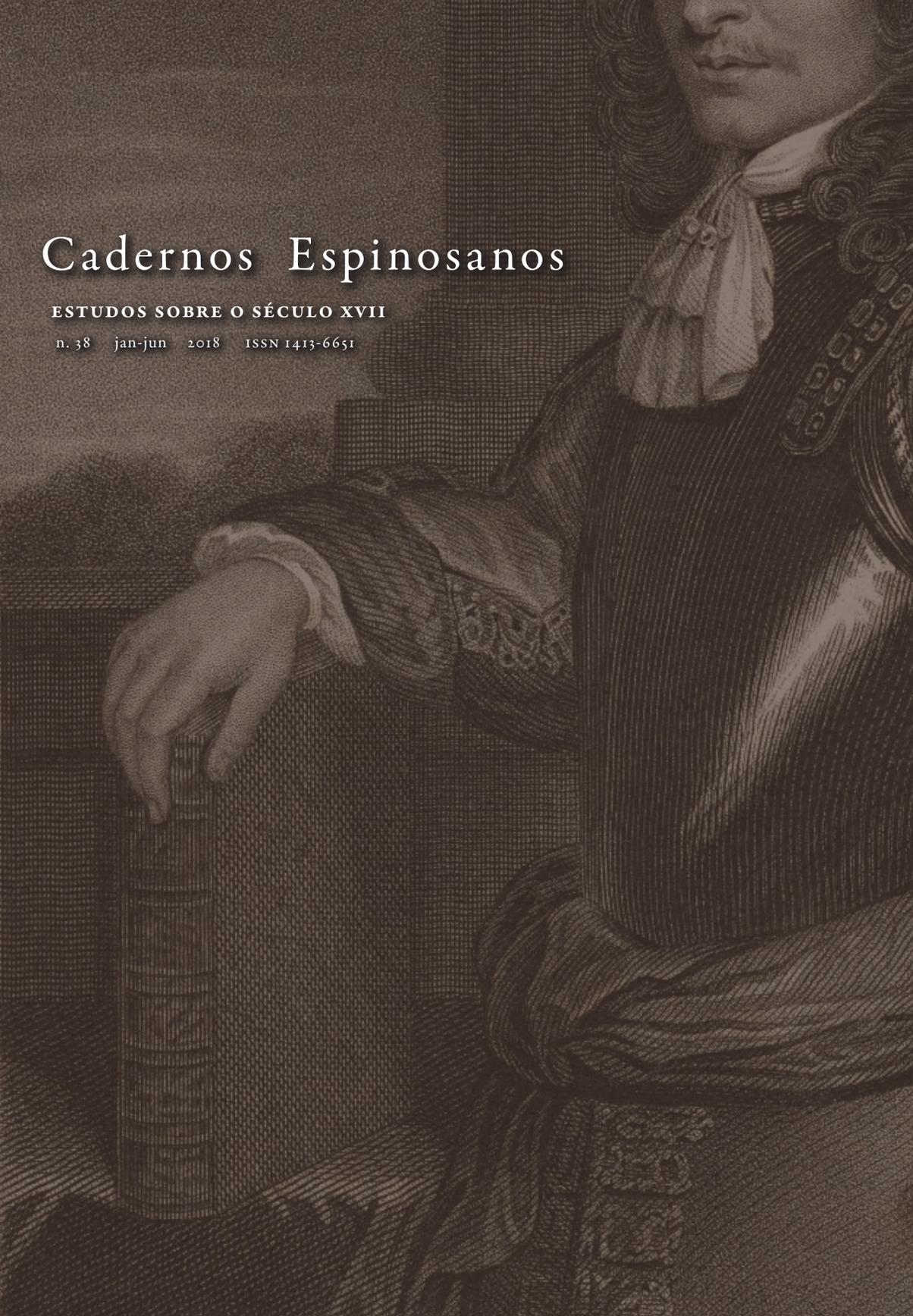


Cadernos Espinosanos

A detailed engraving of a man in 17th-century attire, including a large, curly wig and a dark, ornate coat with a white cravat. He is shown from the chest up, holding a thick, bound book with both hands. The background is a textured, dark grey.

ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 38 jan-jun 2018 ISSN 1413-6651

Cadernos Espinosanos

Cadernos Espinosanos

ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 38 jan-jun 2018 ISSN 1413-6651

PUBLICAÇÃO DO GRUPO DE ESTUDOS ESPINOSANOS
E DE ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
REITOR Prof. Dr. Marco Antonio Zago
VICE-REITOR Prof. Dr. Vahan Agopyan
FFLCH - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
DIRETORA Profa. Dra. Maria Arminda do Nascimento Arruda
VICE-DIRETOR Prof. Dr. Paulo Martins

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
CHEFE Luiz Sérgio Repa
VICE-CHEFE Oliver Tolle
COORD. DO PROG. DE PÓS-GRADUAÇÃO Moacyr Novaes

ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA
Profa. Marilena de Souza Chaui
A/c Grupo de Estudos Espinosanos
Departamento de Filosofia – USP
Av. Prof. Luciano Gualberto, 315
05508-900 – São Paulo-sp – Brasil
TELEFONE 0 xx 11 3091-3761 – FAX 0 xx 11 3031-2431
E-MAIL cadernos.espinosanos@gmail.com

www.revistas.usp.br/espinosanos

A Comissão Editorial reserva-se o direito de aceitar, recusar ou reapresentar o original ao autor com sugestões de mudanças.

EDITORA RESPONSÁVEL INSTITUCIONAL Marilena de Souza Chaui

EDITORAS RESPONSÁVEIS Tessa Moura Lacerda, Silvana de Souza Ramos

EDITOR CONVIDADO Alberto Ribeiro G. de Barros

COMISSÃO EDITORIAL Barbara Lucchesi Ramacciotti, Sacha Zilber Kontic, José Marcelo Siviero, Paula Bettani Mendes de Jesus, Celi Hirata, Juarez Rodrigues, Henrique Piccinato Xavier, Elizete Waughan da Silva, Ricardo Polidoro Mendes, Nastassja Saramago de Araujo Pugliese

CONSELHO CIENTÍFICO Atilano Domínguez (Univ. de Castilla-La Mancha), Diego Tatián (Univ. de Córdoba), Diogo Pires Aurélio (Univ. Nova de Lisboa), Franklin Leopoldo e Silva (USP), Homero Santiago (USP), Jacqueline Lagrée (Univ. de Rennes), Luís César Oliva (USP), Maria das Graças de Souza (USP), Olgária Chain Féres Matos (USP), Paolo Cristofolini (Scuola Normale Superiore de Pisa) e Pierre-François Moreau (École Normale Supérieure de Lyon), Chantal Jaquet (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne), Vittorio Morfino (Università degli studi di Milano - Bicocca), Sebastian Torres (Universidad Nacional de Cordoba-UNC)

PARECERISTAS André Menezes Rocha, Cíntia Vieira da Silva, David Calderoni, Edmilson Menezes, Eduardo de Carvalho Martins, Eduino José de Macedo Orione, Fabio Cristiano de Moraes, Fernando Antunes, Fernando Dias Andrade, Herivelto Pereira de Souza, Isadora Bernardo Prévide, Luciana Zaterka, Marcos Ferreira de Paula, Mônica Loyola Stival, Patrícia Aranovich, Roberto Bolzani Filho, Rodrigo Hayasi Pinto, Sérgio Xavier Gomes de Araújo, Maria Jimena Solé, Alfredo Gatto, Mariana de Gainza

DESIGN Henrique Piccinato Xavier

SUMÁRIO

ARTIGOS

SIDNEY E O DIREITO DE RESISTÊNCIA Alberto Ribeiro G. de Barros	15
LOCKE E OS POBRES Antônio Carlos dos Santos	33
LOCKE E A APROPRIAÇÃO PRIVADA: EM QUE CONDIÇÕES O DIREITO DE EXCLUIR PODE SER JUSTIFICADO? Jean-Fabien Spitz	53
LOCKE E O DIREITO DOS POBRES Christian Lindberg Lopes do Nascimento	89
HISTÓRIA NATURAL E ATEÍSMO ANTROPOLÓGICO EM JOHN LOCKE Saulo H. S. Silva	107
O CONCEITO DE LIBERDADE E SUAS IMPLICAÇÕES POLÍTICAS: NOTAS SOBRE SIDNEY, LOCKE E A TRADIÇÃO REPUBLICANA Christopher Hamel	127
A ONTOLOGIA POLÍTICA DE ESPINOSA NA LEITURA DE ANTONIO NEGRI Stefano Visentin	151

- 171 ELEMENTOS DA LIBERDADE REPUBLICANA
EM JOHN LOCKE
Rodrigo Ribeiro de Sousa
- 189 JOHN LOCKE E AS TEORIAS DO DIREITO
DE RESISTÊNCIA DE MATRIZ LUTERANA
Silvio Gabriel Serrano Nunes
- 207 TRÊS ENSAIOS SOBRE LOCKE (LEO STRAUSS,
C. B. MACPHERSON E JAMES TULLY):
OU RECONSTRUINDO O SUJEITO LIBERAL
Ronaldo Tadeu de Souza
- 223 CONSIDERAÇÕES SOBRE O CONSENTIMENTO
NO *SEGUNDO TRATADO DE JOHN LOCKE*
Alessandra Tsuji
- 245 CONATUS E DURAÇÃO NA ÉTICA DE ESPINOSA
Dani Barki Minkovicius
- RESENHA
- 263 ESPINOSA COMO EDUCADOR
Juarez Lopes Rodrigues
- TRADUÇÃO
- 269 TOUT EN DIEU, COMMENTAIRE SUR MALEBRANCHE
Voltaire
- 299 NOTÍCIAS

APRESENTAÇÃO

Entre os dias 5 e 7 de abril de 2017, na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, foi realizado o Colóquio Locke e Sidney, promovido pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia. O Colóquio reuniu pesquisadores brasileiros e estrangeiros para discutir o pensamento político desses dois importantes autores modernos.

John Locke e Algernon Sidney foram contemporâneos aos acontecimentos mais marcantes na história inglesa do século XVII: as guerras civis (1642-8), o estabelecimento da república (1649-60), a restauração da monarquia (1660), a revolução gloriosa (1688-9). Ambos escreveram seus principais textos políticos no mesmo período: a chamada crise de exclusão (1679-83), que agitou a política inglesa em torno da sucessão de Carlos II. Na linha de sucessão encontrava-se o irmão do rei, Jaime Stuart, que sofria forte resistência entre os súditos protestantes por ser declaradamente católico. Nos três Parlamentos reunidos num curto intervalo de tempo (1679-1680-1681), foi apresentada a proposta de exclusão de Jaime Stuart do processo sucessório e a reivindicação para que o Parlamento pudesse indicar o sucessor ao trono e impor claros limites ao exercício do poder real. No mesmo período, os realistas publicaram um panfleto escrito na década 30, intitulado “*Patriarcha*” de autoria de Robert Filmer. Tanto os “*Dois Tratados sobre o Governo Civil*” de Locke quanto os “*Discursos sobre o Governo*” de Sidney foram escritos com o objetivo de refutar a doutrina patriarcal e o direito divino dos reis, sustentados por Filmer. Ambos recorreram praticamente aos mesmos argumentos, mas com conclusões diferentes, que resultaram em teorias políticas distintas e, por vezes, divergentes.

Este número especial dos Cadernos Espinosanos reúne as principais comunicações realizadas no Colóquio. Elas abordam temáticas comuns aos dois autores, como a origem, natureza e extensão do poder político, a liberdade política, o direito de resistência, e temáticas específicas do pensamento político de Locke, como a origem e a legitimidade da propriedade privada e o direito dos pobres. Enfim, elas possibilitam ao leitor uma boa perspectiva dos principais temas tratados por esses dois relevantes autores do século XVII.

Este número conta também com dois artigos sobre Espinosa: o primeiro deles, sobre a leitura de Negri a respeito de Espinosa, foi originalmente uma conferência na Universidade de São Paulo proferida pelo professor Stefano Visentin; e o segundo trata do conatus espinosano. E temos ainda uma resenha da nova tradução do livro de Rabenort, *Spinoza como educador*, realizada pelo Grupo de trabalho “Benedictus de Spinoza” e publicada pela EdUECE e uma tradução de um texto do Voltaire sobre Malebranche.

Boa leitura!

Os editores

Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 38 jan-jun 2018 ISSN 1413-6651

IMAGEM Detalhe do retrato *The Honourable Algernon Sidney*
gravado por J. Cochran em torno de 1800.

SIDNEY E O DIREITO DE RESISTÊNCIA¹

Alberto Ribeiro G. de Barros
Professor, Universidade de São Paulo,
São Paulo, Brasil
abarros@usp.br

RESUMO: A intenção do artigo é examinar a reflexão de Algernon Sidney no que se refere ao direito de resistência do povo contra governos tirânicos. Amplamente discutido por autores das mais diversas vertentes políticas, o direito de resistência ocupou um lugar de destaque no debate jurídico, teológico e político no decorrer dos séculos XVI e XVII. Além dos tradicionais argumentos apresentados por huguenotes franceses, monarcômacos escoceses e defensores da causa parlamentar durante as guerras civis inglesas, a defesa de Sidney do direito do povo de julgar, combater e depor tiranos é feita também com base em princípios republicanos, como o império da lei, o bem comum e, principalmente, a liberdade.

PALAVRAS-CHAVE: Sidney, Direito de Resistência, Liberdade, Governo

1 Este trabalho foi apresentado no Colóquio Locke e Sidney, ocorrido em abril de 2017 na FFLCH-USP, e integra projeto de pesquisa financiado pelo CNPq, via bolsa PQ.

Caroline Robbins (1947, p. 267-296) qualificou *Discourses Concerning Government* de Algernon Sidney de manual e compêndio da Revolução Americana. De fato, a obra influenciou de maneira decisiva os pais fundadores da nação norte-americana, em particular Benjamin Franklin, Thomas Jefferson e John Adams, tornando-se uma das principais referências dos colonos na luta pela independência, ao lado dos escritos políticos de Milton, Locke, Trenchard, Gordon e de outros defensores do direito de resistência contra governos tirânicos. Ela também motivou os revolucionários franceses em seu combate contra o antigo regime, sendo frequentemente citada nos debates ocorridos durante a reunião dos Estados Gerais e da Assembleia Nacional Constituinte (IRENE, 1984, p. 11-17).

Publicada em 1698 por John Toland, a obra reunia os manuscritos que foram confiscados quando Sidney foi preso, em 26 de junho de 1683, acusado de ter participado de um complô malsucedido para assassinar o rei Carlos II (SCOTT, 1991, p. 292-316). Os mesmos manuscritos foram posteriormente utilizados em seu julgamento como peças de acusação e parte deles foram lidos com a finalidade de provar a intenção subversiva de Sidney, que foi sumariamente condenado por traição e executado em 7 de dezembro do mesmo ano (SALMON, 1954, p. 698-705).

Se as duas primeiras partes dos *Discourses* enfatizam, num tom teórico, o direito do povo de ordenar sua vida política conforme considerar mais adequada aos seus propósitos, exaltando a superioridade do governo popular ou misto como o regime mais apropriado para a preservação da liberdade, a terceira parte apresenta argumentos, num tom bem mais programático, a favor do direito do povo de combater e destituir governos tirânicos (LURBE, 2004, p. 32-44). O princípio geral constantemente recapitulado é de que, se todo governo é instituído pelo povo, cabe ao povo avaliar se ele está sendo exercido de acordo com a finalidade para a qual foi instituído, repreendê-lo quando não cumprir com seus deveres e até mesmo, se for o caso, depô-lo (HAMEL, 2011, p. 440-452). Isto porque seria contraditório pensar que um povo é livre para instituir a forma de

governo que desejar, mas não pode depois regulá-lo, modificá-lo ou aboli-lo se considerar necessário ou mesmo conveniente²:

Nós dizemos em geral: quem institui pode também destituir, especialmente quando a instituição é para si mesmo. Portanto, se a multidão institui (o governo), a multidão pode destituir; e aqueles que a compõem, ou que a sucedem por direito, são os únicos juizes do desempenho das finalidades de sua instituição (SIDNEY, 1996, I, 6, p. 21).

Já nas primeiras páginas da obra os escritos de João Calvino e George Buchanan são evocados com a finalidade de defender a liberdade do povo para julgar, combater e, se necessário, destituir o governo que não cumprir com seus deveres (SIDNEY, I, 2, p. 10-11).

A referência a Calvino parece ser equivocada, visto que ele jamais defendeu o direito de resistência do povo contra governos estabelecidos. No capítulo final da *Instituição da Religião Cristã*, publicada em 1536, o reformador genebrino defende a necessária submissão dos súditos ao governo civil, com o argumento de que o cristão deve obedecer às autoridades estabelecidas por Deus, independentemente da conduta e do conteúdo dos comandos daqueles que exercem o poder. Se as ordens da autoridade civil forem iníquas ou ímpias, elas devem ser respondidas com preces, súplicas ou fuga, mas jamais com resistência ou enfrentamento. Afinal, a punição aos tiranos é uma prerrogativa divina, não cabendo aos súditos executá-la (CALVINO, 1995, p. 77-142).

É verdade que a partir da edição latina, publicada em 1543, Calvino passa a fazer algumas concessões à desobediência dos súditos no que se refere aos comandos iníquos da autoridade civil que colocassem em

2 POCKOCK (1994, p. 915-935) considera que a principal característica do republicanismo de Sidney está nesta ênfase do poder original do povo de estabelecer a forma de governo que considerar mais adequada, conseqüentemente, de controlar o seu exercício por meio de representantes, modificando-o, se necessário, ou até mesmo abolindo-o, quando considerar necessário.

risco a verdadeira fé. O argumento utilizado é de que, se toda autoridade é instituída por Deus, o seu exercício está vinculado aos objetivos estabelecidos pela vontade divina. Desse modo, a obediência à autoridade civil deve ter um caráter condicional: se as suas ordens contrariam os preceitos divinos, os súditos ficam liberados de sua incondicional obediência, uma vez que eles devem obedecer antes a Deus do que aos homens, conforme o preceito evangélico (Atos dos Apóstolos 5, 29).

Mas Calvino afasta qualquer possibilidade de resistência direta por parte dos súditos. Ela deve ser de competência exclusiva dos magistrados legalmente instituídos pelo ordenamento jurídico, como no caso dos éforos em Esparta, dos tribunos da plebe em Roma ou ainda dos Estados Gerais na França. Apenas esses magistrados inferiores, que receberam de Deus tal incumbência, podem resistir ao magistrado supremo, caso este se torne um tirano. Se não o fizerem, eles negligenciam seu dever e estarão sujeitos, como o próprio tirano, ao castigo divino.

Já a referência a Buchanan parece bem mais adequada. Em *De Maria scotorum regina*, publicado em 1571, ele justifica a deposição e a prisão da rainha católica, Mary Stuart, com o argumento de que ela havia se tornado uma tirana, ao desrespeitar as leis do reino e os antigos direitos e liberdades dos escoceses. Ao fazê-lo, ela havia perdido sua autoridade de magistrado supremo e assumido a mesma condição de qualquer pessoa privada que podia ser presa e julgada pelos seus crimes³.

No diálogo *De Iure regni apud scotos*, provavelmente escrito no período de prisão da rainha, os argumentos apresentados por Buchanan a favor do direito de resistência são mais incisivos. Eles se fundamentam na ideia de que o governo é estabelecido por um pacto, no caso escocês, entre o povo e o monarca, no qual o povo promete obediência sob a condição de que o monarca cumpra com suas obrigações de cuidar dos assuntos públicos e de manter a justiça e a equidade no reino. Neste

3 Cf. BUCHANAN, G. *De Maria scotorum Regina*, disponível em www.eebo.chadwyck.com.

pacto, o povo não aliena nem transfere seu poder, mas apenas delega seu exercício ao monarca, que passa a governar para o benefício do povo de acordo com as leis do reino. Se o monarca em algum momento exercer o poder que lhe foi confiado de maneira arbitrária ou discricionária, ele quebra o pacto firmado com o povo e torna-se um tirano, um inimigo público a ser combatido. Com o pacto anulado, o povo fica então livre da obrigação de obediência e pode resistir, se necessário, com a força das armas para depor e punir este tirano (BUCHANAN, 1980, p. 8-72).

Do mesmo modo, Sidney salienta diversas vezes que, embora cada indivíduo deva estar submetido aos comandos do magistrado civil, desde que esses comandos estejam de acordo com a lei estabelecida, o povo tem o direito de resistir ao governo que não cumprir com seu dever. Isto porque as magistraturas são criadas pelo povo, que lhes dá a forma e o poder que considera mais adequados para o seu bem⁴.

Segundo Sidney, se Deus prescreveu nas Escrituras e gravou no coração dos homens que é melhor ser protegido pela força da multidão unida, desfrutando dos benefícios da vida em comum, não determinou uma forma específica de governo, deixando aos homens a liberdade de escolher aquela que considerarem a mais conveniente: “todo povo recebe de Deus e da natureza a liberdade de regular os assuntos que lhe dizem respeito, de acordo com sua própria prudência e conveniência” (SIDNEY, I, 18, p. 61).

Na descrição da formação do corpo político e instituição do governo, os homens aparecem como naturalmente livres e iguais, sem qualquer relação de dependência ou de hierarquia entre eles, consequentemente, sem qualquer dever natural de obediência ou de sujeição. Guiados pela razão, eles teriam restringido parte de sua liberdade natural, para poder desfrutar dos benefícios da vida em comum, entre os quais a garantia de seus direitos naturais, como a vida, a propriedade e a própria

4 Cf. SIDNEY, 1996, I, 20, p. 70; II, 32, p. 309-310; III, I, p. 331; III, 13, p. 391; III, 25, p. 459-460; III, 27, p. 474-475; III, 39, p. 537.

liberdade. O ato de união entre os homens num só corpo teria sido realizado por meio de um mútuo acordo no qual todos se comprometeram a submeter-se às leis e regras decretadas por eles mesmos. Em seguida, escolheram a forma de governo mais adequada aos seus propósitos e conferiram aos magistrados designados o poder necessário para desempenhar da melhor maneira possível sua função⁵.

Mas a mútua restrição da liberdade natural e o estabelecimento do governo não significou o abandono da liberdade de julgar se os magistrados escolhidos para exercer este governo cumprem com a finalidade para a qual foram instituídos. Afinal, todos os magistrados civis, inclusive aqueles que exercem o poder supremo, devem ser regulados, limitados e dirigidos por aqueles que os constituíram: “governo e magistrados que o exercem (poder político) são criados pelos homens. Aqueles que os constituem não podem deixar de ter um direito de regulá-los, limitá-los e dirigi-los conforme considerarem melhor para eles” (SIDNEY, I, II, p. 32)

Não se encontra nos *Discourses* uma definição rigorosa de povo: às vezes trata-se da própria multidão (SIDNEY, II, 32, p. 310); outras vezes refere-se ao conjunto de indivíduos que o compõem (SIDNEY, III, 21, p. 443-444); outras vezes refere-se ao todo, em oposição aos indivíduos particulares, na tradicional metáfora do corpo político (SIDNEY, III, 36, p. 519); outras vezes ainda designa a assembleia dos representantes do povo, assimilando a assembleia do povo com a assembleia de seus delegados (SIDNEY, II, 5, p. 102). Encontra-se apenas a contínua afirmação de que na origem do governo encontra-se o povo, que tem o direito de instituir, controlar e destituir os magistrados civis:

É lícito, portanto, que a multidão escolha um ou alguns homens para governá-la, ou até mesmo decida manter este poder para ela mesma; e os magistrados que foram estabelecidos, não tendo outro poder senão o que lhes foi conferido pela multidão, grande ou pequena, são o que

5 Cf. SIDNEY, 1996, I, 2, p. 8; I, 10, p. 30-31; I, 12, p. 35; II, 4, p. 94-95; II, 9, p. 131; II, 20, p. 191-192.

eles são por meio da multidão; e pela lei de sua própria instituição, exercem poderes proporcionais a concessão e de acordo com os fins para os quais lhes foram conferidos (SIDNEY, II, 5, p.99).

A intenção é claramente enfatizar que o governo não dispõe de outro poder a não ser daquele conferido a ele pelo povo. Se não é completamente desenvolvida a tese do poder constituinte do povo, fica subentendido que este poder reside no povo: “a autoridade, direito e poder (de todo governo) deve ser regulada pelo julgamento, direito e poder daqueles que o instituíram, sem qualquer relação com o nome que lhe é dado” (SIDNEY, III, 12, p.385-386).

O principal argumento repetido à exaustão é de que se o povo detém o direito de escolher a forma de governo que lhe convém, deve deter também o direito de avaliar e de julgar o magistrado encarregado de exercer o poder político e, se for o caso, destituir aquele que não cumprir com a finalidade para o qual foi instituído:

O povo cria as magistraturas e lhes dá o título, a forma e o poder que considerar adequados; e só ele sabe se a finalidade para a qual elas foram criadas está sendo alcançada ou não. Só o povo, que dá o poder ao magistrado, pode julgar se este está sendo empregado para seu bem-estar ou utilizado para sua ruína (SIDNEY, III, 41, p. 549-550).

Ao tratar das sedições por motivos justos, Sidney (II, 24, p. 217-251) argumenta que, se toda magistratura civil é criada pelo povo e para o bem do povo, o povo é o agente mais qualificado para avaliar se o seu exercício está de acordo com a finalidade para a qual ela foi instituída. A ideia defendida pelos realistas de que o povo, ao criar magistrados e nomeá-los soberanos, abandonaria totalmente sua liberdade, é severamente criticada:

Nada pode ser mais absurdo do que dizer que um homem tem poder absoluto, acima da lei, para governar conforme sua vontade, para o bem do povo e a preservação de sua liberdade. Porque nenhuma liber-

dade pode subsistir onde há tal poder; e nós não temos outro meio de distinguir as nações livres daquelas que não são, senão que as nações livres são governadas pelas suas próprias leis e magistrados conforme sua determinação, e as outras se submeteram ou voluntariamente ou pela força ao poder de um homem ou de alguns homens, para serem governadas de acordo com a vontade desses homens (SIDNEY, III, 21, p. 440).

Sidney (II, 25, p. 456-461) contesta também a tese defendida pelos realistas de que a monarquia havia sido a primeira forma de governo estabelecida pela humanidade e de que o monarca seria superior ao povo, detendo o direito exclusivo de decretar as leis e de estar acima delas, em razão de sua precedência temporal. A sua objeção está baseada nos relatos históricos de que os monarcas sempre foram instituídos pelo povo de acordo com leis previamente estabelecidas. A história mostrava claramente que em todos os povos sempre houve uma multidão de homens e um conjunto de leis antes da escolha de reis; e sempre foi pelo consentimento desta multidão que alguém se tornou rei.

Mas mesmo que a monarquia tivesse sido a primeira forma de governo estabelecida pela humanidade, isto não implicava que ela deveria ser mantida. Afinal, nenhum povo estava obrigado a manter uma forma de governo, que pode ter sido adequada no passado, mas que deixou de ser no presente. O povo é sempre livre e continua a sê-lo para instituir a forma governo que seja mais conveniente para seus propósitos.

Sidney critica ainda a concepção de que o corpo político é estabelecido pela alienação total do direito natural dos indivíduos em favor do soberano, cuja vontade não estaria sujeita às leis civis, o que daria ao soberano a plena liberdade de agir como considerar mais adequado. Para ele, não há na origem do corpo político uma alienação total do direito natural nem a submissão incondicional à vontade do soberano. Tratava-se de um falso princípio que desconsiderava que o povo confere ao magistrado civil apenas uma parcela de seu poder, permanecendo com a maior parte:

[...] se é verdade que aqueles que delegam poder, sempre retêm para eles mais do que concederam, aqueles que instituem esses homens (magistrados) não lhes concedem um poder absoluto de fazer o que eles desejam, mas retêm para si mesmos mais do que conferiram aos seus representantes (SIDNEY, III, 38, p. 531).

Além disso, a extensão do poder do magistrado civil deve estar de acordo com o propósito de sua instituição, que é o de estabelecer a justiça. Por isso, a obrigação de obedecê-lo depende do caráter justo de seus comandos. Ninguém pode estar obrigado a obedecer aos comandos de um governo que contrariem a justiça. A resistência aos comandos injustos é considerada a forma que o povo tem de reafirmar que a finalidade da obediência política é a liberdade, este bem comum que a lei civil estabelece e deve preservar.

Sobre as leis civis, Sidney sustenta que os homens têm o direito, do qual não podem se privar, de instituir as normas que devem reger sua vida em comum. Do mesmo modo que no estabelecimento do governo, as leis civis têm então sua origem no livre consentimento do povo:

Se nós não somos obrigados a viver em conformidade com a lei de Moisés, todo povo pode estabelecer as próprias leis e nós não podemos negar este direito que é comum para todos. Nossas leis não foram enviadas do céu, mas feitas pelos nossos ancestrais de acordo com as suas circunstâncias e a luz de que dispunham. Nós herdamos o mesmo direito deles (SIDNEY, III, 25, p. 464).

As leis civis são geralmente apresentadas como costumes imemoriais, que tiveram seu início no consenso geral do povo, ou normas escritas, que receberam sua força e autoridade de parlamentos ou outras assembleias de representantes do povo. Além de regular as relações entre os membros do corpo político, elas também fixam a extensão e os limites de toda autoridade política:

[...] esses limites são fixados pela lei; a lei está, portanto, acima do rei. As suas ações devem ser regidas pela lei; e não, ao contrário, a lei ser regulada por sua vontade. Além disso, a extensão desses limites só pode ser conhecida pela intenção da lei que a estabeleceu (SIDNEY, III, 42, p. 556).

Segundo Sidney, num corpo político no qual a vontade do magistrado impõe seu querer de modo arbitrário, não é possível ter a vida, a liberdade e a propriedade asseguradas. Se as leis estabelecidas para proteger os cidadãos puderem ser modificadas pela simples vontade do magistrado, elas deixam de cumprir com seu propósito de assegurar a vida, a liberdade e a propriedade do povo:

Como a liberdade consiste em não estar sujeito à vontade de um homem e nada denota mais um escravo do que a dependência em relação à vontade de outrem, se não houver outra lei no reino senão a vontade de um príncipe, não haverá liberdade. A propriedade também é um apêndice da liberdade; é impossível para um homem ter direito a terras ou outros bens, se ele não tiver liberdade (SIDNEY, III, 16, p. 402-403).

Por isso, todas as nações que amaram a liberdade e abominaram a dominação adotaram a máxima de que um poder desprendido de freios é sempre perigoso. Nenhum magistrado, nem mesmo o supremo magistrado, pode estar isento das leis civis, visto que não há justo poder fora de seu âmbito: “como nenhum homem pode ser um legítimo rei, exceto pela lei, nem ter um justo poder que não seja pela lei, se este poder foi estabelecido para ser imenso, a lei que o estabeleceu deve ter sido enunciada anteriormente para moderá-lo e controlá-lo” (SIDNEY, III, 13, p. 387).

As leis civis devem estar no fundamento do exercício do poder político, estabelecendo os seus propósitos e limites, para que este poder não seja utilizado de maneira arbitrária ou discricionária. A presunção de que os magistrados vão agir de maneira correta não é considerada suficiente para a segurança do povo, que não deve estar fundamentada na vontade e entendimento incertos de um ou de alguns homens. O único

modo de assegurar a vida, liberdade e propriedade do povo é que todos, inclusive os magistrados que exercem o governo, estejam submetidos ao império da lei.

As leis civis não delimitam apenas o exercício da autoridade política, mas a criam, de tal modo que o poder de qualquer magistrado só pode ser entendido como o poder da lei. A conhecida máxima de Bracton – *Potestas regis est potestas legis* – é interpretada no sentido de que é da lei que o rei retira seu poder, ou seja, é pela lei que ele é rei; e é para o bem do povo que ele foi criado pela lei (III, 9, p. 366-370).

Sidney utiliza ainda a definição de lei que Edward Coke havia retomado de Cícero, para sustentar que o que torna a lei válida é a sua conformidade com a justiça, ou seja, com o que é reto e honesto:

A lei, sendo como eu disse antes *sanctio recta*, deve estar fundada sobre o princípio eterno da razão e da verdade, de onde a regra da justiça que é pura e sagrada deve ser deduzida, e não da vontade depravada do homem, que flutua de acordo com seus diferentes interesses, humores e paixões que várias vezes reinam em várias nações, abolindo num dia o que havia sido decretado no outro. Portanto, a sanção que merece o nome de lei, que deriva não de sua antiguidade ou da dignidade do legislador, mas de uma intrínseca igualdade e justiça, deve ser estabelecida na perseguição daquela razão universal para a qual todas as nações em todos os tempos devem uma igual veneração e obediência (SIDNEY, III, II, p. 381).

Para ser obedecida, a lei tem de estar fundamentada no princípio da razão universal, e não na vontade arbitrária dos homens, que flutua de acordo com seus humores, interesses e paixões. Apenas o poder diretivo da lei, sustentado em sua inerente retidão e justiça, obriga o seu cumprimento; o poder coercitivo, com sua força de dissuasão, tem um caráter meramente contingente. Desse modo, toda promessa de obediência deve estar vinculada ao respeito pela justiça. Por isso, quando a lei civil compromete de maneira direta, por estar corrompida, ou de maneira indireta, por ser imperfeita, a vida, a liberdade e a propriedade do povo, ela não

deve ser obedecida. Isto porque ela jamais apaga com suas determinações a lei natural, que expressa a justiça. Assim, se a lei civil estiver corrompida pela prática arbitrária do magistrado, a lei natural autoriza ao povo contestá-la; e quando a contestação não tiver efeito, se for necessário, recorrer à força das armas: “todas as disputas sobre o direito se resolvem naturalmente pela força quando a justiça é negada” (SIDNEY, III, 36, p. 524).

Sidney (II, 24, p. 220-224) cita especificamente três casos em que revolta popular, quando a via jurídica não pode ser empregada, é plenamente justificada. O primeiro é quando alguém assume o poder político por meios ilegais ou injustos, sem ter sido designado ou encarregado pelo povo. Como já havia sido defendido por vários autores no caso do tirano sem título, qualquer cidadão pode tomar armas contra este usurpador, a fim de combatê-lo. O segundo é quando um magistrado assume o poder de maneira lícita, mas continua a exercê-lo depois do fim de seu mandato. Ao não exercer o poder segundo as condições estabelecidas pelo povo, este magistrado torna-se semelhante ao tirano sem título e a resistência armada é mais do que justificada. Já o terceiro caso é quando um magistrado assume o poder licitamente e o exerce no período previsto de seu mandato, mas de maneira que a lei não prevê. Ao desrespeitar a lei que o criou e que regula o exercício de seu poder, este magistrado age também como um tirano e não pode ser protegido pela lei que ele mesmo subverteu.

Apesar de justificar em diversos momentos o tiranicídio, SIDNEY (II, 27, p. 263-267) não considera lícito o regicídio. Ele reconhece a possibilidade de um povo julgar o seu rei e depô-lo, se ele não governar em benefício do bem comum, mas jamais executá-lo. A execução de um rei só é justificada se ele exercer seu poder de maneira arbitrária e discricionária, desrespeitando as leis divinas, naturais e humanas, ou seja, se ele se tornar um tirano.

As passagens do Evangelho (ROMANOS 13, 1-2; I PEDRO 2, 13-14) que eram normalmente utilizadas pelos realistas para condenar o direito de resistência e sustentar o dever incondicional de obediência à autori-

dade política são longamente comentas. Com os mesmos argumentos de outros defensores do direito de resistência, SIDNEY (III, IO, p. 370-380) sustenta que a prescrição evangélica de obediência aos magistrados instituídos por Deus referia-se apenas aos bons magistrados, ou seja, aqueles que respeitavam as leis divinas, naturais e humanas. A distinção entre bons e maus magistrados deve ser feita por meio da avaliação de suas ações. De modo geral, os bons magistrados são aqueles que agem para o bem do povo, que consiste principalmente na efetivação da justiça e na propagação da virtude. Já os maus magistrados são aqueles que buscam apenas o próprio interesse e negligenciam o bem comum para o qual foram instituídos. Além disso, os bons magistrados procuraram assegurar a grandeza e a felicidade do povo, ao contrário dos maus magistrados que o corrompem e o dividem em fações, enfraquecendo-o de tal modo que ele possa ser dominado.

Resta saber quem pode julgar as ações dos magistrados civis. Se os magistrados inferiores podem ser certamente julgados pelos seus superiores, no caso do magistrado supremo não há um juiz previamente estabelecido. Sidney reconhece que este juiz não pode ser o próprio magistrado supremo, visto que não parece ser adequado um magistrado julgar as próprias ações. Como o magistrado supremo foi criado pelo povo e para o bem do povo, deve então caber ao povo avaliar se este magistrado está agindo de acordo com o esperado. Afinal, ninguém melhor do que o povo para saber qual é o seu bem. Desse modo, só o povo pode avaliar se as magistraturas criadas para seu próprio benefício estão correspondendo às suas expectativas. Portanto, é sempre lícito ao legítimo detentor do poder, que é o povo, julgar, depor e, se necessário, punir o magistrado que se desvia no exercício do poder⁶.

As objeções normalmente feitas ao direito de resistência são então contestadas. A mais comumente apresentada era a de que o povo, ao

6 A mesma concepção encontra-se nos autores que defenderam a prisão, julgamento e execução de Carlos I. Ver BARROS, 2015, p. 197-246.

dar o consentimento ao governo estabelecido, não poderia depois questionar as suas ações. Os defensores do direito de resistência respondiam que o poder confiado ao governo só poderia ser exercido com o intuito de realizar a finalidade para a qual ele foi instituído, que era o bem do povo. Se o magistrado civil exercesse o poder que lhe fora confiado de maneira discricionária, desrespeitando os limites e condições estabelecidas no momento de sua instituição, o povo ficaria liberado do dever de obediência.

SIDNEY (II, 6, p. 108-110) mantém a ideia de que todo governo deve estar baseado no consentimento e de que todo poder não consentido está desprovido de direito, reduzindo-se ao exercício da força, mas acrescenta a necessidade de avaliar se o consentimento foi livre. A questão para ele não é somente saber se houve consentimento, mas quais foram as suas circunstâncias. O consentimento para o estabelecimento do governo só pode ser considerado livre, na sua avaliação, se as condições nas quais ele foi dado não estiverem estruturadas por uma relação de dominação, que possa inibir a oposição ou gerar constrangimento

Outra objeção frequente era de que a resistência armada era um ato ilícito de rebelião do povo contra o governo licitamente estabelecido pelo consentimento. Os defensores do direito de resistência argumentavam que a rebelião era um ato plenamente justificado e totalmente lícito, visto que o povo tinha o direito de recorrer à força das armas toda vez que o governo violasse sua promessa de respeitar as leis divinas, naturais e humanas.

SIDNEY (III, 36, p. 519-524), por sua vez, procura responder a esta objeção de outro modo, enfatizando a diferença entre rebelião e revolta. Em sua opinião, a justa revolta do povo contra um governo tirânico não pode ser associada à rebelião. Primeiro, porque rebelião é uma forma de insubordinação e o povo jamais é inferior ao governo. O povo é sempre superior ao governo, visto que o governo só existe por causa do povo e para servir o povo. Depois, porque a palavra rebelião era derivada do termo latino *rebellare*, que significava recomeçar uma guerra. Ela era nor-

malmente utilizada na Roma antiga, quando uma cidade ou província, que havia sido subjugada pelos romanos, rompia o acordo de paz firmado e retomava a guerra. Ora, chamar a revolta do povo de rebelião significava supor que na origem de todo governo teria havido uma guerra com o povo e a vitória teria sido do governo. Mas nunca houve tal guerra. Todo governo é instituído pelo povo e para o bem do povo. Assim, do mesmo modo que a palavra rebelião nunca fora utilizada pelos romanos para descrever a revolta do povo contra os decênviros ou outros magistrados que não cumpriram com seu dever, ela não podia ser utilizada para caracterizar a revolta do povo contra um governo tirânico.

Além disso, numa sociedade civil bem ordenada, o povo jamais pode ser considerado sedicioso, porque a sedição implica numa oposição injusta a um poder licitamente estabelecido. Ora, ao instituir o governo, o povo determina o uso e a extensão de seu poder, tendo em vista a sua finalidade. Desse modo, a oposição do povo a um governo que se desvia de sua finalidade não pode ser considerada sedição. O povo tem sempre o direito de se opor ao governo, quando julgar que este não está cumprindo com a finalidade para a qual foi instituído (SIDNEY, III, 6, p. 349-350).

Outra objeção reiteradamente feita era de que o direito de resistência colocava em risco a paz e a ordem social, ao admitir a licitude da mobilização e do enfrentamento armado contra governos tirânicos. Para SIDNEY (III, 16, p. 402-403), a liberdade do povo jamais pode ser sacrificada em nome de outros valores, como a paz ou a ordem social. Não adianta ter uma vida pacífica ou segura sem liberdade e a submissão a um governo tirânico não pode ser justificada por nada. Em sua avaliação, é impossível abrir mão da liberdade a fim de usufruir de outros bens, como a ordem ou a paz, porque a fruição de qualquer bem pressupõe necessariamente a liberdade: ser livre é a condição para que um bem possa ser realmente desfrutado. A existência de um governo tirânico, que ameaça à liberdade do povo, é razão suficiente para se iniciar de maneira lícita uma revolta, mesmo que isto coloque em risco a paz e a ordem social.

SIDNEY (III, 40, p. 544-545) não deixa de reconhecer os inconvenientes das revoltas populares, mas adverte que nenhuma condição humana é perfeita, sendo necessário escolher muitas vezes o menor dos males. Nesse sentido, a revolta do povo contra um governo tirânico é um mal menor do que a servidão. Por isso, arriscar a vida em nome da liberdade parece ser uma opção mais segura do que aceitar passivamente a servidão. Isto porque aquele que se submete ao tirano mantém-se na servidão e conhece inevitavelmente a morte, enquanto aquele que resiste pode perder a vida, mas pode também recuperar sua liberdade.

Assim, a resistência a um governo tirânico não é apenas um ato lícito, justificado pela consciência e pelo direito, mas um dever do ser humano. Ela não é considerada apenas uma opção entre outras, diante de um poder tirânico, mas uma obrigação moral que se impõe ao ser humano. Em outros termos, é a consciência da própria dignidade que gera no ser humano o dever de resistir ao tirano, para que possa viver de acordo com sua natureza de ser livre. A manutenção da liberdade impõe, portanto, a luta contra a tirania.

SIDNEY AND THE RIGHT OF RESISTANCE

ABSTRACT: This paper intends to examine Algernon Sidney's thought on the people's right of resistance against tyrannical governments. Widely debated by authors of the most diverse political inclinations, the right of resistance occupied a prominent place in the legal, theological and political debate during the sixteenth and seventeenth centuries. In addition to the traditional arguments put forward by French huguenots, Scottish monarchomachs and parliamentarians during the English civil wars, Sidney's defense of the people's right to judge, combat, and depose tyrants is also based on republican principles such as the rule of law, common good and, above all, freedom.

KEYWORDS: Sidney, Right of Resistance, Freedom, Government

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

BARROS, A R. G. (2015) *Republicanism Inglês: uma teoria da liberdade*. São Paulo: Discurso/Fapesp.

BUCHANAN, G. (1571) *De Maria scotorum Regina*. www.eebo.chadwyck.com – acessado em 2013.

_____. (1980) *De Iure regni apud scotos*. In: Buchanan, G. *An Appendix to the History of Scotland*. London: Kessinger Publishing, p.8-72.

CALVINO, J. *Sobre o governo civil*. (1995) In: Lutero e Calvino. *Sobre a autoridade secular*. São Paulo: Martins Fontes, p. 77-142.

HAMEL, C. (2011) *L'Esprit Républicain : Droits naturels et vertu civique chez Algernon Sidney*. Paris: Classiques Garnier.

IRENE, C. (1984) "Algernon Sidney, the Noble Republican". *History Today*, n. 34, p. 11-17.

LURBE, P. (2004) "Le républicanisme belliciste d'Algernon Sidney". *Cercles*, n. 11, p. 32-44.

- POCOCK, J. G. A. (1994) "England's Cato: the virtues and fortunes of Algernon Sidney". *The Historical Journal*, v.37, n.4, p. 915-935.
- ROBBINS, C. (1947) "Algernon Sidney's Discourses Concerning Government: Textbook of Revolution". *The William and Mary Quarterly*, vol. 4, n, 3, p. 267-296.
- SALMON, J. H. A. (1954) "Algernon Sidney and the Rye House Plot". *History Today*, vol. 4, p. 698-705.
- SIDNEY, A. (1996) *Discourses Concerning Government*. Indianapolis: Liberty Fund.
- SCOTT, J. (1991) *Algernon Sidney and the Restoration crisis, 1677-1683*. Cambridge: Cambridge University Press.

LOCKE E OS POBRES¹

Antônio Carlos dos Santos²
Professor, Universidade Federal de Sergipe,
Aracaju, Brasil.
acsantos12@uol.com.br

RESUMO: O objetivo deste artigo é analisar o projeto de lei de Locke sobre os pobres à luz do debate que se estabeleceu no século XVII inglês sobre o combate à pobreza. A leitura desse projeto de lei com outros textos de Locke, como o *Segundo tratado*, por exemplo, conduz o leitor a uma flutuação interpretativa que parte de sua visão moral, de salvação da alma *per si*, passa por uma perspectiva de cunho econômico-utilitarista, baseada no trabalho, e chega a uma solução igualmente moral, de homem disciplinado e apto à vida do labor. Ler este texto de Locke, sem clichês e preconceitos, pode ajudar o leitor contemporâneo a entender a longa luta de inclusão do pobre enquanto ser de direito (à vida) por meio da assistência social.

PALAVRAS-CHAVE: Locke, Pobres, Assistência social.

1 Gostaria de agradecer aos amigos que leram atentamente a primeira versão deste texto e que muito me ajudaram a melhorá-lo com suas críticas e sugestões: Maria das Graças de Sousa, Saulo Henrique Silva e Flávio Fontenelle Loque. Agradeço ainda ao amigo Alberto R. Gonçalves de Barros pelo convite para participar do Colóquio Locke e Sidney e que, mesmo não podendo estar presente ao evento, aceitou gentilmente a proposta deste artigo.

2 Este texto faz parte de um projeto mais amplo, sobre *Locke político*, e conta com o apoio do CNPq. via Bolsa PQ.

« [...] il n'y a jamais entre passé, même passé lointain, et temps présent de rupture totale, de discontinuité absolue ou, si l'on préfère, de non-contamination. Les expériences du passé ne cessent de se prolonger dans la vie présente, de la grossir. »

(BRAUDEL, 1985, p. 51.)

INTRODUÇÃO

No Brasil, a tradição crítica de Locke deu tanto valor à sua perspectiva epistemológica que raras são as leituras vinculadas ao seu pensamento político, econômico, médico ou mesmo teológico. Ao que tudo indica, a tradicional atribuição a Locke como sendo um dos pais do liberalismo, em terras tupiniquins, ganhou força de preconceito a tal ponto que o pensador inglês foi praticamente ignorado das pesquisas da filosofia políticas³. Quando a exceção foge à regra, não é raro encontrar comentaristas que destacam o pensador inglês de uma forma caricatural ou ideologizada⁴. Ou, quando é analisada a obra, tomam aspectos contraditórios ou incoerentes como se isso fosse um demérito, o que não significa dizer necessariamente que elas sejam infecundas ou inúteis. Uma obra pode ter tensões internas caras ao seu autor e isso a torna ainda mais notável

3 No Brasil, há uma bibliografia bem restrita sob o viés da filosofia política de Locke. No banco de teses da CAPES, por exemplo, não passam de cinco, em torno dos últimos 30 anos, o que é, de fato, estarrecedor para a importância deste pensador. Dois exemplos: no final dos anos 80 foi defendida uma tese na PUCRJ e publicada no início dos anos 90, de Jorge Filho, *Moral e história em John Locke*. (JORGE FILHO, 1960). Em 2016, foi defendida uma outra, desta vez na USP, por Rodrigo Ribeiro de Sousa, intitulada *John Locke e a liberdade republicana*, ainda inédita em livro. O repertório na área da Ciência Política é um pouco mais amplo, mesmo assim, limitado.

4 Um exemplo desse tipo de leitura, ver: GHIGGI, G.; OLIVEIRA, A. R., 1995.

(DUNN, 1991, p. 40). Um exemplo desta questão é o texto de Locke sobre os pobres⁵. Ler este projeto de lei sem compreensão da complexidade do contexto político e religioso do período pode conduzir o leitor a uma visão distorcida do seu pensamento.

Assim, o objetivo deste artigo é analisar o projeto de lei de Locke sobre os pobres à luz do debate que se estabeleceu no século XVII inglês sobre o combate à pobreza e à sua tentativa de solução. Ao fim e ao cabo, Locke vai abandonar uma antiga ideia da salvação da alma *per si* e promoverá uma perspectiva de salvação via trabalho, que Max Weber tão bem notabilizou no século XX⁶. Ler este texto de Locke, sem clichês e preconceitos, pode ajudar o leitor contemporâneo a entender a longa luta de inclusão do pobre enquanto ser de direito (à vida e à existência) por meio da assistência social.

5 Este texto é conhecido por diversos nomes: “The Report on the Poor”, “An Essay on the Poor Law” e, “An Essay on Working Schools” e mesmo “On the Poor Law and Working Schools”. A tradução adotada para o português ficou “Ensaio sobre a lei de Assistência social”. Na verdade, trata-se muito mais de um projeto do que um ensaio ou mesmo relatório. De qualquer modo, vamos adotar a tradução existente para o português, única, até onde se sabe. Sobre ele, ver LOCKE, J., 2007.

6 Como se sabe, Weber está interessado na racionalidade moderna e por isso, na sua análise, combina duas tradições distintas: o pensamento grego, por um lado, e o conhecimento bíblico, por outro. Esta combinação levou o teórico alemão à conclusão de que o espírito do capitalismo estaria no calvinismo por duas razões principais: a) a acumulação do capital e seu investimento tendo em vista uma virtude moral e b) este investimento moral é, em si, sagrado. Este capital moral é, por assim dizer, o motor para o bem comum ou para a caridade, tema central da Reforma Protestante. Leo Strauss, no entanto, faz severa crítica à tese de Weber. Para ele, o espírito da modernidade surgiu das entranhas laicas da Renascença italiana. Assim, afirma Strauss: “O maior representante desta mudança radical foi Maquiavel; uma linha direta vai de Maquiavel a Bacon, Hobbes e autores ingleses que, de maneiras diferentes, viriam a exercer uma poderosa influência sobre o ‘puritanismo’. Em geral, os puritanos foram mais abertos à nova filosofia ou ciência, tanto natural quanto moral, que, por exemplo, os luteranos e isso porque o calvinismo tinha rompido de modo mais radical com a filosofia ‘pagã’ (com Aristóteles)”. (STRAUSS, L., 2008, p. 339).

Por volta dos anos de 1690, os pobres e indigentes na Inglaterra são estimados em 47% da população e passam a ser uma ameaça constante ao poder público⁷. As perguntas que as autoridades se faziam não eram tão distantes das habituais do mundo hodierno: o que fazer com os pobres? O que é ser pobre? Quem deve ser considerado pobre? Quais critérios para categorizar o pobre? Como lidar com a pobreza num país cuja riqueza concentrada já apontava para uma marginalização crescente da pobreza? O tema era, portanto, delicado e exigia um amplo debate. Quando se interrogava sobre as causas da pobreza, a resposta parecia evidente aos olhos de Locke, registrado no início de seu texto: estaria no aumento da mendicância, da prostituição e da delinquência, sinais da perda do controle e de autoridade moral sobre os pobres. Diante desta situação, os membros do *Board of Trade* (Junta Comercial) foram convidados a opinar sobre esse tema e, no dia 26 de outubro de 1697, Locke, enquanto membro desse comitê, apresentou aos colegas suas ideias básicas. Boa parte dessas ideias fazem parte do espírito de uma lei antiga sobre os pobres, que remontava à era Elisabetana⁸. Segundo essa lei, a vagabundagem era um delito penal e, para corrigi-lo, havia “casas de correção” para onde eram enviados os vadios. A fim de que houvesse algum controle sobre eles, em cada paróquia (equivalente à administração das subprefeituras das grandes cidades) havia instrutores encarregados de fornecer trabalho para os pobres aptos ao labor e abrigo para os velhos, enfermos e para os incapacitados. Locke tem em vista esta realidade e por isso não vai propor grandes rupturas. No entanto, uma outra parte de sua

7 Sobre esses dados, ver: G. King, « Natural and Political Observations », citado por Laslett [1965], p. 36. Ver também: AI-THU DANG. 1994, pp. 1423-1441. Ver também a apresentação do texto à edição francesa, escrita por Serge Milano. In: LOCKE, J., 2013.

8 Segundo VOVELLE, “É na Grand-Bretanha que se implantou desde o final da Idade Média até a época elisabetana a legislação mais original sobre o socorro a domicílio, estabelecendo em cada paróquia um juiz de paz, que nomeia um inspetor dos pobres e coletores encarregados de repartir e de providenciar sobre os proprietários e locatários o montante da Poor tax (taxa dos pobres)” (DENIZOT, P. & RÉVAUGER, C. 1999, p.14).

proposta acrescentará novos elementos que vão mudar a forma de lidar com o pobre inglês no final do século XVII, apesar de o projeto não ter sido aceito. Explorar esta parte de seu pensamento pouco conhecida no Brasil pode suscitar novas interpretações sobre a temática.

A estrutura do texto é bem simples: parte do pressuposto de que o aumento da pobreza se justifica pelo relaxamento da disciplina e corrupção moral, razão pela qual os pobres que podem trabalhar, e rejeitam esta tarefa, devem ser punidos; em virtude dessa premissa, é preciso dar uma infraestrutura mínima para os pobres que podem trabalhar, punindo os vadios, e fornecer escolas de trabalho para as crianças; para que este projeto seja exitoso, vigilância nas escolas de trabalho, por um lado, e grande poder de controle para os guardas dessas escolas, por outro. Locke termina o projeto com a vívida convicção de que essas medidas vão combater o problema da pobreza e minimizar a vagabundagem. Essas são as linhas gerais do projeto.

O início do texto parte de uma constatação: a de que há aumento da pobreza no reino e que é preciso agir com urgência. Ora, se com Elisabeth I os pobres eram tratados segundo a lógica da caridade cristã com uma visita a domicílio, por exemplo, na perspectiva de Locke, eles serão vistos como um problema de Estado e a sua resolução passa por aquilo que hoje se chama política pública. Para isso, Locke entende que é preciso saber diferenciar os pobres e classificá-los adequadamente. Isso porque havia uma flutuação constante dos conceitos e das fronteiras dentro da mesma categoria de pobre. Para ele, há três tipos: 1) os pobres necessitados (*deserving poor*), ou seja, os que realmente precisam de ajuda e que não têm qualquer vício; 2) os pobres trabalhadores que não têm como se alimentar nem mesmo à sua família; 3) os mendigos profissionais, que são pessoas aptas ao trabalho, mas que preferem a mendicância e a vagabundagem. Assim, para cada categoria, há uma forma diferenciada de tratamento. Este é o ponto de partida da análise do problema.

Antes de tudo, Locke precisa os termos e distingue os falsos pobres dos vadios e mendigos profissionais. Para o inglês, todo vagabundo apto ao trabalho com a idade entre 14 e 50 anos que é pego mendigando na região marítima e fora de sua paróquia e sem a devida autorização servirá 3 anos à frota real sob rígida disciplina. Aqueles que têm acima de 50 anos serão levados para uma casa de correção (*houses of correction*) onde trabalharão forçados ao longo de três anos. Cada casa tem um diretor que é o responsável por assegurar o mínimo de subsistência para o residente. Este residente retribuirá o benefício recebido por meio de trabalho e dedicação. Ao final de sua estada, receberá um certificado de que aprendeu o ofício e as regras do mundo do trabalho. Quem for preso com falsa certificação terá a orelha amputada e, em caso de repetição, será deportado para as colônias inglesas ou para a casa de correção. As mulheres mendicantes que têm acima de 14 anos recebem um tratamento mais ameno: são enviadas à família de origem e, em tendo filhos, trabalharão forçadamente na casa de correção por três meses. Já as meninas abaixo dos 14 anos serão enviadas para escola operária (*working schools*) para que aprendam a fiar e a trabalhar manualmente para ajudar no desenvolvimento econômico do reino. Locke é bastante rigoroso com as meninas ou meninos, abaixo dos 14 anos, que forem pegos na vagabundagem e fora de sua paróquia. Defende ele: “serão enviados para a escola operária mais próxima para lá serem judiciosamente açoitadas e obrigadas a trabalhar até o anoitecer, de modo que possam dispor de tempo suficiente para chegar a seu local de domicílio nessa noite” (LOCKE, 2007, p. 232). A frequência da criança nas *working schools* evita uma dupla desculpa: a contaminação de um pai alcoólico e preguiçoso e de uma mãe que não trabalha porque precisa cuidar dos filhos⁹. Enfim, Locke é incisivo no

9 As vantagens da criança na escola são várias. Além de alimentação e aprendizagem de um ofício, elas produzirão mais satisfeitas e aumentarão os lucros da paróquia. Assim, afirma Locke: “em virtude desse método, as crianças não apenas colherão as vantagens (...) como também estarão assim muito mais obrigadas a ir para a escola

resumo de seu projeto: “todo homem pobre que se recusar a trabalhar será enviado à casa de correção” (LOCKE, 2007, p. 233). Toda a proposta de Locke se concentra no pobre apto ao trabalho, mas que por alguma razão recusa o ofício e prefere a vagabundagem. Portanto, o projeto se endereça a este específico público. Locke rejeita as generalizações.

A proposta de Locke, que tem um perfil de política de Estado, não quer abolir totalmente antigas práticas, como a caridade, que era a maneira de tratar a pobreza. Segundo ele, para que o pobre não se acostumasse à esmola e não desejasse dela sair em detrimento ao trabalho, ele sugere a institucionalização de espaços de caridade. Eles seriam lugares autorizados legalmente nos quais a caridade era permitida dentro de certas normas de dia e horários com a indicação da paróquia à qual o pobre estava vinculado. Infligir essa norma traria como consequência chicotadas e prisão na casa de correção. O leitor pode se perguntar a razão pela qual Locke sugeriria estes espaços se a sua proposta era para combater aquele tipo de prática. Ora, enquanto as novas normas não eram implementadas, procurava evitar que o pobre faminto morresse à míngua. Enquanto o novo sistema não era regularizado, ele quer ajustar a caridade dentro de novos parâmetros, mas sem proibi-la. Ao que tudo indica, nesta proposta de Locke, há uma espécie de fase em transição: aos poucos a caridade privada daria lugar a uma assistência pública. Nunca é demais lembrar que, ainda segundo a sugestão de Locke, se um pobre morresse sem a devida assistência da paróquia, ela seria punida. Assim, tudo era pensado para que o pobre trabalhasse e ganhasse ao menos o seu pão de sustentação. O pano de fundo de seu projeto era esse: garantir ao menos o mínimo para a existência do pobre.

e a se dedicar ao trabalho, pois do contrário não terão nenhum alimento, e também desse modo o benefício para si mesmas e para a paróquia aumentará diariamente”. A linguagem do texto lockeano é, portanto, de perdas e ganhos em relação à criança e à paróquia. Mas no final da §12 ele acrescenta uma dimensão moral e religiosa. Ver: LOCKE, J., 2007, p. 237.

Vê-se, então, que Locke aborda a questão da pobreza do ponto de vista do Estado e busca as razões de sua causa, a análise das consequências e a tentativa de sua resolução. Se as causas originárias do aumento da pobreza estavam na falta da disciplina, esta, por si só não resolveria o problema. Era preciso promover as condições necessárias para que o pobre se readequasse à nova realidade existente, a disciplina por meio do trabalho. Mas, e aqueles que são inaptos ou velhos demais, os que são “naturalmente inválidos”, o que fazer com eles? Locke, mais uma vez, usa uma linguagem de custo-benefício em relação ao Estado. Ele sugere que os locais de ajuda e de assistência para os pobres sejam reagrupados em poucos pontos estratégicos para não onerar demais o Estado, mesmo porque esses pobres, além de improdutivos, só trazem prejuízo à sociedade. Há aqui, uma ideia bastante conhecida no século XVII vinculada ao controle, à vigília, à salvaguarda dos pobres e vagabundos.

A chamada “casa de correção” a que Locke tanto se refere, nada mais era do que prisão de trabalho: a *workhouse*¹⁰. Ela marcou a Inglaterra ao longo de, pelo menos, trezentos anos, o que não é pouca coisa, e selou a separação entre a caridade privada e a assistência pública. Em poucas palavras, a *workhouse* é uma casa de correção por meio do trabalho. Não significa apenas um lugar geográfico, mas uma forma de tratar os pobres e indigentes na Inglaterra do século XVII em que a caridade privada era moderada e que recaía sobre o Estado a tarefa de financiar e controlar os necessitados por meio do trabalho, da ordem e da disciplina. Ela foi pensada como uma comunidade, aos modos de uma família ou agregação religiosa, que se constitui num eixo central: o trabalho. Homens, mulheres e crianças dividiam o mesmo espaço, o que provocava todo o tipo de tensão. No século XVII havia a ideia segundo a qual a *workhouse* poderia ser uma espécie de lugar ideal de convivência; uma sociedade em

10 Segundo Michel Vovelle, sobre o número de pobres, « a Inglaterra, em 1801, propôs um número superior a um milhão dos quais apenas 90 mil, em 1776, haviam sido reagrupados nas 2 mil *workhouses* do reino”. (DENIZOT, P. & RÉVAUGER, C., 1999, p. 12).

miniatura, virtuosa e autossuficiente, tendo como ponto de convergência o trabalho de todos em nome da renovação, espiritual e mental, além, é claro, da econômica. Segundo Carré, a *workhouse* era organizada em função da disciplina imposta, do rigor no trato para com os indigentes e na segregação dos diferentes tipos de assistidos. Ainda segundo este autor, “em pequenas cidades e nos burgos, o crescimento das *workhouses* foi encorajado pelo movimento de reforma dos costumes, e em particular pela *Society for the Propagation of Christian Knowledge* (SPCK), fundada em 1698, que abriu primeiramente escolas de caridade privadas, depois quis fazer da *workhouse* o instrumento local da regeneração religiosa, moral e econômica dos indigentes, graças aos novos métodos” (CARRÉ, 2016, p. 68). A *workhouse* mais famosa de Londres abriu suas portas em 1676, por Thomas Firmin, um homem de visão da especialidade têxtil a que Locke faz referência no seu projeto de lei¹¹.

O projeto de Locke está pautado no controle físico dos pobres e no seu encaminhamento para o trabalho. Ora, após as pesquisas de Foucault, o confinamento e controle dos pobres têm dois aspectos essenciais: a) trata-se de um instrumento pedagógico de conversão visando a dar ao pobre o hábito ao trabalho e vida regrada segundo os padrões estabelecidos; 2) forma de disciplinar os indivíduos num mesmo espaço controlados meticulosamente com fito à regeneração moral. Esses tipos de controle não visavam apenas fixar o pobre num endereço (FOUCAULT, 1975). Seu objetivo era mais audacioso: o de impedir que o pobre se deslocasse livremente entre as paróquias e que saíssem do controle das autoridades. Como afirma Dung, reportando-se ao texto de Locke: “atrás dos dispositivos disciplinares, via-se o medo da vagabundagem, da dissociação, do pavor dos contagiosos, das pessoas que viviam e morriam na desordem. O isolamento, o quadrilátero do espaço são as técnicas que visam a circunscrever esta desordem” (DANG, 1994, p. 1428-1429). Se é verdade, ainda segundo Foucault, que o confinamento dos pobres come-

11 Ver apresentação ao *Ensaio sobre a lei de assistência aos pobres*. In: LOCKE, J. 2007, p.227.

çou no século XVI, mas o seu isolamento se deu no século XVII, a ideia de Locke se inscreve dentro desta perspectiva que consiste em separar os pobres do resto da sociedade, mas dando-lhes uma função: o trabalho para a promoção da economia do período.

Nesse sentido, para Locke, os pobres têm um papel de destaque na sociedade inglesa na medida em que são mão de obra barata para as manufaturas e, por conseguinte, meio de aumentar seus rendimentos. Com o trabalho, todos acabam ganhando, segundo a lógica de Locke. Quem não pode trabalhar, como os enfermos, velhos e as crianças que ainda não atingiram a idade para o labor, são assistidos pelo Estado. Aqui, é importante notar, que a ideia de Locke neste texto está em sintonia com a sua ideia de propriedade do *Segundo Tratado*, no qual defende a ideia que os proprietários devem ganhar a vida pelo trabalho. Como se sabe, a doutrina lockiana da propriedade tem como ponto de partida o *direito a*, e, como ponto de chegada, o *direito sobre*. No primeiro caso, significa dizer que Deus criou o homem e lhe deu liberdade sem igual, além de uma capacidade de ação e de intervenção no mundo com *direito a* tudo. No segundo caso, tendo ampla liberdade, deu os meios necessários para preservar a vida e os seus bens, adquiridos pelo suor do trabalho, ou seja, o *direito sobre* o que produziu. Nos dois casos o trabalho é o fundamento do direito à existência ou à vida e pela mesma razão ele precede à própria propriedade. Isto significa dizer que o homem, enquanto proprietário de sua própria vida, é proprietário igualmente do produto de seu trabalho (MILANO, 2013, p.12). Ora, para Locke, encontrar trabalho para o pobre faz parte dessa ideia de que o trabalho é o fundamento da propriedade sobre as coisas¹².

12 Não podemos negligenciar a interpretação de Macpherson. Para ele, as medidas de Locke visam apenas facilitar as práticas capitalistas à medida que elas fornecem aos empregados mão de obra barata, dócil e disciplinada. Sua leitura tem sido questionada largamente nos últimos anos, por diferentes razões. Sobre esta questão, ver DANG, 1994; sobre a interpretação do canadense, ver: MACPHERSON, C.B. 1971, p. 237.

Numa carta de Locke a Molyneux, datada de 19 de janeiro de 1694, o autor da *Carta sobre a tolerância*, inspirando-se nas epístolas de São Paulo, afirma: “penso que cada um, em função da via pela qual a Providência agiu, é obrigado a trabalhar para o bem de todos enquanto for capaz, sem o qual não tem direito de comer” (LOCKE, 1963, p. 296). Se a tarefa do pobre é buscar a salvação, ele não encontrará outra via que não a do trabalho. Isto significa dizer que Locke pensa o projeto sobre os pobres também a partir de premissas religiosas.

O pobre vagabundo deve ir para a casa de correção, mas se ele trabalhar adequadamente poderá se salvar e voltar ao convívio social. Esta ideia não é, como se sabe, originalmente de Locke. É uma espécie de senso comum da época. O *Dictionnaire de Trévoux*, por exemplo, registra que “um homem honesto jamais deve ser ocioso”. Nesta mesma perspectiva, Bossuet, vai defender o trabalho arduamente: “sob um príncipe sábio, a ociosidade deve ser odiosa”. E compara os vadios com os bravos romanos que “aumentavam seus rendimentos e tornavam suas terras mais férteis (...) por seu trabalho estimavam-se mais livres, mais poderosos e felizes” (BOSSUET, 1961, p. 443-444). Ora, se o imperativo econômico de Locke, ao desejar inserir o pobre no que hoje se chama mercado de trabalho como uma forma de contribuição ao desenvolvimento inglês, como mostrado acima, quando se olha mais de perto, vê-se que há um projeto moral em curso. Não é à toa que Locke começa o texto justificando o aumento da pobreza ao enfraquecimento da disciplina e à corrupção dos costumes. Mas, ao mesmo tempo, é possível perceber que este mesmo projeto aos poucos vai deslocando de uma visão moral para outra, de viés econômico, de base utilitarista. Há nele, certa ambiguidade de conotação de difícil precisão e por isso dá margem a polêmicas das mais diversas.

No que diz respeito à visão moral, o pensamento de Locke tem raízes profundas na ética puritana e, segundo Dunn¹³, estrutura-se a partir

13 DUNN J., 1991. Todo o último capítulo deste livro clássico sobre Locke é dedicado ao problema da vocação em seu pensamento político.

da noção de vocação (*Calling*). A vocação é uma espécie de sopro divino que cada um carrega e se desenvolve de acordo com suas capacidades morais. Para esse comentador, “o calvinismo é uma religião que exige da parte do fiel um esforço incessante, mas ao menos ela retorna de modo preciso pelo meio social de sua existência” (DUNN, 1991, p. 259). Isto significa dizer que Deus dá ao homem a possibilidade de se redimir do pecado pela graça. Levando uma vida regrada, metódica e trabalhadora, o pobre disposto a trabalhar assume a lei divina à medida que ganha o pão de seu próprio suor. Sendo assim, viver na preguiça passa a ser uma transgressão e um impedimento à salvação. Já o esforço físico despendido pelo trabalho se torna um valor de alta simbologia porque é um sinal de atuação da Graça. Esta ideia remonta ao século XVI, quando os teólogos estabeleceram uma divisão nos tipos de pobre. Havia uma ideia de que o honesto, o virtuoso e o caridoso, tipo de homem que se espelhava na figura de Jesus, e um outro malévolo e avaro, que se assemelhava na de satanás. Ora, que critério ético adotar nesta diferenciação do pobre? Se há um dever ético dos desfavorecidos, em procurar trabalho e evitar a preguiça, há também para os favorecidos: devem praticar a caridade, sob a forma da ajuda individual, financeira ou material para quem precisa. O pobre lockiano se desloca de uma experiência de santidade para uma outra, de condenação e purgação com base no trabalho (DANG, 1994, p. 1437). Não é à toa que na primeira parte de seu texto Locke se dedica a condenar e punir o pobre vagabundo e a encontrar os meios adequados para fornecer trabalho para ele. Esta ideia também está presente no *Segundo Tratado sobre o governo civil*, quando evoca a figura divina como ponto de partida dos bens, e a humana como a sua continuidade. Assim, registra Locke:

Quando Deus deu o mundo em comum a toda a humanidade, também ordenou que o homem trabalhasse, e a penúria de sua condição exigia isso dele. Deus e sua razão ordenaram-lhe que submetesse a terra, isto é, que a melhorasse para beneficiar sua vida, e, assim fazendo, ele estava investindo uma coisa que lhe pertencia: seu trabalho. Aquele que, em obediência a este comando divino, se tornava senhor de uma parcela de terra, a cultivava e a semeava, acrescentava-lhe algo que era

sua propriedade, que ninguém podia reivindicar nem tomar dele sem injustiça (LOCKE, 2003, p. 43).

Para Locke, é o trabalho que dá valor às coisas e a si mesmo; ele é o meio de transformação do mundo e de sua condição. No que tange ao viés econômico de base utilitarista, para o inglês, os pobres vadios só dão gastos ao Estado e por isso quem não trabalha não merece assistência. Sobre este ponto, Locke é taxativo: “Se todos os braços fortes da Inglaterra fossem levados a trabalhar, a maior parte do encargo que recai sobre os industriais para o sustento dos pobres cessaria imediatamente” (LOCKE, 2007, p. 228). Por outro lado, os que trabalham dão sentido à vida e à salvação, razão pela qual as casas de correção são, na verdade, casas de prisão, porque são lugares de purgação e de penitência onde os pobres encontram redenção divina. Redimidos, os pobres encontram sua reintegração na comunidade dos pobres trabalhadores produtivos. Mais uma vez, como afirma Dang, “o trabalho vale tanto como penitência quanto garantia moral. No mundo do confinamento, tenta-se reconstituir o universo moral no qual os vadios são forçados a fazer sua salvação e cumprir a tarefa que Deus lhe deu no mundo” (DANG, 1994, p. 1438). Há, aqui, a estreita vinculação entre o trabalho do corpo, que é a força física, e o espiritual, que é o trabalho da mente que leve o pobre à salvação. O pecado e o vício, portanto, estão na constituição da pobreza e a sua redenção só poderá advir da expurgação da vadiagem pelo trabalho. Afinal, é pelo trabalho que adquirimos a maior parte dos bens, como Locke afirma no *Segundo Tratado*:

Creio estar propondo uma avaliação moderada, se disser que dentre os produtos da terra úteis à vida do homem nove décimos provêm do trabalho; da mesma forma, se quisermos avaliar corretamente os bens segundo o uso que deles fazemos, e dividir as várias despesas decorrentes deste uso – o que se deve apenas à natureza e o que se deve ao trabalho – veremos que na maior parte delas noventa e nove por cento correm exclusivamente por conta do trabalho (LOCKE, 2003, p. 46).

O projeto de lei sobre os pobres lido à luz do *Segundo Tratado* conduz o leitor a uma melhor compreensão do não lugar do pobre na sociedade inglesa do século XVII. O seu lugar existe enquanto tiver uma utilidade à mesma sociedade que o gerou. Quanto aos excluídos e desfavorecidos, apesar dos gastos, o Estado se ocupa e protege enquanto uma política de assistência social. Vê-se, portanto, que os textos conduzem o leitor para uma visão cada vez mais racionalizada e disciplinada do trabalho como uma ética baseada na utilidade. O critério máximo do útil vai, assim, aproximando-se daquilo que posteriormente será chamado de liberalismo político, por um lado, e de utilitarismo hedonista, por outro. A imagem religiosa do homem maculado pelo pecado original dá lugar à outra: a do homem bem-sucedido que, por méritos próprios, graças ao trabalho, conseguiu seu lugar ao sol.

CONCLUSÃO

Um dos aspectos mais importantes do projeto de Locke está em mostrar a nu a complexidade de um problema real que diz respeito à toda a sociedade inglesa do período. Ao mesmo tempo expõe ao leitor algumas de suas tensões mais proeminentes de difícil resolução. Voltar a este texto não é apenas um exercício puramente especulativo do passado e que pouco interessaria para o leitor hodierno. Como evoca Braudel no introito deste artigo, as estruturas do passado pesam sobre o presente. Por isso, nunca é demais voltar a ler um texto como o de Locke.

Ele racionaliza metodologicamente o problema do crescimento da pobreza na Inglaterra no final do século XVII e provoca a necessidade da intervenção pública como forma de superação desse mesmo problema. Ele desloca a questão, de uma visão individual, religiosa e, por vezes, filantrópica, para outra, de caráter pública e, no limite, republicana.

Na concepção de Locke, se o pobre vadio, aquele que não quer trabalhar, ameaça a sociedade, a solução estaria no endurecimento da lei e nas condições adequadas de trabalho, mesmo que impostas via casas de correção. Os pobres inválidos ou doentes, os velhos e as crianças órfãs que não atingiram a idade mínima para o trabalho seriam assistidas pelo Estado, ficando os demais obrigados na busca pela subsistência. Conforme foi analisado acima, os pobres em condições de trabalhar, mas que se recusarem, seriam enquadrados e controlados até que aprendessem a labuta diária e fossem educados e, uma vez regenerados, pudessem voltar a reintegrar a vida social no mundo do trabalho. O trabalho, então, passa a ser ao mesmo tempo sinal de sofrimento e de punição, mas também de redenção e de superação, graças à ação da Providência Divina. É ela que vai agir no sentido de que cada um possa cumprir sua missão na terra de forma ordeira, serena e rigorosa. Consciente da pequenez humana, sob a inspiração da Graça, o pobre regenerado soube transformar o trabalho punitivo em virtude, em criador de riquezas, razão pela qual ele será proprietário de si mesmo, apto a sobreviver por si só, sem o amparo do Estado.

Ora, o leitor atento se interroga sobre os exageros de Locke sobre a punição do pobre vadio e se a solução por ele encontrada pode ser interpretada como positiva para a época. Considerando a forma de lidar com o pobre no século XVII, que era baseada na caridade cristã, na esmola e na filantropia, o texto desprezioso de Locke se mostra poderoso e está na base do que na atualidade se chama política pública. Locke muda radicalmente a forma de lidar com o pobre que pode trabalhar por duas razões principais. A primeira, porque o pobre precisará encontrar uma forma de trabalhar, seja lá em que for, mesmo que, para isso, passe pela casa de correção. Segundo, os incapacitados, como os velhos, enfermos e crianças até os 14 anos terão a ajuda do Estado e não precisarão morrer à mingua, sem nenhuma assistência. Vê-se aqui uma mudança significativa

na forma de lidar com o pobre. Se antes ele era completamente excluído da sociedade, agora ele passa a ser útil à mesma sociedade por meio do trabalho. Mesmo sendo explorado, ele deixa de ser tratado como um problema puramente moral e passa a ser visto como meio de ganho e de renda, ainda assim, digno de cuidado e de apoio. É verdade que Locke não enfrenta as causas da pobreza na Inglaterra do ponto de vista econômico, como fez Morus, um século antes¹⁴. No entanto, o fato de ele analisá-lo a partir das causas morais não significa dizer que o seu texto não tem importância. Com Locke, o pobre terá direito à existência (à vida), o que não é pouco para o século XVII, e os inválidos terão o suporte do Estado. A preocupação de Locke para com os pobres ganhará um novo discurso sobre a assistência que ecoará nos enciclopedistas e fisiocratas no século XVIII, dos quais Condorcet e Malthus serão os mais representati-

14 Thomaz Morus, que Locke certamente conhecia, pensa que o aumento da pobreza e da vadiagem na ilha imaginária teria sido provocado por questões econômicas e que trouxe sérias consequências sociais. Diz ele: “Assim, um só ambicioso e insaciável criador de carneiros, peste e praga de seu próprio país, pode abarcar num único campo milhares de braços de terra, fazendo com que uma quantidade de pequenos agricultores se vejam escorraçados de seus bens. Uns saem enganados, outros são expulsos à força; todos, enfim, cansados de tantos vexames, se veem forçados a vender o que possuem. Esses infelizes – homens e mulheres, casais, órfãos, viúvos, pais com os filhos nos braços – vão partindo. Essas famílias pobres e numerosas, pois a terra reclama o trabalho de muitos braços, emigram, largam seus lugares, os lugares onde viveram, sem saberem para onde ir. Uma vez que não podem esperar por um bom comprador, vendem suas coisas – que na verdade não valem mesmo muita coisa – por uma ninharia. Quando as poucas moedas terminam – e terminam muito rapidamente enquanto vagam de forma errante de um lugar para outro – só lhes resta roubar e serem enforcados, como dizeis: segundo as justas regras.” É verdade que se trata de um livro polêmico, que guarda certa flutuação entre a narrativa ficcional e a ironia imaginativa, não podendo ser tomado como uma obra realista. De qualquer modo, as bases sobre as quais Morus construiu seu enredo foram realistas e são estas bases que continuam a ter potencial crítico que ainda provocam reflexão sobre o mundo atual. Pode-se questionar a razão pela qual Locke silencia sobre as causas econômicas e sociais da pobreza na Inglaterra do período sendo que o mesmo assunto já era discutido um século antes. Sobre Morus, ver: MORUS, T., 2004, p. 18.

vos, e tomará outra feição no século XIX, na relação entre empregador e empregado, e nas políticas de bem-estar do século XX. Embora a proposta de Locke tenha sido recusada naquele momento, isso não faz dela algo menos importante. Ela continua a gerar novos e velhos debates sobre o que fazer com os pobres.

ABSTRACT: The purpose of this paper is to analyze Locke's bill on the poor people in light of the debate in 17th century on the fight against poverty. The reading of this bill with other texts from Locke, such as the *Second treatise*, for example, leads the reader to an interpretative fluctuation that starts from his moral vision of soul salvation *per se*, goes through an economic-utilitarian perspective based on labor, and arrives at an equally moral solution, of a disciplined man that is apt to the life of labor. Reading this text of Locke, without clichés and prejudices, can help the contemporary reader to understand the long struggle to include the poor as a human being of rights (to life) through social assistance.

KEYWORDS: Locke, poverty, social assistance

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

BOSSUET. (1961), *La politique tirée de l'Écriture Sante*. x, 1,12. Discours sur l'histoire universelle, p. 443-444. In : *Oeuvres*. Ed. Velat et Champailler. Paris: Gallimard.

BRAUDEL F. (1985), *La dynamique du capitalisme*. Paris : Arthaud.

CARRÉ, J. (2016), *La prison des pauvres*. Paris: Vendémiaire.

DANG, AI-THU. (Nov., 1994), Fondements des politiques de la pauvreté: notes sur «The Report on the Poor» de John Locke. *Revue économique*, Vol. 45, No. 6, pp. 1423-1441.

DENIZOT, P. & RÉVAUGER, C. (1999), *Pauvreté et assistance em Grande-Bretagne (1688-1834)*. Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence.

DUNN J. (1991), *La pensée politique de John Locke*. Paris: PUF.

FOUCAULT, M. (1975), *Surveiller et punir*. Paris: Gallimard.

GHIGGI, G; OLIVEIRA, A da R. (1995), *O conceito de disciplina em John Locke: o liberalismo e os pressupostos da educação burguesa*. Porto Alegre: EDIPUCRS.

JORGE FILHO, E. J. (1960), *Moral e história em John Locke*. São Paulo: Loyola, 1992. LASLETT, P. Introduction to "Two treatises of government", by John

Locke. Cambridge: Cambridge University Press.

STRAUSS, L. (2008), *La philosophie politique et l'histoire*. Paris : Le livre de poche.

LOCKE, J. (1824), *The works of John Locke in nine volumes*. London: Rivington, 12th ed.

LOCKE, J. Some Familiar Letters between Mr Locke and Several of his Friends. *Works*, IV, p.296.

LOCKE, J. (2007), *Ensaio políticos*. São Paulo: Martins Fontes.

LOCKE, J. (2003), *Segundo tratado sobre o governo civil*. São Paulo: Martins Fontes.

MILANO, S. (2013), In: LOCKE, J. *Que faire des pauvres?* Paris: PUF.

MACPHERSON C.B. (1971), *La theorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes a Locke*. Paris : Gallimard.

MORUS, T. (2004), *Utopia*. Prefácio: João Almino; Tradução: Anah de Melo Franco. Brasília: Editora Universidade de Brasília: Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais.

SOUSA, R. R. (2016), *John Locke e a liberdade republicana*. Tese (Doutorado), São Paulo: USP.

LOCKE E A APROPRIAÇÃO PRIVADA.
EM QUE CONDIÇÕES O DIREITO
DE EXCLUIR PODE SER JUSTIFICADO?

Jean-Fabien Spitz

Professor, Université de Paris I Panthéon-Sorbonne,

Paris, França

Jean-Fabien.Spitz@univ-paris1.fr

Tradução de Rodrigo Ribeiro de Sousa

Professor, Universidade Estadual de Campinas

Campinas, Brasil.

RESUMO: Ao colocar em evidência a legitimidade de uma instituição defendida por Locke, ou seja, o direito genérico que todos os membros da espécie humana têm de utilizar os recursos da natureza para preservar a sua existência, fica nítido que a propriedade privada exclusiva só é justificável com o acréscimo de obrigações sociais rigorosas, apresentadas pelo próprio autor, para garantir que ela não prejudique a preservação da existência de qualquer dos membros da espécie, pelo simples fato de que a realidade de uma instituição não pode contradizer o fundamento que lhe confere legitimidade. A partir disso, este texto se propõe a contestar a conclusão de Matthew Kramer de que a tentativa de Locke de estabelecer a legitimidade da propriedade privada no estado de natureza está fadada ao fracasso¹.

PALAVRAS-CHAVE: John Locke, Matthew Kramer, propriedade privada exclusiva, direito exclusivo, preservação da existência

Em um livro publicado na década de 1990, Matthew Kramer se esforça em mostrar que a tentativa de Locke de estabelecer a legitimidade da propriedade privada no estado de natureza está fadada ao fracasso (KRAMER, 1997). O propósito desta apresentação é contestar essa conclusão, procurando mostrar que Locke é bem-sucedido em seu esforço de validar a propriedade privada *no único sentido em que essa instituição é coerente*. Se ele falha, é apenas em justificar uma forma de propriedade exclusiva que não é suscetível de ser justificada em nenhum contexto. É por essa razão que nos interessamos aqui pelo “fracasso” da tentativa lockeana, pois se esse fracasso não passa de uma mera tentativa que não há como ser bem-sucedida – que consistiria em justificar um direito unilateral, de um indivíduo, de modificar os direitos e os deveres dos terceiros – ele implica que qualquer direito (e o direito de propriedade não seria uma exceção) só pode ser validado ou justificado sob a condição de se admitir que a modificação que ele introduz na situação jurídica de terceiros é racionalmente aceitável para estes. Ninguém, com efeito, pode ser obrigado a causar prejuízo a si mesmo ou, no caso em questão, a querer e a aceitar modificações em seu próprio *status* que deteriore a sua situação.

Isso tem consequências muito importantes para o direito de propriedade, em relação ao qual o próprio Locke afirma que só pode estar fundado em um direito anterior, de todos os membros da espécie humana, de utilizar os recursos da natureza para preservar a sua existência. A partir desse direito genérico, a constituição de um direito exclusivo de pessoas específicas sobre certos recursos naturais determinados – o que chamamos de propriedade privada exclusiva – só pode ser justificada se ela não prejudica a preservação da existência de qualquer dos membros da espécie, pelo simples fato de que a realidade de uma instituição não pode contradizer o fundamento que confere legitimidade a essa mesma instituição. Isso significa que a única forma de propriedade privada que pode ser justificada é uma forma que integra e inclui as obrigações sociais dos outros (UNDERKUFFLER, 2003).

Para compreender a natureza exata da tese defendida por Matthew Kramer, é necessário apresentarmos três distinções.

Em primeiro lugar, a distinção – emprestada de W. N. Hohfeld, entre privilégio e direito (HOHFELD, 1913). Em matéria de apropriação, o *privilégio* significa uma latitude, uma ausência de toda sorte de proibição de se servir dos recursos naturais, de tomá-los, de utilizá-los para satisfazer nossas necessidades. Mas esse privilégio não constitui um direito em sentido próprio, na medida em que os terceiros têm a mesma liberdade de tomar as mesmas coisas para utilizá-las e porque nossa própria ação não modifica sua situação jurídica: eles continuam a ter o privilégio de apropriar-se inclusive daquilo que se encontra agora em nossas mãos. O privilégio se expressa, assim, para os terceiros, por uma ausência de qualquer direito de nos impedir de agir, mas também por uma ausência de qualquer dever de se abster uma vez que nós tenhamos agido. O *direito* em sentido próprio é uma relação totalmente diferente: ele significa que, uma vez que tenhamos nos apropriado de uma coisa, a partir desse momento nós temos o direito de excluir todos os outros de qualquer acesso a essa coisa. A existência de um tal direito – que vamos chamar de “exclusivo” ou privado na medida em que ele comporta o direito de excluir – implica que a situação jurídica dos terceiros é modificada, uma vez que eles não têm mais o direito de tomar a coisa em questão, ou melhor, eles têm o dever de se abster de tomá-la, e têm a obrigação de deixar-nos utilizá-la da forma como julgemos conveniente (ARNEIL, 1996, p. 136).

Uma vez que nos coloquemos a questão da legitimidade da apropriação privada, que procuramos por uma *justificativa da constituição dos direitos exclusivos de certas pessoas sobre parcelas determinadas da natureza*, quer dizer que procuramos as condições pelas quais uma ação que tem por consequência a modificação da situação jurídica de terceiros – aquilo a que eles têm direito, aquilo que eles têm o dever de fazer, as obrigações que lhes incumbem – pode ser legítima.

A segunda distinção a que precisamos recorrer é a que opõe as justificativas *deontológicas* e as justificativas *consequencialistas* da propriedade. Uma justificativa *deontológica* é uma justificativa que procura estabelecer a legitimidade da existência de uma relação de direito exclusivo entre uma pessoa e uma coisa fundada em uma ação da pessoa em questão, ação que terá por efeito, de maneira intangível e imprescritível, criar uma exclusividade que só pode ser rompida pelo consentimento do proprietário. A marca de uma justificativa deontológica será portanto a capacidade de legitimar um *direito criado pela própria ação do detentor desse direito e isento de toda obrigação não consentida*. O proprietário desfrutaria, em razão de sua ação, de um direito exclusivo e absoluto, e não teria, em relação a terceiros, nenhuma outra obrigação senão aquelas às quais ele subscreveu por contrato. Ele pode decidir praticar a caridade em favor dos mais pobres, mas ele não pode estar submetido a uma obrigação jurídica legítima de transferir a eles uma parte de seus bens, por exemplo, por meio de uma tributação progressiva. Uma justificativa *consequencialista*, por outro lado, é uma justificativa que procura mostrar a legitimidade do ato de apropriação exclusiva enfatizando o impacto positivo que dela resulta do ponto de vista da preservação da espécie humana em geral ou do indivíduo apropriador em particular. Um exemplo de justificativa consequencialista é aquele que acentua a função do trabalho: a apropriação exclusiva de partes da natureza torna possível o trabalho e, por meio do trabalho, ela aumenta os bens de consumo disponíveis, permitindo assim que um número maior de indivíduos subsista graças aos recursos naturais. As consequências da apropriação privada exclusiva, sendo positivas do ponto de vista do atingimento de um objetivo que é em si legítimo, tornam essa apropriação legítima. Vemos que, em uma justificativa consequencialista, a ação daquele que detém o direito de propriedade não é suficiente em si mesma para criar esse direito; ela tornaria possível apenas mostrar que a ação em questão é um meio adequado para atingir uma finalidade *independente* que tem, ele mesma, necessidade de ser dotada de uma legitimidade normativa.

Resta saber de que ponto de vista as consequências da apropriação são avaliadas como positivas ou negativas. A terceira distinção de que precisamos é portanto aquela que opõe uma justificativa consequencialista, posta em termos holísticos (as consequências para a espécie) a uma justificativa consequencialista, posta em termos *individualistas ou distributivos* (as consequências para cada indivíduo).

A justificativa holística baseia-se no fato de que, *globalmente*, a espécie humana disporá – graças à introdução de propriedade privada exclusiva – de uma maior quantidade de produtos de consumo e que ela maximizará assim suas chances de preservação, uma vez que ela seja considerada como um todo. A justificativa holística significa assim que, globalmente, um número maior de indivíduos terá uma chance maior de preservar a sua existência, mas ela não significa que cada indivíduo, tomado isoladamente, verá crescer (ou não diminuir) as suas próprias chances de preservar sua existência e maximizar seu bem-estar.

A justificativa *individualista* enfatiza a inadequação da justificativa holística. Ela afirma que, na hipótese holística, alguns não-proprietários que não foram capazes de se apropriar dos recursos naturais, ou alguns proprietários cujo trabalho não foi produtivo e que estão destituídos de bens, poderiam legitimamente ser colocados, pela introdução de propriedade exclusiva, em uma posição *a priori menos desejável* do que aquela que possuíam no primeiro estado de natureza. Eles terão de fato perdido o privilégio de apropriar-se do que tiverem necessidade, incluindo aquilo que já havia sido apropriado por outros anteriormente. De seu ponto de vista, a introdução de direitos privados exclusivos não poderia ser considerada como racionalmente aceitável, uma vez que ela deterioraria a sua situação, e as pretensas obrigações que lhes seriam impostas a partir de tais direitos seriam, portanto, destituídas de fundamento. Mas a justificativa individualista postula que a instituição da propriedade privada exclusiva só pode ser legítima sob a condição de ser racionalmente aceitável *a todos aqueles a quem ela afeta* e dos quais ela modifica o *status* jurídico. A esse respeito, a eventual derrota da justificativa consequencialista da pro-

priedade privada exclusiva sob a forma individualista seria problemática porque ela deixaria a instituição sem qualquer legitimidade.

Nós podemos agora especificar melhor a tese de Matthew Kramer. Tal autor afirma duas coisas diferentes. A primeira é que Locke é incapaz de produzir uma justificativa *deontológica* da propriedade privada exclusiva e que o conceito de trabalho que ele pretende usar para esta finalidade é incapaz de estabelecer uma base para tal justificativa. A segunda é que ele também não é capaz de produzir uma justificativa consequencialista em termos individualistas, mas apenas em termos holísticos. A teoria política de Locke seria dessa forma, na realidade, incapaz de levar a efeito uma das tarefas essenciais que ela se propôs a desenvolver, ou seja, estabelecer que a apropriação privada e exclusiva de partes determinadas da natureza pelos indivíduos específicos é uma instituição jurídica incontestável na medida em que é possível mostrar-se que, porque ela melhora as perspectivas para a preservação de *cada indivíduo*, ela deve também ser racionalmente aceita por todos.

A primeira afirmação de Kramer é inquestionável (ver seção 2, *infra*). Mas a segunda é discutível, pois ela está marcada por um equívoco. Kramer procura mostrar que Locke não consegue justificar a propriedade exclusiva aos olhos daqueles que poderiam ter deterioradas a situação e as perspectivas de preservação, e conclui que a tentativa de legitimação da propriedade privada em termos consequencialistas e individualistas é falha. Mas, como vamos procurar mostrar, a própria ideia de uma tal justificativa é logicamente inconsistente, porque ela contrariaria o próprio fundamento do direito de apropriação privada. Ela suporia, de fato, que um direito – que teríamos a obrigação de respeitar apenas porque sua introdução contribui para *melhorar* nossas próprias perspectivas de preservação – poderia criar em nós uma obrigação de respeitar ainda que a sua introdução *prejudicasse* nossas perspectivas de preservação.

A conclusão a ser obtida da impossibilidade de produzir uma justificativa consequencialista e individualista da propriedade exclusiva não é, nesse sentido, que a propriedade privada é uma instituição destituída

de qualquer legitimidade exceto a holística consequencialista, mas que nenhuma propriedade privada pode ser legítima se ela for exclusiva no sentido que Kramer pretende dar a esse termo, isto é, no sentido de um direito de excluir oponível a terceiros *em qualquer circunstância*, mesmo quando o dever de respeito assim invocado implica a estes a sua própria impossibilidade de preservar-se. Nenhum direito fundado na capacidade que ele supostamente deve ter para favorecer a preservação de cada indivíduo pode ser oponível de maneira legítima àqueles que não poderiam assumir a obrigação de respeitá-los sem condenar-se ao perecimento. A única propriedade privada que é nesse sentido distributivamente justificável é, portanto, uma propriedade que inclui as obrigações para com terceiros, e que se define como um direito que só pode ser oponível a terceiros se as necessidades de preservação destes últimos estiverem satisfeitas.

Devemos, portanto, tentar compreender não de forma abstrata se a propriedade exclusiva pode ser justificada de maneira distributiva, mas em quais condições ela pode sê-lo, isto é, como devemos definir a *exclusividade* para que ela seja racionalmente aceitável de maneira universal. Qual é a forma exata do direito de excluir que comporta a propriedade privada? Certamente não a de um direito intangível de recusar toda incursão de terceiros, qualquer que seja o motivo. A própria ideia de justificar um direito exclusivo que só possa ser afastado com o consentimento de seu proprietário é na verdade logicamente incoerente, pois estaria em contradição com o próprio fundamento do direito de apropriação privada. Apenas um direito de excluir *sob a condição de que a preservação de todos esteja assegurada*, ou seja, que a apropriação privada atenda a seu objetivo e constitua um meio adequado para atingir esse objetivo, pode ser legítima. É esse critério – a preservação de terceiros está assegurada? – que determina a validade ou não da pretensão de excluir, e não o consentimento expresso do proprietário.

SEÇÃO 2 – A IMPOSSIBILIDADE DE UMA JUSTIFICATIVA
DEONTOLÓGICA DO DIREITO DE PROPRIEDADE PELO TRABALHO.

Grotius e Pufendorf trataram, ambos, da possibilidade de trazer um objeto para a esfera do *suum* por uma simples ação do apropriador, e de modificar, por consequência, a posição jurídica de terceiros por meio de uma ação unilateral. Mas ambos haviam concluído, em última análise, quanto à impossibilidade de fundar uma relação moral de propriedade em uma ação física, e ambos deduziram – Pufendorf de modo mais determinado do que Grotius – que a constituição da relação moral de propriedade e as obrigações que dela decorrem para terceiros supunham um ato da vontade, isto é, um consentimento dos terceiros que, por meio de uma promessa de abster-se a partir desse momento daquilo que havia sido apreendido pelo apropriador, criava um dever de abstenção e instituía assim o direito exclusivo do apropriador. Nesse sentido, toda propriedade exclusiva supõe, para esses autores, um acordo de vontades das pessoas afetadas pela instituição de um tal direito, um consentimento para a alteração do seu estatuto jurídico, *e um tal consentimento só pode ser racionalmente dado por meio de uma modificação que aumente, ou pelo menos não deteriore, a capacidade de cada um para preservar a sua existência e para satisfazer às exigências da lei da natureza.*

Locke pensa, no entanto, poder contornar essa exigência de consentimento substituindo a ocupação pelo trabalho e postulando que o trabalho é, por si, só capaz de constituir essa relação moral – esse direito exclusivo, que implica um dever para os terceiros – que a mera tomada ou a simples ocupação são incapazes de gerar.

Locke concorda, em primeiro lugar, com Grotius e Pufendorf sobre o significado da doação inicial de Deus. Este doou o mundo em comum aos homens, o que significa que Ele não constituiu uma relação moral específica de nenhum homem sobre qualquer coisa. Esta relação só pode, portanto, nascer de uma ação humana, e nenhum homem é imediatamente proprietário de qualquer coisa por um dom direto de Deus.

Por outro lado, Locke recusa que a instituição da propriedade exclusiva exija o consentimento universal de todos os interessados, porquanto um consentimento desse tipo é fisicamente impossível de ser obtido. De fato, seria necessário obter o consentimento não apenas de todos os membros da espécie humana que vivessem no momento do ato de apropriação, mas também da infinidade dos membros de todas as gerações futuras, que também seriam afetados pelos efeitos da apropriação primitiva. Isso é, evidentemente, inconcebível.

Mas o problema é agora dar conta da constituição de direitos especiais a partir dessa comunidade negativa inicial, mostrando que os novos deveres que recaem sobre aqueles que têm a obrigação de abster-se do acesso aos bens apropriados privadamente dessa maneira – e portanto protegidos por um direito exclusivo – são racionalmente aceitáveis e não constituem um poder arbitrário dos proprietários sobre suas vidas e suas liberdades, ou que eles não lhes causam nenhum prejuízo. Como provar que os direitos especiais que existem hoje não são usurpações sem qualquer título legítimo? Em que condições esses direitos especiais devem satisfazer por serem racionalmente aceitáveis para aqueles a quem impõem obrigações e, conseqüentemente, por serem considerados como direitos autênticos? Como realizar essa demonstração sem recorrer à ideia de contrato ou de consentimento?¹

A solução de Locke para essa dificuldade é conhecida. Ele tenta apoiar-se em uma relação moral que existe *a priori*, qual seja, o direito que todos possuem de excluir os outros de qualquer acesso não consentido à sua própria pessoa, para transferir esse estatuto moral às coisas que estariam, por meio do trabalho, integradas à pessoa. Karl Olivecrona afirma que, desse modo, Locke não tem mais necessidade de recorrer à ideia segundo a qual o direito de propriedade de uma coisa é uma faculdade

1 Mas Locke recorreu obviamente à ideia de consentimento implícito; supõe-se que todas as pessoas consentiram porque é possível demonstrar que elas não suportaram dano algum em decorrência da constituição desses direitos especiais.

moral, no sentido concebido por Grotius, podendo restringir-se a mostrar que a coisa assim afetada pelo trabalho passa a fazer parte da pessoa e, portanto, goza das mesmas prerrogativas morais (OLIVECRONA, 1974).

Mas, como mostra Matthew Kramer, esse argumento repousa sobre uma confusão entre a pessoa e a coisa, entre *o trabalho como ação da pessoa* e *o trabalho como resultado dessa ação*. Se os dois são idênticos, nenhum raciocínio seria necessário para concluir quanto à existência da propriedade exclusiva de minhas ações como resultado do meu trabalho, pois é uma pura tautologia dizer: “A minha pessoa ou as minhas ações me pertencem (sou eu que delas disponho, nada pode impô-las a mim), por isso a minha pessoa ou as minhas ações me pertencem”. Mas o simples fato de que Locke pretende realizar aqui uma demonstração e relacionar uma proposição a outra é suficiente para provar que ele não atribui o mesmo significado às duas expressões (KRAMER, 1997, p. 146 e seg.). É necessário, portanto, compreender a afirmação de Locke no seguinte sentido: “A minha pessoa e as minhas ações me pertencem, então o resultado das minhas ações me pertencem”. Mas, evidentemente, nada justifica tal conclusão se não introduzirmos o argumento adicional. Assim, das duas, uma: ou as duas expressões têm o mesmo significado, e não há raciocínio, mas pura tautologia; ou as duas expressões têm significados distintos, e o raciocínio não prova nada, pois, contraditoriamente, da conclusão da primeira proposição (minhas ações me pertencem) à segunda (o resultado das minhas ações me pertence) só seria possível se as duas expressões designassem a mesma coisa.

Locke não pode, portanto, sustentar que, se alguém me causa um prejuízo (*injury*) ao me impedir de agir (desde que eu não prejudique a outrem), ele me prejudica *ipso facto*, ao tomar o resultado da minha ação. A questão não é, obviamente, saber se eu tomei uma coisa para integrá-la à minha pessoa, mas se eu tinha o direito de fazê-lo, e esta questão permanece completamente sem resposta. O raciocínio de Locke parece também inválido se nós tentássemos nos esconder atrás do direito de inviolabilidade de nosso domicílio para provar que tudo o que ali se

encontra é necessariamente nossa propriedade. Isso obviamente não é o caso, porque poderíamos ter transportado para lá objetos roubados. A inviolabilidade daquele que recebe (a pessoa) não é necessariamente transmitida àquilo que é por ela recebido (o produto de trabalho), como se o recipiente e o conteúdo fossem uma e a mesma coisa. Mas se, como é o caso, trata-se de duas coisas distintas, seria necessário, para resolver essa dificuldade, identificar na atividade da minha pessoa (o trabalho no sentido I) uma característica passível de produzir os efeitos de direito sobre o produto dessa atividade (o meu trabalho no sentido II) e susceptível, além disso, de gerar deveres ao terceiro sem que este seja sequer consultado. Mas o raciocínio de Locke não apresenta nenhum argumento desse tipo.

Diversos comentadores do pensamento de Locke salientaram também até que ponto essa dificuldade permanecia sem solução. Para resolvê-la seria necessário colocar em primeiro lugar uma característica própria ao trabalho que permita a este último alterar o estatuto das coisas que ele toca, para criar para aquele que trabalha o direito exclusivo sobre a coisa tocada, direito esse que implicaria um dever de abstenção para os terceiros.

Mas qual característica poderia ser essa? Por que o fato de misturar o meu trabalho a uma coisa não tem por consequência que, uma vez dirigido a essa coisa, meu trabalho seja perdido e me escape (NOZICK, 1974)? Por que a coisa como um todo se tornaria minha propriedade, sob o pretexto de que eu a toquei pela minha ação em um de seus pontos? Isso poderia significar, em relação à terra, a ideia de que ela é anexada à pessoa daquele que trabalhou a terra? É igualmente impossível afirmar que o direito de propriedade advém do fato de que trabalhar a coisa equivale a criá-la (quanto à forma). Se o trabalhador foi o criador do seu próprio produto nesse sentido, ele disporia de um direito absoluto sobre ele, incluindo, por exemplo, o de destruí-lo ou de deixá-lo perecer. Ele poderia também conservá-lo consigo para atender às necessidades urgentes dos mais pobres, mesmo que isso não seja indispensável, conclusão

que Locke negou constantemente (LOCKE, 1988, I, §§41-42). O homem não é, portanto, criador no sentido de que a sua atividade lhe conferiria um direito absoluto sobre o seu próprio produto, afinal Locke sempre enfatizou a diferença entre Deus, que tudo pode em relação aos homens que Ele criou, e os homens, que só podem exercer sobre o produto da sua atividade um direito limitado e condicional (por exemplo, eles não têm o direito de desperdiçá-lo, deixá-lo perecer ou destruí-lo sem razão).

Restaria, enfim, uma última solução: sendo o trabalho uma atividade virtuosa e ordenada por Deus, aquele que trabalhou *mereceria* um título exclusivo sobre o objeto sobre o qual ele se aplicou, a título de recompensa pela virtude que ele demonstrou. J. Waldron mostrou que essa teoria não seria plausível: todo trabalho é meritório, inclusive o do escravo e servo e, nessas condições, por que certos trabalhos dariam acesso a um título de propriedade sobre as coisas e outros não (WALDRON, 1988, p. 203)?

De uma maneira geral, a exploração dessas diferentes opções atesta que é impossível, para um indivíduo, impor por suas próprias ações unilaterais deveres morais a outros, especialmente impor a eles o dever de abster-se de usar certos recursos em relação aos quais eles possuíam anteriormente – na comunidade negativa inicial – o privilégio de acesso. *O direito exclusivo de propriedade não pode, portanto, constituir-se sem que as pessoas afetadas reconheçam que essa modificação não deteriora a sua situação e não torna a sua própria preservação mais difícil.* Se o ato que consiste em “trabalhar” não está sujeito a condições estritas que estabeleçam que ele leva em conta os direitos de terceiros e os respeita, que ele não torna a sua preservação (e, portanto, a sua obediência à lei de natureza) mais difícil ou impossível, ele não pode, portanto, jamais ser capaz de criar para os terceiros uma obrigação à qual eles não estavam sujeitos anteriormente.

Se Locke – ou melhor, a interpretação mais comum que é dada a sua teoria² – acredita poder justificar a transição do privilégio ao direito

2 Em particular a interpretação libertariana de Robert Nozick.

de propriedade de um modo deontológico, recorrendo à tese que confere ao trabalho o poder de constituir uma propriedade absoluta oponível a todas as reivindicações de terceiros, parece agora que essa tentativa pode não ser bem-sucedida. Dessa forma, não existe nenhuma justificativa deontológica para a transição do primeiro estado de natureza (marcado pela mera existência de privilégios) a um segundo estado de natureza (marcado pela constituição de direitos pessoais e exclusivos de propriedade).

SEÇÃO 3 – A HIPÓTESE DE UMA JUSTIFICATIVA CONSEQUENCIALISTA E HOLÍSTICA DA PROPRIEDADE PRIVADA EXCLUSIVA.

Por consequência, a única opção real de que Locke dispõe para justificar a propriedade privada é uma justificativa do tipo *consequencialista*, que supõe, previamente ao ato de apropriação, a apresentação de uma premissa dotada de um valor normativo independente (uma premissa que impõe uma obrigação), permitindo em seguida fazer aparecer o trabalho como um meio adequado de satisfazer a obrigação enunciada nessa premissa. Assim, o trabalho efetuado sobre uma coisa pode criar um direito exclusivo sobre essa coisa não em virtude de sua própria natureza, mas na medida em que ele se constitui em um meio de atender aos comandos de uma obrigação anterior, posta de maneira independente. Se a via deontológica está fechada, a opção que permanece aberta consiste em mostrar que a multiplicação de bens de consumo sob o impacto da apropriação privada exclusiva de partes da natureza é eficiente, o que só pode ser feito em um contexto em que exista uma lei da natureza que ordene aos homens que adotem os meios mais adequados não apenas para preservar a existência do maior número possível de membros da espécie, mas também para maximizar o seu bem-estar. A propriedade privada só pode ser justificada, nesse sentido, se for possível mostrar que ela é o meio mais adequado para alcançar esse objetivo e, portanto, o meio mais adequado aos homens de respeitar os mandamentos da lei da natureza.

Essa demonstração parece disponível no contexto da filosofia de Locke, para quem a existência, antes do ato do apropriador, de uma finalidade normativamente válida – cada um está obrigado a preservar a sua vida e a dos outros – em que se pode mostrar que o ato do apropriador é um meio adequado para alcançá-la, é reconhecida.

Essa justificativa deverá mostrar, portanto, que a introdução dos direitos exclusivos é legítima porque ela tem por consequência aumentar de maneira muito substancial (Locke diz que se trata de um multiplicação por 10 (LOCKE, 1988, II, §37), ou mesmo por 100) (ARNEIL, 1996, p. 114 et TULLY, 1993, p. 161) a quantidade de bens de consumo utilizáveis para preservar os membros da raça humana, mesmo que essa preservação seja o primeiro dever que a lei de Deus e da natureza impõe a cada um. Essa é a abordagem consequencialista do problema da justificativa da propriedade privada exclusiva.

Examinemos de início a versão *holística* dessa abordagem consequencialista. Nessa versão, a introdução da propriedade privada e exclusiva justifica-se porque ela tem por efeito maximizar as chances de preservação da espécie humana considerada como um todo. Mas, como dissemos, isso não implica que as chances de preservação sejam maximizadas *para cada indivíduo considerado isoladamente*.

Conforme observado pertinentemente por Matthew Kramer, essa justificativa consequencialista fundada na eficiência global corre o risco, no entanto, de ser de pouco interesse para Locke, e parece difícil de integrá-la à sua concepção de lei natural. Por quê? Porque Locke raciocina a partir de uma premissa fundamental sobre a substância ou o conteúdo da lei natural conferida por Deus para as suas criaturas. Esta lei de natureza, não só nos ordena a preservar a nossa própria existência, agindo para tanto, mas também a agir de modo a preservar a vida e o bem-estar dos outros, portanto de nos preocupamos com os interesses de terceiros em nossas ações, não apenas pelo interesse de terceiros considerados como um todo, mas *pelo interesse de cada pessoa* tomada separadamente, e

em particular pela preservação de cada pessoa. O comando da lei natural não é, desse modo, “aja de maneira que o maior número possível de homens seja preservado”, mesmo que isso signifique que alguns sejam sacrificados; se fosse esse o texto da lei da natureza, ela no autorizaria a destruir um homem para salvar dois³. Mas o texto da lei da natureza diz, ao invés disso: “Aja de forma a preservar a vida de cada homem em particular, sempre que isso for possível”. A vida de todo homem possui *a priori* o mesmo valor que a de qualquer outro, de modo que – simplesmente não é possível sacrificar uma pessoa para salvar duas (salvo considerações adicionais, como no caso de um princípio comum aceito por todos e que confere a algumas pessoas um direito de ser preservado em caráter de prioridade. É o caso, por exemplo, de um naufrágio, em que as mulheres e as crianças têm prioridade de subir nos botes salva-vidas. Mas nenhum princípio, na filosofia política de Locke, permite afirmar que os proprietários têm o direito de que a sua preservação seja prioritária em relação à dos não-proprietários).

A conclusão parece se impor por si mesma: não existem direitos exclusivos de propriedade capazes de impor obrigações válidas a terceiros quando a preservação de todos juntos não for possível. Ninguém pode opor um direito de excluir as necessidades prementes de outrem, de modo que o direito de excluir só pode ser fundado sob a condição de que o sustento de todos esteja garantido. A propriedade privada exclusiva deve, nesse sentido, por toda aparência, receber uma justificativa consequencialista individualista, sob pena de estar desprovida de legitimidade como instituição que pretenda, por outro lado, impor obrigações uniformes em relação a todos os indivíduos. Mas, como veremos na próxima seção, essa exigência vai conduzir-nos à ideia de que o direito de excluir só pode ser condicional, porque a própria ideia de um direito de excluir

3 Cf. SCANLON, 1999 sobre este ponto; nenhum imperativo moral que ordene que alguns se sacrifiquem pela preservação dos outros – mesmo que estejam em maior número – pode constituir um pacto social válido.

incondicional e que só possa ser afastado pelo consentimento explícito do proprietário é uma contradição em termos⁴.

SEÇÃO 4 – A JUSTIFICATIVA CONSEQUENCIALISTA INDIVIDUALISTA.
AS OBRIGAÇÕES SOCIAIS DA PROPRIEDADE PRIVADA.

Essa justificativa individualista e consequencialista da propriedade privada é possível? Sim, desde seja revisto o conceito de propriedade exclusiva.

Essa justificativa permanecerá consequencialista e será, também, enunciada em termos de eficiência, ou seja, apresentará a apropriação privada como um meio adequado para alcançar uma finalidade moral posta de maneira independente. Mas ele deverá mostrar que a transição de um sistema de simples privilégios a um sistema de direitos exclusivos é eficiente *de maneira distributiva*, isto é, que aumenta a perspectiva de preservação e bem-estar para *cada indivíduo* considerado separadamente de todos os outros. Em outras palavras, ela deve mostrar que a transição dos privilégios para os direitos está em conformidade com o critério de Pareto, que ela melhora a situação de determinados indivíduos sem deteriorar a situação de qualquer outro. Trata-se, portanto, de uma justificativa muito exigente, uma vez que ela deve mostrar que, quando os homens, no estado de natureza, perdem o privilégio de se servir livremente dos recursos naturais e assumem novas obrigações, a situação de cada um deles é, a despeito disso, melhorada (ou pelo menos não é deteriorada) por essa alteração de seu estatuto jurídico.

No entanto, parece difícil – se não impossível – sustentar essa demonstração e essa justificativa aos olhos daqueles que seriam colocados

4 Até Nozick é obrigado a admitir isso quando admite que o dono do único poço no deserto não tem o direito de subordinar o acesso de terceiros à sua própria vontade, ou ao seu próprio consentimento.

em uma situação tal que o respeito aos direitos exclusivos assim constituídos teriam por consequência a impossibilidade de preservar as suas vidas. A obrigação de respeitar esses direitos só pode, com efeito, estar baseada, para um indivíduo «x», no fato de que a sua instituição melhorará (ou não se deteriorará) as suas próprias perspectivas de preservação; ela não pode ser assim mantida quando essas perspectivas são nulas ou quando, privados do privilégio de apreender aquilo de que têm necessidade, os não-proprietários veem as suas perspectivas de preservação degradadas em comparação à situação anterior, em que eles desfrutavam desse privilégio. É verdade que o exercício desse privilégio era aleatório e a capacidade de garantir a conservação bastante incerta, mas ele lhes conferia ao menos a possibilidade de *tentar* fazer tudo o que estivesse a seu alcance para garantir a sua própria preservação.

Matthew Kramer conclui dessa impossibilidade que Locke é não apenas incapaz de fornecer uma justificativa deontológica válida para a constituição dos direitos de propriedade exclusiva, mas também que ele é incapaz de fornecer uma justificativa consequencialista que se situaria em um plano individualista.

É essa conclusão de Kramer que pretendemos contestar. Locke é sim capaz de fornecer uma justificativa consequencialista dos direitos de propriedade que seja distributivamente válida, isto é, que seja válida de um ponto de vista individualista. Mas essa empreitada supõe, como vamos ver, condições que estão normalmente muito distantes de aparecerem relacionadas à teoria de Locke do direito de propriedade, e nos obrigam a modificar o sentido que atribuímos à ideia de propriedade privada e ao direito de excluir, que é a sua consequência.

Quais são essas condições?

Primeiramente, o direito de propriedade exclusiva que é assim justificado não é um direito absoluto, mas um direito que incorpora obrigações sociais muito importantes. Nesse sentido, o direito de propriedade lockeano é um direito que acompanha condições muito restritivas que não são exteriores ou posteriores à formação do direito, mas

internas a esse direito. Em suma, Locke pensa que o direito de propriedade não pode ser um direito em sentido próprio, ou seja, no sentido de Hohfeld, se a preservação de todos os outros membros da espécie humana não estiver garantida. Nenhum direito de propriedade pode ser constituído, nenhuma obrigação de respeitá-los pode ser estabelecida, se a consequência da sua constituição for a de que alguns membros da espécie humana sejam privados de condições de subsistir. Isso não é possível uma vez que o propósito da instituição desse direito, o que lhe confere legitimidade, é a contribuição que ele confere à preservação de cada um.

As condições restritivas impostas por Locke para a legitimidade do ato de apropriação são conhecidas. A primeira é que o expropriador deve *utilizar* os recursos que ele obteve pelo trabalho e, portanto, por aumentar a quantidade de bens de subsistência disponíveis e, consequentemente, as perspectivas de preservação de todos os homens; ele não deve deixar as terras de que se apropriou sem cultivo, nem desperdiçar ou deixar perecer o que elas produziram. A segunda é que o apropriador deve deixar *o suficiente aos outros* (a todos os outros), *tanto em quantidade quanto em qualidade*, para que eles possam preservar sua própria existência em condições semelhantes às que ele obtém por si mesmo pela apropriação privada. Isso não supõe obviamente – por ser impossível – que cada um possa realizar uma propriedade privada equivalente, mas apenas que, na nova situação resultante da apropriação privada, *cada pessoa* seja capaz de viver de maneira decente, seja pela apropriação pessoal de recursos naturais, seja pela locação de sua força de trabalho, com o recebimento de um salário, em retribuição. A terceira condição é que os apropriadores têm a obrigação *de assistir aqueles que são incapazes de trabalhar* – seja em razão de uma deficiência, seja por causa de sua idade avançada – pela transferência de seu excedente, ou seja, da parte de seus bens que não é essencial à sua própria preservação. Na abordagem lockeana, ainda que isso tenha sido contestado, fica claro que a comunidade pode intervir para fazer cumprir esta obrigação e torná-la efetiva. Como última condição, os proprietá-

rios têm a obrigação de *pagar salários decentes que possibilitem a manutenção da vida*; eles não têm o direito de usar os recursos naturais dos quais se apropriaram como um meio de chantagem, e de forçar aqueles que têm necessidade absoluta de ter acesso a eles para sobreviver a renunciar à sua liberdade para obter esse acesso e os meios de subsistência de que necessitam.

O direito “exclusivo” que Locke procura justificar não é, nesse sentido, o direito dos libertarianistas. Na verdade, ele não é um direito absoluto que só pode ser violado pelo consentimento do proprietário, uma vez que diversas circunstâncias conduzem ao fato de que esse direito de propriedade “exclusivo” deixa de existir e, portanto, deixa de ser oponível a terceiros: quando o proprietário não o exercitar ou o deixe perecer; quando todos os outros homens não tiverem acesso a uma vida digna; quando existirem pessoas que não podem preservar-se graças a seu trabalho, enquanto os proprietários gozam de um excedente; e quando os salários pagos não são suficientes para proporcionar uma existência decente. A compatibilidade entre o direito de apropriação privada e a sobrevivência de *cada indivíduo* em condições decentes é, portanto, a própria condição da legitimidade do direito de propriedade “exclusivo”.

Essa análise tem por consequência que nenhum direito de propriedade pode existir como direito exclusivo caso haja uma necessidade de preservação urgente da vida de outras pessoas. Quando os meios de subsistência que estão nas mãos dos proprietários sejam suficientes para assegurar a preservação conjunta de todos os homens, os proprietários devem ceder os seus excedentes àqueles que têm necessidade. Por outro lado, a partir do momento em que a quantidade de bens de subsistência disponíveis não é suficiente para garantir a preservação conjunta de todos os membros da espécie, não pode mais existir o título jurídico de propriedade que crie um dever de respeitar para os não proprietários. Para Locke, esse título seria uma contradição em termos, pois em uma situação como essa o dever de respeitar os bens dos proprietários significaria

um dever de morrer, um dever de não preservar a sua vida, um dever que não está de acordo com a lei da natureza. Ninguém pode jamais estar sujeito a uma obrigação de perecer e de se sacrificar.

Não podemos, desse modo, dizer que Locke *fracassa* em sua tentativa de justificativa consequencialista e individualista de propriedade, pois uma tal tentativa não pode se referir a uma situação na qual alguns indivíduos possam ter de respeitar direitos que venham a condená-los ao perecimento, mesmo que o fundamento da legitimidade de tais direitos só possa ser a sua capacidade de melhorar as perspectivas de preservação de cada indivíduo.

Assim, é verdade que se “x” realizou uma apropriação, outros têm a partir de então o dever de se abster de apreender aquilo de que ele se apropriou. Mas, como demonstra Locke, o cumprimento dessa obrigação não pode colocar a própria preservação em risco; ele deve deixar recursos suficientes a serem apreendidos e, se não for esse o caso, os terceiros podem preservar a sua existência através da venda de sua força de trabalho, isto é, na realidade, alugando aos proprietários os recursos naturais que eles precisam ter acesso para trabalhar de forma produtiva. Como é normal e justo, os proprietários desses recursos naturais, aqueles que deram origem a um direito exclusivo sobre esses recursos, não têm qualquer obrigação de colocá-los gratuitamente à disposição daqueles que deles carecem para poder subsistir. Eles exigem um aluguel em troca e, conseqüentemente, aquele que trabalha sobre um recurso natural que pertence a outro deve a este uma retribuição sob a forma de uma parte do produto do trabalho efetuado. Essa relação salarial, ao contrário do que afirma MacPherson, não é contrária à lei da natureza, desde que a participação do produto do trabalho que é deixada à disposição do trabalhador seja suficiente para que este preserve a sua vida – e a das pessoas que dependem dele – em condições decentes.

Como vimos, os proprietários têm, por outro lado, a obrigação de não usar o monopólio que eles têm no acesso aos recursos naturais como chantagem para exigir a obediência absoluta daqueles que não dispõem

de recursos, em troca da subsistência de que eles precisam (LOCKE, 1988, I, §§ 42-43). Se os terceiros não conseguem empregar-se em condições minimamente satisfatórias, os proprietários têm a obrigação de colocar os seus excedentes à disposição deles, e a lei comum do Estado pode obrigá-los; eles devem consentir com isso, ou melhor, essa obrigação é tal que eles devem racionalmente consentir e, conseqüentemente, ela não viola seus direitos se ela lhes for imposta contra o seu consentimento explícito. O respeito que os terceiros devem à propriedade privada não é, assim, uma obrigação suscetível de colocar a sua própria preservação em risco, *uma vez que essa preservação é a condição da própria obrigação*. Essa preservação dos não-proprietários é assegurada, em um sistema de direitos exclusivos, seja pela relação salarial, seja pelas transferências operadas pela lei positiva, em conformidade com a lei da natureza. Desde que essas possibilidades permaneçam abertas, a legitimidade do direito de propriedade não é contestada.

Constatamos aqui, no entanto, até que ponto o fundamento do dever que os não-proprietários possuem de abster-se dos bens dos proprietários é a garantia de que eles possam preservar a sua existência e bem-estar. Esse dever não pode existir sem esta garantia, e isso confirma que as obrigações sociais da propriedade são *constitutivas* do direito “exclusivo”, e que elas não são limitações *a posteriori*, adicionadas a um direito que poderia ser constituído sem essas obrigações, sob um fundamento independente (como o trabalho ou ocupação, por exemplo) (UNDERKUFFLER, 2003).

SEÇÃO 5 – O PROBLEMA DA EXCEÇÃO: A PREFERÊNCIA
QUE CADA UM ESTÁ AUTORIZADO A DAR A SUA PRÓPRIA
PRESERVAÇÃO EM DETRIMENTO DA DE OUTREM.

Essa é, de todo modo, a lógica do pensamento de Locke, mas há ainda que se considerar que essa lógica entra em conflitos com o que

Locke parece ter considerado como um postulado do mesmo nível da lei da natureza, que comanda a cada um a agir de maneira a preservar a vida de cada membro da espécie como tendo um valor igual ao seu. Trata-se da *proposição que autoriza a cada indivíduo a preferir sempre a preservação de sua própria vida em detrimento da vida dos outros*. Locke diz claramente, com efeito, que em caso de necessidade urgente, aqueles que são desprovidos de meios de subsistência e que são, contudo, *merecedores* (seja porque trabalharam sem nada produzir, seja porque são muito velhos para trabalhar produtivamente) têm direito aos bens excedentes dos proprietários, mas que estes nunca são obrigados a doar o que seja necessário para a sua própria preservação⁵. Tampouco que possa haver qualquer dever de ceder o conjunto de seus bens aos mais pobres – esse dever é sempre “rogatório”, mas nunca imperativo –, em caso de incompatibilidade entre a nossa própria preservação e a dos outros, como uma obrigação de preferência à sobrevivência dos outros em detrimento de nossa própria preservação.

Como apontou Jeremy Waldron, essa proposição desequilibra o sistema de Locke, pois ela teria por consequência que, sob o impacto da introdução dos direitos exclusivos de propriedade, os não-proprietários poderiam suportar obrigações excessivamente onerosas e, portanto, racionalmente inaceitáveis, uma vez que poderiam ver-se obrigados – em caso de escassez absoluta – a abster-se de apropriar-se de coisas que são absolutamente essenciais para a sua sobrevivência. Em outras palavras, o que lhes seria exigido pelo princípio que justifica a criação dos direitos exclusivos seria admitir que alguns indivíduos possam – ao se tornarem proprietários – realizar atos que tenham a capacidade de produzir em relação a eles um efeito moral de um tipo muito particular, que consiste em impor a si mesmos – e sem dúvida a milhões de outros – obrigações

5 «Every one as he is bound to preserve himself and not to quit his station wilfully, so by the like reason, when his own preservation comes not in competition, ought he, as much as he can, to preserve the rest of mankind» (LOCKE, 1988, II, §6) (destaques de J.F. SPITZ).

que eles não podem cumprir sem colocar suas próprias vidas em risco (WALDRON, 1988, p. 268). Contudo, como vimos, isso parece realmente contraditório com as premissas das quais Locke partiu, uma vez que uma obrigação desse tipo não pode ter qualquer fundamento na lei da natureza, com a qual está em contradição.

Antes de considerar as possíveis soluções para esse dilema sob um plano puramente teórico, deve-se notar que, de acordo com Locke, um tal situação de urgência é *factualmente excluída*. Em primeiro lugar, porque restavam ainda terras a serem apropriadas no coração da América, de modo que aqueles que não fossem capazes de preservar a sua existência na Inglaterra poderiam emigrar. Eles estariam sem dúvida obrigados a fazê-lo e, conseqüentemente, mesmo se eles estivessem destituídos de tudo, eles não teriam o direito de exigir a transferência do excedente dos ricos, enquanto existisse a possibilidade de preservar a sua existência por seu próprio trabalho. Além disso, por razões mais fortes, eles não teriam o direito de alegar que a necessidade premente que os rodeia provoca o desaparecimento do direito, um retorno aos privilégios, e, por consequência, para eles, uma faculdade de apreender os bens dos ricos, mesmo que esses bens sejam o excedente de que os ricos não necessitam para subsistir.

A segunda razão pela qual tal situação de urgência é *factualmente excluída* é que a instituição de direitos exclusivos de propriedade tem por consequência tornar o trabalho possível e, por sua vez, multiplicar em grande medida a quantidade de meios de subsistência disponibilizados ao conjunto dos membros da espécie para garantir a sua preservação. Em termos de princípios, esse argumento não é, no entanto, admissível, como vimos na seção 2. De fato, parece difícil questionar a legitimidade de uma organização social e jurídica que maximiza as chances de preservação da espécie, mas esta consideração não tem peso algum do ponto de vista distributivo ou individualista, para convencer a pessoa ou as pessoas específicas que, na falta de meios de subsistência independentes e na ausência de excedentes dos proprietários, seriam condenadas à morte.

A ideia de que haverá sempre um tal excedente (além da possibilidade de emigração ao coração da América) não é suficiente para legitimar de maneira absoluta o sistema de direitos exclusivos. Este permanece sendo legítimo apenas sob a condição de que a preservação de todos esteja assegurada, mas a possibilidade de que este não seja o caso continua em aberto. Desse ponto de vista, a argumentação de Locke permanece frágil, pois a ideia de que, na prática, a instituição da propriedade privada exclui toda situação em que alguns serão confrontados com o dilema entre perecer e violar esses direitos, deixa a justificativa da propriedade privada exposta a contingências empíricas.

Quais são as soluções possíveis para esse dilema em um plano puramente teórico? Há um argumento *não-factual* que estabeleça sem restrições a validade dos direitos exclusivos de propriedade, mesmo diante da necessidade premente e insuperável de alguns indivíduos? Vimos como tal justificativa seria paradoxal no sistema lockeano, mas poderíamos argumentar que a lei de natureza comanda somente a preservação de todos os homens e, portanto, que uma vez que a preservação conjunta de todos é impossível, deve-se estabelecer uma hierarquia que diferencie as pessoas cuja preservação é mais útil à sobrevivência da espécie e alocar a estas os recursos disponíveis. Mas esta questão é em si muito problemática. Quem vai proceder a essa hierarquização que vai decidir quais são as existências que devem ser preservadas com prioridade? A resposta mais plausível é que a lei positiva da comunidade, que é, na sociedade civil, encarregada de definir em que implicam concretamente os comandos da lei de natureza, deve ser responsável por esta tarefa.

Mas essa solução é dificilmente aceitável por diversas razões. A primeira é que será difícil – se não impossível – alcançar uma classificação que seja reconhecida como racionalmente aceitável por todos e de extrair delas as regras que serão consideradas por todos como legítimas ou justificadas. A segunda é que uma regra desse tipo deve indicar a certos membros da comunidade que a sua existência não pode e não deve ser preservada, que ela deve ser sacrificada para que os outros possam

maximizar as suas chances de preservação. Mas, como vimos, essa obrigação de sacrificar-se não pode existir, pois os membros da sociedade civil só aceitaram submeter as suas ações aos comandos da lei e confiar a esta a tarefa de impor uma interpretação comum dos mandamentos da lei da natureza com a finalidade de proteger as suas pessoas e os seus direitos, de protegê-los e de maximizar as suas próprias chances de preservação. A obrigação de sacrifício imposta a alguns de nós acabaria por retornar a uma justificativa consequencialista de tipo holística, a qual já vimos ser inaceitável. A obrigação a partir da razão comum parece assim ter se destruído por si só, a partir do momento em que a preservação de certos indivíduos está em jogo: aquele que está exposto ao periclitamento, se continua a observar os mandamentos da lei natural do modo como a interpreta a autoridade civil, parece de algum modo liberado de seu compromisso inicial de obediência a essa autoridade civil. Ele está a partir daí autorizado a retomar a sua liberdade e a prover a sua própria preservação pelos meios que ele mesmo considere o mais adequado. Em outras palavras, ele retoma a sua liberdade *de interpretar ele mesmo o comando da lei da natureza*, que o obriga a preservar a sua própria vida, e a consequência parece ser que ele tem novamente o privilégio (no sentido de Hohfeld), se puder, de apreender dos demais aquilo de que estes se apropriaram.

A teoria de Locke parece assim comportar uma incoerência ou engendrar um dilema insuperável. Ela parece afirmar, por um lado, que os proprietários têm o direito (no sentido de Hohfeld) de conservar para si o que necessitam para se preservar, ao mesmo tempo em que afirma, por outro lado, que uma pessoa, diante de uma necessidade premente, pode tomar – sempre que isso for possível – os bens de subsistência que são necessários para preservar a sua existência. Tal privilégio é realmente dado a cada um de nós pela lei da natureza e não pode ser eliminado por uma instituição humana; ele só pode desaparecer ou ser “apreendido” (nas palavras de Locke) por aqueles que não tenham trabalhado, já que a capacidade de reivindicar os privilégios do estado de natureza é aberta a todos os que cumpram as obrigações desse estado, e, portanto, àqueles

que trabalharam ou estão disponíveis para o trabalho mas não conseguem (sem culpa de sua parte) trabalhar.

A despeito da afirmação de Locke, o direito exclusivo de propriedade não pode assim ser sustentado diante das necessidades prementes dos que não têm outra maneira de preservar a sua existência, exceto violar esse direito. Ele se transforma em simples *posse* diante do *privilégio* que os mais necessitados têm de se apossar do que precisam para preservar as suas vidas. A inconsistência da teoria de Locke torna-se evidente na medida em que ela pretende compatibilizar duas proposições que não são compatíveis entre si: de um lado o dever de cada indivíduo de dispor de suas ações para assegurar a sua própria preservação, privilégio contra o qual nenhum direito pode ser oposto se essa oposição tem por efeito tornar a preservação impossível; e de outro lado a preferência que os proprietários têm o direito de manifestar para sua própria preservação em detrimento da dos outros, já que essa preferência parece precisamente autorizar os proprietários a opor o seu direito às necessidades daqueles que são privados de qualquer meio de preservar a sua existência.

É verdade que, factualmente, Locke está convencido de que essa incompatibilidade não se manifestará jamais, mas que ela tem por consequência subordinar a legitimidade dos direitos exclusivos de propriedade à solução de uma questão preliminar. Todos os membros da espécie humana têm o direito de preservar a sua existência? Sua situação é uniformemente preferível àquela que prevalecia no estado da natureza e que autorizava cada um a agir de acordo com seu próprio julgamento para se valer das coisas de que precisa para preservar sua vida? Se a resposta a ambas as perguntas é negativa, os direitos exclusivos de propriedade desaparecem, eles perdem toda a justificativa, eles não são mais direitos. A conclusão é clara: o direito de excluir é *condicional* e subordinado à realização de uma exigência de preservação de todos os membros da espécie considerados de forma distributiva. Uma vez que essa condição não for satisfeita, o direito de propriedade não pode sustentar-se, pois sua única justificativa reside precisamente na sua capacidade para satisfazê-la

melhor do que faria o sistema baseado no binômio do privilégio e do não-direito.

Podemos, assim, confirmar o nosso resultado: os direitos exclusivos criados pela apropriação inicial somente são legítimos se houver a preservação de terceiros, isto é, de todos os membros da espécie, o que inclui aqueles que não puderam realizar qualquer apropriação direta, e também os proprietários que, embora tenham trabalhado, não produziram o suficiente para garantir que a sua própria preservação fosse assegurada. Uma vez que essa preservação esteja assegurada, seja pelo trabalho, seja pela transferência dos excedentes dos proprietários – transferências essas com as quais os proprietários não podem racionalmente recusar-se a consentir – os direitos “exclusivos” dão origem a uma obrigação para os não-proprietários, o que significa que, na verdade, só há direitos “exclusivos” se eles incorporam a satisfação das obrigações sociais que decorrem da propriedade (ARNEIL, 1996, p. 143-144).

A consequência é evidente. Uma vez que a preservação conjunta de todos os membros da espécie não é possível, parece que nada pode justificar o privilégio concedido aos proprietários de conservar para si os meios de subsistência de que dispõem. Eles só podem fazer isso sem direito e sem justificativa, pois ao fazê-lo, eles violam o comando da lei natural que determina que não se deve considerar a preservação de alguém mais valiosa ou mais bem fundada no direito do que a dos outros. Mas se eles o fazem sem direito, isso significa que os direitos exclusivos desapareceram, que os não proprietários não têm mais a obrigação normativa de abster-se dos bens dos proprietários e que os proprietários já não dispõem de um *privilegio* no sentido de Hohfeld, privilégio esse que não cria qualquer dever para os não-proprietários e que não pode, portanto, impedi-los de empenhar-se em tomar – se puderem – os bens que os proprietários têm em suas mãos, mas sobre os quais não podem legitimamente pretender possuir um direito exclusivo.

Jeremy Waldron tem, assim, total razão ao afirmar que “a justificativa do direito individual de propriedade está tão intimamente ligada,

para Locke, ao direito geral da espécie a subsistir, que é impossível imaginar que os direitos de propriedade criados pelo primeiro (o direito de apropriação) possam ter qualquer tipo de prioridade sobre a exigência de satisfação das necessidades prementes, que é criada pelo segundo (o dever geral da espécie de subsistir)” (WALDRON, 1988 p. 282). Contudo, não é possível concluir, como o faz Waldron, que Locke escapa desse dilema pelo fato de sua teoria não colocar jamais os indivíduos na situação de ter de escolher entre a sua própria preservação e o respeito aos direitos de propriedade constituídos. Uma situação de tal tipo ocorre exatamente, como admite o próprio Locke, quando a preservação de todos os membros da espécie não é conjuntamente possível, e quando os não-proprietários são confrontados com a escolha de respeitar os direitos dos proprietários – o que torna a sua própria preservação impossível – ou tentar garantir a sua própria preservação por meio da violação dos direitos dos proprietários. A lógica do raciocínio lockeano exclui a primeira opção, uma vez que o próprio fundamento do direito de propriedade – o direito geral de preservação – não permite jamais dizer a uma pessoa que ela tem a obrigação de respeitar os direitos de propriedade de terceiros se ao respeitá-los ela estiver condenada à morte. Apenas a segunda opção é, portanto, possível, e isso implica que não há efetivamente nenhum direito exclusivo legitimamente oponível a uma necessidade premente que não disponha de qualquer outro meio de satisfação senão a violação desse mesmo direito.

Isso parece, portanto, levar à ideia de que não há justificativa individualista da propriedade privada, na medida em que há um momento em que não é mais possível dizer a cada um que a propriedade deve ser respeitada, que ela é legítima. Mas compreendemos imediatamente que há aqui um equívoco, porque essa conclusão constata a ausência de uma justificativa que não pode existir no contexto das premissas lockeanas, em especial se considerarmos a tese que afirma que a constituição dos direitos exclusivos sobre as coisas da natureza só é permitida porque ela é um meio adequado, para cada um, de preservar a sua existência e

porque, precisamente, essa preservação é ela mesma um dever primitivo imposto a cada um. Os direitos de propriedade exclusivos só podem, assim, ser considerados direitos se eles forem distributivamente justificáveis, de forma que um direito de propriedade que não seja distributivamente justificável é uma contradição em termos, uma vez que implicaria que podem existir direitos cujo respeito tem por consequência que alguns não podem se conservar, enquanto o próprio fundamento de direitos dessa ordem é que eles tornam possível a preservação de cada um. Assim, a única justificativa individualista possível para o direito exclusivo de propriedade é uma justificativa que legitime apenas um *direito de excluir não absoluto, condicional, subordinado à preservação efetiva de cada um dos membros da espécie humana*.

Isso nos confirma que uma justificativa holística dos direitos de propriedade exclusivos por suas consequências “globais” não é uma justificativa adequada. Ou esses direitos são *individualmente* justificáveis ou então eles desaparecem, pois é impossível de dizer – teoria sacrificial por excelência – que os direitos exclusivos são legítimos porque, globalmente, eles permitem à espécie preservar-se. Quando todos não podem subsistir, o direito exclusivo não existe mais, ou ainda, não existe direito de propriedade em sentido forte (no sentido de Hohfeld) se alguns não podem subsistir. Não podemos afirmar, portanto, que não há justificativa individualista (consequencialista) dos direitos exclusivos, mas que existiria apenas uma justificativa holística, pois a justificativa holística, por si só, não é capaz de justificar um direito exclusivo; ela é capaz de justificar apenas um direito genérico que devemos definir em termos de privilégios e não de direitos. Uma vez que um direito é privado, ele exclui, e se ele exclui, deve mostrar que tem legitimidade para fazê-lo; mas, por esse motivo, deve mostrar também que os que foram excluídos têm, todos, individualmente tomados, a possibilidade de preservar as suas vidas por outros meios e que, conseqüentemente, as obrigações que lhes são impostas pela exclusão são racionalmente aceitáveis para eles.

Essa análise deve ser capaz de confirmar a ideia essencial que gostaríamos de defender.

Essa ideia resulta em duas proposições.

A primeira é a de que Locke construiu uma justificativa dos direitos exclusivos de propriedade que, na verdade, não é deontológica, mas sim consequencialista. Todas as leituras sérias de Locke concordam, a partir desse ponto, com essa conclusão, que supõe que o verdadeiro fundamento do direito de propriedade exclusiva não é o trabalho do apropriador, mas o fato de que a apropriação pelo trabalho seja um meio adequado de preservar cada membro da espécie humana e de satisfazer, assim, as exigências da lei da natureza.

A segunda é que esta justificativa consequencialista só é susceptível de ser atribuída distributivamente a cada um, isto é, de ser situada em um plano individualista, desde que seja possível mostrar a cada indivíduo que a sua situação não é deteriorada pela introdução dos direitos exclusivos. Mas ela deixa de ter essa capacidade se ela trata de explicar aos destituídos de propriedade que a consequência da sua obrigação de respeitar os direitos de propriedade é que eles devem morrer. Nesse caso, de fato, eles recuperam seus privilégios, consequência lógica da afirmação de que os direitos exclusivos de propriedade apenas são legítimos na medida em que a sua introdução melhora as perspectivas de preservação de *cada membro* da espécie. Assim, devemos ou aceitar que a proposição pela qual Locke confere aos proprietários o direito de preferir a sua própria preservação em detrimento da preservação de outrem introduz uma incoerência na teoria, ou então propor uma interpretação *ad hoc* desse postulado de que seja compatível com a teoria como um todo, como, por exemplo, a de que sob qualquer circunstância a preservação dos proprietários – que são por definição ou supostamente os homens mais trabalhadores e, nesse sentido, os mais úteis à preservação da espécie – goza de uma prioridade justificada. No entanto, mesmo uma interpretação desse

tipo continuaria a esbarrar no paradoxo de um dever de morrer, o que parece que jamais poderia existir no contexto lockeano. Não pode, assim, existir para os que são destituídos de propriedade o dever de se abster de procurar utilizar os recursos existentes para preservar as suas vidas. Isso confirma que o direito exclusivo de propriedade só é legítimo se for compatível com a sobrevivência de todos os membros da espécie, desde que ele contribua para melhorar as perspectivas de preservação de cada membro da espécie. A consequência é que esse direito jamais é oponível contra uma pessoa para quem a obrigação de respeitar significa necessariamente que ela deve morrer. Considerando que uma obrigação como essa não pode existir, o único direito de propriedade exclusivo que a teoria lockeana permite justificar é um direito acompanhado de condições constitutivas internas que garantam a sobrevivência de todos os demais. Sem essas garantias, que são, nesse sentido, essenciais para a constituição do direito exclusivo de propriedade, por estarem no interior desse direito e por dele serem essencialmente parte, esse direito exclusivo não pode ser legitimado. Mas isso evidencia bem que Locke não fracassa em mostrar que os direitos exclusivos poderiam ser distributivamente legítimos *em qualquer circunstância*. Ele não pode, de fato, ter procurado empreender uma justificativa como essa, haja vista que não é logicamente possível mostrar que um direito cuja legitimidade decorre do fato de melhorar as perspectivas de preservação de cada membro da espécie conserve, no entanto, a sua legitimidade, uma vez que ele tem por consequência tornar impossível a preservação de alguns membros da espécie.

Convém, para concluir, enfatizar as preocupações deste debate. A justificativa consequentialista e individualista dos direitos exclusivos de propriedade é claramente distinta da apologia libertarianista do direito de propriedade e do mercado que encontramos, por exemplo, em Nozick, que considera claramente que existe uma possibilidade de justificar deontologicamente a constituição dos direitos exclusivos. Muito embora diga despeito apenas ao argumento de Locke, a tese defendida por Kramer procura invalidar essa possibilidade. As numerosas críticas do liber-

tarianismo contemporâneo e da maneira pela qual ele pretende envolver Locke em sua empreitada de justificar deontologicamente os direitos de propriedade têm, enfim, reforçado esse ponto de vista. Não é possível estabelecer – sem tomar a via consequencialista das considerações da eficiência em relação a uma finalidade moral independente – que um indivíduo seria capaz, por uma ação unilateral, de constituir um direito exclusivo que teria por efeito modificar aquilo a que terceiros têm direito, e as obrigações que lhes são atribuídas. Não é possível, portanto, constituir um direito de propriedade cuja exclusividade só pode ser afastada pelo consentimento explícito do proprietário.

Resta, então, a justificativa consequencialista dos direitos exclusivos de propriedade e das trocas voluntárias, que são a sua sequência lógica. Não é difícil admitir, em particular sob o impacto das críticas que Rawls dirigiu contra o utilitarismo, que as considerações de eficiência *global* não podem constituir uma justificativa suficiente, pois, como dissemos, é impossível explicar de forma convincente aos excluídos da propriedade privada que eles devem, apesar disso, considerá-la como legítima e endossar o dever que os obriga a abster-se de reivindicar sobre ela algum acesso, dizendo a eles que, embora a sua situação seja pior – ou que poderia ser pior – do que a que eles teriam em um sistema de *privilégios* naturais, o aumento global da riqueza disponível na sociedade autoriza o sacrifício que lhes é imposto e compensa essa deterioração da sua situação. Há, assim, a necessidade de uma justificativa *individualista* da estrutura de direitos que corresponde ao sistema econômico fundado na propriedade privada, no mercado e nas trocas voluntárias. Nos dias de hoje, seria inútil afirmar que tal justificativa é impossível sem examinar cuidadosamente os argumentos que ela apresenta. A fraqueza que detectamos na argumentação lockeana nos permite, porém, compreender que a propriedade privada – que tem seu fundamento no princípio da justiça inerente à constituição dos direitos exclusivos – não é justificável sem o acréscimo de obrigações sociais rigorosas, que são apresentadas pelo próprio Locke, e que, no entanto, são frequentemente obscurecidas pelas

leituras que o utilizam para realizar uma apologia do sistema de mercado. Dessa forma, a filosofia política de Locke só pode nos fornecer uma apologia de um mercado limitado pelas obrigações sociais que incumbem aos proprietários, que levam a um verdadeiro direito social à existência, garantido a todos os membros da comunidade política. Podemos, portanto, ler Locke em busca de uma justificativa para a propriedade privada, mas encontraremos no autor apenas uma justificativa limitada, que sustenta que o direito de excluir é oponível apenas àqueles a quem a comunidade assegura a existência de maneira digna por meio de direitos sociais, que são indissociáveis do direito de propriedade, uma vez que tais direitos são a única garantia de legitimidade da propriedade.

LOCKE AND THE PRIVATE APPROPRIATION:
UNDER WHAT CONDITIONS CAN THE
RIGHT TO EXCLUDE BE JUSTIFIED?

ABSTRACT: By highlighting the legitimacy of an institution advocated by Locke, that is, the general right of all members of human species to use the resources of nature to preserve their existence, it becomes clear that exclusive private property is only justifiable with the addition of rigorous social obligations presented by the author to ensure that it does not prejudice the preservation of the existence of any member of the species, simply because the reality of an institution can not contradict the foundation that legitimates it. Taking this into account, this text has as purpose to challenge Matthew Kramer's conclusion that Locke's attempt to establish the legitimacy of private property in the state of nature is fated to failure.

KEYWORDS: John Locke; Matthew Kramer; exclusive private property; exclusive right; preservation of the existence

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ARNEIL, B. (1996) *John Locke and America*. Oxford: Oxford University Press.
- HOHFELD, W.S. (1913) *Some fundamental legal conceptions applied in Judicial reasoning*. In: *Yale Law Journal*, n° 23, 1913.
- KRAMER, M. (1997) *John Locke and the Origins of Private property. Philosophical Explorations of Individualism, Community and Equality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LOCKE, J. (1988). *Two Treatises of Government*. Oxford: Oxford University Press.
- NOZICK, R. (1974). *Anarchy, State and Utopia*. Oxford: Basil Blackwell.
- OLIVECRONA, K. (1974). *Appropriation in the state of nature: John Locke on*

property, In: *Journal of the History of Ideas*, n° 35 (2) (Avril-Juin 1974), p. 211-230.

SCANLON, T. M. (1999). *What we owe to each other*. Cambridge: Harvard University Press.

TULLY, J. (1993). *An Approach to Political Philosophy, Locke in Contexts*. Cambridge: Cambridge University Press.

UNDERKUFFLER, L. (2003) *The idea of Property*. Oxford: Oxford University Press.

WALDRON, J. (1988). *The Right to private property*. Cambridge: Cambridge University Press.

LOCKE E O DIREITO DOS POBRES

Christian Lindberg L. do Nascimento
Professor, Universidade Federal de Sergipe,
Aracaju, Brasil
christian.lindberg76@gmail.com

RESUMO: A Inglaterra vivida por Locke é marcada, contraditoriamente, pelo crescimento da pobreza num cenário de prosperidade econômica. Esta situação fez com que o Estado investisse em políticas assistenciais, fato observado por ele com certa ressalva, já que o filósofo inglês diagnosticou que a pobreza é fruto da degeneração moral que marcava uma parcela da sociedade. Entretanto, sabe-se que o conceito lockeano de propriedade garante o direito à vida como natural a todos, direito garantindo mesmo após a passagem para a sociedade contratual. Esta situação o conduz a refletir sobre o direito dos pobres, particularmente no intitulado *Ensaio sobre a lei assistencial*. Tendo como cerne o conceito de caridade, o objetivo deste texto é expor a reflexão que Locke desenvolve em torno do direito dos pobres.

PALAVRAS-CHAVE: Caridade, direito dos pobres, Locke, moral, propriedade.

A Inglaterra do século XVII foi marcada por transformações relevantes, sendo uma delas a migração populacional do campo para a cidade. Segundo David Hume, no livro *História da Inglaterra*, esta migração ocorreu especialmente nos reinados de Elizabeth (1558-1603) e Jaime I (1603-1625). Por estabelecer novas rotas comerciais e fortalecer o comércio interno, os dois reinados também aperfeiçoaram a marinha inglesa e impulsionaram as fábricas, especialmente para fundir canhões e para tear lã, favorecendo a urbanização e tornando a cidade o principal núcleo econômico do país. Esta transformação foi acompanhada pelo crescimento da pobreza e da mendicância nos centros urbanos no final do século XVI, tendo uma ligeira queda no início do XVII.

Tal situação fez com que o Estado inglês provesse ações assistenciais aos mendigos. MACPHERSON (1979, p. 300) contabilizou a existência de 400 mil famílias que dependiam de alguma política assistencial entre as décadas de 1640-1650. Já o rendimento dos assalariados¹ não refletia o lucro oriundo da expansão industrial, e os impostos – laicos e eclesiásticos – oneravam os mais pobres.

Entretanto, Christopher Hill constatou que o século XVII inglês foi marcado pela “taxa mais elevada de emprego [1640-1660] que se seguiu ao estabelecimento do livre comércio [interno o que] tornou mais aceitável a ideia de que os indigentes eram preguiçosos e pecadores” (2012, p. 166). Esta situação paradoxal, envolvendo a expansão econômica de um lado e o aumento da pobreza do outro, tende a conduzir para a seguinte questão: O que levou certos indivíduos a viverem em uma situação de pobreza em uma época com relativa prosperidade econômica?

Locke, no final do XVII, afirmou que a origem da pobreza é o vício, a corrupção dos valores e que ela ocorre por causa do relaxamento da disciplina e da corrupção dos costumes, ou seja, a pobreza e a mendicância eram vistas como algo ultrajante. Christopher Hill identificou

1 Por assalariado Macpherson (1979, p. 294) define os “trabalhadores e pessoas remuneradas por tarefas como indivíduos pagos anualmente”.

que: “Os vagabundos normalmente não pertencem à sociedade civil ou a corporações e nem a nenhuma Igreja em particular. Eles ficavam fora da Igreja e da comunidade econômica até que pudessem ser reformados por meio da disciplina e do trabalho duro” (HILL, 2003, p. 230).

Este cenário criou as condições para que a Inglaterra estabelecesse uma lei assistencial para os pobres, mais conhecida como *Lei dos pobres*. Promulgada em 1601, durante o reinado de Elizabeth, ela procurou estabelecer ações visando atingir os mendigos que perambulavam pelo país, especialmente em Londres, institucionalizando, desse modo, políticas públicas para combater a pobreza. Como diz Christopher Hill (2012, p. 30), “a lei dos pobres era uma estrutura mínima com o objetivo de fornecer emprego suficiente para evitar a desordem pública”, cabendo ao Estado assumir a tarefa de assistir aos pobres.²

É nesse contexto que o livro *Ensaio sobre a lei assistencial* deve ser analisado. Publicado em 1697, expõe as sugestões que Locke³ fez para aprimorar e revigorar a política assistencial da Inglaterra.⁴ Nele, o filósofo inglês destaca certa preocupação com a educação das crianças pobres,

2 “Em 1647, uma Corporação para os Necessitados foi instituída em Londres. Tratava-se de um projeto especial e, na verdade, parece que os pobres viviam em melhores condições na década de 1660 do que na década precedente” (HILL, 2012, p. 166).

3 Nesta época, Locke era Comissário da Junta Comercial e expõe, na carta 2398, que o memorando - *Ensaio sobre a lei assistencial* - se refere ao projeto para proporcionar mais auxílio e emprego aos pobres.

4 O século XVII inglês viveu intensos conflitos políticos. A busca de legitimidade social fez com que os principais grupos políticos ingleses – os *whigs* e os *tories* – atuassem nas mais diversas frentes. Mark Goldie, na apresentação da obra *Ensaio sobre a lei assistencial* cita que “quinze cidades asseguraram Leis do Parlamento para criar corporações de pobres entre 1696 e 1715; elas eram, em parte, instrumentos dos *whigs* para evitar que os *tories* controlassem as paróquias” (GOLDIE, 2007, p. 227). A ação assistencial também teve forte conotação política. Havia, por outro lado, um rico debate em torno do conceito de propriedade envolvendo os *whigs* e os *tories*. Para os primeiros, o que ameaçava a propriedade era o poder absoluto do rei que se considerava o legítimo proprietário da terra. Para os segundos, a propriedade era ameaçada justamente porque os *whigs* postulavam igualdade natural entre os homens.

o financiamento e a organização das casas assistenciais e, principalmente, sugere medidas para que cada paróquia forneça emprego para homens fisicamente capazes e garanta a subsistência dos pobres. Locke entendia que a mendicância e a pobreza eram um fardo para o Estado, até porque “mais da metade dos que recebem auxílio das paróquias é capaz de conseguir sua subsistência” (LOCKE, 2007, p. 228).

Locke centra sua proposta em torno da valorização do trabalho, afirmando que: “para lançar os pobres ao trabalho, em nossa humilde concepção, deveria ter a restrição de sua libertinagem por meio da estrita execução das leis estipuladas contra isso, mais particularmente pela supressão das lojas de bebidas alcoólicas supérfluas e cervejarias desnecessárias, sobretudo nas paróquias do interior que não dependem de grandes estradas” (LOCKE, 2007a, p. 228).

Isto posto, o objetivo deste artigo é procurar compreender o que Locke entende por *direito dos pobres* em uma sociedade contratual, dando ênfase aos aspectos moral e econômico para as sugestões que ele fez à *Lei dos pobres*. Para consolidar a argumentação, a exposição seguirá o seguinte percurso: 1) Análise das propostas reformistas de Locke; 2) Compreensão do conceito de caridade, considerando seu aspecto moral e econômico; 3) Discussão, no âmbito do conceito lockeano de direito, do papel da caridade como via para garantir o *direito dos pobres*. A questão norteadora do trabalho é: O que Locke entende por *direito dos pobres*?

Para Locke (2007a), cada paróquia⁵ deveria ser obrigada a fornecer emprego para os homens pobres fisicamente capazes, garantindo-lhes os meios de subsistência.

Aprouve a Sua Majestade, mediante comissão, solicitar-nos particularmente a consideração de alguns métodos apropriados para fornecer trabalho e dar emprego aos pobres deste reino, a fim de torná-los úteis ao público e em consequência aliviar outros desse encargo, e de modos e meios para que esse propósito se torne mais eficaz. Em face

5 Paróquia civil corresponde a uma unidade territorial.

disso pedimos humildemente permissão para expor perante Vossas Excelências um plano dos métodos que nos parecem os mais apropriados para a consecução desses fins (LOCKE, 2007a, p. 227).

Para equacionar os problemas vistos, Locke destaca três tipos de auxílios: 1) Para os que não podem fazer absolutamente nada para se sustentar (idosos e fisicamente inaptos); 2) Para os que, embora não possam se sustentar inteiramente, são capazes de fazer alguma coisa nesse sentido (ociosos); 3) Para os que são capazes de se sustentar com o próprio trabalho (vadios). Este último pode ser subdividido em dois tipos, a saber: os que possuem famílias numerosas e com filhos que não podem, ou pretextam não poder, sustentar com seu trabalho, ou os que pretextam não conseguir emprego e por isso vivem unicamente da mendicância, ou coisa pior (LOCKE, 2007a, p. 228).

As sugestões feitas pelo filósofo inglês para a *Lei dos pobres* são materializadas em seis grandes blocos: 1) Punição dos andarilhos (cláusulas 1-8); 2) À oferta de trabalho (cláusulas 9-10); 3) O fornecimento de escolas operárias para as crianças (cláusulas 11-16); 4) As escolas de manufaturas e sua supervisão (cláusulas 17-22); 5) Criação de corporações de pobres nas cidades e municípios (cláusulas 23-37); 6) Aspectos variados (cláusulas 38-40).

As ações duras propostas por Locke visam punir os indivíduos que viviam perambulando pelas cidades. Assim, defende que todos aqueles que tenham o corpo e a mente em condições perfeitas, que possuem mais de 14 anos e estejam mendigando devem ser presos ou enviados para realizar trabalho forçado nos portos ingleses. Em caso de fuga, a punição era o despacho para as colônias inglesas.

As primeiras sugestões indicam o castigo como algo salutar. A expectativa de Locke com as punições era suprimir os pobres das ruas, forçando-os a irem às instituições de assistência para trabalhar: “Com essa supressão dos vagabundos ociosos, não haverá, como supomos, na maioria das paróquias do interior, muitos homens que aleguem faltar-lhes trabalho” (LOCKE, 2007a, p. 232).

Os itens nove e dez expõem as sugestões que ele fez para a oferta de trabalho. Locke é enfático ao afirmar que o trabalho é a principal política assistencial para garantir uma vida digna aos pobres. Parte da premissa de que todos precisam ter os meios mais básicos para a própria subsistência (comer, beber, etc.), algo parecido com o que o filósofo inglês já tinha defendido no *Dois tratados sobre o governo*, quando disserta sobre os direitos naturais. Nesta obra, afirma que o trabalho é a via na qual o ser humano extrai da natureza os meios necessários para garantir a própria vida, considerando toda a discussão em torno do limite moral que a lei de natureza impõe para o usufruto dos bens materiais existentes na Terra.

É válido mencionar que a posse da terra teria sido ordenada por Deus, após o pecado original, para que o ser humano pudesse cultivá-la, ou seja, o trabalho, além de garantir os meios de subsistência, tem forte apelo moral. Não por acaso Locke afirma: “Considerado corretamente, isso nos mostra qual é o verdadeiro e apropriado auxílio aos pobres. Consiste em encontrar trabalho para eles e tomar o cuidado para que não vivam como parasitas do trabalho alheio” (LOCKE, 2007a, p. 235).

Além do aspecto moral, o trabalho também traz dividendos econômicos. Locke projetava que, em oito anos, a Inglaterra ficaria um milhão de libras mais rica por causa do trabalho desenvolvido nas casas de assistência, dinheiro que custearia parte das despesas com sua própria manutenção, diminuindo os gastos do Estado com as políticas assistenciais.

Quando faz referência às crianças com menos de 14 anos, o filósofo sugere que elas sejam encaminhadas para as escolas, locais onde são açoitadas e obrigadas a trabalhar até o anoitecer. Vale ressaltar que essas escolas eram os únicos ambientes educativos existentes na Inglaterra cujo público-alvo eram as crianças pobres. Além disso, essas escolas foram uma reação moralizante, por parte dos calvinistas, à depravação humana, à ignorância, à pobreza e à libertinagem existentes. Eby afirma que:

O movimento para fundar escolas de caridade foi devido, em parte, a uma onda de compaixão pelos pobres, mas, ainda mais, por uma

revolta de sentimento contra a grande “imoralidade”, “profanidade”, “bárbara ignorância” e “práticas vis” das massas, que prevaleceu durante a última metade do século xvii (EBY, 1978, p. 234).

Para tanto, Locke defende que sejam construídas escolas operárias em cada paróquia para os filhos dos pobres. Nelas, as crianças receberiam alimentação, aprenderiam um ofício – tecelagem – e seriam obrigadas a frequentar a Igreja aos sábados. O filósofo inglês argumenta que a religião tem a tarefa de realizar a educação moral dos infantes, corrigindo-as para o convívio social. O objetivo da educação nesse cenário é combater as consequências da ociosidade e da libertinagem em que estavam.

A construção de escolas operárias tem outros benefícios: 1) Ajuda as mães e habitua as crianças a trabalhar desde cedo; 2) A paróquia dá dinheiro ao pai para sustentar os filhos e enviá-los para a escola; 3) A criança irá à escola operária em busca do alimento e em troca trabalhará nela; 4) Mesmo que no início seja custoso para a paróquia, paulatinamente a escola operária trará dividendos que cobrirão as despesas iniciais; 5) As crianças são obrigadas a frequentar a Igreja aos sábados, já que são alheias à religião e à moralidade, porque – como diz a palavra sagrada: “Educa a criança no caminho em que deve andar; e até quando envelhecer não se desviará dele.” (PROVÉRBIOS, 22:6)

Outros dois aspectos merecem destaque: 1) A divisão do trabalho entre homens e mulheres se dará quando a escola operária tiver muitas crianças pobres nela; 2) As escolas operárias devem abrigar crianças com idade entre 3 e 14 anos. Dos 14 aos 23 anos, elas serão contratadas como aprendizes pelos cavaleiros, agricultores ou fazendeiros.

Como pode ser observado, o *Ensaio sobre a lei assistencial* tem como preocupação central acabar com a mendicância e a pobreza via trabalho. Estabelece, para as crianças, a educação para o trabalho e a moral cristã como elementos disciplinadores. Baillon (2005) atenta ao fato de que estas preocupações expostas por Locke têm mais um caráter ad-

ministrativo do que pedagógico, até porque, como já foi dito, boa parte da população inglesa era pobre, analfabeta e moralmente depravada.⁶

Em certa medida, a solução sugerida por Locke reflete valores da ética calvinista, identificada por Weber no livro *Ética protestante e o espírito do capitalismo*. Segundo o sociólogo alemão, o trabalho árduo era entendido como algo benéfico para toda a comunidade, favorecendo o florescimento do capitalismo, já que o espírito do capitalismo designa “àquela disposição que nas raízes de uma profissão de forma sistemática ambiciona o ganho [legítimo e racional]” (WEBER, 2004, p.57).⁷ Esta disposição é o que Weber identifica como vocação; entendida como “um modo de se comportar com os bens exteriores que é tão adequada àquela estrutura, que está ligada tão de perto às condições de vitória na luta econômica pela existência” (WEBER, 2004, p.64). O sociólogo alemão observou que o calvinismo traz consigo a gênese da ética capitalista, especialmente porque a salvação da alma requer a valorização da criação divina, pois Deus deu aos homens a Terra e todas as riquezas contidas nela para que a cultivasse por meio do trabalho.⁸ Em outros termos, o trabalho, entendido

6 Embora utilize a expressão depravação moral, Baillon não expõe o significado deste termo. Contudo, o contexto inglês permite deduzir algumas considerações. A primeira diz respeito à nova configuração das cidades inglesas, já que o século XVII é marcado pelo êxodo rural e o crescimento urbano. Outro aspecto é que a nova população dos centros urbanos vivia perambulando pelas ruas e, em alguns casos, no vício do álcool. A nova configuração social evidenciou o conflito de costumes entre os indivíduos que eram educados com bons modos e aqueles que não possuíam tais costumes.

7 “Para saber quais das forças motrizes da expansão do capitalismo [moderno] não se precisa pôr em primeiro lugar a questão da origem das reservas monetárias valorizáveis como capital, e sim [antes de mais nada] a questão do desenvolvimento do espírito do capitalismo” (WEBER, 2004, p. 61).

8 Pelo trabalho os seres humanos cumprem o dever para com Deus de preservar a vida, a humanidade, ou seja, o trabalho é uma atividade moral: “Se a partir de Locke é possível distinguir a existência de uma esfera da política e de uma esfera da economia, essa última segue sendo discutida no interior de uma filosofia moral” (CERQUEIRA, 2002, p. 153).

como o exercício desenvolvido pelo ser humano para extrair da natureza seus meios de subsistência, ganha *status* moral.⁹

Não obstante, Weber enumera que o mundo é destinado à glorificação de Deus, a ponto de ser enfático na defesa de que o cristão [eleito] existe para cumprir este desígnio. Como consequência, mais do que garantir a própria subsistência, o sentido moral dado ao trabalho requer a preocupação com a sobrevivência do próximo por meio do que Weber chama de trabalho social:

Mas Deus quer do cristão uma obra social porque quer que a conformação social da vida se faça conforme seus mandamentos e seja endireitada de forma a corresponder a esse fim. O trabalho social do calvinista no mundo é exclusivamente trabalho *in marojem Dei gloriam* {para aumentar a glória de Deus} [...] nos calvinistas tornou-se parte característica de seu sistema ético. O amor ao próximo¹⁰ (WEBER, 2004, p. 99).

Como se vê, há um desígnio moral na apropriação que cada indivíduo faz em relação aos bens materiais extraídos para a própria sobrevivência. De igual modo, o trabalho social materializa o amor ao próximo, como também é um instrumento relevante para a adequação da vida na Terra, pois expressa a ação que cada indivíduo desenvolve tendo em vista o bem do próximo.¹¹

9 WEBER (2004, p. 82) ressalva, contudo, que não se deve, de forma alguma, defender uma tese tão disparadamente doutrinária que afirmasse por exemplo: que o “espírito do capitalismo” pôde surgir somente como resultado de determinados influxos da Reforma.

10 “A cisão entre o indivíduo e a ética não se punha para o calvinismo, embora em matéria de religião ele deixasse o indivíduo entregue a si mesmo” (WEBER, 2004, p. 99).

11 “A natureza fixou bem a medida da propriedade pela extensão do *trabalho* e da *conveniência de vida* dos homens. O trabalho de nenhum homem seria capaz de dominar ou apropriar-se de tudo nem poderia o seu desfrute consumir mais que uma pequena parte. De modo que era impossível a qualquer homem usurpar dessa forma os direitos de outro ou adquirir uma propriedade em prejuízo do vizinho, que ainda teria espa-

Esta questão do trabalho remete à discussão em torno do seu valor moral. Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd, no artigo intitulado *Considerações sobre o fundamento moral da propriedade*, apontam que:

A doação do mundo que Deus fez aos homens atribuiu-lhes uma espécie de *ius ad rem* (*direito inclusivo - inclusive right*): um direito que atribuía a seu titular o poder de exigir aos outros que não fora excluído do uso das coisas do mundo ou, para dizer de outro modo, um poder que permitia reclamar a inclusão nesse mesmo uso que compartilhavam todos os homens. Desse modo, cada membro da espécie humana desfrutava de um *ius ad rem* sobre o mundo: um poder moral para adquirir as coisas que necessitava para sobreviver (SAHD, 2007, 221).

É com base nesses termos que o conceito de caridade ganha relevo econômico, e não apenas moral em John Locke, tornando-se pedra angular para a compreensão das sugestões feitas por ele à *Lei dos pobres*. No *Venditio*¹² (1695), texto publicado dois anos antes do *Ensaio sobre a lei assistencial*, o filósofo inglês discorre sobre temas relacionados à economia. A ideia de caridade aparece no momento em que ele aborda o valor justo¹³ de uma mercadoria. Ao negociá-la por um valor abaixo do preço

ço para uma posse tão boa e tão grande (depois que o outro houvesse tomado a sua) quanto a que havia antes da apropriação. Tal *medida* confinava a *posse* de cada homem a uma proporção bastante moderada, tanto quanto ele pudesse apropriar para si sem causar injúria a quem quer que fosse, nas primeiras eras do mundo, quando os homens estavam mais em perigo de que perderem por se afastarem da companhia dos demais, nos vastos ermos da Terra de então, do que de serem pressionados pela falta de espaço no qual plantar” (LOCKE, 2001, p. 415).

12 *Venditio* é, no direito romano, o contrato pelo qual ocorre a troca de uma coisa por um preço em dinheiro.

13 O conceito de justiça aparece, no *Venditio*, relacionando-se com o comércio justo. Locke entende que uma mercadoria deve ter uma única medida para todos os homens, ou seja, ela deve ser vendida pelo mesmo preço para compradores distintos, independentemente do poder aquisitivo que este tenha. Como ele mesmo diz: “Uma pessoa pode avaliar à taxa que quiser o que ela possui e não cometerá transgressão contra a justiça se o vender a qualquer preço, desde que não faça nenhuma distinção entre

de mercado, o vendedor o faz porque ela está sendo vendida para preservar a vida de quem o adquire. Ele cita como exemplo a venda de cereal para uma cidade pressionada pela fome.

Ainda que todo ganho obtido pelo comerciante com a venda provenha unicamente da vantagem que tira da carência do comprador [...] ele não deve se servir dessa necessidade para causar a destruição deles e enriquecer fazendo o outro perecer. Ele está tão longe de ter o ganho permitido nesse grau, que está obrigado a incorrer em algum prejuízo e dar do seu para salvar outro de perecer (LOCKE, 2007c, p. 427).

No *Dois tratados sobre o governo*, o conceito de caridade pode ser entendido da seguinte forma:

Tal como a justiça confere a cada homem o direito ao produto de seu esforço honesto e as legítimas aquisições de seus ancestrais são transmitidas a ele, a caridade confere a cada homem o direito àquela porção da abundância de outrem que possa afastá-lo da extrema necessidade quando não dispõe de outros meios para subsistir (LOCKE, 2001, p. 244).

Porém, a caridade não pode ser compreendida, neste caso, sem fazer o mínimo de relação com as demais partes do livro, uma vez que Locke também discorre sobre a manutenção dos direitos individuais, existentes no estado de natureza, após a passagem para a sociedade contratual. Dentre eles, o direito à vida é garantido por meio da apropriação de bens materiais (propriedade), como os alimentos, a terra, etc., que cada indivíduo promove desde que não haja a usurpação da propriedade alheia, muito menos o acúmulo indevido.¹⁴

compradores, mas transfira a este comprador o preço tão baixo quando transferiria a outro. Afirmando que ela não comete transgressão contra a justiça; o que ela pode cometer contra a caridade é outro caso” (LOCKE, 2007c, p. 425).

¹⁴ “É sempre bom relembrar que, desde a Idade Média, a Igreja critica o lucro e a ganância ou toda forma ilimitada de exploração ou de apropriação. Ora, na passagem do século XVI para o XVII, começa um movimento de crítica dessa maneira de lidar

Este impedimento moral resulta da lei de natureza, o que reforça a perspectiva de que o conceito de caridade é fundamental para a melhor compreensão do que Locke define por propriedade. Não por acaso Richard Ashcraft afirma que: “Locke certamente crê que o direito natural de subsistência continua, no tempo, como uma exigência moral obrigatória no estado mais avançado ou civilizado da sociedade” (In.: CHAPPEL, 2011, p. 301).

Ora, pensar no *direito dos pobres* significa refletir sobre o direito à vida, que é fundamental para todos. Para viver é essencial que a sociedade contratual garanta os bens materiais para a sobrevivência de cada indivíduo. Hugo Cerqueira, no artigo intitulado *Trabalho e Política: Locke e o Discurso Econômico*, diz que “para que cada homem cumpra a intenção de Deus, inscrita em sua fabricação,¹⁵ ele tem de viver” (CERQUEIRA, 2002, p.161). Assim, pensar em caridade, com base em Locke, é pensar na vida daqueles que não detêm os meios elementares para a própria sobrevivência ou, por conta da degeneração moral, não os buscam.

com o comércio, de tal forma que haverá uma considerável mudança na Inglaterra. Segundo Max Weber, no seu clássico *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, essa mudança se deu graças à religião reformada, precisamente por Calvino, na versão puritana. Continuam os lucros, mas, doravante, não ilimitados, pois terão um fim em si mesmo” (SANTOS, 2013, p. 18).

15 “O conceito de propriedade em Locke guarda duas diferenças básicas em relação ao de Filmer. Em primeiro lugar, a propriedade é um direito de todos os homens, e não apenas de Adão. Em segundo lugar, “é um direito de reivindicar o uso do mundo para seu sustento, um direito de não ser excluído desse uso” e que ainda não afirma nada sobre as condições em que ele pode se tornar efetivo (TULLY, 1993: 111). Por outro lado, aquilo que é revelado pela narrativa bíblica pode ser também confirmado através da razão. Neste ponto, entra em cena o “modelo do artefato” (*workmanship model*), por meio do qual Locke deduz as leis naturais que regulam o direito à propriedade (TULLY, 1980). O argumento consiste em fundar a noção de propriedade na relação que se estabelece entre um Deus criador e os homens que são sua obra, e que será empregada, por analogia, para estabelecer a propriedade dos homens sobre suas obras” (CERQUEIRA, 2002, p. 160).

Juliana Udi, no artigo intitulado *Justicia versus caridad en la teoria de la propiedad de Locke*, defende que o conceito de caridade sobrepõe o de justiça. Enquanto a justiça diz respeito ao que todos devem ter no que se refere à posse da propriedade, caridade refere-se ao auxílio que é dado a um terceiro para que a vida dele seja garantida do ponto de vista material. Ela argumenta que a transferência de recursos para terceiros é moralmente correto, já que o direito à vida expressa a vontade divina, ou seja, não se pode permitir que alguém morra por causa da fome.

Como diz o próprio Locke:

Existem coisas cujo cumprimento exterior se ordena, por exemplo o culto exterior a divindade, a consolação dos aflitos, o conforto aos que se encontram em dificuldade, a alimentação dos famintos. Nessas questões, não estamos submetidos continuamente a obrigação, mas apenas num certo tempo e de certa maneira. Pois não estamos obrigados a providenciar abrigo e servir comida e bebida a homem nenhum em momento nenhum, mas apenas quando a desgraça do pobre pede nossas esmolas e nossa propriedade fornece meios para a caridade (LOCKE, 2007b, p. 152).

A caridade implica em ações distributivas, pois parte da premissa de que o direito à vida requer o consumo de comida e de bebida, além da garantia da paz, atuando como obrigação moral, especialmente quando o outro se encontra em necessidade extrema. Contudo, o dever de caridade não viabiliza o questionamento da titularidade da posse, até porque cada proprietário faz o uso racional da propriedade que possui. A caridade, portanto, implica na distribuição de riqueza de tal forma que garanta o mínimo para que os pobres e os mendigos não morram de fome, ou seja, o que se espera, na “maioria dos casos” é:

Proporcionar um emprego que evite o crime de alguém morrer de fome em meio a abundância concedida por Deus: isso e nada mais que isso [...] Entretanto, o Estado tem algum tipo de responsabilidade na hora de assistir aos mais desamparados e, para instrumentalizar essa

assistência, os proprietários podem ser obrigados a desprender-se de uma pequena parte de suas legítimas posses (UDI, 2012b, p.186, tradução minha).

A discussão que gira em torno do direito à vida também recai sobre o tema da tolerância. Sem ter a pretensão de exaurir esta discussão, *Cartas sobre a tolerância* foi redigida para contribuir, do ponto de vista teórico, com a solução dos conflitos religiosos que ocorriam no século XVII. Embora exponha diversas situações de intolerância no Antigo testamento, a Bíblia tornou-se texto básico para equacionar a intolerância.¹⁶ A partir do exemplo de Jesus Cristo, contido nas cartas de São Paulo, o filósofo inglês aborda o direito à liberdade de crença religiosa com o intuito de promover a paz e, conseqüentemente, o direito à vida. Para tanto, Locke defende que haja a separação entre os assuntos mundanos e os extramundanos, ou seja, vida civil e vida religiosa são assuntos distintos. A primeira diz respeito ao interesse público, cabendo ao contrato social regulamentá-la. Já as questões relacionadas aos assuntos religiosos pertencem à esfera privada. Antônio Carlos dos Santos, no artigo intitulado *A economia da tolerância*, afirma que:

Ora, se um dos traços da vida moderna é a preservação da existência, paradoxalmente, o século XVII ainda sofria os resquícios das guerras de religião que assolavam a Europa no século anterior, por um lado, e das guerras políticas que dividiam povos, por outro. Religião e política são, assim, faces distintas de uma moeda comum, que, sob um manto do sagrado, deixava rastro de violência (SANTOS, 2013, p. 10).

No entanto, Antônio Carlos argumenta que o elemento econômico acabou providenciando certo consenso em torno do tema da tolerância, já que a Inglaterra mantinha relações comerciais com países

16 Até 1640, aqueles que defenderam a tolerância na Inglaterra o fizeram para estabelecer uma unidade contra um inimigo determinado.

majoritariamente católicos ou muçulmanos a ponto de, em 1689, ter decretado o Ato de tolerância.¹⁷

Para concluir, o conceito de direito tem relação direta com o mundo moderno. Partindo do pressuposto de que é algo desejável, seja do ponto de vista individual ou na forma de direitos universais, a garantia de direitos essenciais compõe o cenário filosófico da Modernidade. Norberto Bobbio (2004) afirma que o conceito de direito precisa considerar três aspectos: 1) A definição de direito é uma questão tautológica, tais como direitos do homem são os que cabem ao homem enquanto homem; 2) O conceito de direito não é fundamentado por natureza, já que os direitos são historicamente concebidos; 3) A classe de direito é indefinida, ou seja, deve-se falar de fundamentos dos direitos do homem cujas boas razões se desejam defender.

Parece-me que compreender o *direito dos pobres* requer certo diálogo com a noção de direito. Locke, ao estabelecer a perspectiva de que os indivíduos possuem, no estado de natureza, direitos naturais, defende que o contrato social deve preservá-los. Nesse contexto, o direito dos pobres faz parte do direito mais elementar que um ser humano pode ter, que é o direito à vida.

Por isso, o trabalho é fundamental para a concretização desse direito. Não por acaso ele é revestido de um valor moral para Locke e não apenas econômico. Nesse sentido, a compreensão do conceito de caridade impacta diretamente no de propriedade, e vice-versa, fortalecendo a relação existente entre moral e economia no pensamento filosófico lockeano.

17 *Toleration Act*, assinado em 24 de maio de 1689, foi um ato do parlamento garantindo a liberdade de crença para todos. Estabelecido após a Revolução Gloriosa, o *Toleration Act* demonstrou que a ideia de compreensão da Igreja Anglicana foi abandonada, sendo substituída pela ideia de sociedade dividida, permitindo a multiplicidade de crenças religiosas.

Bobbio alerta para o fato de que “o problema filosófico dos direitos do homem não pode ser dissociado do estudo dos problemas históricos, sociais, econômicos, psicológicos, inerentes à sua realização” (BOBBIO, 2004, p. 44). Deste modo, compreender o direito dos pobres em Locke requer muito mais que a leitura analítica. Torna-se fundamental associar seus escritos ao contexto histórico da Inglaterra do século XVII, procurando confrontá-los, quando possível, com outros elementos contidos na obra do filósofo inglês. Em suma, falar do *direito dos pobres* requer compreender o direito à vida.

LOCKE AND THE RIGHT OF THE POOR

ABSTRACT: Locke's England is contradictorily marked by the growth of poverty in a prosperous economic scenario. This situation caused the state to invest in welfare policies, a fact observed by him with some reservation, since the English philosopher diagnosed that poverty is the result of the moral degeneration that marked a portion of the society. However, it is known that the Lockean concept of property guarantees the right to life as a natural one to all, a right assured even after the transition to the contractual society. This situation leads him to a reflection about the right of the poor, particularly in his work entitled *Essay on welfare law*. Taking the concept of charity as the core, the purpose of this text is to expose the reflection that Locke develops on the rights of the poor.

KEYWORDS: Charity, right of the poor, Locke, moral, property.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAILLON, J.F. (2005) *Une philosophie de l'éducation: John Locke, Some thoughts concerning education (1693)*. Domont-FRA: Dupli-Print.
- BOBBIO, N. (2004) *A Era dos direitos*. Tradução Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Elsevier.
- CERQUEIRA, H.E.A.G. (2002) "Trabalho e política: Locke e o discurso econômico". In: *Revista de Economia Política*, v. 22, n.01, p.150-169, Belo Horizonte.
- EBY, F. (1978) *História da educação moderna*. Rio de Janeiro: Globo.
- LOCKE, J. (1973) *Cartas sobre a tolerância*. Tradução Anoar Aiex e E. Jacy Monteiro. São Paulo: Abril Cultural.
- _____. (2001) *Dois tratados sobre o governo*. Tradução Júlio Fischer. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2007a) "Ensaio sobre a lei assistencial". In.: *Ensaios políticos*. Or-

- ganizado por Mark Goldie. Tradução Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes. p. 226-246.
- _____. (1999) *Ensaio sobre o entendimento humano*. Tradução de Gualter Cunha e Ana Luísa Amaral. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- _____. (2007b) *Ensaaios políticos*. Organizado por Mark Goldie. Tradução Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2007c) “Venditio”. In.: *Ensaaios políticos*. Organizado por Mark Goldie. Tradução Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fonte. p.423-428.
- HILL, C. (2003). *A Bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*. Tradução de Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Civilização brasileira.
- _____. (2012) *O século das revoluções (1603)*. São Paulo: EdUNESP.
- HUME, D. (2015) *História da Inglaterra*. Tradução de Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: EdUNESP.
- MACPHERSON, C.B. (1979) *A teoria política do individualismo possessivo de Hobbes até Locke*. Tradução de Nelson Dantas. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- NASCIMENTO, C.L.L. (2015) *Ciência e religião nos escritos educacionais de John Locke: a formação moral da criança*. Campinas. 182 páginas. Tese (doutorado). Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação.
- SAHD, L.F.N.A.S. (2007) “Considerações sobre o fundamento moral da propriedade”. In: *Revista Kriterion*, Belo Horizonte, n. 115, p. 219-234.
- SANTOS, A.C. (2013) “John Locke e o argumento da economia para a tolerância”. In: *Revista Trans/Form/Ação*, Marília, v.36, n.01, p.09-24.
- UDI, J. (2012a) “Justicia versus caridad en la teoria de la propiedad de Locke”. In: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Buenos Aires, v.38, n.01, p.65-84, 2012a.
- _____. (2012b) “Propiedad lockeana, pobreza extrema y caridad”. In: *Revista de Estudios Políticos*, Madrid, n.157, p.165-188.
- WEBER, M. (2004) *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Tradução José Marcos de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras.

HISTÓRIA NATURAL E ATEÍSMO ANTROPOLÓGICO EM JOHN LOCKE¹

Saulo H. S. Silva
Professor, Universidade Federal de Sergipe,
São Cristóvão, Brasil
saulohemriqueo1@hotmail.com

RESUMO: O objetivo deste artigo é dar relevo à presença da argumentação histórica e antropológica nas obras publicadas por John Locke entre 1689 e 1695. Essa orientação defende a existência de uma diversidade de povos e costumes ao redor do mundo, tomando como base as comunidades longínquas descritas nos relatos de viagens. Entre os tipos de povos considerados por Locke, existem sociedades ateias, idólatras, de moral filosófica e, poder-se-ia dizer, culmina com a defesa do cristianismo como a religião mais apropriada para educar os trabalhadores das sociedades de apropriação ampliada.

PALAVRAS-CHAVE: História natural, ateísmo antropológico, literatura de viagem, diversidade de povos, cristianismo, trabalhadores.

¹ Este texto é uma versão modificada da comunicação apresentada durante o I Colóquio Locke e Sidney ocorrido em abril de 2017, na Universidade de São Paulo.

INTRODUÇÃO

Os textos publicados por John Locke entre 1689 e 1695 estão voltados para discussões sobre política, conhecimento, religião, educação e economia. Apesar de constituírem temas aparentemente dissociados, tratados ao longo de obras diversas e fruto de interesses acumulados em duas décadas de estudos, existem alegações de fundo que estruturam essas discussões. Afinal, Locke concebeu os aspectos naturais e mutáveis das sociedades humanas com base em fundações históricas e antropológicas. Essa orientação pode ser apreendida por meio de suas considerações acerca da lei natural e das sociedades naturais, do surgimento da propriedade ampliada e da corrupção moral generalizada, pela defesa da Boa Nova cristã e da constatação da situação social da grande maioria dos indivíduos que sobrevivem por meio da venda de seu trabalho nas sociedades europeias de sua época.

William G. Batz enfatizou esse *background* do pensamento de Locke no artigo intitulado *The historical anthropology of John Locke*, “[...] as fontes históricas e antropológicas que sustentam a teoria lockeana não são escondidas ou obscuras, sabe-se que teóricos do século XVII eram versados em explicações descritivas dos nativos do Novo Mundo [...]” (BATZ, 1974, p. 663). Segundo o comentador, Locke desenvolveu essa linha de argumento para compor um quadro das diversas formas de organizações sociais apreendidas na *história da humanidade*, sempre evocada no *Ensaio sobre o entendimento humano* e em diversas passagens dos *Dois tratados sobre o governo*. Desde então, essa discussão ganhou corpo e constante atualização de informações. Exemplo desse viés são os artigos do professor Daniel Carey, entre os quais: *Locke, travel literature, and the natural history of man*, para quem “o desafio está em recuperar o sentido da proposta de Locke e compilar cuidadosamente esses relatos, estabelecendo a lógica de sua posição e a tradição na qual ele toma parte” (CAREY, 1996, p. 260). Ann Talbot ampliou a investigação em *The great ocean of knowledge* (2010), demonstrando detalhadamente como Locke fez uso das “[...]”

fontes de material antropológico para sustentar sua afirmação de que a ideia de Deus não era inata porque existiam sociedades inteiras que eram ateias” (TALBOT, 2010, p. 151). Por sua vez, Patrick Connolly, em *Travel literature, the new world and Locke on species* (2013), salientou a importância das descrições da literatura de viagem para as conclusões de Locke acerca da filosofia natural no *Ensaio*. Mais recentemente, Mariana de Campos França publicou na Holanda um artigo riquíssimo (2017) sobre a coleção de desenhos possuída por Locke que retratava os tipos etnográficos da América, Ásia e África.

Esse conjunto de pesquisas tem dado impulso à linha interpretativa do pensamento lockeano que enfatiza o uso desse tipo de argumento tanto no que concerne à filosofia natural quanto no que diz respeito aos problemas de ordem social e moral. Este artigo visa contribuir com o segundo aspecto, mostrando como Locke concebeu o quadro da diversidade dos povos, o qual é composto por sociedades de ateus, de canibais, de idólatras e dos próprios estados cristãos. Por sua vez, essa diversidade moral está associada aos estágios de apropriação dos bens naturais, às formas de governo ou mesmo à ausência de autoridade política. Porém, nas sociedades de livre circulação de mercadorias e utilização do dinheiro, onde a desigualdade alcançou níveis extremos, a religião é compreendida como um elemento fundamental para a permanência da comunidade. E entre essas religiões, o cristianismo seria a mais apropriada para educar as consciências daqueles trabalhadores que não podem investigar os fundamentos mais profundos da moralidade.

Com efeito, esta investigação tem por objetivo refletir acerca das diversas formas de sociabilidade pensadas por Locke nos textos que vieram a lume entre 1689 e 1695. Tendo em vista esse objetivo geral, iniciaremos a exposição tratando do modo como Locke compreendeu o estado de natureza (I); em seguida, passaremos para as alegações do ateísmo antropológico presentes no *Ensaio sobre o entendimento humano* (II). Por fim, elencaremos algumas considerações acerca do cristianismo simplificado defendido em *Reasonableness of Christianity* (III).

I “NO PRINCÍPIO, O MUNDO TODO ERA A AMÉRICA”

O ponto de partida adequado para adentrarmos no pensamento de Locke sobre o estado natural da humanidade são as conclusões estabelecidas no segundo capítulo do Segundo Tratado, cujo título delinea o seu objeto: “Do estado de natureza”^{3/4} *Of the state of nature*. O percurso de Locke é tradicional, a teoria da sociedade política deve partir do questionamento acerca de sua origem, algo que o conduz ao estado onde os homens se encontravam naturalmente. Essa condição natural consiste naquilo que comumente é denominado de *estado de natureza*, em contraposição à sociedade civil que tem origem por meio do consentimento de cada indivíduo.

Segundo Locke, o estado de natureza consiste em uma condição social de *perfeita liberdade* sob os limites da lei de natureza, bem como de *igualdade* entre os seres que possuem as mesmas faculdades mentais. Corresponde a uma vida sem subordinação ou submissão, em que é recíproco o poder de jurisdição da lei de natureza². Dessa forma,

o estado de natureza tem para governá-lo uma lei da natureza, que a todos obriga; e a razão, que é essa lei, 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 (LOCKE, 1988, § 6).

2 A teoria do conhecimento desenvolvida por Locke retrata os homens com capacidades universalmente iguais. Porém, mais desenvolvida em alguns povos que outros pela questão da educação, dos hábitos e dos costumes, os quais produzem tanto uma variedade de opiniões quanto de desenvolvimento das capacidades cognitivas. Esse entendimento faz parte de sua concepção epistemológica da espécie humana e antropológica da humanidade que permitem universalizar a liberdade e a igualdade como um fato natural e não particular a uma dada sociedade. É preciso sempre ter em mente que nas premissas do primeiro livro do *Ensaio* (cap. 1), Locke defende que todo o conhecimento é adquirido, mas os germes das faculdades são inatos.

O homem natural lockeano possui a capacidade de compreender a lei de natureza— conhecida pela razão. E desde que se observe esse conjunto de regras gerais, os homens poderão julgar e preservar mutuamente a liberdade, saúde, integridade e os bens apropriados pelo trabalho.

Destarte, está depositado nas mãos dos homens o direito de *execução* da lei de natureza contra seus transgressores (*Ibid.*, §7), e aquele que a desobedece declara “[...] estar vivendo por outra regra que a da razão [...]; o laço, que é a segurança contra a injúria e a violência, é suavizado e rompido por ele” (*Ibid.*, § 8). Todos os homens, pela obrigação de preservar a si e a humanidade, têm o dever de punir o transgressor porque são juízes e executores da lei de natureza. Para Locke, seria uma *estranha doutrina* a defesa de que no estado de natureza todo homem tem o direito de punir o transgressor e de reparar o mal sofrido. Ou seja, essa “estranha doutrina” fundamentar-se-ia na posse desses dois poderes naturais— julgar e executar—, e todo delito contra a “regra da razão” pode e deve ser punido “[...] com tal severidade que baste para transformá-la em mau negócio para o transgressor” (*Ibid.*, § 12). A “estranha doutrina” de julgar e executar segundo a lei de natureza faculta o estabelecimento da justiça, mas permite a abertura para o juízo tendencioso e as punições exageradas. Nesse sentido, Locke defende que

[...] o governo civil é o remédio adequado para as inconveniências do estado de natureza, as quais certamente devem ser grandes quando os homens podem ser juízes em sua própria causa, pois é fácil imaginar que aquele que foi injusto o suficiente para causar injúria a um irmão dificilmente será justo para condenar a si mesmo por tal (LOCKE, 1988, § 13).

A liberdade perfeita da vida natural pode ensejar a parcialidade no julgamento e na execução da lei de natureza³. Por isso, a instituição do

3 O princípio basilar, tanto da política quanto da teoria do conhecimento lockeana, é o apelo ao fundamento da moral. O estado de natureza teorizado por Locke é moral

governo consiste em uma espécie de remédio que deve curar a doença que ameaça destruir a espécie humana em sua existência primitiva. Em outras palavras, o estado de natureza é degenerado em estado de guerra e inimizado todas as vezes que um indivíduo se declara contra os direitos de outrem. Nessa situação, “é razoável e justo que eu tenha o direito de destruir aquilo que me ameaça de destruição” (*Ibid.*, § 16). Então, todo indivíduo que expõe outro a seu poder absoluto está, ao mesmo tempo, se colocando em estado de guerra.

É preciso acentuar a diferença estabelecida por Locke entre o estado de natureza e o de guerra—, sobretudo, ao mencionar os hobbesianos que haviam confundido essas duas situações— porque enquanto o estado de natureza é pacífico o outro é de destruição mútua. Locke sentencia no capítulo sobre o estado de guerra [*Of the state of war*], “a ausência de um juiz comum dotado de autoridade coloca todos os homens em estado de natureza; a força sem direito contra a pessoa de um homem causa o estado de guerra, havendo ou não um juiz comum” (*Ibid.*, § 19). Como o estado de guerra é mais perigoso no estado de natureza pelo fato de não haver um juiz comum a quem apelar, os homens compreendem que a solução para essa grande dificuldade é estabelecer os laços corretivos da política.

A principal causa da ruptura com a ordem natural, elemento desagregador e causador das desordens civis, é o surgimento da apropriação ampliada ainda no estado de natureza. A apropriação além da necessidade do uso é facultada pelo surgimento da moeda que permite o lucro de todo o valor excedente da produção; esse mecanismo traz como consequência uma desigualdade nunca antes observada no estado de natureza.

e alicerçado sobre duas colunas: a instituição teológica segundo a qual Deus, ao criar o mundo, estabeleceu leis para regular o convívio humano. Eis então o segundo aspecto, mesmo não sendo leis inatas, os homens as descobrem pela razão, são leis racionais adequadas aos poderes mentais da humanidade. A natureza moral e social das comunidades primitivas é fruto da legislação divina e do poder da razão humana em compreender essas leis universais da conduta, mesmo sem conhecer a existência de Deus.

No quinto capítulo do Segundo Tratado [*Of property*], Locke argumenta que “o trabalho de um homem não seria capaz de dominar ou apropriar-se de tudo, nem poderia o seu desfrute consumir mais que uma pequena parte [...]” (*Ibid.*, §36). Foi a invenção do dinheiro que introduziu posses maiores e um direito a estas, quebrando a lei de natureza que restringia a apropriação ao usufruto. A utilização da moeda é o modo pelo qual a medida do trabalho é desfeita e a *inequality of private possessions* passa a imperar como uma maneira pela qual “alguém pode possuir com justiça mais terra que aquela cujos produtos possa usar, recebendo em troca do excedente ouro e prata que podem ser guardados sem prejuízo de quem quer que seja [...]” (LOCKE, 1988, §50). Como podemos perceber, existem dois estágios diferentes dentro do estado de natureza, um inicialmente pacífico, sem propriedade ampliada, cuja economia era meramente de subsistência e faltava a instituição do dinheiro. Conforme Batz, “este é o primeiro e puro período do estado de natureza, uma ‘idade de ouro’, depois a ‘vão ambição’ [...] corrompeu a mente dos homens” (1974, p. 668). O segundo período é o do *amor sceleratus habendi* onde o evento mais importante, e que corresponde ao fim da primeira era, consiste precisamente na invenção do dinheiro e na ampliação da desigualdade⁴.

4 A esse respeito é fundamental considerarmos que Locke tinha plena consciência da troca de trabalho por dinheiro que instituiu a relação entre senhor e servidor e ampliava os extremos da riqueza e pobreza entre os envolvidos na produção. Assim, no Segundo Tratado, “a relva que meu servidor cortou [...] torna-se minha propriedade”. Semelhante pensamento reaparece mais adiante, “[...] um homem livre faz-se servidor de outro vendendo-lhe por um certo tempo o serviço que se dispõe a fazer em troca de remuneração” (LOCKE, 1988, § 28 e § 85). Em *Considerações sobre as consequências da redução do juro* (1691), Locke afirma: “é requisito do comércio que haja tanto dinheiro quanto seja necessário [...] para ser constantemente trocado por mercadorias e trabalho” (2005, p. 114). É fato que a alienação do trabalho aumenta a desigualdade pelo simples fato que o bem produzido deixa de ser daquele que trabalha e se torna parte da propriedade do comprador do trabalho. Por sua vez, a venda do trabalho nunca condiz com o valor daquilo que é produzido e eles recebem “somente dinheiro suficiente para comprar víveres, roupas e ferramentas” (*Ibid.*, p. 114).

O exemplo mais emblemático dado por Locke da idade de ouro foi a situação dos povos da América para justificar a teoria do estado de natureza. A existência de uma vida natural primitiva é compreendida como um fato histórico que poderia ser comprovado pelos relatos dos povos que vivem no vasto território da América e que remontam “ao desenvolvimento das sociedades civis na Ásia e na Europa” (CAREY, 2004, p. 276). As descrições do explorador espanhol José de Acosta, na obra *Historia natural y moral de las Indias* (1590), são manipuladas por Locke como um exemplo histórico e antropológico que comprovaria a existência factual do estado de natureza. Segundo Talbot, “embora convidasse o leitor a imaginar uma ilha ‘separada de todo comércio possível’ [...], *The two treatises* não era uma utopia refletindo o grau pelo qual modelos utópicos são tornados o método aceito de pensar a sociedade” (2010, p. 89). O método simples e histórico do *Ensaio* — *historical plain method* (Cf. LOCKE, 1948, I, I, § 2) — corresponde ao emprego da orientação investigativa desenvolvida por Robert Boyle e pelos membros da Royal Society para analisar a história natural e as características dos povos não-europeus⁵. Dessa forma, “José de Acosta nos diz que em muitas partes da América não havia absolutamente nenhum governo [...], existem grandes e manifestos indícios de que esses homens por muito tempo não conheceram nem reis nem sociedades políticas” (LOCKE, 1988, §102). Sendo esse o estágio natural e primevo da humanidade, o governo foi introduzido aos poucos na medida em que o dinheiro e o comércio foram tomando conta das relações entre os homens.

5 Diversos intérpretes têm enfatizado a relação do método de emprego das descrições de viagem com aquele que fora desenvolvido nas pesquisas dos membros da Royal Society sobre a filosofia natural (Cf. CAREY, 1996; TALBOT, 2010; CONNOLLY, 2013). Nesse sentido, a orientação de Locke ao trabalhar com essas descrições correspondia à manipulação de dados da experiência, adaptando o método naturalista da pesquisa tradicionalmente devotada ao mundo natural para o estudo da humanidade; uma história natural que não estava apenas preocupada em registrar “as aparências externas dos seres humanos, mas também suas crenças e costumes” (CAREY, 1996, p. 265).

Com o crescimento contínuo da desigualdade econômica e da insegurança na preservação das propriedades, a única saída para que determinadas comunidades humanas pudessem voltar à paz de outrora era formalizar um contrato original, sair do estado de natureza e iniciar um corpo político. Por isso, os governos não têm “outro fim além da preservação da propriedade” (*Ibid.*, § 95).

II “EM RAZÃO DESTE MÉTODO SIMPLES E HISTÓRICO”

É inevitável estabelecer um paralelo entre as conclusões do Segundo Tratado e a discussão sobre a diversidade dos povos presente no *Ensaio sobre o entendimento humano*; textos publicados entre 1689 e 1690. No *Ensaio*, Locke assevera que, mesmo existindo diversos tipos de sociedades ao longo da história da humanidade, com vícios e virtudes caracterizados de acordo com as suas determinações interiores, os homens não se afastariam muito dos ditames da lei natural. Além disso, declarou de maneira irrevogável a sua vontade de libertar a humanidade do desejo de um conhecimento universal de questões “para as quais o nosso entendimento não está apropriado [...]” (LOCKE, 1948, I, I, § 4). A limitação do conhecimento humano, muito pequeno comparado à totalidade de corpúsculos da matéria⁶, não interfere no dever da humanidade de conhecer as regras da verdade moral.

De forma otimista, Locke concebeu o entendimento humano semelhante à “sonda” de um navio cujo comprimento revela, mesmo não

6 Cf. LOCKE, 1948, I, I, § 5. Locke era adepto da teoria corpuscular da matéria em concordância com Robert Boyle, de quem foi colaborador na Royal Society. De acordo com Locke, no *Ensaio*, “a hipótese corpuscular [...] penso ser aquela que conduz mais profundamente a uma explicação inteligível das qualidades dos corpos” (LOCKE, 1948, IV, III, § 16). Por corpúsculos, Locke compreendia as “[...] minúsculas e insensíveis partes [...]” que compõe a substância material (*Ibid.*, IV, III, § 11). Sobre a discussão do corpuscularismo e do método experimental de Robert Boyle, consultar: ZATERKA, 2003.

podendo perscrutar toda a profundidade do oceano, o limite navegável das águas. Esta metáfora é bem ilustrativa e merece maior atenção porque está relacionada diretamente com a conduta moral dos homens. Assim,

é bastante útil ao marinheiro saber qual o comprimento da sua sonda, muito embora ela não lhe sirva para penetrar nas profundezas do oceano. Ele bem sabe que ela é longa o suficiente para pesquisar as partes mais baixas em tais lugares que são necessários para direcionar sua viagem, e advertir-lhe de evitar navegar contra baixios que podem o arruinar. *O nosso interesse, neste mundo, não é conhecer todas as coisas, mas unicamente aquelas que interessam à nossa conduta.* Se pudermos descobrir aquelas *medidas* pelas quais, uma *criatura racional*, posta naquele estado que o homem está neste mundo, possa e deva governar as opiniões e ações delas dependentes, não haverá necessidade de preocupar-se que algumas outras coisas escapem ao nosso conhecimento (LOCKE, 1948, I, I, §6).

Essas medidas condizentes com as possibilidades de alcance do nosso entendimento são as regras estabelecidas pela lei de natureza, as quais correspondem aos ensinamentos basilares da vida em sociedade.

Partindo desse pressuposto otimista quanto aos poderes da razão humana, encontramos no primeiro livro do *Ensaio* diversas passagens nas quais Locke advoga não existir qualquer espécie de conteúdo inato na mente humanas. Não existem princípios especulativos como, por exemplo, a noção basilar de identidade: “o que é, é e é impossível que a mesma coisa seja e não seja”, ou que um triângulo é necessariamente uma figura de três ângulos (*Ibid.*, I, II, §4). Da mesma forma, não existem quaisquer princípios práticos inatos na mente como, por exemplo, “não faça aos outros senão o que gostaria que te fizessem” (*Ibid.*, I, III, §4). Os princípios morais e especulativos podem ser facilmente demonstrados que não são inatos recorrendo a três fontes:

I . História da humanidade:

“Apelo para aqueles tenham um razoável conhecimento da história da humanidade e saibam olhar para além da fumaça de suas próprias cha-

minés. Onde está essa verdade prática que é universalmente recebida sem dúvida ou questionamento, como deve ser se for inata?” (*Ibid.*, I, III, §2).

2. A experiência das crianças:

“Uma criança não sabe que três mais quatro são iguais a sete enquanto não for capaz de contar até sete e não tiver obtido a ideia e o nome de igualdade” (LOCKE, 1948, I, II, §16).

3. Relatividade dos costumes:

“A grande variedade de opiniões concernentes às regras morais que são encontradas entre os homens decorre da variedade de concepções da felicidade que eles têm em perspectiva” (*Ibid.*, 1948, I, III, § 6).

Se todo conhecimento é adquirido, inevitavelmente, a própria ideia de Deus também não é inata. Na verdade, Locke expande essa conclusão para contornos bem amplos chegando a afirmar que “a existência de Deus se manifesta de tantas maneiras e a obediência que lhe devemos está tão ajustada à luz da razão que grande parte da humanidade testemunha a lei de natureza [...] sem conhecer ou admitir o verdadeiro fundamento da moralidade; o qual somente consiste na vontade e na lei de Deus [...]” (*Ibid.*, I, III, §6).

De acordo com Locke, o homem é uma *reasonable creature* que possui em germes as faculdades necessárias para a existência social e a apropriação dos bens naturais. Essa característica abre a possibilidade para a variedade de povos como consequência das combinações de elementos que seguem certos padrões de razoabilidade, onde os homens seriam como os corpúsculos desse tecido social diversificado denominado *mankind*. O conhecimento dessa diversidade de crenças, costumes e estrutura social da *history of mankind* fora facultado a Locke pela literatura de viagem que inundava o Velho Mundo com as descrições dos povos longínquos. A literatura fornecia os detalhes dos tipos de comunidades, muitas em estado de natureza, inclusive, era comum a existência de sociedades ateias seja em povos incultos ou mesmo naqueles que desenvolveram arte, ciência e filosofia, como é caso da China. Ao longo do primeiro livro do *Ensaio*, a existência de povos sem possuir nenhuma

noção de Deus é uma tese assumida por Locke como um dado científico— uma espécie de ateísmo antropológico— alicerçado nas fontes descritivas da literatura de viagem.

As referências a Garcilaso de la Vega sobre o canibalismo praticado pelos Caribas do Peru e os Tupinambas do Brasil, que “não tinham um nome para Deus, nem religião, nem culto” (*Ibid.*, I, III, § 9), permitem o contato entre os *Dois tratados* e o *Ensaio*. Segundo Talbot, “os *Dois tratados*, escrito na mesma época que o *Ensaio*, demonstrava que Locke acreditava que todos os seres humanos eram racionais e capazes de alcançar um conhecimento do mundo e das leis de natureza [...]” (2010, p. 142). A ausência da ideia inata de Deus não compromete a sua existência, mas sim a concepção da necessidade dessa ideia, por via inata ou adquirida, para que fosse possível a vida em sociedade. Locke tem em mente que, mesmo sem as noções de Deus e da religião, os homens podem viver em sociedade porque possuem a capacidade de compreender o justo e o injusto pela simples luz natural (LOCKE, 1948, I, III, § 13); sem possuir um conhecimento anterior da Divindade. Como relatou Acosta, em sua *Historia natural y moral de las Indias*, sobre os costumes dos “Chichimecas”— um dos primeiros povos que habitaram a América Central—, “eles vivem sem nenhum superior e nem adoram deuses, não possuem ritos nem religião alguma” (ACOSTA, 1894, p. 233). É essa a visão idílica da América selvagem, ateia e idolatra, em completo estado de natureza ou com a formação de governos ainda incipientes, que permeia boa parte das considerações de Locke sobre o estado de natureza no Segundo Tratado.

Não satisfeito com essas proposições radicais para época, Locke ainda redigiu mais um capítulo no primeiro livro do *Ensaio* para retomar questões concernentes à diversidade dos povos. Sobre isso, é importante atentarmos que umas das consequências fundamentais desse método é que “onde não há ideias, não pode haver nenhum conhecimento, nem concordância, nem proposições mentais ou verbais acerca delas” (LOCKE, 1948, I, IV, § 1). Esse fato foi demonstrado pela constatação da ausência de conhecimento possuído pelas crianças a respeito da necessidade de

adoração a Deus e “[...] os ateus, mencionados pelos antigos e marcados nos registros da história, não descobriu a navegação, nestes mais tardios tempos, nações inteiras na Baía de Soldânia, no Brasil [...] entre as quais não se encontrou nenhuma noção de um Deus, nem da religião?” (*Ibid.*, I, IV, § 8). A referência de Locke para essa descrição vem da obra do missionário jesuíta Nicolás del Techo intitulada *História das províncias da América do sul*, a qual sentencia que entre esses povos haviam aqueles que “tinham pouco conhecimento de Deus e, conseqüentemente, não praticavam nenhuma adoração [...]” (1732, p. 658). Como podemos perceber, esses relatos citados por Locke versavam sobre os chamados povos incultos que não tiveram a ajuda das letras e da disciplina, onde a arte e a ciência não foram desenvolvidas.

Entretanto, Locke deixa claro que o conhecimento de Deus depende da orientação do pensamento para essa finalidade, algo que não está necessariamente relacionado com nível de desenvolvimento cultural de uma civilização (Cf. CAREY, 2004, p. 274). Esse ponto é fundamental porque o *Ensaio* assevera que existem povos que mesmo vivendo sob o domínio das artes e onde a ciência floresceu, ainda assim, “por não haverem dirigido os seus pensamentos nesse rumo, carecem da ideia e do conhecimento de Deus” (LOCKE, 1948, I, IV, §8). Os exemplos citados por Locke são China e Sião. Essas nações possuíam artes e cultura, desenvolvimento do comércio e filosofia, como era o caso do *confucionismo*, mas permaneciam na escuridão acerca de Deus. Sobretudo, os homens mais instruídos que zelavam “pela antiga religião chinesa e que são o partido dominante, são todos ateus [...], se examinássemos atentamente as vidas e pensamentos de gente menos remota, não nos faltaria motivos para temer que muitos, em países mais civilizados, não possuem uma noção profunda nem clara da Divindade” (*Ibid.*, I, IV, § 8). Até mesmo nas religiões onde prevalecem um ensino correto sobre a unicidade necessária à ideia de Deus, muitos homens ainda o imaginam como um senhor sentado no céu olhando a sua criação. Sendo assim, “[...] uma pessoa pode viver muito tempo nessas condições sem ter nenhuma noção de Deus”

(*Ibid.*, I, IV, § 23). Locke sugere que, mesmo sendo Deus uma verdade evidente que pode ser extraída da ordem natural, a conduta humana não precisa necessariamente ser determinada pelo conhecimento da existência de Deus⁷. Ao que parece, a razão humana pode derivar os ditames da moralidade, criar laços de união social e civilidade mínima que permitam a continuidade de uma sociedade sem que seja necessária a ideia da Divindade.

A partir dessas considerações, tomemos como hipótese que o homem naturalmente ateu retratado por Locke é aquele das sociedades americanas as quais, no Segundo Tratado, são compreendidas, conforme Batz, “como o protótipo universal [...] do estado de natureza” (1974, p. 666). Se assumirmos essa hipótese, a sociabilidade não depende do conhecimento ou da adoração a Deus. Mas, se é essa a orientação, de onde deriva a necessidade da religião e qual a razão do ataque aos ateus na *Carta sobre a tolerância*⁸?

7 John Marshall, em seu monumental *John Locke, toleration and early enlightenment culture* (2006), não consegue resolver a tensão entre a condenação dos ateus nos textos sobre a tolerância e a sua reabilitação no primeiro livro do *Ensaio*. O problema de Marshall é comum e deriva da interpretação mais tradicional pela qual Locke havia condenado os ateus em diversas de suas obras. Entretanto, o problema não se resolve de maneira tão simples. Apesar de não ampliar a tolerância aos ateus, inegavelmente, Locke percebia os ateus com naturalidade e como passíveis de moralidade. Por isso, Marshall foi obrigado a admitir, no final de seu livro, que o “[...] reconhecimento da existência das sociedades ateias de Sião e China no *Ensaio* leva Locke em direção da posição tomada por Bayle” (p. 704).

8 A respeito das menções aos ateus na *Carta acerca da tolerância*, o artigo intitulado: *O espírito do ateísmo em Locke* (2014), da autoria do professor Antônio Carlos dos Santos, traz um excelente panorama da contradição no tratamento de Locke sobre os ateus. Essa contradição pode ser resumida da seguinte maneira, “[...] se o ateu sempre existiu [...], por que Locke imprime está crítica ao ateu?” (2014, p. 230). Sobre isso, desenvolvemos um estudo mais amplo concernente ao conceito de tolerância, e dos limites estabelecidos por Locke, no livro *Tolerância civil e religiosa em John Locke* (SILVA, 2013).

III “VIVEM GERALMENTE DAS MÃOS PARA A BOCA”

Para responder a questão acima proposta, é preciso partir da orientação pela qual a origem do Estado é fruto da corrupção moral que degenera a sociedade natural com o advento da apropriação ampliada facultada pela utilização da moeda. A sociedade política, por isso, é artificial e fruto do consentimento que estabelece a vida civil e a sua forma de governo. Ela é uma necessidade que não está ligada à evolução do comportamento racional dos homens. Antes, corresponde a uma corrupção da razoabilidade natural porque é fruto da desigualdade que arruína o estado de natureza. Por essa razão, a sociedade civil deve ser compreendida como um corpo político que comporta diversos tipos de pessoas. Cavalheiros, homens de artes e ciência, de mercadores, trabalhadores do campo e das cidades etc. É justamente nessa espécie de sociedade corrompida, com diversos níveis de moralidade e racionalidades, que a religião acaba por se tornar um elemento fundamental.

Essa orientação pode ser apreendida na obra *Reasonableness of Christianity*, publicada em 1695. Nesse escrito, Locke revela que a insatisfação relativa à falta de consistência dos sistemas teológicos foi o motivo que o levou a examinar a Sagrada Escritura com o objetivo de tornar claro o significado da religião cristã. O pano de fundo desse exame consiste na reinterpretação do conceito cristão de *redenção* como restauração pelo Cristo da dignidade humana perdida após a queda de Adão. Para levar a cabo esse esclarecimento da doutrina cristã, é necessária uma compreensão do Novo Testamento como uma doutrina da completa salvação moral da humanidade. Locke estrutura sua investigação através dos opostos: pecado, culpa e morte/ virtude, recompensa e vida, e os relaciona à concepção de regras *reveladas* pelo Salvador da humanidade para resgatar a vida eterna dos homens no mundo espiritual.

Segundo Locke, a missão do Cristo na terra consiste em suprir a falta do conhecimento claro sobre os deveres morais condizentes com a reta conduta da humanidade. Esta necessidade se configuraria por ma-

neiras distintas. Em primeiro lugar, “esta parte do conhecimento, embora cultivada com cuidado por alguns filósofos pagãos, todavia, alcançava pequeno fundamento entre o povo” (LOCKE, 1958, §241.2.). Em segundo lugar, Locke defende que mesmo havendo uma difusão dos princípios morais elaborados pelos filósofos, essas ideias não eram simples o suficiente em seus fundamentos. Esta afirmação parte da constatação, bastante *pessimista*, de que as deduções da razão são difíceis e requerem tempo para meditação. Dessa forma,

vemos como a tentativa dos filósofos foi um fracasso antes do tempo de nosso salvador. É visível que poucos de seus sistemas chagavam a perfeição de uma verdadeira e completa moralidade. E se, desde então, os filósofos cristãos têm lhes ultrapassados, todavia, podemos observar que o primeiro conhecimento das verdades que eles tinham adquirido é proveniente da revelação (LOCKE, 1958, § 241.2.).

Ou seja, os filósofos nunca chegaram por princípios inquestionáveis e por claras deduções a produzir um corpo inteiro de leis morais. Assim, se o filósofo da racionalidade moral se mostra bastante cético em relação às descobertas da moralidade por parte dos filósofos, algo que deve chamar a atenção do leitor do *Ensaio*, o que ele diria em relação aos indivíduos comuns?

Sobre as possibilidades individuais de conhecimento das regras morais, as conclusões são ainda mais pessimistas. Segundo Locke, o conhecimento da moralidade, pela simples luz natural, faz progressos tão lentos e pequeno avanço no mundo que as regras morais classificadas pelos filósofos, se difundidas entre o povo, não auxiliariam de maneira alguma a maior parte dos ignorantes e pescadores. Locke entendia que apenas a revelação cristã alcançaria “uma completa e suficiente regra para nossa direção, e concordante [ajustada] com a razão” (*Ibid.*, § 242). Esta dificuldade em relação à descoberta das verdadeiras regras da moralidade foi o motivo, segundo o filósofo inglês, da corrupção generalizada de maneiras e princípios que prevaleceu com o fim da perfeita vida natural. Afinal, sendo “a grande parte da humanidade desprovida de lazer ou ca-

pacidade para demonstração”, como se esperar cadeias demonstrativas de diaristas (*day-labourers*), comerciantes (*tradesmen*) e dos trabalhadores em geral? (cf. *Ibid.*, 243). Os *labourers*, como Locke mencionara em suas *Considerações sobre o juro*, “[...] vivem geralmente das mãos para a boca” (2005, p. 114). Por conta disso, os deveres da vida humana ensinados de forma racional “devem ser pensados somente para poucos, dotados de lazer, de entendimentos melhorados e usados para raciocínios abstratos”. Ao contrário, “a instrução do povo deve ser deixada aos preceitos e princípios do Evangelho” (LOCKE, 1958, § 243).

Em outras palavras, o posicionamento de Locke em *Reasonableness* faz do conhecimento da moral algo bastante complicado, pois, por um lado, a demonstração da ética filosófica não alcançou a clareza e a distinção de uma verdadeira ciência. Por outro lado, a maior parte dos homens não possui lazer (tempo livre) ou capacidade para demonstrações abstratas, tais indivíduos não podem seguir em suas mentes uma sequência de provas requeridas ao entendimento da moralidade.

Com efeito, o que aconteceu com o homem racional, naturalmente social, capaz de conhecer as leis naturais, de agir moralmente ainda em sua fase primitiva no estado de natureza e de depor os reis em seu estado político, conforme retrata Locke no Segundo Tratado? A esse respeito, partilhamos da resposta dada por C. B. Macpherson. Locke estabeleceu uma forma dupla de racionalidade com o objetivo de fundamentar dois tipos de classes economicamente distintas; a classe tradicional, dirigente, de indivíduos capazes de viver uma vida racional, e a classe dos trabalhadores com grau cognoscitivo inferior. Por isso, “toda a argumentação desta obra (*The reasonableness of Christianity*) é um apelo para que o cristianismo seja restaurado em alguns artigos de fé, simples, ‘para que os trabalhadores e os analfabetos possam entender’” (MACPHERSON, 1979, p. 236). Ao fim e ao cabo, a ética simplificada que Locke remetia ao cristianismo não tinha outro objetivo além de domesticar os mais pobres, aqueles que vivem das mãos para a boca.

CONCLUSÃO

A partir dos dados aqui levantados, é possível advogar que a incoerência entre as posições de Locke na *Reasonableness* e aquelas do *Ensaio* e dos *Dois tratados* compromete a defesa da existência de um sistema ético em Locke. O aprofundamento do pessimismo epistemológico penetrara fortemente na moral, semelhante às considerações feitas anteriormente no *Ensaio* sobre a filosofia natural. Portanto, John Locke parece ter descreditado, ou ao menos abandonado, esse projeto inicial de demonstrar as regras da moralidade. Locke, nos últimos anos do séc. XVII, já gozando de bastante deferência em toda Europa, cada vez mais mergulhava suas inquietações nas controvérsias sobre a tolerância, na defesa de suas obras da acusação de socinianismo e na tentativa de depuração das superstições do cristianismo. Convicto de seu tempo, Locke acreditava que nas sociedades arruinadas pela desigualdade monetária é a religião, e mais precisamente a revelação cristã, a maneira mais eficaz de fundamentar uma moral simples e inteligível aos entendimentos menos desenvolvidos.

NATURAL HISTORY AND ANTHROPOLOGICAL ATHEISM IN JOHN LOCKE

ABSTRACT: The aim of this paper is to emphasize the presence of historical and anthropological arguments in the works published by John Locke between 1689 and 1695. This orientation defends the existence of a diversity of peoples and customs around the world, based on the distant communities described in travel reports. Among the types of peoples considered by Locke there are atheistic, idolatrous and of philosophical morality societies. And, it could be said, it culminates in the defense of Christianity as the most appropriate religion to educate the labourers of enlarged appropriation societies.

KEYWORDS: Natural history, anthropological atheism, travel literature, diversity of peoples, Christianity, labourers.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACOSTA, J. DE (1894). *Historia natural y moral de las Indias*. Madrid.
- BATZ, W. G. (1974), "The historical anthropology of John Locke". In: *Journal of the History of Ideas*, vol., 35, 663-70.
- CAREY, D. (1996). "Locke, travel literature and the natural history of man". In: *Seventeenth Century*, vol., xi, n° 2, 259-80.
- _____. (2004) "Locke's anthropology: travel, innateness, and the exercise of reason". In: *The Seventeenth Century*, vol., 12, n° 2, 260-285.
- CONNOLLY, P. (2013). "Travel literature, the new world and Locke on species". In: *Society and Politics*, vol., 7, n° 1, 103-116.
- FRANÇOZO, M. DE C. (2017). "'Inhabitants of rustic parts of the world': John Locke's collection of drawings and the Dutch Empire in ethnographic types". In: *History and Anthropology*, vol., 28, n° 3, 349-374.

- LOCKE, J. (1988). *Two treatises of government*. Ed. P. Laslett. Cambridge: Cambridge University Press.
- ___ (1948). *Essay concerning human understanding*. London: G. Routledge and Sons Limited.
- ___ (1958). *The reasonableness of Christianity*. Ed. I. T. Ramsey. Stanford CA: Stanford University Press.
- ___ (2005). *Considerações sobre as consequências da redução dos juros*. Trad. PAIXÃO, Walter R. P. São Paulo: Associação Editorial Humanitas.
- MACPHERSON, C. B. (1979). *A teoria política do individualismo possessivo*. Trad. Nelson Dantas. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- MARSHALL, J. (2006). *John Locke, toleration and early enlightenment culture*. Cambridge: Cambridge University Press
- SANTOS, A. DOS (2014). “O espírito do ateísmo em Locke”. In: *Filosofia Unisinos*, vol., 15, nº 3, p. 226–236.
- SILVA, S. H. S. (2013) *Tolerância civil e religiosa em John Locke*. São Cristóvão: Editora da Universidade Federal de Sergipe.
- TALBOT, A. (2010). *The great ocean of knowledge: the influence of travel literature on the works of John Locke*. Leiden: Brill.
- TECHO, N. DEL (1732). *The history of the provinces of South America*. Londres: Churchill.
- ZATERKA, L. (2003). *A filosofia experimental na Inglaterra do século XVII*. São Paulo: Humanitas.

O CONCEITO DE LIBERDADE E SUAS
IMPLICAÇÕES POLÍTICAS.
NOTAS SOBRE SIDNEY, LOCKE E
A TRADIÇÃO REPUBLICANA

Christopher Hamel
Professor, Université Rouen Normandie,
Mont-Saint-Aignan, França
hamel_christopher@yahoo.fr

Tradução: Alessandra Tsuji

RESUMO Neste artigo o autor relaciona os pensamentos políticos de Locke e Sidney para defender que Locke não pode ser inserido na tradição republicana da qual os escritos de Sidney fazem parte. Isto porque: 1) inexistente na teoria política lockeana uma visão de que a virtude cívica seja o suporte para instituições livres, tal como existe na referida tradição evocada por Sidney; 2) Locke reconhece o fundamento constitucional da prerrogativa do rei, o que para os republicanos, Sidney entre eles, é incompatível com a liberdade; 3) Locke retrata um povo excessivamente cordato e permissivo com o uso do poder por parte do governante, e também pouco disposto ao exercício do direito de resistência. Diferentemente, Sidney recorre à história para defender que os povos livres revelam as qualidades necessárias para conduzir essa resistência, já que o reconhecimento de que o governo de si mesmo e a resistência à tirania é uma questão de dignidade do homem como ser de liberdade.

PALAVRAS-CHAVE Liberdade, Tradição republicana, Virtude cívica, Prerrogativa, Direito de resistência.

INTRODUÇÃO

Agradeço calorosamente o convite do Alberto para esse colóquio sobre John Locke e Algernon Sidney. Gostaria de refletir sobre as relações do pensamento político de Locke e de Sidney, tentando mostrar que é preciso resistir à tentação, bastante recente, de inscrever Locke na tradição republicana.

Há pelo menos três razões que nos convidam a não ceder a esta tentação:

A primeira e principal razão é que a tradição republicana se caracteriza por uma certa concepção de liberdade (individual e coletiva), mas também por uma teoria ou doutrina da virtude cívica, como suporte indispensável à manutenção de instituições que protegem esta liberdade. Esta articulação é perfeitamente ilustrada em Sidney, que evoca sobre este ponto Maquiavel (e historiadores latinos):

Maquiavel [...] considera que a virtude é tão essencialmente necessária ao estabelecimento e à preservação da liberdade, que julga impossível que um povo corrompido estabeleça um bom governo ou que seja introduzida uma tirania se o povo for virtuoso; e conclui que *onde a matéria* (ou seja, o corpo do povo) *não é corrompida, tumultos e desordens não fazem mal; e onde está corrompida, as boas leis não fazem bem*: tem sido confirmado pela razão e pela experiência, eu penso que nenhum homem sábio jamais o contradisse (SIDNEY, 1990, p. 135).

É verdade que Locke também está bastante preocupado com os perigos aos quais a tirania expõe as sociedades políticas; mas, ao contrário dos republicanos, ele não desenvolve uma doutrina da virtude cívica como sustentáculo das instituições livres.

A segunda razão para resistir à tentação de colocar Locke na tradição republicana vem das implicações políticas e constitucionais do conceito de liberdade. É verdade que, no *Segundo Tratado do Governo* (§ 22), Locke propõe uma definição da liberdade individual na mais pura tradição neorromana, reconstruída por SKINNER (1998) e elaborada fi-

losoficamente por PETTIT (1997). Mas Locke, ao contrário de Sidney e outros republicanos ingleses do século XVII, não usa esse conceito de liberdade para colocar em causa o princípio da monarquia, e sobretudo ele justifica o fundamento constitucional da prerrogativa real que os republicanos haviam ferozmente denunciado como sendo essencialmente incompatível com a liberdade de súditos ingleses. Quando se relê esta justificação lockeana da prerrogativa real no contexto do pensamento republicano do século XVII, parece difícil dar crédito à hipótese de um Locke republicano.

A terceira razão para recusar a inscrição de Locke na tradição republicana surge quando se compara a maneira pela qual Locke e Sidney justificam o direito de resistência. Na maioria das vezes os intérpretes insistem corretamente na similaridade de seus projetos, similaridade que ASHCRAFT (1986) contextualizou de uma maneira extremamente precisa do ponto de vista da história política, mas sem estabelecer esta similaridade pelo estudo textual detalhado.

Este estudo textual revela diferenças muito significativas entre os dois autores. Uma das diferenças mais marcantes reside na análise contrastante das disposições morais e cívicas do povo, quando este se depara com governos ou governantes tirânicos. Em Sidney, o exercício do direito de resistência é concebido como a modalidade, certamente extrema, do direito dos povos a governar a si mesmos e não estar submetidos a condições degradantes; e para convencer seus leitores de que a resistência à tirania engaja a dignidade do homem como um ser livre, Sidney explora a história dos povos livres que revelam as qualidades necessárias para conduzir essa resistência. Locke, em sua justificação do direito de resistência do povo, em contraste, apresenta a imagem de um povo pouco cauteloso em relação ao poder, fundamentalmente conservador, indiferente às injustiças cometidas pelos governos, e inclinado a não defender os seus direitos pela violência a não ser em casos extremos. Pode ser (mas não é certo) que essa descrição seja apenas estratégica e destinada a tranquilizar aqueles que se preocupavam com as consequências anarquistas

do direito de resistência. O que é certo, porém, é que ao fazer essa escolha Locke não aproveitou a oportunidade para explorar os argumentos republicanos tradicionais que ele conhecia (uma vez que ele dispunha das obras de Milton e Sidney em sua biblioteca). Pode-se supor que Locke, ao contrário de Milton, Sidney ou Trenchard e Gordon (os autores de *Cartas de Catão*), suspeitava que o povo estivesse animado por alguma forma de consciência republicana.

I – A HISTORIOGRAFIA REPUBLICANA E O “ESPÍRITO REPUBLICANO”

Antes de desenvolver algumas afirmações que acabo brevemente de enunciar, eu gostaria de voltar a uma questão: de onde vem essa tentação de tratar Locke como um republicano? O que motiva a inscrição de Locke no interior da tradição republicana?

Esta questão merece ser levantada, porque há quarenta anos, isto é, quando a tradição republicana fazia sua aparição na história intelectual, a hipótese de um Locke republicano parecia incongruente, talvez até mesmo inconcebível. A principal razão é que a tradição republicana foi principalmente construída, especialmente por Pocock (1975, 1985), para se opor ao tipo de filosofia política liberal da qual Locke era considerado, tanto pelos seus defensores quanto pelos seus adversários (marxistas e republicanos), o pai fundador. À linguagem jurídica dos direitos naturais destinada a proteger a propriedade individual e à lógica do consentimento como fundamento de um governo limitado a proteger os direitos, Pocock opunha a linguagem, humanista e republicana, da virtude cívica, da participação política e da luta contra a corrupção. Ao liberalismo de Locke, ele opunha o republicanismo de Maquiavel e de Harrington.

Toda uma geração de historiadores seguiu a trilha aberta por Pocock, mas o aprofundamento do estudo dessa tradição republicana forçou historiadores a reconhecer que a oposição dos paradigmas liberal e republicano foi mal formulada, uma vez que um número significativo de

autores inquestionavelmente republicanos utilizaram também, certamente de modo a cada vez diferente, dispositivos teóricos jusnaturalistas que se pensava ser exclusivos do liberalismo – é o caso de todos os autores de língua Inglesa (exceto Harrington) que formam a tradição neorromana reconstruída por SKINNER (1998); é o caso na França de Mably (cf. WRIGHT, 1997; BELISSA, 2013), de Rousseau sobre certo aspecto (BERNARDI, 2012), de Saige (HAMEL, 2013), e da maior parte dos revolucionários, e é também o caso do iluminismo italiano, em autores como Genovesi, Alfieri e Filangieri (FERRONE, 2003).

O que os historiadores fizeram com essa constatação de uma ampla difusão das ideias jusnaturalistas na tradição republicana moderna?

Alguns, como Pocock (ou Keith Baker), negaram o óbvio e mantiveram a oposição dos paradigmas contra a letra dos textos – é sustentado assim, por exemplo, que Sidney não é um republicano porque, como Locke, ele se interessa pela liberdade natural do homem, pela soberania original do povo e pela origem consentida de um poder limitado (POCOCK 1994, p. 928-30).

Outros, como WORDEN (1994, p. 173-174) e SKINNER (1998; 2002, p. 302), admitiram a presença de elementos jusnaturalistas no pensamento republicano, mas sem se interrogar sobre as consequências conceituais dessa junção: há uma concepção especificamente republicana de lei natural? De pacto social? Do direito de resistência?

Em sua indispensável biografia intelectual de Sidney, em dois volumes, Jonathan Scott propôs uma resposta decepcionante a esses questionamentos, colocando em paralelo Sidney e Locke:

As réplicas de Sidney e de Locke são reafirmações, diante dos ataques de Filmer, de um ou mais desses três tipos de argumentos contra o absolutismo [ou seja, “teoria do direito natural”, “republicanismo tacitoniano e ciceroniano”, “imemorialismo”]. A principal diferença entre eles é que Locke escolhe responder apenas com base na teoria do direito natural; o resultado é uma refutação incompleta, mas uma teoria coerente. Sidney, por outro lado, determinado a refutar cada linha de Filmer, reafirma cada uma das três teorias que Filmer havia

atacado. O resultado é uma vitória da completude sobre a consistência tipicamente de Sidney (SCOTT, 1991, p. 209, grifo nosso).

Esta leitura não é satisfatória porque torna independente linguagens políticas consideradas *a priori* como coerentes sem examinar que o seu encontro, tal como Sidney as utilizou, pode se mostrar conceitualmente produtivo e consistente.

Outros historiadores, como ZUCKERT (1994) e HAMOWY (1990), deram a Locke um papel fundamental no surgimento de um “novo republicanismo”, que combina a teoria lockeana do governo limitado fundado sobre os direitos naturais e as preocupações clássicas dos republicanos com a virtude e a corrupção. Zuckert e Hamowy se apoiam em particular sobre as *Cartas de Catão*, que tiveram um enorme impacto no pensamento republicano americano do final do século XVIII.

O problema é que as suas demonstrações não são totalmente satisfatórias, porque esses historiadores supõem que Locke é a única fonte possível das ideias jusnaturalistas encontradas nas *Cartas de Catão*, enquanto essas ideias são comuns no pensamento republicano pelo menos desde Milton, ou seja, muito antes que Locke tenha escrito algo.

Além disso, mesmo que se pudesse mostrar que as *Cartas de Catão* são realmente influenciadas por Locke, isso não seria um argumento para colocar Locke na tradição republicana. Um elemento sugestivo, desse ponto de vista, é a maneira que as *Cartas de Catão* se colocam conscientemente nesta tradição, não somente citando com aprovação vários textos de Sidney, mas defendendo firmemente Sidney contra as acusações de ser republicano:

Eu lhe envio ... duas ou três passagens do grande Algernon Sidney [*Discursos* II, 25]: Um autor que nunca é demais ser valorizado ou lido; ... que escreveu melhor sobre o governo do que qualquer inglês, como também do que qualquer estrangeiro; e que foi um mártir por essa liberdade, a qual ele descreveu com tanta amabilidade e tão nobremente defendida. ... Ele afirmou os direitos da humanidade, e mostrou a infâmia da tirania; Ele expôs o absurdo e vilania das doutrinas sagradas e

correntes daqueles dias, da obediência passiva, e do direito hereditário; doutrinas mentirosas que destruiriam toda felicidade e segurança entre os homens! ... O livro [i.e. os *Discursos* de Sidney] é excelente em todos os sentidos: ... Ele nos faz ter alguma compensação pela perda do livro *De Republica* de Cícero. O Coronel Sidney tinha o conhecimento claro e abrangente, e a dignidade de expressão dos grandes mestres da eloquência e da política; seu amor pela liberdade era tão intenso, sua honestidade tão grande e sua coragem maior ainda (TRENCHARD & GORDON, 1995, p. 188-9).

Os seguintes [i.e., *Discursos*, III, 19] são os sentimentos do Sr. Sidney: Eu sei que se objeta que ele é um republicano; e é desonestamente sugerido que eu sou um republicano, porque eu o elogio como um excelente escritor, e tirei uma ou duas passagens dele. Em resposta a isso, só observo que as passagens que retiro dele **não são passagens republicanas, a não ser que a virtude e a verdade sejam republicanas**: o livro do Sr. Sidney é eternamente verdadeiro e aceitável para nossa própria constituição, que é a melhor república do mundo, com um príncipe na cabeça dela: o nosso governo é mil graus mais próximo em parentesco com uma república ... do que com uma monarquia absoluta: ... e **se este é o estilo e o espírito de um republicano, eu me glorio nele**, tanto quanto eu desprezo aqueles que empregam métodos sórdidos para desacreditar meus escritos, que são dirigidos ao senso comum e à experiência da humanidade. Espero que não tenha sido feita heresia em política, ao afirmar que dois e dois somam quatro” (IDEM, p. 262, grifo nosso).

Trenchard e Gordon provavelmente sabem que numerosos panfletos políticos realistas atacavam “o espírito republicano” que animava os escritos de Sidney (e os de Milton antes dele) (cf. HAMEL, 2011, p. 18 e ss).

Além disso, o próprio Sidney aprovou o termo “espírito republicano” em uma das seções citadas pelo Catão. Ele apresenta nesse sentido “os princípios que, tendo muito do espírito republicano” são inaceitáveis para Filmer:

Os princípios nos quais os honestos romanos viveram ... como faziam os homens honestos e generosos, também os tornavam amantes da

liberdade e constantes na defesa de sua pátria, saboreando demais [para Filmer] um espírito republicano” (SIDNEY, 1990, p. 431-2).

Enfim, sob a pluma de panfletários ingleses realistas, mas também franceses, o espírito republicano refere-se a um conjunto, relativamente estável, de proposições que podem ser enunciadas assim:

(i) a importância da Roma republicana, considerada padrão e modelo de virtude cívica;

(ii) a soberania inalienável do povo, institucionalizada nas assembleias populares, mas defendida em nome do princípio jusnaturalista segundo o qual nenhum homem - e nenhum povo - depende naturalmente da vontade de outrem;

(iii) a hostilidade por princípio à instituição da monarquia, rejeitada na sua versão hereditária e desprovida de sua substância na sua versão eletiva (especialmente pela negação de toda prerrogativa em matéria legislativa);

(iv) o direito reconhecido a todos os cidadãos de examinar a legitimidade do exercício do poder, e o direito inalienável de contestar esse uso se lhes parecer incompatível com os seus interesses fundamentais (notadamente a liberdade de consciência e a liberdade civil);

(v) o radical individualismo político e moral, que Pierre Bayle interpreta como a introdução na política do princípio atomística que Epicuro adotou como o princípio de sua física; o atomismo político significa, diz BAYLE (1690), que as sociedades são fundadas por e para indivíduos livres ansiosos para estabelecer as condições que preservam essa liberdade. Na verdade, este individualismo tem ramificações profundas em Sidney, seja na definição de *salus populi* como a salvaguarda de todos os “homens privados” (SIDNEY, 1990, p. 16) que formam o povo, seja na definição da liberdade *negativa* reconhecida a todo indivíduo de fazer o que lhe parece adequado sob a proteção de leis justas. Ele afirma, por exemplo:

Sem prejuízo da sociedade da qual ingressei, eu posso e devo reter a liberdade de fazer o que me agrada em tudo o que se relaciona particularmente comigo mesmo, ou no que se refere à procura de minha própria conveniência (SIDNEY, 1990, p. 548).

Estes desenvolvimentos sobre o significado que esses autores dão ao sintagma “espírito republicano” me parecem importantes por dois motivos: em geral, eles fornecem uma base histórica confiável, mas raramente explorada, para justificar o uso da categoria de republicanismo nesta época; mais especificamente, para a questão em apreço, estes desenvolvimentos reforçam a ideia de que um tal espírito republicano não anima o pensamento político de John Locke.

Após ter efetuado esse desvio pela historiografia, eu gostaria de voltar sobre algumas das razões que já antecipei para não inscrever Locke na tradição republicana.

II – PRERROGATIVA

Eu deixarei de lado a razão principal, porque ela também é a mais evidente, ou seja, a falta, em LOCKE (1988, § 111), de uma doutrina da virtude cívica. Destacarei simplesmente que essa ausência é ainda mais espantosa, já que Locke está bem ciente dos efeitos destabilizadores da avariza e da ambição (IDEM, §111), duas paixões políticas que motivam os governos a perseguir um «interesse separado» daquele dos governados. Da mesma maneira, ele expõe em seu capítulo sobre o direito de resistência as diferentes manobras utilizadas pelo poder executivo para usurpar o poder legislativo, subornando os membros do parlamento a fim de assegurar o seu voto (IDEM, §222).

Mas enquanto ele sinaliza um interesse por essas preocupações que são evidentemente centrais na tradição republicana, Locke quase não oferece qualquer análise dos meios de prevenir estas diferentes formas de corrupção; limita-se a precauções constitucionais certamente cruciais - incluindo a separação dos poderes legislativo e executivo, necessária para evitar, segundo ele, “tentar a fragilidade humana, propensa à ambição” (IDEM, §143) - mas que são realmente muito modestas, pelo menos se

comparadas com recursos previstos por Sidney e mais geralmente pela tradição republicana. Podemos, se vocês desejarem discutir alguns desses recursos na discussão.

Eu gostaria de me debruçar um pouco sobre a questão da prerrogativa, que me parece ser um terreno privilegiado para apreciar ao mesmo tempo a similaridade dos objetivos gerais de Locke e de Sidney e as diferenças significativas, especialmente relacionadas com o papel diferente que desempenha o conceito liberdade.

O argumento de Locke em favor da prerrogativa do poder executivo é: a lei da natureza exige que seja reconhecido ao poder executivo o direito de decidir de maneira discricionária certas questões para o bem público. Este direito engloba vários poderes: primeiro o poder de agir “fora das prescrições da lei”, não somente porque as leis não podem prever tudo, mas também porque os detalhes do recurso às leis são, em alguns casos, muito longos (IDEM, §160); mas a prerrogativa contém também o poder de agir «contra a lei» (IDEM, §160, §164, §165), porque em alguns casos a aplicação «estrita e rígida» da lei poderia prejudicar os indivíduos (IDEM, § 159). Em todos os casos em que o poder legislativo não pode perseguir a finalidade do governo de maneira satisfatória, uma boa constituição deve prever que compete a um poder executivo livre das leis cumprir essa missão.

Ao desenvolver este argumento, Locke evoca a importância do conceito republicano de liberdade. De fato, a caracterização da prerrogativa do executivo como um poder “discricionário” (IDEM, §159, §160) o obriga a esclarecer imediatamente que a prerrogativa não é «o poder arbitrário que prejudique o povo», e que tal interpretação errônea da prerrogativa foi precisamente a «fonte da qual derivaram quase todas as mazelas e distúrbios que ocorreram em governos monárquicos» (IDEM, §163)¹.

1 E ele acrescenta, usando uma fórmula que ele poderia encontrar em Sidney, que se as pessoas fossem submetidas a um poder tão arbitrário, “as pessoas não seriam uma

Apesar dessa evocação, a defesa da prerrogativa obriga finalmente Locke a abandonar o conceito republicano de liberdade em favor do conceito de liberdade como não-interferência. Pode-se perceber isso quando ele sustenta que todas as alterações das leis que promovam o bem da comunidade não têm por efeito “infringir os direitos” de ninguém (IDEM, §163)², porque precisamente o bem da comunidade coincide com o respeito dos direitos. Ao justificar o poder discricionário pela sua capacidade de promover o bem público entendido como a não violação de direitos, Locke renúncia à ideia de que a liberdade não exigiria a submissão a um poder discricionário.

Sidney, por sua vez, afirma de maneira mais clara do que Locke que *salus populi* deve ser entendida num sentido distributivo e individualista:

Se a segurança do povo for a lei suprema, e esta segurança se estender e consistir na preservação de suas liberdades, bens, terras e vidas, esta lei [isto é, a lei suprema] deve necessariamente ser a raiz e a origem, bem como o fim e o limite de todo poder dos magistrados, e todas as leis devem ser subservientes e subordinadas a ela (SIDNEY, 1990, p. 403).

Diferentemente de Locke, Sidney sustenta que “nenhuma liberdade pode existir onde há esse poder” de “fazer leis, de estar acima das leis ou ter outra prerrogativa”, que o rei reivindica (IDEM, p. 440). Como

sociedade de criaturas racionais”, mas um “bando de criaturas inferiores” sujeitos à regra de um mestre “(IDEM, §163): «As pessoas sob seu governo não são uma sociedade de criaturas racionais, que entraram em uma comunidade para seu bem mútuo; elas não são como governantes de si mesmas, para guardar e promover o bem público, mas devem ser vistas como um rebanho de criaturas inferiores sob o domínio de um mestre” (IDEM, § 163).

2 Para que o fim do governo seja o bem da comunidade, todas as alterações podem ser feitas nela, tendendo para esse fim, não pode ser uma invasão para qualquer órgão, já que ninguém no governo pode ter direito a qualquer outro fim: e aquelas são unicamente usurpações que prejudicam ou impedem o bem público.

ele mesmo afirma, a sua objeção não se destina à qualidade daqueles que detêm essas prerrogativas: “embora aquele que detenha a prerrogativa possa ter a bondade, **a prerrogativa não tem nenhuma**” (IDEM, p. 451). Para Sidney, a prerrogativa não pode ser boa, mesmo quando hipoteticamente ela seja exercida pelo mais virtuoso dos homens, a fim de corrigir efetivamente uma lei injusta ou inadequada. Pode-se justificar essa nocividade intrínseca da prerrogativa de duas maneiras complementares; seja, um ponto de vista ético, afirmando que, em princípio, a prerrogativa submete os governados a um poder discricionário, logo privando-os de liberdade; seja, de uma perspectiva consequencialista, enfatizando os efeitos desta submissão, e mostrando que esse poder discricionário de atenuar, modificar e negligenciar as leis estáveis e conhecida de todos, irá necessariamente ter o efeito de introduzir uma imensa incerteza na existência dos indivíduos. Mesmo que essa prerrogativa seja exercida em conformidade com a lei de natureza e, portanto, sem violar os direitos dos indivíduos, ela não traz efetivamente um “poder de fazer o bem”, como alegado por Locke no § 164, uma vez que o caráter discricionário desse poder mina as condições mínimas de segurança que caracterizam o status do cidadão livre.

Na análise lockeana da prerrogativa, percebe-se igualmente o afastamento do conceito republicano de liberdade na atitude que ele atribui ao povo progressivamente confrontado com o abuso de um poder inicialmente atribuído sem controle. O povo é de maneira geral pouco inclinado a suspeitar que o príncipe possa abusar de seu poder, e quando é submetido a tal abuso, o povo não vê a necessidade de submeter o príncipe completamente às leis, mas considera suficiente limitar a prerrogativa “sobre os pontos... que se transformam em seu desfavor” (IDEM, §162). Esta visão de um povo que deixa os príncipes aumentarem sua prerrogativa porque está satisfeito com o uso que eles fazem é a perspectiva que Locke quer dar ao povo britânico (IDEM, §165).

De acordo com Sidney também é a experiência de abuso de um poder inicialmente sem controle que fez “manifestamente serem desco-

bertos [pelos indivíduos] os inconvenientes que havia em depender da vontade desse poder” (SIDNEY, 1990, p. 388). A consequência que o povo retira dessa experiência é que a prerrogativa é por natureza um mal:

o fim que jamais foi proposto, sendo o bem público, eles apenas cumpriram seu dever, que obtiveram de acordo com as leis da sociedade (IDEM, p. 99);

um magistrado legal, que a assume (dentro do tempo prescrito pela lei) para exercer um poder que a lei não lhe concedeu... é um homem privado ... e pode ser contido tanto quanto qualquer outro, porque ele não foi estabelecido para fazer o que ele deseja, mas o que a lei designa para o bem do povo (IDEM, p. 222; IDEM, p. 386).

Da mesma forma o poder executivo do rei não deve ter qualquer participação no poder legislativo; deve ser privado de toda amplitude que lhe permitiria exercer pressão sobre o poder judiciário; isto significa, em especial, que não pode por si só “atenuar o rigor da lei” (IDEM, p. 22). Sidney acrescenta que em casos difíceis, os tribunais devem ser capazes de se abster de julgar e se dirigir ao Parlamento, formado “apenas de juizes que podem resolvê-los” (IDEM, p. 22).

Para aqueles que enfatizam os inconvenientes de uma tal disposição, recordando que os Parlamentos só se reuniam periodicamente, Sidney responde que seria suficiente aumentar a frequência de suas reuniões e estabelecer a sua anualidade. Tal frequência invalidaria a alegada necessidade de atribuir ao rei um papel no poder legislativo:

A lei que estipula que esses parlamentos sejam anuais, deixando ao rei o poder de convocá-los com mais frequência, se a ocasião o exigir, retira toda pretensão de uma necessidade de que deveria haver qualquer outro poder para interpretar ou mitigar as leis (IDEM, p. 400).

O argumento Sidney consiste em comparar os males engendrados pelas duas soluções: de acordo com a sua solução contrária à prerrogativa, a súbita descoberta de um enorme defeito numa lei antiga ou recente raramente provocará grandes danos, porque o parlamento poderá

ser convocado rapidamente. A solução a favor da prerrogativa, que reconhece ao rei o poder de interpretar as leis, resultará no contrário, para Sidney, ao “subverter a força e a essência de todas as leis”³, porque confere o poder de alterar as leis aos indivíduos (os reis) que “muitas vezes não têm a inclinação para fazê-lo bem” e que “na maioria das vezes carecem da capacidade de fazê-lo bem.”

Aqui há duas das queixas frequentemente repetidas por Sidney contra o poder dos reis: primeiro, os reis assumem o trono pelo nascimento, ou seja, pelo resultado do acaso, que é ao mesmo tempo inaceitável por princípio e extremamente perigoso:

- o poder hereditário do monarca é **inaceitável por princípio**, porque o direito de governar não pode aos olhos de Sidney derivar senão das escolhas dos eleitores, escolhas cujo critério é unicamente a virtude dos governantes.

- a monarquia também é **extremamente perigosa**, porque é incapaz de garantir que a autoridade não vá para as mãos de uma criança, de um louco, ou de um incompetente, mas sobretudo porque mesmo os poucos monarcas dotados de habilidades para bem governar, inevitavelmente, serão corrompidos pela sua educação principesca, que irá formá-los com disposições tirânicas.

Portanto, confiar ao rei o poder de interpretar as leis em nome da imprevisibilidade dos assuntos humanos seria agravar ainda mais a incerteza, já que não somente os reis podem ser incompetentes ou mal-intencionados, mas também seu ambiente torna improvável que eles disponham das qualidades necessárias para fazer o bem. “Não é da vontade e do entendimento incerto de um príncipe que deve depender a segurança da nação [...] o bem de um povo deve ser estabelecida sobre uma base mais sólida” (IDEM, p. 400).

3 “A força e a essência de todas as leis seriam subvertidas, se sob a cor de mitigação e interpretação, o poder de alterar fosse permitido aos reis “ (IDEM, p. 400).

Mas suponhamos que Locke tenha razão e que um conjunto de prerrogativas desprendidas das leis e atribuídas ao poder executivo seja absolutamente indispensável para a manutenção das sociedades políticas; suponhamos, conseqüentemente, que de um ponto de vista republicano seja necessário admitir uma parte irreduzível de dominação exercida por parte do Estado, sendo ele capaz de promover o nosso autêntico interesse de cidadãos (cf. PETTIT, 1997, p. 100). A lógica republicana – aquela, portanto, que Locke não adota na minha opinião – deveria se traduzir por um intenso cuidado de fazer todo o possível para que o detentor ou detentores dessas prerrogativas não exponham os cidadãos senão ao menor grau de dominação possível.

1 / A partir deste ponto de vista, a lógica republicana estimula a considerar como irracional, pois extremamente perigosa, a ideia assumida por Locke de que a prerrogativa deveria pertencer ao rei. Somente o costume ou a história monárquica Inglesa parecem poder justificar o peso que Locke dá a esta institucionalização específica da prerrogativa, uma vez que ele argumenta que o valor de um costume está na sua conformidade com a razão. Ora, como Locke sublinha neste capítulo, é indispensável que esse poder seja exercido por um indivíduo particularmente sábio, clarividente, prudente, justo – virtuoso, em suma – para cumprir sua missão adequadamente (§ 156, § 164). Mas não é uma aposta muito arriscada abandonar ao acaso do nascimento o único poder que não é controlado pelas leis? A lógica republicana sugere, ao contrário, que o procedimento que conduz os indivíduos a essas funções seja tão exigente quanto possível, de maneira a garantir, enquanto estiver no poder do povo, a virtude desses governantes.

2 / Assim, a lógica republicana estimula a opor-se fortemente à ideia, desenvolvida por Locke, segundo a qual o poder executivo poderia participar de alguma forma no poder legislativo. Mesmo quando Locke se mostra sensível à necessidade de separar os poderes (§ 143-4) e de estabelecer a supremacia do poder legislativo, esta preocupação não parece valer quando ele justifica a prerrogativa real de impedir a promulgação

de uma lei aprovada pelo Parlamento (§151) ou “de reunir e dissolver o legislativo” (§156). A lógica republicana antecipa que tais prerrogativas – o veto do executivo sobre o poder legislativo ou o direito de dissolver e reunir o legislativo – tendem justamente a expor sociedade política ao risco de uma concentração excessiva do poder e, portanto, ao risco da tentação de exercer o poder de forma arbitrária.

Sidney sustenta, neste sentido, que o único poder legítimo que deve ser dado ao rei e ao seu conselho é o de dar, de maneira estritamente consultiva, um parecer sobre um projeto de lei proposto no Parlamento. Mas não há veto real, porque é sempre no parlamento que se toma a decisão final, seja abandonando o projeto de lei se a opinião do rei parece convincente, seja promulgando, ao contrário, a lei se o parecer do rei não for convincente (SIDNEY, 1990, p. 575).

III – DIREITO DE RESISTÊNCIA

Eu gostaria, para encerrar, de examinar uma tensão que pode ser observada na justificação lockeana do direito de resistência, e que ilustra a distância que a separa das justificações republicanas do direito de resistência. Trata-se da tensão entre, de um lado, a proposição radical segundo a qual o povo tem o direito de impedir a tirania de se estabelecer, e, do outro lado, a reflexão que Locke propõe das condições sob as quais os povos podem resistir à tirania – condições que Locke coloca em evidência para tranquilizar aqueles que se inquietam com as consequências anárquicas do direito de resistência.

Locke afirma que, na verdade, a tese radical segundo a qual o povo e os indivíduos que a compõem não têm somente o direito de se opor aos atos tirânicos do governo: eles têm igualmente o direito “de impedir que a tirania se instaure” (§ 220); o que fundamenta esse direito de resistência preventivo é a ideia de que uma tirania estabelecida é tão

difícil de destruir que o direito de resistência torna-se inútil: é “tarde demais, o mal é incurável.”

Algumas leituras têm visto nesta afirmação de um direito de impedir o estabelecimento da tirania a expressão do dever cívico de vigilância popular em relação aos governos – este é particularmente o caso de Christophe Miqueu que, em sua tese, faz de Locke e de Spinoza teóricos republicanos de uma concepção moderna de cidadania (MIQUEU, 2009, pp. 507-8).

Essa leitura me parece equivocada por várias razões:

Primeiro, não há muita coisa no texto de Locke que permita apoiar tal interpretação; pode-se certamente sublinhar que o direito de resistir é, em geral, uma modalidade pela qual os indivíduos associados cumprem seu dever fundamental de preservação de si mesmos e da espécie humana (LOCKE, 1988, § 5). Mas se compararmos Locke com autores como Milton ou Sidney, deve-se notar que Locke é mais moderado sobre a temática do dever de resistência.

Por outro lado, parece haver em Locke um obstáculo epistemológico para o exercício desse direito de impedir a tirania de se instalar. Esse obstáculo está relacionado com o empirismo de Locke: ele afirma repetidamente, no capítulo sobre a dissolução do governo, que o povo não vai resistir até que tenha tido a experiência repetida, manifesta e indubitável da tirania:

Uma longa série de abusos, prevaricações e artifícios, todos tendendo do mesmo modo, tornam o projeto visível para o povo, e eles não podem senão sentir que se encontram e estão indo para lá; não é de se admirar que eles então se despertem. (IDEM, §225⁴, ver §209)

4 § 224 Sobre a imagem do pesado fardo; § 149 sobre a ideia de que a missão de confiança é “manifestamente” negligenciada e § 210 sobre o fato de que “todo o mundo” observa as faltas dos governantes. Os parágrafos que analisam os diferentes significados para os quais o legislativo é verdadeiramente alterado estão saturados de expressões traindo a preocupação de Locke para enfatizar o que essa alteração tem de indubitável: *simples* (§ 214) ; *evidente* (§ 218) ; *certamente* (§§ 217, 219), *verdadeiramente* (§ 215, 218) ; *na realidade* (§ 215), *efetivamente, visivelmente, demonstrativamente* (§ 219).

A dificuldade é saber como o povo poderia adotar a resistência como forma de prevenir o surgimento de algo que ele deve, contudo, ter tido a experiência prolongada e dolorosa para poder considerar se vai opor-se a ela pela força das armas? Se o povo não pode se revoltar até que tenha enormemente sofrido as injustiças de um poder tirânico, como ele poderia antecipar e prevenir que a tirania se instaure? A tese empirista de Locke não condena de antemão todos os povos a não poder resistir à tirania senão quando é instaurada, uma vez reduzidas as suas chances de triunfar?

Outra dificuldade vem de um **obstáculo antropológico**, isto é, das disposições morais que Locke atribui ao povo confrontado com a tirania. Estas disposições sugerem que o povo nunca será capaz de exercer esse direito para impedir a tirania de se instalar.

Em primeiro lugar, o povo está fundamentalmente comprometido com a paz, e ele está pronto, aos olhos de Locke, a aceitar que injustiças sejam cometidas desde que a paz esteja assegurada:

A inconveniência de alguns males particulares que podem às vezes acontecer, quando um príncipe violento chega ao trono, são bem recompensados pela paz do público [...] sendo mais seguro para o corpo [do povo] que alguns poucos homens particulares possam estar às vezes em perigo de sofrer, do que a cabeça da república possa ser facilmente, e em ocasiões ligeiras, exposta” (IDEM §205, ver §225 para a aceitação de «grandes erros» do governo; ver §228 para a ideia de que não há paz sem proteção).

Esta disposição à paz é reforçada – em segundo lugar – pela relativa indiferença dos indivíduos às injustiças sofridas por outros (§ 230), indiferença que ela mesma reverbera a tese empirista: o povo não se sentirá preocupado nem ameaçado enquanto não sofrer diretamente a opressão.

Em terceiro lugar, Locke quase nada fala sobre as condições em que o povo poderia tomar consciência da corrupção do legislativo pelo executivo. Locke não poderia ser mais claro sobre o fato de que o povo tem o poder de resistir a esta forma de corrupção (§222), e sabe-se que

ela afirma que ninguém abandona seu direito de julgar se os governantes agem de acordo com sua missão. Mas para o povo vir a ser firmemente convencido de uma tal corrupção, é indispensável que ele se interesse pelas relações entre o poder executivo e o poder legislativo, que ele conheça as regras e os procedimentos a serem respeitados; é preciso também que ele monitore permanentemente a ação do executivo, que seja capaz de decifrar as estratégias. Mas a obra de Locke não contém análises que permitam compreender como o povo pode atingir este nível de interesse pela vida política, nem para minimizar suas chances de ser exposto à tirania.

Em relação a estes três pontos, Sidney apresenta uma imagem muito diferente do povo.

Sobre a disposição do povo para a paz, Sidney sustenta que para um povo livre “não pode haver paz onde não há justiça” (SIDNEY, 1990, p. 21; p. 160); só um povo degradado pela servidão pode estimar a paz amplamente garantida com injustiças sendo cometidas⁵. Este é o ensinamento que Sidney retira do episódio que ele retoma de Tito-Lívio sobre a negociação de paz entre os romanos, vitoriosos, e os orgulhosos privertianos, que exigiram e obtiveram, em termos aceitáveis as condições que os fizeram aceitar a cidadania romana (IDEM, p. 520). Sidney admira tanto a determinação dos vencidos quanto o senso de justiça dos vencedores, e sua análise da passagem ilustra a ideia que ele defende em outro lugar, a saber, que a virtude de um povo nunca é vista de maneira mais clara do que no uso que ele faz de seu direito de determinar seu próprio destino:

Nada pode melhor mostrar a sabedoria e a virtude, ou os vícios e a insensatez das nações, do que o uso que elas fazem deste direito” [isto é, o direito “para justamente escolher o governo que lhes parece me-

5 O silêncio das pessoas quanto à injustiça não deve ser interpretado como indiferença ou aquiescência, mas como um medo muito compreensível e que apenas os virtuosos conseguem superar (IDEM, p. 108, cf. IDEM, p. 345: As pessoas não sofrem injustiça sem dizer nada, mas quando não sabem como remediá-la).

lhor; e continuar com ele ou alterá-lo de acordo com as mudanças de tempos e das circunstâncias] (IDEM, p. 463).

Sobre a indiferença do povo para com a injustiça cometida aos outros, Sidney sustenta que ela só pode ser o efeito de uma corrupção sorrateira das faculdades de julgamento do povo, uma vez que cada ser humano é dotado de um “senso de direito” (IDEM, p. 122), que ele tem o dever moral de exercer se deseja agir de maneira propriamente humana.

Enfim, sobre as condições que tornam possível uma vigilância eficaz do povo, Sidney se esforça, de uma parte, por demolir o argumento absolutista em favor dos *arcana imperii*⁶, restaurando no povo a confiança de que ele deve ter seu próprio julgamento sobre os assuntos políticos; ele também procura mostrar que é no interesse bem compreendido dos cidadãos monitorar de uma forma ou de outra os seus governantes. E, finalmente, ele desenvolve toda uma argumentação destinada a demonstrar que a virtude do povo é uma condição indispensável para defender os seus direitos de forma eficaz e legítima.

6 “Tal como ter razão, entendimento, ou senso comum, vontade, e deve usá-la naquelas coisas que se relacionam consigo e com sua posteridade, e suspeita às palavras que estão interessadas em enganá-los e persuadi-los a não ver com seus próprios olhos, para que possam ser mais facilmente enganados. Essa regra nos obriga a investigar assuntos de estado, para examinar os princípios originais do governo em geral, e do nosso em particular. Nós não podemos distinguir a verdade da falsidade, o certo do errado, ou conhecer qual obediência nós devemos ao magistrado, ou o que nós podemos justamente esperar dele, a menos que conheçamos o que ele é, por que ele é, e por quem ele é feito para ser o que é” (IDEM, p. 13).

CONCLUSÃO

Para concluir, eu gostaria de dissipar brevemente dois equívocos. Se os argumentos que tenho desenvolvido são aceitáveis, então há boas razões para resistir à tentação de inserir Locke na tradição republicana. Mas ao defender essa tese, eu não gostaria de sugerir que um estudo comparativo de seu pensamento político e moral conduza ao tipo de antagonismo ou rivalidade que Pocock havia desejado fazer como modelo para a história intelectual do liberalismo e do republicanismo – este é o primeiro equívoco. As semelhanças e as coincidências são provavelmente tão importantes, talvez mais importantes do que as diferenças. Entre essas diferenças, a ênfase na política de virtude é certamente a mais significativa, e a comparação entre Locke e Sidney é uma perfeita ilustração desta diferença.

Essa diferença me conduz ao segundo equívoco: um erro frequente consiste em pensar que um autor que, como Sidney, faz um uso abundante da antiguidade clássica (notadamente romana), revela seu apego a um universo intelectual arcaico, ou pelo menos pré-moderno, que não deixa de entrar em tensão com o individualismo moderno adotado por aqueles que, como Locke, abandonam esta referência à antiguidade. O que é surpreendente em Sidney – mas poderia ser encontrado em muitos outros republicanos dos séculos XVII e XVIII – é que sua utilização de fontes antigas é mais um vetor por meio do qual ele se desenvolve teses que são próprias e que não tem nada de arcaicas; sua análise da *salus populi* romana o conduz a um dos enunciados mais individualista de seus *Discursos*, do mesmo modo que sua glorificação da virtude cívica romana o leva a pensar o indispensável enraizamento da virtude em interesse pessoal. Independentemente das razões pelas quais os republicanos como Sidney fazem essa escolha de passar pelas releituras do pensamento antigo, não descarta a hipótese de que essas releituras sejam intelectualmente produtivas, em particular pela sua capacidade de desafiar os esquemas aos quais estamos acostumados.

THE CONCEPT OF FREEDOM AND ITS
POLITICAL IMPLICATIONS:
NOTES ON SIDNEY, LOCKE AND
THE REPUBLICAN TRADITION

ABSTRACT In this article the author relates the political thoughts of Locke and Sidney to defend that Locke cannot be inserted in the republican tradition of which Sidney is part. This thesis is based on the following arguments: (1) it is absent in Locke's political theory the thesis that civic virtue is the support for free institutions, as it exists in the tradition evoked by Sidney; 2) Locke recognizes the constitutional foundation of the king's prerogative, which is for the republicans (including Sidney) incompatible with freedom; 3) Locke portrays an overly permissive people with the use of power by the ruler, and also unwilling to exercise the right of resistance. In contrast, Sidney resorts to history in order to argue that free peoples reveal the necessary qualities to conduct this resistance, since the recognition that self-government and resistance to tyranny is a matter of the dignity of man as a being of freedom.

KEYWORDS Freedom, Republican Tradition, Civic Virtue, Prerogative, Right of Resistance.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASHCRAFT, R. (1986). *Revolutionary politics and Locke's Two treatises of government*, Princeton N.J.: Princeton University Press.

BAYLE, P. (1690). *L'avis aux réfugiés*, Amsterdam.

BELISSA, M. (2013). « La place du droit naturel chez Mably. Éléments de débat », In : *Corpus. Revue de philosophie*, n°64, Le droit naturel.

BERNARDI, B. (2012). « Sur le concept de droit naturel raisonné », In J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social ou essai sur la forme de la république (Manuscrit de Genève)*, ed. B. Bachofen et alii., Paris:Vrin.

- FERRONE, V. (2003). *La società giusta ed equa: repubblicanesimo e diritti dell'uomo in Gaetano Filangieri*, Roma-Bari: Laterza.
- HAMEL, C. (2011). *L'esprit républicain. Droits naturels et vertu civique chez Algernon Sidney*, Paris: Garnier Classiques.
- _____. (2013). « L'esprit républicain anglais adapté à la France du XVIIIe siècle : un républicanisme classique ? », *La Révolution française* [En ligne], 5 | 2013, mis en ligne le 31 décembre 2013, Consulté le 28 août 2015. URL : <http://lrf.revues.org/997>
- HAMOWY, R. (1990). « Cato's Letters, John Locke, and the republican paradigm », *History of political thought*, XI, 2.
- LOCKE, J. (1988). *Two treatises of government*, ed. P. Laslett, Cambridge: Cambridge University Press.
- MIQUEU, C. (2009). *Restaurer l'idée de citoyenneté à l'aube des Lumières. Le républicanisme moderne de Locke Spinoza*, thèse de doctorat soutenue à l'université Paris Nanterre.
- PETTIT, P. (1997). *Republicanism. A theory of freedom and government*, Oxford: Oxford University Press.
- POCOCK, J.G.A. (1975). *The Machiavellian moment: Florentine political thought and the Atlantic republican tradition*, Princeton N.J.: Princeton University Press.
- _____. (1985). *Virtue, commerce, and history : essays on political thought and history, chiefly in the eighteenth century*, Cambridge, Cambridge University Press.
- _____. (1994). « England's Cato: the virtues and fortunes of Algernon Sidney », In: *The Historical Journal*, 37, 4.
- SCOTT, J. (1991). *Algernon Sidney and the restoration crisis, 1677-1683*, Cambridge: Cambridge University Press.
- SIDNEY, A. (1990). *Discourses concerning government*, ed. T. West, Indianapolis: Liberty Fund.
- SKINNER, Q. (1998). *Liberty before liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press.
- WORDEN, B. (1994). « Republicanism and the Restoration », In: D. Woot-

ton, *Republicanism, liberty, and commercial society, 1649-1776*, Stanford: Stanford University Press.

TRENCHARD, J. & GORDON, T. (1995). *Cato's letters: or, Essays on liberty, civil and religious, and other important subjects*, ed. R. Hamowy, Indianapolis, Liberty Fund.

WRIGHT, J. K., 1997. *A classical Republican in eighteenth-century France: the political thought of Mably*, Stanford, Stanford University Press.

ZUCKERT, M. (1994). *Natural rights and the new republicanism*, Princeton, N.J.: Princeton University Press.

A ONTOLOGIA POLÍTICA DE ESPINOSA
NA LEITURA DE ANTONIO NEGRI¹

Stefano Visentin
Professor, Università degli Studi di Urbino “Carlo Bo”,
Urbino, Itália.
visentin2001@yahoo.it

RESUMO: O texto busca reconstituir alguns momentos fundamentais da leitura negriana de Espinosa, mostrando como ela se presta a uma releitura da modernidade filosófica bem como abre-se para a reflexão política contemporânea. Por fim, são apontados certos aspectos problemáticos da interpretação de Negri.

PALAVRAS-CHAVE: Espinosa, Antonio Negri, Multidão, Democracia.

1 Conferência apresentada no Grupo de Estudos Espinosanos (USP) em 18 de novembro de 2016. Tradução de Homero Santiago.

§ I. MODERNIDADE COMO ANTIMODERNIDADE

Quando começa a modernidade? Decerto há muitíssimas respostas a essa pergunta. Ora, eu creio que um momento fundamental na gênese da teoria (ou se quiserem, da filosofia) política moderna esteja resumido na seguinte passagem d’*O Príncipe*: “em todas as cidades, existem dois humores diversos [...]: o povo deseja não ser comandado nem oprimido pelos grandes, enquanto os grandes desejam comandar e oprimir o povo” (MAQUIAVEL, 2010, cap. 9, p. 45; mas uma versão análoga se encontra também nos *Discursos* e nas *Histórias florentinas*). Ou seja, a modernidade coincide com a emergência de um desejo popular de não ser comandado, isto é, de considerar o governo não como um dado natural (ou seja, não crer que existam homens que por natureza são levados a governar, e outros que são levados a ser governados, como de Aristóteles até o pensamento político tardomedieval), mas pelo contrário como o êxito de uma relação de forças contrapostas, êxito que pode ser constantemente recolocado em jogo pela insurreição dos governados e/ou dominados contra o poder constituído. Maquiavel, pois, está na origem do moderno; e Espinosa? E, sobretudo, o que isso tem a ver com Negri?

Num texto de 1992, que penso ser um dos seus trabalhos mais estimulantes, intitulado *O poder constituinte. Ensaio sobre as alternativas da modernidade*, Negri indaga o distanciamento que se dá na política moderna, desde suas origens (que Negri faz remontar exatamente à obra de Maquiavel), entre a luta da multidão pela liberdade, que se desprende daquele desejo de não ser dominados de que falamos, e a sua recaída no plano constitucional; o moderno nasce como um poder revolucionário, mas também constituinte, em oposição ao caráter “antigo” ou “gótico” do constitucionalismo, e todavia esse elemento originário é constantemente absorvido (ou capturado) dentro das malhas do poder constituído na sua vertente política, e da valorização capitalista naquela social. Uma imagem icástica desse processo está no capítulo 24 do I livro do *Capital*, onde Marx fala de um proletariado “fora da lei” (*voegelfrei*) que,

sendo liberado dos laços do direito consuetudinário medieval, torna-se disponível para ser capturado – através de um misto de violência e nova legislação estatal – pela disciplina do trabalho de fábrica (cf. MARX, 2013, p. 805 seg.). Mas fiquemos ainda por um momento no texto sobre o poder constituinte, e em particular no seu subtítulo, que fala de “alternativas da modernidade”, para sublinhar como esse genitivo pode ser lido como objetivo – de modo que as alternativas seriam “à” modernidade, e portanto fora dela –, mas também como subjetivo – e então as alternativas se encontrariam “na” modernidade, constituindo-a integralmente. Negri na realidade mostra desde logo preferir a segunda interpretação do genitivo, indo em busca de “um paradigma constituinte absolutamente original, dentro da modernidade e contra a afirmação do capitalismo” (NEGRI, 2002, p. 173), que lhe permita escrever uma história do conceito de poder constituinte (que a partir de Maquiavel passa pela sequência das revoluções modernas – inglesa, americana, francesa, russa) de modo a pôr em discussão o paradigma mesmo da conceitualidade moderna, o seu caráter de cientificidade. O caráter fundamental desse poder revolucionário e alternativo – e com isso estamos aproximando-nos de Espinosa – é a sua natureza absoluta, contraposta ao caráter totalitário do poder constituído: de fato, se a figura da totalidade visa dar rigor e uniformizar a articulação plural e conflitiva do social através de um procedimento de “dar forma” ao múltiplo dentro de uma unidade construída artificialmente (o Leviatã de Hobbes), inversamente a categoria de absoluto exalta a expansividade natural do ser social, evidenciando o seu caráter utópico, no sentido etimológico de uma impossibilidade de localizar-se, de ‘fechar-se’ dentro das fronteiras jurídicas ou materiais do estado; de modo que, observa Negri, há sempre o risco de que, “quando o espaço selvagem acaba, a expansão se traduza em expansionismo” (NEGRI, 2002, p. 213), e a utopia revolucionária se transforme na “utopia capitalista”. Resta o fato de que o horizonte de sentido delineado pela absolutez do poder constituinte modifica radicalmente os outros conceitos modernos (indivíduo, sociedade, estado, cidadania, só para nomear os mais significa-

tivos), cuja estrutura, observada através da lente do poder constituinte, é totalmente deformada: numa palavra, o poder constituinte rompe “o esquema da racionalidade moderna” (NEGRI, 2002, p. 439), o caráter formal, abstratamente unificante, da ciência política que de Hobbes em diante (através de uma contínua refundação –pense-se por exemplo em Hegel) sustenta sobre a vertente política o domínio social do capital.

Se, a esse ponto, na nossa marcha de aproximação a Espinosa, passamos a um livro muito mais recente, de 2009, escrito por Negri a quatro mãos com Michael Hardt, e intitulado *Bem-estar comum* (título original: *Commonwealth*), reencontramos, *mutatis mutandis*, uma análoga contraposição entre modernidade e antimodernidade, que se desdobra não só na dimensão temporal, mas também na espacial da dominação colonial. A modernidade é aí definida como “uma relação de poder: dominação e resistência, soberania e lutas de libertação” (HARDT, NEGRI, 2016, p. 83), e todavia no interior dessa relação a polaridade que resiste – e que Negri define como antimodernidade – “é ontologicamente anterior, no sentido de que as relações de poder da modernidade só podem ser exercidas sobre sujeitos livres que expressam essa liberdade através da resistência às hierarquias e à dominação” (HARDT, NEGRI, 2016, p. 122). Ainda uma vez, o desejo de liberdade precede e, mesmo que possa soar paradoxal, funda – no sentido de que lhe determina as condições de possibilidade – o exercício do poder soberano, analogamente ao que ocorre na vertente social, em que a potência do trabalho vivo é condição de possibilidade da existência do capitalismo, que ‘se limita’ a traduzir parasitariamente em lucro (na realidade pondo em funcionamento um aparato articulado e complexo) a superabundância de ser e de operar da multidão dos proletários.

§ 2. ESPINOSA, OU DA IMANÊNCIA ABSOLUTA

A essa altura podemos dirigir-nos a Espinosa, e tentar explicar o que tem a ver o filósofo holandês com esse grande afresco negriano que sinteticamente descrevi. Nesse quadro Espinosa constitui, mais que Maquiavel, e sob certos aspectos até mais que Marx, o elemento decisivo, no sentido de que a filosofia espinosana é ao mesmo tempo o lugar em que se desvela a gênese do desencontro entre poder constituinte e poder constituído (com as palavras que Negri reencontra em Espinosa: entre potência e poder), e, em certos aspectos, a primeira tentativa de pensar as condições teóricas para superar esse dualismo e instaurar aquela democracia absoluta que constituiria a dissolução do enigma do poder constituinte. Retomemos então o fio do discurso sobre o caráter dual da modernidade à luz do papel desempenhado por Espinosa nesse território. No ensaio de 2009 intitulado “Políticas da imanência, políticas da transcendência”, Negri, retomando um livro seu de 1970 sobre Descartes (NEGRI, 2007), fala da “necessidade de referir-se à transcendência” (NEGRI, 2009, p. 86²) por parte do poder soberano que se preparava, no curso do século XVII, para sustentar o desenvolvimento capitalista: “quando o moderno abriu-se ao desenvolvimento capitalista, *as novas forças produtivas* (e o trabalho vivo antes de tudo) tiveram de ser sujeitadas a um antigo, eterno selo de poder, ao caráter absoluto de um comando que legitimasse *as novas relações de produção*. Assim, toda tentativa de romper esse quadro foi considerada reprovável e heresiarca, e toda aspiração voltada para sua modificação foi admitida apenas como iniciativa teórica que, com moderação, com prudente clarividência, interviesse nas relações de produção: assim Descartes” (NEGRI, 2009, p. 87); e assim, pouco depois,

2 O ensaio aqui referido, “Politiche dell’imanenza, politiche della trascendenza”, é quase idêntico a outro intitulado “Espinosa: uma heresia da imanência e da democracia” traduzido no recolhido *Espinosa subversivo e outros escritos* (NEGRI, 2016). As citações aqui feitas aparecem às p. 164-166 do volume brasileiro. (Nota do tradutor)

Hobbes. Retomando o esquema do poder constituinte, aqui Negri nos diz também outra coisa, a saber, mostra-nos como o moderno desejo de liberdade da multidão é dobrado por uma operação que é em primeiro lugar metafísica, e em segundo lugar política, para virar motor da legitimação de um poder transcendente: o poder do soberano absoluto (onde porém a *absolutes* coincide em realidade com aquele princípio totalitário de que fala *O poder constituinte*). Hobbes, mais ainda que Descartes, é o grande teórico desse projeto, o arquiteto de uma construção política (o estado moderno) que porta a própria existência e a própria razão de ser da potência constituinte das massas, e em simultâneo priva estas últimas de qualquer subjetividade política, uma vez que a potência delas é alienada na figura representativa (ou seja, transcendente com respeito à materialidade das relações sociais) do soberano: a paz é garantida através de uma radical expropriação da multidão.

Todavia, observa Negri, “há, no moderno, outra filosofia que surge e se afirma. É um pensamento que convive com as lutas, com as revoltas, com as revoluções que percorrem a modernidade. Tal pensamento faz valer a regra da imanência, encarna-se em uma política da imanência” (NEGRI, 2009, p. 88). Ora, falar de imanência, de uma filosofia (e de uma política) da imanência, significa para Negri uma só coisa: “Significa que não há *fora* deste mundo. Que neste mundo existe apenas a possibilidade de viver (de se mover e de criar) *aqui dentro*” (NEGRI, 2009, p. 88). Essa recusa radical de um ‘fora’, de um mundo outro relativamente àquele em que vivemos (e sofremos, alegamo-nos, e sobretudo – diria Negri – lutamos) encontra a sua teorização mais sistemática na filosofia de Espinosa, e em particular na sua reflexão política, que retoma a intuição maquiaveliana de um desejo de liberdade interior ao movimento popular para fazer dele o motor da própria análise dos regimes políticos, cujo direito é sempre definido pela *potentia multitudinis* – segundo o que afirma o *Tratado político*, cap. 2, § 17); por conseguinte, a política espinosana se desdobra como “uma *teoria democrática* do poder” (NEGRI, 2009, p. 89), ou seja, como uma teoria da natureza democrática de cada poder, inclusive

aqueles mais despóticos e iliberais. Como é possível teorizar uma tal contradição, ou seja, como é possível reencontrar inclusive nas formas de governo ditatoriais a presença constituinte da potência da multidão? O paradoxo do poder constituinte representa-se no coração da construção negriana da modernidade alternativa, da modernidade conflitiva e emancipadora.

A esse ponto, é o caso de proceder com um pouco de ordem, partindo pois da primeira monografia que Negri dedica a Espinosa, composta nos primeiros anos de permanência na prisão, e publicada em 1981: *A anomalia selvagem. Ensaio sobre poder e potência em Espinosa*. Recentemente (no ensaio *Espinosa e nós*, publicado na França em 2010) Negri reivindicou a clarividência daquele texto, sugerindo seu possível uso também na pós-modernidade em que estamos ora imersos, ou seja, na crise completa da soberania estatal, para reativar uma teoria da democracia absoluta para além do estado, completamente para além do político, entendido no sentido schmittiano. Para compreender como isso seja possível, cumpre determo-nos brevemente na fábrica da ontologia espinosana relida por Negri dentro e contra a metafísica cartesiana. Em particular, segundo Negri a *Ética* conteria uma dupla fundação da realidade: a primeira, radicada na centralidade do ser – primeira, segunda e quinta partes da *Ética* (sobre a quinta parte Negri posteriormente mudará de ideia, como veremos mais adiante) –, e a segunda, definida pelo movimento das determinações que constituem o mundo – a terceira e a quarta partes. Esse dualismo expõe a ontologia espinosana ao risco de uma paradoxal coexistência de univocidade do ser divino e multiplicidade infinita e articulada dos seus modos: “na ordem do ser unívoco, se tudo prova Deus, tudo é Deus; mas a consequência disso é ou negar toda articulação da ordem ontológica, ou então, se admitimos uma diferenciação da ordem ontológica, enfraquecer a univocidade do ordenamento e recusar o argumento ontológico” (NEGRI, 1993, p. 91). Para superar o duplo risco de um panteísmo estático ou de um emanentismo que degrada a realidade material é necessário afirmar a realidade da única existência

que espontaneamente se produz sem nenhum tipo de mediação. Na ótica do sistema espinosano isso significa que se devem eliminar os atributos e fazer permanecer só os modos. O atributo, de fato, segundo Negri, é o princípio organizativo transcendente que se destaca da realidade, cujas variações são reconduzidas à unidade através da diferenciação dos atributos mesmos. Os modos, pelo contrário, constituem o mundo, um mundo que excede não importa qual forma de organização transcendente, pois a produção de diferenças é irreduzível, é imanente, é real.

Nessa segunda fundação a noção de *conatus*, introduzida na terceira parte da *Ética*, desempenha um papel fundamental. Ele é pulsão ontológica e, simetricamente, desejo subjetivo. É a irreduzibilidade da potência na determinação, a tensão entre a constituição do mundo e a sua produção. Aquilo que ao início é visto como o paradoxo entre o ser unívoco e as suas variações, agora é o motor desse processo transformador, em que estão presentes diferenças no interior da existência concreta. Através da noção de *conatus*, portanto, Espinosa resolve, segundo Negri, o paradoxo trazido à luz na primeira redação, delineando uma dinâmica material entre a liberdade da produção e a liberação – ontológica e projetual – das potências produtivas. A análise ontológica ganha assim um ponto de vista dinâmico: o modo não é uma variação inerte, mas é esforço e tendência de afirmação ontológica através do encontro com o mundo. O modo, ao relacionar-se com o mundo, constrói o próprio mundo. Noutros termos, delinea-se uma ontologia em que estão presentes as pulsões como manifestação da potência, as quais no modo homem se traduzem em desejos individuais e em afetos que provêm do encontro com o mundo.

O enraizamento dos modos no mundo é também enraizamento dos homens na história – nem poderia ser diferente. Por isso Negri se detém sobre o contexto histórico-ideológico no qual nasce a filosofia espinosana, que é portanto colocada no interior dos processos econômicos e políticos da sociedade holandesa do século XVII. A interpretação negriana vê na Holanda uma anomalia (o primeiro capítulo inclusive se intitula: “A anomalia holandesa”) com respeito ao *mainstream* europeu dos

absolutismos *in fieri*, passando através das guerras de religião, da centralização administrativa e da lenta desestruturação das relações produtivas tardomedievais. O Seiscentos holandês “não conhece o barroco” (NEGRI, 1993, p. 32), isto é, permanece estranho ao ‘trabalho da crise’ que atravessa as grandes monarquias francesa e inglesa, e desmonta definitivamente a ordem gótica do império alemão: a Holanda é uma república – ou, para dizer melhor: está numa república – que é ao mesmo tempo uma grande potência comercial, o principal centro da acumulação capitalista da época e em simultâneo o motor de um domínio mundial, que se estende além das fronteiras da pequena república, como também além das do continente europeu: nessa “desproporção de suas dimensões construtivas e apropriadoras” (NEGRI, 1993, p. 34) consiste portanto a anomalia holandesa. Trata-se de uma leitura sugestiva, fundada sobre uma historiografia importante, ainda que datada; será de fato Giovanni Arrighi (1996), num fundamental trabalho de 1994, a mostrar o papel decisivo dos Países Baixos na criação do capitalismo como sistema mundial, e portanto colocar a Holanda no coração de um processo plurissecular de desenvolvimento que hegemonizará o globo: longe de constituir uma anomalia, a estrutura econômica holandesa é ao contrário o primeiro passo (antes, o segundo, o primeiro sendo Gênova) da instituição da globalização capitalista. Do lado político-constitucional, pelo contrário, Negri tem maiores razões em insistir sobre a especificidade holandesa: o caráter republicano do governo, que de fato vive numa conflitualidade constante entre forças políticas contrapostas (de um lado o partido ‘aristocrático’ das cidades mercantis, de outro o ‘monárquico’ das regiões internas, ligado à casa de Orange), exprime em seus pontos mais altos uma tensão constituinte jamais adormecida, no interior da qual pulsa uma sociedade em constante transformação, em que os diversos componentes se entrelaçam, se comunicam e se combatem, impondo às instituições políticas uma sorte de contínua corrida para ‘tampar as falhas’: o traço anômalo da Holanda está aqui, numa socialização que excede a ordem política, sem porém pôr efetivamente em discussão a econômica.

A filosofia espinosana tira a sua própria força desse caráter magnético, irrequieto, pluriforme da sociedade holandesa: a “oficina espinosana”, como a chama Negri, isto é, o conjunto dos instrumentos teóricos de que Espinosa se serve, provém de uma síntese potente de pensamento renascentista (Maquiavel e Bruno), cultura hebraica e marrana profundamente meditada, escolástica contrarreformista (na realidade mais calvinista que católica) e cartesianismo conhecido de primeira mão; no que concerne à política, Maquiavel e Hobbes, junto à filosofia epicurista e estoica de primeira mão constituem as bases da reflexão espinosana (aqui Negri deixa de apreender a importância do debate republicano que se desenvolve na Holanda seiscentista). O que há de anômalo nessa bagagem? Sem dúvida a presença de tanto pensamento materialista, distante de qualquer vocação transcendente e ordenador, e inversamente orientado para a construção de uma ontologia da potência produtiva do ser (ou melhor: das potências produtivas dos modos do ser), na qual os homens estão inseridos como singularidades que exprimem um desejo de afirmação ontológica através do encontro com o mundo. A essa altura a anomalia holandesa se faz efetivamente ‘selvagem’, no sentido de exuberante, excessiva, talvez ainda – e esse é um aspecto problemático da interpretação negriana – indeterminada: de alguma forma constituinte, e sobre a vertente política profundamente revolucionária com respeito tanto à ordem gótica medieval quanto ao artifício leviatânico de Hobbes e da soberania moderna.

§ 3. POTÊNCIA E PODER

Potência x poder, portanto: tanto na vertente ontológica quanto na antropológica (o ser humano não está na natureza como um “*imperium in imperio*”, isto é, como um estado no interior de outro estado), quanto enfim naquela política: inversamente, como já se disse acima outras

vezes, na vertente política da metafísica, da ontologia como política ela mesma. Sobre a leitura negriana da antropologia de Espinosa eu gostaria de acrescentar a quanto já disse a propósito da importância da dimensão afetiva-pulsional que ela tem um lado mental na dimensão imaginativa como dimensão produtiva, constituinte. A reavaliação da *potentia imaginandi* é, a meu ver, um aspecto fundamental da leitura de Negri, sem dúvida um de seus aspectos mais originais, uma vez que talvez só Deleuze, antes dele, tivesse chamado a atenção para esse tema (que havia porém escapado a outros grandes leitores de Espinosa, *pars pro toto* Leo Strauss). “A imaginação (...) percorre todo o real” (NEGRI, 1993, p. 132), afirma Negri: ela atravessa os modos instituindo, sobre o plano das ideias, uma rede de conexões, contribuindo para produzir uma sorte de versão ‘primitiva’ do *general intellect* marxiano. Se Negri vê em Espinosa a tentativa de tematizar e definir uma nova racionalidade e um novo universalismo (um universalismo concreto, se não completamente empírico), que se contrapõe ao poder de abstração e de hierarquização da ciência política moderna, essa tentativa tem sua raiz na interpretação da imaginação como força produtiva de um imaginário coletivo – seja ele um imaginário supersticioso, seja, ao invés, um imaginário constituinte, que atravessa a obediência e põe as bases da socialidade (cf. NEGRI, 1993, p. 146-147). O *Tratado teológico-político* é o banco de prova dessa concepção da imaginação, ao mesmo tempo “uma interrupção” e “uma refundação” (cf. NEGRI, 1993, p. 136): é na altura da redação desse tratado, de fato, que Negri põe a famosa “cesura sistemática” e a “segunda fundação” no interior do sistema da *Ética* (uma posição muito criticada, uma vez que Espinosa, quando iniciou a compor o *TTP*, escrevera já boa parte, se não toda, da terceira parte). Negri não o diz explicitamente, mas nas páginas d’*Anomalia selvagem* dedicadas ao *TTP* tem-se a impressão de que a irrupção da realidade social holandesa, da luta pela liberdade de religião e de palavra, desempenhou um papel decisivo na segunda fundação: isto é, que a emergência da luta política tenha levado Espinosa a interrogar-

se sobre a função política (e ontológica) da imaginação: “o político é a metafísica da imaginação, é a metafísica da constituição humana do real, do mundo” (NEGRI, 1993, p. 142).

A política, precisamente. Aqui a contraposição, a luta sem quartel entre uma política do poder e uma política da potência coloca-se no coração da leitura negriana de Espinosa. Ainda no capítulo dedicado ao *TTP*, refletindo sobre as páginas da obra dedicadas à origem contratualista do estado, Negri evidencia a originalidade da perspectiva espinosana com relação ao jusnaturalismo grociano e hobbesiano: “onde o pensamento jusnaturalista, na teoria do contrato e do absolutismo, é percorrido por uma instância dialética, o de Espinosa é aberto a uma problemática da constituição” (NEGRI, 1993, p. 154), e essa diferença entre uma doutrina da ordem e um pensamento da produção radica-se, ainda uma vez, na processualidade da imaginação. Certo, trata-se de uma tentativa problemática, porque a linguagem do direito natural reluta a dobrar-se ao projeto espinosano; todavia se trata de uma passagem necessária, de um caminho que era percorrido para descobrir em última instância a sua impraticabilidade: a imaginação, comenta Negri, deve ser apoiada por uma outra força, uma outra potência coletiva, que dez nos depois – depois da conclusão da *Ética* – o *Tratado político* reencontra na dimensão afetiva, na potência dos afetos comuns de uma inteira multidão. A multidão torna-se agora, na leitura negriana, o ponto cardeal da reflexão política de Espinosa. Quase todos os estudiosos do pensamento político espinosano reconheceram a importância da ‘descoberta’ da *multitudo* por parte de Negri; uma descoberta que continuou também a reapresentar-se como problema, como enigma, para retomar o título de um belo ensaio de François Zourabichvili (2008). O próprio Negri, por outro lado, que, a partir do fim dos anos 90 fez do conceito de multidão o eixo de sua reflexão teórico-política (a ponto de dedicar-lhe o título de um volume seu, de 2004; cf. HARDT, NEGRI, 2005), continuou a refletir e a modificar (parcialmente) a sua interpretação, trabalhando quer sobre a vertente

espacial da multidão, quer sobre a temporal. Buscarei, nesse momento, dizer algo sobre ambas as vertentes.

É sempre n' *Anomalia selvagem*, no penúltimo capítulo (“A constituição do real”), que o tema da multidão emerge em toda a sua pregnância política (e portanto ontológica). Através da constante referência a Maquiavel (isso sim já notado por outros leitores do *TP*), a política da imaginação do *TTP* é substituída (mas quiçá fosse mais justo dizer: apoiada) por uma política dos corpos e das paixões, que faz explodir a antinomia, até então ‘milagrosamente’ tergiversada, entre *potentia* e *potestas*: “Potência como inerência, dinâmica e constitutiva, do uno e da multiplicidade, da inteligência e do corpo, da liberdade e da necessidade (...), lá onde o poder se projeta como subordinação da multiplicidade, da inteligência, da liberdade, da potência” (NEGRI, 1993, p. 248). Trata-se de uma antinomia que redefine o espaço conceitual do direito, segundo a famosa equação *tantum juris quantum potentiae* (onde o direito é pensado não como neutralização do *conatus*, mas sim como sua expressão coletiva ou “comum”) e que em simultâneo faz explodir não importa que horizonte contratualista, em nome de uma processualidade de composição dos corpos através da condivisão – *convenientia* – dos afetos (NEGRI, 1993, p. 252: “O contrato é substituído pelo consenso [no sentido etimológico do ‘consentir’, do sentir em conjunto], o método da individualidade pelo da coletividade”; p. 254: “a eliminação do contrato funciona de maneira positiva. (...) Não se trata então de transferência de direito, mas de sua constituição coletiva”). Para definir a relação entre o poder constituído e a multidão, Negri usa um termo interessante: diz que a soberania e o poder estão “achatados” (“*appiattiti*”) sobre a *multitudo* (p. 255), como que esmagados pelo peso ontológico desta última, assim como o detentor da autoridade soberana acaba aparecendo como um mero simulacro, não ator – em sentido hobbesiano – mas antes um fantoche, marionete nas mãos da potência constituinte multitudinária (noutros termos, nos quais prevalece a formação marxista de Negri: “o Estado não é concebível sem

a simultaneidade do social, nem inversamente a sociedade civil. A ideologia burguesa da sociedade civil então é só ilusão”; NEGRI, 1993, p. 257). Por outro lado, contudo, Negri está consciente do fato de que em Espinosa não há nenhuma exaltação de um espontaneísmo anárquico das massas, e que pelo contrário o filósofo holandês “tem uma concepção absoluta da constituição” (NEGRI, 1993, p. 259); todavia a *Anomalia selvagem* deixa de dar sequência a essa afirmação, isto é, interrogar-se sobre o tema das formas de governo, cuja análise ocupa aliás a maior parte do *TP* – um tema ao qual de fato Negri não volta nem mesmo nos escritos posteriores. Assim, por exemplo, Negri interpreta a estreita conexão entre as páginas do *TP* dedicadas à monarquia e à aristocracia e a situação holandesa da época como demasiado “provinciana”, ou seja, “ligada a contingências características do desenvolvimento político dos Países Baixos” (NEGRI, 1993, p. 260); enquanto que eu creio que, pelo contrário, seja justo esse interesse pela contingência, esse desejo de intervir na conjuntura histórica, que vem definir também ontologicamente a filosofia espinosana, e ‘completar’, por assim dizer, a sua crítica à teoria política ‘científica’ moderna. Resta de todo modo um ponto firme da leitura negriana – retomado depois por outros intérpretes, como por exemplo Balibar –, o fato de que com o *TP* a filosofia política de Espinosa mostra-se completamente como “uma teoria das massas” (NEGRI, 1993, p. 266), e que só a partir da potência determinada delas é possível pensar a constituição política de um estado (só a partir da real convergência das *cupiditates* é possível pensar a multidão como projeto político); mesmo que talvez no próprio Negri a questão da determinação – no sentido positivo da autonomia, ou seja, do ser lei a si mesma – da multidão permaneça como fundo.

Há depois a questão da temporalidade da multidão, um tema sobre o qual, após Negri, insistiram numerosos estudiosos, *pars pro toto* Vittorio Morfino. Já se disse que na *Anomalia selvagem* Negri lê a quinta parte da *Ética* como uma sorte de “retorno” de Espinosa ao panteísmo renascentista das primeiras duas partes, negando assim ao *conatus* – tanto individual quanto coletivo – qualquer abertura à eternidade. Em 1994

todavia ele publica um artigo, intitulado “Democracia e eternidade em Espinosa”, em que busca resgatar a eternidade no interior do dispositivo da multidão, fazendo dela a condição para uma abertura ética da política. Negri analisa essa passagem delicada identificando na “experiência da morte como experiência de um absoluto limite negativo” a condição de possibilidade do “movimento do desejo”, ou seja, de uma tensão voltada à eternidade que “reflete-se sobre o movimento de socialização política, sobre a democracia, como horizonte da *multitudo*, contra o conjunto de todas as resistências e obstáculos que a solidão, a guerra e o poder interpõem ao desejo de comunidade” (NEGRI, 2016, p. 220). A eternidade pode então ser tomada só de uma perspectiva coletiva e multitudinária, a partir das relações que se instauram no interior dela, e jamais de um ponto de vista individual. Aprender o mundo em relação com a multiplicidade significa, então, pô-lo na eternidade. Se a duração está em cada modo, a eternidade é a compreensão dos modos em geral no seu relacionar-se. O nexos produção-constituição que caracteriza o plano ontológico espinosano segundo Negri faz-se então portador de uma transformação radical da experiência coletiva, a qual se exprime num projeto que se faz sujeito, na medida em que a dimensão produtiva do *conatus* força o indivíduo a tornar-se (parte da) multidão, a fazer-se multidão.

§ 4. GRANDEZA E LIMITES DE UMA TELEOLOGIA MATERIALISTA

Gostaria de concluir com aqueles que a mim parecem os dois aspectos mais problemáticos da reflexão de Negri sobre Espinosa, aliás fortemente correlacionados entre si: o tema da singularidade e o da democracia como *imperium omnino absolutum* (cf. TP, XI, I). Parto da questão da democracia. Num ensaio poucos anos posterior à *Anomalia selvagem*, intitulado “*Reliqua desiderantur*. Conjectura para uma definição do conceito de democracia no último Espinosa” (1985), Negri insiste sobre a identidade entre absolutez e potência constituinte, que se exprime na

produção de uma forma política complexa e aberta, uma articulação dinâmica que é estruturalmente democrática, justo porque a inteira multidão, sem resíduos (o que não é exatamente verdadeiro, porque em Espinosa vale de qualquer maneira um princípio de exclusão, que concerne por exemplo às mulheres e aos servidores), participa dela. Precisamente por seu caráter aberto e arriscado – Negri dirá: aporético – a participação coletiva no governo democrático não pode nunca estabilizar-se numa democracia constitucional; e, sobretudo, ela não poderá nunca exprimir-se como consenso pleno e absolutamente abrangente, ou seja, como dissolução dos indivíduos que constituem a multidão em um princípio unitário indiferenciado: “Se a absolutidade não é confrontada pela singularidade das potências reais [...] ela fecha-se em si mesma” (NEGRI, 2016, p. 63). Em suma, a democracia como potência constituinte é o paradoxal equilíbrio entre multidão e singularidade, sustentado – ao menos assim se exprime Negri a essa altura – mais que por um aparato institucional, por um impulso ético que implementa a prática coletiva, e a que Espinosa daria o nome de *pietas*. Ainda uma vez, portanto, parece-me que a subvalorização da dimensão institucional (ou, se se quer, da “determinação” institucional) presente no discurso espinosano por parte de Negri arrisca despotenciar-lhe a força revolucionária e o caráter de alternativa concreta e ‘efetiva’ (*effettuale*) ao projeto absolutista hobbesiano (como a dizer: são duas concepções do absolutismo que se confrontam). Tanto mais significativa aparece essa subvalorização do plano institucional na medida em que a reflexão política do último Negri, em particular no já citado *Bem-estar comum*, insiste sobre a importância das instituições num processo de insurreição democrática (cf. por exemplo p. HARDT, NEGRI, 2016, 388: “O desenvolvimento das instituições só pode ser democrático (...) se se mantiver aberto ao conflito e for constituído por ele”).

Por fim, gostaria de concluir com o que a meu ver é o elemento da leitura negriana de Espinosa sobre que ainda vale a pena trabalhar, a saber, o tema da singularidade. A singularidade, diz-nos Negri numa exposição num colóquio de 2007, intitulado “Multidão e singularidade no

desenvolvimento do pensamento político de Espinosa”, não é individualidade, dado que “ela está inserida numa substância comum, eterna”, e todavia nessa substância comum permanece um elemento de “irredutível hecceidade”, que “vive e se transforma em uma relação ética, ou mais exatamente em uma relação interindividual” (NEGRI, 2016, p. 192). É essa insistência sobre a singularidade e sobre sua potência determinada, apesar de sempre relacionada à de outras singularidades, que impede a multidão de tornar-se, rousseauianamente, vontade geral: não há nenhuma vontade geral em Espinosa, porque cada singularidade reluta a dissolver-se integralmente numa dimensão coletiva, de modo que a unidade da multidão convive sempre problemáticamente com a multiplicidade das unidades singulares, sem que todavia se possa atribuir um caráter positivo, constituinte, somente à primeira, e conceber portanto o múltiplo como negativo, como mera resistência do individual. Nesse sentido, a multidão não é, mas se faz, se constitui “internamente a um projeto de *amor comum*” (NEGRI, 2016, p. 193), isto é, dentro de uma convergência de afetos e de práticas. Também num escrito recente, intitulado “Espinosa: uma sociologia dos afetos” (presente em *Espinosa e nós*), que dialoga com as tentativas dos últimos anos de reencontrar na reflexão espinosana uma teoria da sociedade *ante litteram*, Negri sublinha por um lado a importância da antropologia transindividual espinosana na construção de uma teoria da sociedade, dado que “nenhuma sociologia individualista pode nos ajudar a compreender o social” (NEGRI, 2016, p. 205); por outro, ele dá uma torsão biopolítica (de matriz claramente foucaultiana) a essa antropologia, insistindo sobre a “articulação vital das *cupiditates*” e sobre a sua capacidade de produzir “o entrecruzamento ativo da *polis* e da vida” (NEGRI, 2016, p. 207-208), ou seja, a própria sociedade. Todavia Negri deixa de apreender – ou de evidenciar – a parcialidade dessa convergência, assim como de tematizar a presença e o influxo na multidão de paixões opostas ao amor, como o medo, o ódio, a inimizade: os traços de impotência e de passividade do agir multitudinário, que os velhos e novos fascismos levaram à ribalta nesses míseros últimos tempos, no raciocínio

de Negri parece sempre residual, sempre superável por uma sorte de otimismo da razão que, a meu ver, enxerta-se numa perspectiva teleológica (mesmo se de uma teleologia materialista) jamais completamente superada. Noutras palavras, o que Negri custa a considerar é o enigma daquilo que Étienne de la Boétie, um século antes de Espinosa, chamou de “servidão voluntária”, um enigma que encontramos também em Espinosa, desde as primeiras páginas do *TTP*, onde o filósofo de Amsterdã pergunta-se como é possível que os homens sejam induzidos a “combater pela própria servidão como se fosse pela salvação” (ESPINOSA, 2003, p. 8). Certamente nos últimos escritos – penso em particular na Introdução de *Espinosa e nós* (2010) – está presente uma tentativa de discutir as críticas movidas por quem lhe imputa uma interpretação redutora da *potentia multitudinis* (em primeiro lugar Étienne Balibar), todavia me parece que é o próprio dispositivo interpretativo construído por Negri que torna, se não impossível, extremamente difícil tematizar os “lados obscuros” da multidão como aspectos problemáticos e tudo menos que secundários.

De qualquer modo, o que a mim parece um limite importante da leitura espinosana por Antonio Negri não nos pode fazer esquecer a riqueza desse trabalho, e sobretudo o convite, a um só tempo teórico e político, a observar sempre a conjuntura histórica, inclusive em seus momentos mais tristes, como é sem dúvida aquele que estamos vivendo, através de uma lente moldada pela potência da multidão.

SPINOZA'S POLITICAL ONTOLOGY IN ANTONIO NEGRI'S READING

ABSTRACT: This text aims to reconstitute some of the fundamental moments of Negrian reading of Spinoza, showing how it constitutes a rereading of the philosophical modernity and opens itself to a contemporary political reflection. Finally, certain problematic aspects of Negri's interpretation are pointed out.

KEYWORDS: Spinoza, Antonio Negri, Multitude, Democracy.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARRIGHI, G. (1996). *O longo século xx. Dinheiro, poder e as origens de nosso tempo*. Rio de Janeiro: Contraponto, São Paulo: Ed. Unesp.
- ESPINOSA, B. (2003). *Tratado teológico-político*. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2009). *Tratado político*. São Paulo: WMF Martins Fontes.
- HARDT, M.; NEGRI, A. (2005). *Multidão. Guerra e democracia na era do Império*. Rio de Janeiro: Record.
- _____. (2016). *Bem-estar comum*. Rio de Janeiro: Record.
- MAQUIAVEL, N. (2010). *O príncipe*. São Paulo: Martins Fontes.
- MARX, K. (2013). *O Capital. Crítica da economia política*. São Paulo, Boitempo.
- NEGRI, A. (1993). *A anomalia selvagem. Poder e potência em Spinoza*. Rio de Janeiro: Ed. 34.
- _____. (2002). *O poder constituinte. Ensaio sobre as alternativas da modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A.
- _____. (2007). *Descartes político, o della ragionevole ideologia*. Roma, Manifestolibri.
- _____. (2009). "Politiche dell'immanenza, politiche della trascendenza".

In: F. DEL LUCHESE (org.). *Storia politica della moltitudine. Spinoza e la modernità*. Roma: DeriveApprodi.

_____. (2016). *Espinoza subversivo e outros escritos*. Belo Horizonte: Autêntica.

ZOURABICHVILI, F. (2008) “L’énigme de la multitude ‘libre’”. In: C. JAQUET, P. SÉVÉRAC, A. SUHAMY (org.). *La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité Politique de Spinoza*. Paris: Éditions d’Amsterdam.

ELEMENTOS DA LIBERDADE REPUBLICANA EM JOHN LOCKE

Rodrigo Ribeiro de Sousa
Professor, Universidade de Campinas,
Campinas, Brasil
rrsousa@usp.br

RESUMO: Ao longo da história da filosofia, John Locke tem sido frequentemente associado à tradição do liberalismo político, o que decorre, invariavelmente, de um modo peculiar de interpretação da noção de liberdade para o filósofo, que estaria estruturada em torno da ideia de não-interferência. Derivada frequentemente de propostas analíticas realizadas em um “vácuo histórico”, em que as ideias de Locke são tomadas como uma estática coleção, tal conclusão expressa uma perspectiva que não considera o caráter essencialmente discursivo da filosofia política e o “campo problemático” em que os conceitos foram pensados pelo filósofo. Diante dessa perspectiva, o propósito deste artigo é o de realçar, na linguagem política utilizada pelo filósofo, os elementos contextuais que permitem a compreensão dos argumentos desenvolvidos pelo autor como parte de uma *performance* – na acepção proposta por John Pocock –, a fim de destacar os aspectos que indicam a possibilidade de aproximação do conceito de liberdade de Locke da ideia de liberdade republicana, descrita por Philip Pettit a partir da ideia de não-dominação, sem descuidar da análise das evidências textuais que indicam a presença de argumentos na obra do autor que compõem o cerne da concepção republicana de liberdade.

PALAVRAS-CHAVE: John Locke, liberdade, republicanismo, liberalismo.

O pensamento político de John Locke tem sido associado, ao longo da história da filosofia, à tradição do liberalismo político. Essa imediata associação resulta, entre outros fatores, da compreensão da noção lockeana de liberdade como um direito individual inalienável, decorrente da supremacia moral do indivíduo, que impõe à autoridade política o dever de não interferência e demanda uma atuação mínima da lei, que deve limitar-se a garantir a independência individual. Baseando-se em relevantes elementos histórico-contextuais, estudos mais abrangentes da filosofia política do autor têm identificado, por outro lado, a partir de um maior destaque conferido ao caráter histórico-discursivo da empreitada filosófica, a presença de elementos republicanos no pensamento político de Locke, que sugerem o afastamento de sua teoria da liberdade de uma filiação estritamente liberal. Diante dessa perspectiva, o propósito deste artigo é o de realçar, na linguagem política utilizada pelo filósofo, os elementos contextuais que permitem a compreensão dos argumentos desenvolvidos pelo autor como parte de uma *performance* – na acepção proposta por John Pocock (2003, p. 63-64) –, a fim de destacar os aspectos que indicam a possibilidade de aproximação do conceito de liberdade de Locke da ideia de liberdade republicana, sem descuidar, no entanto, da análise das evidências textuais que indicam a presença de argumentos que compõem o cerne da concepção republicana de liberdade.

No que diz respeito aos elementos histórico-contextuais, há que se considerar, como observa Pocock, que uma linguagem política só pode ser adequadamente compreendida a partir da história do discurso político. Para o autor, o *métier d'historien* consiste em analisar os atos de enunciação que compõem o discurso político a fim de identificar a história que se forma a partir da elaboração de uma teoria política e a própria formação de uma linguagem política. A partir dessa perspectiva, para que um pensamento possa ter uma história, é essencial que ele possua uma continuidade de ação constituída por ações e *performances*, que são realizadas e representadas em determinadas condições, que, por sua

vez, são diretamente modificadas por essas mesmas ações realizadas sob elas (POCOCK, 2003, p. 64).

Nesse sentido, conforme sustenta Jean-Fabien Spitz, a filosofia política é uma disciplina essencialmente histórica, cujo interesse não é, contudo, puramente arqueológico. Embora deva estar atento ao fato de que os conceitos e problemas formulados nas obras políticas possuem uma lógica indissociável do argumento interno do texto, evitando “forçar” os conceitos na tentativa de explicar determinadas nuances do contexto, o estudioso deve, por isso, recorrer necessariamente ao passado em busca dos fundamentos indispensáveis à formulação do conceito estudado no presente, mas deve explorar o passado com atenção ao fato de que há uma linguagem própria ao passado que não mais coincide com a linguagem do presente ou de outros momentos históricos. Para tanto, deve conhecer o contexto do passado e a sua linguagem, colocando-se “à escuta” para que possa identificar especialmente para quem o autor escreve e contra quem escreve (SPITZ, 1995, p. 8–10).

Assim, se tomarmos a obra de Locke a partir de um campo mais abrangente, constituído por diferentes “atos de discurso” (POCOCK, 2013, p. 75) em que sejam considerados as condições e o contexto em que os elementos textuais foram enunciados, podem ser realçados traços republicanos no pensamento político de Locke que sugerem o afastamento de sua teoria da liberdade de uma filiação estritamente liberal.

Para tanto, é necessário explicitar, ainda que sucintamente, o que deve ser entendido por republicanismo inglês.



Conforme destaca Alberto R. G. de Barros (2012, p. 69), ainda que o pensamento republicano não possa ser identificado a partir da obra de um único pensador, sendo mais adequado falar-se em “matrizes republicanas”, tornou-se consenso entre os historiadores – principalmente

após os trabalhos de Pocock e Skinner – que o republicanismo moderno possui dois pilares: o republicanismo renascentista e o republicanismo inglês. Embora muito já se tenha estudado o republicanismo renascentista – especialmente a sua enunciação na obra de Maquiavel –, pouco se tem investigado no Brasil o republicanismo inglês, em suas diferentes matrizes.

De acordo com Pocock (2003, p. 361), as matrizes republicanas na Inglaterra foram recebidas a partir do século XVI com a propagação do ideário humanista na Inglaterra, especialmente pelas obras de Leonardo Bruni, Girolamo Savonarola, Francesco Guicciardini e Donato Giannotti. Apenas a partir das primeiras décadas do século XVII, a partir do contexto político propiciado pelas guerras civis, os princípios republicanos passaram a ser mais notáveis na Inglaterra, com a publicação de diversos panfletos e tratados escritos como forma de contraposição e resistência política à dinastia dos Stuart e a suas práticas arbitrárias. Em seus ataques à coroa, diferentes autores apropriaram-se do ideário republicano utilizando-se de suas matrizes teóricas para o embasamento de suas críticas ao governo arbitrário.

Assim, por exemplo, filósofos e historiadores da antiguidade clássica como Cícero e Políbio, além de autores do renascimento italiano, entre os quais se destacam Bruni e Savonarola e, de forma especial, Maquiavel, passaram a ser invocados por teóricos ingleses empenhados em intervir nas constantes controvérsias entre o rei e o parlamento, que marcaram o contexto político da Inglaterra sob a dinastia dos Stuart.

Essa transposição teórica, tão bem analisada por Pocock em *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* (POCOCK, 2003), lançou as bases para o desenvolvimento do republicanismo inglês, às quais se somaram elementos próprios à Reforma protestante, além de noções como as de direitos naturais, representação política e contrato social, que conferiram ao republicanismo inglês seus traços peculiares em um processo a que Pocock denomina “anglicização da república” (POCOCK, 2003, p. 361).

Com o objetivo de interferir diretamente na realidade política do período, tais autores produziram, nos diferentes “momentos” que constituíram esse longo processo, um significativo número de panfletos e tratados, em que os contornos da matriz inglesa da teoria republicana da liberdade podem ser identificados.

De acordo com Skinner (1999, p. 21), essa teoria da liberdade defendida no século XVII por diferentes autores estava associada ao ideal romano de *civitas libera*, que já havia sido revivido pelos renascentistas italianos defensores da *libertà* republicana, mas foi apropriada no contexto político da Inglaterra com forte carga da “linguagem dos direitos”, o que conferiu ao republicanismo inglês traços peculiares.

Partindo da noção de “momento” no pensamento político tal qual fornecida por Pocock para caracterizar o “momento maquiaveliano”, isto é, como um conjunto de argumentos passível de ser identificado e reunido a partir de uma origem ou formulação comum (POCOCK, 2003, p. VII-VIII), ainda que essa origem não remonte necessariamente a um único autor, podemos considerar cinco momentos no processo de anglicização da república, que propomos assim designar: a) momento do Direito Romano (em que são recuperados conceitos do Direito Romano, especialmente na obra de juristas como Henry Bracton); b) momento dos historiadores e filósofos da antiguidade romana (ou “momento ciceroniano”); c) momento da graça apocalíptica (ou “momento de Savonarola”); d) momento maquiaveliano; e e) “momento da supremacia popular” (ou momento da revolução gloriosa) (cf. SOUSA, 2016, p. 24).

Dentre os autores que protagonizaram o momento maquiaveliano, destacam-se John Milton, Marchamont Nedham e James Harrington, que formularam teorias da liberdade em termos claramente republicanos no período que se seguiu à execução de Carlos I e colocaram, como resalta Skinner, sua eloquência em defesa do novo governo.

As ideias republicanas, que ganharam destaque no período republicano (1649-1660), permaneceram latentes, contudo, após a restauração da dinastia Stuart, em 1660, que impediu a implementação concreta dos

ideais difundidos por Nedham, Milton e Harrington. Esse período deixou como legado, no entanto, como destaca Skinner (1999, p. 26), o mais rico e variado conjunto de escritos republicanos do século XVII, além de alimentar as sensibilidades políticas de autores como Henry Neville e Algernon Sidney, jovens membros do longo parlamento que voltaram a defender os mesmos ideais na década de 1680, no contexto da “crise de exclusão”, que levaria ao recrudescimento da crise política e à rearticulação das ideias dos defensores da monarquia absoluta.

A análise da noção de liberdade defendida por Locke no âmbito do contexto político da “crise de exclusão” aponta que Locke, assim como Henry Neville e Algernon Sidney, é tributário do debate político estabelecido ao longo dos diferentes momentos de formação do republicanismo inglês, o que permite a sua aproximação aos teóricos defensores de um conceito republicano de liberdade.



De fato, foi no contexto da “crise de exclusão”, que levou ao recrudescimento da crise política na Inglaterra e à rearticulação das ideias dos defensores da monarquia absoluta, que se deu a publicação da obra *Patriarca*, de Robert Filmer (1991). Embora tenha sido escrita na década de 1630 e circulado amplamente em manuscritos entre os defensores da supremacia do poder real na década de 1640, no curso das guerras civis, tal obra veio a ser publicada pelos realistas apenas em 1680, como um manifesto em defesa da teoria do direito divino dos reis. A partir da restauração, as ideias que fizeram parte da “velha boa causa” – que motivaram as lutas do parlamento contra o rei durante a guerra civil – além de muitas das ideias incorporadas ao repertório político inglês no período republicano, passaram a ser expressas por meio da causa do parlamento, o qual, embora estivesse cada vez mais dividido, voltava progressivamente a contrapor-se ao monarca, em termos muito semelhantes aos que antecederam a guerra civil.

Essa contraposição, que se expressaria, no final de década de 1670, pela divisão entre os grupos políticos dos *whigs*, defensores da supremacia parlamentar e dos *tories*, defensores da monarquia absoluta, tornou-se mais evidente a partir da votação no parlamento da “lei de exclusão”, por meio da qual o parlamento procurou afastar da sucessão ao trono o irmão mais novo de Carlos II, o Duque de York, que havia revelado ser católico.

Um dos parlamentares mais empenhados na aprovação da “lei de exclusão” foi Antony Ashley Cooper, primeiro conde de Shaftesbury, amigo e mecenas de John Locke, que havia ocupado postos de destaque durante o regime republicano, tendo inclusive servido como membro do Conselho de Estado de Oliver Cromwell.

Com a rejeição da “lei de exclusão”, os *whigs* radicais – ou a “facção militante dos *whigs* (ASHCRAFT, 1986, p. 327) –, puseram em execução, em março de 1683, um plano para assassinar Carlos II e seu irmão Jaime, no complô que ficou conhecido como a conspiração de *Rye House*, assim designada por ser o nome da propriedade a partir da qual se pretendia executar o plano. Situada nas proximidades de Hoddesdon, em Hertfordshire, *Rye House* ficava às margens de uma estrada utilizada com frequência pela comitiva real nas viagens a Newmarket, tradicional centro de corridas equestres frequentado pela aristocracia inglesa. O retorno antecipado do rei a Londres em decorrência de um incêndio frustrou, contudo, a trama, que veio posteriormente a ser descoberta, levando à prisão e ulterior execução de figuras centrais do radicalismo *whig*, entre as quais William Russell e Algernon Sidney.

A ação política manifestada no recurso às armas contra um monarca acusado de tirania – que expressa, em grande medida, as ideias políticas de supremacia popular e direito de resistência elaboradas no decorrer da “crise de exclusão” por teóricos como Algernon Sidney e John Locke – revela com maior precisão para quem tais autores escreveram e contra quem escreveram, o que permite a sua identificação como um importante “ato do longo discurso” de formação do republicanismo inglês, e pode ser confirmada por diferentes elementos textuais.



Toda a argumentação desenvolvida por Locke no *Segundo Tratado sobre o Governo Civil* pode ser circunscrita, como observa Lloyd Thomas (2006, p. 31) à análise de dois temas centrais: como o governo pode ser legitimamente constituído e como o povo pode legitimamente resistir a ele.

Se a argumentação de Locke sobre a legítima instituição do governo lançou luzes sobre a natureza e o fundamento da autoridade política, sem representar, contudo, uma inovação extraordinária à teoria política de seu tempo, é a fundamentação do direito legítimo de resistência contra o governo que torna, por sua vez, a teoria política de Locke um pilar essencial da teoria política moderna.

A exposição de Locke sobre a instituição do poder político e a fundamentação do direito de resistência não podem, contudo, ser consideradas de maneira separada, pois constituem duas partes de um mesmo argumento, segundo o qual o poder político é instituído para a garantia da liberdade e dos direitos naturais, não podendo, portanto, ser arbitrário.

Assim, de maneira oposta aos teóricos defensores da supremacia do rei em relação ao parlamento, que sustentavam a incompatibilidade do exercício da autoridade com uma teoria que considerasse legítimo o direito de resistência – pois essa teoria impossibilitaria a legítima instituição do governo e autorizaria a desobediência civil –, Locke afirma que as bases de legitimidade do governo são as mesmas que fundamentam e legitimam o direito de resistência, conforme categoricamente sustentado no capítulo XIX do *Segundo tratado*:

Há, portanto, em segundo lugar, outra maneira pela qual os governos são dissolvidos, quando quer o legislativo, quer o príncipe, age contrariamente ao encargo que lhe foi confiado.

Em primeiro lugar, o legislativo age contrariamente ao encargo a ele confiado quando tenta violar a propriedade do súdito e fazer a si, ou a qualquer parte da comunidade, senhor ou árbitro da vida, liberdade ou bens do povo.

A razão pela qual os homens entram em sociedade é a preservação de sua propriedade; e o fim para o qual elegem e autorizam um legisla-

tivo é a formulação de leis e o estabelecimento de regras como salvaguarda e defesa da propriedade de todos os membros da sociedade, para limitar o poder e moderar o domínio de cada parte ou membro desta. Pois, como não se pode jamais supor ser a vontade da sociedade que o legislativo tenha o poder de destruir aquilo que todos têm o propósito de proteger ao entrar em sociedade, e em nome de que o povo se submete aos legisladores por ele próprio instituídos, sempre que tais legisladores tentarem violar ou destruir a propriedade do povo ou reduzi-lo à escravidão sob um poder arbitrário, colocar-se-ão em estado de guerra com o povo, que fica, a partir de então, desobrigado de toda obediência e deixado ao refúgio comum concedido por Deus a todos os homens contra a força e a violência. (LOCKE, 2005, CAP.XIX)

Dessa forma, para Locke, se o governo legítimo é instituído com a finalidade específica de proteger a vida, a liberdade e os bens dos homens contra as debilidades a que estão expostos no estado de natureza, sempre que as pessoas ou os órgãos a quem o governo estiver *confiado* atentarem contra qualquer um desses direitos naturais (que Locke designa pelo termo propriedade) deixando de cumprir a finalidade para a qual o governo foi instituído e violando o encargo que lhes foi atribuído, essas pessoas ou órgãos passam a exercer o poder fora do mandato que lhes foi concedido, colocando-se em estado de guerra contra o povo, que fica legitimamente desobrigado da obediência com a qual havia consentido.

Conforme alerta Thomas (2006, p. 61), para Locke, nesse sentido, não é o povo que rebela-se contra o governo, porque aqueles que exercem a autoridade em desacordo com o encargo que lhes foi confiado não são mais, rigorosamente, *o governo* da sociedade política, mas tiranos que se equiparam a ladrões ou a piratas, que exercem a força sem o direito.

(...) a *tiranía* é o exercício do poder além do direito, a que ninguém pode ter direito. Consiste ela em fazer uso do poder que alguém tenha em mãos não para o bem daqueles que estiverem submetidos a esse poder, mas para sua vantagem própria, distinta e privada; quando o governante, seja lá que título tenha, não faz da lei, mas de sua vontade, a regra, e suas ordens e ações não estão dirigidas à conservação das propriedades de seu povo, mas à satisfação de sua própria ambição,

vingança, cobiça ou qualquer outra paixão irregular (LOCKE, 2005, p. 560-561).

(...) Mas, se aqueles que dizem que isso estabelece um fundamento para a rebelião querem afirmar que pode ocasionar guerras civis ou lutas intestinas dizer ao povo que está desobrigado da obediência quando se fazem intentos ilegais contra sua liberdade e propriedades, e que ele tem o direito de se opor à violência ilegal daqueles que são seus magistrados quando estes violarem suas propriedades, contrariamente ao encargo a eles confiado, e que, portanto, essa doutrina não pode ser permitida por ser tão destrutiva à paz no mundo, também poderiam dizer, com o mesmo fundamento, que os homens honestos não se podem opor aos ladrões ou aos piratas porque tal pode ocasionar desordem ou derramamento de sangue (LOCKE, 2005, p. 585-586).

Ao identificar a situação de dominação e opressão que surge da postura dos governantes que fazem de sua vontade – e não da lei – a regra do governo ao estado de guerra, que se caracteriza pela redução do povo “à escravidão sob um poder arbitrário”, Locke incorpora a seu argumento sobre o direito de resistência elementos centrais da linguagem política elaborada nos primeiros “momentos” de formação do pensamento republicano na Inglaterra, em especial o “momento do Direito Romano” e o “momento dos filósofos e historiadores da antiguidade” (tivemos a oportunidade de caracterizar os “momentos” de formação do pensamento republicano da Inglaterra em SOUSA, 2016).

Além de repercutir o capítulo do *Digesto* intitulado *DE HIS QUI SUI VEL ALIENI IURIS SUNT* (D I.6.), EM QUE SE EXPLICA QUE A LIBERDADE (*LIBERTAS*) DESFRUTADA PELOS HOMENS LIVRES RESULTA DO FATO DE ESTAREM “SOB SEU PRÓPRIO PODER”, AO PASSO QUE OS ESCRAVOS, EM CONTRAPOSIÇÃO, ESTÃO “SOB O PODER DE UM SENHOR” E, PORTANTO, SUJEITOS A SUA VONTADE ARBITRÁRIA (*ARBITRIUM*) (D I.6.IPR., D. I.6.I.I.), Locke identifica a defesa da liberdade do homem (o *liber homo*) com a resistência contra a sua redução à condição de escravo, adotando, assim, uma linguagem claramente republicana em sua concepção de liberdade (a origem dessa noção de liberdade é o que leva Skinner a designá-la em seus primeiros

textos como “neorromana”, v.g. 1984, p. 227–228, por revelar mais apropriadamente o caráter histórico da linguagem política, embora o autor admita posteriormente ter “perdido nessa parte da disputa”, uma vez que a denominação dessa liberdade como “republicana” foi consagrada pelo uso – SKINNER, 2010, p. 9).

De fato, para Locke, ser livre é “*não estar sujeito à vontade inconstante, incerta, desconhecida e arbitrária de outro homem*” (LOCKE, 2005, p. 403). Além da expressa menção, nos capítulos IV e IX do *Segundo Tratado sobre o Governo*, à intrínseca oposição entre liberdade e arbitrariedade, como destaca Lena Haldennius, toda a obra de Locke exhibe “*um poderoso argumento contra a arbitrariedade*”, o que pode ser observado, por exemplo, em suas ideias de liberdade política e poder político, que “*são costuradas pela noção moral de não-arbitrariedade requerida por ambas*” (HALDENNIUS, 2003, p. 262).

Assim, embora a liberdade seja descrita por Locke como uma *ausência* de sujeição, essa definição a partir da perspectiva negativa deve ser compreendida como uma exigência normativa para a ausência de um governo arbitrário, e não como uma ausência real de impedimentos (HALDENNIUS, 2003, p. 263).

De acordo com essa compreensão da liberdade, a interferência na esfera do indivíduo determinada pela lei e em conformidade com a lei natural não constitui uma violação da liberdade, uma vez que esse impedimento não pode ser considerado arbitrário.

É esse, de fato, o papel atribuído por Locke à lei, que é tomada como um instrumento para a garantia e ampliação da liberdade, em consonância com o valor central à tradição republicana, e não como um instrumento de imposição de restrições e impedimentos à liberdade, como decorre da tradição liberal. Assim, conforme explicita Locke, “*a liberdade consiste em estar livre de restrições e de violência por parte de outros, o que não pode existir onde não existe lei*” (LOCKE, 2005, p. 433).

Nesse sentido, para Locke, a despeito da *interferência* determinada pela lei natural ou pela lei civil na esfera dos indivíduos, a liberdade permanece intacta, pois nenhuma ação de restrição conforme a lei natural

ou com a lei civil – que deve subordinar-se ao conteúdo da lei natural – pode constituir uma violação à liberdade. Ao fixar uma relação de dependência do conteúdo da lei civil ao conteúdo moral da lei natural – que impõe o mandamento de sobrevivência e prosperidade a toda espécie humana – Locke evidencia que o papel da lei está associado à preservação da humanidade, e não à autopreservação de cada indivíduo.

Por esse motivo, o mandato político confiado ao governante é o de estabelecer leis civis que promovam a liberdade e o bem do povo, tal como estabelecido pela lei da natureza ou pela moralidade natural. A lei representa, assim, um elemento constitutivo da liberdade, sendo indispensável à sobrevivência e à prosperidade da espécie humana.

Para Locke, portanto, lei e liberdade estão do mesmo lado, ao contrário do que decorre da construção liberal de liberdade, para a qual lei e liberdade estão em polos opostos, vez que, sob essa perspectiva, a preservação da liberdade dá-se com a mínima interferência da lei na esfera individual, suficiente apenas para coagir os indivíduos a respeitar a liberdade dos demais.



A extrema naturalidade com que a obra de John Locke é vinculada à tradição liberal dá testemunho de que uma determinada tradição de leitura de sua obra prevaleceu. O modo corriqueiro com que o rótulo de “liberal” é atribuído à sua filosofia política, que de tão banal não mais inquieta os que se deparam com essa categórica identificação, indica que tal noção inseriu-se no campo das concepções pressupostas, que levam, quase inevitavelmente, à interrupção do pensamento e à submissão irrefletida à tradição. Antes de resultar de uma minuciosa análise dos argumentos dos textos, tal conclusão decorre, porém, de uma interpretação da obra do filósofo subtraída do contexto de sua elaboração, alijada dos conflitos que puseram em movimento o pensamento do filósofo e das tensões que o fizeram intervir no discurso político de seu tempo.

Ao recuperar-se o campo problemático e polêmico (JAFFRO, 2000, p. 13) em que a obra de Locke foi elaborada, levando em conta o caráter essencialmente discursivo da filosofia política (POCOCK, 2013, p. 63), pode-se evidenciar, como ressalta Aschcraft, que ao contrário do que passou a integrar o senso comum logo após o sucesso da Revolução Gloriosa, a principal obra política do filósofo não foi composta para uma fictícia maioria de “conscientes cidadãos ingleses do século XVII”, mas para uma minoria radical da “facção militante” dos *whigs*, que desejavam resistir, no contexto da “crise de exclusão”, às práticas arbitrárias de Carlos II, o que levou Locke a elaborar uma consistente teoria do direito de resistência (ASCHCRAFT, 1986, p. 327).

A despeito da radicalidade dos fundamentos de sua teoria, Locke adota grande cautela ao expressá-la em sua principal obra política, deixando de explicitar alguns aspectos passíveis de identificá-la com as ideias subversivas que poderiam caracterizar o delito de traição, punível com a pena capital, que havia sido imposta a Algernon Sidney exatamente com a utilização dos *Discourses Concerning Governement* como prova cabal de seus atos de traição. Tal aspecto, que favoreceu a ocorrência de interpretações divergentes dos conceitos elaborados nos *Tratados*, impediu, por outro lado, como propõe Thomas (2006, p. 10), o afastamento de possíveis aliados, servindo ao propósito do autor de intervir no discurso político de seu tempo. A grande precaução de Locke com a redação dos *Tratados* pode ser compreendida, assim, como uma perspicaz utilização da técnica da *hypónoia* (ὕπνοια), uma das mais ricas perspectivas de interpretação da obra de Platão, que teria sido utilizada pelo filósofo grego para escrever *A República* mesmo em meio aos riscos e ameaças que se seguiram à condenação de Sócrates, e pela qual seria possível dizer a verdade mais perigosa de uma forma segura, valendo-se de terminologia e recursos expressivos adequados ao contexto.

Para dar conta de sua empreitada, Locke precisava rechaçar o principal fundamento teórico sobre o qual então se estruturava o absolutismo, o *Patriarca*, de Robert Filmer, que havia sido recém-publicado

pelos realistas como uma categórica defesa do poder absoluto e arbitrário do monarca. Longe de ser encarada a partir da caricatura e do preconceito contemporâneos, a obra de Filmer representou, na década de 1680, um claro manifesto político, tendo empreendido, conforme observa Spitz, uma verdadeira revolução na teoria do absolutismo monárquico então predominante, ao introduzir na teoria absolutista a ideia de arbítrio, que havia sido cuidadosamente afastada pelos teóricos precedentes do absolutismo, por estar associada aos desvios de um monarca que tomasse seus próprios caprichos e fantasias como a única lei de suas ações (SPITZ, 2001, p. 113-114).

Ao afastarmos-nos de uma análise descontextualizada e inerte da obra de Locke, realizada em um “vácuo histórico”, como se suas ideias formassem uma estática coleção, e tomá-la a partir de sua contraposição a Filmer, podemos identificar o aspecto polêmico do texto, baseado no conflito e na oposição de ideias. Por essa lógica discursiva, que nos leva a recuperar a urdidura dos tecidos de que se compõe o ideário político, o viés republicano do pensamento político de Locke pode ser mais facilmente evidenciado. Assim, ao dedicar-se à refutação da teoria absolutista de Filmer, Locke contrapôs-se frontalmente à ideia de poder arbitrário, elaborando uma teoria política que sustenta que a liberdade consiste em “*não estar sujeito à vontade inconstante, incerta, desconhecida e arbitrária de outro homem*” (LOCKE, 2005, p. 403), que pode ser identificada com a ideia de “*liberdade como não-dominação*”, descrita por Philip Pettit como o âmago da concepção republicana de liberdade (PETTIT, 1999).

Além dos significativos elementos textuais extraídos de sua obra política, ao recuperarmos o caráter problemático de sua filosofia e analisarmos o canônico texto de Locke em paralelo a obras menos estudadas, concebidas no mesmo contexto da “crise de exclusão” e com o mesmo propósito de refutar a teoria expressa no *Patriarca* de Robert Filmer, podem-se identificar vocabulários, referências e recursos expressivos comuns que nos permitem caracterizar uma importante etapa do processo

de formação do pensamento republicano na Inglaterra, o “momento da supremacia popular”, do qual Locke participa de forma decisiva.

Com efeito, da análise comparativa da obra de Locke com as obras de Henry Neville e Algernon Sidney, os dois últimos amplamente associados à tradição republicana, podemos identificar o recurso, em maior ou menor medida, a argumentos desenvolvidos nos momentos anteriores de formação do pensamento republicano na Inglaterra que possibilitaram a retomada e o aprofundamento, pelos três autores, de aspectos fundamentais que compõem a perspectiva republicana da liberdade, passíveis de serem divisados principalmente nas seguintes teses comuns: afirmação da liberdade natural dos homens em contraposição à dominação natural proposta por Filmer; reconhecimento do consentimento dos homens como a única fonte de instituição da autoridade política; rejeição de qualquer espécie de dominação arbitrária; submissão de todos à lei; supremacia do povo, por quem e para quem o governo é instituído e a quem é garantido o direito de resistência em caso de exercício arbitrário do poder político.

Embora essa contundente contestação da teoria absolutista de Filmer – que relegou seu patriarcalismo à condição de mera “nota de rodapé” (SCHOCHET, 1988, p. 2) das obras de seus adversários – tenha sido realizada por meio de uma distinta recuperação dos argumentos desenvolvidos nos “momentos” anteriores do processo de “anglicização da república”, a afirmação da liberdade natural do povo e a contestação do caráter arbitrário do poder monárquico levou os autores do “momento da supremacia popular” a afirmar a supremacia do povo na esfera política, em especial no que diz respeito aos modos de instituição e controle do poder político, conduzindo a uma reestruturação da máxima *salus populi suprema lex*, extraída do Direito Romano e amplamente explorada no republicanismo inglês no “momento dos filósofos e historiadores da antiguidade” (SOUSA, 2016, p. 42), no qual as ideias de Salústio, Tácito, Tito Lívio e Cícero foram recuperadas no contexto político da Inglaterra

do século xvii, por sua capacidade de fornecer, como propõe Skinner, exemplos históricos de grande autoridade, servindo de repertório para a elaboração de diversas obras políticas destinadas a intervir na disputa estabelecida entre o rei e o parlamento.

Diferentemente dos demais autores que protagonizaram esse peculiar momento de expressão do pensamento republicano na Inglaterra, o republicanismo de Locke, ao basear-se em noções de indivíduo e de natureza humana que questionam com clareza a concepção aristotélica, está baseado, como propõe Thomas West (In: SIDNEY, 1996, p. 20), em premissas mais radicalmente modernas do que as adotadas por Algernon Sidney e Henry Neville. Tal aspecto permite identificar, como sustenta Miqueu (2012, p. 326), a formulação de um “republicanismo jusnaturalista” na filosofia política de John Locke, capaz de erigir a lei ao único padrão de obediência, do mesmo modo em que confere ao cidadão o poder de lutar contra toda sorte de abuso do poder civil, provendo assim, a um só tempo, os direitos individuais da pessoa humana e os deveres cívicos que lhes são associados. A explicitação desse aspecto da filosofia de Locke, que pressupõe a análise das noções de *cidadania* e *ação política* desenvolvidas na obra do filósofo, escapa, contudo, aos estreitos limites deste artigo.

ELEMENTS OF REPUBLICAN LIBERTY IN JOHN LOCKE

ABSTRACT: Throughout the history of philosophy, John Locke has often been associated to the political liberalism which invariably follows from a peculiar way of interpreting his concept of freedom as structured around the idea of “non-interference”. Derived from analytical proposals often elaborated in a “historical vacuum” in which Locke’s ideas are taken as a static collection, such a conclusion expresses a perspective that does not consider the essentially discursive character of political philosophy and the “problematic field” in which some concepts were thought by the philosopher. In this perspective, the purpose of this article is to emphasize, in the political language used by the philosopher, the contextual elements that allow the understanding of the arguments developed by the author as part of a performance – in the sense proposed by John Pocock – in order to highlight the aspects that indicate that Locke’s concept of freedom can be considered in a manner consistent with the idea of “non-domination”, described by Philip Pettit as the core of the republican conception of liberty.

KEYWORDS: John Locke, liberty, republicanism, liberalism, natural law theory.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASHCRAFT, R. (1986) *Revolutionary Politics and Locke’s Two Treatises of Government*. Princeton: Princeton University Press.

BARROS, A. R. G. DE. (2012) Republicanismo. In: *Manual de Filosofia Política*. São Paulo: Saraiva, p. 69-95.

FILMER, R. (1991) *Patriarcha and other writings*. (Cambridge texts in the history of political thought). New York: Cambridge University Press.

HALDENNIUS, Lena (2003). Locke and the non-arbitrary. In: *European Jour-*

- nal of Political Theory*. London: Sage publications, p.261-279.
- JAFFRO, L (coord). (2000) *Le sens moral. Une histoire de la philosophie morale de Locke a Kant*. Paris: Presses Universitaires de France.
- LOCKE, J. (2005) *Dois Tratados Sobre o Governo*. São Paulo: Martins Fontes.
- MADEIRA, H. M. F. (trad.). (2000) *Digesto de Justiniano*. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais.
- MIQUEU, C. (2012) *Spinoza, Locke et l'idée de citoyenneté. Une génération républicaine à l'aube des Lumières*. Paris: Classiques Garnier.
- PETTIT, P. (1999) *Republicanism: a theory of freedom and government*. Oxford: Oxford University Press.
- POCOCK, J. (2003) *The machiavellian moment: florentine political thought and the Atlantic Republican tradition*. Princeton: Princeton University Press.
- _____. (2013) *Linguagens do ideário político*. São Paulo: Edusp.
- SCHOCHET, G. (1988) *The authoritarian family and political attitudes in 17th century England: – Patriarchalism in political thought*. New Brunswick: Transaction Books.
- SIDNEY, A. (1996) *Discourses concerning government*. Indianapolis: Liberty Fund.
- SKINNER, Q. (1984) *The Paradoxes of Political Liberty*. In: *The Tanner Lectures on Human Values*, (Local da publicação: Editora) p. 227-250.
- _____. (1999) *Liberdade antes do liberalismo*. São Paulo: Ed. UNESP.
- _____. (2010) *Hobbes e a liberdade republicana*. São Paulo: Ed. UNESP.
- SOUSA, R. R. DE. (2016) *John Locke e a liberdade republicana*. São Paulo. (Número total de páginas). Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo,.
- SPITZ, J. (1995) *La liberté politique - Essai de généalogie conceptuelle*. Paris: Presses Universitaires de France.
- _____. (2001) *John Locke et les fondements de la liberté moderne*. Paris: Presses Universitaires de France.
- THOMAS, D. A. L. 2006. *Locke on government*. Londres: Routledge.

JOHN LOCKE E AS TEORIAS DO DIREITO DE RESISTÊNCIA DE MATRIZ LUTERANA

Silvio Gabriel Serrano Nunes

Doutor em Filosofia, Universidade de São Paulo,

São Paulo, Brasil

serrano.nunes@gmail.com

RESUMO: Pretende-se abordar como os argumentos luteranos – de natureza constitucional das “magistraturas inferiores” e de direito privado – acerca do direito de resistência, desenvolvidos no final da década de 1520 e início de 1530, foram recepcionados no *Segundo Tratado Sobre o Governo Civil*, de John Locke, escrito no século XVII. O argumento de direito privado compreende que todo governante que abandona as boas ações e se dedica a cometer atos tirânicos se despoja de sua autoridade e, conseqüentemente, deve ser tratado como uma pessoa privada, portanto, sujeita ao lícito revide, o que configura uma espécie de legítima defesa. O argumento constitucional das “magistraturas inferiores” afirma a possibilidade de órgãos intermediários (agentes políticos como corpos legislativos e judiciais) entre o governante e o povo estarem legitimados para oferecer resistência às tiranias. Em John Locke, ambos os argumentos objetivam a solução do problema da tirania para se obter liberdade política e religiosa.

PALAVRAS-CHAVE: Direito de Resistência, Teorias Luteranas, Argumento Constitucional, Argumento de Direito Privado, John Locke.

O presente texto objetiva abordar como os argumentos luteranos – de natureza constitucional das “magistraturas inferiores” e de direito privado – acerca do direito de resistência, desenvolvidos no final da década de 1520 e início de 1530, foram recepcionados no *Segundo Tratado Sobre o Governo Civil*, de John Locke, escrito no século XVII.

O argumento de direito privado afirma que todo governante que abandona as boas ações e se dedica a cometer atos tirânicos perde sua condição de autoridade e deve ser tratado como uma pessoa privada, portanto, sujeita ao revide, o que configura uma espécie de legítima defesa. O argumento constitucional das “magistraturas inferiores” afirma a possibilidade de órgãos intermediários (agentes políticos como corpos legislativos e judiciais) entre o governante e o povo estarem legitimados para oferecer resistência às tiranias. Em John Locke, ambos os argumentos recepcionados têm como objetivo a solução do problema da tirania para se obter liberdade política.

John Locke, em seu *Segundo Tratado sobre o Governo Civil*, no Capítulo XIII, “Da subordinação dos poderes da sociedade política”, recepcionando o argumento constitucional de origem luterana, descreve o legislativo como o poder supremo nos seguintes termos:

Em todos os casos, enquanto subsistir o governo, o *legislativo é o poder supremo*. Pois o que pode legislar para outrem deve por força ser-lhe superior; e como o legislativo o é tão somente pelo direito de elaborar leis para todas as partes e para cada membro da sociedade, prescrevendo regras para as suas ações e concedendo poder de execução onde quer que sejam transgredidas, deve por força ser o poder supremo, e todos os demais poderes depositados em quaisquer membros ou partes da sociedade devem derivar dele ou servir-lhe subordinados (LOCKE, 2005, p. 519).

No Capítulo XVIII – “Da tirania” – deste clássico da filosofia política, Locke, após definir a tirania como o exercício do poder que exorbita o direito, bem como o uso do poder para benefício privado em detrimento do interesse público, afirma que essa prática ensejaria conferir ao

tirano o tratamento não mais de uma autoridade constituída, mas de um particular merecedor de resposta imediata ao mal provocado:

Onde termina a lei, começa a tirania, se a lei for transgredida para prejuízo de outrem. E todo aquele que, investido de autoridade, exceda o poder que lhe é conferido por lei e faça uso da força que tem sob seu comando para impor ao súdito o que a lei não permite, deixa, com isso, de ser magistrado e, agindo sem autoridade, pode ser combatido, como qualquer outro homem que pela força invade o direito alheio. Tal é reconhecido nos magistrados subalternos. Aquele que tem autoridade para prender a minha pessoa na rua pode ser combatido como ladrão e assaltante, se tentar invadir-me a casa para executar um mandato, não obstante eu saiba ter ele permissão e autoridade legal para prender-me fora de casa (LOCKE, 2005, p. 563-564).

Antes de aprofundar a análise da teoria do argumento constitucional das magistraturas inferiores, desenvolvida pelos luteranos no século XVI, considerando-se o clássico estudo de Richard Roy Benert, *Inferior Magistrates in Sixteenth – Century Political and Legal Thought*, convém destacar, no âmbito do pensamento político medieval, o esforço em se afirmar a legitimidade do combate às tiranias em nome de uma universalidade ou corporação conferida genericamente a agentes da aristocracia, o que constituiu um precedente de grande importância para que os protestantes desenvolvessem seu pensamento de resistência.

Para Benert (1967, p. 80-81), a partir do século XII ocorreu um reavivamento do direito romano, sendo que a influência das ideias dos canonistas quanto ao conceito de corporação levou os autores medievais a formular que o povo constituía uma verdadeira *universitas* ou corporação, apta a exercer sua autoridade política contra o supremo magistrado que a governasse, como um rei ou o imperador.

Segundo vários autores medievais, uma corporação deveria agir como unidade e, no advento de uma tirania, combatê-la em nome do “povo como um todo” (BENERT, 1967, p. 81).

Na Idade Média, o traço essencial da corporação não seria simplesmente “uma pluralidade de pessoas reunidas em um só corpo” num determinado momento, mas consistiria em algo mais complexo, pois essa pluralidade deve ser compreendida em sucessão no tempo e mediante a ação deste. Consequentemente,

[...] seria errôneo considerar a *universitas* corporativista meramente como os *simul cohabitantes*, aqueles vivendo juntos no mesmo momento; pois, na linguagem de Tomás de Aquino, seriam semelhantes apenas no corpo físico humano, cujos os membros estavam presentes “todos de uma vez”, mas não constituíam o *corpus mysticum* genuíno, tal como Tomás de Aquino o definira. A pluralidade em sucessão, portanto, ou a pluralidade no tempo, era o fator essencial costurando a *universitas* na continuidade e tornando-a imortal (KANTOROWICZ, 1998, p. 190).

Em linhas gerais, E. H. Kantorowicz, em seu clássico estudo *Os Dois Corpos do Rei*, mostra que no período medieval já se manifestava a distinção entre o corpo físico do rei e o corpo político (um binômio razoavelmente análogo ao da pessoa de Cristo e seu corpo místico, a Igreja), o primeiro perecível e o segundo perene. A distinção entre um ente concreto e outro abstrato se manifestava visivelmente nos funerais dos reis, uma vez que os principais magistrados do reino, membros do corpo político, estavam dispensados de usar roupas de luto, de modo a atestar a continuidade do corpo político. Esses mesmos magistrados, cuja autoridade se associava mais ao corpo político do que ao próprio rei, passariam a ter legitimidade para o exercício do direito de resistência contra a tirania.

Kantorowicz (1998, p. 193) explica que os juriconsultos, ao interpretar o povo como uma *universitas* “que nunca morre”, elaboraram conceitualmente a ideia de uma “perpetuidade tanto da totalidade do corpo político (cabeça e membros em conjunto) como de cada um dos membros constituintes”.

O princípio de resistência por parte de corpos representativos perenes das comunidades políticas encontrou várias formas de se expres-

sar na pena dos pensadores políticos medievais. A título de exemplo, São Tomás de Aquino afirma ser lícito à autoridade pública depor um tirano graças ao “direito da multidão”; Guilherme de Occam reconheceria em determinadas circunstâncias a superioridade do “reino”, de modo que lhe seria facultado depor o rei; Jean Gerson evoca a autoridade de Aristóteles (*A Política*, Livro v) para alegar que “a comunidade como um todo” estaria apta a corrigir a situação e remover o tirano; Coluccio Salutati, versando sobre as repúblicas independentes, afirma que a resistência depende de um decreto do “povo”, que exerce a autoridade política, e, uma vez que toda punição criminal deveria decorrer de um ato público da autoridade da comunidade, desta mesma forma deveria se proceder para destronar os tiranos (BENERT, 1967, p. 81-82).

Richard Roy Benert ainda explica que, apesar de desenvolverem habilmente o argumento da legitimidade da autoridade da comunidade para o exercício do direito de resistência, esses autores medievais “foram menos bem-sucedidos em identificar os instrumentos pelos quais a autoridade pública age [deveria agir]”. Em regra, faziam genéricas referências aos “tradicionais líderes aristocráticos que na ocasião agiam individualmente contra o rei, mas a partir de então podiam clamar que agiam corporativamente pelo [bem do] reino como um todo” (BENERT, 1967, p. 82).

Algumas vezes, esses pensadores chegavam a indicar os nobres que poderiam perpetrar a resistência, mencionando genericamente, porém, um grupo de “líderes naturais do reino”. A título exemplificativo, João de Paris apontava os “barões e pares do reino”; Egídio de Roma mencionava os “gentil-homens e grandes homens da nação”; Marsílio de Pádua, os homens que compunham os “*valentior pars*” que atuavam em nome de todo o povo; Nicolau de Cusa, no século xv, asseverava que o combate ao tirano era responsabilidade daqueles que governavam em nome de todo o império, como os “*praesides*” e “*rectors*” (BENERT, 1967, p. 83).

Os autores medievais que interpretavam a *lex regia* da mesma forma que Hugolino e Azo tinham em mente que “a revogabilidade da autoridade do imperador era uma garantia do povo romano”, cabendo-lhes

então a tarefa de identificar a quem competiria revogar a autoridade do imperador, o que, segundo Benert, resultou em vagas menções, como no caso de Guilherme de Occam que, sem tecer maiores considerações, apenas alegou que o imperador poderia ser removido por “aqueles a quem os romanos conferissem tal poder”. Lupold von Bebenberg entendia que os agentes públicos aptos a destronar o imperador seriam “os eleitores [do Sacro Império Romano-Germânico, ou seja, o “povo romano” à época], príncipes, condes e barões do império” (BENERT, 1967, p. 83-84).

Ainda segundo Richard Benert (1967, p. 84), indicava-se a nobreza como os agentes políticos competentes para a solução da tirania, numa concretização dos anseios da comunidade política sob seu jugo, tendo em vista a “ausência de instituições regulares do poder público” nesse contexto.

Um exemplo prático e histórico das teorias que defendiam o empoderamento da nobreza data de 1464, a formação da *Ligue du Bien Public* contra Luís XI, composta por um apanhado aleatório de nobres franceses que justificavam sua atuação em nome do bem público (BENERT, 1967, p. 84-86).

De acordo com Benert (1967, p. 85):

[...] os huguenotes continuariam a operar sob essa combinação de resistência feudal e pública, porém alocariam muito maior ênfase na autoridade pública pela qual os nobres atuavam, particularmente porque em geral viam os nobres como membros dos Estados-Gerais [abrindo a perspectiva de afirmação das prerrogativas do parlamento oponíveis aos reis], e não meramente indivíduos poderosos.

Na Era Moderna, a Reforma Protestante se aproveitaria da tradição medieval e contribuiria com contornos mais precisos para a teoria das magistraturas inferiores de afinidade constitucional. Quentin Skinner consigna que, em 1529, quando Carlos v convocou a *Dieta Imperial* (o parlamento do Sacro Império Romano-Germânico), foi imposta a obrigação de se revogarem todas as concessões obtidas pelos luteranos até

então, tendo a maioria católica elaborado uma resolução determinando, mesmo que à força, a imediata entrada em vigor do Édito de Worms, que instituiu a ilegalidade da “heresia” luterana.

O protesto formal dos luteranos diante desse contexto originou a expressão “*protestantismo*”, que passou a designar a fé dissidente de Roma na Europa Ocidental desde então, realizado “em nome de seis príncipes e catorze cidades, inspirados por João da Saxônia, Jorge de Bradenburgo-Ansbach e o jovem Filipe de Hesse, que nessa ocasião se destacou como o mais brilhante militante entre os príncipes luteranos” (SKINNER, 2000, p. 471), além de ter sido o principal articulador para a gênese da teoria das magistraturas inferiores.

O Landgrave da região de Hesse abriu o debate com os juristas de sua corte sobre a licitude ou não de se efetivar a resistência ativa contra Carlos v. Concluíram pela licitude da resistência por meio de uma

[...] engenhosa reafirmação da teoria feudal e particularista da constituição imperial – com base na qual [...] os eleitores já haviam resistido ao imperador Wezel, depondo-o em 1400. Tal como a interpretavam os juristas de Hesse, essa leitura da constituição permitia-lhes desempenhar duas tarefas ideológicas vitais: legitimava a ideia de resistência armada contra o imperador, porém ao mesmo tempo conseguia sustentar a tese luterana fundamental segundo a qual todas as autoridades constituídas são estabelecidas por Deus (SKINNER, 2000, p. 471).

Ainda que Skinner não especifique o documento considerado como Constituição Imperial, assim como também não o fez Gottfried G. Krodel – cuja introdução à Carta de Lutero ao Eleitor João da Saxônia, de 24 de Dezembro de 1529, muito contribuiu para explicar a gênese da teoria das magistraturas inferiores entre os protestantes –, entendemos com base em *Política Metodicamente Apresentada e Ilustrada com Exemplos Sagrados e Profanos*, de Johannes Althusius (2003, p. 231), que a referida Constituição Imperial é o Áureo Édito do Imperador Carlos IV, instituído em 1356, que estabeleceu as regras para as eleições e coroações dos

imperadores do Sacro Império Romano-Germânico, bem como as obrigações e prerrogativas dos eleitores (ALTHUSIUS, 2003, p. 231).

Filipe de Hesse, em cartas ao Eleitor da Saxônia e ao Margrave de Bradenburgo-Anbach, escritas em Dezembro de 1529, afirma que a correta exegese da exortação de Paulo no capítulo 13 da *Carta aos Romanos* seria a de que o apóstolo se referia a todos os soberanos territoriais que exercem jurisdição sobre um império ou reino. Afirma também que os poderes foram ordenados com a finalidade de “desempenhar uma determinada função, na qual se inclui o dever de observar algumas obrigações legais mútuas, bem como o de garantir o bem-estar e a salvação de seus próprios súditos” (SKINNER, 2000, p. 471-472).

Segundo Krodell, essa correspondência mostra o esforço do Landgrave Filipe de circunscrever a possível aplicação da exortação de Paulo aos Romanos (Capítulo 13) à situação de perigo para a causa protestante alemã, enfatizando que os soberanos dos territórios dos principados alemães “eram as autoridades governamentais de que Paulo falava nesse capítulo, e que o imperador era somente *primus inter pares* com base em pactos [tratados] com os soberanos, um arranjo contratual que o imperador quebraria agora ao fazer a guerra contra os protestantes em razão de sua fé” (LUTERO, 1972, p. 254).

Em outras palavras, para Filipe de Hesse, a relação político-jurídica entre o imperador e os demais príncipes não poderia ser reconhecida no binômio governante-governado, implicava antes uma relação alheia a essa lógica de subordinação, com competências coordenadas entre autoridades detentoras de *imperium* em seus respectivos domínios e que, como tais, podiam em plena licitude se opor aos rompimentos de tratados firmados com autoridades também soberanas como o imperador.

Skinner (2000, p. 472) entende perseverar nesse contexto a ótica de que “se o imperador ultrapassar os limites de seu cargo perseguindo o Evangelho ou tratando com violência qualquer um dos príncipes, estará violando as obrigações a ele impostas por ocasião de sua eleição, sendo, portanto, legítimo combatê-lo”.

Acerca do conteúdo da correspondência de Hesse, o Eleitor da Saxônia acionou Lutero para se manifestar sobre suas teses, que entendeu ilegítimo o direito de resistência.

Em carta ao Eleitor da Saxônia, de 1529, Lutero assevera que, mesmo que a intenção do imperador fosse proceder contra o Evangelho com força militar sem ouvir o partido protestante e sem um concílio geral, a ninguém seria dado o direito de colocar as tropas no campo de batalha, por três razões.

A primeira: naquele momento de dificuldade os protestantes deveriam enviar uma resposta humilde ao imperador, uma vez que a Escritura em 1 Pedro 2:17 é categórica quanto ao dever de submissão à autoridade suprema constituída: “Honrai a todos, amai os irmãos, temei a Deus, tributai honra ao rei”.

A segunda razão consistia em que mesmo sendo a atitude do imperador injusta e também contra a lei natural, “trazer as tropas para o campo de batalha e desferir a resistência deveriam ser evitados, a não ser que existisse violência iminente ou um constrangimento inevitável. Esse movimento precipitado para a guerra e essa determinação para resistir não devem ser considerados legítima defesa, mas um desafio e um ato de insolência contra quem ainda está em posição de calma e não agiu [contra os protestantes]” (LUTERO, 1972, p. 257-258).

Lutero, nutrindo a esperança de que a providência divina se manifestasse e resolvesse a situação, argumenta que mesmo se sua majestade imperial expedisse mandados contra os príncipes eleitores, ou mesmo se esses mandados já tivessem sido expedidos, isso ainda não significaria uma proibição aos protestantes sob a tutela dos príncipes que aderiram à Reforma de professarem a sua fé. Afirma ser censurável a resistência mesmo se hipoteticamente o imperador fosse considerado um igual aos demais dirigentes. Em suas palavras, “durante esse tempo muita água pode rolar rio abaixo, e Deus pode facilmente encontrar muitos meios em direção à paz e talvez estabeleça a paz [...]. Por conseguinte, em busca da acima mencionada paz, ninguém pode começar a guerra ou trazer as

tropas ao campo de batalha, mesmo se o imperador fosse um soberano em pé de igualdade [com os eleitores]” (LUTERO, 1972, p. 258).

Alocando o imperador no topo da organização político-administrativa do império, Lutero enfatiza o dever de negar a tese constitucionalista elaborada por Filipe de Hesse e seus juristas, afirmando que “o imperador, claramente, é o senhor e governador superior desses soberanos. De fato, nenhum desses senhores gostaria de ter seus próprios súditos colocados em tal condição precipitada de resistência a ele próprio, como nesse caso seria feito contra o imperador; então toda a questão seria realmente uma rebelião e desobediência” (LUTERO, 1972, p. 259).

Para Gottfried G. Krodel (LUTERO, 1972, p. 259), a posição de Lutero contra o argumento constitucional legitimador do direito de resistência pode ser vista como uma possível falha de sua compreensão sobre essa teoria: “é uma questão em aberto o quão claramente Lutero aqui entendeu a base constitucional do cargo imperial e a administração de fato [os feitos concretos] dessa função em seu tempo”, quando Carlos V governava.

Por fim, Lutero levanta um terceiro argumento contrário à resistência armada: ela representaria uma injustiça, uma vez que fatalmente se atacariam outros soberanos católicos e as respectivas populações civis dos principados que não aderiram à Reforma e que fossem aliados do imperador. Além disso, teria chegado a Lutero a informação de que o imperador formalmente declarara estar empenhado pela paz com os estados do império e, “consequentemente, se apesar disso, [...] [os protestantes atacassem o imperador preventivamente] então Deus e o mundo se tornariam imensamente furiosos e com toda justiça seríamos condenados. Eles poderiam então com toda justiça e excelentes argumentos apresentarem todas essas questões como prova de sua inocência, e nos cobrir de desgraça e vergonha” (LUTERO, 1972, p. 260).

Apesar do tom de extrema cautela de Lutero, em 1530 os problemas se agravariam ainda mais para os protestantes, depois da *Dieta* em que Carlos V mandou refutar as teses teológicas apresentadas por Melan-

chton na *Confissão de Augsburgo*, que inclusive aspirava a uma concórdia com os católicos. A maioria católica presente na *Dieta* impôs o dever de todo herege luterano retornar à unidade cristã até a Páscoa subsequente, além disso, as pregações de conteúdo luterano foram suspensas em todo o império. Como se não bastasse o rigor dessas medidas, ao fim desta *Dieta* orquestrou-se “entre os príncipes católicos a formação de uma liga de defesa do império, medida que deliberadamente impunha uma ameaça militar direta aos protestantes” (SKINNER, 2000, p. 473).

Diante dessa realidade, que certamente evoluiria para um prognóstico desolador face aos ataques que sofria a causa protestante na Alemanha, em outubro de 1530, Filipe de Hesse escreveu a Lutero e também a João da Saxônia e seu chanceler Gregory Brück, “exortando-os a aceitar seu plano para uma aliança protestante e pedindo-lhes que aceitassem seu pressuposto de que na verdade era possível justificar a resistência armada ao imperador” (SKINNER, 2000, p. 473).

João da Saxônia se sensibiliza com a crise enfrentada pela causa de sua nova crença e decide consultar seu chanceler Brück e os demais juristas de sua corte acerca da viabilidade e licitude ou não das ideias apresentadas pelo governante da região de Hesse.

Apesar de Brück e os juristas inicialmente se inclinarem a aceitar a “interpretação federalista da constituição imperial” manifestada por Hesse, optaram pelo fundamento privado do direito de resistência e, no final de outubro de 1530, entregaram ao eleitor da Saxônia uma súmula jurídica com a resposta requerida acerca da licitude ou não do exercício do direito de resistência.

O documento intitulado *Se é Justo Defender-se de um Juiz que Proceda Injustamente, Iudici Procedenti Iniuste an Licitum Sit Resistire*, apresenta o argumento de resistência ativa com lastro no direito privado, segundo o qual, em certos contextos, “o uso da violência não constitui necessariamente uma injúria”, recuperando teses já desenvolvidas por civilistas e canonistas na Idade Média nas quais se declara “ser justificável repelir com a força a força injusta” (SKINNER, 2000, p. 473-474).

Revisitando canonistas como Panormitanus, cuja tese sustentava a plena licitude de resistir a um juiz injusto – que nessas circunstâncias passaria a ser considerado um indivíduo privado, válida por extensão ao imperador, posto “que o estatuto do imperador era com efeito o de um juiz”, Brück transpunha as lições daqueles (algo que dificilmente um católico poderia contestar) para o contexto da lide entre os protestantes e Carlos v.

Em sua súmula, Brück expõe três possíveis circunstâncias que validam a resistência ativa lícita, inclusive por meio da violência, contra um juiz (agente político comparável ao imperador nesse documento) injusto quando ocorre uma apelação: “quando o juiz procede fora de sua jurisdição; [...] quando o dano é irreparável ou notório; [...] se o juiz age de acordo com sua jurisdição, porém, injustamente, e se o dano for irreparável” (HEINS, 1969, p. 64).

Diante dessas premissas, a súmula menciona que “os príncipes e as cidades apelaram a César (imperador) e a um Concílio; então [estaria] suspensa a jurisdição” do imperador e seu caráter de exclusividade sobre a questão (HEINS, 1969, p. 64).

Brück também alegava ser um completo despropósito a obediência ao imperador nessas circunstâncias, uma vez que “obedecer ordens do imperador [em seus] éditos ou [em] seus mandatos contra a Palavra [de Deus] é um dano irreparável. É mais útil, nas causas da fé, obedecer a Deus e às verdades do Evangelho do que ao homem” (HEINS, 1969, p. 64).

Em reforço ao dever de desobedecer ao imperador quando atentasse contra os ditames do Evangelho, é lembrada a tese luterana sobre a noção de tirania, na qual se conceitua o tirano como um governante que excede os limites de seu poder (*ultra vires*), ao disciplinar o conteúdo da fé verdadeira: “Além disso, o imperador, em questão de fé, não tem nenhuma jurisdição. Pode, com negligência, convocar um Concílio Papal, mas nada nele pode estatuir” (HEINS, 1969, p. 65).

A título de conclusão, a súmula explicita as atitudes do imperador que afligiam os luteranos depois da *Dieta* de 1530, comparáveis apenas às

de um juiz que age injustamente, razão pela qual deveria ser considerado uma pessoa privada, despojado de autoridade pública, passível de ser objeto do lícito exercício do direito de resistência eventualmente perpetrado pelos protestantes (HEINS, 1969, p. 66).

Para alguns comentadores (SKINNER, 2000; BOWMAN, 1997), a resistência ao soberano considerado indivíduo privado e despojado da autoridade pública deve ser exercida por um agente competente, ou seja, investido da vocação para tanto, o que exclui o povo em geral e autoriza os magistrados inferiores, conclusão oriunda da combinação lógica entre os dois argumentos de resistência de matriz luterana. Exemplo notório da combinação entre tais argumentos em um mesmo texto de matriz luterana acerca do problema da resistência é a *Confissão de Magdeburgo* (SKINNER, 2000, p. 493).

Quanto ao dever de respeitar a vocação daquele que exerce o direito de resistência, salienta que, no âmbito do pensamento político luterano, haveria sempre um rechaço à participação popular simples e pura sem a colaboração e comando dos magistrados inferiores:

Tanto a lei divina quanto a constitucional eram invocadas para apoiar o princípio de que a resistência era proibida para os cidadãos privados; desse modo se aquietavam os medos de que os súditos dos príncipes pudessem fazer o uso desses argumentos para justificar uma rebelião contra eles também. Deus não concedeu a espada para o indivíduo privado mas somente para os magistrados [...]. Indivíduos que não possuíssem um cargo público deviam obedecer às autoridades dentro de seus estados e juntarem-se na batalha contra o imperador somente por meio do comando de seus superiores locais (BOWMAN, 1977, p. 75).

O próprio Lutero sempre manteve postura e argumentação, em regra, refratárias ao direito de resistência ativa. O máximo que se apresenta em sua biografia, em termos mais permissivos quanto ao direito de resistência ativa, consiste em uma *capitulação* autorizadora do direito de resistência no palácio de Torgau, nos fins de outubro de 1530, um escrito que foi redigido de próprio punho pelo reformador e assinado também

por outras lideranças luteranas. Segundo Pierre Mesnard, as circunstâncias vividas pelo movimento reformador alemão, nesse momento, teriam *extorquido* tal declaração de Lutero (MESNARD, 1977, p. 228).

Entre os dias 25 e 28 de outubro de 1527, os teólogos de Wintenberg, liderados por Lutero, e os conselheiros e juristas do Eleitor da Saxônia, liderados por Brück, encontraram-se em Torgau para uma conferência. Os juristas apresentaram trechos de seus estudos sobre o direito de resistência, que levaram Lutero a capitular nos seguintes termos:

Um pedaço de papel foi-nos apresentado no qual vemos o que os Doutores da Lei têm concluído sobre a questão: Em quais situações se pode resistir à autoridade governante? Se, então, [essa questão] tem sido colocada por esses Doutores da Lei ou especialistas nesse assunto, e [uma vez que] nós certamente estamos naquelas situações em que (como [os especialistas legais] demonstram) pode-se resistir à autoridade governante, e [como] nós temos sempre ensinado que na medida em que o evangelho não contraria a lei secular e leva a lei secular a ser efetiva, válida e competente [naqueles problemas em que ela é apta a lidar], nós então somos incapazes de nos opor [a qualquer um com argumentos extraídos da] Escritura, se nessa instância é necessário lutar, mesmo se o próprio imperador [nos atacar], ou outro alguém que também o faça em seu nome.

Além disso, agora em todo lugar há o perigo de que em algum dia outros incidentes possam ocorrer, como um resultado de que alguém tenha que se defender sozinho imediatamente, não apenas por causa da lei secular, mas também em razão do dever e da angústia da consciência. Portanto, é também apropriado armar-se e estar pronto para opor-se à força que pode repentinamente se levantar, como pode facilmente ocorrer, julgando a partir do padrão presente e do curso dos eventos (LUTERO, 1972, p. 431-432).

Apesar da declaração acima, Lutero não perde por completo o tom de conservadorismo e fidelidade às instituições políticas de seu tempo e reafirma a coerência de seu pensamento político, uma vez que

a legitimidade dessa ação constitui uma transferência da sacralidade do dever de obediência ao qual os magistrados seculares são revestidos para a lei civil:

De modo que, até agora, nós temos ensinado absolutamente a não resistir à autoridade governante; isto era devido ao fato de que nós não sabíamos que a própria lei da autoridade governante garante [o direito de resistência armada]; nós temos, claro, de forma diligente, ensinado que [essa lei] deve ser obedecida (LUTERO, 1972, p. 431-432).

Compreendemos tais passagens mais como uma atitude política de Lutero do que propriamente uma elaboração teórica componente do conjunto de sua obra, o que permite afirmar ser quase nulo o grau de adesão ao direito de resistência ao longo do projeto reformador do teólogo de Wittenberg, que não envolvia apenas elucubrações teóricas, mas também atitudes políticas.

Pelo exposto, podemos com clareza notar na filosofia política de John Locke traços do pensamento político de resistência de matriz luterana em suas duas vertentes: o argumento constitucional de resistência, que legitima a atuação do parlamento com prerrogativas de supremacia em relação ao monarca, e o argumento de direito privado, que autoriza considerar uma autoridade pública que se tornou um tirano como um particular e, portanto, passível de uma resposta pronta e justa à agressão que pratica.

JOHN LOCKE AND THE THEORIES OF THE RIGHT OF RESISTANCE OF LUTHERAN MATRIX

ABSTRACT: This work aims to address how the Lutheran arguments – the constitutional argument of the “inferior magistracies” and the private law argument – about the right of resistance, developed in the late 1520s and early 1530s, were received in John Locke’s Second Treatise of Civil Government, written in the 17th century. The private law argument understands that every ruler who give up doing good actions in order to commit tyrannical acts, renounces his authority and, consequently, must be treated as a private person, therefore, subject to licit retaliation, which constitutes a kind of self-defence. The constitutional argument of the “inferior magistracies” asserts the possibility that intermediate organs (political agents such as legislative and judicial bodies) between the ruler and the people are legitimated to resist tyranny. In John Locke, both arguments are aimed to solve the problem of tyranny in order to obtain political and religious freedom.

KEYWORDS: Right of Resistance, Lutheran Theories, Constitutional Argument, Private Law Argument, John Locke.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ALTHUSIUS, J. (2003). *Política Metodicamente Apresentada e Ilustrada com Exemplos Sagrados e Profanos*. Rio de Janeiro: Topbooks.

BENERT, R. R. (1967). *Inferior Magistrates in Sixteenth-Century Political and Legal Thought*. Minnesota. 388f. Thesis (PhD Philosophy). University of Minnesota.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. (2006). São Paulo: Paulus.

BOWMAN, C. G. (1977). The development of the Lutheran Theory of Re-

sistance: 1523-1530. *The Sixteenth Century Journal*, Kirksville, v.VIII, n. 1, p. 61-76, April/1977.

HEINS, S. (1969). *Das Widerstandrecht als Problem der deutschen Protestanten, 1523-1546*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.

KANTOROWICZ, E. H. (1998). *Os Dois Corpos do Rei*. São Paulo: Companhia das Letras.

LOCKE, J. (2005). *Dois Tratados Sobre o Governo*. São Paulo: Martins Fontes.

LUTERO. (1972). *Luther's Works - Letters II*. v. 49. Philadelphia: Fortress Press.

MESNARD, P. (1977). *L'essor de la Philosophie Politique au XVI Siècle*. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin.

SKINNER, Q. (2000). *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. São Paulo: Companhia das Letras.

TRÊS ENSAIOS SOBRE LOCKE
(LEO STRAUSS, C. B. MACPHERSON E JAMES TULLY):
OU RECONSTRUINDO O SUJEITO LIBERAL¹

Ronaldo Tadeu de Souza
Doutorando em Ciência Política, Universidade de São Paulo,
São Paulo, Brasil
ronaldolais@yahoo.com.br

RESUMO: O artigo procura apresentar três interpretações contemporâneas da filosofia político de John Locke. A saber, Leo Strauss, C. B. Macpherson e James Tully. A partir desses três hermeneutas se problematiza a noção de sujeito liberal em Locke e como ele se apresenta na leitura daqueles autores e no próprio texto do filósofo.

PALAVRAS-CHAVE: Locke, Sujeito Liberal, Strauss, Macpherson, Tully.

1 Este artigo é uma versão ligeiramente modificada da comunicação apresentada no *Colóquio Locke e Sidney* realizado no Departamento de Filosofia da USP em março de 2017. Agradeço aos comentários do primeiro grupo de trabalho do 7 de abril. Algumas observações não consegui incorporar nesta versão.

INTRODUÇÃO

De todos os pensadores modernos nenhum legou para posteridade das ideias políticas e da própria política enquanto tal, conceitos tão influentes e decisivos pra os destinos organizativos das sociedades ocidentais do que John Locke. Nem mesmo os conceitos apreendidos da história e desenvolvidos teoricamente por Marx tiveram tamanha importância como àqueles que adquiriram forma sintética na filosofia política de Locke. Mesmo que invariavelmente não se admita em ambientes e debates acadêmicos e no discurso político mais orientado é inequívoco que as noções de liberalismo, indivíduo e propriedade frequentam com maior prestígio e aceitação nossas modalidades intelectuais, culturais e políticas de ação e comportamento que qualquer outro conceito forjado pelos vários pensadores modernos, e mesmo antigo. Assim, o presente artigo tem como objetivo ensaiar uma leitura hermenêutica de três dos principais comentadores da filosofia política de John Locke, a saber: Leo Strauss, C. B. Macpherson e James Tully. Minha leitura terá como eixo interpretativo (hermenêutico) a noção de sujeito liberal. O objetivo não é apresentar uma leitura um tanto convencional acerca do liberalismo lockeano como corrente política moderna: o que pretendo é problematizar a noção de sujeito liberal. Como essa noção não é evidente por si nos textos de Locke iremos proceder, por meio dos ensaios de Strauss, Macpherson e Tully, pelo modo de reconstrução hermenêutica de algumas passagens desses autores procurando fazer emergir o sujeito liberal. Em outras palavras, por meio desses comentadores desejamos compreender, quem é o sujeito liberal lockeano? Quais são suas eventuais características e modos de ser? Como é possível identificá-los? E quais as instituições que indiretamente o torna possível de existir efetivamente? O texto está organizado em três partes: na primeira parte, retomo algumas formulações que apresentei nessa introdução tento aprofundá-las ao modo de abordar a questão do sujeito liberal, na segunda apresento as três interpretações (Leo Strauss, *Direito natural e*

história, C. B. Macpherson *A teoria política do individualismo possessivo de Hobbes até Locke* e James Tully, *An approach to political philosophy: Locke in contexts*) que estou mobilizando sobre Locke buscando fazer emergir o sujeito liberal em certas passagens, e na terceira parte discuto trechos do *Segundo tratado sobre o governo*, especificamente o parágrafo 171 do capítulo 15, a partir das noções formuladas por Leo Strauss, C. B. Macpherson e James Tully. Concluo com breves considerações para futuras agendas de pesquisa².

POR QUE LER A HERMENÊUTICA CONTEMPORÂNEA?

Se pudermos estabelecer uma justificativa de porque a escolha dos três autores mobilizados aqui, ela se dá em dois planos argumentativos: o primeiro plano é mais geral pelo que a compreensão de um clássico da filosofia política é sempre a compreensão do texto legado por esse clássico, e entender o que um filósofo político clássico pensou e desejou transmitir para seus leitores é, na verdade, interpretar as várias constelações teóricas no interior de seu texto e foi justamente isso o que fizeram Leo Strauss, C. B. Macpherson e James Tully³; o segundo plano é que esses autores nos oferecem três modalidades de leitura da teoria política em geral e da de Locke em particular, e que são talvez, os modos pelos quais podemos melhor interpretar um autor do pensamento político clássico.

2 As traduções no corpo do texto são do próprio autor.

3 Os três comentadores que selecionei para problematizar a noção de sujeito liberal em Locke são de língua inglesa e/ou construíram suas carreiras acadêmicas em países de língua inglesa, como é o caso de Leo Strauss que mesmo sendo alemão teve sua vida intelectual e acadêmica construída nos Estados Unidos além de escrever a maior parte de sua obra em inglês. O que significa dizer que suas interpretações estão de certo modo ambientadas pela cultura anglo-saxônica. Mas há uma série de pesquisadores de outras nacionalidades e idiomas que vem contribuindo com estudos e monografias sobre John Locke como o caso do francês J.-F. Spitz.

Essas modalidades de leitura são: a *hermenêutica* propriamente dita de no caso de Strauss, a leitura *materialista histórica* de Macpherson e a *contextualista linguística* da *Escola de Cambridge* de Tully. E, através da interpretação de cada um desses três autores é que podemos melhor argumentar que mais do que o fundador do liberalismo, suas características, ideias e concepções gerais, John Locke teorizou de maneira crucial sobre a noção de sujeito liberal.

É de fundamental importância consideramos, brevemente, os aspectos metodológicos de leitura de cada hermenêutica mobilizada aqui. Desde que a hermenêutica foi instituída como área de pesquisa e investigação no século XIX com as percepções iniciais de Kant em suas considerações sobre a moralidade dos textos bíblicos e religiosos, e sua posterior evolução com Schleiermacher e, também com Dilthey (BECKENKAMP, 2010), ela se tornou uma importante técnica na compreensão e interpretação de escritos históricos em diversas áreas das humanidades⁴. A leitura hermenêutica de textos possibilitava a apreensão dos nexos da vida e, portanto, da experiência intencional, dos diversos eventos culturais e históricos (SCOCUGLIA, 2002). E os textos dos filósofos políticos clássicos⁵ eram a expressão documental desses eventos. Claro que não são todos os três autores que mobilizamos neste artigo que são hermenêutas no sentido técnico do termo. Mas de certa maneira podemos lê-los nessa chave digamos metodológica de investigação, de modo a melhor problematizarmos o sujeito liberal lockeano. Além disso, tanto Leo Strauss, como C. B. Macpherson e James Tully só se tornaram comentaristas e ensaístas de referência imprescindível no entendimento do

4 A própria hermenêutica era condição substancial para a construção das ciências humanas. Nos termos específicos de Dilthey das *ciências do espírito* (*geisteswissenschaften*), por oposição ou complemento à *ciência da natureza*.

5 Clássico aqui, não no sentido histórico-filosófico grego e romano. Mas no sentido daqueles grandes pensadores de Sócrates a Marx, passando por Platão, Aristóteles, Hobbes, Rousseau, Montesquieu Espinosa, Maquiavel, Kant, Santo Agostinho, que constituíram o que hoje conhecemos por filosofia política.

pensador inglês, porque de algum modo eles buscaram compreender as experiências e os nexos de vida que estavam subjacentes aos lineamentos dos textos de John Locke. Cada um à sua maneira apresentou uma leitura hermenêutica do autor de *Segundo tratado sobre o governo*.

O sujeito liberal que procuramos estabelecer irá aparecer na leitura esotérica de Leo Strauss⁶, na medida em que ele for interpretando as intenções ocultas dos escritos de Locke. É como se na hermenêutica straussiana a própria modalidade de escrever sobre as condições que dão origem à sociedade civil em Locke se estivesse apresentando as características do seu sujeito político. As considerações de Macpherson, no entanto, são fundamentalmente diferentes das apresentadas por Strauss. Mesmo que partindo das experiências de vida de Locke no âmbito dos eventos históricos e culturais de seu tempo, Macpherson nos possibilitam verificar as suposições materiais e econômicas da teoria política lockeana; como materialista histórico, o autor interpreta as articulações conceituais que Locke estipula a partir da noção de propriedade e de como essa corresponde ao núcleo essencial do sujeito liberal. As formulações de James Tully, recupera alguns aspectos da compreensão de texto oferecida pela leitura straussiana. Como contextualista linguístico ele procura demonstrar quais os motivos que levaram Locke a escrever seus textos políticos enfatizando a lei da natureza e a organização institucional do governo civil. Mas Tully diferente de Strauss nos apresenta uma hermenêutica na qual os motivos textuais de Locke respondem à situação linguística em que ele estava inserido e para qual ele estava escrevendo quando redigiu

6 Strauss a nos referirmos pelos estudos sobre a história da hermenêutica e pelo seu percurso foi o único dos nossos três autores a de fato ser um leitor hermeneuta de textos clássicos. Ele esteve diretamente filiado à tradição de Schleiermacher, Dilthey e, sobretudo, Heidegger. Sua técnica de leitura esotérica é um exercício específico de leitura hermenêutica que infelizmente não poderei abordar aqui. O leitor interessado pode consultar seu artigo *Persecution and Art of Writing* – Social Research, n° 8,1/4, 1941. Sobre o percurso intelectual e filosófico de Leo Strauss ver Steven B. Smith – *Leo Strauss: The Outlines of a Life*, 2009.

seus trabalhos. O sujeito liberal, neste autor, aparece na formulação lockeana das instituições que deveriam ser construídas naquele contexto de disputas políticas para assegurar a liberdade dos indivíduos.

OS TRÊS MOMENTOS DO SUJEITO LIBERAL

1) Para Leo Strauss a principal intenção de Locke foi demonstrar que com o fim ou esgotamento da autoridade revelada surgem as condições necessárias para a conformação da sociedade. Civil. Pode-se dizer que o sujeito liberal se forja na medida em Locke transita de uma teoria política que privilegia a autoridade revelada, aquela regra eterna que todos os indivíduos precisam seguir, dado que a lei divina como obrigação está encarnada (revelada) em todos os indivíduos, para uma teoria política que propõe a organização da sociedade civil. Nos termos específicos de Strauss, era esperado “que Locke tivesse escrito ‘Politique tirée des propres paroles de l’Ecriture Sainte’. Na verdade, porém, ele escreveu os *Dois tratados sobre o governo*, o que surpreendentemente contrasta com [aquele]” (STRAUSS, 2014, p. 249). Locke muda suas intenções de seus textos por ser um escritor cauteloso. E como tal sabia que estava escrevendo num tempo de transformação – em que a autoridade natural revelada pela religião estava sendo contestada.

Mas da perspectiva da hermenêutica straussiana a conformação da sociedade civil na filosofia política de Locke se dá em dois momentos. No primeiro momento, de acordo com Strauss, é quando ele analisa os vínculos conjugais; e no segundo momento, quando ele investiga as relações entre os pais e filhos. Com essas duas abordagens, a interpretação de Leo Strauss do texto de Locke nos permite verificar certas características cruciais do sujeito liberal.

No primeiro momento, então, Leo Strauss afirma que no pensamento político lockeano somente a sociedade civil pode ser o juiz das relações conjugais. O que significa dizer que a partir de certo momento das relações formais entre homens e mulheres autoridade divina não exerce mais poder e influência. Esse momento é quando deixa de existir

o “incesto e a sodomia” (STRAUSS, 2014, p. 262) que são pecados perante a lei natural divina. O adultério também não é permitido sendo tratado como pecado. Assim, conjugalidade para Locke tem a função específica de procriação e educação dos próprios membros primordiais dessa sociedade, “o macho e a fêmea” (Idem, p. 263) e dos filhos que resultam da relação do casal. Por isso o adultério, o incesto e a sodomia são pecados para a revelação divina, e estão sob sua autoridade. Ora, se esses comportamentos são restringidos a os homens e mulheres plenamente convencidos de seus vínculos conjugais, não resta à lei divina qualquer evocação de sua presença. Portanto, se porventura houver transgressões individuais, como o desejo de iniciar outra sociedade conjugal, ou ainda o anseio para melhorar as condições de educação, a única autoridade que terá condições racionais de julgar tais conflitos é a sociedade civil (STRAUSS, 2014, p. 264). O que Leo Strauss está demonstrando neste ponto, através de sua hermenêutica, é o limite da obediência devida de homens e mulheres à sociedade conjugal, tendo em vista os fins naturais dos indivíduos: que são a liberdade e o gozo da propriedade.

Coerente com sua interpretação da sociedade conjugal lockeana, Strauss argumenta que o estatuto daquela afeta “os direitos e deveres dos pais e filhos” (Idem). Com efeito, a obediência que os filhos devem a seus pais acaba quando se termina a menoridade do filho; uma vez adultos eles não tem obrigação de obedecer aos seus pais. Chegados à maioridade, ou seja, ao alcançarem a razão, os filhos “não têm mais nenhuma obrigação natural de obedecer a seus pais” (Idem, p. 265). Um imperativo hipotético surge para substituir o imperativo categórico: se antes era obrigatório pela bíblia “honrar pai e mãe”, agora se deve, enquanto sujeito e razão, honra pai e mãe “se eles o merecerem” (Idem, p. 266).

O que Locke faz aqui é retirar toda a autoridade da lei divina e revelada (eterna e imutável), e transferi-la para a sociedade civil que surge, justamente, quando os indivíduos conscientes de sua nova situação fora da sociedade conjugal e do imperativo categórico imposto aos filhos chegam por consenso a se convencerem das necessidades daquela. Disso

se segue que na hermenêutica de Strauss sobre Locke, a finalidade da sociedade civil é a autopreservação dos indivíduos. O sujeito liberal de Locke, assim, tem sua forma e característica estabelecida pela instituição mesma da sociedade civil. Por outras palavras, a condição de existência do sujeito liberal lockeano na interpretação do filósofo alemão é a conformação por consenso da sociedade civil. Essa antes de ser uma categoria do liberalismo político, é o nexu constitutivo do sujeito liberal uma vez a autoridade revelada perdendo influência e poder.

2) Vamos verificar agora como o sujeito liberal aparece na interpretação materialista histórica de C. B. Macpherson. Ele procura através das suposições sociais e econômico as que estão explícitas em Locke interpretar o que ele chama de teoria da propriedade do filósofo inglês. O que Macpherson quer com sua modalidade hermenêutica de leitura é demonstrar que as suposições representativas em Locke revelam o caráter axiomático ao direito de propriedade do todo homem (MACPHERSON, 1979, p. 210). Assim sendo todos os homens livres e iguais tinham o mesmo direito de posse das coisas que são ofertadas pela natureza, e a partir daí iniciar a propriedade. Além disso, eles têm o direito de não serem prejudicados por outrem (Idem).

A suposição material que Macpherson está delineando tem na natureza identificada pela razão e apresentada pelas Escrituras a fonte do direito de propriedade, verificando-se sempre a noção de que ela foi dada ao comum uso dos homens para sua preservação (Idem, p. 211). Quer dizer, a posse natural tem a finalidade específica que é de conservação dos homens; e tendo isso como suposição social e econômica ela deve garantir igualmente a todos os homens carne, bebida, vestimenta e outras coisas essenciais para a subsistência. E ao trabalhar “a terra” com suas mãos ele “tem o direito de apropri[á-las]” (Idem, p. 213) sem que nenhum outro homem sofra qualquer prejuízo. Na suposição materialista e Macpherson o direito à propriedade dado igualmente aos homens se constitui na medida em que esses misturam seu trabalho à natureza, objetivando sua preservação.

Ocorre que há um movimento suposto na filosofia política de Locke que a hermenêutica de Macpherson identifica, e é dela que conforma-se efetivamente o sujeito liberal. Seguindo de perto o pensamento do filósofo inglês, Macpherson argumenta que a apropriação da terra pelo trabalho é um direito tanto mais que deixe o suficiente para outros homens também se apropriarem da natureza. Ora, se isto é assim, como Locke transita do “direito limitado para o ilimitado” (Idem, p. 214) de apropriação? Essa questão implícita que aparece no texto de Macpherson é a chave pela qual podemos verificar o sujeito liberal forjado por Locke em sua filosofia política.

Com efeito, a suposição social construída por C. B. Macpherson insere na interpretação a noção de limites transcendidos – uma vez o desperdício de produtos sendo contido (Idem, pp. 214, 215). Em outras palavras, se o homem ao misturar seu trabalho à natureza e a partir daí apropriar a quantidade necessária para conservação sua e da família e conseguir evitar o desperdício ele tem o direito por natureza de transcender os limites estabelecidos pelo direito de outros homens à sua conservação e da família. No entanto, Macpherson argumenta que teoricamente a noção de limitações transcendidas só podem se realizar pelo “uso do dinheiro” (MACPHERSON, 1979, p. 215). A invenção do dinheiro rompe com a limitação da propriedade. O dinheiro foi inventado pelos homens como mecanismo de facilitação do comércio dos bens necessários para a conservação e que excedem ao mesmo tempo tal exigência em alguns lugares e falta em outros. Portanto, supõe-se que “onde quer que tenha sido adotado o uso do dinheiro, deixa de existir terra não apropriada” (Idem). Na leitura de Macpherson do pensamento de Locke, o dinheiro remove as limitações à apropriação e cria as condições de surgimento do sujeito liberal. O segredo do argumento de Locke é demonstrar que o dinheiro (“o ouro e a prata”) “não se desperdiça [...] não estraga [...] [e] portanto [...] o indivíduo deve legitimamente acumular em quantidades ilimitadas” (Idem).

Então por artifício quase que moral, suposto socialmente pela invenção do dinheiro os homens tem condições legítimas de desejarem sempre mais para facilitar o mecanismo da troca no comércio. Locke, na hermenêutica de Macpherson, começa a supor o direito do indivíduo proprietário e sua família ao acúmulo de dinheiro: ou seja, Macpherson verifica que a filosofia política lockeana começa a delinear a noção moderna de acumulação de capital. Assim, o que podemos observar é que o sujeito liberal neste outro intérprete de Locke se conforma na criação do dinheiro como instrumento legítimo para transcender as limitações da apropriação da natureza, que são dadas igualmente para todos os homens, mais do que um mero liberalismo preconizando os direitos individuais, Locke pela interpretação de Macpherson, supõe a constituição de um sujeito que é livre para transcender os limites da igualdade (os limites da conservação coletiva): desde de que consiga transformar o dinheiro de meio de troca “em capital” (Idem, p. 218).

3) A hermenêutica contextualista de James Tully procura abordar a teoria política de Locke a partir de suas circunstâncias discursivas. No contextualismo linguístico de Tully é que se conforma o sujeito liberal do filósofo inglês. Neste ponto, o contexto linguístico ou discursivo deve ser entendido como o momento de leitura, o momento de escrita e o momento de publicação de John Locke (TULLY, 1993, p. 1). Importa dizer, então, que Tully le as noções mais significativas de Locke como modo de disputa teórica com seus adversários acerca das questões fundamentais que devem nortear o início do governo civil. Assim, Locke, ao escrever contra seus oponentes daquele momento estava “fazendo coisas [com seu] texto” (TULLY, 1993, p. 1).

O sujeito liberal aparece nas disputas teóricas que Locke tava no interior do contexto linguístico em que está inserido e de como ele, ao mesmo tempo, recepcionou o momento político e religioso. Vale dizer, o momento de transformação da Inglaterra e da Europa do século XVII (Idem). Especificamente as disputas e conflitos aparecem na forma de questões religiosas que levam em certos casos à guerra civil. Neste as-

pecto, interpreta Tully, Locke discute os problemas religiosos como expressão de conflitos políticos do mesmo modo que outros autores do seu tempo (e contexto). Assim, Grocio, Pufendorf, Espinosa, Bayle, Colbert e Witt refletiram sobre a religião como “problema político prático” (Idem, p. 9) que estava difundido por toda a Europa (Idem). O que está em jogo no contexto de disputa que Locke estava escrevendo era sobre a questão fundamental envolvendo a complexa relação entre poder e sujeição; ou seja, a relação entre governantes e governados. Dessa forma, o sujeito liberal surge dessa interpretação de Tully da relação estabelecida entre aqueles dois atores políticos “engajados em disputas locais (Idem, p. 10), e que Locke procura entender. Novamente, a teoria política lockeana procura é delineada no interior do “sistema conceitual disponível” (Idem) de quando escreve suas obras e teorias.

Pode-se dizer que a diferença de Locke daqueles que estão escrevendo no contexto linguístico é que ele constrói claramente uma teoria do governo. E essa objetiva delinear poder político legítimo, de modo a que nenhum indivíduo fique sujeito a governos não consentidos por ele. Como aqueles que a religião representada pela monarquia ordenava quais práticas os homens e mulheres tinham de seguir, sem que para isso fossem consultados igualmente. Mas Locke argumenta que “cada indivíduo [...] deveria ter o poder político” (Idem, p. 12), e a partir dele estipular os direitos constitutivos da sociedade civil. A rigor do que se trata é a disputa entre Filmer e Locke sobre a soberania e que vai preocupar boa parte dos escritores políticos do século XVII na Inglaterra e na Europa.

A resposta de Locke a Filmer e outros pensadores que circulavam suas concepções é que a soberania deve estar com os indivíduos organizados na forma da lei. Desse modo, Locke soluciona a questão da soberania estabelecendo que o poder político deve ter uma origem: que surge, legitimamente, com e a partir do “consentimento do povo” (TULLY, 1993, p. 14). Para a interpretação de Tully, o núcleo que garante a representação do povo no poder político está na construção e preservação das leis preconizadas por Locke. Somente com um sistema de leis que regule as

atividades de todos os indivíduos que consentiram na formação daquele poder político é que a soberania na estará em outro lugar que não seja o próprio povo. Com efeito, o sujeito liberal na hermenêutica contextualista de Tully se conforma quando Locke demonstra contra seus oponentes que um consentido sistema legal, com normas e leis estabelecidas, com julgamentos imparciais e juízes que defendam o bem público e a disposição do Executivo em aplicar a leis (Idem, p. 35) forjadas pelos representantes é mais conveniente para os indivíduos e humanidade que qualquer crença religiosa. Portanto, uma teoria de governo articulada em torno das leis que vocalizam a soberania do indivíduo: é a condição do sujeito liberal, na interpretação de James Tully sobre Locke. E isto para além de simples controvérsias sobre o liberalismo e as frágeis defesas dos indivíduos.

A FUSÃO DOS TRÊS SUJEITOS LIBERAIS

Neste último ponto do artigo vejamos como o sujeito liberal que se delineou nas sugestivas interpretações de Strauss, Macpherson e Tully aparece nos texto de John Locke. Vejamos se o problema que construí no presente artigo, tendo como parâmetro as três hermenêuticas contemporâneas que utilizei, tem sustentação no pensamento do próprio filósofo inglês.

Se lermos o parágrafo 171 de capítulo 15 do *Segundo tratado sobre o governo*, é possível averiguar⁷ os aspectos substantivos do sujeito liberal e de como nele, eventualmente, identificamos alguns pontos das três in-

7 E claro que existem outros textos de Locke que podem ser estudados de modo a se verificar a presença ou não de um sujeito liberal. O parágrafo 171 do *Segundo tratado sobre o governo* é indicado por James Tully no texto que utilizei para escrever este artigo sobre sua interpretação. Neste parágrafo, segundo Tully, “encontramos a noção lockeana do indivíduo popular soberano sucintamente sumarizado”, *op. cit.* p. 14.

interpretações que nossos ensaístas nos apresentaram. Nesse parágrafo está articulado reflexões de Locke em torno do que estamos chamando de sujeito liberal.

Encontramos ali a interpretação straussiana acerca da passagem da sociedade conjugal para a sociedade civil quando Locke afirma que o “poder que os homens têm no estado de natureza” ele abre mão em “favor da sociedade [civil]” (LOCKE, 1980, p. 89). Ora, é pela entrada consentida na sociedade civil, que a partir de agora irá julgar os conflitos das relações entre homens e mulheres, que se pode identificar o sujeito liberal. Esse tem sua experiência enquanto tal delineada uma vez sendo membro consentido e racional da sociedade civil. É como se Locke estivesse nos dizendo que a sociedade civil é na verdade, a mobilização para autopreservação de uma multiplicidade de sujeitos liberais uma vez o lineamentos da conjugalidade se atenuarem. No mesmo parágrafo 171 do texto de Locke verificamos a noção de posse e bens que foram trabalhados pelos homens e incorporados às “suas vidas” (Idem). No termos de Macpherson, Locke está a nos dizer que garantida a “preservação [dos indivíduos] e de toda a humanidade” (Idem), ou seja, eliminado o risco de desperdício, os homens são livres para construir seus “bens” e acumular “posses” (Idem), eles podem transcender as limitações pela invenção do dinheiro. E quanto mais se afasta da preservação comum dos homens, mais a teoria política de Locke cria a personalidade moral do sujeito liberal. Restava a Locke, se seguirmos a hermenêutica contextualista de Tully, argumentar que o poder político originado da soberania do povo deve ser administrado pelas “mãos dos magistrados [...] [que] fazem as leis” como representantes por consentimento mútuo dos indivíduos reunidos em “comunidade” (Idem) para proteger eles próprios (sua propriedade, liberdade, razão natural) enquanto sujeitos liberais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O artigo procurou através de três interpretes contemporâneos identificar um sujeito liberal na filosofia política de John Locke. Mais do que abordar o pensador inglês como mero iniciador histórico-filosófico do liberalismo e dos direitos individuais o que busquei discutir mobilizando os ensaios de Leo Strauss, C. B. Macpherson e James Tully foi o perfil de um sujeito liberal. Que tem aspectos singulares como um dos principais atores políticos da modernidade. Seja como pressuposto da sociedade civil (Strauss), seja como mecanismo de posse de dinheiro (Macpherson) ou ainda como núcleo constitutivo e formal da teoria jurídica do governo (Tully), o sujeito liberal possui elementos de conformação teórica e prática que nos foi possível verificar pelas três leituras da filosofia política de Locke.

Uma agenda de pesquisa mais consistente e aprofundada em torno de Locke e a construção do sujeito liberal poderia ser sugestiva para pensarmos em que medida a sociedade e política contemporânea tem como ator principal aquele. Minha hipótese tendo como base o que escrevi é que sim.

THREE ESSAYS ON LOCKE
(LEO STRAUSS, C. B. MACPHERSON AND JAMES TULLY):
OR RECONSTRUCTING THE LIBERAL SUBJECT

ABSTRACT: The article attempts to present three contemporary interpretations of John Locke's political philosophy. Namely, Leo Strauss, C. B. Macpherson and James Tully. From these three hermeneutics one problematizes the notion of liberal subject in Locke and how it appears in the reading of those authors and in the own text of the philosopher.

KEYWORDS: Locke, Liberal Subject, Strauss, Macpherson, Tully.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- BECKENKAMP, J. (2010) Kant e a Hermenêutica Moderna. *Kriterion*, Belo Horizonte, n° 121, pp. 275-292.
- LOCKE, J. (1980) *Second Treatise of Government*. Indiana. Hackett Publishing Company.
- MACPHERSON, C. B. (1979) *Teoria Política do Individualismo Possessivo de Hobbes até Locke*. Rio de Janeiro. Paz e Terra.
- SCOCUGLIA, J. B. C. (2002) A Hermenêutica de Wilhelm Dilthey e a Reflexão epistemológica nas Ciências Humanas Contemporâneas. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 17, n° 2pp. 249-281.
- SMITH, S. (2009) *Leo Strauss: The Outlines of a Life*. In: SMITH, S. (org.) *The Cambridge Companion Leo Strauss*. New York. Cambridge University Press.
- STRAUSS, L. (2014) *Direito Natural e História*. São Paulo. Martins Fontes.
- _____. (1941) Persecution and Art of Writing. *Social Research*, New York, n° 8, 1/4, pp. 488-504.
- TULLY, J. (1993) *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*. New York. Cambridge University Press.

CONSIDERAÇÕES SOBRE O CONSENTIMENTO NO
SEGUNDO TRATADO SOBRE O GOVERNO DE JOHN LOCKE

Alessandra Tsuji
Mestranda, Universidade de São Paulo,
São Paulo, Brasil
alessandra.tsuji@usp.br

RESUMO: neste artigo procura-se destacar alguns pontos acerca do conceito de consentimento no *Segundo tratado sobre o governo*, a fim de fomentar a discussão sobre esse tema, bastante relevante, e ao mesmo tempo complexo, para a compreensão da teoria política de Locke. Neste percurso, busca-se ressaltar algumas passagens mais relevantes para a apreensão dessa noção com base em sua análise tanto no início das sociedades políticas quanto no exercício do governo civil. Além disso, procura-se apontar a conexão entre consentimento e confiança e a importância da distinção entre consentimento tácito e expresso para a compreensão do texto.

PALAVRAS-CHAVE: consentimento, sociedade política, governo civil, representatividade, confiança.

I

A palavra consentimento (*consent*) é recorrente no *Segundo tratado*, aparecendo 103 vezes ao longo do escrito¹. Porém, apesar de seu uso reiterado, Locke não fornece uma definição deste termo, indispensável para a compreensão do processo de formação e manutenção da sociedade política. Daí a necessidade de se analisar as passagens mais fundamentais em que ele aparece, no esforço de apreender seu significado.

A primeira aparição do termo ocorre no parágrafo 15, quando Locke afirma que os homens permanecem em estado de natureza até o momento em que “por seu próprio consentimento se tornam membros de alguma sociedade política” (LOCKE, 2005, p. 394). Ou seja, o autor parece indicar de saída que o consentimento é necessário como meio de passagem do estado de natureza para o estado civil, uma espécie de autorização que cada indivíduo deve dar para a formação da sociedade política.

Em igual sentido, o termo volta a aparecer quando Locke trata do estado de guerra, ao ressaltar que o uso – ou mesmo a ameaça de utilização – do poder sem o consentimento indica uma intenção contrária à liberdade natural. Isso porque o emprego do poder sem autorização resulta na ruptura com a igualdade jurídica, que é pré-requisito para a liberdade em estado de natureza. Por isso o autor afirma que inicia o estado de guerra aquele que “tenta colocar a outrem sob seu poder absoluto [...] pois há razões para concluir que aquele que pretenda colocar-me sob seu poder sem meu consentimento haverá de usar-me como bem lhe aprouver quando o conseguir” (LOCKE, 2005, p. 396).

Dessa maneira, Locke parece vincular a garantia de liberdade à preservação do homem pela via do consentimento que, contudo, deve ter limites. Isso porque, da perspectiva lockeana, o homem não pode consen-

1 Somente no corpo do texto do *Segundo tratado*, sem considerar as notas (cf. <http://oll.libertyfund.org/titles/locke-the-two-treatises-of-civil-government-hollis-ed>).

tir em sua própria escravização ou em colocar-se sob poder absoluto ou arbitrário de outrem. Por quê? Por não ter, ele mesmo, poder absoluto sobre sua própria vida, já que esta pertence a Deus – e o indivíduo a possui apenas como um atributo (cf. LOCKE, 2005, p. 403). É preciso lembrar que cada indivíduo está colocado na ordem da criação em condição de igualdade em relação aos demais, da mesma espécie, como “artefato de um mesmo Criador” (LOCKE, 2005, p. 384). Esta limitação se impõe, de acordo com interpretação de John Dunn, na medida em que o poder para executar a lei de natureza é o poder para fazer cumprir a lei de natureza e, portanto, está restrito ao cumprimento desta lei, cujo legislador é Deus (cf. DUNN, 2000, p. 126 –127).

Em seguida, Locke ressalta o vínculo entre liberdade civil e consentimento desde a origem do corpo político, ao defender que:

[...] a liberdade do homem em sociedade consiste em não estar submetido a nenhum outro poder legislativo senão àquele estabelecido no corpo político mediante consentimento, nem sob o domínio de qualquer vontade ou sob a restrição de qualquer lei afora as que promulgar o legislativo, segundo o encargo a este confiado (LOCKE, 2005, p. 401- 402).

Essa afirmação o filósofo desdobra também no parágrafo 87, quando trata do surgimento da sociedade política ou civil. Nesse trecho, Locke argumenta que a formação do corpo político requer a renúncia de cada indivíduo à liberdade natural e aponta a comunidade como origem da autorização que os homens adquirem para fazer as leis:

E assim, tendo sido excluído o juízo particular de cada membro individual, a comunidade passa a ser o árbitro mediante regras fixas estabelecidas, imparciais e idênticas para todas as partes, e, por meio dos homens que derivam sua autoridade da comunidade para a execução dessas regras, decide todas as diferenças que porventura ocorram entre quaisquer membros dessa sociedade acerca de qualquer questão de direito (LOCKE, 2005, p. 458).

Ao que parece, a ideia de consentimento comporta duas ações conjuntas: a renúncia coletiva ao poder de julgar e executar a lei de natureza por parte de cada indivíduo; e a criação de um árbitro pela autorização conjunta de todos os membros do corpo político no momento de sua formação.

O termo consentimento volta a ser relevante para tratar do tema da propriedade. No famoso Capítulo 5, Locke defende que os homens podem ter propriedade a partir do que é dado em comum “sem nenhum pacto expresso por parte de todos os membros da comunidade” (LOCKE, 2005, p. 406). Nesse sentido, Karen Vaughn ressalta que tanto para Grócio quanto para Pufendorf, uma vez que os recursos seriam originariamente comuns, seria preciso o consentimento de toda a humanidade para se estabelecer a propriedade, ainda no estado de natureza. Contudo, aceito esse pressuposto, o mesmo consentimento é passível de ser retirado ou ainda alterado pelos mesmos integrantes da sociedade que corroboraram com sua formação. Isso tornava possível o confisco da propriedade. Por esse motivo, Locke teve, segundo Vaughn, de combinar o direito de propriedade sobre a própria pessoa – como atributo divino – com o direito, e também dever, de autopreservação (cf. VAUGHN, 1983, p. 106). Para cumprir tal dever, Locke defende que o trabalho seja propriamente do indivíduo. Isso dispensa o consentimento dos demais para a apropriação dos recursos naturais comuns até a medida da sobrevivência, uma vez que recorrer ao consentimento de cada um dos homens para se apropriar de um alimento seria agir contra a lei de natureza, que obriga à preservação. Isso porque cada homem teria de, por exemplo, esperar pelo consentimento de todos os demais para colher uma única bolota e “fosse tal consentimento necessário, o homem teria morrido de fome, não obstante a abundância com que Deus o proveu” (LOCKE, 2005, p. 410).

Laslett, tratando do mesmo tema, afirma que, de acordo com Filmer, o consentimento resolveria satisfatoriamente a questão de um comunismo na origem, mas seria inevitável a necessidade do consentimento de todos os homens do mundo, sem o qual, a aquisição da pro-

priedade seria inviável. Por isso, toda a argumentação de Locke acerca da propriedade tem, conforme ressalta Laslett, a finalidade de mostrar que a origem da propriedade não se dá por consentimento, mesmo que posteriormente ela seja distribuída utilizando-se o dinheiro, elemento dependente do consentimento (cf. LASLETT, 2005, p. 147-148).

Chama a atenção, entretanto, que Locke defende a necessidade do consentimento no caso de terras deixadas em comum por pacto. Isso porque, “embora tais terras sejam comuns com respeito a alguns homens, não o são em relação a toda a humanidade, mas constituem propriedade conjunta desse país ou daquela paróquia” (LOCKE, 2005, p. 414-415).

Ou seja, a comunidade pode agir conforme seu julgamento coletivo expresso na lei civil e decidir que as terras comuns permaneçam nesta condição, vetando mesmo a sua apropriação pelo trabalho.²

O consentimento, no sentido de autorização ou acordo entre os indivíduos, fundamenta-se, ao que parece, no poder que o indivíduo tem para agir articuladamente com outros indivíduos, na preservação da vida, liberdade e bens.

O termo volta a ser importante na discussão sobre a diferença entre o governo por consentimento e um governo intitulado patriarcal (como aquele defendido por Filmer). Ao tratar da sociedade política no capítulo VII, Locke ressalta a necessidade de certos apontamentos para evitar confusão entre o poder político e paterno. Isso acontece porque, segundo Locke, frequentemente na formação das primeiras sociedades políticas e, também “nos lugares em que a escassez da população possibilita às famílias separarem-se por lugares sem dono e espaço para mudarem-se e instalarem-se em habitações ainda vagas”, ao pai de família é dado consentimento tácito para governar (LOCKE, 2005, p. 447-448). Tal situação pode resultar na conclusão equivocada de que o poder paterno

2 As notas 2, § 28 e 1, §35 do Segundo tratado remetem à discussão sobre a questão das terras comunais que passavam a ser propriedade particular ao longo do processo de *enclosure*. (Cf. LOCKE, 2005, p. 414-415).

seja equivalente ao poder político porque o consentimento tácito ou expresso que este requer seria tomado, equivocadamente, como direito do pai. Como se este tivesse autoridade natural, do ponto de vista da política, sobre o filho.

Por isso, Locke vê a necessidade de ressaltar que embora o poder do pai não se estenda para além da maioria dos filhos, embora não seja um poder para fazer leis e aplicar punição até a pena de morte, o costume pode fazer parecer que o poder paterno é também poder político. Tal confusão ocorre, segundo Locke, porque “é óbvio conceber como era fácil, nos primeiros tempos do mundo, que o pai de família se [tornasse] o príncipe dela”, pois, Locke continua, “desde que seria difícil para eles viverem sem algum tipo de governo, o mais provável é que este recaísse, por consentimento tácito ou expresso dos filhos depois de crescidos, no pai, onde pareceria continuar sem nenhuma alteração”. Nesse contexto, o exemplo que Locke emprega no sentido de desfazer essa confusão e sustentar seu argumento é: se um estranho comete uma injúria contra alguém de sua família, ele, o pai que governa por consentimento, pode punir esse estranho até com pena de morte, o que não pode ser feito por autoridade paterna (a qual ele não tem sobre o estranho), mas sim “em virtude do poder executivo da lei de natureza” (LOCKE, 2005, p. 449)

Chama a atenção ainda o uso que Locke faz do termo consentimento no parágrafo em que trata da sociedade conjugal. Para ele, tal sociedade tem por finalidade única a procriação e a perpetuação da espécie. Por isso, ao abordá-la, Locke parece fazer a defesa de que sua duração deveria ser limitada por consentimento, no sentido de consenso ou acordo, já que não há “necessidade alguma na natureza da coisa nem dos seus fins de que seja sempre por toda vida” (LOCKE, 2005, p. 454).

Além disso, quando trata da relação entre o marido e a mulher, Locke chama a atenção, primeiramente, para a igualdade de condições quanto a direitos particulares de ambos, bem como para a preocupação compartilhada, a qual seria fundamentalmente a procriação e os cuidados com os filhos. Contudo, por meio de um passo que parece análogo ao

dado para tratar do governo sob consentimento da maioria, que veremos mais adiante, Locke afirma que, podendo o homem e a mulher terem entendimentos diferentes e, portanto, vontades distintas, será “necessário que a determinação última, ou seja, o governo, recaia em alguma parte”. Neste caso, Locke defende que tal determinação “cabera naturalmente ao homem, por ser o mais capaz e mais forte. Mas isso, abrangendo apenas as coisas de seu interesse e propriedade comuns (...)” (LOCKE, 2005, p. 454-455) ou seja, parece existir aqui uma indicação de que, na impossibilidade de se agir pelo consentimento de cada um, como unanimidade, deve-se levar em conta a noção de força para guiar o conjunto.

Quando trata de definir a sociedade política, Locke ressalta que a sua formação se dá pela renúncia de cada um dos membros dessa sociedade ao poder de julgar e punir as transgressões à lei de natureza. Tal renúncia, que retira os homens do estado de natureza, exige o consentimento de todos em igualdade de condições. Nenhum deles fica de fora desse acordo ou deixa de dar a sua autorização para a formação do corpo político. Daí sua crítica à monarquia absoluta, a qual ele recusa como forma de governo lícito. Esta implica, segundo Locke, na manutenção dos homens em estado de natureza em relação ao monarca e inviabiliza, portanto, a realização do fim para o qual a sociedade foi formada. Isso porque, dada a ausência de um juiz comum entre os súditos e o monarca absoluto, ocorre anulação mesma do estado civil, que, neste caso, pode ser visto como estado de natureza, porém em condições piores para todos os homens, exceto um;

[...] como se, quando os homens, ao abandonarem o estado de natureza para entrar em sociedade, houvessem concordado em que todos eles, menos um, deveriam colocar-se sob as restrições das leis, e que este um conservaria ainda toda a liberdade do estado de natureza, acrescida do poder e tornada licenciosa pela impunidade. Tal equivale a considerar os homens tolos o bastante para tomarem o cuidado de evitar os prejuízos que possam cometer os furões ou as raposas, mas contentarem-se e ainda julgarem seguro ser devorados por leões (LOCKE, 2005, p. 464-465).

Também é importante observar o emprego do termo consentimento quando Locke trata da origem das sociedades políticas. Ao defender que estas se iniciam unicamente pelo consentimento individual, ressalta que esse consentimento implica para o indivíduo em uma abdição “de sua liberdade natural”. Tal abdição só é possível por um acordo mútuo, ou seja, quando cada indivíduo consente (ou concorda) “com outros homens em juntar-se e unir-se em uma comunidade, para viverem confortável, segura e pacificamente uns com outros, num gozo seguro de suas propriedades e com maior segurança contra aqueles que dela não fazem parte” (LOCKE, 2005, p. 468). Neste sentido, ele refuta novamente a noção de que tal comunidade se sustentaria, na origem, numa espécie de liderança de um único homem, com autoridade natural para governar. Por isso, Locke reforça a ideia de que sociedade política e governo surgem em ocasiões distintas e que, ainda que o governante possa ser o pai, ou alguém escolhido para liderar o exército na guerra, tal escolha se dá por consentimento e não por natureza. Em defesa desse argumento, Locke recorre aos relatos sobre a América como modelo de sociedade pré-política e afirma:

Conforme o que foi dito, encontramos os povos da América, que (vivendo fora do alcance das espadas conquistadoras e do domínio expansionista dos grandes impérios do Peru e do México) gozavam sua liberdade natural, muito embora, *coeteris paribus*, comumente preferiam o herdeiro do rei falecido; contudo, se de qualquer modo o consideram fraco ou incapaz, deixam-no de lado e estabelecem como governante o homem mais forte e corajoso (LOCKE, 2005, p. 477).

Após a incorporação de todos os membros na sociedade política pelo consentimento, é possível, então, definir, a forma de governo, a qual não é necessariamente a monarquia. Esta, conforme Locke, não é nem a única forma de governo possível e, menos ainda, a forma natural.

II

Ainda na formação do corpo político o consentimento de cada indivíduo aparece proeminentemente, como elemento inaugural. Porém, ao longo do texto a noção de consentimento individual é subsumida à noção de representatividade de maneira que, no exercício mesmo do governo, assume uma forma mais módica e distante do modelo original (cf. GOUGH, 1973, p. 64-65).

Gough explica que o sentido original do termo consentimento, conforme empregado na Idade Média, vinculava-se de maneira estreita à propriedade como elemento santificado. Daí a necessidade de que os proprietários individualmente e pessoalmente autorizassem a taxação de suas propriedades. Porém, com o tempo, em Locke e seus contemporâneos, o termo assume significado mais amplo dentro do arranjo parlamentar inglês, ao aparecer intrincado na noção de representação. Seu sentido torna-se menos exato e passa a conservar apenas uma espécie de resíduo da acepção original. Entretanto, mesmo com a ausência do consentimento de cada indivíduo e conseqüente risco ou anulação da salvaguarda para propriedade privada – e a santidade desta comprometida – a representação continuou como prática e mesmo houve quem a defendesse como equivalente ao consentimento individual (cf. GOUGH, 1973, p. 56).

Para compreender como isso se dá no trabalho de Locke, é preciso observar que na sua perspectiva a formação do corpo político exige o consentimento de cada um dos indivíduos interessados em ingressar na nova sociedade política. Isso porque inicialmente, em estado de natureza, cada homem é livre na medida em que ninguém pode exercer poder e domínio sobre outrem. Existe uma igualdade de jurisdição que impede a coação de alguém para que este se torne membro da sociedade política. Assim, os homens que o desejarem são livres para permanecer fora dela, em estado de natureza, ou optar por fazer parte de uma outra sociedade política anteriormente constituída. Contudo, uma vez formado o corpo

político, este deve seguir conforme as deliberações da maioria: “Quando qualquer número de homens consentiu [...] em formar uma comunidade ou governo, são por esse ato, logo incorporados e formam um único corpo político, no qual a maioria tem o direito de agir e deliberar pelos demais” (LOCKE, 2005, 469). Isso deve acontecer para que o corpo permaneça íntegro ao orientar-se para um sentido único que seja determinado pela maior força. Caso contrário, seria necessário ou o consentimento individual, unânime (cf. LOCKE, 2005, p. 470-471), ou assumir um estado equivalente ao estado de natureza:

Pois sendo aquilo que leva qualquer comunidade a agir apenas o consentimento dos indivíduos, e sendo necessário àquilo que é um corpo mover-se numa certa direção, é necessário que esse corpo se mova na direção determinada pela força predominante, que é o consentimento da maioria; do contrário, torna-se impossível que aja ou se mantenha como um corpo único [...] tal como concordaram devesse ser os indivíduos que nela se uniram – de modo que todos estão obrigados por esse consentimento a decidir pela maioria (LOCKE, 2005, p. 469).

Por isso a obrigatoriedade de que todos, já no momento do consentimento, estejam de acordo em seguir a maioria. A formação do corpo político requer o poder de cada um dos membros, e é preciso evitar que ele se desfça ao longo do tempo. Assim, é preciso ressaltar que ao dar seu consentimento individual por ocasião da formação do corpo político cada um dos membros deve estar ciente de que é necessário que ele continue como um corpo, de maneira que cada um automaticamente consente, de início, em seguir conforme ação e deliberação da maioria. O consentimento da maioria deve ser, portanto, acolhido pela coletividade. Locke destaca a inviabilidade do consentimento individual na sociedade política: “Mas tal consentimento [individual] é quase impossível de se obter se considerarmos as enfermidades de saúde e as ocupações de negócios, que em certo número [...], necessariamente manterão muitos afastados das assembleias”. Além disso, e aqui chama a atenção a maneira análoga àquela usada para tratar da sociedade conjugal, quando Locke

afirma que é preciso considerar “a variedade de opiniões e interesses que inevitavelmente se apresentam em todas as reuniões de homens” (LOCKE, 2005, p. 469-471).

A decisão sobre a forma de governo da sociedade civil é tomada, em seguida, pela maioria, com o consentimento de todos os membros. Dessa maneira, como a composição que denota a forma de governo a ser adotada depende, segundo Locke, de quem é depositário do poder legislativo como poder supremo (cf. LOCKE, 2005, p. 500-501), a “lei positiva primeira e fundamental” (LOCKE, 2005, p. 502) do corpo político (o próprio legislativo) recebe, nesse sentido, o consentimento da sociedade quando considerada a ação da maioria que funda o governo civil.

No caso do modelo parlamentar, as decisões a serem seguidas são aquelas da maioria do parlamento que visam não a satisfazer interesses individuais, mas sim aos interesses do corpo político. Elas obrigam a todos, inclusive aqueles que votaram em propostas derrotadas e, embora as decisões sejam tomadas pelos representantes, o consentimento individual se mantém como pano de fundo. Isso acontece, segundo Gough, por uma espécie de solidariedade construída ao longo do tempo, que vincula os homens por meio de ações costumeiras relacionadas à tradição, bem como pela permanência das instituições que guiam a vida política, de maneira a habituarem suas condutas. Tal é o que levaria uma sociedade tanto a reconhecer quanto a suportar um governo – no sentido de consentir –, mesmo que alguns de seus membros possam ter votado contra as propostas daqueles que estão no poder.

Portanto, um sistema parlamentar que funcione adequadamente resulta na aceitação por parte dos oponentes, ou seja, no consentimento deles. Isso porque, neste caso, aqueles que estão em minoria, derrotados, podem ter sempre em vista a possibilidade de chegar a ser maioria. Porém, um sistema no qual, por exemplo, aqueles que estão no poder façam uso deste para oprimir, ou no qual as divisões acerca de religião, raça, ideologia sejam tão marcadas, o sistema tende a ser desfeito porque os insatisfeitos tendem a rejeitar as regras do jogo, ou seja, desrespeitar a

própria Constituição. Nesse sentido, afirma Gough, é possível dizer que um partido de oposição dá seu consentimento inclusive para aquilo que seus oponentes legislam, uma vez que a aceitação das consequências do resultado do pleito é também sinal de respeito e fidelidade à Constituição. Desse modo, há que se estabelecer um sistema favorável à manutenção dessa lealdade, já que o exercício do poder em governos sucessivos ao longo do tempo parece gerar uma espécie de direito histórico (cf. GOUGH, 1973, p. 57-59).

O legislativo estabelecido pela maioria dos membros do corpo político no momento de sua formação é subordinado à lei de natureza, que por ter a finalidade de preservação da sociedade e de seus membros regula, em última análise, o próprio legislativo. Daí a exigência de que qualquer obrigação ou restrição legal apoie-se unicamente no legislativo, uma vez que sua autoridade advém do consentimento dado originalmente e em acordo com a lei de natureza. Além disso, é imperativo que nenhum membro do corpo político esteja isento ou dispensado das obrigações para com a lei civil por qualquer outra lei ou determinação inferior ou exterior:

Não pode um juramento a um poder externo qualquer ou a algum poder interno subordinado dispensar nenhum membro da sociedade de sua obediência ao legislativo, que delibera segundo seu encargo, nem obrigá-lo a nenhum tipo de obediência contrária às leis assim promulgadas ou mais além do que o admitido por estas, pois é ridículo imaginar alguém obrigado a obedecer a qualquer poder dessa sociedade que não seja o supremo. (LOCKE, 2005, p. 504).

O propósito de Locke ao redigir o *Segundo tratado* teria sido, especialmente, refutar a argumentação favorável ao poder arbitrário monarcas absolutos. Para isso, Locke defende a noção fundamental de que a condição natural do homem é a vida em liberdade e igualdade, condição da qual o homem não pode ser privado, o que interdita a sua submissão ao poder político de outrem sem seu próprio consentimento (cf. GOUGH, 1973, p. 61-62).

Por isso, ao tratar da extensão do poder político, Locke afirma que este abrange ações delimitadas pelo consentimento na medida da lei de natureza. Nesse sentido, o legislativo tem claros limites: não pode ser absoluto e tampouco arbitrário, uma vez que isso significaria consentir na transferência a outrem de um poder que ninguém possui; não pode ser um poder que dispense a fixidez da lei e a ação de juízes autorizados; não pode ser um poder para retirar de qualquer membro da sociedade política a sua propriedade sem que tenha consentimento do proprietário, já que a possibilidade da retirada arbitrária da propriedade resulta no mesmo que não ter propriedade; além disso, não pode transferir para outrem o poder de fazer as leis, pois não possui concessão para estabelecer um novo legislativo (cf. LOCKE, 2005, p. 504-513).

De início, Locke parece reivindicar o consentimento individual para regulamentação da propriedade. Contudo, quando trata da extensão do poder legislativo Locke reconhece a necessidade do consentimento da maioria também para a sua taxaço, mas defende que a propriedade está mais assegurada quando as reuniões para fazer leis são apenas temporárias, pois dessa forma, os legisladores mais certamente estarão tão sujeitos às leis quanto os demais e mais dificilmente irão se considerar acima dos outros membros da sociedade civil. Nesse sentido, vê um risco maior para a preservação da propriedade tanto nas assembleias legislativas permanentes quanto nas monarquias absolutas:

[...] nos governos em que o legislativo é uma mesma assembleia permanente, em função perpétua, ou está nas mãos de um único homem, tal como nas monarquias absolutas, existe [...] o risco de julgarem-se eles dotados de um interesse distinto do resto da comunidade e, em consequência, de se disporem a aumentar suas próprias riquezas e poder, tomando do povo o que considerarem conveniente (LOCKE, 2005, p. 510-511).

É importante frisar que a extensão do poder legislativo está estreitamente vinculada ao fim para o qual foi estabelecido, ou seja, garantir a propriedade. Essa garantia deve expressar o limite para a ação dos legis-

ladores e também para o executivo, no sentido de que este também está sujeito às leis positivas. Por isso Locke afirma:

[...] por mais que possam dispor do poder de elaborar leis destinadas a regular a propriedade entre os súditos entre si, jamais poderão dispor de um poder de tomar para si, no todo ou em parte, a propriedade dos súditos, sem o consentimento destes. Pois isso equivaleria, na verdade, a deixá-los sem propriedade nenhuma. (LOCKE, 2005, p. 511).

Gough sustenta que é importante observar no trabalho de Locke a obrigação moral que os homens têm de manter as promessas, uma vez que ela vincula o consentimento presente ao consentimento do passado (o que também parece livrar Locke da acusação de anarquia). Por isso, o consentimento dado não pode ser simplesmente retirado, exceto por ocasião da dissolução do governo.³ Locke parece defender um governo constitucional, segundo o intérprete, também para prevenir práticas arbitrárias por parte dos governantes. O governo estaria sempre controlado na medida em que fosse submetido e limitado pela lei de natureza, a qual obriga a governar para o bem público. Ou seja, o indivíduo contaria sempre com a lei de natureza para definir a extensão do governo (seu campo de ação).

Locke argumenta, contudo, que o poder legislativo, apesar de supremo é um poder fiduciário. Ele é atribuído aos legisladores em confiança para fazer cumprir o fim de garantir a preservação da sociedade pela lei civil, a qual recebe a força de cada um dos membros para sua execução. Mas quando esta confiança é quebrada, no momento em que esse poder para fazer as leis é empregado para outros fins que não aqueles para o qual fora estabelecido, ele pode e deve ser retirado do legislador para retornar à sociedade política:

3 Assunto tratado no artigo *Notas sobre o direito de resistência no Segundo Tratado sobre o Governo de John Locke*, publicado nos *Cadernos de Ética e Filosofia Política*.

Pois, como todo poder concedido em confiança para se alcançar um determinado fim está limitado por esse mesmo fim, sempre que este é manifestamente negligenciado ou contrariado, o encargo confiado deve necessariamente ser retirado[forfeited] e voltar o poder às mãos daqueles que o concederam, que podem depositá-lo de novo onde quer que julguem ser melhor para sua garantia e segurança (LOCKE, 2005, p. 518).

De fato, existem dois poderes supremos no corpo político. Um deles é o poder da própria sociedade política que exprime-se no conjunto dos membros, os quais permanecem capazes de empregar o poder que cada indivíduo possui antes do ingresso na sociedade civil. Ele se revela como “direito de conservar aquilo que não tinham o poder de ceder e de livrar-se daqueles que transgridam [a] lei fundamental, sagrada e inalterável da autoconservação, pela qual entraram na sociedade” (LOCKE, 2005, p. 519). Esse poder é permanente, sendo supremo apenas ocasião da dissolução do governo, não antes disso. O outro é o poder legislativo, superior ao conjunto de todos os membros da sociedade enquanto o governo civil subsista, ou seja, enquanto todos se mantêm igualmente sob as leis, a única maneira de garantir a propriedade e conservar a comunidade, conforme lhe fora atribuído em confiança:

Pois o que pode legislar para outrem deve por força ser-lhe superior; e como o legislativo o é tão-somente pelo direito de elaborar leis para todas as partes e para cada membro da sociedade, prescrevendo regras para suas ações e concedendo poder de execução onde quer que sejam transgredidas, deve por força ser o poder supremo, e todos os demais poderes depositados em quaisquer membros ou partes da sociedade devem derivar dele ou ser-lhe subordinados (LOCKE, 2005, p. 519).

Entretanto, Locke atribui, como elemento complicador para os intérpretes, um peso bastante significativo ao poder executivo. Ainda que este deva estar submetido ao legislativo como poder supremo, muitas vezes aquele que está encarregado do executivo terá poder para convocar o executivo de tempos em tempos e também o faz em confiança. Neste

sentido, o executivo também tem força para fazer cumprir a lei e sua ação também implicará no risco do mal uso da força que lhe cabe. Isso significa confiar numa prudência que pode resultar em uso de poder arbitrário e, por consequência, na quebra dessa confiança. Porém, segundo Locke, é preciso confiar nesta prudência do executivo para restabelecer inclusive a proporção que assegure uma representatividade em acordo com a lei civil e com o bem público, ou seja, com o consentimento inicial. Daí a defesa do filósofo acerca do uso da prerrogativa.⁴

III

No *Segundo tratado*, Locke defende que o consentimento é requerido para que se possa colocar qualquer ser humano sob a obrigação de obediência a outrem. Os homens abdicam da liberdade que desfrutam em estado de natureza “para formar um povo, um corpo político sob um único governo supremo, ou então quando qualquer um se junta e se incorpora a qualquer governo já formado” (LOCKE, 2005, p. 460). Das duas maneiras, os homens autorizam a elaboração de leis, como obrigações e restrições, que deverão respeitar para o bem de toda a comunidade. Além disso, um homem pode já ter nascido sob um governo e exprimir seu consentimento por meio de sua permanência nele quando atinge a maioria. Portanto, há dois sentidos em que se deve considerar o consentimento: aquele que é manifestado expressamente (como num juramento, por exemplo), e aquele que se dá de maneira tácita.

4 Locke defende a existência de “um poder executivo supremo investido numa única pessoa que, fazendo parte do legislativo, não divise nenhum poder legislativo superior e distinto ao qual subordinar-se e responder além daquele a que ele mesmo se junte e com o qual consinta” (cf. LOCKE, 2005, p. 521-536). Há aqui uma tensão, pois parece ficar claro que Locke argumenta em favor do rei no parlamento, apesar de admitir o uso da prerrogativa de maneira tal a indicar que o poder executivo pode ser, muitas vezes, interpretado como o poder supremo.

O consentimento necessário para a fundação do corpo político, sendo restrição da liberdade natural, depende da concordância expressa de homens livres⁵: “Qualquer número de homens pode [dar consentimento para colocar-se sob o poder da sociedade política], pois tal não fere a liberdade dos demais, que são deixados, tal como estavam, na liberdade do estado de natureza” (LOCKE, 2005, p. 468-469). Aqueles que não desejam fazer parte da sociedade política continuam a consentir, ou não, em atos particulares, de acordo com o que julgarem conveniente.⁶ Já a obediência que advém do consentimento tácito deve ser tão esperada quanto aquela que deriva do consentimento expresso.

Mas é preciso lembrar que o consentimento tácito daquele que nasce sob um governo aparece no texto de Locke vinculado à posse da terra:

[...] por não permitirem as sociedades políticas que qualquer parte de seus domínios seja desmembrada nem usufruída por ninguém além dos que dela fazem parte, o filho ordinariamente não pode usufruir as posses do pai a não ser sob os mesmos termos em que usufruía o pai, tornando-se um membro da mesma sociedade, pelo que se submete imediatamente ao governo que nela encontra estabelecido [...] (LOCKE, 2005, p. 489).

Locke argumenta que os pais possuem autoridade sobre o filho apenas até que este atinja a maioria (quando é capaz de exercer a razão) e seja, portanto, livre “para escolher o governo sob o qual pretende

5 John Dunn ressalta que estes seriam os membros plenos da sociedade política considerada legítima e que o compromisso expresso assumido por eles deveria ser perpétuo, sendo a permissão para emigrar não um direito, mas sim uma concessão dada a eles pelo soberano legal. Já aqueles que dão seu consentimento tácito precisam ter o direito de emigração exatamente para fazer valer tal consentimento (cf. DUNN, 2000, p. 133 e 140).

6 Aqueles que não consentem com o pacto mantêm a mesma liberdade que tinham em estado de natureza (cf. LOCKE, 2005, p. 468-469).

viver, a qual corpo político se unirá”. Portanto, o pacto dos ancestrais não obriga o filho à obediência ao governo sob o qual ele nasceu.⁷

O autor do *Segundo tratado* admite que é mais fácil reconhecer o consentimento expresso. A dificuldade está em reconhecer o que é o consentimento tácito, ou seja, em verificar “até que ponto este obriga a quem o formula, isto é, até que ponto alguém deve ser considerado como tendo consentido, e com isso, tendo-se submetido a algum governo, nos casos em que não o tenha expressado de modo algum” (LOCKE, 2005, p. 491).

O ingresso no corpo político que pressupõe o consentimento implica na submissão e incorporação das propriedades dos indivíduos à sociedade política na qual eles ingressam – desde que tais propriedades não pertençam a um outro governo. As terras são, portanto, parte do corpo político de maneira que “ficam ambas, pessoas e posses, sujeitas ao governo e ao domínio dessa sociedade, enquanto ela existir” (LOCKE, 2005, p. 492).

Como o governo regulamenta antes a terra e só posteriormente sua jurisdição chega até o seu proprietário, “a obrigação sob a qual se encontra a pessoa, em virtude [do usufruto da terra], de submeter-se ao governo, começa e termina com esse usufruto” (LOCKE, 2005, p. 493). Por esse motivo, Locke considera consentimento tácito até mesmo quando um estrangeiro que não esteja em estado de guerra encontra-se residente em um território pertencente a uma sociedade política. Porque ele usufrui do território e da proteção da lei enquanto reside nele.

Porém, ao apelar para o consentimento baseado na residência nos territórios, Locke parece demandar que advenha daí a obrigação à obe-

7 Locke dá o exemplo de um filho de um súdito da Inglaterra que tenha nascido de uma inglesa na França para defender que os próprios governos reconhecem que uma criança, após tornar-se adulta, poderá escolher tornar-se súdita de qualquer governo. Isso porque o consentimento de seus ancestrais não a obriga à obediência. Mas somente seu próprio consentimento pode gerar a obrigação à obediência. (Cf. LOCKE, 2005, p. 490-491).

diência, e que a única maneira de demonstrar divergência (ou não-consentimento) seria a emigração. O silêncio é o consentimento tácito que proporciona ao residente a proteção da lei e uma espécie de obrigação moral de respeitá-la em troca desse benefício. Contudo, segundo Jolley esse silêncio parece ser um sinal de que a obrigação de obediência refere-se a qualquer governo, de qualquer território em que o residente esteja. Desse modo, seria possível inferir que até mesmo os governos tirânicos deveriam ser obedecidos pelo residente. Isso geraria conflito com a noção de direito de resistência.⁸

Para que se possa resolver essa questão, Jolley aponta para o esforço de Locke em salientar que o consentimento não é a única condição necessária para a obrigação de obediência, mas é preciso considerar também a confiança que o povo deposita no governo para que este proteja “seus direitos naturais à vida, liberdade e propriedade.”(JOLLEY, 1999, p. 221) Pois, devemos nos lembrar, a partir do texto de Locke, que esse consentimento é retirado, ou mais propriamente anulado, quando o governo perde a confiança do povo:

A razão pela qual os homens entram em sociedade é a preservação de sua propriedade; e o fim para o qual elegem e autorizam um legislativo é a formulação de leis e o estabelecimento de regras como salvaguarda e defesa da propriedade de todos os membros da sociedade [...]. Logo, sempre que o legislativo transgrida essa regra fundamental da sociedade e [...] busque tomar para si ou colocar nas mãos de qualquer outro um poder absoluto sobre as vidas, liberdades e as propriedades do povo, por uma tal transgressão ao encargo confiado ele perde o direito ao poder que o povo lhe depôs em mãos para fins totalmente opostos [...] (LOCKE, 2005, p. 579-560).

Segundo Jolley, um exemplo que parece esclarecer a passagem citada pode ser encontrado na argumentação de Locke acerca do direito

8 O intérprete procura discutir, a partir da noção de consentimento, quando, ao povo, é lícito resistir. (Cf. JOLLEY, 1999, p. 219-220).

de desobediência que os gregos cristãos teriam em relação aos turcos, apresentado no capítulo que trata da Conquista⁹. Locke afirma que não houve consentimento por parte dos gregos. Mas não haveria consentimento tácito já que os gregos residiam em território administrado pelos turcos? De acordo com o intérprete, esta questão poderia ser respondida se fosse considerada a forma original do governo, a qual deveria contar com o consentimento expresso dos gregos, o que não é o caso, já que os gregos eram “descendentes dos antigos possuidores daquele país” (LOCKE, 2005, p. 555). Além disso, é provável que os turcos não permitissem a emigração dos gregos, o que inviabilizaria qualquer direito à divergência e, nesse caso, não haveria mesmo o consentimento tácito dos gregos. Portanto, não existiria a obrigação de obediência (cf. JOLLEY, 1999, p. 222).

Acerca da autoridade dos turcos sobre os gregos, na referida passagem, John Dunn ressalta que ela deriva do poder militar turco como fato experimentado socialmente e por isso somente poderia ser obrigatória a obediência se a autoridade fosse justificada e aceita com base em uma distribuição do poder entre os súditos da comunidade de maneira correta. Para tanto, seria necessária a implementação de instituições reconhecidas e capazes de promover a articulação da vontade do povo (cf. DUNN, 2000, p. 146-147).

Desse modo, a discussão acerca do consentimento no *Segundo tratado* parece requerer, além da compreensão do sentido do termo ao longo da história – em especial no contexto em que Locke escreve para dar conta de problemas próprios do governo inglês –, também a compreensão das implicações que resultam das noções, bastante distintas, de consentimento expresso e tácito, bem como da relação entre consentimento e confiança, como par indissociável, para a compreensão da reflexão de Locke acerca do governo civil.

9 Especialmente no parágrafo 192. (Cf. LOCKE, 2005, p. 542-559).

CONSIDERATIONS ON CONSENT IN
SECOND TREATISE OF GOVERNMENT
OF JOHN LOCKE

ABSTRACT: This article seeks to highlight some points about the concept of consent in the *Second Treatise of Government* in order to encourage a debate on this issue, quite relevant, while complex, to understanding Locke's political theory. In this way, it is sought to emphasize some more relevant passages for the apprehension of this notion based on its analysis both at the beginning of political societies and in the exercise of civil government. In addition, it seeks to indicate the connection between consent and trust and the importance of the distinction between tacit and express consent for the understanding of the text.

KEYWORDS: consent, political society, civil government, representativeness, trust.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

DUNN, J. (2000), *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the 'Two Treatises of Government'*. Cambridge University Press.

GOUGH, J.W. (1973), *John Locke's Political Philosophy*. Oxford University Press.

JOLLEY, N. (1999), *Locke: his Philosophical Thought*. Oxford University Press.

LASLETT, P. (2005), "Introdução". In.: *Dois Tratados sobre o governo*. 2ª ed. Trad. Julio Fischer. São Paulo. Martins Fontes.

LOCKE, J. (2005), Segundo tratado sobre o governo. In: *Dois Tratados sobre o governo*. 2ª ed. Trad. Julio Fischer. São Paulo. Martins Fontes.

_____. (2018), *The two treatises of civil government*. London: Ed. Thomas Hollis. Disponível em: < <http://oll.libertyfund.org/titles/locke-the>

two-treatises-of-civil-government-hollis-ed>.

VAUGHN, K. I. (1983), *John Locke, economista y sociólogo*. Trad. Juan José Utrilla. Fondo de Cultura Económica México.

CONATUS E DURAÇÃO NA ÉTICA DE ESPINOSA

Dani Barki Minkovicius
Graduando, Universidade de São Paulo,
São Paulo, Brasil
danibmin@gmail.com

RESUMO: O artigo visa desenvolver a noção de duração na Ética de Espinosa, mostrando que seu entendimento passa pela discussão de uma outra noção, central na filosofia de Espinosa, qual seja, a noção de *conatus*. A partir, então, da análise aqui pretendida – análise essa que passará por um estudo sobre a existência, a essência, a substância e o modo, além da noção de definição – será possível uma compreensão positiva da indefinição, e um esclarecimento, enfim, do que Espinosa entende por duração, bem como por *conatus*.

PALAVRAS-CHAVE: *conatus*, duração, eternidade, existência, essência, indefinição.

Mesmo que demonstrada em ordem geométrica, como seu subtítulo anuncia, a *Ética* de Espinosa apresenta algumas noções que são esclarecidas apenas muito adiante de sua exposição primeira. Talvez isso não signifique que sua dedução, no momento em que foi feita, se mostre insuficiente, mas apenas revele que o andamento da *Ética*, coerentemente, costura um sistema filosófico que se desenvolve e se completa a cada parte, a cada proposição e demonstração.

A noção de duração talvez seja um caso exemplar. Sua definição é dada na *Ética II*, sendo a quinta desta parte. Ela é feita nos seguintes termos: “Duração é a continuação indefinida do existir”¹, aos quais se segue a explicação: “Digo indefinida porque jamais pode ser determinada pela própria natureza da coisa existente, nem tampouco pela causa eficiente, que necessariamente põe a existência da coisa, e não a tira”. Como se pretenderá mostrar, sua análise já é possível com as investigações realizadas na primeira parte da *Ética*; mas talvez o seu esclarecimento só se dê mais plenamente após o desenvolvimento de uma outra noção, central na filosofia de Espinosa, qual seja, o *conatus*, cuja dedução é feita no começo da *Ética III*, mais precisamente entre as proposições 4 e 8. A proposição III8, inclusive, é a que realiza esta síntese das duas noções espinosanas, a de duração e a de *conatus*, enfim esclarecendo ambas. Assim, será partindo dessa proposição em questão que se buscará reconstituir os passos argumentativos que possibilitam concluir e entender aquilo que se pode considerar uma síntese das noções de *conatus* e de duração.

A proposição III8 anuncia que: “O esforço pelo qual cada coisa se esforça para perseverar em seu ser não envolve nenhum tempo finito, mas indefinido”. Esse esforço é exatamente o *conatus*, e a proposição pode ser dividida em duas partes, uma negativa, e outra positiva – e assim também o fará Espinosa na sua demonstração. A parte negativa pretenderá mostrar que não há tempo finito, limitado, definido, que não há uma

1 As citações da *Ética* seguem a tradução realizada pelo Grupo de Estudos Espinosanos da USP.

determinação da duração; enquanto a parte positiva mostrará que há um tempo indefinido. Será preciso, porém, tanto melhor qualificar esse “haver”, quanto especificar o porquê e o como o limitado, o definido e a determinação são negativos, ao passo que o indefinido é positivo.

É possível, desde já, observar que a duração é indefinida e que isso se dá pela sua indeterminação – basta recorrer a sua definição e a explicação que a segue. Isso, porém, não é suficiente; talvez aponte para a coerência e imbricação entre a definição II5 e a proposição III8, mas o esclarecimento de ambas ainda envolve desdobramentos.

Como, então, começar a compreender o que se quer dizer ao afirmar que tanto o *conatus* quanto a duração envolvem indefinição? A definição II5 fala em “continuação indefinida”, e a proposição III8, em “tempo indefinido”. Talvez uma maneira de iniciar a análise, e que permite voltar-se às partes negativa e positiva da demonstração acima referida, seja desconstruindo, por assim dizer, essas noções de “continuação” e de “tempo”, com o intuito de especificar que se trata menos de questões tradicionalmente temporais, e mais questões relacionadas à existência, e, por que não, à essência. Nesse sentido, duração na *Ética* de Espinosa é antes uma maneira de existir, e não uma expressão do tempo. Este, por sua vez, é um modo de pensar, ou mesmo de imaginar, como a carta 12 bem especifica.

A carta 12, ou a “Carta sobre o infinito”, pretende exatamente expor a teoria espinosana do infinito, ou, melhor dizendo, do “infinito atual”; pois a tese a ser defendida é que o infinito é “positividade absoluta”, e toda e qualquer tentativa de pensá-lo negativamente, como “não-limitado”, ou “sem começo ou fim”, é antes o motivo de muitos equívocos. Na verdade, essa tese aponta para a distinção entre a ideia de infinito e sua “imagem” – cuja possibilidade se mostrará inalcançável, uma vez que tal destruiria o conceito mesmo de infinito, compreendido, enfim, como “positividade absoluta”². Mas é preciso ir por partes.

2 Os termos destacados entre aspas referem-se ao raciocínio elaborado por Marilena

O infinito como “positividade absoluta”, e, portanto, sua ideia como pura continuidade, faz dele indefinido, em um sentido positivo. A “ausência” de definição ou limite é antes uma característica de sua positividade, pois revela não uma “ausência” propriamente, mas uma “presença” continuada ou eterna. A eternidade, aliás, dirá Espinosa nesta carta, é “fruição infinita do existir”, ou mesmo “fruição infinita do ser” (ESPINOSA, 1983, p. 374). Sobre isso, se explicará melhor logo adiante. Por ora, é ainda preciso ressaltar o que se quis dizer por continuação. Pois, bem como a eternidade, a continuação, assim empregada, diz respeito não a um desenrolar temporal, mas a um existir. O infinito, entendido tal qual Espinosa pretende, isto é, como “positividade absoluta”, refere-se menos ao tempo que à existência. Isso, então, retoma a questão acima exposta: o esvaziamento ontológico do tempo, por assim dizer.

Ainda na carta 12, Espinosa, após distinguir o infinito por sua natureza, por sua definição, e o infinito por sua causa, argumenta que a sequência de seu raciocínio precisa antes passar pela discussão de quatro pontos: a substância, o modo, a eternidade e a duração. Se o que acima for considerado, e a discussão sobre o infinito atual, isto é, a “positividade absoluta” é antes existencial e essencial³, do que propriamente temporal,

Chauí na nota que introduz a carta 12, na edição da *Coleção Os Pensadores* de 1983: “[Nesta carta] o filósofo expõe a teoria do infinito atual, tema central do pensamento do século XVII. A tese espinosana consistirá em negar toda tentativa para pensar o infinito negativamente: não-limitado, sem começo, sem fim, etc. O infinito é positividade absoluta. Espinosa recusa, também, a consequência do negativismo: as tentativas para calcular o infinito, que supõem o infinito como descontínuo. O centro da demonstração gira sobre: 1.º a distinção entre o que é infinito por sua natureza e o que é infinito por sua causa; 2.º sobre a distinção entre o que pode ser compreendido pelo intelecto e pela imaginação, e aquilo que só pode ser compreendido pelo intelecto. O infinito está neste segundo caso e todos os enganos das tentativas para pensá-lo residem no fato de que os filósofos confundiram a ideia do infinito com a *imagem* (impossível) do infinito”.

3 E dizer que o infinito é ou bem por sua definição ou bem por sua causa é uma afirmação reveladora nesse sentido, como se pretenderá esclarecer ao longo da argumentação.

então nada mais coerente do que Espinosa explicar sobre esses quatro pontos.

Sobre a substância, o filósofo afirma que “a existência pertence à sua essência, isto é, que sua existência decorre de sua essência apenas e de sua definição”, e, em consequência disso, “que não existem múltiplas substâncias de mesma natureza, mas que a substância é única quanto à sua natureza”, além de dizer, por último, “que uma substância só pode ser compreendida como infinita” (ESPINOSA, 1983, p. 373–374). Mais adiante, ao tratar da eternidade, Espinosa dirá que esta nada mais é que a existência da substância – entendida, assim, como “fruição infinita do existir”, retomando a expressão já adiantada.

Nesta carta, Espinosa não se detém nas demonstrações dessa teoria a respeito da substância, mas tal é feito com extrema minúcia na primeira parte da *Ética*. Não interessará aqui reconstituir todos os passos da *Ética I*, ou desenvolver detalhadamente os principais; antes, uma breve discussão acerca de algumas passagens desta parte será oportuna para esclarecer o que Espinosa entende por substância. Sua definição é a terceira da *Ética*: “Por substância entendo aquilo que é em si e é concebido por si, isto é, aquilo cujo conceito não precisa do conceito de outra coisa a partir do qual deva ser formado”. A substância, assim, não é produzida por outro, como afirma a proposição 16 e seu corolário; ela é, então, causa de si, como afirma a proposição 17 e, mais precisamente, sua demonstração. Ora, por causa de si Espinosa entende “aquilo cuja essência envolve existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão existente” (trata-se exatamente da definição que abre a *Ética*). Na substância, então, a existência pertence à essência – como já se observou pela carta 12. É o que também afirma a mesma proposição 17, ao anunciar enfim que “à natureza da substância pertence existir”. Se da essência mesma da substância decorre sua existência, esta maneira de existir não será outra senão a eterna, pois eternidade, seguindo a definição 18, é “a própria existência enquanto concebida seguir necessariamente da só definição da coisa eterna”. Percebe-se, enfim, com maior propriedade, por

que a eternidade é uma maneira de existir, e não pode ser explicada pelo tempo. A explicação que Espinosa faz seguir à definição 18 encaminha-se nessa direção: “Tal existência [a referida na definição], pois, assim como uma essência de coisa, é concebida como verdade eterna, e por isso não pode ser explicada pela duração ou pelo tempo, ainda que se conceba a duração carecer de princípio e fim”.

Essa afirmação de que a duração carece de princípio e fim é fundamental, pois indica talvez o intuito de Espinosa de compreender a duração também positivamente, tal como o fez com o infinito e a eternidade: a duração também será um existir; mas, agora, não mais da substância, mas do modo.

Retomando os quatro pontos elencados na carta 12, após a substância, aparece o modo. Sobre ele, Espinosa escreve:

Chamo de modo as afecções da substância, e sua definição, na medida em que não é a definição de própria substância, não pode envolver qualquer existência. Por isso, embora os modos existam, podemos concebê-los como não existentes, donde se segue que, quando consideramos apenas a essência dos modos e não a ordem da Natureza toda, não podemos concluir, da existência presente deles, que deverão existir ou não existir posteriormente, ou que tivessem existido ou não existido anteriormente (ESPINOSA, 1983, p. 374).

De novo, porém, uma melhor compreensão do modo e dessa existência dos modos talvez exija uma breve exploração de algumas passagens da *Ética*. Na sua primeira parte, Espinosa define modo como “afecções da substância, ou seja, aquilo que é em outro, pelo qual também é concebido” (definição 15). Assim, os modos são modificações da substância, e, nesse sentido, diferem dela. Diferindo-se da substância, a única que é causa de si, os modos não são causa de si – e é dessa maneira que o modo é “em outro, pelo qual também é concebido”. Mas, não é porque sua existência não decorre de sua essência que os modos não existem de maneira determinada. O conjunto de proposições 20 a 27 da *Ética I* demonstra que os modos decorrem, isto é, são causados, por Deus, ou

seja, pela substância⁴, e que, por isso mesmo, existem de maneira certa e determinada: existem necessariamente. E mais: como anuncia a proposição 128, os modos são também causados uns pelos outros, determinando ainda mais a existência deles.

Sendo assim, pode-se dizer que a existência de tudo é determinada: seja por sua essência (caso da substância), seja por suas causas (caso do modo).

A explicação da definição de duração, como já exposta, retoma essa tese de que a causa coloca a existência do modo, quando afirma que a causa eficiente “necessariamente põe a existência da coisa”. Isso por si já é um indício de que a duração, mesmo que não anunciado em sua própria definição, é a existência dos modos; mas o início da explicação em questão reforça ainda mais essa tese – isso se o próprio enunciado da definição já não foi suficiente. Pois o enunciado da definição 115 refere-se à indefinição, e o começo da explicação afirma que a “própria natureza da coisa existente” não determina. Ora, fosse a existência da substância, seria ela tanto determinada pela natureza mesma da substância, quanto eterna – exatamente porque determinada, decorrente da essência. Como se percebe, então, pelas investigações e conclusões da *Ética 1*, já é possível compreender que a duração é a existência dos modos.

E é precisamente essa a conclusão que Espinosa chega, retomando uma última vez a carta 12, apenas pelo trecho dela, a respeito do modo, acima citado. A duração explica tão-somente a existência dos modos (ESPINOSA, 1983, p. 374), e, sendo assim, não deve ser confundida com o tempo. Como já adiantado, este é, em certo sentido, vazio ontologicamente: trata-se apenas de um modo de pensar, ou melhor ainda, um modo de imaginar, que serve para medir a duração. Além da carta 12, o escólio da proposição 114 também reforça essa noção de tempo, como modo de imaginar que, por operação de comparação, procura medir a duração. Ao

4 E a substância enquanto causa é causa eficiente *imane*nte, como bem afirma a proposição 118.

fazer isso, porém, abstrai-se o verdadeiro significado da duração, já que se delimita a continuação indefinida do existir⁵.

A definição 115, portanto, apresenta elementos que permitem esclarecer até certo ponto a duração, ao mesmo tempo que apresenta elementos cujo entendimento pleno dependerá do desenvolvimento da Ética – e é somente após esse desenvolvimento que de maneira mais plena a duração poderá ser esclarecida. Esse desenvolvimento é exatamente o desenvolvimento da noção de *conatus*, e os elementos da definição 115 que o adiantam – sem, porém, especificar – encontram-se nos termos finais da sua explicação. Como já analisado, a causa necessariamente põe a existência da coisa; mas a argumentação de Espinosa não termina aí: a causa, ademais, não tira a existência da coisa. A causa eficiente que coloca a existência da coisa jamais, enquanto tal causa, a tirará a existência. E, como a mesma explicação afirma, a natureza da coisa existente também jamais determinará o fim da existência, i. e., também ela não tirará a existência da coisa. Resta, então, ao menos duas questões: o que tirará a existência da coisa? – pois se nada assim fizesse, todas as coisas seriam imortais; e o que, positivamente, garante a continuação indefinida do existir? Ou, em outros termos, se a explicação da definição 115 apresenta um esclarecimento negativo do indefinido (“porque jamais... nem tampouco...”), como compreendê-lo positivamente?

Uma vez mais, caberá à teoria do *conatus* esse esclarecimento, como se pode observar pela breve resposta que Gueroult apresenta a essa questão:

5 “A origem do tempo e da medida decorre de que podemos determinar à vontade a duração e a quantidade, quando concebemos esta abstraída da substância e aquela separada da maneira como flui das coisas eternas. O tempo serve para delimitar a duração, e a medida para delimitar a quantidade, de tal sorte que podemos imaginá-las facilmente tanto quanto seja possível. O número surge depois porque separamos as afecções da substância da própria substância e as repartimos em classes para poder imaginá-las facilmente, e o número serve para que as determinemos. Vê-se claramente, portanto, que a medida, o tempo e o número são apenas modos de pensar, ou melhor, de imaginar.” (ESPINOSA, 1983, p. 374 – 375).

L'existence de toute chose singulière dépend, en effet, d'une part, de sa nature ou essence qui, par sa causalité efficiente interne ou *conatus*, tend à imposer et à faire persévérer son existence; d'autre part, de la cause efficiente externe qui rend possible l'accomplissement de cette opération (GUEROULT, 1974, p. 24).

Ao que se segue, então, restará tanto esclarecer quanto esmiuçar o que Gueroult sucinta e diretamente expõe no trecho acima, desenvolvendo, enfim, a teoria espinosana do *conatus*.

Na *Ética*, o *conatus* é deduzido, seguindo a divisão de Macherey (MACHEREY, 1998, p. 71 - 92), no conjunto de proposições que vai da III4 à III8. A proposição III4 tem como enunciado o seguinte: “Nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa externa”. Percebe-se de imediato que tal afirmação já responde à primeira questão acima elaborada (qual seja, a que perguntava pelo que tiraria a existência da coisa). Mas o que explica esse enunciado? A demonstração que o segue afirma que trata-se de uma proposição “patente por si”, e justifica tal recorrendo à definição de definição, por assim dizer: “com efeito, a definição de uma coisa qualquer afirma, e não nega, a essência da própria coisa; ou seja, põe, e não tira, a essência da coisa”. O que está na base dessa proposição, então, é a teoria da definição de Espinosa, sua tese a respeito da definição real, que se permeia a *Ética*, não é exatamente nela exposta detida e explicitamente; será recorrendo a outro escrito seu, o *Tratado da Emenda do Intelecto*, que se poderá esclarecer qual é essa tese espinosana acerca da definição real.

Os parágrafos 95, 96 e 97 deste *Tratado* expõem o que Espinosa considera a esse respeito. Sua advertência primeira, no início do §95, é que “a definição, para que seja perfeita, deverá explicar a essência íntima da coisa e precaver-nos para que não usemos no lugar desta alguns próprios”⁶. A essa advertência, faz coro a que termina o §95: “as propriedades

6 As citações do *Tratado da Emenda do Intelecto* seguem a tradução de Cristiano Novaes de Rezende.

das coisas não são inteligidas enquanto suas essências são ignoradas; mas se negligenciamos estas, necessariamente perverteremos a concatenação do intelecto, que deve reproduzir a concatenação da Natureza, e afastar-nos-emos inteiramente de nosso escopo”. Espinosa, então, está a advertir a relação direta entre a definição e a essência, e a prioridade desta em relação às propriedades, e que, assim, a verdadeira definição deverá explicar a essência mesma da coisa – e esse explicar, como se verá, é no sentido forte de dar, resultar.

Ao apresentar positivamente sua teoria, agora nos parágrafos 96 e 97, o filósofo aponta aquilo que a definição deverá comportar: se for coisa criada, ela deverá “compreender a causa próxima” (§96), e, a partir de si mesma, “todas as propriedades da coisa – quando esta é considerada sozinha e não conjugada com outras – [poderão] ser concluídas” (§96); caso seja definição de coisa incriada, a definição deverá excluir toda causa, “isto é, que além de seu próprio ser, o objeto não exija qualquer outro para sua explicação” (§97), deverá também excluir a questão do ser da coisa (“uma vez dada a definição dessa coisa, não permaneça lugar para a Questão: ‘se ela é?’”) (§97), além de excluir a possibilidade da coisa ser “explicada por algumas abstrações” (§97), assim como será igualmente “requerido que, a partir de sua definição, todas as suas propriedades sejam concluídas” (§97).

Ora, o que esse conjunto de afirmações querem dizer? De maneira resumida, que uma definição real é aquela que mostra a gênese da coisa, e, desse modo, mostra a existência da coisa. Não se trata, portanto, de uma definição nominal, de tal modo que não faz sentido duvidar da definição. O próprio definir é o produzir a coisa, ao compreender a sua causa – seja ela próxima, eficiente imanente, ou a própria coisa (quando causa de si). Uma definição real, assim, resulta e garante a existência da coisa, e o exemplo que Espinosa dá no §96, ao definir o círculo, é bastante esclarecedor: sua definição não será por suas propriedades – como as advertências ressaltadas apontavam o que não se fazer –, mas cumprirá com os requisitos elencados; nas palavras de Espinosa, então, o círculo “é

uma figura descrita por uma linha qualquer, da qual uma extremidade é fixa e a outra é móvel” (§96).

Em suma, a definição, assim compreendida, resulta e garante a existência da coisa, o que significa dizer que ela resulta em uma essência particular afirmativa. Tal conclusão pode ser feita recorrendo-se àquilo que Espinosa entende por essência; na *Ética*, trata-se da definição II2, na qual o filósofo afirma que pertence “à essência de uma coisa aquilo que, dado, a coisa é necessariamente posta e, tirado, a coisa é necessariamente suprimida; ou aquilo sem o que a coisa não pode ser nem ser concebida e, vice-versa, que sem a coisa não pode ser nem ser concebido”.

Segundo o começo dessa definição, a essência põe a coisa, coloca-a na existência; e, se a essência é suprimida, também será suprimida a coisa. É nesse sentido, de colocar a coisa, que a essência é afirmativa; e é porque cada essência diz respeito a uma coisa, que ela é particular. A expressão “essência particular afirmativa”, então, ganha clareza.

Mas dessa definição II2 não se pode concluir que tudo seja causa de si. De fato, ao afirmar que a essência põe a existência, Espinosa está antes ressaltando a aproximação entre a essência e a existência, e não que a toda essência pertence a existência, isto é, e não que haja autocausalidade de tudo. Como já desenvolvido anteriormente, só a substância é causa de si; os modos, por sua vez, são postos por uma causa. Mas, e é talvez isso que se possa apreender da definição II2, mesmo no caso dos modos, quando postos, o são com suas essências e existências em conjunto. A essência do modo é inseparável de sua existência, mas essa inseparabilidade não faz com que a essência seja causa da existência, ou seja, não torna o modo causa de si.

Enfim, é possível dessa maneira compreender como se pode, na demonstração da proposição III4, afirmar que “a definição de uma coisa qualquer afirma, e não nega, a essência da própria coisa; ou seja, põe, e não tira, a essência da coisa”, sem com isso transformar todas as coisas em substâncias. E a proposição III4 apresenta outro elemento que impossibilita qualquer um de concluir que tudo seja substância, pois impossibilita

a eternidade a tudo: não é por dizer que a essência da coisa não pode destruir a coisa que esta será indestrutível; o enunciado da proposição indica como e porquê uma coisa deixará de ser: por uma causa externa. Macherey, assim, observa

qu’au point de vue de l’essence d’une chose, l’existence de cette chose est indestructible, comme son essence même, bien que cependant cette existence soit susceptible d’être détruite par l’intervention d’une cause extérieure (MACHEREY, 1998, p. 76).

Portanto, os modos, de um lado, são indestrutíveis, já que não podem ser destruídos por si mesmos, por sua essência; mas, de outro, são destrutíveis, pois estão sujeitos a causas externas que, estas sim, podem destruí-los. Assim, como conclui Macherey (1998, p. 76–77), a existência de uma coisa singular é tanto destrutível quanto indestrutível, sem, porém, que tal contradição se passe no interior da coisa, em sua essência.

Continuando a leitura das proposições que desenvolvem a noção de *conatus*, a proposição III5, como diz Macherey (1998, p. 77), é praticamente um corolário da proposição precedente, pois se a destruição de algo só pode se dar por uma causa exterior, não poderá se dar no interior do sujeito algo que poderia levá-lo a sua própria destruição; e essa possibilidade seria aberta caso contrários coexistissem no interior de um mesmo sujeito. Nos termos da demonstração da proposição III5, isso é dito do seguinte modo: “se [coisas de natureza contrária] pudessem convir entre si, ou estar simultaneamente no mesmo sujeito, então poderia dar-se no mesmo sujeito algo que poderia destruí-lo, o que (*pela Prop. preced.*) é absurdo”. É por isso, então, que a proposição III5 anuncia: “Coisas são de natureza contrária, isto é, não podem estar no mesmo sujeito, enquanto uma pode destruir a outra”. É preciso notar, porém, que Espinosa não está a afirmar que não é possível uma contrariedade no interior do sujeito, como se fosse impossível afetos contrários no interior de uma pessoa (o prosseguimento da própria *Ética III* desenvolverá essa possibilidade); antes, o que a proposição ressalta é a impossibilidade de

uma contrariedade ao sujeito, isto é, algo de natureza oposta à do sujeito. Não está, tampouco, a afirmar que toda coisa de outra natureza leva à destruição; dizer isso seria o mesmo que dizer que toda causa externa leva à destruição. Mas se da definição e essência da coisa é impossível decorrer sua destruição, esta só será possível por algo de outra natureza. Ou seja, a possibilidade de “convir entre si, ou estar simultaneamente no mesmo sujeito” coisas de natureza contrárias é a possibilidade mesma de “dar-se no mesmo sujeito algo que poderia destruí-lo”. Está aí, à luz de tudo o que acima desenvolveu-se quando na análise da proposição III4, o absurdo.

A investigação, assim feita, das proposições III4 e III5 coloca, porém, a questão: em meio a isso tudo, o que dizer a respeito do *conatus*? Como aponta Macherey (1998, p. 72), essas duas proposições apresentam a condição prévia para o desenvolvimento positivo da teoria do *conatus*, e fazem isso expondo um tema central a toda Ética:

la nécessité de penser la négativité comme quelque chose de fondamentalement extrinsèque à la nature des choses, qu'elle ne peut en aucun cas déterminer de l'intérieur, pour ce qu'elles sont en elles-mêmes; en d'autres termes, la négation, si elle passe occasionnellement entre des choses, ne passe pas réellement dans les choses elles-mêmes, et n'intervient pas dans ce qui les constitue nécessairement (MACHEREY, 1998, p. 72).

Impossibilidade de negação interna. É isso que as proposições III4 e III5 assinalam. E por que isso é uma condição prévia para o desenvolvimento *positivo* da teoria do *conatus*? Ora, porque elas justamente apresentam um cenário *negativo* do qual se deduzirá o *conatus*. Resgatando uma vez mais os enunciados dessas duas proposições, seus termos são reveladores nesse sentido: “nenhuma coisa pode ser...”, “...não podem estar...”; elas apresentam negativamente aspectos que, à luz da teoria do *conatus*, poderão ser compreendidos positivamente. Tal como na análise da duração, que, se por sua definição (a quinta da parte segunda da Ética) só se alcançou uma dimensão negativa da indefinição, as proposições III4

e III5 apresentam uma dimensão negativa da essência das coisas particulares. Caberá às proposições III6, III7 e III8 desenvolver positivamente tanto esse aspecto como o anterior, i. e., desenvolver uma dimensão positiva da essência das coisas particulares tanto quanto alcançar uma dimensão positiva da indefinição; e ambas as conquistas pela, enfim, constituição – positiva – da noção espinosana de *conatus*. É nesse sentido que se pode afirmar que o *conatus* esclarece a duração.

As proposições III6 e III7 procurarão, assim, definir, positivamente, o que seria a essência atual (particular e afirmativa) da coisa singular. Para tanto, concluir-se-ão enunciados recorrendo tanto à Ética I quanto à proposição III4 (e à III5 também). O raciocínio será, então, o seguinte: os modos ou as coisas singulares são modificações da substância, e, nesse sentido, exprimem os atributos da substância de uma maneira – maneira essa certa e determinada (cf. o corolário da proposição I25) –, o que significa dizer que exprimem a substância, ou então, exprimem sua essência. Ora, a essência da substância, segundo a proposição I34, é sua própria potência, de tal modo que as coisas singulares exprimem, de maneira certa e determinada, a potência da substância. E a potência da substância é, agora pela demonstração da proposição I34, aquilo pelo qual ela é e age. Assim, com isso tudo, tem-se a primeira parte da demonstração da proposição III6: “As coisas singulares são modos pelos quais os atributos de Deus se exprimem de maneira certa e determinada, isto é, coisas que exprimem de maneira certa e determinada a potência de Deus, pela qual Deus é e age”. Percebe-se que esta primeira parte é inteira construída apenas recorrendo-se à Ética I; caberá, portanto, agora à segunda parte da demonstração retomar as proposições III4 e III5. É o que se observa quando Espinosa afirma que coisa alguma tem em si algo que a destrua, e se opõe a tudo o que lhe possa destruir, ou, nos termos da demonstração, que “nenhuma coisa tem algo em si pelo qual possa ser destruída, ou seja, que lhe tire a existência; ao contrário, opõe-se a tudo que pode tirar-lhe a existência”. Destas duas partes, enfim, Espinosa pode concluir: as coisas exprimem uma potência, ou melhor, uma determinada potência, que se

opõe a tudo que lhe possa destruir; será, então, uma potência que visa manter-se na existência. É precisamente esse o resultado que o filósofo procurava demonstrar, isto é, é esse o enunciado da proposição III6: “Cada coisa, o quanto está em suas forças [*quantum in se est*], esforça-se para perseverar em seu ser”.

Ao dizer que cada coisa esforça-se para perseverar em seu ser, Espinosa já está a indicar positivamente a atualidade, o ser e o agir da coisa singular. Pois se a coisa exprime a potência da substância, assim se esforçando, e, mais até, ela é essa própria expressão certa e determinada, ela será essa própria potência, esse próprio esforço. Ora, se assim é, a conclusão a que se chega será justamente que “o esforço pelo qual cada coisa se esforça para perseverar em seu ser não é nada além da essência atual da própria coisa” – tal é o enunciado da proposição III7.

A demonstração que de fato segue essa proposição procura desenvolver a noção de que tudo é potência recorrendo à proposição 136, que afirma que “nada existe de cuja natureza não siga algum efeito”; pois assim sendo, tudo tem, ou melhor ainda, tudo é poder causal, ou, simplesmente, potência. E a própria demonstração da proposição 136 enfatiza isso: “O que quer que exista exprime de maneira certa e determinada a natureza, ou seja, a essência de Deus, isto é, o que quer que exista exprime de maneira certa e determinada a potência de Deus, a qual é causa de todas as coisas, e por conseguinte disso deve seguir algum efeito” – e isso é concluído ao considerar a proposição 134 e sua demonstração, que afirmam que “a potência de Deus é sua própria essência”, uma vez que “da só necessidade da essência de Deus segue que Deus é causa de si e de todas as coisas”. Retomando o que se elaborou acima, tudo é expressão certa e determinada de Deus, ou seja, da substância; e tudo exprime de maneira certa e determinada a potência de Deus, ou seja, da substância: assim, tudo é uma expressão, certa e determinada, da potência divina, da potência da substância. Tudo é potência; é assim que tudo é e age. É por isso, enfim, que se pode afirmar que a potência é a essência atual da coisa.

Mas, como inclusive já se salientou, essa potência é uma potência, por assim dizer, qualificada: tudo é um esforço, mas não se trata de um esforço qualquer. Como observado e demonstrado, é o esforço “pelo qual cada coisa se esforça para perseverar em seu ser”. É o esforço que responde precisamente pelo nome de *conatus*.

O *conatus*, portanto, revela o caráter ativo da coisa – é um esforço, atual – e, sendo assim, é a maneira positiva de se compreender a coisa singular.

Mas, se a essência da substância é sua potência, e a essência atual do modo também é sua potência de ser e agir, e perseverar em seu ser – em um termo, seu *conatus* –, a proposição III7 estaria meramente a retomar a proposição I34, no sentido de que, ora, qual seria então a diferença entre a essência de Deus, ou seja, da substância, e a essência dos modos, ou seja, das coisas? A resposta – pois essas essências hão de se diferirem – já foi aqui muito enfatizada, mas cabe ser, uma vez mais, reforçada: a essência da substância é uma essência causada por si, ao passo que a essência do modo é uma essência dada – por isso Espinosa utiliza esta expressão “essência dada” duas vezes na demonstração da proposição III7, enquanto fala em “causa de si e de todas as coisas” ao se referir à essência divina na demonstração da proposição I34.

A substância é causa de si, o modo é em outro; a substância se causa, o modo depende de causas exteriores. Isso é fundamental. Pois, ainda retomando os argumentos já desenvolvidos, não sendo causa de si, sua essência não envolve existência: a coisa não é eterna. Mas, ainda que não seja eterna, ela não envolve uma existência finita. O que não significa que a coisa seja eterna: entre a eternidade e a finitude, há a indeterminação. Há a duração. Recuperando a definição II5, “duração é a continuação indefinida do existir”. E se antes podia-se compreender negativamente essa indefinição, agora já se está em condições de compreendê-la positivamente. Pois a coisa esforça-se para perseverar em seu ser, essa é sua essência atual; ela se oporá a tudo que lhe poderá tirar a existência. O seu existir, assim, não poderá ser determinado pela sua pró-

pria natureza: esta é *conatus*, esta é um esforço atual de autoperseveração. É assim que agora esclarece-se positivamente os termos da explicação da definição III5: “[...] jamais pode ser determinada pela própria natureza da coisa existente”.

Assim, esforço atual de autoperseveração, em si e por si o *conatus* envolve necessariamente indefinição. Não é eterno, pois a eternidade diz respeito tão-somente à substância; e não envolve tempo finito, pois se assim fosse, não seria, justamente, um esforço atual de autoperseveração: envolveria um limite, ou seja, envolveria, na essência mesma da coisa, algo que a faria deixar de ser – o que se observou impossível pelas proposições III4 e III5. Espinosa, também por uma demonstração (a da proposição III8) por absurdo, argumenta: “Com efeito, se envolvesse tempo limitado, que determinasse a duração da coisa, então da só potência pela qual a coisa existe seguiria que a coisa não poderia existir depois daquele tempo limitado, mas deveria ser destruída; ora, isto é absurdo”. Sendo assim, conclui-se que “o esforço pelo qual cada coisa se esforça para perseverar em seu ser não envolve nenhum tempo finito, mas indefinido”, recuperando, enfim, o enunciado da proposição III8.

O *conatus*, desse modo, esclarece a duração, pois permite, finalmente, compreender positivamente a indefinição. Esta é marca de uma potência atual, ativa de ser e agir, um esforço para perseverar em seu ser; ilimitado, indeterminado, enfim, indefinido, não porque eterno, mas porque não possui, e nem poderia possuir, em si algo que lhe tire a existência. Esta só poderá ser tirada por uma causa externa – e é por isso que, nem eterna, nem envolvendo em si seu limite, seu fim, a coisa é tampouco imortal. Mas, “se não for destruída por uma causa externa, prosseguirá sempre no existir pela mesma potência pela qual agora existe”⁷.

7 Parte final da demonstração da proposição III8.

CONATUS AND DURATION IN SPINOZA'S *ETHICS*

ABSTRACT: The article aims to develop the notion of duration in Spinoza's *Ethics*, showing that its understanding involves the discussion of another notion, central in Spinoza's philosophy, the notion of *conatus*. By, then, the analysis that follows – an analysis that involves a study of the existence, the essence, the substance and the mode, as well as the notion of definition – a positive comprehension of the indefiniteness will be possible, as well as, finally, a clarification of what Spinoza understands by duration and by *conatus*.

KEYWORDS: *conatus*, duration, eternity, existence, essence, indefiniteness

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ESPINOZA, B. (1983) Carta 12. In: _____. *Coleção Os Pensadores*. Trad. Marilena de Souza Chaui. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural.
- _____. (2015) *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. ed. São Paulo: Edusp.
- _____. (2015) *Tratado da Emenda do Intelecto*. Trad. Cristiano Novaes de Rezende. ed. Campinas: Editora da Unicamp. (Coleção Fausto Castilho Multilíngues de Filosofia da Unicamp).
- GUEROULT, M. (1974) *Spinoza II. L'âme (Ethique, II)*. ed. Paris: Aubier-Montaigne.
- MACHEREY, P. (1998) *Introduction à l'Éthique de Spinoza*. La troisième partie, La vie affective. 2. ed. Paris: Presses Universitaires de France.

ESPINOSA COMO EDUCADOR

RABENORT, William (2016). *Spinoza como educador*. Pref. Juliana Merçon; introd. Trad. Bras. Fernando Bonadia de Oliveira; tradução para o português GT Benedictus de Spinoza; coordenação Emanuel Angelo da Rocha Fragoso/Francisca Juliana Barros Sousa Lima. – 1. Ed. – Fortaleza: EdUECE, 2016.

RESENHA

Juarez Lopes Rodrigues
Doutorando, Universidade de São Paulo,
São Paulo, Brasil.
juarez.rodrigues@usp.br

O mesmo interesse pedagógico despertado pela filosofia de Espinosa na primeira década do século passado, período em que William Louis Rabenort publica “*Espinosa como educador*” (*Spinoza as educator*), reaparece aqui no Brasil no presente momento. A tradução realizada pelo Coletivo GT Benedictus de Spinoza, sob a coordenação do Prof. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e da Profa. Francisca Juliana Barros Sousa Lima, tem como objetivo reconstituir esse primeiro encontro das ideias de Espinosa com o campo da educação. É bem verdade que o filósofo do “infinito atual” ou do Deus *sive* Natura desperta um interesse mais pela profundidade e rigor de sua ontologia e a agudeza de sua análise política, do que propriamente de sua relação com a pedagogia ou escritos sobre a educação. Entretanto, é a própria filosofia de Espinosa que nos faz perceber que essas divisões de ciências ou saberes, na verdade, não se põem. Tudo o que existe, existe necessariamente e todas as relações existentes se conectam e se interconectam umas às outras, num turbilhão de causalidade que tem como único fundamento a substância absolutamente infinita. Sendo assim, se a educação não pode ser pensada sem relacioná-la à política, por que não pensar estes campos do conhecimento imersos numa ontologia do necessário? A maestria com que Rabenort conduz o leitor, interconectando a ontologia, a política e a educação em Espinosa, faz do seu livro uma obra necessária para os professores de filosofia e pedagogos repensarem os caminhos da educação. A tradução de Rabenort que vem a lume, e que tem como objetivo essencial contribuir para a elaboração de uma teoria da educação em Espinosa, talvez seja o início da percepção da importância da sua filosofia também para os educadores.

Em seu primeiro capítulo, intitulado “A possibilidade da Educação”, Rabenort confessa que em suas obras Espinosa não se preocupou explicitamente nem com a educação nem com as crianças. Entretanto, Rabenort chama a atenção para o fato de que a educação precisa ser pensada num âmbito maior que aquele circunscrito pela infância: “A educação é mais ampla do que a infância e o interesse de Espinosa deve ter sido pelos adultos.” (RABENORT, 2016, p.65-66). Não seria mais coerente

educar os adultos para que posteriormente houvesse a possibilidade de os adultos educarem as crianças e jovens? Apesar de afirmar a incapacidade do vulgo para questões filosóficas, Rabenort nos convence de que Espinosa atesta a possibilidade de educação pela relação que manteve com seus amigos e correspondentes. É através da atitude pessoal do filósofo que podemos perceber a importância da educação implicada em seu sistema filosófico, já que Espinosa não deu um tratamento sistemático ou explícito para a educação.

Na filosofia de Espinosa os conceitos de necessidade e impossibilidade têm um significado universal, pois eles se aplicam a Deus e ao todo da natureza na qual o homem é apenas uma partícula. Sendo assim, é através dos conceitos de possibilidade e contingência, que possuem significado apenas para a existência humana, que devemos pensar a possibilidade de educação do homem numa doutrina construída a partir da ideia de necessidade: “A educação, até agora, está posta além da interferência humana. O professor deve ir com a maré, cujo fluxo é determinado pela configuração do universo” (RABENORT, 2016, p.79). Visto que a capacidade de conhecimento do homem é limitada, o conhecimento absoluto e eterno é contrário à natureza humana.

No segundo capítulo, intitulado “Os elementos da Natureza Humana”, Rabenort introduz o leitor aos principais conceitos de Espinosa em relação ao lugar dos seres humanos como parte da Natureza sujeitos às leis de causa e efeito. Ele esclarece como são definidos os conceitos de essência, existência, causalidade, substância, atributos, a relação entre a mente e o corpo, além de enfatizar a importância que o corpo possui na filosofia espinosana destacando sua concepção de imaginação, memória e modos de conhecimento. Diferentemente de toda a tradição filosófica, para Espinosa não há abismo entre a mente e o corpo: ambos são a expressão de atributos que são diferentes mas que constituem a essência de uma mesma substância, isto é, Deus.

No terceiro capítulo, intitulado “A supremacia do intelecto”, Rabenort realiza o estudo da atividade natural do pensamento, a maneira

como ele opera e a relação do pensamento com o seu objeto e conteúdo. A complexa teoria do conhecimento em Espinosa é analisada em sua distinção entre ideias adequadas (razão/intuição) e as ideias inadequadas (imaginação). O pedagogo enfatiza a importância da formação das noções comuns em Espinosa como base do raciocínio de todos os homens, visto que tais noções integram dentro de seu sistema o limiar entre imaginação e razão. Sem dúvida, na filosofia de Espinosa há uma semelhança entre raciocínio e causalidade, pois “nomear uma causa é oferecer uma razão” (RABENORT, 2016, p.136). A experiência nos fornece o conhecimento das coisas finitas existentes enquanto a razão faz perceber as coisas *sub quadam species eternitatis*.

O quarto capítulo é dedicado a pensar “As complicações de personalidade” que, segundo Rabenort, constituem a base da teoria política de Espinosa. Como bem analisa em seu livro, as diferenças de personalidade entre os homens são causadas por causas externas, as quais modificam seus respectivos desejos, já que estes são a essência do homem. Assim, a composição das forças externas que moldam a afetividade e que causam as diferenças de personalidade e disputas entre os homens prejudicam a possibilidade de sua união. Entretanto, Espinosa concorda com a definição de que o homem é um ser social, visto que a teoria educacional implícita na obra de Espinosa nos conduz à percepção de que nada é mais útil ao homem do que outro homem. Tanto a política quando a educação devem nos conduzir a essa compreensão: “o homem é um Deus para o homem”.

É apenas no último capítulo, “Os critérios da educação”, que Rabenort analisa de fato o problema da educação na filosofia de Espinosa. Pelo fato do homem ser um membro da sociedade, ele não existe isoladamente, mas em cooperação e harmonia com outros como ele. Rabenort propõe a tese de que Espinosa foi verdadeiramente tanto um professor quanto filósofo. É através da distinção entre experiência e razão, como duas formas de consciência, que podemos classificar o processo educacional em Espinosa. A base do currículo seria composta pela prio-

ridade que Espinosa outorga aos dois itens da experiência: as relações sociais e a preservação da vida e da saúde. A habilidade política é entendida como o primeiro desejo que a educação deveria estimular. Porém, o *curriculum*, propriamente dito, é o próprio professor, pois ele tem a aptidão em auxiliar os homens para o exercício de seu poder racional: “O professor é a pessoa a quem é delegada, em razão da aptidão especial para a tarefa, a função da sociedade, que consiste em ajudar os homens a exercerem o seu poder de forma racional” (RABENORT, 2016, p.186-187). Apenas o conhecimento da experiência não é suficiente para tornar o homem consciente de si, será necessário conduzir os homens ao entendimento da união que existe entre a mente e a natureza inteira. Como vimos, o homem possui naturalmente a predisposição para a sociabilidade e desenvolvimento da razão; sendo assim, o professor deve apenas desenvolver o fortalecimento que a certeza racional pode proporcionar. Rabenort alerta que tanto a razão quanto a intuição (*insight*), embora também envolvam cooperação, devem ser o exercício da energia humana autoiniciada e autocontrolada: “A educação, para merecer esse nome, deve ser autoeducação (*self-education*).” (RABENORT, 2016, p.201). Portanto, o obra de Espinosa contempla a atividade essencial da educação que nada mais é do que o ensinar e o aprender entre homens que se dedicam ao conhecimento da Natureza. Numa sociedade em que os homens cada vez mais desenvolvem aversão à política e a desvalorização dos professores, esta obra torna-se fundamental.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

RABENORT, William (2016). *Spinoza como educador*. Pref. Juliana Merçon; introd. Trad. Bras. Fernando Bonadia de Oliveira; tradução para o português Coletivo GT Benedictus de Spinoza; coordenação Emanuel Angelo da Rocha Fragoso/Francisca Juliana Barros Sousa Lima. – 1. Ed. – Fortaleza: EdUECE, 2016.

TUDO EM DEUS: COMENTÁRIO SOBRE MALEBRANCHE¹

TOUT EN DIEU, COMMENTAIRE SUR MALEBRANCHE

Voltaire

Tradução de
João Carlos Lourenço Caputo
Doutorando, Universidade Federal do Paraná,
Curitiba, Brasil
j.c.l.caputo@gmail.com

NOTA INTRODUTÓRIA: O texto traduzido aqui foi originalmente publicado por Voltaire em agosto de 1768, no auge de seu combate contra a “infame”, ou seja, contra a igreja católica. Apesar de assinado com o pseudônimo de Abade Tilladet, a obra logo denunciou seu verdadeiro autor e foi prontamente adicionada ao *index* de livros proibidos pela cúria de Roma (Cf. MASSEAU, 1995). Sobre o contexto teórico da obra, veremos que a teoria da visão em Deus e mesmo a presença de Malebranche já figuravam em textos mais jovens de Voltaire, portanto o tema não é novidade para ele. A grande novidade aqui será, entretanto, a relação entre a teoria de Malebranche e uma nova concepção de Deus postulada pelo autor. Se nos textos mais jovens, como o *Tratado de Meta-*

1 Não poderia deixar de agradecer imensamente às editoras e à equipe editorial da revista *Cadernos Espinosanos* pela revisão detida e minuciosa da presente tradução.

física, ou mesmo as *Cartas Inglesas*, Deus é retratado como um geômetra que cria e organiza o mundo, permanecendo afastado dele após a criação, no período de maturidade de Voltaire tal concepção de divindade sofre uma reviravolta que é apresentada e comentada em um texto intitulado *Il Faut Prendre un Parti, ou Le principe d'action* (É preciso tomar um partido, ou o princípio de ação). Deus passará a ser visto pelo *philosophe* como um princípio de ação que tem por sua essência, justamente, o agir. Neste sentido, a criação divina é uma necessidade, ou seja, a própria matéria existe desde quando Deus existe, visto que é emanção direta de Deus. Controvérsias metafísicas à parte, salientamos aqui – e esta é uma leitura particular do tradutor – tal necessidade não leva a um materialismo ateu, uma vez que a necessidade da matéria só se dá em dependência de Deus. De todo modo, o que nos importa na presente nota é apenas frisar que com esta nova concepção de divindade, essencialmente agente e, mais que isso, que age todo o tempo e não mais cria e abandona o mundo à sua própria ordem, o *Tudo em Deus* de Malebranche ganha um terreno fértil para se desenvolver, pois conceber Deus como este princípio de ação constante permite a Voltaire pensar em um vínculo mais estreito entre Deus e suas criaturas.

O leitor poderá se perguntar, entretanto, “O que um texto de Voltaire sobre Malebranche faz em uma revista chamada *Cadernos Espinosanos?*”. A pergunta não é sem razão e, nesta nota, tentaremos dar uma resposta a ela. Gerhard Stenger nos apresenta razões e pistas que nos ajudam a responder a pergunta acima em um artigo seu, publicado recentemente e cujo título é “*Um filósofo pode esconder outro: Malebranche e Espinosa no Tudo em Deus*”.

Lendo o artigo de Stenger percebemos uma espécie de esconde-esconde no texto de Voltaire, que nada mais é do que reflexo de uma tentativa do *philosophe* de corrigir ou aperfeiçoar a teoria de Espinosa a partir de uma leitura malebranchista com tempero newtoniano. Podemos perceber que a estratégia de Voltaire baseia-se em uma tentativa de comparar a teoria de Malebranche com Espinosa no que diz respeito às

questões de Deus e da formação de nossas ideias. Ao considerar a argumentação espinosana sobre o tema em questão, Voltaire se depara com contra argumentos de Bayle que tornam a divindade de Espinosa algo absurda, pois “*Bayle vit combien il est insensé de faire Dieu astre et citrouille, pensée et fumier, battant e battu*” (Voltaire *apud* STENGER, 2017). No entanto, Stenger frisa, Espinosa é um dos poucos filósofos, talvez junto com Newton e Locke, poupados por Voltaire, o que nos dá a entender que ele via algo de sensato na teoria espinosana, apesar dos contra argumentos de Bayle. Essa sensatez não pôde ser exposta por Voltaire em uma apresentação pura da filosofia de Espinosa, mas apenas, como adiantamos acima, a partir de uma leitura malebranchista dela com um tempero newtoniano. O que queremos dizer com isso? O contra argumento de Bayle nos apresenta um suposto absurdo de colocar a divindade como única substância, dando a ela um mesmo estatuto que o do resto da criação. Ora, no *Tudo em Deus* Voltaire apresenta uma imagem de um Deus do qual *emana* toda a criação, e não que é toda a criação. Tal postura é possível apenas a partir de uma releitura (espinosana?) da teoria malebranchista da visão em Deus somada com o tempero final newtoniano: a ideia de vazio. Sendo o vazio possível, a matéria se apresenta a partir de uma possibilidade da ação de Deus, e não como autossuficiente, pois ela (a matéria) não está em toda parte – argumento utilizado também nas *Cartas Inglesas* contra a concepção de mundo pleno cartesiano. Com a noção de vazio, apesar da emanação divina ser essencial à divindade, Voltaire parece manter um elemento que nos permita fugir de uma leitura materialista, visto que a matéria ainda existe apenas em dependência de Deus, como dissemos acima.

O *Tudo em Deus: Comentário sobre Malebranche* representa, deste modo, uma peça chave para entendermos a posição final de Voltaire, presente em seus últimos textos, a respeito de questões metafísicas que agitaram o espírito do autor durante toda sua produção filosófica e que o levaram a discutir com autores da estirpe de Newton, Malebranche e Espinosa.

In Deo vivimus, et movemur, et sumus.

Tout se meut, tout respire, et tout existe en Dieu.

Aratus, cité et approuvé par saint Paul, fit cette confession de foi chez les Grecs.

Le vertueux Caton dit la même chose dans Lucain: *Jupiter est quocumque vides, quocumque moveris.*

Malebranche est le commentateur d'Aratus, de saint Paul, et de Caton. Il a réussi en montrant les erreurs des sens et de l'imagination; mais quand il a voulu développer cette grande vérité, que *Tout est en Dieu*, tous les lecteurs ont dit que le commentaire est plus obscur que le texte.

Avouons avec Malebranche que nous ne pouvons nous donner nos idées.

Avouons que les objets ne peuvent par eux-mêmes nous en donner: car comment se peut-il qu'un morceau de matière ait en soi la vertu de produire dans moi une pensée?

Donc l'Être éternel, producteur de tout, produit les idées, de quelque manière que ce puisse être.

Mais qu'est-ce qu'une idée? Qu'est-ce qu'une sensation, une volonté, etc.? C'est moi apercevant, moi sentant, moi voulant.

On sait enfin qu'il n'y a pas plus d'être réel appelé *idée* que d'être réel nommé *mouvement*; mais il y a des corps mus.

De même il n'y a point d'être réel particulier nommé *mémoire*, *imagination*, *jugement*; mais nous nous souvenons, nous imaginons, nous jugeons.

Tout cela est d'une vérité incontestable.

In Deo vivimus, movemur et sumus.

Tudo se move, tudo respira e tudo existe em Deus.

Aratus, citado e aprovado por São Paulo, fez esta confissão de fé aos gregos.

O virtuoso Catão diz a mesma coisa em Lucano: *Jupiter est quodcumque vides, quocumque moveris.*

Malebranche é o comentador de Aratus, de São Paulo e de Catão. Ele teve êxito em mostrar os erros dos sentidos e da imaginação. Mas quando quis desenvolver esta grande verdade que *Tudo está em Deus*, todos os leitores disseram que o comentário é mais obscuro do que o texto.

Admitamos com Malebranche que nós não podemos nos dar nossas ideias.

Admitamos que os objetos não podem por si mesmos dá-las a nós. Pois como pode uma porção de matéria ter em si a virtude de produzir em mim um pensamento?

Portanto o Ser eterno, produtor de tudo, produz as ideias de alguma maneira que isso possa ser feito.

Mas o que é uma ideia? O que é uma sensação, uma vontade, etc.? Sou eu percebendo, sentindo, querendo.

Sabemos, enfim, que não há um ser real chamado *ideia* tanto quanto não há um ser real chamado *movimento*, mas há corpos movidos.

Da mesma forma, não há um ser particular chamado *memória*, *imaginação*, *juízo*, mas nós nos lembramos, imaginamos, julgamos.

Tudo isto é de uma verdade incontestável.

Maintenant, comment l'Être éternel et formateur produit-il tous ces modes dans des corps organisés?

A-t-il mis deux êtres dans un grain de froment, dont l'un fera germer l'autre? A-t-il mis deux êtres dans un cerf, dont l'un fera courir l'autre? Non sans doute; mais le grain est doué de la faculté de végéter, et le cerf, de celle de courir.

Qu'est-ce que la végétation? C'est du mouvement dans la matière. Quelle est cette faculté de courir? C'est l'arrangement des muscles qui, attachés à des os, conduisent en avant d'autres os attachés à d'autres muscles.

C'est évidemment une mathématique générale qui dirige toute la nature, et qui opère toutes les productions. Le vol des oiseaux, le nage-ment des poissons, la course des quadrupèdes, sont des effets démontrés des règles du mouvement connues.

La formation, la nutrition, l'accroissement, le dépérissement des animaux, sont de même des effets démontrés de lois mathématiques plus compliquées.

Les sensations, les idées de ces animaux, peuvent-elles être autre chose que des effets plus admirables de lois mathématiques plus subtiles?

MÉCANIQUE DES SENS

Vous expliquez par ces lois comment un animal se meut pour aller chercher sa nourriture: vous devez donc conjecturer qu'il y a une autre loi par laquelle il a l'idée de sa nourriture, sans quoi il n'irait pas la chercher.

Dieu a fait dépendre de la mécanique toutes les actions de l'animal: donc Dieu a fait dépendre de la mécanique les sensations qui causent ces actions.

Il y a dans l'organe de l'ouïe un artifice bien sensible: c'est une hélice à tours anfractueux, qui détermine les ondulations de l'air vers

Ora, como o ser eterno e formador produz todos estes modos nos corpos organizados?

Teria Ele colocado dois seres em um grão de fermento dos quais um fará o outro germinar? Teria Ele colocado dois seres em um cervo dos quais um fará o outro correr? Não, sem dúvida, mas o grão é dotado da faculdade de vegetar e o cervo da de correr.

O que é a vegetação? É movimento na matéria. Qual é esta faculdade de correr? É o arranjo dos músculos que, ligados aos ossos, levam adiante outros ossos ligados a outros músculos.

É evidentemente uma matemática geral que dirige toda a natureza e que opera todas as produções. O voo dos pássaros, o nado dos peixes, a corrida dos quadrúpedes, são efeitos demonstrados das conhecidas regras do movimento.

A formação, a nutrição, o crescimento, a deterioração dos animais são também efeitos demonstrados de leis matemáticas mais complicadas.

As sensações, as ideias destes animais, podem ser outra coisa além de efeitos mais admiráveis de leis matemáticas mais sutis?

MECÂNICA DOS SENTIDOS

Explicais por estas leis como um animal se move para ir buscar seu alimento. Deveis então conjecturar que há uma outra lei pela qual ele tem a ideia de seu alimento, sem a qual ele não iria buscá-lo.

Deus fez depender da mecânica todas as ações do animal. Deus fez, pois, depender da mecânica as sensações que causam suas ações.

Há, no órgão da audição um artifício bem sensível: é um espiral com curvas irregulares que determina as ondulações do ar em

une coquille formée en entonnoir. L'air, pressé dans cet entonnoir, entre dans l'os pierreux, dans le labyrinthe, dans le vestibule, dans la petite conque nommée *colimaçon*; il va frapper le tambour légèrement appuyé sur le marteau, l'enclume, et l'étrier, qui jouent légèrement en tirant ou en relâchant les fibres du tambour.

Cet artifice de tant d'organes, et de bien d'autres encore, porte les sons dans le cervelet; il y fait entrer les accords de la musique sans les confondre; il y introduit les mots qui sont les courriers des pensées, dont il reste quelquefois un souvenir qui dure autant que la vie.

Une industrie non moins merveilleuse lance dans vos yeux, sans les blesser, les traits de lumière réfléchis des objets: traits si déliés et si fins qu'il semble qu'il n'y ait rien entre eux et le néant; traits si rapides qu'un clin d'oeil n'approche pas de leur vitesse. Ils peignent dans la rétine les tableaux dont ils apportent les contours. Ils y tracent l'image nette du quart du ciel.

Voilà des instruments qui produisent évidemment des effets déterminés et très-différents, en agissant sur le principe des nerfs, de sorte qu'il est impossible d'entendre par l'organe de la vue, et de voir par celui de l'ouïe.

L'Auteur de la nature aura-t-il disposé avec un art si divin ces instruments merveilleux, aura-t-il mis des rapports si étonnants entre les yeux et la lumière, entre l'air et les oreilles, pour qu'il ait encore besoin d'accomplir son ouvrage par un autre secours? La nature agit toujours par les voies les plus courtes: la longueur du procédé est une impuissance; la multiplicité des secours est une faiblesse.

Voilà tout préparé pour la vue et pour l'ouïe; tout l'est pour les autres sens avec un art aussi industrieux. Dieu sera-t-il un si mauvais artisan que l'animal formé par lui pour voir et pour entendre ne puisse cependant ni entendre ni voir si on ne met dans lui un troisième personnage interne qui fasse seul ces fonctions? Dieu ne peut-il nous donner tout d'un coup les sensations, après nous avoir donné les instruments admirables de la sensation?

direção a uma concha em forma de funil. O ar pressionado neste funil entra no osso pedregoso, no labirinto, no vestíbulo, na pequena concha chamada caracol. Ele vai bater o tambor ligeiramente apoiado sobre o martelo, a bigorna e o estribo, que funcionam puxando ou soltando suavemente as fibras do tambor.

Este artifício de tantos órgãos, e tantos outros ainda, levam os sons ao cerebelo. Tal artifício faz entrar aí os acordes da música sem os confundir e introduz as palavras, que são as emissárias dos pensamentos, dos quais permanece, às vezes, uma lembrança que dura tanto quanto a vida.

Uma indústria não menos maravilhosa lança em vossos olhos, sem os ferir, os traços de luz refletidos dos objetos. Traços tão delicados e tão finos que é como se não houvesse nada entre eles e o vazio. Traços tão rápidos que um piscar de olhos não se aproxima de sua rapidez. Eles pintam na retina os quadros dos quais trazem os contornos. Eles traçam a imagem nítida de uma quarta parte do céu.

Eis instrumentos que produzem evidentemente efeitos determinados e muito diferentes ao agir sobre o principio dos nervos, de sorte que é impossível ouvir pelo órgão da vista e ver pelo da audição.

O autor da natureza terá disposto com uma arte tão divina estes instrumentos maravilhosos, terá ele posto relações tão admiráveis entre os olhos e a luz, entre o ar e as orelhas, para que ele tenha ainda necessidade de completar sua obra por um outro recurso? A natureza age sempre pelas vias mais curtas: o comprimento do processo é uma impotência, a multiplicidade de recursos é uma fraqueza.

Eis tudo preparado para a vista e para a audição. Tudo também está para os outros sentidos com uma arte igualmente industriosa. Seria Deus um artesão tão ruim, que o animal formado por ele para ver e para ouvir não pudesse, no entanto, nem ouvir nem ver se não se colocasse nele um terceiro personagem interno que faça apenas estas funções? Deus não pode dar-nos instantaneamente as sensações, após ter nos dado os instrumentos admiráveis da sensação?

Il l'a fait, on en convient, dans tous les animaux; personne n'est assez fou pour imaginer qu'il y ait dans un lapin, dans un lévrier, un être caché qui voit, qui entend, qui flaire, qui agisse pour eux.

La foule innombrable des animaux jouit de ses sens par des lois universelles; ces lois sont communes à eux et à nous. Je rencontre un ours dans une forêt; il a entendu ma voix comme j'ai entendu son hurlement; il m'a vu avec ses yeux comme je l'ai vu avec les miens; il a l'instinct de me manger comme j'ai l'instinct de me défendre, ou de fuir. Ira-t-on me dire: "Attendez, il n'a besoin que de ses organes pour tout cela; mais pour vous, c'est autre chose: ce ne sont point vos yeux qui l'ont vu, ce ne sont point vos oreilles qui l'ont entendu, ce n'est pas le jeu de vos organes qui vous dispose à l'éviter ou à le combattre; il faut consulter une petite personne qui est dans votre cervelet, sans laquelle vous ne pouvez ni voir ni entendre cet ours, ni l'éviter, ni vous défendre"?

MÉCANIQUE DE NOS IDÉES

Certes si les organes donnés par la Providence universelle aux animaux leur suffisent, il n'y a nulle raison pour oser croire que les nôtres ne nous suffisent pas, et qu'outre l'Artisan éternel et nous il faut encore un tiers pour opérer.

S'il y a évidemment des cas où ce tiers vous est inutile, n'est-il pas absurde au fond de l'admettre dans d'autres cas? On avoue que nous faisons une infinité de mouvements sans le secours de ce tiers. Nos yeux, qui se ferment rapidement au subit éclat d'une lumière imprévue, nos bras et nos jambes, qui s'arrangent en équilibre par la crainte d'une chute, mille autres opérations démontrent au moins qu'un tiers ne préside pas toujours à l'action de nos organes.

Examinons tous les automates dont la structure interne est à peu près semblable à la nôtre; il n'y a guère chez eux et chez nous que les nerfs de la troisième paire, et quelques-uns des autres paires qui s'in-

Ele o fez, convenhamos, em todos os animais. Ninguém é tão tolo a ponto de imaginar que haja em um coelho, em um galgo, um ser escondido que veja, que ouça, que fareje, que aja por eles.

A multidão inumerável de animais gozam de seus sentidos por leis universais. Estas leis são comuns a eles e a nós. Encontro um urso em uma floresta e ele ouve minha voz assim como eu ouço seu rugido. Ele me viu com seus olhos assim como eu o vi com os meus. Ele tem o instinto de me comer assim como eu tenho o instinto de me defender ou de fugir. Irão me dizer: “espere, ele necessita apenas de seus órgãos para tudo isso, mas para vós é outra coisa. Não são vossos olhos que o viram, não são vossas orelhas que o ouviram, não é o conjunto de vossos órgãos que vos dispôs a evitá-lo ou a combatê-lo. É preciso consultar uma pequena pessoa que está em vosso cérebro, sem a qual não podeis nem ver nem ouvir este urso, nem evitá-lo, nem vos defender.”?

MECÂNICA DE NOSSAS IDEIAS

Decerto, se os órgãos dados pela Providência universal aos animais lhes bastam, não há nenhuma razão para ousar crer que os nossos não nos bastem e que, além do artesão eterno e de nós, é preciso ainda um terceiro para operar.

Se há evidentemente casos em que este terceiro vos é inútil, não é absurdo, no fundo, admiti-lo em outros casos? Confessamos que fazemos uma infinidade de movimentos sem o auxílio deste terceiro. Nossos olhos, que se fecham rapidamente ao súbito clarão de uma luz imprevista, nossos braços e nossas pernas que se arranjam em equilíbrio pelo temor de uma queda, mil outras operações demonstram ao menos que um terceiro não preside sempre a ação de nossos órgãos.

Examinemos todos os autômatos cuja estrutura interna é de certo modo semelhante à nossa. Não há quase nada neles e em nós que não sejam nervos do terceiro par, e alguns de outros pares que se

sèrent dans des muscles obéissants aux désirs de l'animal; tous les autres muscles qui servent aux sens, et qui travaillent au laboratoire chimique des viscères, agissent indépendamment de sa volonté. C'est une chose admirable, sans doute, qu'il soit donné à tous les animaux d'imprimer le mouvement à tous les muscles qui servent à les faire marcher, à resserrer, à étendre, à remuer les pattes ou les bras, les griffes ou les doigts, à manger, etc., et qu'aucun animal ne soit le maître de la moindre action du coeur, du foie, des intestins, de la route du sang, qui circule tout entier environ vingt-cinq fois par heure dans l'homme.

Mais s'est-on bien entendu quand on a dit qu'il y a dans l'homme un petit être qui commande à des pieds et à des mains, et qui ne peut commander au coeur, à l'estomac, au foie et au pancréas? Et ce petit être n'existe ni dans l'éléphant, ni dans le singe, qui font usage de leurs membres extérieurs tout comme nous, et qui sont esclaves de leurs viscères tout comme nous.

On a été encore plus loin; on a dit: "Il n'y a nul rapport entre les corps et une idée, nul entre les corps et une sensation; ce sont choses essentiellement différentes: donc, ce serait en vain que Dieu aurait ordonné à la lumière de pénétrer dans nos yeux, et aux particules élastiques de l'air d'entrer dans nos oreilles pour nous faire voir et entendre, si Dieu n'avait mis dans notre cerveau un être capable de recevoir ces perceptions. Cet être, a-t-on dit, doit être simple; il est pur, intangible; il est en un lieu sans occuper d'espace; il ne peut être touché, et il reçoit des impressions; il n'a rien absolument de la matière, et il est continuellement affecté par la matière."

Ensuite on a dit: Ce petit personnage qui ne peut avoir aucune place, étant placé dans notre cerveau, ne peut, à la vérité, avoir par lui-même aucune sensation, aucune idée par les objets mêmes. Dieu a donc rompu cette barrière qui le sépare de la matière, et a voulu qu'il eût des sensations et des idées à l'occasion de la matière. Dieu a voulu qu'il vît quand notre rétine serait peinte, et qu'il entendît quand notre tympan serait frappé. Il est vrai que tous les animaux reçoivent leurs sensations

inserir em nossos músculos que obedecem aos desejos do animal. Todos os outros músculos que servem aos sentidos e que trabalham no laboratório químico das vísceras agem independentemente de sua vontade. É uma coisa admirável, sem dúvida, que seja facultado a todos os animais imprimir o movimento a todos os músculos que servem para fazê-los andar, a contrair, a estender, a mexer as patas ou os braços, as garras ou os dedos, a comer, etc., e que nenhum animal seja o mestre da menor ação do coração, do fígado, dos intestinos, do percurso do sangue, que circula inteiramente cerca de vinte e cinco vezes por hora no homem.

Mas é compreensível quando dizem que há no homem um pequeno ser que comanda os pés e as mãos e que não pode comandar o coração, o estômago, o fígado e o pâncreas? E este pequeno ser não existe nem no elefante, nem no macaco, que fazem uso de seus membros exteriores assim como nós, e que são escravos de suas vísceras assim como nós.

Foi-se ainda mais longe. Disseram: “não há nenhuma relação entre o corpo e uma ideia, nenhuma entre o corpo e uma sensação. Essas são coisas essencialmente diferentes, portanto seria em vão que Deus tivesse ordenado à luz a penetrar em nossos olhos e às partículas elásticas do ar a entrar em nossas orelhas para nos fazer ver e ouvir, se Deus não tivesse posto em nosso cérebro um ser capaz de receber estas percepções. Este ser, disseram, deve ser simples, ele é puro, intangível, está em um lugar sem ocupar espaço, não pode ser tocado e recebe impressões. Ele não possui absolutamente nada da matéria e é continuamente afetado pela matéria.”.

Em seguida disseram: “este pequeno personagem que não pode ter nenhum lugar, estando alojado em nosso cérebro, não pode, na verdade, ter por si mesmo nenhuma sensação, nenhuma ideia pelos objetos mesmos. Deus rompeu então esta barreira que o separa da matéria e quis que ele tivesse sensações e ideias à ocasião da matéria. Deus quis que ele visse quando nossa retina fosse pintada e que ele ouvisse quando nosso tímpano fosse golpeado. É verdade que todos

sans les secours de ce petit être; mais il faut en donner un à l'homme: cela est plus noble; l'homme combine plus d'idées que les autres animaux: il faut donc qu'il ait ses idées et ses sensations autrement qu'eux.".

Si cela est, messieurs, à quoi bon l'Auteur de la nature a-t-il pris tant de peine? Si ce petit être que vous logez dans le cervelet ne peut, par sa nature, ni voir ni entendre, s'il n'y a nulle proportion entre les objets et lui, il ne fallait ni oeil ni oreille. Le tambour, le marteau, l'enclume, la cornée, l'uvée, l'humeur vitrée, la rétine, étaient absolument inutiles.

Dès que ce petit personnage n'a aucune connexion, aucune analogie, aucune proportion, avec aucun arrangement de matière, cet arrangement était entièrement superflu. Dieu n'avait qu'à dire: Tu auras le sentiment de la vision, de l'ouïe, du goût, de l'odorat, du tact, sans qu'il y ait aucun instrument, aucun organe.

L'opinion qu'il y a dans le cerveau humain un être, un personnage étranger qui n'est point dans les autres cerveaux, est donc au moins sujette à beaucoup de difficultés; elle contredit toute analogie, elle multiplie les êtres sans nécessité, elle rend tout l'artifice du corps humain un ouvrage vain et trompeur.

DIEU FAIT TOUT

Il est sûr que nous ne pouvons nous donner aucune sensation; nous ne pouvons même en imaginer au delà de celles que nous avons éprouvées. Que toutes les académies de l'Europe proposent un prix pour celui qui imaginera un nouveau sens, jamais on ne gagnera ce prix. Nous ne pouvons donc rien purement par nous-mêmes, soit qu'il y ait un être invisible et intangible dans notre cervelet, soit qu'il n'y en ait pas. Et il faut convenir que, dans tous les systèmes, l'Auteur de la nature nous a donné tout ce que nous avons: organes, sensations, idées, qui en sont la suite.

os animais recebem suas sensações sem o auxílio deste pequeno ser, mais é preciso dá-lo ao homem, este é mais nobre. O homem combina mais ideias que os outros animais, é preciso então que ele tenha suas ideias e suas sensações de uma forma diferente das deles.”.

Se assim é, senhores, por que o autor da natureza tanto se esforçou? Se este pequeno ser que vós alojais no cérebro não pode, por sua natureza, nem ver nem ouvir, se não há nenhuma proporção entre os objetos e ele, ele não precisaria nem do olho nem da orelha. O tambor, o martelo, a bigorna, a córnea, a úvea, o humor vítreo, a retina seriam absolutamente inúteis.

Uma vez que este pequeno personagem não tiver nenhuma conexão, nenhuma analogia, nenhuma proporção com nenhum arranjo da matéria, este arranjo seria inteiramente supérfluo. Deus teria apenas que dizer: “Tu terás o sentimento da visão, da audição, do gosto, do olfato, do tato sem que tenhas deles nenhum instrumento, nenhum órgão.”.

A opinião de que há no cérebro humano um ser, um personagem estranho que não está em outros cérebros é, portanto, no mínimo sujeita a muitas dificuldades. Ela contradiz toda analogia, ela multiplica os seres sem necessidade, ela torna todo o artifício do corpo humano uma obra vã e enganosa.

DEUS FAZ TUDO

É certo que nós não podemos nos dar nenhuma sensação. Não podemos nem mesmo imaginá-las além daquelas que experimentamos. Que todas as academias da Europa proponham um prêmio para aquele que imaginará um novo sentido, jamais ganharão este prêmio. Nada podemos, portanto, somente por nós mesmos, havendo ou não um ser invisível em nosso cérebro. E é preciso convir que, em todos os sistemas, o autor da natureza nos deu tudo o que nós temos: órgãos, sensações, ideias que delas se seguem.

Puisque nous sommes ainsi sous sa main, Malebranche, malgré toutes ses erreurs, a donc raison de dire philosophiquement que nous sommes dans Dieu, et que nous voyons tout dans Dieu, comme saint Paul le dit dans le langage de la théologie, et Aratus et Caton dans celui de la morale.

Que pouvons-nous donc entendre par ces mots: *voir tout en Dieu* ?

Ou ce sont des paroles vides de sens, ou elles signifient que Dieu nous donne toutes nos idées.

Que veut dire recevoir une idée? Ce n'est pas nous qui la créons quand nous la recevons: donc c'est Dieu qui la crée; de même que ce n'est pas nous qui créons le mouvement, c'est Dieu qui le fait. Tout est donc une action de Dieu sur les créatures.

COMMENT TOUT EST-IL ACTION DE DIEU?

Il n'y a dans la nature qu'un principe universel, éternel, et agissant; il ne peut en exister deux: car ils seraient semblables ou différents. S'ils sont différents, ils se détruisent l'un l'autre; s'ils sont semblables, c'est comme s'il n'y en avait qu'un. L'unité de dessein dans le grand tout, infiniment varié, annonce un seul principe; ce principe doit agir sur tout être, ou il n'est plus principe universel.

S'il agit sur tout être, il agit sur tous les modes de tout être: il n'y a donc pas un seul mouvement, un seul mode, une seule idée, qui ne soit l'effet immédiat d'une cause universelle toujours présente.

Cette cause universelle a produit le soleil et les astres immédiatement. Il serait bien étrange qu'elle ne produisît pas en nous immédiatement la perception du soleil et des astres.

Si tout est toujours effet de cette cause, comme on n'en peut douter, quand ces effets ont-ils commencé? Quand la cause a commencé d'agir. Cette cause universelle est nécessairement agissante, puisqu'elle agit, puisque l'action est son attribut, puisque tous ses attributs sont né-

Já que estamos assim sob sua mão, Malebranche, apesar de todos seus erros, tem razão, portanto, ao dizer filosoficamente que nós somos em Deus e que vemos tudo em Deus, como São Paulo diz na linguagem da teologia, e Aratus e Catão na da moral.

O que podemos, então, entender por estas palavras: *ver tudo em Deus*?

Ou são palavras vazias de sentido, ou elas significam que Deus nos dá todas nossas ideias.

O que quer dizer receber uma ideia? Não somos nós que a criamos quando a recebemos, então é Deus que a cria. Da mesma forma que não somos nós que criamos o movimento, é Deus que o faz. Tudo é, portanto, uma ação de Deus sobre as criaturas.

COMO TUDO É AÇÃO DE DEUS?

Há na natureza apenas um princípio universal, eterno e agente; não podem existir dois, pois eles seriam semelhantes ou diferentes. Se são diferentes eles se destroem um ao outro; se são semelhantes, é como se houvesse apenas um. A unidade do desígnio em um grande todo infinitamente variado anuncia um único princípio; este princípio deve agir sobre todo ser, ou ele não é mais o princípio universal.

Se ele age sobre todo ser, ele age sobre todos os modos de todo ser: não há, pois, um único movimento, um único modo, uma única ideia que não seja o efeito imediato de uma causa universal sempre presente.

Esta causa universal produziu o sol e os astros imediatamente. Seria bem estranho que ela não produzisse em nós, imediatamente, a percepção do sol e dos astros.

Se tudo é sempre efeito desta causa, como não podemos duvidar, quando estes efeitos começaram? Quando a causa começou a agir. Esta causa universal é necessariamente agente, visto que ela age, visto que a ação é seu atributo, visto que todos seus atributos são ne-

cessaires: car s'ils n'étaient pas nécessaires, elle ne les aurait pas.

Elle a donc agi toujours. Il est aussi impossible de concevoir que l'Être éternel, essentiellement agissant par sa nature, eût été oisif une éternité entière qu'il est impossible de concevoir l'être lumineux sans lumière.

Une cause sans effet est une chimère, une absurdité, aussi bien qu'un effet sans cause. Il y a donc eu éternellement, et il y aura toujours des effets de cette cause universelle.

Ces effets ne peuvent venir de rien: ils sont donc des émanations éternelles de cette cause éternelle.

La matière de l'univers appartient donc à Dieu tout autant que les idées, et les idées tout autant que la matière.

Dire que quelque chose est hors de lui, ce serait dire qu'il y a quelque chose hors de l'infini.

Dieu étant le principe universel de toutes les choses, toutes existent donc en lui et par lui.

DIEU INSÉPARABLE DE TOUT LA NATURE

Il ne faut pas inférer de là qu'il touche sans cesse à ses ouvrages par des volontés et des actions particulières. Nous faisons toujours Dieu à notre image. Tantôt nous le représentons comme un despote dans son palais, ordonnant à des domestiques; tantôt comme un ouvrier occupé des roues de sa machine. Mais un homme qui fait usage de sa raison peut-il concevoir Dieu autrement que comme principe toujours agissant? S'il a été principe une fois, il l'est donc à tout moment, car il ne peut changer de nature. La comparaison du soleil et de sa lumière avec Dieu et ses productions est sans doute imparfaite; mais enfin elle nous donne une idée, quoique très-faible et fautive, d'une cause toujours subsistante, et de ses effets toujours subsistants.

cessários, pois se eles não fossem necessários, ela não os teria.

Ela agiu então sempre. É tão impossível de conceber que o ser eterno, essencialmente agente por sua natureza, tenha estado ocioso uma eternidade inteira, quanto é impossível de conceber o ser luminoso sem luz.

Uma causa sem efeito é uma quimera, um absurdo, tanto quanto o é um efeito sem causa. Sempre houve, portanto, eternamente, e sempre haverá efeitos desta causa universal.

Estes efeitos não podem vir do nada. Eles são, portanto, emanações eternas desta causa eterna.

A matéria do universo pertence, pois, a Deus tanto quanto as ideias, e as ideias tanto quanto a matéria.

Dizer que alguma coisa está fora dele seria dizer que há algo fora do infinito.

Deus sendo o princípio universal de todas as coisas, todas existem, portanto, nele e por ele.

DEUS INSEPARÁVEL DE TODA A NATUREZA

Não se deve inferir disso que ele toca sem cessar suas obras por vontades e ações particulares. Fazemos sempre Deus à nossa imagem. Ora nós o representamos como um déspota em seu palácio ordenando aos domésticos, ora como um obreiro ocupado com as rodas de sua máquina. Mas um homem que faz uso de sua razão pode conceber Deus de outra forma senão como um princípio sempre agente? Se ele foi princípio uma vez, ele é, então, a todo o momento, pois ele não pode mudar de natureza. A comparação do Sol e sua luz com Deus e suas produções é sem dúvida imperfeita, mas, enfim, ela nos dá uma ideia, embora fraca e deficiente, de uma causa sempre subsistente e de seus efeitos sempre subsistentes.

Enfin je ne prononce le nom de Dieu que comme un perroquet, ou comme un imbécile, si je n'ai pas l'idée d'une cause nécessaire, immense, agissante, présente à tous ses effets, en tout lieu, en tout temps.

On ne peut m'opposer les objections faites à Spinoza. On lui dit qu'il faisait un Dieu intelligent et brute, esprit et citrouille, loup et agneau, volant et volé, massacrant et massacré; que son Dieu n'était qu'une contradiction perpétuelle; mais ici on ne fait point Dieu l'universalité des choses: nous disons que l'universalité des choses émane de lui, et pour nous servir encore de l'indigne comparaison du soleil et de ses rayons, nous disons qu'un trait de lumière lancé du globe du soleil, et absorbé dans le plus infect des cloaques, ne peut laisser aucune souillure dans cet astre. Ce cloaque n'empêche pas que le soleil ne vivifie toute la nature dans notre globe.

On peut nous objecter encore que ce rayon est tiré de la substance même du soleil; qu'il en est une émanation, et que si les productions de Dieu sont des émanations de lui-même, elles sont des parties de lui-même. Ainsi nous retomberions dans la crainte de donner une fausse idée de Dieu, de le composer de parties, et même de parties désunies, de parties qui se combattent. Nous répondrons ce que nous avons déjà dit, que notre comparaison est très-imparfaite, et qu'elle ne sert qu'à former une faible image d'une chose qui ne peut être représentée par des images. Nous pourrions dire encore qu'un trait de lumière, pénétrant dans la fange, ne se mêle point avec elle, et qu'elle y conserve son essence invisible; mais il vaut mieux avouer que la lumière la plus pure ne peut représenter Dieu. La lumière émane du soleil, et tout émane de Dieu. Nous ne savons pas comment; mais nous ne pouvons, encore une fois, concevoir Dieu que comme l'Être nécessaire de qui tout émane. Le vulgaire le regarde comme un despote qui a des huissiers dans son antichambre.

Nous croyons que toutes les images sous lesquelles on a représenté ce principe universel, nécessairement existant par lui-même, nécessairement agissant dans l'étendue immense, sont encore plus erronées que la comparaison tirée du soleil et de ses rayons. On l'a peint assis sur les

Enfim, não pronuncio o nome de Deus senão como um papagaio ou como um imbecil, se eu não tenho a ideia de uma causa necessária, imensa, agente, presente a todos os seus efeitos em todo lugar, em todo tempo.

Não podem opor a mim as objeções feitas a Espinosa. Disseram-lhe que ele fazia um Deus inteligente e bruto, espírito e abóbora, lobo e cordeiro, que rouba e é roubado, massacrante e massacrado; que seu Deus não era senão uma contradição perpétua. Mas aqui não fazemos de Deus a universalidade das coisas. Nós dizemos que a universalidade das coisas emana dele. E para nos servir ainda da indigna comparação do sol e de seus raios, dizemos que um traço de luz lançado do globo do sol, e absorvido na mais infecta das cloacas, não pode deixar nenhuma mancha neste astro, esta cloaca não impede que o Sol vivifique toda a natureza em nosso globo.

Podem nos objetar ainda que este raio é tirado da substância mesma do Sol, que ele é uma emanção dela, e que se as produções de Deus são emanações dele mesmo, elas são partes dele mesmo. Assim recairíamos no receio de dar uma falsa ideia de Deus, de compô-lo de partes, e mesmo de partes desunidas, de partes que se combatem. Nós responderemos o que já dissemos, que nossa comparação é muito imperfeita, e que ela serve apenas para formar uma fraca imagem de uma coisa que não pode ser representada por imagens. Poderíamos dizer ainda que um traço de luz penetrando na lama, não se mistura com ela, e que ela conserva sua essência invisível; mas é melhor conceder que a luz mais pura não pode representar Deus. A luz emana do Sol, e tudo emana de Deus. Não sabemos como, mas não podemos, ainda uma vez, conceber Deus senão como o ser necessário do qual tudo emana. O vulgo o vê como um déspota que tem seu meirinho em sua antecâmara.

Creemos que todas as imagens sob as quais tem-se representado este princípio universal, necessariamente existente por si mesmo, necessariamente agente na extensão imensa, são ainda mais errôneas que a comparação tirada do Sol e de seus raios. Pintaram-no sentado sobre os

vents, porté dans les nuages, entouré des éclairs et des tonnerres, parlant aux éléments, soulevant les mers: tout cela n'est que l'expression de notre petitesse. Il est au fond très-ridicule de placer dans un brouillard, à une demi-lieue de notre petit globe, le principe éternel de tous les millions de globes qui roulent dans l'immensité. Nos éclairs et nos tonnerres, qui sont vus et entendus quatre ou cinq lieues à la ronde tout au plus, sont de petits effets physiques perdus dans le grand tout, et c'est ce grand tout qu'il faut considérer quand c'est Dieu dont on parle.

Ce ne peut être que la même vertu qui pénètre de notre système planétaire aux autres systèmes planétaires qui sont plus éloignés mille et mille fois de nous que notre globe ne l'est de Saturne. Les mêmes lois éternelles régissent tous les astres, car si les forces centripètes et centrifuges dominent dans notre monde, elles dominent dans le monde voisin, et ainsi dans tous les univers. La lumière de notre soleil et de Sirius doit être la même; elle doit avoir la même ténuité, la même rapidité, la même force; s'échapper également en ligne droite de tous les côtés, agir également en raison directe du carré de la distance.

Puisque la lumière des étoiles, qui sont autant de soleils, vient à nous dans un temps donné, la lumière de notre soleil parvient à elles réciproquement dans un temps donné. Puisque ces traits, ces rayons de notre soleil, se réfractent, il est incontestable que les rayons des autres soleils, dardés de même dans leurs planètes, s'y réfractent précisément de la même façon s'ils y rencontrent les mêmes milieux.

Puisque cette réfraction est nécessaire à la vue, il faut bien qu'il y ait dans ces planètes des êtres qui aient la faculté de voir. Il n'est pas vraisemblable que ce bel usage de la lumière soit perdu pour les autres globes. Puisque l'instrument y est, l'usage de l'instrument doit y être aussi. Partons toujours de ces deux principes que rien n'est inutile, et que les grandes lois de la nature sont partout les mêmes: donc ces soleils innombrables, allumés dans l'espace, éclairent des planètes innombrables; donc leurs rayons y opèrent comme sur notre petit globe; donc des animaux en jouissent.

ventos, sustentado nas nuvens, cercado de relâmpagos e trovões, falando aos elementos, revoltando os mares: tudo isso é apenas a expressão de nossa pequenez. É no fundo muito ridículo colocar em um nevoeiro, a meia légua de nosso pequeno globo, o princípio eterno de todos os milhões de globos que giram na imensidão. Nossos relâmpagos e nossos trovões, que são vistos e ouvidos a quatro ou cinco milhas no máximo, são pequenos efeitos físicos perdidos no grande todo, e é este grande todo que é preciso considerar quando é de Deus que falamos.

Só pode ser a mesma virtude que penetra de nosso sistema planetário aos outros sistemas planetários, que estão mais afastados mil e mil vezes de nós quanto nosso globo está de Saturno. As mesmas leis eternas regem todos os astros, pois se as forças centrípetas e centrífugas dominam em nosso mundo, elas dominam no mundo vizinho, e assim em todos os universos. A luz de nosso Sol e de Sirius deve ser a mesma; ela deve ter a mesma tenuidade, a mesma rapidez, a mesma força. Escapar igualmente em linha reta para todos os lados, agir igualmente em razão direta do quadrado da distância.

Visto que a luz das estrelas, que são outros sóis, vem a nós em um tempo dado, a luz de nosso Sol as alcança reciprocamente em um tempo dado. Visto que estes traços, estes raios de nosso Sol, se refratam, é incontestável que os raios dos outros sóis, dardejados da mesma forma em seus planetas, se refratam precisamente do mesmo modo se eles encontrarem os mesmos meios.

Visto que esta refração é necessária à vista, é necessário que haja nestes planetas seres que tenham a faculdade de ver. Não é verossímil que este belo uso da luz seja perdido para os outros globos. Visto que há neles o instrumento, também deve haver neles o uso do instrumento. Partimos sempre destes dois princípios de que nada é inútil e que as grandes leis da natureza são as mesmas em todo lugar. Por isso estes sóis inumeráveis, iluminados no espaço, iluminam planetas inumeráveis; por isso seus raios operam como sobre nosso pequeno globo; por isso os animais gozam deles.

La lumière est de tous les êtres ou de tous les modes du grand Être celui qui nous donne l'idée la plus étendue de la Divinité, tout loin qu'elle est de la représenter.

En effet, après avoir vu les ressorts de la vie des animaux de notre globe, nous ne savons pas si les habitants des autres globes ont de tels organes. Après avoir connu la pesanteur, l'élasticité, les usages de notre atmosphère, nous ignorons si les globes qui tournent autour de Sirius ou d'Aldébaran sont entourés d'un air semblable au nôtre. Notre mer salée ne nous démontre pas qu'il y ait des mers dans ces autres planètes; mais la lumière se présente partout. Nos nuits sont éclairées d'une foule de soleils. C'est la lumière qui, d'un coin de cette petite sphère sur laquelle l'homme rampe, entretient une correspondance continuelle entre tous ces univers et nous. Saturne nous voit, et nous voyons Saturne. Sirius, aperçu par nos yeux, peut aussi nous découvrir; il découvre certainement notre soleil, quoiqu'il y ait entre l'un et l'autre une distance qu'un boulet de canon, qui parcourt six cents toises par seconde, ne pourrait franchir en cent quatre milliards d'années.

La lumière est réellement un messager rapide qui court dans le grand tout de mondes en mondes. Elle a quelques propriétés de la matière, et des propriétés supérieures; et si quelque chose peut fournir une faible idée commencée, une notion imparfaite de Dieu, c'est la lumière: elle est partout comme lui; elle agit partout comme lui.

RÉSULTAT

Il résulte, ce me semble, de toutes ces idées, qu'il y a un Être suprême, éternel, intelligent, d'où découlent en tout temps tous les êtres, et toutes les manières d'être dans l'étendue.

Si tout est émanation de cet Être suprême, la vérité, la vertu, en sont donc aussi des émanations.

A luz é de todos os seres, ou de todos os modos do grande ser, aquele que nos dá a ideia mais extensa da divindade, por mais longe que ela esteja de representá-la.

Com efeito, após ter visto os recursos da vida dos animais de nosso globo, nós não sabemos se os habitantes dos outros globos têm tais órgãos. Após ter conhecido o peso, a elasticidade, os usos de nossa atmosfera, nós ignoramos se os globos que giram em torno de Sirius ou de Aldebarã estão rodeados de um ar semelhante ao nosso. Nosso mar salgado não nos demonstra que haja mares nestes outros planetas; mas a luz se encontra presente em todo lugar. Nossas noites são clareadas com uma multidão de sóis. É a luz que, de um canto desta pequena esfera sobre a qual o homem rasteja, mantém uma correspondência contínua entre todos estes universos e nós. Saturno nos vê e nós vemos Saturno. Sirius, percebida por nossos olhos, pode também nos descobrir. Ela descobre certamente nosso sol, embora haja entre um e outro uma distância que uma bola de canhão, que percorre seiscentas toesas por segundo, não poderia transpor em quatro bilhões de anos.

A luz é realmente um mensageiro rápido que corre no grande todo de mundos em mundos. Ela tem algumas propriedades da matéria, e propriedades superiores. E se alguma coisa pode fornecer uma fraca ideia inicial, uma noção imperfeita de Deus é a luz; ela está em todo lugar como ele, ela age em todo lugar como ele.

RESULTADO

Resulta, me parece, de todas estas ideias, que há um Ser supremo, eterno, inteligente, do qual decorrem em todo tempo todos os seres, e todas as maneiras de ser na extensão.

Se tudo é emanção deste Ser supremo, a verdade, a virtude são também emanções Dele.

Qu'est-ce que la vérité émanée de l'Être suprême? La vérité est un mot général, abstrait, qui signifie les choses vraies. Qu'est-ce qu'une chose vraie? Une chose existante, ou qui a existé, et rapportée comme telle. Or, quand je cite cette chose, je dis vrai: mon intelligence agit conformément à l'intelligence suprême.

Qu'est-ce que la vertu? Un acte de ma volonté qui fait du bien à quelqu'un de mes semblables. Cette volonté est émanée de Dieu, elle est conforme alors à son principe.

Mais le mal physique et le mal moral viennent donc aussi de ce grand Être, de cette cause universelle de tout effet?

Pour le mal physique, il n'y a pas un seul système, pas une seule religion qui n'en fasse Dieu auteur. Que le mal vienne immédiatement ou médiatement de la première cause, cela est parfaitement égal. Il n'y a que l'absurdité du manichéisme qui sauve Dieu de l'imputation du mal; mais une absurdité ne prouve rien. La cause universelle produit les poisons comme les aliments, la douleur comme le plaisir. On ne peut en douter.

Il était donc nécessaire qu'il y eût du mal? Oui, puisqu'il y en a. Tout ce qui existe est nécessaire, car quelle raison y aurait-il de son existence?

Mais le mal moral, les crimes! Néron, Alexandre VI! Eh bien! la terre est couverte de crimes comme elle l'est d'aconit, de ciguë, d'arsenic: cela empêche-t-il qu'il y ait une cause universelle? Cette existence d'un principe dont tout émane est démontrée; je suis fâché des conséquences. Tout le monde dit: Comment sous un Dieu bon y a-t-il tant de souffrances? Et là-dessus chacun bâtit un roman métaphysique; mais aucun de ces romans ne peut nous éclairer sur l'origine des maux, et aucun ne peut ébranler cette grande vérité, que tout émane d'un principe universel.

Mais si notre raison est une portion de la raison universelle, si notre intelligence est une émanation de l'Être suprême, pourquoi cette raison ne nous éclaire-t-elle pas sur ce qui nous intéresse de si près? Pourquoi ceux qui ont découvert toutes les lois du mouvement, et la marche des lunes de Saturne, restent-ils dans une si profonde ignorance de la cause

O que é a verdade emanada do Ser supremo? A verdade é uma palavra geral, abstrata, que significa as coisas verdadeiras. O que é uma coisa verdadeira? Uma coisa existente, ou que existiu, e relatada como tal. Ora, quando eu cito esta coisa digo verdade; minha inteligência age conforme a inteligência suprema.

O que é a virtude? Um ato de minha vontade que faz o bem a algum de meus semelhantes. Esta vontade é emanada de Deus, ela é, então, conforme a seu princípio.

Mas o mal físico e o mal moral vêm então também deste grande ser, desta causa universal de todo efeito?

Pelo mal físico, não há um único sistema, uma única religião que não faça Deus seu autor. Que o mal venha imediatamente ou mediatamente da primeira causa, é perfeitamente igual. Há apenas o absurdo do maniqueísmo que salva Deus da imputação do mal, mas um absurdo não prova nada. A causa universal produz tanto os venenos como os alimentos, a dor como o prazer. Não se pode duvidar disso.

Era, então, necessário que houvesse o mal? Sim, pois ele existe. Tudo o que existe é necessário: pois qual razão haveria para sua existência?

Mas o mal moral, os crimes! Nero, Alexandre VI! Pois bem! A terra está coberta de crimes como ela está de acônitos, de cicuta, de arsênico. Isso impede que haja uma causa universal? Esta existência de um princípio do qual tudo emana está demonstrada. Estou atormentado com as consequências. Todo mundo diz: “Como sob um Deus bom há tanto sofrimento?” E sobre isso cada um constrói um romance metafísico: mas nenhum destes romances pode nos esclarecer sobre a origem dos males, e nenhum pode abalar esta grande verdade que tudo emana de um princípio universal.

Mas se nossa razão é uma porção da razão universal, se nossa inteligência é uma emanção do Ser supremo, por que esta razão não nos esclarece sobre o que nos interessa tanto? Por que aqueles que descobriram todas as leis do movimento e o percurso das luas de Saturno, permaneceram em uma tão profunda ignorância das causas de nossos males? É

de nos maux? C'est précisément parce que notre raison n'est qu'une très-petite portion de l'intelligence du grand Être.

On peut dire hardiment, et sans blasphème, qu'il y a de petites vérités que nous savons aussi bien que lui: par exemple, que trois est la moitié de six, et même que la diagonale d'un carré partage ce carré en deux triangles égaux, etc. L'Être souverainement intelligent ne peut savoir ces petites vérités, ni plus lumineusement, ni plus clairement que nous; mais il y a une suite infinie de vérités, et l'Être infini peut seul comprendre cette suite.

Nous ne pouvons être admis à tous ses secrets, de même que nous ne pouvons soulever qu'une quantité déterminée de matière.

Demander pourquoi il y a du mal sur la terre, c'est demander pourquoi nous ne vivons pas autant que les chênes.

Notre portion d'intelligence invente des lois de société bonnes ou mauvaises; elle se fait des préjugés ou utiles ou funestes; nous n'allons guère au delà. Le grand Être est fort; mais les émanations sont nécessairement faibles. Servons-nous encore de la comparaison du soleil. Ses rayons réunis fondent les métaux; mais quand vous réunissez ceux qu'il a dardés sur le disque de la lune, ils n'excitent pas la plus légère chaleur.

Nous sommes aussi nécessairement bornés que le grand Être est nécessairement immense.

Voilà tout ce que me montre ce faible rayon de lumière émané dans moi du soleil des esprits; mais sachant combien ce rayon est peu de chose, je sou mets incontinent cette faible lueur aux clartés supérieures de ceux qui doivent éclairer mes pas dans les ténèbres de ce monde.

Par L'Abbé de Tilladet.

precisamente porque nossa razão é apenas uma porção muito pequena da inteligência do grande Ser.

Podemos dizer corajosamente e sem blasfêmia que há pequenas verdades que nós sabemos tão bem quanto ele; por exemplo, que três é a metade de seis, e mesmo que a diagonal de um quadrado divide este quadrado em dois triângulos iguais, etc. O Ser soberanamente inteligente não pode saber estas pequenas verdades, nem mais luminosamente, nem mais claramente do que nós. Mas há uma sequência infinita de verdades, e apenas o ser infinito pode compreender esta sequência.

Nós não podemos ser admitidos em todos seus segredos, da mesma forma que podemos erguer apenas uma quantidade determinada de matéria.

Perguntar por que há o mal sobre a terra é perguntar por que nós não vivemos tanto quanto os carvalhos.

Nossa porção de inteligência inventa leis de sociedade boas ou más, ela se faz de preconceitos úteis ou funestos; não vamos muito além. O grande Ser é forte, mas as emanações são necessariamente fracas. Sirvamo-nos ainda da comparação do sol. Seus raios reunidos fundem os metais, mas quando reunirdes aqueles que ele lança sobre a superfície da lua, eles não excitam o mais ligeiro calor.

Somos tão necessariamente limitados quanto o grande Ser é necessariamente imenso.

Eis tudo o que me mostra este fraco raio de luz emanado em mim do sol dos espíritos. Mas sabendo quanto este raio é pouca coisa, eu submeto incontinentemente este fraco clarão às claridades superiores daqueles que devem clarear meus passos nas trevas deste mundo.

Por Abade Tilladet

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

MASSEAU, D. (1995) « Tout en Dieu, Commentaire sur Malebranche » in Goulemot, J. Magnan A. e Masseau, D. *Inventaire Voltaire*. Paris: Gallimard.

STENGER, G. (2017) « Un philosophe peut en cacher un autre: Malebranche et Spinoza dans Tout en Dieu ». in: Pujol, S. e Charles S. *Voltaire Philosophe: regards croisés*. Ferney-Voltaire: Centre International d'Étude du XVIIIe Siècle.

VOLTAIRE (1973) *Cartas inglesas* in Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural.

_____. (2006) « Il Faut Prendre un parti, ou le Principe d'Action » in *Letres Philosophiques; Dernieres Écrit sur Dieu*. Paris: Flammarion.

_____. (1973) *Tratado de Metafísica* in Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural.

LANÇAMENTO

No início do mês de junho do ano corrente, a Revista “Santa Barbara Portuguese Studies”, do Departamento de Espanhol e Português da Universidade da Califórnia, Santa Bárbara, publicou um número especial inteiramente dedicado a Espinosa. O volume 2 intitulado, “A presença de Espinosa nas culturas de língua portuguesa”, foi organizado pela professora Maria Luísa Ribeiro Ferreira, da Universidade de Lisboa, e conta com a contribuição de diversos pesquisadores do Brasil e de Portugal. Como indica o título do volume, os artigos abordam em diversas chaves e contextos, a presença e a recepção do pensamento de Espinosa pelos lusófonos. Discute-se, por exemplo, desde questões de tradução, até a influência do filósofo na obra de literatos, ou mesmo sua contribuição para se pensar a política, dentre outros temas. A revista encontra-se disponível no endereço: <http://www.spanport.ucsb.edu/sbps/volume/2>, aos interessados fica o convite à leitura.

DEFESAS DE MESTRADO

O GOVERNO CIVIL NO ‘SEGUNDO TRATADO
SOBRE O GOVERNO’ DE JOHN LOCKE

Alessandra Tsuji

ORIENTADOR: Prof. Dr. Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros

05/01/2018

RESUMO: Em cenário permeado por guerras civis e religiosas advindas da busca por poder político, no século XVII, Locke dedica-se a demonstrar a origem, extensão e finalidade do governo civil, bem como sua dissolução, assumindo o poder político como ponto de partida. Isso porque é preci-

so elucidar a quem cabe esse poder, de direito, na sociedade civil. Nesse sentido, Locke empenha-se em refutar os argumentos de Robert Filmer, para quem a única forma de governo possível é aquela que tem como pressuposto o domínio particular e a jurisdição paterna de Adão como fonte de todo o poder. Locke critica a visão filmeriana que implicaria em assumir que nenhum homem é livre por natureza e refuta o argumento de Filmer no campo da lei natural. Para tanto, parece valer-se, entre outros elementos, de um procedimento próximo ao da medicina empírica de Thomas Sydenham, mais preocupada em observar as alterações e circunstâncias em que a doença se manifesta do que em buscar suas causas ocultas. Por essa via, precisa reconhecer antes de tudo, os limites do conhecimento humano e concentrar-se na utilidade da reflexão voltada para a prática. Daí ele ressaltar, de modo semelhante, a importância do trabalho de observação no *Segundo Tratado* desde a discussão sobre a lei de natureza, como lei moral que visa à preservação da humanidade, passando pelo reconhecimento dos inconvenientes do estado de natureza e da necessidade de remediá-los via consentindo para a formação do corpo político e do governo, até o direito de resistência que, conforme interpreta Jean-Fabien Spitz, parece depender de que os membros da sociedade civil mantenham certo direito individual de julgar que limitam as ações daqueles autorizados a exercer o poder legislativo.

DEFESAS DE DOUTORADO

ESPINOSA, LEITOR DE LEÃO HEBREU

Fran de Oliveira Alavina

ORIENTADOR: Prof. Dr. Luís César Guimarães Oliva

07/03/2018

RESUMO: Este trabalho filosófico tem por escopo explicitar a influência do autor renascentista Leão Hebreu, com base na obra *Dialoghi d'amore*,

sobre o pensador seiscentista Espinosa, mais particularmente o conceito de *amor* e sua relação com o *conhecimento* no *Breve Tratado*, obra espinozana que esboça, ainda que minimamente, a estrutura que se solidificará posteriormente na *Ética*. A relação entre estes dois autores, além do problema sobre a natureza do amor como paixão da beatitude, implica também reconhecer a mudança entre dois *ethos* filosóficos distintos: *Renascimento* e *Modernidade*. Se um pensador renascentista influencia um moderno, a negação dos seus antecessores feita pelos modernos pode não ser, pois, uma crítica aniquiladora, capaz de apagar todos os resquícios de um modo de pensar supostamente ultrapassado. Daí se indagar: *o que há de moderno na renascença e o que há de renascentista na modernidade?* Na resolução desta indagação de dupla dimensão, justifica-se o breve excuro pelo pensamento cartesiano e a proposição da concepção filosófica de *leitor* como um dos traços distintivos de fundação da filosofia moderna. O pensador moderno parece ser, antes de tudo, um leitor, o bom leitor, ou nos termos de Espinosa: o *leitor-filósofo*.

CONTENTS

ARTICLES

SIDNEY AND THE RIGHT OF RESISTANCE Alberto Ribeiro G. de Barros	15
LOCKE AND THE POOR Antônio Carlos dos Santos	33
LOCKE AND THE PRIVATE APPROPRIATION: UNDER WHAT CONDITIONS CAN THE RIGHT TO EXCLUDE BE JUSTIFIED? Jean-Fabien Spitz	53
LOCKE AND THE RIGHT OF THE POOR Christian Lindberg Lopes do nascimento	89
NATURAL HISTORY AND ANTHROPOLOGICAL ATHEISM IN JOHN LOCKE Saulo H. S. Silva	107
THE CONCEPT OF FREEDOM AND ITS POLITICAL IMPLICATIONS: NOTES ON SIDNEY, LOCKE AND THE REPUBLICAN TRADITION Cristopher Hamel	127
SPINOZA'S POLITICAL ONTOLOGY IN ANTONIO NEGRI'S READING Stefano Visentin	151

- 171 ELEMENTS OF REPUBLICAN LIBERTY
 IN JOHN LOCKE
 Rodrigo Ribeiro de Sousa
- 189 JOHN LOCKE AND THE THEORIES OF THE RIGHT
 OF RESISTANCE OF LUTHERAN MATRIX
 Silvio Gabriel Serrano Nunes
- 207 THREE ESSAYS ON LOCKE (LEO STRAUSS,
 C. B. MACPHERSON AND JAMES TULLY):
 OR RECONSTRUCTING THE LIBERAL SUBJECT
 Ronaldo Tadeu de Souza
- 223 CONSIDERATIONS ON CONSENT IN JOHN LOCKE'S
 SECOND TREATISE OF GOVERNMENT
 Alessandra Tsuji
- 245 CONATUS AND DURATION IN SPINOZA'S ETHICS
 Dani Barki Minkovicius
- REVIEW
- 263 SPINOZA AS EDUCATOR
 Juarez Lopes Rodrigues
- TRANSLATION
- 269 TOUT EN DIEU, COMMENTAIRE SUR MALEBRANCHE
 Voltaire
- 299 NEWS

Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 38 jan-jun 2018 ISSN 1413-6651