subordinação dos filhos a fonte da autoridade real” (RF, PA, p.57). A tese que Filmer tem em vista é que nenhum homem nasce livre, tanto que já nasce súdito daquele que o gerou. Por isso o pai detém poder absoluto sobre o filho, poder de vida e morte, porque foi o responsável direto pela sua existência. A idéia é: se o pai deu a vida ao filho, logo pode tirá-la.

Locke faz três objeções, sendo a primeira muito simples: nem sempre quem dá algo a alguém tem o direito de, por isso, tomar de volta. A segunda objeção retoma o debate teológico: Deus é “o autor e o doador da vida: Nele apenas vivemos, nos movemos e existimos” porque “os filósofos, ao fim das mais diligentes investigações acerca da matéria, deparam-se com a incerteza”, “os anatomistas, após dedicarem toda sua vida e seus estudos a dissecações [...], confessam sua ignorância acerca daquele processo em que consiste a vida como um todo” (DT, I, §6). Não é demais assinalar como Locke, ao justificar porque a vida vem de Deus, tenta escapar do debate teológico, citando a filosofia e a ciência no seu discurso. A intenção talvez seja convencer os leitores não-crentes ou mesmo manter o debate na mesma arena, evitando o apelo à teologia contra os argumentos de Filmer que neste momento não evocam a figura divina, mas tão somente a condição frágil do nascimento humano.

A terceira objeção é que, mesmo que a vida não fosse dada por Deus, ainda que os pais pudessem dotar os filhos de vida, cabe à mãe uma parcela igual na geração do filho. Portanto, o pai não poderia ter autoridade absoluta sobre o filho.

*c. A história corroborando Filmer*

Na defesa pela autoridade absoluta do pai sobre o filho, Filmer cita o exemplo histórico de que entre os romanos haveria a autorização para os pais venderem seus filhos. Cásio teria matado seu filho porque votara por uma reforma agrária (RF, PA, p.77). Locke objeta de forma retórica que até entre leões e lobos há o cuidado com a prole, logo não há motivo para que seja diferente com o homem. Contra um exemplo histórico Locke contrapõe exemplos biológicos e sabe-se que tanto a história quanto a biologia são ricos em exemplos, capazes de fornecer munção para teses totalmente opostas.

Mas Locke recorre novamente à teologia quando se pergunta: “haveria Deus de proibir-nos [...] tirar a vida de qualquer homem [Exo. 20, 13] [...] e permitir-nos destruir aqueles que deixou a nossos cuidados e aos quais os ditames da natureza e da razão, bem como seu mandamento revelado, exigem que preservemos?” (DT, I, §56). Nesse ponto Locke extrai a primeira grande consequência da idéia de que a vida foi dada por Deus: então cabe aos pais zelar por ela, zelar pela sua prole. Isso é a semente que irá florescer na defesa que Locke faz do direito de herança, pois os pais devem prover com maior zelo possível a sua prole.

Filmer tenta conseguir um grau de naturalidade para suas idéias na medida em que cita exemplos históricos e costumes enraizados em muitas culturas que mantêm a suprema autoridade do pai diante de seu filho. Um costume que para Filmer deriva naturalmente da condição de nascimento do homem. Locke, no entanto, não aprova a extração de exemplos históricos para servirem de regras sobre o que se deve fazer. Por isso cita que índios no Peru geravam filhos com o propósito de engordá-los e devorá-los (DT, I, §57).

Locke constrói, então, uma interessante tese antropológica, segundo a qual os homens quando se valem de sua razão chegam próximos aos anjos, mas que sem ela chegam ao extremo da brutalidade. A fantasia e as paixões podem lhes conduzir por maus caminhos se a razão não se fizer presente para guiá-los. A imaginação é inquieta,

sugere muitos pensamentos e sem a razão, a vontade segue em frente nos “mais extravagantes projetos”, quando “aquele que mais se desencaminha é julgado o mais apto a conduzir”, não lhe faltando seguidores (DT, I, §58). Um fenômeno que, segundo Locke, ocorre em todas as culturas e isso passaria a compor o costume local. Por isso o que se fez no passado não é necessariamente o que se deve fazer. Mesmo a Bíblia cita vários infanticídios, mas que foram condenados por Deus.

Assim, quando Filmer cita que antigamente era usual que os homens vendessem e castrassem seus filhos, deve-se ter em mente que antigamente também havia aqueles que engordavam os filhos para a mesa. Esse argumento histórico pode justificar qualquer coisa como o adultério ou a sodomia, por exemplo, já que existiram sociedades em que essas coisas eram normais. Para Locke, essas práticas transgridem a “intenção fundamental da natureza, que desejou o crescimento do gênero humano, a perpetuação da espécie em sua mais elevada perfeição” (DT, I, §59).

*d. Descendência: conflito de poderes*

Sustentar a soberania de Adão na mera geração suscita ainda outro problema quando Filmer diz que o poder do pai se estende pela descendência dos filhos. Sendo assim, o avô, poderia usar das prerrogativas de seu poder anterior para eximir o neto de honrar seu pai. Mas segundo o senso comum isso seria um absurdo. Há um claro conflito entre as esferas de poder, pois se o poder do avô fosse absoluto, decerto que ele poderia fazer isso. “Por conseguinte, o direito conferido aos pais por natureza, e que lhes é confirmado pelo quinto mandamento, não pode ser o de um domínio político” (DT, I, §64). Ou seja, a soberania dos pais não pode significar poder absoluto, mas tem de ser um poder distinto, não é domínio político.

Para resolver esse conflito de poderes, Filmer poderia argumentar que “Deus também concedeu ao pai um direito ou uma liberdade para alienar seu poder sobre as suas crianças para outra pessoa” (RF, DI, p.231), assim sendo o avô poderia alienar o poder sobre seus netos em nome de seu filho. Mas mesmo assim restaria uma contradição com o quinto mandamento, que ordena que os filhos honrem a seus pais. Se os pais alienarem o

seu poder paterno em nome de outrem então não poderão mais ser honrados pelos filhos como ordena a lei do Decálogo.

O problema maior com esse suposto direito de alienação do poder paterno é que segundo Filmer “em todos os reinos e comunidades do mundo [...] a autoridade [...] é o direito único e autoridade natural de um pai supremo” (RF, PA, p.62), ou seja, a autoridade de governo em qualquer lugar do mundo é fundamentada na mesma autoridade do poder paterno. Ora, se o governante detém em suas mãos o poder paterno de todos os pais de sua nação, então nenhum filho tem a obrigação de honrar a seus próprios pais. Não há como os pais alienarem só uma parte de sua honra, não há como alienar e reter o mesmo poder. Se a paternidade é mesmo fonte de toda autoridade, os pais súditos não podem ter nenhum poder sobre seus filhos e nem o direito de serem honrados. Se Filmer estiver certo, *honrar pai e mãe* significaria que os filhos deveriam ser súditos daqueles que não têm nenhum direito, pois o governante estaria investido de toda a autoridade. E por outro lado, se *honrar pai e mãe* for base do poder monárquico, então haverão tantos reis quantos pais. Ou seja, há uma clara contradição em se derivar o poder político do mandamento *honrar pai e mãe*: ou todos os pais são reis, ou os filhos estão desobrigados a obedecerem ao quinto mandamento do decálogo.

O poder paterno enquanto um poder absoluto fundamentado no mandamento *honrar pai e mãe* só pode durar uma geração, pois os netos devem a mesma obediência absoluta aos seus pais e não aos avós. Mas Filmer diz que “assim como Adão era senhor de seus filhos, assim também seus filhos, debaixo dele, teriam mando e poder sobre seus próprios filhos, mas conservando a subordinação ao primeiro pai” (RF, PA, p.57). A crítica de Locke é que esta afirmação é contraditória quando se entende o poder político absoluto que pretende Filmer. Esse é o ponto: não há como sustentar o poder político derivado do poder paterno sem que se caia nesse tipo de contradição. Dizer que Adão tinha poder absoluto sobre toda a sua descendência, da mesma forma que seus filhos também tinham o mesmo poder absoluto sobre a descendência deles recai em contradição porque há dois (ou mais) poderes ilimitados coexistindo. Isso leva a absurdo como dizer que os filhos de Adão eram escravos e príncipes ao mesmo tempo.

Noutras palavras, se o poder paterno não confere autoridade régia àquele que o possui, então nem Adão e nem ninguém poderia ser soberano por esse título. E de outro

lado, se o poder paterno é capaz de conferir autoridade régia, então teremos tantos soberanos quantos forem os pais. E quanto a isso, Locke faz nova chacota com a teoria de Filmer: “certamente os príncipes terão razões de sobra para agradecê-lo por essa nova política, que instituiu tantos monarcas absolutos em cada nação quantos são os pais existentes” (DT, I, §64). Ao lerem esse trecho de seus escritos, os príncipes deveriam pensar melhor antes de usarem Filmer se quisessem manter alguns de seus privilégios.

Filmer quer atribuir a Adão uma soberania absoluta e ilimitada de forma tal que todos os homens devem nascer escravos. Mas a Criação nada outorgou a Adão, senão a mera existência e não há porque supor que Adão tenha sido príncipe de sua descendência, não foi constituído príncipe da humanidade. Não foi dado a Adão nenhum domínio privado com a exclusão dos filhos. O que foi dado a Adão, em comunhão com seus filhos, foi apenas o poder sobre a terra e animais inferiores. Deus não conferiu a Adão nenhum poder político sobre Eva e seus filhos, mas apenas predisse a submissão da mulher restrita nos interesses comuns das famílias. Isso não dá a Adão poder de vida e morte sobre Eva, da mesma forma que o ato de gerar filhos não dá aos pais poder de vida e morte sobre eles. O preceito de *honrar teu pai e tua mãe* não pode conferir tal poder aos pais. Logo, assevera Locke, “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” (DT, I, §67).

### 5. A herança do poder de Adão

Para justificar o poder absoluto, Filmer retroage na história da humanidade. Decorre daí um problema óbvio: depois de argumentar que o poder político tenha aparecido na

Terra de forma absoluta por meio do primeiro homem, Adão, como demonstrar que tal poder tenha avançado através dos séculos até chegar de forma legítima aos seus supostos herdeiros, os reis da Europa do século XVII?

Ora, há nos escritos de Filmer uma contradição clara no que diz respeito à transferência do poder político. Primeiro, Filmer defende a transmissão por hereditariedade e depois aceita que haja uma quebra na seqüência hereditária por ocasião de usurpação. Adão seria o primeiro monarca absoluto, dono do mundo todo e “nenhum de seus herdeiros teria nenhum direito a possuir nada, a não ser por sua doação ou permissão, ou ainda por sua sucessão” (RF, PA, p.188). Nesse trecho e em outros mais (cf. RF, PA, pp.60-61 e RF, NA, pp.288-289), Filmer deixa claro que a única forma de transferência do poder seria por hereditariedade. Ocorre que Filmer admite a usurpação (RF, DI, p.232) e afirma que “todo o poder na Terra é derivado ou usurpado a partir do poder paterno” (RF, DI, p.233). Essa contradição fica mais clara ainda quando diz que “o império paterno, como tal foi por ele mesmo hereditário, foi alienável pela patente, e suscetível a um usurpador, como as mercadorias são” (RF, OM, p.256).

Ao atacar a teoria da monarquia mista que tencionava diminuir o poder dos reis, Filmer chega mesmo a lembrar Maquiavel quando diz que “não vem ao caso por que caminho os reis tenham chegado ao poder, se por eleição, doação, sucessão ou por qualquer outro meio, porque de toda maneira a forma de governar por poder supremo é que faz deles propriamente reis, e não os meios pelos quais obtiveram a coroa” (RF, PA, p.106). Parece que o poder absoluto seria uma espécie de bastão passado de pai para filho, mas sujeito a mudar de mãos, mudar de família. Mesmo assim, o detentor desse “bastão” ainda seria senhor absoluto legitimado não mais na sucessão natural de Adão, mas na posse do poder pela força, o que legitima a tirania.

Ora, se for assim não há porque se discutir a legitimidade do poder político, ele será sempre do mais forte e se apresentará sempre de forma tirânica. Não há razão alguma para que os homens deponham suas armas e as lutas seriam constantes. Os homens devem conhecer precisamente a quem cabe o direito do governo, senão “não haveria distinção alguma entre os piratas e os príncipes legítimos: aquele que tivesse a maior força deveria ser obedecido de pronto” e “os homens poderiam trocar seus governantes com a mesma freqüência e inocência com que trocam de médico” (DT, I, §81).

Essa contradição é tão desconcertante que reduz à inutilidade a tese filmeriana de que “é uma verdade inegável que não pode haver multidão alguma, grande ou pequena, mesmo que reunida em vários cantos e regiões remotas do mundo, tal que, considerada em si mesma, não exista um homem que tenha por natureza o direito de ser rei dos demais como sendo o mais próximo herdeiro de Adão, e todos os outros sejam seus súditos” (RF, AN, pp.288-289). Ora, de nada adiantaria ser herdeiro legítimo de Adão se o poder político pode ser usurpado.

Outro problema é que se em toda e qualquer multidão há de existir um herdeiro de Adão, então serão tantos príncipes quanto as comunidade existentes. Bastaria que alguns homens fundassem um novo vilarejo para que algum deles se constituísse o príncipe. Mas entre tantos príncipes, apenas um seria o herdeiro direto de Adão e os outros estariam na simples condição de súditos, portanto não poderiam reclamar poder algum.

O problema é claro: admitindo-se a tese patriarcal de Filmer, não se pode determinar um governante legítimo. Se Adão foi o primeiro soberano e dele o poder político deveria ser derivado, então só se poderia obedecer a um só governante: o legítimo herdeiro. Quando Filmer admite a usurpação e a multiplicidade de herdeiros ele desconstrói sua própria teoria.

Ademais, nem é preciso perder muito tempo na longa argumentação que Locke expõe para mostrar que seria impossível identificar qualquer herdeiro legítimo de Adão. Por enquanto interessa sublinhar a sua preocupação em encontrar uma forma de conferir legitimidade a um governante pois “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” (DT, I, §106).

É necessário, pois, saber como o governante obteve sua autoridade para determinar sua sucessão. Locke faz, então, uma separação de origens para o poder: consentimento geral, desígnio divino ou pelo direito paterno. Se foi por meio do consentimento dos homens, então estes terão de regular a sucessão. Nesse caso a herança ou primogenitura seria irrelevante, salvo quando a própria comunidade decidir ser essa a regra para a sucessão. Mas há que se notar que o poder de decisão é da comunidade, não do governante. Mas se Deus concedeu o governo a alguém, ninguém mais teria direito, pois Deus não

regulou a transmissão a outrem. E, finalmente, se o ato de gerar filhos, o direito paterno, confere algum governo ao homem, então os herdeiros não podem receber esse poder de seus pais simplesmente porque tal poder pertence somente àquele que gera a prole, logo se o filho não gerou, não pode ter esse poder. Tanto o governo “fundamentado no direito paterno, no consentimento popular ou na designação positiva do próprio Deus, [...] somente pode ser transmitido por direito de sucessão aos que tenham o mesmo título daquele a quem sucedem” (DT, I, §96). O grande problema é que a herança é incapaz de legitimar o poder político, a menos que a própria comunidade assim decida por livre opção. Aqui se faz necessário discutir o conceito de herança para Locke.

\*\*\*

Como foi dito, o filho não pertence ao seu pai, mas sim a Deus. Os homens são criaturas de Deus, logo os filhos só estão temporariamente sob os cuidados dos seus pais até que possam emancipar-se. Ocorre que os filhos também têm o mesmo direito de subsistência dos pais fundamentado na bênção feita a Adão(Gen. 1,28) e Noé(Gen. 9,1) para usar as criaturas inferiores como alimento. Por isso, os filhos têm direito a “herdarem os bens dos pais fundamentado no direito deles à mesma subsistência e comodidades da vida, a eles facultadas pelas provisões dos pais, os quais são, por essa razão, orientados pelo amor e a ternura naturais a provê-los como uma parte de si mesmos” (DT, I, §97). Ou seja, a herança só existe por uma exigência do direito natural de subsistência. Se o filho não herdasse nada dos pais, os órfãos estariam condenados a perecerem, contrariando a ordem divina “crescei e multiplicai”. Portanto, não faz sentido algum misturar o governo com o direito de subsistência, não há razão natural para se herdar o poder político. O conceito de herança aqui é bastante simples, porém permitirá a extração de idéias que vão muito além da aparentemente noção de subsistência, como a distinção entre poder paterno e poder político e a instituição da sociedade política.

A hipotética soberania de Adão, fundamentada na sua propriedade do mundo inteiro, não poderia ser herdada por nenhum filho em detrimento dos demais, já que a cada um dos filhos caberia uma parte da herança a fim de prover-lhes a sobrevivência. Muito menos o direito de paternidade poderia ser passível de herança. O direito a governar só

caberia àquele que gerou a prole, portanto, “um direito conseqüente de um ato absolutamente pessoal, e nele fundamentado” (DT, I, §97). E se o poder paterno se traduz no direito de governar os filhos, mesmo que esse poder fosse herdado, o herdeiro de Adão só teria poder sobre os filhos de Adão e não teria nenhum poder sobre Eva.

Não se pode perder de vista que Filmer está tentando defender o poder político absoluto do rei, um poder amplo sobre todas as pessoas e todas as suas propriedades. Se esse poder teve origem lá em Adão, Filmer tem que fazer com que esse poder chegue intacto até o monarca, sem que parte desse poder seja dissipado pelo caminho. Por isso, Filmer sustenta que a herança seja o veículo capaz de trazer os dois fundamentos do seu poder absoluto: a propriedade, por onde reivindica a posse sobre todas as coisas, fundamentada na bênção a Adão (Gen. 1,28); e a paternidade, capaz de conferir o governo sobre toda a humanidade e fundamentada no ato de gerar.

Para refutar que a herança sirva aos propósitos de Filmer, Locke lança o germe de sua teoria da propriedade ao fundamentá-la no direito natural de subsistência. Não é desarrazoado afirmar que o direito de subsistência deriva da bênção a Adão – “crescei e multiplicai”, pois como argumenta Locke sobre a hipótese da soberania de Adão, não é provável que Deus tenha entregue o mundo inteiro a uma só pessoa, pois “é mais sensato considerar que Deus, que determinou à humanidade crescer e multiplicar-se, teria, antes, concedido a todos um direito de fazer uso do alimento [...] e não fazê-los dependentes, para sua subsistência, da vontade de um homem” (DT, I, §42). E noutra passagem Locke diz: “A propriedade, cuja origem se encontra no direito que tem o homem de utilizar qualquer uma das criaturas inferiores para subsistência e conforto de sua vida” (DT, I, §92). Locke usa as palavras do Gênesis para dizer que o direito de fazer uso do alimento dará origem ao direito de propriedade, ou seja, a propriedade, está fundamentada no direito de subsistência, que por sua vez deriva da bênção a Adão:

“Deus, depois de haver criado o homem, implantado nele, bem como em todos os outros animais, um forte desejo de autoconservação e provendo o mundo das coisas adequadas à alimentação, ao vestuário e a outras necessidades da vida, para que servissem a seu desígnio de que o homem vivesse e habitasse por algum tempo sobre a face da Terra e que tão curioso e esplêndido artefato não viesse a perecer de pronto, ao cabo de alguns instantes de subsistência, por sua própria negligência ou falta do que necessitasse, Deus, digo eu, após haver criado o homem e o mundo dessa forma, falou a ele, isto é orientou-o através de seus sentidos e sua razão – tal como o fez para com os animais através dos sentidos e instintos

destes, os quais introduzira neles com essa finalidade – quanto ao uso das coisas que eram úteis à sua subsistência e que lhe eram dadas como meios de sua conservação. Por conseguinte, não duvido de que antes que essas palavras tenham sido pronunciadas (Gen. 1,28), e sem a necessidade de tal doação verbal, tivesse o homem direito aos uso das criaturas, pela vontade e concessão de Deus” (DT, I, §86).

Ora, seria uma contradição que Deus criasse o homem, mas lhe negasse acesso aos meios de se autoconservar. A importância dessa passagem talvez passe despercebida a muitos: além de fundamentar a propriedade, Locke associa a ordem divina “crescei e multiplicai” à lei biológica que rege os animais que, por instinto, seguem o mesmo preceito. Isso pode fornecer uma importante pista sobre o que Locke entende por lei de natureza.

Locke assume que Deus entregou o mundo a todos em igualdade para que o homem subsistisse. E pelo mesmo fim de sobrevivência da espécie, Locke postula também o direito de herança, não herança de poder político ou da propriedade sobre o mundo inteiro, mas tão somente daqueles bens acumulados pelos pais e que deveriam servir de provisão a seus filhos em obediência à mesma ordem divina “multiplicai”. O argumento de Locke amarra a propriedade e sua transferência na obrigação de crescer e multiplicar: “entre os próprios princípios de sua natureza, constitui o fundamento do direito às criaturas para o sustento e uso particular de cada pessoa individual. Ao lado disso, porém, Deus também implantou no homem um forte desejo de propagar a espécie e perpetuar-se em descendência, o que confere aos filhos o direito de participar da propriedade de seus pais e o direito de herdar suas posses” (DT, I, §88). Porque o homem foi feito para subsistir, ele precisa possuir e porque lhe foi ordenado que multiplicasse, o homem deve cuidar de sua prole, legando a ela, em caso de morte, os bens que possuísse.

É por isso, pela obrigação de multiplicar-se, que os filhos órfãos têm direito exclusivo às posses de seus pais. O que era de domínio comum foi apropriado pelos pais para garantir a sobrevivência, mas não retorna à comunidade após a morte porque a ordem de perpetuação garante a transmissão exclusiva para a descendência. Seria o caso de se perguntar a Locke por que aqui ele não faz menção à emancipação dos filhos. A emancipação é que livra os filhos dos cuidados paternos, deixando-os livres para fazerem suas opções na vida. “Os filhos, segundo o curso da natureza, nascem débeis e incapazes de prover a si mesmos” e por isso “têm eles, por decreto do próprio Deus – que ordenou dessa forma o curso da natureza – direito a serem alimentados e mantidos pelos pais”.

Interessante como o argumento de Filmer foi invertido por Locke. Se a debilidade infantil fazia do filho escravo de seu pai, responsável por sua sobrevivência, com o simples argumento de que os filhos não pertencem aos pais, mas a Deus, Locke consegue inverter e colocar os pais numa posição de servidores dos filhos. Ocorre que, com a morte dos pais o cuidado com os filhos cessa, mas “os efeitos desse cuidado hão de prolongar-se o mais possível, e entende-se que as provisões que fizeram eles durante a vida sejam destinadas aos filhos”. Locke deixa claro, assim, que o propósito dos pais é servir a seus filhos, porque “ainda que os pais nada tenham declarado, [...] a natureza determina a transmissão de suas propriedades aos filhos”, o que “o resto da humanidade não pode almejar” (DT, I, §89). Mas se a herança dos bens é justificada na preocupação com a sobrevivência da prole, “por estarem os homens obrigados a conservar aqueles a quem geraram, bem como a si mesmos” (DT, I, §88) então, uma prole emancipada não precisaria de tais recursos.

Na contramão do que pensava Filmer, os pais são os provedores dos filhos, mas Locke reconhece que há uma dívida dos filhos para com seus pais pois, “não fosse esse direito de ser alimentado e mantido pelos pais conferido por Deus e pela natureza e imposto aos pais como um dever”, a herança deveria retornar ao avô, que “é credor de uma extensa dívida de cuidados e despesas dedicados à criação e à educação do filho” (DT, I, §90). Na verdade há uma espécie de rolagem de dívida: o avô não é bem um credor do pai porque na verdade estaria retribuindo os cuidados que recebera do bisavô. Assim, o homem ao cuidar de seu filho está quitando a dívida de ter sido cuidado por seu pai. Ou seja, o que em Filmer seria dívida de vida e, por isso, motivo de submissão, em Locke vira compromisso com a própria descendência.

Estes seriam então os fundamentos da herança, logo, mesmo que Adão chegasse a ter para si a posse do mundo inteiro, essa posse seria fracionada através dos séculos pela obrigação natural de manter os descendentes. Assim, nenhum filho poderia almejar para si a herança inteira, pois o direito de herança distribui os bens dos pais. Portanto, para Locke “nos países em que as leis municipais conferem a inteira posse da terra exclusivamente ao primogênito e a transferência de poder se dá, de costume, nas mesmas bases”, isso acontece porque “alguns se deixaram enganar pela opinião de que existiria um direito natural ou divino de progenitura” (DT, I, §91), quando na verdade o direito de herança confere igualmente a cada indivíduo o direito de participar dos bens de seus pais.

A propriedade tem, então, a finalidade de preservar o indivíduo e por isso, afirma Locke, “destina-se ao benefício e vantagem exclusiva do proprietário”. Já “o governo, cuja finalidade é a preservação do direito e da propriedade de cada um, [...] destina-se ao bem dos governados” (DT, I, §92), ou seja, à preservação de todos. O governo é destinado ao benefício dos governados e não dos governantes, portanto, o governo não é propriedade do governante e, conseqüentemente, não pode ser herdado com base no mesmo direito que têm os filhos ao bem paterno. O filho não pode reclamar o governo do pai, apenas alimento, educação e comodidades da vida.

\* \* \*

## Capítulo III

### Locke e a questão do jusnaturalismo: uma contextualização necessária

Há uma grande controvérsia sobre a origem da idéia de direito natural que Locke evoca em nome da igualdade, liberdade, propriedade. Para alguns consiste em crime de anacronismo encontrar o direito natural na Antiguidade. Não obstante, a noção de direito natural parece sugerida na seguinte passagem da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles:

“Da justiça política, uma parte é natural e outra parte é legal: natural, aquela que tem a mesma força onde quer que seja e não existe em razão de pensarem os homens deste ou daquele modo; legal, a que de início é indiferente, mas deixa de sê-lo depois que foi estabelecida...” (ARISTÓTELES 1973, 1134b17-20).

Norberto Bobbio é um dos estudiosos que defende a idéia de direito natural já entre os gregos antigos. Ele insiste em reconhecer o direito natural perpassando a história da humanidade. Bobbio diz que “embora a idéia do direito natural remonte à época clássica, e não tenha cessado de viver durante a Idade Média, a verdade é que quando se fala de ‘doutrina’ ou de ‘escola’ do direito natural, sem outra qualificação, ou, mais brevemente, com um termo mais recente e não ainda acolhido em todas as línguas européias, de ‘jusnaturalismo’, a intenção é referir-se à revivescência, ao desenvolvimento e à difusão

que a antiga e recorrente idéia do direito natural teve durante a idade moderna” (BOBBIO 1987,13). Pois é esse direito natural “moderno” de que fala Bobbio, que compõe a atmosfera em que Locke e Filmer foram se inspirar para construir muitos de seus argumentos.

Locke apresenta a sua teoria sobre um poder político fundamentado na teoria do direito natural que reivindica sua legitimidade com base numa hipotética condição natural do ser humano. A exemplo de outros grandes autores de sua época, como Hobbes e Pufendorf, Locke também adota a tradição do direito natural, um direito que tem a função moral de justificar a conduta humana pelo fato de ser derivado da natureza pelo uso da razão. Trata-se de uma tentativa de fundamentar a instituição de um Estado Nacional naquilo que é naturalmente de direito, capaz de convencer as pessoas a se submeterem às leis impostas pelo poder político pelo uso da razão, porque é o melhor que elas podem fazer, e não pela simples submissão ao uso gratuito da força bruta. Nas palavras de Bobbio, “seu sistema político não poderia ser explicado sem a tradição jusnaturalista, [...] nem seria possível explicar, sem o pensamento de Locke, o destino do jusnaturalismo em duas de suas mais expressivas manifestações: as Declarações de Direitos Dos Estados Unidos e a Revolução Francesa” (BOBBIO 1997, p.9). Os ensaios que escreveu sobre as leis naturais entre 1660 e 1664 formaram as bases para a teoria política que publicou em 1690 e que influenciou de forma decisiva as democracias do ocidente. Os direitos naturais eram a principal discussão em voga nos tempos de Locke<sup>12</sup>.

### *1. Evolução do direito natural*

A teoria que fundamenta e defende a existência do direito natural e afirma a sua superioridade sobre as leis positivas na qualidade de leis de conduta universalmente válidas e acessíveis na natureza por meio da razão humana foi denominada “jusnaturalismo”. Para uma antiga tradição iniciada por seu discípulo Pufendorf, o marco inicial dessa teoria seria a obra “*O Direito da Guerra e da Paz*” de Hugo Grócio, muito embora, como citado no

---

<sup>12</sup> “As teorias baseadas nos direitos naturais iriam ser os principais veículos da discussão de questões éticas pelo resto do século [XVII]” (TUCK 2001, p.37).

início deste capítulo, a noção de um direito natural seja bem anterior e já esteja presente desde a época clássica.

Na verdade, a idéia dos direitos naturais teria surgido na Grécia antiga, com a crença na existência de um direito que estivesse acima das leis humanas, dado pela natureza a todos os homens. Tratava-se de uma concepção cosmológica da natureza que deveria conter em si a sua própria lei. Os antigos gregos imaginavam uma ordem racional perfeita operando na natureza capaz de articular seus elementos constitutivos numa certa harmonia universal. Para Heráclito, essa lei divina do Cosmos era superior a todas as leis humanas. Também os estóicos desenvolveram um pensamento similar, e acreditavam nos direitos naturais como mecanismos capazes de revelar uma ordem cósmica preestabelecida que operava na natureza à sua volta.

Essa intuição humana de um direito natural prosseguiu permeando toda a história da filosofia e sofreu alterações ao longo deste percurso como na Idade Média, em que o direito natural foi vinculado à vontade de Deus pelo, assim denominado por Leo Strauss, jusnaturalismo escolástico. Só mais tarde, a partir da escola do direito natural que floresceu entre os séculos XVI e XVIII, o direito natural abandonou o vínculo divino para agarrar-se unicamente à razão, em que, através de algumas premissas amplamente aceitas, procura-se construir sistemas de leis dotadas de validade universal e perpétua através do método dedutivo.

Foi na Idade Moderna, mais precisamente durante os séculos XVII e XVIII, que a idéia do direito natural foi mais explorada e difundida. Leo Strauss refere-se a esta fase do direito natural como sendo a fase moderna e elege John Locke como seu mais célebre representante. Mas também chama a atenção para a profunda influência, comprovada pelas inúmeras citações que Locke faz do pensamento do “judicioso” Richard Hooker, nas quais é possível perceber elementos que se identificam ainda com o direito natural tradicional até Sócrates.

Dessa forma, por meio da simpatia pelas teorias de Hooker, Locke, aparentemente, não estaria rompendo com a tradição, mas com ela se alinhando: “A concepção de Hooker sobre o direito natural é Tomista, e a concepção de Santo Tomás de Aquino, por sua vez, remete mais atrás aos ‘pais da igreja’, que, por sua vez, eram discípulos dos Estóicos, discípulos dos discípulos de Sócrates” (STRAUSS 1954, p.165). Esse é um ponto

importante sobre a evolução da teoria do direito natural porque, como lembra Strauss: “O período entre o Hooker e Locke testemunhou o nascimento da ciência natural moderna, da ciência natural não-teleológica, e com ela, a destruição da base do direito natural tradicional” (STRAUSS 1954, p.166). Entre Hooker e Locke, a corrente filosófica inaugurada por Descartes dominou o pensamento europeu e estabeleceu a razão como a única forma aceitável para explicar todos os problemas, sejam eles relativos à natureza física, ao homem, ou à sociedade, o que se tornou um dos traços característicos da modernidade.

## 2. *O direito natural racionalista*

O termo direito natural “racionalista” foi cunhado por Leo Strauss para identificar a teoria do direito natural própria da Idade Moderna (STRAUSS, 1954, p.165). Um problema sério para as teorias do direito natural é que esses direitos devem ser entendidos subjetivamente, o que implica necessariamente num relativismo. Para Strauss, “sempre houvera um conflito fundamental entre o relativismo moral [...] e a crença no ‘direito natural’. Esta última crença fora exposta de modo mais coerente pelos filósofos antigos pós-socráticos, que sustentavam [...] que o relativismo poderia ser combatido por meio de um processo de reflexão filosófica que buscasse ir além da variedade superficial de crença e de costume e alcançasse uma unidade subjacente de algum tipo” (TUCK 2001, p.125).

Uma forma dos antigos lidarem com o relativismo do direito natural seria norteá-lo com objetivos aceitos por todos. Os fins da espécie humana serviriam de bússola para o entendimento dos direitos naturais. Nesse sentido, “a ciência natural do mundo antigo, alegava Strauss, ajudava os anti-relativistas ao proporcionar um relato dos fins naturais dos seres humanos que validavam seus deveres morais” (TUCK 2001, p.125).

Na modernidade é interessante perceber a forma encontrada por Hobbes para lidar com o relativismo do direito natural. Para Tuck, Hobbes estabelecia a vontade humana como os seus fins: “a filosofia de Hobbes [...] reformulava o relativismo antigo na forma de uma teoria dos direitos segundo a qual os direitos naturais dos homens exprimem o que eles *querem* fazer, tornando-se a lei natural derivativa a partir dos direitos e mal tendo qualquer relação com uma questão de dever” (TUCK 2001, p.126).

Assim, no modelo de Hobbes para o estado de natureza do homem, todos teriam direito a tudo e a lei não passaria de mero preceito que os homens poderiam ouvir ou não. “Strauss, a meu ver, reconheceu corretamente que Hobbes subordina as leis naturais aos direitos naturais, considerando as leis da natureza princípios gerais para o exercício sábio de nossos direitos” (TUCK 2001, p.126). Mas esses “princípios gerais” não eram obrigatórios o que fazia com que não fossem observados, levando o homem à guerra mútua.

Já na teoria lockeana, a lei natural é a pedra angular de seu edifício teórico. Porém, Locke não explica a lei natural nos seus *Dois tratados* e se limita a afirmar que essa lei é conhecida pela razão ou pela Revelação, o que já dá a idéia da importância da lei natural pra Locke. Para Ives Michaud, “de acordo com a tradição tomista dos jusnaturalistas, Locke esboça o conteúdo da lei natural considerando a constituição do homem e seus fins. Assim, pode ele determinar nossos deveres em relação a Deus, ao próximo e a nós mesmos” (MICHAUD 1991, p.24). Há uma harmonia entre a lei de natureza e a própria natureza racional dos homens. O homem foi criado por Deus em consonância com a lei de natureza, para viver por ela. Ao contrário do que vemos em Hobbes, o interesse particular não constitui a base da lei de natureza. Se fosse assim, o homem não agiria por obrigação, mas por mera inclinação.

São duas formas diferentes de lidar com o relativismo do direito natural, mas o que de fato une esse dois autores é a tentativa de usar o método dedutivo partindo de alguns axiomas para fundamentar suas teorias. Assim, o método dedutivo que aparentemente decretaria a morte da tradição do direito natural por conta da dificuldade do relativismo passa a figurar como importante instrumento para o sucesso da teoria jusnaturalista na medida em que renova o seu método de justificação.

Nesse sentido, a principal diferença criadora do abismo que separa os jusnaturalistas modernos de sua tradição anterior seria o método utilizado para fundamentar suas teses. As leis passaram a ser elaboradas segundo princípios estabelecidos por acordos racionais. O foco da discussão entre autores como Hobbes, Locke e Rousseau é menos as características naturais atribuídas ao ser humano do que as conseqüências deduzidas racionalmente a partir dessas mesmas características. Isso explica como o direito natural de “igualdade” forneceu as bases para a teoria de uma hipotética guerra caótica entre todos os homens tanto no “estado de natureza” hobbesiano quanto no “estado de guerra” postulado por Locke, mas

percorrendo caminhos completamente distintos durante o processo racional dedutivo. Portanto, é o método dedutivo utilizado para derivar suas teses a partir de premissas comuns que une abordagens tão opostas como as de Hobbes e Locke sobre o jusnaturalismo. Não raro, pode-se encontrar o termo “direito racional” como sinônimo da escola que se dedicava aos estudos sobre o direito natural desta época. O direito natural é visto, então, como um conjunto de normas técnicas; procedimentos intelectuais ditados pela razão humana.

Esse método axiomático-dedutivo se opõe ao método dialético sustentado pelo argumento aristotélico que ensinava que a ciência política deveria “indicar a verdade aproximadamente e em linhas gerais; [... já que] não seria menos insensato aceitar um raciocínio provável da parte de um matemático do que exigir provas científicas de um retórico” (ARISTÓTELES 1973, 1094b15-25). Thomas Hobbes, no prefácio de sua obra *Do Cidadão*, critica a pernicioso tolerância de Aristóteles e defende a aplicação do método racional axiomático-dedutivo ao sugerir que se poderia “discernir melhor o benefício dessa ciência [política], quando exposta corretamente (isto é, quando é derivada de princípios verdadeiros por conexões evidentes), depois de considerar os males que sofreu a humanidade devido a suas formas contrafeitas e gaguejantes: pois,... naquelas coisas sobre as quais qualquer homem deveria meditar para o governo de sua vida, necessariamente sucede que não só dos erros, mas até mesmo da mera ignorância nasçam ofensas, conflitos e até homicídios” (HOBBS 2003, p.15). O problema era sério e passava pela questão de como seria possível alcançar uma nova moral sem recorrer aos argumentos de origem teológica, e, mais ainda, como obter a certeza racional exigida pelo pensamento da época.

Nesse sentido, Robert Filmer aparece como um meio termo; ora se pauta na interpretação das Escrituras, ora se debruça a tentar extrair deduções racionais das afirmações de Aristóteles. Seu método é predominantemente negativo, ou *ad absurdum*; dedica-se a mostrar a impossibilidade de outra origem para o poder e da constituição de uma sociedade que não seja patriarcal, tenta mostrar a impossibilidade do contrato social. Evoca um trabalho constante de “erosão” (cf. DUNN 1969, p.68), ao descrever as conseqüências do pensamento contratualista que defende o povo como a origem do poder político.

Locke emprega a matéria do direito natural quase que exclusivamente no que diz respeito ao direito público, esquivando-se de maiores detalhes sobre o direito privado. Isso orienta sua obra para a esfera política e não para a jurídica. Mas, independentemente da abordagem, pública ou privada, a discussão jurídica de forma geral abandonou a interpretação ou reconhecimento de tradições para abordar a demonstração das normas que deveriam regular as relações sociais. Assim, o direito natural fez a passagem do consenso tradicional para o consenso racional. O jusnaturalismo ilustra bem o movimento moderno de mudança de paradigmas do pensamento humano que se deslocou da natureza para o próprio homem. Esse movimento promoveu a supervalorização do indivíduo, com o homem ocupando o centro dos debates científicos e filosóficos. O direito da razão humana – o direito natural – passa, então, a ser a fonte de todo o direito que herda a sua abordagem individualista da sociedade, bem como seu método dedutivo, e a propaga por todo o sistema jurídico.

### 3. *A lei natural ou lei de natureza*

Por herança do debate com Robert Filmer ou de suas raízes puritanas, o fato é que há uma teologia operando por trás de alguns argumentos de Locke. As normas dadas na condição natural, ou seja, as leis naturais, são dadas por Deus e os homens são capazes de apreendê-las através da razão. Locke coloca Deus na origem para, a partir daí, desenvolver dedutivamente suas premissas.

A lei de natureza seria equivalente à norma civil em pleno sentido do termo, pois também dá a sanção. Esta norma pode ser sintetizada no seguinte preceito: não se pode prejudicar nem a si, nem “a outrem na vida, na saúde, na liberdade ou nas posses” (DT, II, §6). Ou seja, além de se auto-resguardar, há a preocupação com a preservação e respeito pelo outro como no preceito cristão do amor mútuo, diferentemente de Hobbes, onde o indivíduo é um átomo e cuida de preservar somente os seus próprios interesses. A própria descrição do estado de natureza guarda semelhanças fortes com a descrição do Éden. Locke justifica esse contexto baseando-se no direito natural. Então, para que se entenda melhor as bases sobre as quais o pensamento lockeano se ergue, torna-se mister perguntar pelos fundamentos e implicações da teoria do direito natural.

Muitos pensadores defendem um direito natural superior, pois temem que, livre das amarras dos direitos inerentes a todo ser humano por natureza, o direito positivo possa dar sustentação à regimes políticos totalitários através de leis autoritárias isentas de questionamentos éticos. A preservação do direito natural, portanto, seria a única garantia de defesa do indivíduo contra alguma legislação cruel que possa ser eventualmente imposta pelo poder público. Esta é a preocupação da declaração dos direitos da humanidade, que pode ser vista como a positivação dos direitos anteriormente entendidos como naturais. Seria a noção de um direito acima das leis.

Dessa forma, a idéia do direito natural poderia ser vista como a possibilidade de intervenção de uma moral entendida como universal sobre a ordem positiva a fim de evitar que atos desumanos possam ser justificados por leis meramente impostas pela força. Para Richard Tuck, Grócio transformou a linguagem humanista de auto-preservação “numa linguagem de *direitos naturais*, isto é, numa linguagem genuinamente moral” (TUCK 2001, p.37). Assim, o jusnaturalismo moderno enfatiza o aspecto não do dever, mas do direito, principalmente do direito do indivíduo. Uma tentativa de impor a ética da consciência do indivíduo sobre a ética da lei; de estabelecer limites éticos ao arbítrio do legislador. O objetivo seria a garantia de tratamento humano a qualquer homem na face da Terra.

Este aspecto da doutrina do direito natural que leva Bobbio, um positivista convicto, a defender sua posição de que o que está em jogo é antes “a exigência de uma livre avaliação das leis positivas - que se pode muito bem dissociar da teoria do direito natural” (BOBBIO 1997, p.26). O direito natural poderia funcionar como uma saída de emergência para graves crises jurídicas como a que havia na Idade Moderna nos tempos de Locke. Noutro ponto, prossegue Bobbio com sua afirmação de que antes “a teoria do jusnaturalismo vem ao encontro da nossa exigência de mudar, de aperfeiçoar, ou, conforme o caso, de justificar o direito vigente” (BOBBIO 1997, p.8). Essa sutileza do emprego do direito natural parece esclarecer o sucesso obtido pelo jusnaturalismo naqueles dias conturbados da Europa moderna.

Mas, talvez Locke tenha enfiado muita coisa debaixo do guarda-chuva do direito natural: “O homem (...) tem, por natureza, o poder não só de preservar a sua propriedade – isto é, a vida, a liberdade e os bens (...)” (DT, II, §87). Para Tuck “o uso dado por Grócio à

sua nova teoria do direito natural também era sugestivo. Talvez estejamos acostumados a pensar os direitos naturais como doutrina *liberal*, associando-os a coisas como a Declaração de Independência norte-americana – os ‘direitos do homem’. Porém, ao ver Grócio, e de muitos de seus primeiros seguidores, as implicações da teoria minimalista dos direitos naturais eram *não-liberais*. Tudo o que temos o direito fundamental de fazer é preservar nossa própria vida. O que quer que seja necessário à nossa preservação (exceto, ao menos de acordo com Grócio, pôr em risco a preservação alheia) é *ipso facto* legítimo” (TUCK 2001, p.37). John Locke, ao associar a vida à propriedade traz para a proteção da lei natural o homem e todas as suas coisas, não importando quão supérfluas possam ser.

O direito natural sempre foi postulado como preceitos relacionados a todos os homens para lhes orientar nas suas relações em âmbito social. Todavia, o jusnaturalismo moderno acabou por ensejar uma ideologia política de caráter predominantemente individualista por explorar o lado egoísta da natureza humana e não o seu lado social, como teria feito Aristóteles. O pilar da vida social “é o indivíduo singular, que nada deve à sociedade porque deve tudo ao fato de que é proprietário de sua própria pessoa, com as suas capacidades próprias” (BOBBIO 1997, p.79). Segundo Macpherson, John Locke foi o principal representante dessa linha de pensamento que visa, em última instância, garantir os mecanismos necessários para sustentar uma sociedade burguesa através do vínculo da liberdade à propriedade. As pessoas seriam livres para ter, para possuir o que conseguissem, sem que o Estado possa lhes oferecer alguma restrição ou ameaça. Ao contrário, a sociedade passaria a exigir do Estado toda a segurança necessária para a proliferação dos empreendimentos da livre iniciativa na área econômica. Isso fica claro quando Locke afirma logo na definição de seu modelo de estado de natureza que é preciso “considerar em que estado todos os homens se acham naturalmente, sendo este um estado de perfeita liberdade para ordenar-lhes [aos homens] as ações e regular-lhes as posses e as pessoas conforme acharem conveniente, dentro dos limites da lei de natureza , sem pedir permissão ou depender da vontade de qualquer outro homem” (DT, II, §4). Ora, quando Locke diz: um estado em que “todos os homens se acham naturalmente” o que faz é atribuir à natureza humana tudo o que concebe em seu estado de natureza. E quando termina sua definição seu homem surge livre para possuir sem obedecer a ninguém, desde que não inflija as regras da lei de natureza .

"O direito natural é derivado da natureza e nela encontra seus fundamentos" assim poderiam se justificar os jusnaturalistas. O direito natural remonta à Grécia antiga e sua classificação como distinto do direito produzido pelo homem se deve à antiga noção de separação entre as coisas que levam sua existência independente da interferência humana daquelas outras coisas que são frutos exclusivamente da manipulação do artífice humano. Pois o direito natural reclama sua independência da elaboração humana, posto que está na natureza como recursos à espera tão somente de quem os observe e compreenda. O problema é que mesmo a simples interpretação do direito natural não pode ser passiva, dada a subjetividade da compreensão humana. O direito natural exige para si uma força de isenção que na realidade não há como conseguir.

A natureza é complacente em fornecer fundamentos capazes de justificar toda sorte de teorias ao longo da história. Aristóteles justificou a escravidão na disposição natural de algumas pessoas em serem obedientes. Daí, que algumas pessoas nasceriam para comandar e outras para seguir suas ordens. O que se convencionou necessário para o desenvolvimento da humanidade são justificadas como naturais. "A natureza é um livro de enigmas; cada um os decifra a seu modo" (BOBBIO 1997, p.56). Afirmar somente que "deve-se agir conforme a natureza" não diz nada que se possa discutir em bases objetivas. As circunstâncias e o próprio sujeito é que irão determinar conforme suas conveniências esse código natural de ação, seja seguindo a natureza instintiva humana, seja seguindo sua também natural razão.

Trata-se de um direito que se pretende universal, mas está impregnado pela moral vigente em cada época; tenta se passar por um direito atemporal, mas mostra um longo histórico de evolução; procura provar isenção de interesses, mas se põe sempre a serviço daqueles que o invocam. É um direito que procura se impor sobre as demais leis de forma inquestionável a pretexto de sua presumida independência da vontade humana. Bobbio critica essa pretensão jusnaturalista da seguinte forma:

"O jusnaturalismo moderno, fruto do racionalismo matematizante aplicado à esfera da conduta humana, não faz qualquer concessão ao desenvolvimento histórico da humanidade e pretende, assim, ter condições de fixar, em um sistema perfeito, de caráter permanente, todos os direitos e deveres do homem e do cidadão [...] O jusnaturalismo 'congela' qualquer progresso histórico e termina por atribuir valor absoluto àquilo que tem meramente valor histórico – por exemplo, ao direito à propriedade individual" (BOBBIO 1997, p.46).

Em Locke, as leis naturais são as leis por excelência, são derivadas de Deus através da razão, ou derivadas da própria razão humana, e que constituem as principais regras que devem ser observadas por todos os homens indistintamente. O poder político deve limitar-se a implementar os ditames da lei natural, julgá-los imparcialmente e estabelecer as sanções coercitivas. Durante a passagem do estado de natureza para o estado civil, os indivíduos transferem para o Estado alguns poderes como o de julgar e castigar os infratores das leis naturais. Portanto, as leis naturais estão no âmago de todo o sistema político de Locke; questionar sobre sua existência seria questionar suas próprias teorias. De fato, Locke desenvolveu primeiro suas teorias sobre as leis naturais entre 1660 e 1664 nos seus ensaios sobre o direito natural, para só depois usá-las para construir sua obra política. Os problemas tratados nesses ensaios discutem basicamente três problemas encadeados: se as leis naturais realmente existem, como podem ser conhecidas e qual seria de fato a sua obrigatoriedade.

Para Locke a lei natural é criada por Deus e descoberta pela razão humana. Os argumentos para defender sua existência são cinco e sofrem rejeição por alguns comentadores como Bobbio. O primeiro deles se fia na autoridade de Aristóteles que define o direito natural como um direito existente por natureza em todos os lugares independentemente da vontade humana. Pode-se ler no capítulo 7 do livro 5 da “Ética a Nicômaco”:

“Da justiça política, uma parte é natural e outra parte é legal: natural, aquela que tem a mesma força onde quer que seja e não existe em razão de pensarem os homens deste ou daquele modo; legal, a que de início é indiferente, mas deixa de sê-lo depois que foi estabelecida...”.

Decorre daí que existe um direito consistente com o conceito de natureza e que está em vigor do mesmo jeito em toda parte como o fogo que queima da mesma forma na Grécia ou na Pérsia, para citar o exemplo de Aristóteles. A objeção de Bobbio consiste em duvidar da existência de leis que estejam mesmo em vigor em toda parte, como sugere Aristóteles, e mais ainda, mesmo que tal lei de fato exista, não seria pelo simples fato de ser universal que esta lei seria mesmo justa. Para sustentar sua objeção, Bobbio apresenta o exemplo da escravidão que era comum a todas as civilizações dessa época, e conclui que “o consenso prova a existência histórica de uma lei, não o seu valor moral” (BOBBIO 1997, p.112).

O segundo argumento de Locke apela para a própria consciência individual que reprovava as más atitudes; o conhecido “peso de consciência”. Para Locke, a mente só consegue recriminar uma atitude por apreender a lei natural. A objeção de Bobbio é que essa recriminação só acontece porque o indivíduo tem conhecimento de que infligiu uma determinada lei, mas isso não quer dizer que essa lei seja uma lei natural.

Em seguida Locke se apóia em Santo Tomás para propor um argumento de ordem cosmológica segundo o qual toda a natureza obedece a uma certa ordem e não haveria, por certo, de ser justamente o homem a única exceção. A objeção de Bobbio mais uma vez é questionar a existência de tal ordem no universo e, de novo, se mesmo que tal ordem exista, se isso já seria suficiente para lhe conferir a qualidade de ser justa. O exemplo do mundo animal onde impera a lei do mais forte é o ponto alto de sua refutação, pois se há uma ordem natural das coisas a qual os homens devem obediência, esta perversa lei também deveria valer para a humanidade.

O quarto argumento de Locke para defender a existência das leis naturais tem caráter jurídico e é bem mais sutil, tanto que ainda hoje é adotado por muitos defensores do direito natural. O raciocínio parte do caráter social do homem que para se integrar em suas sociedades terá sempre que desenvolver pactos de submissão a um poder soberano. O que Locke sugere é que não há lei positiva que obrigue alguém ao cumprimento de pactos. Bobbio concorda que o fundamento de uma lei não está nela, mas em outra lei maior. Mas isso não significa que em última instância a lei maior seja uma lei natural e sugere para isso que, via de regra, o que movem os homens a cumprirem os pactos são razões utilitárias de reciprocidade. A lei que obriga alguém a cumprir a sua parte do pacto seria, não uma lei, mas um simples interesse que lhe garanta a contrapartida desejada.

Por último, o quinto argumento em favor da lei natural seria ético por defender que sem a lei natural o homem agiria somente conforme a utilidade e não pelo bem, pelo que é virtuoso. Se a lei natural não existisse, só restaria o utilitarismo. O problema aqui, segundo Bobbio seria o mesmo com relação ao argumento da consciência, ou seja, assim como a consciência fica tranqüila quando agimos em conformidade com a lei, que não é necessariamente uma lei natural, também agir em conformidade com aquilo que é bom e virtuoso significa agir conforme a lei. É a lei que permite a distinção do que é bom e do que

é mal. Agir conforme a lei é agir bem e, por consequência, ter a consciência limpa. Não se pode inferir daí que essa lei seja mesmo uma lei de natureza.

Mas, se a lei de natureza realmente existe, Locke ainda precisaria explicar como é possível que os homens a apreendam, então sugere que seja através dos sentidos e da razão. Sem a razão o homem seria bruto, e sem os sentidos sua razão seria cega. Sua argumentação parte do sentido da visão que é capaz de observar a grandiosidade da criação cosmológica, a partir daí, os homens puderam usar sua razão e imaginar um Deus criador por trás de tudo e entender sua posição submissa em relação a esse grande “Artífice onipotente”. Assim, num primeiro momento o homem foi capaz de constatar essa ordem cosmológica para depois inferir que há também um objetivo no empreendimento da Criação ao qual o homem está também subordinado. O problema é que, mesmo hoje, ainda é muito difícil comprovar que há de fato uma ordem no universo observado que não passe de mera projeção das morais humanas. Além disso, não há garantias de que tal ordem possa ser considerada a melhor ordem possível das coisas.

Mas Locke prossegue nesse raciocínio e diz que o homem tem acesso à consciência dos seus deveres para com Deus a partir da observação sobre a finalidade das coisas, e que seria capaz de tomar consciência de seus deveres para com seus semelhantes a partir da observação de sua própria natureza constitutiva. Aqui há subentendido dois preceitos cristãos: “honrar a Deus” e “amar uns aos outros”.

Portanto, o homem tem a razão e os sentidos para reconhecer na ordem natural das coisas e na sua própria natureza o direito natural dado por Deus nas leis de natureza. E pelo simples fato de serem leis, já devem ser obedecidas, pois caso contrário não seriam leis. Mas a obrigação que Locke procura não é fundada meramente pela força da coerção, pois se trata de uma lei natural, então se torna importante que o fundamento da obrigação seja convincente. Dessa forma, a obrigação da lei natural nasce do fato de que o poder divino está na fonte de sua concepção e que, portanto, o homem deve obediência dado a sua condição submissa perante Deus.

\* \* \*

## IV

### **Enfim, a condição natural do homem em Locke**

Locke mostrou que nada há nas Escrituras que possa comprovar a soberania de Adão. O poder paterno de Adão é apenas relativo, pois na verdade foi Deus quem criou os homens, a quem, portanto, devem de fato as suas vidas (Cf. DT, I, §§52-55). Além disso, o pai divide com a mãe o poder paterno (Cf. DT, I, §55 e DT, II, §52). Portanto, não há uma hierarquia natural entre os homens. O poder paterno é apenas temporário e não poder ser de forma alguma absoluto, ao contrário, pode ser entendido antes como um dever de educação (Cf. DT, II, §69)<sup>13</sup>. O poder despótico é um poder absoluto, mas não encontra legitimidade nem nas Escrituras e nem no acordo entre os homens (Cf. DT, II, §§22, 85, 172). Assim, o poder despótico é um “não-poder”, uma forma de violência, e por contraste ao poder despótico, o poder político é “o que cada um tem no estado de natureza e que depositou nas mãos da sociedade para a preservação da sua vida, da sua liberdade e das suas posses” (DT, II, §171).

Locke mostra que não há uma genealogia dos governos até uma decisão de Deus, nem por Adão e nem por Noé. E assim como não há poder político que possa ser legitimado

---

<sup>13</sup> A sociedade conjugal é um livre contrato entre um homem e uma mulher, com direito recíproco sobre seus corpos e uma certa comunidade de interesses. Como a finalidade desse contrato é a propagação da espécie, ele pode terminar depois de criados os filhos, o que justificaria o divórcio (Cf. DT, II, §82)

na paternidade, Locke também mostra que a propriedade também não é suficiente para fundar o poder político. Mesmo que a bênção de Deus fosse exclusiva a Adão, dando-lhe todas as coisas para seu domínio privado, isso não seria suficiente para estabelecer um poder político (Cf. DT, I, §88). Mas todos esses argumentos apenas refutam a doutrina patriarcalista, falta ainda a Locke esclarecer seu projeto político como resume Rolf Kuntz: “A crítica do pensamento de Filmer não esclareceu a natureza do poder político, nem forneceu um visão completa do que possa ser a condição natural dos homens” (KUNTZ 2004, p.95). Para isso, tal como Filmer, que partiu de um aspecto da natureza humana para fundamentar suas idéias, Locke também começa por descrever como entende o homem em seu estado de natureza a fim de derivar daí o poder político.

Para postular o que seria a condição natural do homem, Locke se vale de um modelo bastante em voga nos autores políticos modernos que tenta reduzir a idéia do homem a um mínimo inteligível. Trata-se de um esforço de imaginação, onde se tenta eliminar a autoridade política com suas leis e qualquer forma de hierarquia que possa exercer algum poder sobre o homem, deixando-o em perfeita liberdade. Rolf assevera que “Não é preciso supor o estado de natureza como historicamente determinado e reconstituir, para cada sociedade política, um momento de criação. O natural está diante de nós, o tempo todo, nas manifestações comuns da psicologia, nas operações da razão (embora a própria razão se desenvolva) e nas situações em que falta a proteção oferecida por um poder comum” (KUNTZ 2004, p.95).

Para Locke, este homem livre não é guiado pelos seus apetites, mas sim pela razão. Há uma lei de natureza que orienta as ações desse homem. Essa lei de natureza é acessível pela razão, ou seja, porque o homem não é um mero animal irracional que vive somente pelos seus apetites, mas exatamente porque tem em sua natureza a razão o homem é capaz de apreender a lei de natureza que lhe ordena a paz e harmonia está na fonte dos direitos que lhes são naturais (Cf. DT, II, §6).

A idéia de um direito natural do ser humano anterior a qualquer poder político instituído foi explorada por Locke e postulada em seu modelo de estado de natureza no *Segundo tratado*. Pode-se entender esta obra como dividida em duas partes, a saber, a primeira parte composta pelos seis primeiros capítulos, na qual Locke apresenta os argumentos para sustentar os direitos naturais como fonte para qualquer poder político que

se pretenda legítimo, e a segunda parte composta pelos demais capítulos, onde Locke apresenta seu projeto para uma sociedade civil organizada.

Assim, Locke pressupõe uma condição pré-política, portanto anterior ao Estado, onde os homens são livres e iguais e regulados apenas pela lei de natureza, fazendo valer os seus direitos naturais. Para Grócio, mesmo que Deus não exista, ainda assim há um substrato comum a todos os povos que seria o direito natural, algo que regule as ações humanas de forma a moderar os instintos egoístas em favor da prole e de outros da mesma espécie (Cf. GROTIUS 2004, pp.39-40). Locke tenta fixar os limites do poder político na fronteira desses direitos naturais que seriam inerentes à própria natureza humana e por isso jamais poderiam ser abjurados.

Esta seria a condição natural do homem, uma hipótese não histórica que tenta apresentar as razões que teriam levado o homem a instituir o poder político. A especulação acerca da natureza humana deveria revelar as causas de sua submissão ao poder político numa imaginada origem da sociedade civil e, assim, justificar a união dos homens sob o bastão do poder. Trata-se de um esforço para encontrar as características do homem antes de sua organização social. Não que os autores que utilizaram esse modelo acreditassem na condição natural do homem na história, mas tentam postular como seria a condição do homem na sua própria natureza sem a intervenção de qualquer criação humana, como a própria sociedade política. Existem, assim, dois momentos distintos: o primeiro onde todos os homens seriam livres e iguais por natureza, e o segundo momento, onde os indivíduos teriam decidido livremente por estabelecer um contrato social capaz de instituir o Estado com a finalidade de buscar o bem comum.

Por isso, o modelo é basicamente dicotômico; opõe de um lado uma hipotética sociedade pré-política com o homem vivendo em um estado de natureza regulado apenas pelo direito natural, e por outro lado a sociedade civil já estabelecida politicamente regida pelo direito positivo. Dessa forma, ou se está no estado natural, ou se está no estado civil. Aceitando-se essa dicotomia, a questão que surge diz respeito à natureza dessa passagem; como se daria a passagem de um estado natural para uma sociedade política. Para Locke essa passagem se dá voluntariamente através de um pacto, um consenso que funda a sociedade política. Neste aspecto, a sociedade política passa a ser concebida então como algo artificial, criada pelo homem a um dado momento por determinadas razões como um

contrato social, daí a denominação “contratualistas” para distinguir os filósofos adeptos desse modelo.

Locke recorre, então, à natureza humana para descobrir os fins a serem alcançados pela sociedade bem como as condições ideais necessárias para atingir esses fins - um traço marcante em todos os pensadores da linha jusnaturalista. Nesse sentido, um governo monárquico seria suficiente se o fim último da sociedade política for a busca pela paz, como defende Hobbes, para quem “*todo homem deve esforçar-se pela paz, na medida em que tenha esperança de consegui-la, e caso não a consiga pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra*” (HOBBS 2003, p.113). Mas se for preciso defender a liberdade e os bens dos indivíduos, como em Locke, uma monarquia absolutista pode ser uma grande ameaça. Assim, Locke também tenta conhecer a natureza humana para apontar seus fins, e também propõe as condições políticas ideais em que esses fins possam ser atingidos.

### *1. Liberdade e igualdade*

Há um contraste entre o homem em sua condição natural, livre de quaisquer amarras políticas, e o homem em sua condição social, sujeito ao poder da espada. Para Locke, essa liberdade natural tem seus limites fixados dentro do âmbito delineado pela lei de natureza. Sua definição de liberdade é negativa, trata-se de um campo onde se pode agir livremente por não haver nenhum impedimento. Nesse sentido, a noção de liberdade em Locke parece se aproximar do conceito hobbesiano: “Por *liberdade* entende-se, conforme a significação própria da palavra, a ausência de impedimentos externos, impedimentos que muitas vezes tiram parte do poder que cada um tem de fazer o que quer, mas não podem obstar a que use

o poder que lhe resta, conforme o seu julgamento e razão lhe ditarem” (HOBBS 2003, p.112).

Na verdade a liberdade e a igualdade são interdependentes em Locke. A liberdade só é possível porque os homens são iguais, não existindo aquele que por natureza possa mandar nos outros. A idéia é simples: se os homens não fossem iguais, aqueles diferenciados iriam se impor aos demais e por conseqüência não haveria condição de liberdade.

Portanto, este estado natural de liberdade é também de igualdade entre os homens, ao contrário do que Aristóteles propõem na sua Política onde “A natureza, para atender à conservação, criou certos seres para comandar e outros para obedecer” (ARISTÓTELES 1998, 1252a25-30). Diferente dessa idéia aristotélica, Locke argumenta que nada há “de mais evidente que criaturas da mesma espécie e da mesma ordem, nascidas promiscuamente a todas as mesmas vantagens da natureza e ao uso das mesmas faculdades, terão também de ser iguais umas às outras sem subordinação ou sujeição” (DT, II, §4). Ou seja, há duas linhas de igualdade em Locke: uma biológica pelo compartilhamento de características entre indivíduos da mesma espécie e outra que diz respeito à ausência de subordinação, de hierarquia entre os indivíduos.

A liberdade só se afirma, na afirmação da igualdade e vice-versa. Há, portanto, uma interdependência, por onde esses dois direitos andam juntos e formam a base das relações humanas no estado de natureza. Mas dessa liberdade e igualdade generalizada não se pode concluir que há licenciosidade, pois existem limites para as ações humanas. O homem pode agir dentro de certos limites dados pela sua razão através da lei de natureza que é universal e, portanto, comum a todos (Cf. DT, II, §6).

Posto que a liberdade é dada nos limites da lei de natureza, faz-se aqui necessário apresentar alguns conceitos sobre o que Locke entende por esta lei que seria mais clara que a lei positiva, pois é dada pela própria razão humana. Em Locke, a lei de natureza adquire status de lei de fato, há uma exposição da norma em um primeiro momento e em seguida a sanção para o caso de transgressão. Ao contrário de Hobbes, para quem a “lei de natureza (*lex naturalis*) é um preceito, ou regra geral, estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir sua vida ou privá-lo dos meios necessários para preservá-la, ou omitir aquilo que pense poder contribuir melhor para

preservá-la” (HOBBS 2003, p.112). Uma simples sugestão feita pela razão com vistas à auto-preservação. Rolf conclui que: “Em Locke, a norma natural pode ser entendida como lei no sentido forte. A lei positiva não é mais mandatária que a da natureza. É mais garantida quanto à execução, mas nem por isso a lei natural é desprovida de eficácia” (KUNTZ 2004, p.96). Essa conclusão leva Rolf a identificar a força da lei de natureza como “provavelmente, a diferença mais importante entre Locke e Hobbes” (KUNTZ 2004, p.96).

Como observa Strauss, Locke fala dos direitos naturais do homem como sendo derivados da lei de natureza e fala da lei de natureza como sendo lei no sentido estrito do termo. A lei de natureza impõe deveres aos homens, independentemente se eles vivem no estado de natureza ou no estado civil. Locke diz que “a lei de natureza, é uma regra eterna para todos, sendo evidente e inteligível para todas as criaturas racionais” (STRAUSS 1954, p.202). Por isso, a lei de natureza é definida explicitamente como igual à lei da razão humana: “O estado de natureza tem uma lei de natureza para governá-lo, que a todos obriga; e a razão, que é essa lei, ensina a todos os homens que tão-só a consultem...” (DT, II, §6).

A lei de natureza é, portanto, a própria razão humana e por isso deveria ser mais clara do que as leis positivas que muitas vezes podem ser promulgadas atendendo a interesses e sujeitas à corrupção dos homens: “certo é que tal lei [de natureza] existe, sendo ela, igualmente, tão inteligível e clara para uma criatura racional que a estude como as leis positivas das comunidades, ainda mais, possivelmente mais clara, tanto quanto mais fácil é entender-se a razão do que as fantasias e as maquinações intrincadas dos homens, seguindo interesses contrários e ocultos formulados por meio de palavras, visto como assim é verdadeiramente a maior parte das leis municipais dos países, as quais somente são verdadeiras quando se baseiam na lei de natureza, que as regula e interpreta...” (DT, II, §6).

Mas Locke abre caminho para a positivação das leis desde que sejam inspiradas na lei natural. Leo Strauss sugere que o homem deveria ser capaz de elaborar “a partir dos princípios da razão um corpo de doutrina moral que seria seguramente a lei de natureza e ensinaria todos os deveres da vida, ou ainda formular o enunciado integral da lei de natureza, a moral completa, ou ainda um ‘código’ que nos dê a lei de natureza ‘integral’. Este código compreenderia, entre outras coisas, a lei natural penal” (STRAUSS 1954,

p.202). Ou seja, mesmo na sociedade civil a lei de natureza estaria em vigor através de um esforço no positivismo de suas regras. Por isso, a sociedade civil deve se esforçar para que o Estado instituído respeite seus direitos naturais como a igualdade, a liberdade e, talvez o mais importante de todos para Locke, a propriedade.

## 2. *A propriedade*

A grande novidade e também o centro de todo o pensamento político de John Locke é, sem dúvida, sua teoria sobre o direito que os indivíduos têm de estabelecer propriedade privada em uma sociedade civil instituída. A fixação de propriedade privada por parte de alguns indivíduos sempre foi tema de bastante discussão e objeção. Locke propõe um tratamento natural para a questão que configura tema central de seus escritos políticos. A propriedade é posta como inviolável, na condição de mais um entre os direitos naturais que devem ser observados pela razão humana. Todos que discordarem dessa cláusula e desrespeitá-la devem ser punidos pela sociedade política organizada como afirma na sua definição de poder político: “Considero, portanto, poder político o direito de fazer leis com pena de morte e, conseqüentemente, todas as penalidades menores para regular e preservar a propriedade, e de empregar a força da comunidade na execução de tais leis e na defesa da comunidade de dano exterior; e tudo isso tão-só em prol do bem público” (DT, II, §3).

Esta proposta de definição para o poder político exige que o conceito de propriedade para os homens seja de tal maneira sagrado que justifique até mesmo a morte de indivíduos que contrariem esse conceito. E para alcançar esse grau de importância, Locke se empenha em apresentar a propriedade como um direito natural comum a todos os homens e que deve

ser respeitado por todos que se proponham a viver em comunidade. Caso contrário, os homens viveriam em seu estado de natureza, onde são todos iguais e livres de qualquer tipo de jurisdição, porém, a mercê de indivíduos desajuizados que lhes possam infligir danos e colocar em risco suas propriedades. Por isso, vai dizer que “o objetivo grande e principal, portanto, da união dos homens em comunidade, colocando-se eles sob governo, é a preservação da propriedade” (DT, II, §124). A propriedade é um direito natural, e que, portanto, antecede a criação da sociedade civil ou, melhor ainda, a propriedade não depende de regulação do governo civil.

Locke usa o termo “propriedade” em dois sentidos distintos: a posse de um bem qualquer; e num sentido mais amplo que significaria englobar conceitos tais como a vida e a liberdade, portanto, muito além das posses comuns. Trata-se de uma espécie de ambigüidade. A questão que se coloca é que o direito à propriedade não só é posto como um direito natural, mas, como bem apontou Bobbio, acaba por se configurar “o direito natural por excelência, que se antepõe a todos os outros” (BOBBIO 1997, p.188). Para corroborar este raciocínio, Bobbio cita alguns trechos do *Segundo tratado* em que Locke amplifica o conceito de propriedade como em “O homem (...) tem, por natureza, o poder não só de preservar a sua propriedade – isto é, a vida, a liberdade e os bens (...)” (DT, II, §87). Esse passo é fundamental para entender como Locke consegue transferir a defesa da propriedade privada para o estado civil como algo sagrado. Como observou Bobbio, o direito de propriedade se torna fundamental pelo simples fato de, em sentido amplo, estender-se à própria vida.

O problema é conciliar o direito natural de igualdade com o direito natural de propriedade que desnivela os homens. Mas é preciso entender que a igualdade em Locke, como já foi dito, é entendida em termos de jurisdição e não em termos econômicos. A igualdade obriga que todos sejam submetidos às leis, inclusive o governante. Mas em nenhum momento o direito de igualdade em Locke reclama a igual repartição de bens entre os homens.

Locke começa sua argumentação aceitando o preceito de que Deus doou a terra e seus frutos em comum a toda humanidade. Esta concepção não é nova e fazia parte da tradição puritana do século XVII (Cf. MACPHERSON 1979, p.211). Locke precisa, então, legitimar a propriedade privada; dizer como torná-la legítima e aceita por todos. Os

medievais, por exemplo, legitimavam a propriedade privada com o argumento de que se não é de ninguém, pode-se tomar posse. Mas como Locke postula uma condição natural onde tudo pertence a todos em comunidade, este argumento não pode ser usado. Locke também não poderia recorrer a um argumento teológico porque Deus não “etiquetou nada”, para usar a expressão de Bobbio.

A solução seria começar por uma premissa bastante plausível de que todos seriam donos de seus próprios corpos: Deus teria dado a cada um a razão e a posse de seu próprio corpo. Daí, para saciar as demandas do corpo, o homem também dispõe do trabalho produzido por ele; do seu próprio esforço. O homem, então, é dono de seu próprio corpo, do seu trabalho e, por conseguinte, dos frutos obtidos pelo seu esforço para que possa se alimentar e atender ao seu direito natural à vida. O argumento usa uma relação extrativista com a natureza. Locke afirma a propriedade sobre a própria pessoa e seu próprio esforço: “Embora a terra e todas as criaturas inferiores sejam comuns a todos os homens, cada homem tem uma propriedade em sua própria pessoa; a esta ninguém tem qualquer direito senão ele mesmo. O trabalho do seu corpo e a obra das suas mãos, pode dizer-se, são propriamente dele” (DT, II, §27). Em seguida, o trabalho se torna agente de contaminação do direito de propriedade do indivíduo justificado na necessidade de sua própria subsistência: “Seria roubo tomar de tal maneira para si o que pertencia a todos em comum? Se semelhante consentimento fosse necessário, o homem morreria de fome, apesar da abundância que Deus lhe deu” (DT, II, §28).

A questão dos limites de extensão da propriedade aos frutos de trabalho do indivíduo surge como chave para o entendimento do direito natural de apropriação. Ora, como era dado a todos, é legítimo que também seja de cada um, o problema consiste em retirar do usufruto comum para torná-lo restrito ao domínio particular. Se todos têm o mesmo direito às posses e, resolvessem disputar os mesmos bens em concorrência mútua, na ausência de limites para isso, apareceria um quadro equivalente ao estado de natureza hobbesiano de luta de todos contra todos. Locke recorre, então, à força da lei de natureza para impor limites racionais à apropriação individual.

O primeiro limite diz que todos podem tomar posse do fruto de seu trabalho, “pelo menos enquanto houver bastante e de igual qualidade deixada em comum para os demais” (DT, II, 27). Esse limite se justifica no direito que todo homem tem à própria conservação,

a se apropriar das necessidades vitais. Portanto, esse limite se liga à discussão do *Primeiro tratado* quando Locke refuta o argumento de Robert Filmer que desejava que o monarca fosse proprietário do mundo inteiro por herança de Adão<sup>14</sup>. A idéia que todas as coisas possam pertencer a um homem só contradiz a bênção de Deus a Adão: “crescei e multiplicai”.

Em um segundo momento, só se pode estender a propriedade ao que for estritamente necessário para manter o corpo de forma que não pereça. Aquilo que o trabalho produzir a mais pertence a terceiros. Então, para disciplinar o usufruto dos bens, surge outro limite racional<sup>15</sup> para a apropriação: o homem tem direito a “tanto quanto qualquer um pode usar com qualquer vantagem para a vida antes que se estrague (...) o excedente ultrapassa a parte que lhe cabe e pertence a terceiros” (DT, II, §31). Deste argumento, Locke derivará a origem e necessidade do comércio que, através de trocas, evita que os produtos do trabalho sejam desperdiçados. Este é o primeiro passo para gerar a desigualdade econômica entre os indivíduos naturalmente iguais. O segundo passo seria a invenção do dinheiro baseado no seguinte raciocínio: se a troca do excedente do trabalho por outras mercadorias a fim de que não se estraguem não contraria a lei de natureza, então basta trocar esse excedente por ouro ou prata e reverter a troca quando precisar. Os homens, então, aderem ao uso do dinheiro de forma “tácita” como define Locke. E finalmente o terceiro passo para a desigualdade seria a alienação do trabalho humano, mas para justificá-la, Locke precisa abandonar seu modelo extrativista e adotar o problema da posse da terra.

O argumento de Locke abandona esse modelo onde os homens viveriam pela simples extração dos alimentos disponíveis na natureza e caminha para o rompimento das amarras que se impõem à apropriação. Surge no horizonte da razão da lei de natureza o problema sobre como legitimar a apropriação, não dos frutos, mas da própria terra. “Nem esta apropriação de qualquer parcela de terra mediante melhoramento importava em dano a qualquer outra pessoa, desde que ainda havia de lado bastante e de boa qualidade, e mais do que os que ainda não possuíam um trecho pudessem usar” (DT, II, §33). Ou seja, ninguém

---

<sup>14</sup> Primeiro Tratado, parágrafos 86 até 88. Foram discutidos no Capítulo II, seção 4 deste trabalho.

<sup>15</sup> O termo “racional” é usado no sentido lockeano de um indivíduo que se governa em conformidade com a lei de natureza. Por exemplo, quando Locke diz que a razão é a lei da natureza (DT, II, §6) e ao “transgredir a lei da natureza, o infrator declara estar vivendo segundo outra regra que não a da razão e da equidade comum” (DT, II, §8).

se importaria com aqueles que cercassem uma parte da terra para lavrar se restassem mais terras em abundância para todos.

Locke introduz o problema da terra, o esforço de tratar a terra, plantar, colher etc. A ação do homem na lida com a terra tem o poder de “melhorar” a natureza. A terra é “melhorada”, o homem é capaz de aplicar um valor a mais à terra, ou seja, a terra trabalhada é mais fértil e, por isso, tem maior valor do que uma terra abandonada à natureza. Assim, Locke defende as posses também na situação de escassez ao argumentar que a terra lavrada ganha valor pelo trabalho da lavra (Cf. DT, II, §41). Isso significa que a produção gerada pelo trabalho da terra excede a simples extração de terras intocadas. Se há maior produção, há maior disponibilidade de alimentos e conseqüentemente maior conforto e gozo por parte de todos os habitantes da região. E para que não reste dúvida quanto à legitimidade da apropriação de terras mesmo em detrimento de alguns, Locke argumenta que estes teriam maiores condições de acesso à sobrevivência do que se toda a terra fosse abandonada à natureza sem a operação do trabalho humano. Além disso, se ainda houver um excedente do trabalho, isso não é propriedade do indivíduo, mas deve ir para terceiros. Assim, ninguém trabalharia mais do que o necessário para sua própria sobrevivência. Essa argumentação vence o primeiro limite para a apropriação que ordena que se deixe o suficiente para os outros. Ora, ao apropriar-se das terras, não se está subtraindo do estoque do mundo, mas ao contrário, o argumento de Locke propõe um aumento e conseqüente melhoria de vida geral em decorrência do trabalho na terra e da multiplicação de seus frutos.

Nesse cenário, o limite para apropriação seria a capacidade do homem de lavrar a terra que reivindica para si. Não faz sentido que cercasse uma área superior à sua disponibilidade de trabalho, pois não conseguiria lavrar toda a extensão reivindicada. Este limite é posto como prevenção a um provável desperdício no seguinte trecho: “Mas, se a grama do cercado apodrecesse no chão ou o fruto das plantações percesse sem que o colhesse e guardasse, esta parte da terra, apesar de por ele cercada, tinha de considerar-se abandonada e podia passar à posse de terceiro” (DT, II, §38).

Locke não explica de forma explícita como o argumento do trabalho pode vencer o limite à própria capacidade física humana, mas a possibilidade da alienação do trabalho fica subentendida em partes da obra do *Segundo tratado*, onde Locke faz referências à

criadagem como no trecho: “(...) Assim, a grama que meu cavalo pastou, a turfa que o criado cortou, (...) tornam-se minha propriedade sem adjudicação ou consentimento de qualquer pessoa” (DT, II, §28). Com efeito, se “o trabalho do seu corpo e a obra de suas mãos, pode-se dizer, são propriamente dele” (DT, II, §27), nada impede que o homem resolva por alienar sua própria capacidade produtiva a outrem em troca de salários. Assim, o fruto do esforço próprio de um indivíduo poderá ser o resultado da soma do seu próprio trabalho mais o trabalho de outros corpos.

Recapitulando temos que o comércio surge para possibilitar a troca do excedente por outros tipos de alimentos ou por outras coisas úteis como roupa, cadeira etc. Aí há uma expansão do cultivo para usar o excedente no comércio por outros bens quaisquer. Possibilita ampliar os ganhos obtidos com o esforço do trabalho. Há aqui, a idéia puritana herdada por Locke de que quanto maior o trabalho, melhor. Abre-se a possibilidade do enriquecimento.

Num segundo momento, o dinheiro é inventado como forma de trocar o excedente por algo que é mais durável que alimentos. Isso elimina o limite imposto pela proibição do desperdício, pois os alimentos trabalhados seriam consumidos por todos, ao passo que o produtor laborioso poderia guardar o dinheiro para trocar por outros alimentos quando seus suprimentos esgotassem, ou por objetos que lhe trouxessem maior conforto e bem estar.

Finalmente, vem o terceiro passo que culmina na acentuação da desigualdade econômica entre os homens na medida em que o dinheiro abre a possibilidade de compra da força de trabalho de outrem. Dessa forma, os limites bem definidos da sociedade extrativista usada por Locke no início de seu argumento são superados pelo comércio, dinheiro, e alienação do trabalho alheio e deixam de existir.

Para Macpherson, a teoria lockeana da apropriação pelo trabalho não serve para justificar a posse “dentro dos limites da lei de natureza”, mas, antes sim, “remove os limites de lei de natureza ao direito natural do indivíduo à propriedade” (MACPHERSON 1979, p.210), o que legitima a desigualdade de posses entre os homens. Para Macpherson, “Locke fez o que se propôs a fazer. Partindo da sua suposição tradicional de que a terra e seus frutos haviam sido inicialmente dados ao gênero humano para uso em comum, virou o feitiço contra os feiticeiros – contra os que deduziam dessa suposição teorias que limitavam a apropriação capitalista” (MACPHERSON 1979, p.233). Mas independente das

“intenções” de Locke, é importante notar que a propriedade torna-se algo inerente à natureza humana, sem a qual a vida é impossível.

Quando Locke amplia o sentido de propriedade das coisas para a própria vida humana, ele dá um salto fundamental para sustentar a importância que este direito deve adquirir para o homem, sem o qual, estaria sujeito à própria morte. Se preservar a propriedade também inclui preservar a própria vida, tem-se aqui que a propriedade deve ser entendida realmente como um direito natural e de alta relevância. É justamente a falta de garantias quanto à preservação da propriedade individual entendida em seu sentido mais amplo que justifica a união dos homens em uma sociedade política. Daí a necessidade da sociedade civil tentar atingir, por meio de leis positivas, as mesmas características do estado de natureza com a preocupação central de garantir o direito natural de propriedade.

Nesse sentido, o criticado professor canadense Macpherson ainda faz uma observação interessante: “o estado de natureza em Locke é uma curiosa mistura de imaginação histórica e abstração lógica da sociedade civil. Historicamente, uma economia comercial sem sociedade civil é realmente improvável. Mas como abstração, é facilmente compreensível” (MACPHERSON 1979, p.221). Muitas vezes as pessoas desqualificam alguns comentadores apenas pelo fracasso de sua tese principal e se esquecem de analisar a coerência dos argumentos que compõem a tese como um todo. Macpherson foi muito criticado por tentar vincular a teoria de Locke a uma teoria eminentemente burguesa. Sua argumentação se vale de anacronismos e sacrifica a contextualização de Locke. Contudo, entre vários argumentos interessantes que não podem ser simplesmente ignorados por causa do fracasso da teoria maior, Macpherson tem o mérito de perceber que, marchando entre essas duas balizas – histórica e lógica - Locke pode propor que não é o governo civil quem cria o dinheiro ou os contratos, mas o próprio homem em sua natureza racional. Por isso, Macpherson pode afirmar que para Locke “cada instituição não deve nada à sociedade civil, mas antes sim, se baseia no simples acordo ou consentimento entre indivíduos governados apenas pela lei natural” (MACPHERSON 1979, p.230). As instituições da sociedade civil são, portanto, “a emanção dos objetivos naturais do homem” (MACPHERSON 1979, p.222), e devem sua validade não à tradição histórica, mas à razão humana.

### 3. *O estado de guerra e a instituição do governo civil*

A tese do estado de guerra serve exclusivamente ao propósito de empurrar a humanidade para a instituição de um governo civil. O estado de guerra é antes uma ameaça que força o homem a preferir se submeter ao poder político do que viver por conta própria apenas pela sua condição natural. Locke sustenta que os homens são essencialmente racionais porque vivem juntos pela lei de natureza, que é a lei da razão. Para Macpherson essa é a grande diferença entre Locke e Hobbes no que diz respeito à natureza humana: “é que Locke achava os homens capazes de impor normas a si próprios, por perceberem sua utilidade, sem instituir um soberano” (MACPHERSON 1979, p.251). De fato, é essa a teoria que encontramos no início do *Segundo tratado* quando Locke afirma que “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” (DT, II, §6).

Para Locke, se todos vivessem dentro dos limites da lei de natureza, a vida do homem seria de paz e harmonia. Os homens não podem, pois se prejudicarem uns aos outros, aquele que transgride esta norma sofrerá uma sanção, pois: “todos têm o direito de castigar o ofensor, tornando-se executores da lei de natureza” (DT, II, §8). O problema então é que, pelas paixões, alguns são levados a prejudicar outros, daí a necessidade da punição que tem por objetivo simplesmente reparar o dano sofrido e restabelecer o equilíbrio da sociedade. Assim, como nem todos observam esta norma, quando a lei de natureza é descumprida, faz-se a necessidade de punição e reparação dos danos causados. Na condição natural onde todos são iguais, a todos compete punir o transgressor segundo

sua própria razão, pois todos são juizes e executores da lei de natureza. A punição é aberta a todos, mas a reparação só pode beneficiar o prejudicado.

O juiz executor, ao punir o transgressor, está numa condição de superioridade, de dominação o que causa o desequilíbrio do estado natural de igualdade. Mas esta posição é justificada na medida em que o homem pode dominar as bestas e o transgressor age como tal. Assim, é no momento da punição pela transgressão de uma lei de natureza que alguém tem o poder sobre o outro na condição natural. Se a punição fosse exatamente proporcional ao mal causado, as coisas voltariam ao equilíbrio e à normalidade.

Ocorre que é natural do ser humano não ser imparcial quando julga uma causa em que esteja envolvido. A punição não é dada pela razão. Se os homens punissem e reparassem de maneira proporcional, haveria uma volta à paz e harmonia. Entretanto, uma vez quebrado esse equilíbrio, há uma perturbação no sistema de tal forma que ele jamais se restabelece em função da punição desproporcional que, pelo direito de igualdade abre nova querela, desta vez em favor do transgressor punido que terá direito de revide equivalente à parte a mais sofrida injustamente. E assim sucessivamente. Isso provoca a degeneração da condição natural, o que acaba inexoravelmente no estado de guerra.

A transgressão da lei de natureza coloca em risco a paz de toda a humanidade ao quebrar esse equilíbrio existente entre os homens. Por isso o transgressor, ao cometer seu crime, não o fez apenas contra o prejudicado, mas contra toda a humanidade e é por isso que todos podem puni-lo<sup>16</sup>. Acontece então o revide, também desproporcional. Assim, o estado de natureza degenera-se em um estado de conflitos constantes e sucessivos, de guerra contínua.

Uma vez estabelecida uma situação de guerra entre homens livres e iguais, torna-se impossível extinguir o conflito de forma definitiva e sem ressentimentos com o restabelecimento da ordem. Neste momento, para Locke, não se está mais no estado de natureza, mas sim em um momento distinto denominado estado de guerra em razão dos conflitos sucessivos causados pela falta de um juiz imparcial. Então, a razão vai instituir o

---

<sup>16</sup> Segundo Skinner, essa teoria não é nova e foi desenvolvida por Almain para se contrapor às doutrinas que defenderiam que o soberano estivesse acima das leis, não podendo ser condenado pelo povo. Assim, “Almain, contrapôs-se desenvolvendo uma teoria que mais tarde seria caracterizada por John Locke – que, contudo, também a aceitou - como a ‘estranhíssima doutrina’ de que cada indivíduo, em seu estado pré-político, deve ser definido como o ‘executor da lei de natureza’, detendo o direito de empunhar o gládio da justiça em sua própria causa” (SKINNER 2000, p.399). Sobre Locke ter classificado a teoria que ele próprio aceitou de “estranhíssima doutrina” ver DT, II, §13.

poder político, o governo, para evitar essa condição degenerada e tentar restaurar a paz. Enquanto todos forem juizes, não há como garantir a liberdade, igualdade e propriedade. Toda vez que alguém prejudicar outrem em sua posse, não há a quem recorrer. O poder político é o remédio encontrado para o estado de guerra. Para fazer uma pertinente analogia, Locke parece ter sempre em mente a idéia teísta do paraíso para seu estado de natureza. Quando ocorre a Queda, que caracteriza seu estado de guerra, assim como Cristo vem remediar, cabe à instituição do governo político o restabelecimento da ordem e da paz.

Uma crítica comum, ou melhor, clássica, entre vários comentadores de Locke é que o estado de natureza enseja uma forte ambigüidade. Locke afirma que existe uma “clara diferença entre o estado de natureza e o estado de guerra, os quais, por mais que alguns homens os tenham confundido, tão distantes estão um do outro quanto um estado de paz, boa vontade, assistência mútua e preservação está de um estado de inimizade, malignidade, violência e destruição mútua”<sup>17</sup> (DT, II, §19). O problema é que Locke admite que mesmo no estado de natureza, há homens que violam a lei de natureza e que, por isso declaram não viverem pela lei da razão, tornando-se um perigo a toda a humanidade por desequilibrar o estado de natureza (Cf. DT, II, §8). Ora, se Locke diz que todos os homens são racionais, então não deveriam ter homens que não vivessem pelas leis da razão. E se existem homens que não seguem as lei de natureza no frágil estado de natureza, então esse estado não pode ser de paz e harmonia, como quer Locke.

O problema dessa crítica é que ela pressupõe o estado de natureza de Locke como um estado temporal, histórico. O próprio Macpherson, adepto feroz dessa crítica, já teria dado a chave para sua desconstrução quando afirmou, conforme destacado na seção anterior (Cf. MACPHERSON 1979, p.210), que “o estado de natureza em Locke é uma curiosa mistura de imaginação histórica e abstração lógica da sociedade civil”. Ou seja, não há ambigüidade quando se analisa o estado de natureza como um modelo lógico. Locke quer dizer que a natureza humana é boa e capaz de viver em harmonia, mas que se for deixada à revelia de um juiz imparcial e um poder coercitivo, os homens são suscetíveis de sofrerem o assédio das paixões que corrompem sua natureza racional. A idéia é simples

---

<sup>17</sup> Essa passagem foi muito explorada pelos manuais de filosofia que ignoravam Robert Filmer como o principal opositor de Locke e insistiam em apontar Hobbes como o destinatário de suas críticas. Peter Laslett afirma em nota de rodapé que os “alguns homens” se referem, de fato, aos hobbesianos (DT, II, p.397, rodapé).

quando se lê a teoria de Locke com uma perspectiva religiosa de que o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus e que, por isso, é bom.

Essa questão da ambigüidade decorre da confusão que o próprio Locke faz ao misturar em seu estado de natureza aspectos históricos a fim de persuadir melhor os leitores oferecendo exemplos de homens que viveriam livres de um soberano onipotente para contrariar a teoria de Robert Filmer, que está sempre no horizonte de Locke. Além disso, há um problema com a palavra “estado” empregada na teoria do estado de natureza. Os autores se preocupam somente em esclarecer que o termo “estado” significa um ambiente, uma condição e não a instituição de um governo civil. Entretanto, essa diferenciação é quase dispensável, porque além da letra “e” em minúsculo o próprio contexto esclarece ao leitor de que Locke não se refere a qualquer Estado em particular, mas apenas e tão somente a uma condição.

Torna-se mister, pois, diferenciar “estado” enquanto uma condição atemporal de “estado” empregado como um momento. Por causa dessa confusão que dificulta, mesmo que silenciosamente, a compreensão do texto de Locke, alguns comentadores usam o termo “condição natural” quando querem se referir ao “estado de natureza” do homem. O termo “estado de natureza” dá a impressão de tempo, ainda que implicitamente. Por isso a idéia de que há uma ambigüidade no “estado de natureza” que seria de paz e de guerra ao mesmo tempo. Essa confusão desaparece quando se diz que a “condição natural” do homem é racional e de paz, mas que ainda sim é sujeita à guerra quando exposta às paixões. E para proteger a condição natural do homem do assédio das paixões desenfreadas, é necessária a criação de um, agora sim, Estado.

Uma vez instituído o poder político, o homem levará consigo todos os seus direitos naturais. Aqui há mais uma diferença para Hobbes originada na concepção que faz do direito natural. Hobbes inclui sob seu conceito de direito natural o direito incondicional de posse sobre todas as coisas, o que origina o conflito mútuo de interesses; segundo Hobbes: “O *direito de natureza*, a que os autores geralmente chamam *jus naturale*, é a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida; e conseqüentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim” (HOBBS 2003, p.112). Portanto, o indivíduo deverá alienar esse direito natural para o Estado em

troca da paz como benefício de indenização. Em Locke, o Estado deve garantir os direitos naturais dos indivíduos através da positivação da lei de natureza. Se na liberdade natural o homem vivia dentro do âmbito da lei de natureza, ou normas dadas pela razão, na liberdade civil, após a instituição do poder político, o homem deve viver pelas leis dadas pelo poder legislativo que garantam a validade das leis naturais. Por isso, o primeiro ato ao instituir o Estado será criar o poder legislativo que, por sua vez, deverá estar nas mãos do povo. Se estiver sujeito a outro tipo de governo, é poder despótico, tirano. Para Locke, a liberdade civil quando submetida à vontade arbitrária de alguém, como quer Hobbes, é escravidão.

É o trabalho que legitima a extração de algo que é comum e o fixa como particular. Na situação de guerra não há garantias sobre o direito natural de propriedade, a fruição da propriedade é cheia de insegurança. Por isso a razão institui um juiz imparcial com poder executivo para garantir os direitos naturais. Nesse momento, Locke utiliza a segunda abordagem do termo propriedade que passa a abarcar, além dos bens, os outros direitos naturais como a liberdade e a vida. Assim, a instituição do Estado deve ter por objetivo conservar, preservar a propriedade da vida, bens e liberdade dos cidadãos.

Os manuais de filosofia<sup>18</sup> tomam este argumento de Locke no sentido mais estrito do termo “propriedade”. Daí sua fama generalizada de filósofo da liberdade ou do liberalismo. O raciocínio é simples: se a preservação da propriedade estivesse presente no estado de natureza, não teria sentido se submeter a um governo. Em nenhum momento Locke fala em igualdade econômica, mas sim de jurisdição.

No estado de natureza, existem três inconvenientes que levam os homens a se submeterem ao governo. Primeiro a falta de uma lei civil que nada mais é do que um esforço em se explicitar a lei de natureza comum a todos os homens ditada por sua razão. Interessante notar que justamente por se afirmar a existência de um direito natural universalmente válido surge a necessidade de sua codificação de forma explícita. Pois essa codificação acabou por constituir-se em ponte involuntária entre o jusnaturalismo e o positivismo jurídico. Um segundo inconveniente do estado natural seria a falta de um juiz

---

<sup>18</sup> Conferir, por exemplo, o livro: *As Grandes Obras Políticas – De Maquiavel A Nossos Dias*, de Jean-Jacques Chevallier, um manual muito utilizado em nossos cursos de direito e em disciplinas de introdução à filosofia, mais exatamente na página 117, na qual podemos ler que a obra de Locke “estabelecera, de uma vez por todas, as bases da democracia liberal, de essência individualista”. Noutra obra, *Os Clássicos da Política*, organizado por Francisco Weffort, podemos ler na página 88 que “os direitos naturais inalienáveis do indivíduo à vida, à liberdade e à propriedade constituem para Locke o cerne do estado civil e ele é considerado por isso o pai do *individualismo liberal*.”

imparcial para julgar de acordo com a lei, já que os homens não julgam de forma justa quando estão envolvidos. E, finalmente, falta também a garantia da punição justa através de um poder com força suficiente capaz de executar a sentença, haja vista que no caso de um transgressor mais forte, corre-se o risco de impunidade. Esses três inconvenientes são os embriões dos três poderes das democracias ocidentais atuais. Mas, em Locke, o poder de legislar e o poder de julgar estão unidos e derivam de sua capacidade racional de apreender a lei de natureza e do poder natural de julgar conforme sua razão. O poder executivo deriva do poder natural de punir os transgressores da lei de natureza.

A sociedade civil é instituída por consentimento, onde o indivíduo transfere seus poderes naturais para a sociedade. O poder de julgar passa a formar o poder legislativo na sociedade civil. E o poder de castigar dará origem ao poder executivo que executará as sentenças dadas pelo poder legislativo. A instituição do poder político é feita por consentimento de todos os cidadãos. A sociedade civil dispõe do poder legislativo e executivo com a finalidade do bem comum, a preservação da sociedade. Trata-se de aparatos criados no esforço de garantir a paz e harmonia reinantes no estado natural. A sociedade passa a ter uma obrigação: assegurar o bem de cada um.

Portanto, trata-se de um poder limitado. Diferente de Hobbes onde o Estado não terá obrigações, onde não há limites. Os poderes legislativo e executivo para Locke não são ilimitados, mas sim direcionados a proteger a propriedade. E passam a ter essa obrigação: preservar a propriedade. Para Locke é fundamental, pois o governo fará o papel do executivo que estará submetido ao poder legislativo que a comunidade dará a quem entender. Esse poder pode ser temporário apenas para criar as leis. Quando precisar alterar leis, basta convocá-lo novamente. Em Hobbes o governo dá a lei e a executa. Em Locke, ao contrário, o governo é submetido à lei.

Quando o governo não cumpre uma obrigação constitucional, o povo pode se rebelar. Se o governo, por exemplo, taxar sem o consentimento da sociedade civil, ele age de forma tirânica, pois o poder supremo reside na comunidade. Em Locke o direito de resistência é explícito: se o governo não preservar os direitos naturais do cidadão, este poderá romper o pacto de submissão e resistir até as últimas conseqüências na defesa de seus interesses. Em Hobbes, o direito de resistir é mais moral pois só vale no limite, na ameaça à vida do cidadão.

John Dunn observa que o direito de resistência não decorre do estado de natureza, mas sim do estado de guerra: “A liberdade humana na sociedade e fora dela é um estatuto de direito, uma relação entre o indivíduo e um corpo de lei. Esse estatuto não pode ser voluntariamente abjurado. Pode apenas ser tirado por ações que em si mesmas merecem a morte” (DUNN 1969, p.173). Ou seja, é um direito natural que não se faz necessário enquanto não houver ameaças à vida. Como Locke cria dois estados, um de paz e outro de guerra, o direito de resistência só fará sentido neste último.

Não se pode confundir esses dois estados lógicos, conceituais, com dois momentos históricos consecuentes. Locke precisa justificar a obediência ao poder político para fugir da crítica de Filmer que sem um monarca absoluto o que se tem é anarquia. Mas o poder político estabelecido pelo contrato social não pode assumir ares de absolutismo, senão toda a construção teórica de Locke de nada adiantaria: fugiria de um monarca absoluto para cair nas garras de uma possível oligarquia.

\* \* \*

## Considerações Finais

Ao refutar a soberania de Adão e a transmissão do poder político propostos por Robert Filmer no *Primeiro tratado*, Locke já montou as bases para esclarecer melhor a teoria política que sustenta no *Segundo tratado*. Isso não deveria diminuir a importância do *Primeiro tratado*, mas ao contrário, aumentá-la. Contudo não é isso que acontece. Por volta de 1963, quando foi lançada a primeira edição da *História da Filosofia Política* compilada por Strauss e Cropsey, Robert Goldwin, responsável pelo texto de John Locke, constata que o *Primeiro tratado* “na atualidade é publicado com pouca frequência e raramente lido” (GOLDWIN 1996, p.451).

Esse descaso também é condenado por 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” (ROWEN Apud ALMEIDA 2006. p.11).

O debate sobre a soberania de Adão no *Primeiro tratado* é mais importante do que parece para se compreender o pensamento político lockeano expresso no *Segundo tratado*. É nele que está presente a idéia de que Adão não foi soberano porque Deus deu o mundo para todos em comum. Ao rebater a idéia de que o mundo tenha sido entregue por Deus de forma exclusiva a uma só pessoa, Locke possibilita a fixação da propriedade privada. Ora, se o mundo tivesse um dono, o domínio sobre tudo quanto há poderia ser herdado por poucos, como quer Filmer. E esses poucos, os patriarcas, teriam direito exclusivo a tudo,

não permitindo aos demais cidadãos que fixassem propriedade, senão pelo seu consentimento.

Mas ainda que o mundo tivesse um dono por conta de doação exclusiva de Deus, não há nada nas passagens bíblicas analisadas que permitam derivar algum tipo de soberania, algum direito sobre a vida dos outros homens. A única forma de mando que esse pretense *herdeiro do mundo* poderia ter sobre os demais homens seria proibindo-os de se alimentar, já que tudo no mundo pertenceria exclusivamente a um só homem. Acontece que esse tipo de soberania contradiz a ordem divina *crescei e multiplicai-vos*; ao contrário, a humanidade seria extinta.

É interessante notar que esse jogo de argumentação contra Filmer serve de fundamento para que Locke postule suas idéias. O trabalho de Locke tanto visa refutar Filmer quanto lançar as bases de sua própria teoria. Assim, ao contrário do que acreditam muitos estudiosos, o *Primeiro tratado* não pode ser resumido numa cadeia de argumentos que visam unicamente desconstruir o patriarcalismo de Filmer, mas à medida em que coloca suas objeções, Locke vai angariando elementos que constituem os fundamentos da concepção que faz de um estado de natureza do homem, que por sua vez torna-se base de sua construção política.

Assim, Locke planta aqui uma semente de sua teoria sobre a propriedade e seus limites quando afirma que “Deus não deixou um único homem à mercê de outrem de modo que este pudesse fazê-lo morrer de fome” porque “homem algum jamais poderia dispor de um justo poder sobre a vida de outrem por direito de propriedade sobre a terra ou outros bens, dado que sempre seria um pecado, para qualquer homem de posses, deixar perecer seu irmão ao não se valer de sua abundância para aliviar a condição dele. Tal como a justiça confere a cada homem o direito ao produto de seu esforço honesto[...] a caridade confere a cada homem o direito àquela porção da abundância de outrem que possa afastá-lo da extrema necessidade” (DT, I, §42). Aparece, então, o direito de apropriação pelo trabalho e um claro limite à abundância quando há penúria de outrem.

A ordem divina *crescei e multiplicai-vos* implica que os homens, todos sem exceção, tenham direito a vida, ou seja, pelo menos direito de receber alimentos para subsistir. Se de um lado Locke consegue negar que Deus tenha dado o mundo em exclusividade para Adão ou Noé, o que evita que seguidores de Filmer pudessem

reivindicar a partir daí algum poder absoluto para um pretense rei herdeiro, de outro lado está posta as condições necessárias para que todo homem possa fixar propriedade naquilo que é produto de seu esforço, já que o mundo *não tem dono*.

Ainda dentro dessa mesma linha de argumento, Locke também semeia sua idéia de pacto. E para isso é preciso fazer uma concessão: mesmo que o mundo todo pertencesse somente a um homem, e que este homem derivasse seu poder injustamente obrigando aos outros escolherem entre a morte ou a escravidão, ainda assim os homens teriam a opção da morte, o que demonstra que não é a simples posse que faz de um homem senhor dos outros.

Essa passagem é bastante delicada e para uma leitura rápida pode sugerir alguma contradição. Locke diz primeiramente que “injusto é que um homem faça uso da necessidade de outrem para forçá-lo a converter-se em seu vassalo”( DT, II, §42), porque Deus exige que os homens *creçam e multipliquem-se*, o que sem alimento é impossível.

Entretanto, mesmo que seja injusto que se aproveite da penúria de outrem para torná-lo escravo, Locke diz um pouco mais a frente que “tudo quanto possa constituir uma oportunidade para se valer da necessidade de outrem para salvar-lhe a vida ou algo que lhe seja caro, ao preço de sua liberdade, pode converter-se numa fundação de soberania, bem como de propriedade” (DT, I, §43). Noutras palavras, Locke reconhece que é possível fundar uma autoridade de um homem sobre outro a partir do que ele dissera ser uma injustiça, que contraria a exigência divina, que é a exploração da necessidade alheia<sup>19</sup>.

Mas é aí que está uma controvérsia complicada quando Locke afirma que “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” (DT, I, §43). Ora, dizer que o pobre tinha a opção de morrer pode soar contraditório, porque opção de morrer parece ser opção nenhuma. Dizer a alguém: “ou você obedece ou morre” pode significar que em qualquer uma das opções ela estará obedecendo do mesmo jeito, ainda que escolha morrer.

---

<sup>19</sup> Locke inicia os *Dois tratados* condenando a escravidão, uma condição “tão vil e deplorável [...] que é difícil conceber que um inglês, muito menos um fidalgo, tomasse sua defesa.” (DT, I, §1). Mas nesse trecho, Locke parece aceitar a escravidão, desde que concedida, o que soa muito contraditório. E mais, sabe-se que John Locke foi senhor de escravos negros na América do Norte. Por isso tudo, a questão da escravidão em Locke parece uma flagrante contradição, quando o autor a repudia em relação aos súditos do rei, mas aceita quando a escravidão diz respeito aos miseráveis.

Mas, prossegue Locke dizendo que “o homem que se submete dessa forma não pode pretender estar submetido a um poder maior do que aquele em que consentiu mediante pacto” (DT, II, §43). Bom, mas se o que estava em jogo era viver ou morrer, como identificar os limites de um pacto assim para quem decida viver? Na verdade são dois os problemas: a) como saber o limite de um pacto feito na escolha entre a vida ou a morte e b) como determinar o limite da escravidão que se abate sobre quem faça a opção por viver.

Talvez fosse o caso de se usar com Locke as mesmas palavras que este usou para Filmer: “...ficaria grato se algum outro (dado que nosso autor não nos concedeu esse favor) em seu lugar me fizesse compreendê-lo”(DT, II, §15). Entretanto, quando Locke afirma que *tudo quanto possa constituir uma oportunidade para se valer da necessidade de outrem para salvar-lhe a vida... ao preço de sua liberdade, pode converter-se numa fundação de soberania*, ele não só justificou o pacto como mostrou aqui a saída do estado de natureza do homem para a instituição de uma sociedade civil ainda que lhe cerceando alguma liberdade em nome de garantias de vida. E mais ainda, quando também diz que o homem que se submete a esse acordo “não pode pretender estar submetido a um poder maior do que aquele em que consentiu mediante pacto”, Locke está resguardando alguma liberdade para o homem que se insere no pacto pela instituição da sociedade civil.

Um grande problema em se estudar o *Primeiro tratado* e a polêmica de Locke contra Filmer está na escassez de uma bibliografia mais crítica. Os poucos comentadores que se aventuram a escrever sobre o assunto nem sempre o fazem com a profundidade desejável, se limitando a resumir rapidamente as idéias de Filmer ou apenas se limitam a da discorrer sobre sua biografia e contextualização histórica. Importaria muito saber em que medida a radicalização proposta por Filmer poderia ter contribuído para a perda de apoio popular e o isolamento dos realistas para que o absolutismo fosse derrotado na Inglaterra quase cem anos mais cedo do que na França. Será que o *Patriarcha* de Filmer acelerou o processo de troca de regime de governo? Será que sem o horizonte dessa obra, Locke se preocuparia em escrever sua obra? Por isso, este trabalho visou apresentar de forma minuciosa a obra de Filmer e a resposta de Locke, para que o *Segundo tratado* pudesse emergir com maior clareza desse debate.

No desenrolar dos ataques a Robert Filmer, John Locke vai muito além de objeções e consegue extrair aspectos fundamentais de sua teoria política. Os direitos naturais de

igualdade, liberdade e propriedade nascem ali, no *Primeiro tratado*. Quando Locke postula seu estado de natureza, esses elementos fundamentais já estão postos e o *Segundo tratado* apenas explora as conseqüências de se ter esses direitos.

Talvez por não terem dado importância à discussão do *Primeiro tratado*, muitos comentadores levantam problemas com a teoria de Locke que não passam de engodo. Não é desnecessário citar a conclusão um tanto óbvia de J. Tully, mas que muitos estudiosos de Locke se recusam a enxergar: “o estado de natureza não é uma origem histórica, mas a razão do governo civil, a explicação da forma que ele toma” (TULLY 1980, p.20). Ou seja, o estado de natureza é a resposta do porquê das pessoas se sujeitarem a um poder político e que tipo de poder é esse. O estado de natureza é a razão do governo civil, porque os homens são iguais e livres e, por isso, a racionalidade humana está à mercê de suas paixões que só poderão ser controladas por um poder coercitivo. E o estado de natureza é a forma que o governo civil toma porque não há nada de errado com a natureza humana criada por Deus, os homens só precisam se organizar para conviverem em paz preservando as características que receberam de Deus: igualdade, liberdade e propriedade.

A condição natural do homem é de liberdade e igualdade, e cada indivíduo, dotado por Deus das mesmas faculdades, está submetido apenas à lei de natureza, que lhe ordena conservar-se e preservar também a humanidade (Cf. DT, II, §6). Esta auto-preservação implica necessariamente no direito de propriedade, sem o qual o homem pereceria e não cumpriria a ordem divina: “crescei e multiplicai” - tão abordada no *Primeiro tratado*. A apropriação, por sua vez, é realizada pelo trabalho que estabelece, por isso, um valor moral entre os homens: quando alguém tem um direito sobre alguma coisa, que não lhe pode ser tirada sem seu consentimento (TULLY 1980, p.20). Por isso se pode concluir que o estado de natureza é a descrição de uma situação de igualdade entre os homens que fornece as condições morais a partir das quais se cria a comunidade política.

Michaud observa que “o ponto de vista de Locke é primeiramente conceitual; basta que os dados históricos conhecidos não venham contradizer a construção teórica. Pesquisa ele as condições de legitimidade da autoridade política, não as suas origens históricas – que estão, aliás, do lado do *Patriarcha*” (MICHAUD 1991, p.45). De fato, a história é a principal fonte de inspiração de Robert Filmer. Como bem observou Eunice Ostrensky, Filmer tenta manter sua argumentação sob um princípio de continuidade histórico segundo

o qual o governo deveria espelhar a sua condição original quando foi criado por Deus. Assim, “se Deus houvesse criado uma democracia, seria esta, e não a monarquia, a forma lícita de governo”, de modo que “as origens do governo, os padrões estabelecidos por Deus no início do mundo, constituam a fonte da obrigação inerente a esse governo” (OSTRENSKY 2006, p.135).

Quanto a isso, Locke parece não se constranger e faz uma concessão a Filmer: “É fácil conceber que, na infância dos governos, quando as sociedade políticas pouco diferiam das famílias em número de pessoas, também pouco diferiam delas em número de leis; e, sendo os governantes como pais para elas, zelando pelo seu bem, o governo era quase todo prerrogativa” (DT, II, §162). Ou seja, Locke não busca apoio para sua teoria necessariamente na tradição histórica como faz Filmer. Locke também se vale de exemplos históricos, mas secundariamente.

O problema é que o próprio Locke leva seus leitores a entenderem o contrário, como quando propõe derivar o poder político de suas origens (DT, II, §4). Quando Locke escreve com Filmer em seu horizonte, ele acaba herdando muitas das características de seu opositor. Por isso o texto de Locke é interpretado de muitas formas diferentes, o que justifica a afirmação de John Dunn que há em Locke “uma estranha mistura de imprudência e covardia, quietismo e radicalismo, falta de franqueza e sinceridade” (DUNN 1969, p.9) que poderia explicar essas divergências.

Um problema clássico ocorre com a interpretação de Macpherson que identifica Locke como um precursor da liberal-democracia. O “individualismo possessivo” é definido por Macpherson como o indivíduo que não deve nada à sociedade, e está no mercado em competição com os outros. A sociedade é feita de relações de troca entre esses proprietários. Para Tuck, é plausível que autores os modernos, a partir de Hobbes, tenham sido os primeiros a dar voz a atitudes capitalistas, “assim, por exemplo, esses autores *tinham* interesse em romper associações, no interior do Estado, que pudessem dominar ou aterrorizar seus membros, e os capitalistas também costumavam *ter* interesses em ver essas associações rompidas caso elas prejudicassem suas atividades econômicas” (TUCK 2001, p.127).

Mas para Tuck, é fácil encontrar características precursoras de variadas tendências políticas nos autores modernos: “o problema que afeta a concepção de Macpherson é o fato

de ele considerar o homem ‘moderno’ *essencialmente* burguês, ao passo que o sentido histórico mais amplo e flexível de alguém como Tönnies reconhecia que algumas atitudes antiburguesas podem igualmente ser parte da modernidade” (TUCK 2001, p.128). O que o leva a concluir que “a leitura de Hobbes ou de Locke como capitalistas é tão plausível (ou implausível) quanto sua leitura como socialistas” (TUCK 2001, p.128). (Haja vista que ambos os autores mostraram preocupações com a sobrevivência das pessoas mais pobres da sociedade...). Esse problema é maior ainda em John Locke devido ao seu estilo de escrita.

Mas o problema da ambigüidade do estado de natureza de Locke se agrava quando entra em questão o direito natural de resistência. Os homens entram em sociedade para proteger a vida, liberdade e bens. Qualquer atitude do governo civil constituído que atente contra esses bens poderá levar a um questionamento dos fins da sociedade política, e por conseqüência com os indivíduos tendo de garantir eles próprios a sua liberdade e segurança. Esta é mais uma prova da dificuldade de se ler Locke sem interpretá-lo de forma temporal. Porque o direito de resistência reconduz o povo a uma condição pré-política, a um estado de natureza, ou de guerra, até que um novo pacto restabeleça a ordem social.

Se as coisas podem acontecer assim, a clássica crítica da ambigüidade do estado de natureza torna-se pertinente. O estado de natureza de Locke não existe, enquanto que o estado de guerra é que existirá após o fim de um governo civil. Ora, por qual razão Locke poderia dizer, então, que os adeptos de uma teoria de um estado de natureza beligerante estariam errados? Locke não poderia usar o termo “estado de natureza”, pois um estado onde todos são livres e iguais só poderia resultar em guerra de todos contra todos exatamente como postula Hobbes. Se a intenção de Locke foi propor um estado de natureza como um modelo da criação divina, talvez fosse melhor ter usado outra expressão como “condição natural” e deixado o conceito de “estado de natureza” tal qual defende Hobbes, o que continuaria servindo muito bem para o propósito de justificar a criação de uma sociedade civil. E esta sociedade civil, agora sim, deveria ser criada em conformidade com a divina condição natural do homem.

## Referências Bibliográficas

### I) Bibliografia Principal

FILMER, Robert. *Patriarcha and other political works of Sir Robert Filmer*. Oxford: Blackwell, 1949.

\_\_\_\_\_. *Patriarcha, or the Natural Power of Kings*. Ed. Rafael Gamba. Edición Bilingüe. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1966.

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

\_\_\_\_\_. *Dois Tratados Sobre o Governo*. Tradução de Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

### II) Outras Fontes

*A Bíblia de Jerusalém*, São Paulo, Paulus, 2003.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril, 1973.

\_\_\_\_\_. *Política*. Lisboa: Vega, 1998.

CONSTANT, Benjamin. “Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos”. In: *Filosofia Política no. 2*. Porto Alegre: L&PM, 1985.

GROTIUS, Hugo. *O direito da guerra e da paz*. Ijuí: Unijuí, 2004.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

### III) Bibliografia Crítica

ALMEIDA, Cecília. *Escravos, Súditos e Homens – A Noção de Consentimento na Polêmica Locke-Filmer*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: FFLCH USP, 2006.

\_\_\_\_\_. “Patriarcalismo e liberdade: nota sobre a polêmica Locke-Filmer”. *Tempo da Ciência*, Toledo-PR, UNIOESTE, jan/jul 2005.

BARROS, Alberto. “Direito natural e propriedade em Jean Bodin”. In: *Transformação*. São Paulo: Unesp, 2006.

BOBBIO, Norberto. *Locke e o Direito Natural*. Brasília: UnB, 1997.

\_\_\_\_\_, Norberto, BOVERO, Michelangelo. *Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

DUNN, John. *Locke*. São Paulo: Loyola, 2003.

\_\_\_\_\_. *The Political Thought of John Locke*. United Kingdom: Cambridge University Press, 1969.

GAMBRA, Rafael. “Introdução”. In: FILMER, Sir Robert. *Patriarcha, or the Natural Power of Kings*. Ed. Rafael Gamba. Edición Bilingüe. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1966.

GOLDWIN, Robert A. “John Locke”. In: Leo Strauss & Joseph Cropsey (org). *Historia de la Filosofía Política*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

KUNTZ, Rolf. “Locke, liberdade, igualdade e propriedade”. In: *Clássicos do Pensamento Político*. São Paulo: Edusp, 2004.

LASLETT, Peter. Introdução. In: LOCKE, John. *Dois Tratados Sobre o Governo*. Tradução de Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. Introdução. In: FILMER, Robert. *Patriarcha and other political works of Sir Robert Filmer*. Oxford: Blackwell, 1949.

MACPHERSON, C. B. *The Political Theory of Possessive Individualism*. Oxford: Oxford University Press, 1962.

MICHAUD, Yves. *Locke*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

OSTRENSKY, Eunice. *As Revoluções do Poder*. São Paulo: Alameda, 2006

SAHD, Luiz Felipe. “A natureza do poder e as ilusões do contrato social em Robert Filmer”. *Revista Philosophos*, jan/jul 2005.

STRAUSS, Leo. *Natural Right and History*. Chicago: Chicago University Political, 1999.

TUCK, Richard. *Hobbes*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

\_\_\_\_\_. *Natural rights theories*. United Kingdom: Cambridge University Press, 1979

TULLY, James. *A Discourse on Property, John Locke and His Adversaries*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980

#### IV) Bibliografia Complementar

CHAPPEL, Vere. *The Cambridge Companion to Locke*. United Kingdom: Cambridge University Press, 1994

FILHO, Edgar J. J. *Moral e História em John Locke*. São Paulo: Loyola, 1992.

GRONDONA, Mariano. *Os Pensadores da Liberdade: de John Locke a Robert Nozick*. São Paulo: Mandarim, 2000.

HILL, Christopher. *Origens intelectuais da Revolução Inglesa*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

POLIN, Raymond. *La Politique Morale de John Locke*. Paris: Presses Universitaires de France, 1960.

RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

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

YOLTON, J.W. *Dicionário Locke*. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

WALDRON, Jeremy. *God, Locke and Equality*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2002.