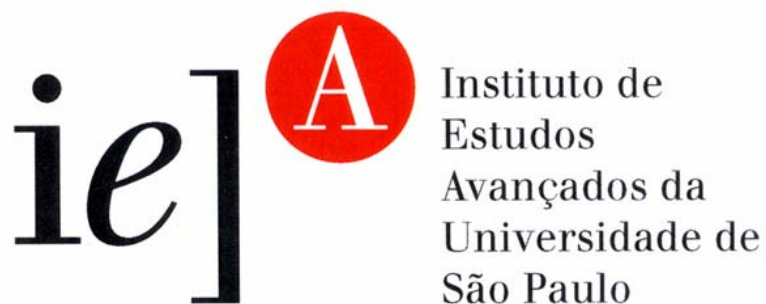


Locke, Liberdade, Igualdade e Propriedade

Rolf Kuntz



Texto disponível em www.iea.usp.br/artigos

As opiniões aqui expressas são de inteira responsabilidade do autor, não refletindo necessariamente as posições do IEA/USP.

Locke, Liberdade, Igualdade e Propriedade*

Rolf Kuntz**

Robert Dahl começa um livro sobre a democracia econômica perguntando se a igualdade é inimiga da liberdade. Ele não inventou a pergunta. O problema é pelo menos tão velho quanto a filosofia liberal, se o ponto inicial do liberalismo for situado em Locke. A questão inversa foi muito menos frequente desde o final do século 17. Rousseau foi um dos poucos, antes de Marx, a inverter a perspectiva, mostrando como é difícil ser livre numa sociedade formada por desiguais. Os dois *Discursos* rousseauianos, porém, estavam tão fora do padrão comum que muitos leitores não os levaram a sério, enquanto outros simplesmente não foram capazes de entendê-los. Com o pensamento lockiano, liberdade e propriedade se haviam convertido em termos quase indissociáveis. Afinal, não havia Locke englobado a vida, a liberdade e o patrimônio no conceito de propriedade? Rousseau foi uma exceção, no século 18. No 19, o pensamento político e econômico permaneceu dominado pela perspectiva burguesa. Houve algumas vozes dissonantes, mas só um autor, Marx, avançou o suficiente para sustentar que a desigualdade capitalista, baseada no controle dos meios de produção, dependia da igualdade formal dos participantes do mercado. Essa igualdade jurídica só se havia tornado possível com o fim da servidão, isto é, com a liberação da força de trabalho.

De certo modo, Marx matou a charada, mostrando a correspondência entre liberdade formal e desigualdade material. Sua conclusão podia ser muito engenhosa, teoricamente, mas envolvia um considerável problema prático: a reconciliação entre liberdade e igualdade, em termos materiais e formais, só seria possível noutra sistema. Nem todos estavam preparados para aceitar essa implicação, tanto no seu tempo quanto nos cem anos seguintes. Rejeitada a resposta, o problema permaneceu: em que sentido, e até que ponto, os homens poderiam, se é que poderiam, ser livres e iguais no mundo capitalista e com base em valores liberais? Esta última separação pode parecer estranha, à primeira vista, mas só para quem aceitar a identificação entre capitalismo e liberalismo tal como é feita no Brasil, mas não só no Brasil: se o regime é capitalista, é liberal. Só essa identificação permitiu que tantas pessoas se intulassem liberais e, ao mesmo tempo,

* Texto da conferência realizada por Rolf Kuntz no IEA em 11 de abril de 1997.

** Professor do Departamento de Filosofia da FFLCH/USP.

aplaussem o regime do general Pinochet. Liberalismo, nesse caso, simplesmente se confunde com a defesa incondicional da propriedade e, pelo menos até certo ponto, do “livre mercado”. Nada tem que ver com a igualdade, nem com o pleno exercício da cidadania. O problema da conciliação só existe quando se considera que os dois valores, liberdade e igualdade, balizam a tradição das democracias constitucionais do Ocidente e permanecem relevantes. Essa tradição é a grande moldura da reflexão rawlsiana. Ele não pretendeu construir uma teoria da justiça para qualquer sociedade, mas uma capaz de expressar, com o maior equilíbrio, certos valores consolidados na cultura ocidental moderna, especialmente a partir da Reforma. Esses valores incluem tanto a igualdade quanto uma noção nova da liberdade individual. Tolerância e respeito à pluralidade dos fins pessoais e das concepções de bem podem ser considerados mera especificação desses temas. É fácil perceber como os dois valores balizam essa cultura. Tente-se imaginar uma questão constitucional, mesmo relativa à segurança do Estado e à soberania, que não seja redutível a um debate sobre liberdade, no sentido moderno, ou sobre igualdade.

Rawls vincula suas idéias, em vários momentos, à tradição kantiana. Ele se refere a Locke principalmente como a origem de uma das grandes vertentes do liberalismo, aquela associada, sobretudo, à defesa da “liberdade dos modernos”. Mas o problema básico enfrentado em *Uma Teoria da Justiça* pode ser identificado, sem dificuldade, na construção do pensamento lockiano.

Não é preciso aceitar a interpretação de McPherson sobre a visão lockiana da cidadania para perceber o problema. A defesa da acumulação como compatível com o direito natural, no capítulo 5 do *Segundo Tratado*, é uma forma de legitimar a desigualdade. Além disso, a contribuição de Locke ao projeto de constituição da Carolina, assim como suas propostas para o emprego dos pobres, mostram limites políticos e econômicos do seu igualitarismo. Tudo isso é facilmente visível. No entanto, esse igualitarismo, embora restrito, é peça fundamental da concepção lockiana do poder político. Mais que isso, é um componente básico de sua teoria do direito natural e um fator limitante da apropriação legítima. Por isto, Robert Nozick se vê forçado a examinar a teoria lockiana da aquisição. Que o pensamento de Locke seja examinado criticamente, nesse trabalho de Nozick, ao lado de obras contemporâneas, como as de Amartya K. Sen e John Rawls, apenas ressalta a importância duradoura dos argumentos em jogo no *Segundo Tratado*.

Também não é preciso aceitar as noções de lei natural e direito natural para reconhecer o problema como legítimo, nem para avaliar suas implicações políticas. Tal

como formulada por John Rawls, por exemplo, a questão da justiça não implica nenhum compromisso com o jusnaturalismo. Rawls, porém, pode tomar como um dado o material ideológico fornecido pela tradição. Seu problema é a combinação desse material. Mas esse estoque de valores tem uma história filosófica e essa história inclui o debate sobre a lei e o direito naturais. Foi esse o ponto de partida lockiano, na construção de sua teoria política, e não se pode entendê-la sem começar por aí.

A exposição sobre o estado natural, no capítulo 2 do *Segundo Tratado*, tem uma função bem clara, na ordem da argumentação. O objetivo de Locke, no livro, é discutir a natureza e os limites do poder político, tal como se anuncia no capítulo inicial. A crítica do pensamento de Filmer, desenvolvida no *Primeiro Tratado* e resumida no começo do *Segundo*, produz mais que uma rejeição da doutrina do direito divino dos reis. Embora a obra filmeriana seja o alvo imediato e o mais explícito, a argumentação atinge uma área mais ampla, como um bombardeio de limpeza. Locke mostra não só a fragilidade, mas também a irrelevância prática da doutrina de Filmer e, além disso, estabelece no mínimo os seguintes pontos:

a) não há por que supor uma hierarquia natural entre os homens, nem pela paternidade, que só diferencia os indivíduos transitoriamente, na relação familiar, nem por qualquer outro título;

b) não há por que afirmar um vínculo entre a propriedade e o direito de governar. Entenda-se: trata-se aqui de negar um direito originário, que pudesse diferenciar os homens, naturalmente, como pretendentes legítimos ou não ao poder político. Esta restrição nada tem que ver com os diferentes direitos políticos de proprietários e não-proprietários, tais como estabelecidos, por exemplo, nas *Constituições da Carolina* ou na prática inglesa do século 17. A crítica da teoria filmeriana cuida de fundamentos. Trata-se apenas de fixar a distinção entre domínio privado e poder político, isto é, público. Como proprietários, argumenta Locke no capítulo 7 do *Primeiro Tratado*, Abel e Caim não tinham por que interferir no patrimônio do outro. Se esse direito existisse, um deles não teria de fato domínio privado. Em outras palavras, a condição de ambos, como detentores de direitos particulares, era de igualdade. Este ponto é de extrema importância. Locke não está apenas afirmando, como Aristóteles, a distinção radical entre dois tipos de associação, a família e a pólis, mas insistindo num componente essencial da modernidade: a separação entre os atributos e faculdades privados e o poder típico do estado. Vale a pena, desde logo, indicar algumas implicações desse argumento. A separação tem conseqüências importantes em dois sentidos. De um lado, estabelece um fosso entre o domínio privado e a

dominação política. Duas condições são necessárias para a transposição desse fosso. A primeira é o surgimento de um tipo de associação diferente da rede de intercâmbios privados. Estes intercâmbios são ainda parte do mundo natural. A associação política tem funções próprias e meios próprios. A segunda é a seleção de um homem ou de homens para o exercício dessas funções. Esta seleção só pode ser feita segundo critérios fixados especialmente para esse tipo de associação. De outro lado, a distinção estabelece limites para a atuação do poder político. Exemplo: se os meios privados e os meios públicos são distintos, o poder político só pode apropriar-se, para seus fins, dos bens concedidos livremente pelos proprietários. Isto impõe limites ao poder de tributar, assunto discutido por Locke no capítulo 11 do *Segundo Tratado*. (A contrapartida evidente é a interdição, para os agentes privados, de avançar nos bens públicos. Este ponto, no Brasil, tem sido considerado muito menos óbvio);

c) se não há como traçar a genealogia dos governos até uma decisão de Deus, nem como legitimar o poder pela paternidade ou pelo domínio material, o problema do governo e o da relação natural entre os homens ficam reabertos. A crítica do pensamento de Filmer não esclareceu a natureza do poder político, nem forneceu uma visão completa do que possa ser a condição natural dos homens. Começar pelo exame dessa condição parece, portanto, o procedimento mais defensável. Se for bem sucedido, abrirá caminho para esclarecer também o fato político.

No pensamento de Locke, assim como no de Hobbes, a descoberta do natural se faz pela redução da idéia de homem a um mínimo inteligível. 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 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 pelo poder comum. Nisso, pelo menos, não há diferença entre a concepção lockiana e a hobbesiana. A crítica da obra de Filmer forneceu um ponto de referência: não há por que imaginar as relações estáveis de comando como naturais. Como Hobbes, Locke constrói o cenário a partir de uma negação: para expor a natureza, é preciso eliminar a autoridade política, o poder de legislar positivamente, o controle da força e o tribunal comum. Com esta operação, apaga-se a figura da hierarquia. Ao contrário de Hobbes, porém, Locke não concebe o homem natural como guiado apenas por seus apetites, temores e cálculos. A rigor, nem Hobbes precisa dessa concepção radical para descrever a condição do homem fora da ordem política. Fundamentais para a noção hobbesiana de estado natural são três pontos: **1)** a igual vulnerabilidade à violência, quando

não há um poder comum para regular o uso da força; 2) a igual expectativa de êxito na busca dos objetivos individuais; 3) a insaciabilidade dos apetites. Em termos breves: não há, no homem, sociabilidade natural. A vida coletiva é antes de tudo repressão. Se os homens fossem habitualmente guiados pela razão, limitariam o campo de suas pretensões e criariam, mediante concessões mútuas, condições de vida pacífica e segura. Mas a razão individual não basta. Na visão de Hobbes, dois polos balizam a vida humana. Um deles é a vida política, dependente do controle da violência por uma instância acima dos indivíduos e dos grupos privados. O outro é a aventura individual num mundo sem lei e sem segurança, com o interesse próprio como único guia. Esse interesse não morre quando se institui a vida política. Mas a presença do poder comum permite controlar, restringir e compatibilizar os diferentes projetos individuais. Não há meio termo entre a individualidade sem regra e a participação na comunidade política. Não há, pelo menos, condição intermediária que seja relevante para o raciocínio hobbesiano. Lei natural, para Hobbes, é apenas um teorema da razão, pelo qual se descobre o caminho da paz. Mas nada garante, na vida natural, que esse caminho seja seguido.

Em Locke, a norma natural pode ser entendida como lei no sentido forte. A lei positiva não é mais mandatória que a da natureza. É mais garantida quanto à execução, mas nem por isso a lei natural é desprovida de eficácia. Este ponto, discutido adiante, é, provavelmente, a diferença mais importante entre Locke e Hobbes. A maior parte do contraste entre as duas obras políticas decorre daí. Mas convém voltar um passo para um exame mais claro do estado de natureza.

Na condição natural, escreve Locke, os homens vivem num “*estado de perfeita liberdade* para ordenar suas ações e para dispor de suas posses e pessoas como julguem adequado, dentro dos limites da lei de natureza, sem pedir autorização ou depender da vontade de qualquer outro homem” (ST, parágrafo 4). Esse “é também”, segundo Locke, um estado de perfeita igualdade, “no qual são recíprocos todo poder e toda jurisdição, ninguém tendo mais [desses atributos] que qualquer outro”. A condição natural se identifica imediatamente, portanto, pela indiferenciação do poder. Mas é preciso prestar atenção a um pormenor especial: a idéia de jurisdição recíproca. Esta noção só se esclarece adiante, quando se descreve a lei natural. Depois de introduzir, dessa forma, a noção de igualdade, Locke procura justificar seu ponto-de-vista. Nesse estado, argumenta:

nada é mais evidente que criaturas da mesma espécie e da mesma ordem, nascidas promiscuamente [no sentido próprio: sem distinção]

para as mesmas vantagens da natureza e para o uso das mesmas faculdades, devam também ser iguais umas às outras, sem subordinação ou sujeição, a menos que o senhor de todas eleve uma sobre outras, por uma declaração manifesta de sua vontade, e lhe confira, por indicação evidente e clara, um indubitável direito ao domínio e à soberania.

Não se conhece, porém, tal manifestação do Senhor: isto Locke procurou mostrar no *Primeiro Tratado*, ao criticar a doutrina de Filmer. Lembrar este ponto é a função do tópico inicial do *Segundo Tratado*: “Tendo sido mostrado no discurso precedente... etc”.

Um pormenor deve ser desde já observado. Locke menciona a liberdade um parágrafo antes de introduzir a noção de igualdade. Mas a condição livre dos homes é meramente *descrita*, sem uso de argumento. A liberdade, este é o ponto importante, é explicitada como poder de agir, dentro da lei de natureza, *sem depender da autorização de outra pessoa*. Embora Locke se refira ao estado de natureza como condição “*também de igualdade*”, os dois atributos, de fato, não são apresentados como independentes. A idéia de liberdade se explicita com a noção de igualdade, isto é, de indiferenciação de poder. É necessário conceber os homens como iguais para vê-los como livres. Há um vínculo entre as duas idéias, e a da liberdade só é compreensível por uma referência à outra.

A noção de igualdade se explicita, portanto, em pelo menos dois componentes essenciais. Um deles, descrito positivamente, é a comunidade da espécie e das faculdades características de cada um de seus indivíduos. O outro, indicado de forma negativa, é a ausência de subordinação transitiva, do tipo A manda em B, mas B não manda em A (é preciso não esquecer a idéia de jurisdição recíproca, que será retomada à frente). Hobbes acentuou de forma especial outro aspecto negativo: nenhum indivíduo dependente só dos próprios meios pode julgar-se invulnerável à violência dos demais. Mesmo os mais fortes e mais espertos têm de dormir, em algum momento. Além disso, uma aliança temporária pode dar a vários homens uma vantagem ocasional sobre qualquer inimigo isolado. Na exposição hobbesiana, este é o argumento decisivo. A aproximada igualdade de forças e de inteligência entre os homens vale mais como introdução do raciocínio do que como argumento final. A idéia da vulnerabilidade como condição geral dispensa Hobbes de se emaranhar em detalhes menos relevantes e mais complicados. A igualdade de expectativas basta para criar a condição favorável ao conflito, quando um objeto atrai o interesse de dois indivíduos. A experiência e o cálculo projetam o conflito para diante, prolongando-o, e a

insatisfação desloca o objeto do desejo, abrindo novas oportunidades de confronto. Mas o fator que impede qualquer solução duradoura, fora da vida política, é a vulnerabilidade. Hart percebeu esse ponto com excepcional clareza, ao discutir o “nódulo de bom senso” das teorias do direito natural.

Em Locke, a noção de igualdade envolve mais componentes. Os indivíduos, como na teoria hobbesiana, partilham a condição de racionais e têm acesso, pela razão, às normas de comportamento necessárias à paz. Essas normas são a lei de natureza. A razão, “que é essa lei, ensina a toda a humanidade, bastante que [os homens] a consultem, que, sendo todos iguais e independentes, ninguém deve prejudicar a outrem na sua vida, saúde, liberdade ou posses”. Os homens são criaturas de Deus, a ele pertencem, nisso se igualam e devem durar segundo o desejo do criador e de ninguém mais. Os homens partilham de uma “comunidade de natureza”,

não se podendo, portanto, supor nenhuma subordinação entre nós, que possa autorizar-nos a destruir um ao outro, como se fôssemos feitos para uso dos demais, como as criaturas inferiores são feitas para o nosso.

Trata-se de uma identidade da espécie e, portanto, a lei de natureza serve à preservação da humanidade, não à mera defesa dos indivíduos. O criminoso se afasta da condição humana e só por isso pode ser destruído sem violação da lei natural. Por isso, o poder de fazer leis “com a pena de morte e, conseqüentemente, com todas as penalidades menores”, característico do poder político, como está indicado no fim do capítulo 1, é derivado da natureza, isto é, da razão comum.

Mas, assim como o crime pode ser definido no quadro da vida natural, e não só no mundo da norma positiva, a punição existe, em sentido próprio, no estado de natureza. Segundo Locke, a razão aponta não só a lei, mas também os meios de fazê-la observar. Para a “*preservação de toda a humanidade, a execução da lei de natureza é, naquele estado, posto nas mãos de cada homem*”. Assim, cada qual tem o direito de punir o transgressos em grau suficiente para impedir a violação. Aqui, a marca diferenciadora do pensamento lockiano:

Pois a *lei de natureza*, como qualquer lei concernente ao homem neste mundo, seria em vão, se ninguém, no estado de natureza,

tivesse o *poder* de *executá-la* e assim preservar o inocente e reprimir os ofensores.

Locke não rejeita uma das condições hobbesianas: a lei deve estar vinculada ao poder de punir. Mas diverge de Hobbes ao afirmar a existência desse poder na condição natural. Rousseau, mais fiel a Hobbes do que a Locke, repete, no entanto, a fórmula usada no *Segundo Tratado*:

Portanto, para que o pacto social não seja um formulário vazio, ele encerra tacitamente o compromisso - o único que pode dar força aos outros - segundo o qual quem quer que se recuse a obedecer à vontade geral a isso será constrangido por todo o corpo.

Este compromisso se refere, porém, a uma norma positiva, característica da soberania, como em Hobbes. Em Locke, a idéia de punição legítima independe da noção de contrato político. A condição de igualdade não é incompatível com a da justiça penal. A resposta ao aparente problema é a idéia de jurisdição recíproca. O crime rompe o equilíbrio. Como executor da lei natural, um homem pode vir a ter poder sobre outro, como se afirma no parágrafo 8 do *Segundo Tratado*, mas não um “poder absoluto ou arbitrário” para impor ao criminoso um castigo sem limite. A razão deve prescrever a pena proporcional ao crime. A punição, também na condição natural, pode ser repressiva ou compensatória. Repressão e reparação, argumenta Locke, “são as duas únicas razões pelas quais um homem pode impor um dano a outro”.

A pena, é importante lembrar, sempre se refere a um crime contra a espécie, seja um delito de morte ou uma violação patrimonial. Embora Locke faça uma referência especial ao dano (*injury*) causado a um particular, assim como ao direito de reparação dele decorrente, a violação da lei sempre envolve uma ruptura na relação com a humanidade. Em qualquer caso, a ameaça é contra a paz e a segurança e a punição se baseia no “direito de preservar a humanidade em geral”. Repressão e reparação correspondem, porém, a dois direitos distintos. Cabe a qualquer homem aplicar a pena repressiva, mas a reparação só pode ser cobrada por quem sofreu a injúria. Daí deriva uma limitação do poder do magistrado. Este, ao dispor da faculdade comum de punir o criminoso, dispõe também, “quando o bem público o requeira”, de autoridade para suspender a punição. Mas o direito de dispensar o ofensor da reparação, no caso do dano privado, só cabe ao ofendido. Ora, se

essa discriminação tem fundamento natural, parece evidente que Locke introduz no estado de natureza uma distinção legal semelhante à dos domínios público e privado.

A distinção pode parecer estranha, quando se parte da perspectiva hobbesiana. Em Hobbes, todas as leis naturais enunciadas no *Leviatã*, nos capítulos 14 e 15, se referem a obrigações e direitos privados. A injustiça é definida como “o não cumprimento de um pacto”. O problema da segurança e da paz é solucionado, nos teoremas da razão, com a construção do conceito de contrato e das normas dele decorrentes. Mas nem esse direito privado é sustentável fora da vida política. Só o poder comum converte os teoremas em leis propriamente ditas. Em outras palavras: o poder público, em Hobbes, é a condição de garantia do direito privado. O contrato pode ser a justificativa racional, mas não o fundamento, nem a origem, desse direito. Se a lei positiva e a lei natural se contêm mutuamente, como está escrito no capítulo 26 do *Leviatã*, é porque a razão, de um lado, exige a criação do poder comum como garantia da segurança, enquanto esse poder, de outro, confere efetividade às normas de convivência. Hobbes nunca explica, porém, como a razão individual poderia criar aquele poder. A implementação do contrato exigiria pelo menos um breve intervalo de total confiança entre os homens - mas isso seria incompatível com a prudência no estado de natureza, como se mostra no capítulo 14. Em Hobbes, a idéia de contrato só é fundante num sentido: corresponde à solução que todo indivíduo poderia reconhecer, pelo cálculo racional, como a melhor garantia da paz. Proporciona, portanto, a justificativa mais convincente para a obediência civil. Mas só pode ser construída *a partir da vida civil*. Estas questões, porém, devem ser discutidas noutra ocasião. Importa, agora, o contraste com o pensamento lockiano.

A concepção de Locke está livre dessas dificuldades do contratualismo hobbesiano. Na construção lockiana, as dimensões pública e privada estão presentes, de alguma forma, no estado natural. O interesse da humanidade é o equivalente da dimensão pública. Em Hobbes, a ordem política é uma alternativa à autonomia dos indivíduos. Em Locke, é um recorte numa sociedade maior, formada pelo conjunto dos homens. Ao descrever os dois principais poderes do homem no estado natural, no parágrafo 128, ele estabelece:

O primeiro é [o poder de] fazer o que considere adequado para preservar-se e aos outros, dentro do que permite a *lei de natureza*, pela qual, comum a todos, cada um e todo o resto da *Humanidade são uma comunidade*, formam uma sociedade distinta de todas as outras criaturas.

Não fosse pela corrupção e pelo caráter vicioso de alguns, continua Locke, “nenhuma necessidade haveria, para os homens, desta grande e natural comunidade e, por meio de acordos positivos, combinar-se em associações menores e divididas”. O outro poder, o de punir os crimes, é abandonado e transferido a magistrados especialmente constituídos, quando o homem se incorpora numa “sociedade política particular”, isto é, numa “comunidade separada do resto da humanidade”.

Na descrição lockiana, os indivíduos aparecem ou ligados a um grupo, ou à humanidade ou a Deus, mas nunca soltos num vazio moral. Esse dado é obscurecido pelo hábito, reforçado a partir de Macpherson, de associar Locke ao paradigma individualista. O sujeito lockiano está sempre subordinado a uma ordem que A idéia de uma comunidade ou sociedade humana fornece a Locke uma ordem que transcende a individualidade. Por isso, a oposição estado civil-estado natural não corresponde à alternativa entre a ordem legal e a atomização agentes livres de qualquer norma, ou desobrigados de responder a qualquer autoridade. É preciso levar isso em conta para bem avaliar a crítica lockiana do poder tirânico. Há dois pontos nessa crítica. Em primeiro lugar, esse poder não se confunde com o político. Este se caracteriza pela existência de um juiz comum. Se não há juiz comum entre o súdito e o governante com poderes ilimitados, não há sociedade política. Melhor, portanto, é viver no estado de natureza, “em que os homens não são obrigados a submeter-se à vontade injusta de outrem”. Segundo ponto: no estado de natureza, quem julga erradamente, no seu ou no caso de qualquer outro, “é responsável perante o resto da humanidade”. Isto não é mera retórica. Embora os homens tendam a julgar mal, quanto tratam da causa própria, a possibilidade de correção é maior, no estado de natureza, do que quando um homem dispõe de poder para comandar uma multidão.

Nos *Ensaio sobre a Lei da Natureza*, um trabalho de 1660, parte da argumentação enfatiza a origem divina dos mandamentos naturais. Dessa origem decorre, segundo Locke, seu caráter vinculante. Mas como se pode conhecer a norma e a obrigação? Pelo emprego das faculdades naturais do homem - esta é a resposta. A referência à razão, contida tanto no *Segundo Tratado* quanto nos *Ensaio*, pode levar o leitor a um equívoco. A identificação entre razão e lei natural, presente nos dois livros, tem origem, claramente, numa noção ciceroniana convertida em lugar comum. Não se trata, neste caso, da faculdade do entendimento, mas da *recta ratio*, isto é, de “certos princípios de ação definidos dos quais decorrem todas as virtudes e tudo que é necessário para a adequada conformação da moral”

(ELN, p.111). Não se deve confundir esses princípios com meros ditados da razão. A lei natural, na concepção lockiana, tem outro tipo de objetividade, porque provém de Deus:

... esta lei de natureza pode ser descrita como um decreto da vontade divina, discernível pela luz da natureza e indicativa do que é e do que não é conforme à natureza racional e, por esta razão, mandatória (*commanding*) ou proibitiva. A mim parece menos corretamente denominada, por algumas pessoas, ditame da razão, pois a razão não tanto estabelece e pronuncia essa lei de natureza quanto a procura e a descobre como lei estabelecida por um poder superior e implantada em nossos corações (*idem*).

Também esta expressão (*pectoribus nostris insitam*) pode ser enganadora, assim como a conclusão do segundo argumento mencionado no primeiro ensaio: “Esta lei, portanto, não é escrita, mas inata, isto é, natural”. Nas duas passagens, o tema de Locke não é a forma de conhecimento da lei natural. Nas páginas iniciais do livro, ele se limita a mostrar como os homens se referem a uma ordem moral adequada à sua natureza e como são levados a aceitar sua existência. O debate epistemológico só começa no capítulo seguinte, isto é, no segundo ensaio. Não é o caso de reproduzir, aqui, toda a argumentação. O ponto de vista lockiano é o mesmo que será defendido em obras posteriores: a razão produz o conhecimento moral ordenando e compondo a matéria fornecida pela experiência sensível. Não se trata, agora, da reta razão, mas da faculdade discursiva que procede “das coisas conhecidas para as desconhecidas, argumentando de uma coisa para outra numa ordem definida e fixa de proposições” (ELN, p. 151).

Locke aponta no mesmo capítulo a ordem necessária à investigação. Para se descobrir vinculado a uma lei, o homem deve saber, em primeiro lugar, se existe um legislador, isto é, “algum poder superior ao qual, de direito, ele seja subordinado”. Conhecer a vontade e os comandos desse legislador é o segundo passo. A investigação passa, portanto, por uma prova da existência de Deus. Começa com o exame da natureza sensível e de sua regularidade, prossegue com a busca de sua origem e alcança a idéia de um ser superior, criador de todos os seres animados e inanimados. Não há novidade na argumentação, mas a marca lockiana é clara e acentuada pelo autor: não se recorre nem ao testemunho da consciência nem à concepção de uma idéia inata de Deus. O passo seguinte é reconhecer que esse criador, “não apenas poderoso, mas também sábio”, deve ter

produzido o mundo com algum propósito. Isso vale não só para o conjunto, mas para cada categoria dos seres criados, incluída a criatura racional, o homem. O raciocínio, aqui, se bifurca. As obrigações devem ser derivadas em parte da finalidade comum a todas as coisas - a glória de Deus - e em parte das características da espécie. Sua constituição e suas faculdades o impelem, por meio da experiência, não só à auto-preservação, mas também à vida em sociedade. Ele tem, portanto, obrigações com Deus, consigo e com os semelhantes.

Esse percurso pode parecer surpreendente. Em primeiro lugar, por envolver no debate sobre a lei natural uma investigação sobre a existência de Deus. Em segundo, pelo uso de um raciocínio teleológico. Locke parece, em boa parte desses ensaios, mergulhar na tradição escolástica, misturando velhos argumentos cristãos a respeito da existência de Deus com o finalismo aristotélico. Uma pergunta parece inevitável: não seria suficiente, para a construção da idéia de lei natural, o recurso à noção de natureza humana? Em outras palavras: Locke não terá sido antieconômico, empregando mais do que o material necessário para resolver o problema?

Em relação a esse contexto, a resposta deve ser negativa: há uma função precisa para a idéia de Deus, nesse raciocínio. As noções de Deus e da imortalidade da alma devem ser “necessariamente pressupostas”, está escrito no quinto ensaio, se a existência da lei natural for admitida. “Pois não há lei sem legislador, e a lei não tem propósito sem punição”. O vínculo, acrescenta Locke no capítulo seguinte, “deriva do domínio e do comando que um superior tem sobre nós e sobre nossas ações”. Se não há lei sem punição, esta não basta, porém, para caracterizar a obrigação de obedecer. É a consciência desta obrigação, e não apenas o temor, que fundamenta a obediência política. O mero temor poderia caracterizar a submissão a um tirano, mas não o dever de sujeição ao magistrado civil. Por isso, “a força vinculante da lei civil é dependente da lei natural”. Esta dependência permite diferenciar o poder político do mero poder da força, exercido por tiranos, ladrões e piratas.

Deus aparece, portanto, como elemento fundante não só da lei natural, mas também da lei positiva. Essa função justifica, logicamente, o percurso imposto à argumentação na maior parte dos *Ensaaios sobre a Lei Natural*. Mas Locke poderia ter evitado esse caminho, se não caísse, desde logo, numa armadilha conceitual. Essa armadilha é uma concepção de lei totalmente hobbesiana. Trata-se, em primeiro lugar, de uma concepção voluntarista: a norma expressa a vontade, ou comando, de uma entidade superior. Essa entidade, além de tudo, é personificada. Em segundo lugar, a definição inclui a punição como elemento

essencial. Uma lei sem punição, argumenta Locke, não tem propósito, embora o vínculo da obrigação decorra não do temor, mas da apreensão racional do que é correto (ELN, p. 185). Se o autor aceita essas condições, a idéia de lei natural impõe a afirmação da existência de uma divindade, ou algo semelhante (?), dotada de vontade legisladora. Locke não comete, é claro, a grosseria de um raciocínio circular. Há uma “demonstração” da existência de Deus e isso garante a sustentação do edifício. A lei natural, nesse caso, só se distingue da lei positiva divina por ser conhecida por meio da luz da natureza, isto é, da razão, e não pela revelação (ELN, p. 187).

No *Segundo Tratado*, a argumentação se desenvolve de outro modo. A idéia de humanidade ganha um sentido normativo: não é a fonte da lei, mas é em seu nome que a lei se aplica. Também se dá um novo tratamento ao problema da sanção. Continua a existir, certamente, uma divindade legisladora. Locke se refere ao desígnio divino mais de uma vez, para vários propósitos. Na discussão sobre a propriedade, por exemplo, a transformação da natureza pelo trabalho é valorizada como cumprimento de uma ordem do Senhor. Deus deu o mundo aos homens, em comum, mas não para permanecer inexplorado: deu-o “para o uso dos industriosos e racionais (e o trabalho deveria ser seu título para isso), não para a fantasia ou cobiça dos encrenqueiros e criadores de caso”. É a ética puritana, se se quiser, convertendo a prosperidade em signo de virtude. Mas Deus e seus comandos - nisto consiste a mudança - deixam de ser essenciais à cadeia de razões. A argumentação não desaba, se for eliminada a figura do legislador divino. No *Segundo Tratado*, cumprir e fazer cumprir a lei natural são obrigações desempenhadas em nome da humanidade. Esta obrigação é evidente para quem quer que procure usar corretamente o entendimento, característica da espécie. A razão, “regra e medida comum” dos homens, pode ser um dom concedido por Deus, mas a descoberta da norma e do dever não tem de passar, necessariamente, pelo reconhecimento da divindade. Locke não faz esta restrição, nem precisaria fazê-la. Simplesmente, ele fornece ao leitor os meios para entender a lei e suas implicações sem recurso à idéia de Deus.

O caminho para isso foi aberto, de fato, já nos *Ensaios sobre a Lei de Natureza*. O ensaio número oito, o último, tem o título: “O interesse próprio de cada homem é a base da lei de natureza? Não”. A discussão começa com duas definições.

Primeiro, por base de lei natural nós entendemos algum tipo de alicerce sobre o qual são construídos e do qual, de alguma forma, todos os demais e menos evidentes preceitos daquela lei são

construídos e podem ser derivados, dele adquirindo, assim, toda a sua força vinculante, na medida em que estejam de acordo com aquela, por assim dizer, lei primária e fundamental que é o padrão e a medida de todas as outras dela dependentes.

Em segundo lugar, a questão da preeminência do interesse próprio é reposta da seguinte maneira:

Será verdadeiro que aquilo que cada indivíduo, em cada circunstância, julga vantajoso para si e para seus negócios concorda com a lei natural e, assim, é para ele não apenas legal, mas também inevitável, de tal modo que nada, na natureza, seja vinculante, exceto se trazer consigo alguma vantagem pessoal imediata?

A argumentação é sustentada principalmente pelas idéias de *base* e de *vinculação*. Não se trata, como desde logo se ressalva, de saber se o homem deve ou não cuidar dos interesses privados, mas de examinar se esses interesses devem ser o objeto central de suas preocupações e o ponto de referência, direto ou indireto, de todos os seus deveres. Os argumentos consistem essencialmente nos seguintes pontos: 1) se essa lei for o fundamento de toda obrigação, a maioria, se não a totalidade, dos atos tradicionalmente considerados virtuosos não passará de perversidade. Patriotismo, generosidade, altruísmo e equidade serão o contrário do que é bom por natureza; 2) é impossível todos cumprirem a obrigação de obter o máximo para si. Sendo os bens limitados, a disputa sem regra inevitavelmente deixará alguns, talvez a maioria, desprovidos de quaisquer benefícios. Essa norma só é compatível com o estado de guerra, pois não admite a confiança, “que é o cimento da sociedade”; 3) se os homens viverem com base nessa lei, não se poderá falar em direito de propriedade, nem, portanto, em justiça (genericamente, não se poderia falar em direito, a não ser no sentido hobbesiano: o poder de realizar os próprios fins, mesmo à custa da vida alheia, o que também excluiria a idéia de justiça).

A questão central é o problema da composição. Agentes empenhados no cumprimento da mesma lei não podem estar em oposição, e muito menos em guerra, se essa norma, como se supõe, for universal. Hobbes havia percebido esse ponto claramente. Por isso, sua primeira lei de natureza, base de todas as demais, ordena, em primeiro lugar, a busca da paz, e, se isso não for possível, o uso de todos os meios para lutar e sobreviver.

Mesmo da perspectiva estritamente individualista, como entendida por Thomas Hobbes, o resultado ótimo só se obtém pela conciliação dos interesses. Ao discutir o interesse privado como objeto principal da obrigação, Locke só considerou, obviamente, a segunda parte da primeira lei natural hobbesiana.

Ao discutir a versão radical do individualismo, Locke fez muito mais que refutar uma doutrina dificilmente sustentável. O importante não é o resgate, de fato desnecessário, das virtudes tradicionalmente reconhecidas, mas o tratamento sociológico de questões morais e legais. Seu comentário sobre a confiança como fator de coesão social pode parecer uma banalidade. É um indicativo, porém, da enorme distância entre a sua teoria social e a hobbesiana. Hobbes tem uma teoria política e uma concepção do indivíduo e de seu mecanismo psicológico. Para Locke, ao contrário, a política é apenas uma das formas ou uma das dimensões da vida coletiva. Entre os dois extremos, a sociedade política e a vida individual, é possível conceber e identificar formas diversamente complexas de associação. Mesmo a ordem política aparece descrita como variável, historicamente, de acordo com a importância dos problemas, segurança externa ou interna, por exemplo, e com a experiência acumulada. Ao insistir no conteúdo empírico da idéia de contrato - transferência de poder pelo consentimento de homens livres -, Locke explicita, com exemplos, a noção de estado de natureza.

A referência, no parágrafo 103, ao grupo que deixou Esparta com Palanto, no século oitavo antes de Cristo, e estabeleceu livremente um governo tem sobretudo valor didático: deixa clara a distinção entre o político e o não político e ressalta a imagem da independência entre indivíduos.

A lista contém exemplos mais informativos sobre as concepções lockianas do estado de natureza e da vida coletiva. A citação do livro de José Acosta, *A História Natural e Moral das Índias*, de 1604, menciona índios vivendo em grupos, na Flórida, no Brasil e noutras partes das Américas, sem rei certo, mas escolhendo seus “capitães” de acordo com as condições da paz ou da guerra (ST, § 102). Vale a pena notar que a noção de comunidade política, para Locke, não envolve necessariamente a idéia de Estado territorial, nos moldes europeus. Para ele, a sociedade política se distingue de qualquer outra pela existência de um juiz comum, isto é, de um poder superior capaz de estabelecer a justiça entre os interesses particulares (ST, § 87 entre outros). Mas isso não quer dizer que o aparecimento das funções de governo esteja vinculado sempre, e antes de mais nada, à necessidade de um juiz.

Historicamente, segundo Locke, a origem da função de chefia está associada, com frequência, à defesa contra o inimigo externo. Ele recorre tanto a exemplos da história e da etnografia quanto ao relato bíblico. Em Israel, está escrito no parágrafo 109, “a ocupação principal dos juízes e dos primeiros reis parece ter sido a de capitães na guerra e de líderes de exércitos”. Embora trate do mesmo assunto, o parágrafo 108 contém, no entanto, elementos adicionais de especial interesse:

Vemos, assim, que os reis dos índios na América, ainda um padrão das primeiras eras na Ásia e na Europa, enquanto os habitantes eram muito poucos para o país e a escassez de pessoas e de dinheiro não davam aos homens nenhuma tentação de ampliar suas posses de terra, ou de envolver-se em disputa por uma extensão maior de solo, são pouco mais que generais de seus exércitos. E, embora comandem de forma absoluta na guerra, exercem pouco domínio em casa e em tempo de paz e têm uma soberania muito limitada, cabendo as resoluções de paz e de guerra, habitualmente, ou ao povo ou a um conselho. A guerra, no entanto, que não admite pluralidade de governantes, naturalmente devolve o comando à autoridade única do rei.

Esta passagem mostra, em primeiro lugar, uma concepção de etapas do desenvolvimento social. As mesmas fases podem ser observadas na evolução de diferentes povos, em diferentes continentes. Os grupos da América oferecem o interesse especial de mostrar, ao vivo, estágios há muito superados pelas civilizações da Europa e da Ásia. No século seguinte, essa noção de etapas seria lugar comum no pensamento social. Estaria presente em Rousseau, em Adam Smith, em Adam Ferguson e em David Hume, para citar só alguns nomes de excepcional importância. Para Locke, assim como para os autores do século 18, há uma correspondência entre condições demográficas e econômicas e formas de organização legal e institucional. Essas formas de organização respondem, funcionalmente, a problemas característicos de cada fase. Assim, a função judicial tem pouca importância nas primeiras etapas, quando a população é pequena, a propriedade privada ainda não se desenvolveu, a ambição é moderada e as ocasiões de conflito interno são raras.

A referência às funções de chefia, muito importantes na guerra e quase insignificantes na paz, também seria lugar comum na literatura antropológica — uma informação reiterada pela observação de muitas sociedades indígenas. Com todo o seu refinamento conceitual e metodológico, pesquisas do século 20 com frequência apenas confirmam as anotações dos primeiros visitantes da América. Personagens como Léry, Acosta e Soares de Sousa permanecem como exemplos invejáveis de argúcia e precisão. É um dos méritos de Locke ter sido capaz de valorizar e processar a informação fornecida por esses observadores. Ele não era apenas um pensador atualizado em matéria de ciências naturais. Era igualmente, embora este ponto seja pouco apreciado por seus comentadores, um filósofo social bem munido de material histórico e etnográfico.

No parágrafo 107, ao discorrer sobre a evolução do comando familiar para o governo monárquico, Locke menciona outra característica das sociedades pequenas e simples: os liames afetivos.

Confinando seus desejos nos estreitos limites da pequena propriedade de cada um, a igualdade de modo de vida simples e pobre causou poucas controvérsias e, assim, nenhuma necessidade de muitas leis para decidi-las: não se carecia de justiça onde havia poucas violações e poucos ofensores. Pois só se pode supor que aqueles que se estimavam o bastante para unir-se em sociedade tivessem alguma familiaridade (acquaintance) e amizade e alguma confiança mútua.

Seria natural, portanto, escolherem o tipo de governo mais adequado a seu principal temor, o do inimigo externo. Seu chefe deveria ser alguém capaz de liderá-los na guerra.

Há um abismo entre esta representação e a visão hobbesiana. Hobbes não desprezou, é preciso reconhecer, as crenças e valores como elementos importantes na vida política. Não foi por outro motivo que ele inscreveu entre os direitos de soberania o controle das opiniões e das doutrinas ensinadas aos súditos. Mas ele se ocupou sobretudo, se não exclusivamente, com o exame de como esses fatores enfraquecem ou reforçam a lealdade política. Daí a preocupação, reencontrada em Rousseau, com o poder paralelo representado pela religião cristã, especialmente a romana, pregada por uma igreja com pretensão de universalidade. No caso de Locke, o interesse pelas crenças e valores tem

outro sentido. Ele os percebe como fatores de interação social, tanto mais eficazes quanto menor o grupo e mais simples o seu modo de vida.

Há uma correspondência entre a complexidade econômica e o desenvolvimento das formas de propriedade (isto é mostrado no capítulo 5 do *Segundo Tratado*). Isso altera as relações entre os homens, multiplicando as ocasiões de conflito e tornando indispensável a instituição do juiz comum. A criação desse juiz, com a centralização do poder de repressão, representa uma alteração qualitativa. Mas essa alteração não corresponde à imposição de uma forma a um conjunto de agentes atomizados. Para Locke, a independência natural consiste simplesmente na relação igual entre os indivíduos, sem subordinação regular. Essa independência não deve ser entendida como isolamento e muito menos como guerra de todos contra todos. A criação do governo responde a uma exigência criada pela vida coletiva, num determinado nível de complexidade. Pode ser difícil, em certas passagens, determinar uma fronteira entre os dois estágios, o natural e o político. Essa dificuldade ocorre a Peter Laslett, ao comentar um trecho da *Terceira Carta sobre a Tolerância*, em que se menciona a organização mínima de uma sociedade indígena, com chefe, mas sem juizes nem leis internas. Esse texto, escreve Laslett, é uma exposição interessantíssima da visão lockiana do estado de natureza, “ou de tal estado misturado com o estado de sociedade”. Um amante da elegância lógica de Hobbes talvez possa lamentar certas imprecisões de Locke. E não sem motivo respeitável. Passar do *Leviatã* para o *Segundo Tratado* é como sair de um caminho áspero e difícil, mas bem demarcado, para uma estrada às vezes mais suave, mas sem a mesma sinalização e com algumas ramificações inesperadas. Se há alguma vantagem, está nas descobertas que a má sinalização e os desvios podem proporcionar.

Uma dessas descobertas é a riqueza da interação social. O agente lockiano não é o indivíduo apenas competitivo, nem o maximizador de benefício dos modelos microeconômicos mais “puros”. A propósito, o individualismo teórico de Locke não é mais radical que o de Adam Smith. Cita-se com demasiada frequência, especialmente na literatura dita liberal, a visão smithiana do interesse próprio como grande motor do comportamento. Como de costume, ignora-se o conjunto das idéias: por trás do mercado, como de qualquer outro sistema de relações interindividuais, há uma rede formada por valores e pela percepção do outro como um semelhante. Quando se gasta o tempo necessário com a *Teoria dos Sentimentos Morais* e com as *Lições de Jurisprudência*, a *Riqueza das Nações* aparece como foi concebida por seu autor: não como obra independente e muito menos como um elogio incondicional do mercado e da competição,

mas como parte de um projeto abrangente de investigação social. Há muito mais, no mercado, que a presença das forças impessoais da oferta e da procura.

Ora, entre Locke e Smith há um salto, lembrará alguém. Não importa o rótulo imposto à *Teoria dos Sentimentos Morais*, psicologia social ou sociologia, não há dúvida de que ali se encontra teoria sociológica da mesma espécie que se se vê, por exemplo, na *Divisão do Trabalho Social*. David Riesman, em seu delicioso *Adam Smith's Sociological Economics*, é perfeitamente convincente quanto a isso. Em Locke, o arranjo do material é muito menos satisfatório. Ele reconhece, obviamente, a existência de regras nos vários grupos “naturais”, isto é, não políticos, mas só consegue nomear, fora das sociedades políticas, um sistema normativo universal, a lei de natureza. Os indivíduos naturais não são independentes no sentido hobbesiano: obedecem a padrões de confiança e de afetividade, mas estão legalmente vinculados à humanidade (ou a Deus), e não ao grupo imediato. Só com a política se estabelece um recorte na humanidade, embora, se reconheça a realidade histórica de grupos e de “nações” - a expressão é de Locke, ao mencionar os selvagens americanos.

Embora as idéias de igualdade e independência, no estado natural, sejam sustentadas com exemplos da história, da Bíblia e dos relatos de viagem, os homens são ditos iguais por sua humanidade comum, e não por pertencerem a grupos determinados. É em nome da comunidade humana que o indivíduo pode julgar o transgressor da lei natural e fazer-se executor da sentença. Não há, em todo o tratamento desse direito de sanção, referência à autoridade do grupo. A literatura sobre os selvagens da América já relata, na época, a vingança regulada, isto é, a punição descentralizada e imposta por sujeitos privados ou por familiares da vítima. O tema aparece, por exemplo, no capítulo 18 da *História de uma Viagem na Terra do Brasil*, de Jean de Léry, dedicado ao “que se pode chamar leis e administração civil entre os selvagens”. O livro de Léry aparece numa relação das prováveis fontes de Locke, na edição dos *Tratados* preparada por Laslett. Esse, no entanto, é apenas um dos autores que descreveram, nos séculos 16 e 17, as práticas penais dos índios.

Para Locke, seja como for, uma das implicações da igualdade é a jurisdição recíproca dos indivíduos, na condição natural. Assim ele resolve, no *Segundo Tratado*, o outro problema associado à noção de lei, a associação necessária entre a norma e a sanção. A jurisdição individual não quer dizer que uma pessoa, e não um grupo, deva ser sempre o agente da justiça. Mas basta um homem para o exercício legítimo da função judicial, quando não há apelo possível a um magistrado terreno. Essa é

também a base evidente do direito de rebelião contra o tirano. Esse direito pode envolver uma questão adicional, a da quebra da confiança atribuída pelo povo ao governante. O governo, segundo Locke, é apenas um comissário - em inglês, um *trustee* - da sociedade. Rompida a confiança, e se a infidelidade for muito grave, cabe ao povo afastar o governo e retomar, integralmente, a autoridade que por direito lhe pertence. Mas essa cobrança, que se faz ao governante em estado de guerra contra o povo, tem como base a lei de natureza, que permite ao indivíduo destruir quem lhe faça guerra (par. 16). E “aquele que, no estado de sociedade, tirasse a liberdade pertencente aos membros da sociedade ou comunidade, também se deve supor que pretendesse tirar-lhes tudo mais, devendo, assim, ser visto como em estado de guerra” (par. 17). Essa argumentação é repetida, com acréscimos, no capítulo final do *Segundo Tratado*, onde se mostra como o governante, ao violar a confiança de quem o constituiu como magistrado, se torna inimigo do povo.

Pelo contrato, portanto, o indivíduo não só transfere à sociedade o poder de legislar, de julgar e de punir as transgressões, mas também o de destituir o governo, quando este viola gravemente o direito e se torna ameaça para os súditos. Esse é, essencialmente, o mesmo poder exercido legitimamente pelo indivíduo na condição natural. Também este, e não só o corpo social, tem o direito de se defender do abuso da força, como é lembrado no parágrafo 232:

Quem quer que use a força sem direito, como faz quem a usa, em sociedade, sem a lei, se põe em estado de guerra com aqueles contra os quais ele a usa. Nesse estado, todos os vínculos anteriores são cancelados, todos os outros direitos cessam, e cada um tem o direito de defender-se e de resistir ao agressor.

Qual o fundamento desse direito, que a sociedade recebe pelo pacto e que o indivíduo reassume, contra um particular qualquer ou contra o governante, quando não há autoridade para protegê-lo? Só pode ser a mesma igualdade que a cada um converte em magistrado e executor da lei, na condição natural.

A igualdade natural nunca deixa de existir, portanto, como fonte de direito à autodefesa e, também, de resistência à tirania. Mas que outros direitos estão associados a essa igualdade? O mais evidente é o da igual proteção pelo poder público. No final do capítulo 11 do *Segundo Tratado*, Locke resume os limites do poder legislativo das

sociedades. A primeira exigência, ou restrição, é governar por meio de leis promulgadas, estabelecidas e invariáveis em casos particulares, devendo haver “uma regra para os ricos e para os pobres, para o favorito na corte e para o camponês no arado”. Mas esta é uma igualdade, por assim dizer, passiva. Locke não discute, nesse livro, os direitos da cidadania ativa, isto é, de participação nas assembleias e na escolha de seus membros. No projeto das *Constituições Fundamentais da Carolina* (no plural, porque cada um dos 120 artigos é chamado “constituição”), toda função pública, legislativa, executiva e judiciária, é reservada aos proprietários de terras. Mas esse não é um texto teórico ou doutrinário, pelo qual o autor se possa responsabilizar integralmente: é um trabalho de encomenda, preparado, em 1669, para atender às conveniências da política colonial. Não pode sequer ser considerado, como alguns escritos econômicos, uma proposta que envolva, mesmo contra a opinião dominante, o ponto de vista lockiano.

Locke talvez desejasse um novo padrão de participação política, mais aberto e mais igualitário, mas isso não está claro nos seus escritos. Nas *Constituições*, como noutros textos, ele parece conformar-se com a representação restrita e com a seleção econômica dos participantes das funções de governo. Ao escrever o prefácio aos *Dois Tratados*, um vigoroso elogio da revolução e de Guilherme de Orange, Locke parece aceitar o Parlamento da Convenção como adequado representante do povo, embora, como comenta David Wooton, “só uma minoria tivesse o direito de voto”. Tudo isso é conjectura.

Muito mais clara é a disposição de Locke de justificar a desigualdade econômica. A justificativa, produzida no capítulo 5 do *Segundo Tratado*, envolve duas tarefas. A primeira é mostrar como pode surgir uma legítima propriedade privada. A segunda é explicar como essa propriedade pode crescer, além de certos limites, sem violar os preceitos da lei natural.

O ponto de partida é a condição de igualdade: o mundo foi dado aos homens em comum, por Deus, para o sustento de todos e para seu conforto. Os bens naturais não pertencem, originalmente, a nenhuma pessoa em particular. A natureza, tal como criada, é oferecida a todos. Mas como podem os homens sobreviver sem se apropriar de porções dessa natureza? O comum se torna próprio, a cada instante, pelo mero esforço de sobrevivência. Basta o gesto simples de coletar e comer uma fruta. Em que momento ocorre a diferenciação? Neste ponto, Locke introduz uma questão de valor na descrição de um ato biológico: o consumo da substância naturalmente disponível se converte em apropriação, em sentido não só moral, mas também legal. Ao introduzir o problema, Locke determina o curso de uma parte, pelo menos, do raciocínio. A conversão do comum em

próprio só pode resultar do ato de coleta, isto é, do esforço do agente. Ao agir sobre a natureza, o homem acrescenta ao objeto algo que lhe é próprio, que é parte de sua individualidade livre: o labor de seu corpo. O sujeito, por assim dizer, se projeta sobre as coisas que o seu esforço modifica. “Seja o que for que ele remova do estado em que a natureza o proveu e deixou, mistura-lhe seu trabalho, acrescenta-lhe algo que lhe é próprio e assim o converte em sua propriedade” (par. 27).

Isso define a apropriação como inevitável, pelo menos num grau mínimo, e fornece um critério para explicar como o comum se torna próprio. A idéia de um “meu” e de um “teu” fica associada, a partir daí, à condição natural de sobrevivência. Esse direito não depende, nem poderia depender, de um consentimento. Se esse fosse o caso, o homem teria morrido de fome no meio da fartura (par. 29). Logo, a propriedade não depende, para ser legítima, de um contrato. Não é, portanto, uma instituição da sociedade política, mas uma condição natural. Este ponto, estrategicamente, é muito importante.

Marca uma enorme diferença em relação ao pensamento de Hobbes. Para este, nenhum direito, em sentido legal ou moral, é identificável na condição de natureza. A noção hobbesiana de direito natural corresponde, simplesmente, ao impulso de sobrevivência e a tudo que daí decorre - incluída a violência irrestrita contra os adversários imediatos ou potenciais. Mas isso vale para todos e esse “direito”, portanto, ao ser exercido, envolve a negação de igual “direito” a todos os demais. A propriedade só pode ser, portanto, produto da lei positiva: só um poder comum pode dar sentido prático à reivindicação de direitos. No caso de Locke, não. Para ele, a eficácia da lei natural permite falar significativamente em direitos naturais. O problema, portanto, é determinar se a propriedade se enquadra nessa categoria. A resposta é positiva. Deve ser, portanto, uma condição inviolável pelo poder político. Mesmo para proporcionar a segurança e outros serviços característicos de uma sociedade política, o governo só pode recolher, como tributo, o que for consentido pelos súditos (par. 140 e outros).

Mas demonstrar a legitimidade natural da propriedade não é o maior problema. A grande questão surge em seguida: sendo os homens portadores de iguais direitos à vida e ao bem-estar, o direito de apropriação deve ser limitado. Estamos, de novo, diante do problema da composição. A norma deve ser universal, isto é, deve válida para todo homem, de tal forma que não resulte em exclusão. Ao direito de apropriação exercido por alguns não pode corresponder a diminuição do direito de outros. Locke se move, claramente, no mundo moral e legal caracterizado no último capítulo dos *Ensaios sobre a*

Lei de Natureza. O interesse privado, como ficou estabelecido naquela discussão, não pode ser a base da lei de natureza, nem, portanto, do direito natural.

É preciso, portanto, que a apropriação seja compatível com a norma de deixar “o suficiente e igualmente bom, em comum, para os outros”. A questão crucial não é a coleta de frutos ou a caça. Locke supõe, nos estágios primitivos, uma situação de abundância. Nessa condição, a natureza tende a repor, espontaneamente, os meios necessários à vida e oferecidos, em comum, à humanidade. O problema se complica, porém, quando se trata da terra. Ao cercar uma área, o indivíduo subtrai ao domínio comum não só o fruto e a caça consumidos, porém renováveis, mas um pedaço da própria natureza (par. 32). O direito ao produto da lavoura decorre do trabalho, tanto quanto o direito ao fruto coletado ou à caça abatida. Mas a situação é diferente, sob um aspecto, e isso justifica uma dúvida: quando se retira da posse comum a própria terra, não se viola o preceito de reservar aos outros o suficiente e de igual qualidade?

A argumentação é mais complexa na aparência que na estrutura. Desenvolve-se em duas etapas. Na primeira, considera-se a apropriação para mera subsistência. Originalmente, a extensão da terra convertida em propriedade corresponde à capacidade individual de lavrar. Havendo grande extensão disponível, não se causa prejuízo aos demais. A apropriação é legitimada pelo esforço. O trabalho justifica não só a posse do produto, mas também do solo: ao lavrá-lo, o indivíduo lhe acrescenta algo seu, o esforço, impondo sua marca a uma parcela da natureza. Mas Locke, obviamente, não está preocupado com esse tipo de atividade. É preciso dar conta da agricultura mercantil, que ultrapassa de muito a extensão e a produção necessárias à sobrevivência individual. Dois pontos, essencialmente, são estabelecidos. Em primeiro lugar, a apropriação da terra para a agricultura não resulta, necessariamente, numa subtração. Pode ser, e normalmente é, segundo Locke, exatamente o contrário. Adequadamente lavrado, o solo produz muito mais do que a natureza, espontaneamente, poderia oferecer. A agricultura multiplica, portanto, os bens necessários à manutenção da vida e ao conforto. Um acre cultivado pode proporcionar, observa Locke, dez vezes a produção de uma área igual deixada em comum e sem cuidado. Assim, quem se apropria de um acre e o cultiva, não o subtrai, mas oferece nove acres à humanidade (par. 37). Isso é tanto mais verdadeiro, obviamente, quanto maior a eficiência do agricultor.

Essa mudança, porém, só pode ocorrer com o desenvolvimento do comércio. Sem a troca, o indivíduo não teria por que produzir mais que o suficiente para si. Não poderia, portanto, oferecer à humanidade o benefício da multiplicação dos frutos da terra. Com o

comércio, um mundo novo aparece. Especializam-se as funções, multiplicam-se os bens em quantidade e em variedade e uma nova trama de relações se estabelece entre os homens. Vamos deixar de lado, aqui, a discussão sobre o trabalho como origem do valor, fonte de muita controvérsia e de muito malentendido sobre o pensamento lockiano. O tema não é essencial, neste momento. É possível, sem passar por aí, cuidar apenas da questão do direito de propriedade e dos seus limites. O problema seguinte, naturalmente, é o da acumulação, e isto envolve o segundo ponto do argumento.

O preceito de reservar o suficiente e igualmente bom para os demais inclui, na formulação inicial, a regra do não desperdício. A parcimônia no uso dos bens comuns é uma forma de respeitar o igual direito alheio. Essa norma é transferida para o universo mercantil. O que se troca, supostamente, não se desperdiça. O excedente de um acaba servindo, pelo intercâmbio, para suprir a necessidade de outro. Mas isso pode não valer para o que se acumula. A maior parte dos bens de consumo é perecível e é melhor que evitar que se deteriore. Quem acumule bens perecíveis não só causa um dano à humanidade, por subtrair de circulação, inutilmente, bens necessários, mas ainda comete uma tolice. É possível, no entanto, acumular o equivalente a bens de qualquer natureza sem retirá-los do mercado. Esse equivalente, a moeda, é o mesmo instrumento inventado pelos homens para facilitar a troca. Materiais duráveis, como o ouro e a prata, são normalmente usados, lembra Locke, para essa função de representar as mercadorias:

Com a moeda, surgiu algo duradouro, que as pessoas poderiam reter sem estragar, e que, pelo mútuo consentimento, os homens aceitariam em troca dos verdadeiros, mas perecíveis, sustentos da vida (par. 47).

Sendo não só um meio de troca, mas também reserva de valor, a moeda resolve o problema da acumulação, permitindo uma nova forma de expansão da propriedade. Os homens diligentes, fiéis ao preceito divino de ocupar a terra e transformá-la, para dela extrair o máximo benefício, podem, assim, diferenciar-se dos demais, enriquecendo sem violar os limites do direito natural.

Se a igualdade não fosse um componente fundamental de seu pensamento, Locke não teria sido forçado a esse percurso. Sem a noção de direitos básicos iguais, o problema da composição não se impõe. Essa noção está vinculada não só à identidade da espécie, mas a uma determinada concepção de lei natural. Essa lei é mandatória, isto é, não consiste

só em teoremas da razão, é universal. Os indivíduos não são, portanto, apenas livres: são *igualmente* livres e isso implica certos direitos invioláveis.

A idéia de igual liberdade permeia o pensamento político de Locke e influencia, com nitidez, muitos de seus pontos mais importantes, como o direito de resistência ao governo tirânico. Mas não implica restrição à desigualdade econômica, embora estabeleça condições para a apropriação e para a acumulação. Tampouco envolve, a não ser de modo muito limitado, o socorro aos pobres. Ao propor um esquema para emprego dos pobres, em 1697, Locke explica o aumento da mendicância pelo “relaxamento da disciplina e a corrupção dos costumes”. Não se trata, segundo ele, de desemprego involuntário, porque a economia, argumenta, não deixou de proporcionar atividade e fartura. Enquanto interpretação, isto não serve para caracterizar a atitude política e moral de Locke: ele se expressa como economista. O importante é outro ponto: para reduzir a mendicância, ele sugere fortes medidas repressivas, como, por exemplo, o engajamento forçado, para serviço no mar, de mendigos de cidades litorâneas. Para as crianças o tratamento não é mais suave. Deve-se recolhê-las e educá-las, mas fazendo-as trabalhar para o custear pelo menos parte das despesas. Os pobres são descritos como um peso para os outros, e sua multiplicação resulta em mais impostos para que se possa mantê-los. Reduzir esse peso é a justificativa inicial da proposta - recusada, aliás, pelo Bord of Trade, que tinha uma opinião diferente sobre o desemprego.

Pode ser precipitado, a partir desta análise, formular conclusões firmes a respeito de como Locke deu origem a uma ou outra vertente do liberalismo. Provisoriamente, porém, uma sugestão pode ser formulada. Em termos muito simplificados, a vertente representada por John Rawls poder ser ligada aos fundamentos da teoria lockiana, por causa do vínculo entre liberdade e igualdade: não se pode conceber a primeira sem a segunda. As conclusões da teoria da propriedade, assim como o tratamento da questão dos pobres, têm toda semelhança, no entanto, com o liberalismo de Nozick. Dois Lockes, portanto? Certamente não. Também não resolve o problema apelar para a idéia de contradição, como se o pensamento lockiano, de repente, e de forma quase imperceptível, houvesse mudado de trilhos e de rumo por uma falha lógica. Ao invés de buscar essa falha, vale a pena examinar como a teoria pode acomodar, em aparente harmonia, o igualitarismo fundamental e a aceitação da desigualdade capitalista. A primeira observação pode ser sobre a idéia de propriedade. Locke atribui à mera coleta de um fruto uma dimensão moral e legal, passando da idéia simples de captura de um objeto natural à noção complexa de propriedade. Não há um único argumento para justificar essa passagem. Por meio dessa

identificação, a propriedade privada se converte em direito natural, associado ao direito básico de sobrevivência.

O segundo ponto é a legitimação da propriedade mercantil, isto é, destinada à produção de um excedente comerciável. Que a posse estável permita aumentar a produção e a produtividade parece claro, mas essa estabilidade não implica a apropriação privada, nem a produção destinada ao mercado. Locke passa por cima desses pormenores. A multiplicação dos produtos da terra, pela cultura regular e exercida de forma competente, fica vinculada, assim, ao controle privado de parcelas da natureza. O proprietário diligente pode ser descrito, portanto, como alguém que oferece aos outros muito mais do que poderiam obter da terra deixada em comum.

Legitimar a acumulação poderia ser mais complicado, se a riqueza acumulada consistisse apenas de bens diretamente utilizáveis - de modo especial, de produtos perecíveis. A solução é encontrar uma reserva de valor que não seja ela mesma um bem consumível. Essa resposta, porém, só vale plenamente sob uma condição: que a desigual distribuição da riqueza, representada pela terra e pelo estoque de capital, não prive alguns homens das condições mínimas necessárias a uma vida decente. Locke argumenta como se essa condição ocorresse. Mais que isso, raciocina como se a regra “deixar o suficiente e igualmente bom para os demais” estivesse cumprida.

Em parte, a divergência entre os liberais ocorre na interpretação dessa regra. Trata-se de saber, no fundo, em que altura se deve traçar a linha do mínimo compatível com a dignidade humana, ou mesmo se alguma linha deve ser traçada. Mas essa é, talvez, a diferença menos importante. No fundo, a grande questão é saber se o atendimento dos direitos mínimos é uma responsabilidade coletiva. Desta perspectiva, o grande problema não é se o poder público deve ou não intervir em certos assuntos, mas, ao contrário, se a omissão seria legítima. Este é o ponto fundamental perdido em boa parte da discussão contemporânea. A grande questão não é se o mercado pode ou não fornecer certos bens e serviços, como assistência médica, educação e previdência, mas se esses temas devem ser tratados apenas como negócios ou, pelo menos dentro de certos limites, como responsabilidades públicas. Não se trata apenas de um problema financeiro, mas, antes de mais nada, de um tema ético e político. Locke abriu caminho para este debate ao perguntar, no último dos ensaios sobre a lei de natureza, se o interesse privado é a base dessa lei. Sua resposta, negativa, ainda vale alguma reflexão, a menos que se acredite que a responsabilidade coletiva, se houver alguma, deve ser deixada para uma suposta mão invisível do mercado.

NOTAS:

As citações do *Segundo Tratado* aparecem com as iniciais *ST*. Os *Ensaio sobre a Lei de Natureza* são indicados pela sigla *ELN*. A edição dos *Ensaio* é aquela preparada por W. von Leyden (Oxford, Clarendon Press, 1954).

Outros textos lockianos são citados da edição dos *Two Treatises of Government*, preparada por Peter Laslett, e do volume dos *Political Writings* editados por David Wootton.

1. Segundo David Wootton, “Filmer, e não Locke, inventou o liberalismo”. Isto é mais que uma brincadeira: Locke “não só atacou as posições que Filmer havia defendido; ele sistematicamente defendeu os pontos de vista que Filmer havia atacado”. Em outras palavras, o autor do *Patriarca* de certo modo estabeleceu as características e a pauta do que viria a ser conhecido como pensamento liberal.

2. H. L.A. Hart, *The Concept of Law*, pg. 184 a 195 (Clarendon Press, Oxford, 1991).

3. J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social*, in *Oeuvres Complètes*, vol. 3º, pg. 364 (Bibl. de la Pléiade).

4. John Dunn, *The Political Thought of John Locke*, pg. 235 e 236, incl. nota 5 da pg. 235 (Cambridge University Press, 1982).

5. *Draft of a Representation Containing a Scheme of Methods for the Employment of the Poor*, in *John Locke - Political Writings*, ed. David Wootton, Penguin Books, Londres, 1993, pg. 447.