

MARIA SYLVIA CARVALHO FRANCO

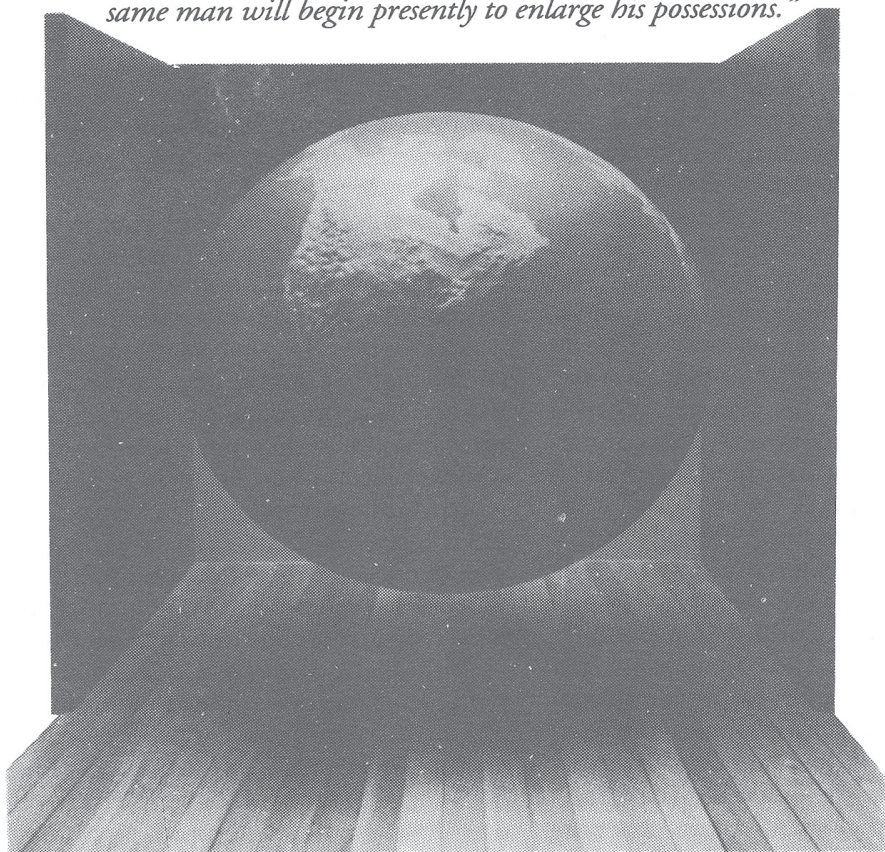
# “All the world was America.”

John Locke, liberalismo e propriedade como conceito antropológico.

No corpo do *Segundo Tratado sobre o Governo*, de John Locke, a frase acima figura a carência do valor trazido com o prazer do dinheiro, aliado ao desejo infinito de acumular bens. Virando-a pelo avesso, teremos o sentido que apresenta hoje, quando *America* registra o domínio universal do mercado.

A ruína dos regimes socialistas coincidiu com a expansão das práticas batizadas como “neoliberais”, varrendo o mundo e desabando sobre a América Latina. Diante disto, a *intelligentzia* parece adormecida, embaraçada para a crítica do mundo capitalista em suas determinações básicas. Junto com os funerais do comunismo, enterrou-se também a dominação política

*"Thus, in the beginning, all the world was America, and more so than it is now; for no such thing as money was anywhere known. Find out something that has the use and value of money amongst his neighbours, you shall see the same man will begin presently to enlarge his possessions."*



Liberalismo/Neoliberalismo

**MARIA SYLVIA  
CARVALHO FRANCO**  
é professora do  
Departamento de  
Filosofia da  
FFLCH-USP e autora  
de *Homens Livres na  
Ordem Escravocrata*  
(Ed. Kairós).

e econômica do capital: a recusa do primeiro tem recebido, por corolário, a justificativa, cômoda e tácita, do segundo. Por isso mesmo, vale a pena perguntar por que “neo”? Haverá, nesta versão, algo a diferenciá-la do “velho” liberalismo? Coloca-se, portanto, a oportunidade de examinarmos as doutrinas clássicas dessa forma de poder – como a de John Locke – a fim de apreciarmos a resistente e substancial permanência de seu núcleo teórico e prático.

A referência ainda mais constante sobre os vínculos entre a filosofia de Locke e a emergência do capitalismo continua sendo trabalho de C. B. Macpherson, que interpreta o *Segundo Tratado sobre o Governo* a partir dos pressupostos aceitos por seu autor sobre os tempos que viveu (1). Neste estudo, vou afastar-me desse prisma, procurando captar, por outras vias, os nexos entre o liberalismo, os novos conhecimentos então em progresso e a trama de poder que também se estabelecia.

Inicialmente assinalarei alguns estudos que procuram resolver as dificuldades na exposição de Locke, nela distinguindo “níveis” ou combinando representações oriundas de fontes diversas. Dentre elas, destaca-se a de Macpherson, modelar de um pensamento preso às abordagens dualistas. Em seguida, proporei uma leitura tão cuidadosa quanto possível de textos estratégicos do *Segundo Tratado*, de modo a ressaltar sua estrutura interna, suas relações com o patrimônio cultural que na época se enriquecia, cuidando para não fazer da reflexão filosófica uma espécie de *bricolage* e fugindo ao contextualismo imediato onde o pensador espelha diretamente as tendências dominantes. Isto anula o próprio significado que se pretende sublinhar: na medida mesma em que reflete, o pensamento fica inocentado. Com estes alvos, procurarei ressaltar de que modo certos enunciados fundamentais, como a igualdade originária dos indivíduos, definem-se enquanto categorias de uma história natural, cujos procedimentos são essencialmente classificatórios, embutindo-se nessa lógica a gênese teórica e os resultados práticos da doutrina política de Locke. A meu ver, este foco permite elucidar algumas questões embaraçosas, como a própria extensão daquele conceito de igualdade: uma vez afirmada a tese de que todos os entes humanos são iguais, como dar conta da evidente restrição dessa categoria universal ao longo da obra lockiana? Como captar o deslizamento de sentidos

que permitiu, com o suporte de uma antropologia baseada no trabalho, deduzir direitos desiguais e sanções físico-jurídicas para os que escapam à norma?

Dentre os tratamentos que identificam vertentes diversas na reflexão de Locke, a controvertida questão do Estado de natureza tem sido privilegiada. Seu enunciado é visto como abstração lógica que não tem e nunca teve existência de fato (2), ou como uma representação ligada ao “relativismo antropológico” de Locke, uma influência da literatura de viagens de que foi leitor (3). Sua conceituação tem sido também decomposta em vários planos, como saída para várias aporias: distingue-se o aspecto individual do coletivo; desentranha-se um Estado de natureza harmonioso e racional, visto como conflitante, ou como complementar, de um outro, selado pela incessante e mortal luta entre os homens. Esta coexistência de harmonia e violência tem sido acentuada ora em um sentido, ora noutro: seja “dourando a pilula” do capitalismo e ressaltando o interesse comum (4), seja incidindo sobre a crueza da autopreservação de indivíduos e Estados (5).

Também quando se trata de situar Locke no cenário filosófico, novas clivagens têm sido propostas: sua concepção de direito natural estaria numa escruzilhada entre doutrinas clássicas e modernas. Esta divisão na história do direito natural traveja a discussão sobre as teses de Locke. Ela é nitidamente fendida por filósofos conservadores, como Leo Strauss, para quem o jusnaturalismo tradicional é acima de tudo uma “regra e medida objetiva”, uma ordem vinculante anterior e independente da vontade humana, enquanto o jusnaturalismo moderno é, ou tende a ser, acima de tudo, “uma série de direitos” (6). De uma outra parte, afasta-se essa ruptura que compreende Locke e sua violência como um desvio da razão clássica (7), acentuando-se a teia de componentes cristãos escolásticos com o utilitarismo de seu tempo. Esses problemas complicam-se quando se trata de indicar a apropriação conceitual e a leitura dos antigos feitas por Locke: no entender de Habermas, sua filosofia política esconderia, “sob uma cobertura aristotélica, um núcleo burguês” (8). Nesse caso, seria necessário elucidar como a sua versão de Aristóteles já teria sido atravessada pelos estoicos e epicuristas, estas mesmas já trabalhadas pelos padres da Igreja e pela Reforma, e terminando por receber, como

1 C. B. Macpherson, “The Social Bearing on Locke’s Political Theory”, in C. B. Martin e D. M. Armstrong (eds.), *Locke and Berkeley: A Collection of Critical Essays*, London, 1968. Artigo originalmente publicado em 1954, *The Western Political Quarterly*, VII, e depois retomado em livro: *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford, 1968.

2 H. Ainslie, “The State of Nature and the Nature of Man in Locke”, in W. Yolton, *John Locke: Problems & Perspectives*, London, Cambridge University Press, 1969, pp. 99 e segs.

3 Cf. E. S. Beer, “Locke and English Liberalism: the Second Treatise of Government in its contemporary setting”, in W. Yolton, op. cit., pp. 36-7.

4 Cf. A. Ryan, “Locke and the Dictatorship of the Bourgeoisie”, in Armstrong and Martin, *Locke and Berkeley*, op. cit., especialmente p. 251.

5 Cf. R. H. Cox, *Locke on War and Peace*, Oxford, 1960, p. 19.

6 Cf. L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes, its Basis and its Genesis*, Chicago, 1962, pp. 11 e segs.

7 A este respeito, cf. I. Fetscher, “Prefácio”, in W. Euchner, *La Filosofia Política di Locke*, Bari, 1976, p. V.

8 J. Habermas, “Zum geschichtlichen Ursprung der Fortschrittsidee. Diskussionsbericht von Traute Marquart”, in W. Euchner, op. cit., p. 255.

pedra de toque, o problema da autopreservação (9).

De modo geral, as interpretações dicotômicas sobre Locke sublinham ora o lado antagonico, ora o lado harmonioso: seja criticando, seja anuindo com Locke, nota-se uma tradição de leitura que o coloca, sem muitas precauções, a cavaleiro sobre duas correntes de pensamento, separando, também sem cautela, a reflexão clássica da moderna. Como resultado, não raras vezes, os autores que vêm em Locke (10) as marcas do mundo burguês mostram-se perplexos diante dos vestígios da tradição antiga, alegando inconsistências em sua doutrina, ou ainda resolvem os percalços distinguindo traços ingênuos ou inconscientes em sua construção teórica (11).

Há, portanto, boas razões, mesmo na tradição filosófica, para a dicotomia apresentada no trabalho de Macpherson. Em suas análises bem se reconhece esta cisão do Estado de natureza em dois conceitos “ambíguos”, “inconscientemente” reconciliados no texto de Locke. Um deles estaria ligado à doutrina tradicional, incluindo já as trocas comerciais, mas ainda dentro da *justa medida cristã*; um outro romperia esses entraves e legitimaria a *apropriação ilimitada*.

Macpherson escreveu num contexto político em que se buscava no direito natural um anteparo para as experiências dos Estados totalitários e em que se promovia a renovação do interesse pelos princípios liberais-democráticos. Sua análise sobre Locke visa apontar os perigos inerentes a esse recurso: a “preocupação com a ampla validade da democracia liberal tem inibido qualquer atenção ao conteúdo classista mesmo da teoria liberal do século XVII”.

Embora as condições atuais tenham se alterado, não se pode dizer que as balizas que orientaram seu pensamento estejam superadas. Ainda hoje assistimos à busca extremamente abstrata da liberdade, da democracia, da separação entre sociedade civil e Estado, eludindo-se o ordenamento político em que estas noções se desenvolveram e assumiram seu sentido de dominação. Também agora, a necessidade de produzir armas políticas contra o autoritarismo paralisa a crítica do Estado capitalista e de seus fundamentos racionais. Esquadrinham-se, na moderna tradição ocidental, as rupturas e frinchas onde se poderiam alojar os elementos libertários supostamente perdidos ao longo do processo histórico; vasculham-se, nas instituições, as “pequenas li-

berdades” espalhadas pelo corpo social e passíveis de serem recuperadas. Vale a pena, portanto, retomar as cautelas sobre a imaginada inspiração democrática contida nos clássicos liberais.

Macpherson coloca, como fio condutor de sua investigação, uma pergunta fundamental: “por que afirmou Locke, e o que pretendia dizer ao afirmá-lo, que os homens são em conjunto racionais e que, ao mesmo tempo, a maior parte deles não o são?” Ao ressaltar esta aporia, o referido autor atinge o limiar de uma aguda crítica à filosofia de Locke: aponta a contradição que aparece nas linhas do texto e que se aloja no interior da sociedade. De fato, é decisiva essa diferenciação social tecida sobre a urdidura da igualdade: os homens *ao mesmo tempo são e não são* livres, racionais, equivalentes; as instituições sociais e econômicas *ao mesmo tempo são e não são* o elemento nivelado, equitativo, estável, que sustenta os indivíduos.

O pensamento liberal se regenera no ardil de produzir e reconciliar esses impossíveis. Propõe os universais que o configuram – racionalidade, igualdade, liberdade, justiça – e traz em si a negação desses termos, tendo o poder de manter-se justamente por força dessas antinomias. O caminho aberto pela pergunta de Macpherson permitiria expor essa contradição ao fio da crítica, deslindando o nó em que se enreda a doutrina de Locke, imanente à produção cultural de seu tempo. Infelizmente, sua pesquisa se detém, em parte, face a sua própria interrogação: propõe que as inconsistências e ambigüidades de Locke sejam explicadas pela projeção, para a natureza humana e social, de certas idéias preconcebidas acerca do homem e da sociedade no século XVII, generalizadas a-historicamente e mescladas, de modo assistemático, a concepções tradicionais.

Assim fazendo, o autor dissocia os “dados objetivos” e o processo de constituição do pensamento político, como se fossem exteriores um ao outro. O campo positivo da cultura forneceria, por assim dizer, os conteúdos transferidos explícita ou implicitamente para o argumento filosófico.

É bem verdade que desse modo se escapa às fórmulas correntes sobre um certo Locke “inconsistente, obscuro, impreciso” (12). Sem dúvida, define-se um esquema inteligível ao apontar-se uma pretensa heterogeneidade conceitual no texto; mas,

9 Cf. R. Polin, *La Philosophie Politique de John Locke*, Paris, 1960, pp. 3 e segs.

10 Cf. W. Euchner, op. cit., p. 259.

11 Cf. G. H. Sabine, op. cit., p. 425.

12 Cf., por exemplo, G. H. Sabine, *A History of Political Theory*, New York, 1961. Cf. também S. P. Lamprecht, *The Moral and Political Philosophy of John Locke*, New York, 1962. Para uma versão já banalizada das incoerências em Locke, cf. C. B. Martin, em sua introdução à coletânea já citada.

em contrapartida, faz-se o discurso de Locke derivar dessa mescla heteróclita. Em consequência, as contradições inerentes *ao mesmo tempo* à cultura e à fala liberal são distribuídas daqui e dali e, nessa fragmentação, acabam dissolvidas e abrandadas em “ambigüidades”.

Tomemos, por exemplo, os reparos de Macpherson sobre o Estado de natureza. De modo global, afirma ele que as ambigüidades do *Segundo Tratado* “resultam de contradições sociais mais profundas” (13). Apresenta de maneira clara e insofismável o ideário que habilitava os cidadãos racionais a participarem da *res publica*, a serem membros plenos do corpo político. A classe trabalhadora não participava dessa racionalidade e constituía “um corpo efetivo e potencial de trabalho”, uma “mercadoria da qual podiam ser derivadas riquezas e domínio, matéria-prima a ser elaborada e utilizada pela autoridade política”. Locke estaria imerso nesse ideário como em seu elemento, sendo ressaltadas as coincidências entre essas representações coletivas e os pontos fundamentais de sua obra. “Locke não tornou explícitos todos os seus supostos sociais. Não há razão para que o fizesse. Podia tomar por estabelecidos os supostos que ele e seus leitores contemporâneos absorveram do pensamento de seu próprio tempo e da compreensão de sua própria sociedade” (14).

Como se vê, Macpherson trabalha com os resultados empíricos da cultura: com as idéias sociais *dadas*, de um lado, e com o texto *prima facie*, inclusive nos seus “impensados”, de outro. Assim procedendo, cai nas armadilhas da certeza imediata. Os componentes que interliga – consciência e sociedade – aparecem discretamente separados e prontos, e não como momentos da gênese e desenrolar de um ideário, cingidos num movimento de reflexão.

Daí, contrariamente a seu intento, acaba por perder a própria especificidade de seu objeto: a autoconsciência burguesa. Esta não surge como atividade prática que se produz atravessando e transfigurando o campo do saber e das idéias sociais; pelo contrário, nos deparamos com uma subjetividade passiva, meramente receptora. Nesse sentido, sua própria linguagem é eloqüente: “O que Locke viu em sua sociedade, considerou típico de toda sociedade civil” (15). Parece estranho predicar essa lisa conformidade ao positivo, em se tratando de um filósofo que viveu no século XVII,

num “mundo virado de ponta-cabeça”, em meio à dúvida universal instaurada como método, à demolição de toda autoridade transcendente, à perda das certezas até a subversão do próprio sentido das palavras (16). O contendor de Descartes e o tradutor de Nicole não pode ser retirado impunemente de seu século: atribuir a Locke a expressão inquestionada de idéias feitas consiste, precisamente, em esvaziar seu pensamento de sua determinação histórico-social. Ademais, supô-lo apoiado sobre axiomas indiscutidos implicaria, ainda uma vez, roubar-lhe a experiência de seu tempo: seria necessário supor o sistema capitalista pleno já no século XVII inglês, especialmente no campo da luta ideológica, o que o próprio discurso examinado desmente.

Deixando de interrogar a obra do filósofo com sua própria medida – a de uma racionalidade que se conquista (17) – só resta a Macpherson concebê-la conforme um modelo psicologizante: “Não passa pela mente de Locke” é uma fórmula usual em seus argumentos. A relação entre sociedade e pensamento é procurada nos limites do intelecto individual: mediante um processo de abstração, Locke teria tomado teses particulares, dando-lhes estatuto de universalidade. “Seria surpreendente se as prenoções de Locke sobre sua própria sociedade não afetassem suas premissas sobre a sociedade e o homem enquanto tal. Seu hábito mental *a-histórico* não apresentava obstáculo para que transferisse suposições relativas à sociedade do século XVII para um presumido Estado de natureza. Tomou suas suposições sobre sua própria sociedade tão por estabelecidas que não sentiu necessidade de discuti-las; elas podiam ser facilmente transpostas para suas premissas *sem nenhuma consciência* de um problema de compatibilidade” (18).

Em suma, dá-se a separação nítida entre o mundo objetivo e o subjetivo, identificam-se as impressões recebidas de fora, descreve-se o processo de racionalização, separa-se o consciente do inconsciente e atribui-se a todas essas clivagens uma força explicativa do pensamento político. A consciência de Locke, nesse quadro, seria rigorosamente especular: “Claramente, portanto, quando Locke olhou para sua sociedade, viu duas classes com racionalidades e direitos diferentes. Seria estranho que não o fizesse. Locke não era um Leveller. O seu, não era o puritanismo democrático que havia surgido durante a *Commonwealth*, mas

13 C. B. Macpherson, “The Social Bearing...”, p. 202.

14 Cf. idem, *ibidem*, p. 203: “Estes supostos não eram somente os de Locke: eram também os supostos de seus leitores. Quando os formula (...) não os argumenta. Se presume que não via a necessidade de argumentá-los. Podia dá-los como algo óbvio com absoluta tranquilidade, pois se achavam bem garantidos pela opinião predominante”. “Locke não tinha por que argumentar essas razões. Podia supor, como fez, que seus leitores as davam por sabidas.”

15 Idem, *ibidem*, p. 212.

16 Cf. C. Hill, *Change and Continuity in Seventeenth Century England*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1974, esp. capítulo 4, “Reason’ and ‘Reasonableness”.

17 Não se pode esquecer que Locke define a reta razão, pedra angular de sua política, como *ergon* e *enérgeia*. Cita Aristóteles, apropriando-se explicitamente do aspecto dinâmico de sua antropologia. Esta atividade funda a concepção moderna de classe dominante que desenvolveu e cujo poder visou legitimar. Cf. John Locke, *Essays on the Law of Nature* (ed. W. von Leyden), Oxford, Clarendon Press, 1964. “An Detur Morum Regula Sive Lex Naturae? Affirmatur”, p. 112.

18 C. B. Macpherson, “The Social Bearing...”, p. 211 (grifos meus).

um puritanismo que não encontrou dificuldade em acomodar-se às exigências do domínio de classe em 1660” (19).

Nesse texto já se pode notar como o itinerário que vai do social ao ato do pensar segue o mesmo esquema que converte a contradição em ambigüidade, o movimento de reflexão em reflexo, a diferença em simples diversidade. Não é surpreendente, pois, que no entender de Macpherson, Locke tenha visto duas classes, às quais correspondiam duas ordens de racionalidades e de direitos, *admitidas em justaposição*.

Com o mesmo horizonte, o referido autor aponta que nos postulados iniciais do *Segundo Tratado* nada sugere diferenças de classe, sendo explícita a igualdade natural entre os homens. Através da teoria da propriedade opera-se a transformação dos direitos iguais em desiguais no plano da natureza. Conclui: “...Locke generalizou o suposto de uma diferença classista de direitos em sua própria sociedade, convertendo-os num suposto implícito de direitos *naturais* diferentes. Este suposto implícito (...) não substituiu a teoria inicial da igualdade: ambos estavam na mente de Locke ao mesmo tempo” (20).

Com isso já se afasta a tese inicial de uma contradição que simultaneamente afirmava e negava a racionalidade humana e os direitos iguais. Neste passo, já aparecem duas imagens separadas dos modos e usos da razão, peculiares a duas classes: seus atributos são postos de modo disjuntivo e localizados em espaços sociais onde uns excluem os outros. A determinação do *ao mesmo tempo* explicitou-se como *um ao lado do outro*. A lógica da identidade e não da contradição rege esse raciocínio. Tanto é assim que o suposto dos direitos naturais diferentes não teria desalojado o postulado igualitário inicial: ambos subsistiram incólumes em sua positividade e, conforme a concepção psicologizante da consciência, foram reunidos na mente de Locke.

Esta leitura se confirma quando, ao final das considerações sobre o Estado de natureza, reencontramos a figura especular do saber: à diversidade objetiva das representações sociais correspondem postulados também heterogêneos no entendimento de Locke, distribuídos em registros distintos. As prenoções sociais generalizadas, assim como os axiomas explícitos, teriam sido, ambos, considerados por Locke “ao mesmo tempo em diferentes níveis de consciên-

cia”. Donde a tese sobre o conjunto racional dos homens se dissocia “em *duas ordens distintas* de racionalidade”; donde, ainda, o tema da igualdade natural dos direitos se aparta em “*duas ordens distintas* de posse dos direitos naturais” (21). Estes últimos enunciados não deixam mais dúvida quanto ao isolamento dos termos que, face às petições de simultaneidade, poderíamos supor constituintes de uma contradição: racionalidade e igualdade não foram postas e negadas num só ato de determinação, mas entendidas dicotomicamente.

Finalizando este exemplo, resta considerar a dualidade de conceitos atribuídos ao Estado de natureza. Um deles, tendo em seu centro a figura do burguês autônomo, projeta a imagem pacífica da condição natural do homem; um outro, compreendendo o grande número de transgressores da *recta ratio*, gera a representação de um mundo originário inseguro e ameaçador. Assim, “a contradição entre os dois conjuntos de afirmações” seria óbvia. De novo, Locke seria inconsciente disto, pois, em última instância, sua compreensão seria ambígua e contraditória, “refletindo a ambivalência de uma sociedade que demandava igualdade formal, mas requeria desigualdade substantiva de direitos” (22).

Este remetimento imediato das ambigüidades do texto para as representações sociais deixa insatisfatória a demonstração de Macpherson. Na medida em que sua pesquisa se articula em séries que separam ou aproximam os temas do ideário dominante na época e a obra de Locke, escapa-lhe a atividade criativa que transfigurou e deu relevo aos processos engendradores do mundo burguês. Certamente, não se pode atribuir força demiúrgica à razão moderna. Como bem observa Hill, “a ciência moderna entrou em Oxford atrás do New Model Army” (23).

Mas deve-se ressaltar, não obstante, que Locke se encontra ao termo de um longo e duro combate, visível nas mais variadas produções da cultura, contra um mundo *em princípio* fundado na hierarquia. É com este ponto de partida que o seu pensamento pode ser melhor apreendido: no nível do *conceito* ele se pôs contra as divisões sociais anteriores e entrou no movimento da *Instauratio Magna* (24). Visou fundar uma igualdade absoluta mas, *ao mesmo tempo, determinada*: definiu a qualidade do novo homem, isto é, *ser proprietário*, e, no mesmo ato, fundou sua racionalidade e sua liberdade,

19 Idem, *ibidem*, p. 210.

20 Cf. Idem, *ibidem*, p. 214. De modo análogo, o autor distingue, no *Segundo Tratado*, ao cabo das análises sobre o dinheiro e a acumulação ilimitada, duas ordens de racionalidade que não se encontram em seus postulados iniciais: “... na concepção de Locke havia uma diferença de classe em racionalidade já no Estado de natureza. Aquelles deixados sem propriedade depois que toda a terra havia sido apropriada, não podiam ser considerados plenamente racionais”. Idem, *ibidem*, p. 216.

21 Idem, *ibidem*, p. 216 (grifos meus).

22 Idem, *ibidem*, p. 220.

23 C. Hill, *Puritanism and Revolution*, London, Panther, 1969, p. 38.

24 C. Webster, *The Great Instauration*, London, Duckworth, 1975.

tanto no sentido de minar as prerrogativas reais quanto de legitimar a dominação de classe e a disciplina dos inferiores. Supor inconsistências nos predicados desse “indivíduo possessivo” é não se manter no próprio plano da reflexão de Locke, a auto-representação da burguesia. Dizer que há ambigüidades, no sentido acima referido, é estabelecer uma cisão de forma e de conteúdo entre o que é dito e o que é silenciado, entre o que é exposto e o que é recebido. Uma crítica visa outros alvos: procura esclarecer justamente essa antropologia que garantiu a *naturalidade* da classe e da ordem social, nisso fundando a violência da sua dominação.

A inspiração aqui buscada, para compreender a doutrina de Locke – com o sentido que teve para o seu tempo e aquele que pode ter para o nosso –, situa-se na tradição de considerar os textos de filosofia como “atos de poder”, visando recobrar a força original de seu discurso. Diversamente da linha seguida por Macpherson, o saber com força informadora não é considerado exterior, apostado à estrutura interna do *Segundo Tratado*, desconhecendo-se os nexos entre a própria concepção de conhecimento nele presente, a cadeia de argumentos que o compõem e a doutrina filosófica que o sustenta. Esta obra não consiste apenas numa apologia do capitalismo, um escrito que o recolheu, desenvolvendo o ideário capaz de justificá-lo e legitimá-lo. É preciso ir adiante e perscrutar a obra de Locke constituindo-se na trama das forças capitalistas, de seus fundamentos lógicos às suas consequências práticas, passando pelos desdobramentos das demonstrações, tudo isso montando um conjunto unitário e consequente.

Este complexo começa a ser vislumbrado quando atentamos para o movimento intelectual em torno da Reforma, marcado por um imaginário retroativo, dirigido para a recuperação das origens. Fundamental, nesse tema, foi a insistência na ruína catastrófica das capacidades humanas após a Queda: as dúvidas sobre as deficiências dos sentidos e da razão, assim como os defeitos inerentes à herança cultural, impulsionaram o pensamento rumo ao trabalho necessário à sua correção (25). Desse prisma, vemos desenvolver-se, nos séculos XVI e inícios do XVII, uma grande transformação da cultura, em todos os seus setores: humanista, científico, e das “artes”. Nesse processo, a historiografia assumiu importante caráter

político: visou estabelecer a fisionomia de uma ordem social pré-conquista normanda, a existência de uma comunidade regida pelos antigos mores anglo-saxões, contra o direito divino e as prerrogativas do soberano. Constituiu-se um saber imenso, erguido sobre nova representação do mundo empírico, bem como a proposição de métodos capazes de conhecê-lo, fornecendo as armas contra a ordem existente (26).

É certo que nos escritos políticos de Locke há poucas alusões explícitas (27) ao tema que constituiu o núcleo da luta ideológica anterior à Revolução de 1640: dá-se geralmente por estabelecido que ele teria se recusado a usar o argumento aceito em sua época, o apelo histórico à verdadeira natureza da antiga constituição da Inglaterra (28). Entretanto, esse foi, por assim dizer, o elemento em que se moveu a atividade política – intelectual e prática – da época em que Locke viveu e escreveu. Esse ideário manteve sua força de mobilização, assumindo diferentes aspectos nas lutas contra a ordem feudal, a hierarquia eclesiástica, o absolutismo, sendo também apropriado de maneiras diversas quando o parlamento afirmava o seu poder, durante o período republicano e no processo de radicalização dos Levellers e Diggers. Em que pesem as diferenças de ênfases e sentidos políticos emprestados a esses argumentos, até meados do século XVIII o precedente saxão é invocado de modo quase indiscernível na trama de enunciados sobre o Estado de natureza, sobre o nobre selvagem ou sobre o pacto original.

O argumento relativo à constituição fundamental do povo inglês teve por núcleo a memória de um Estado primitivo livre e igualitário, corrompido ao longo do tempo e por fim golpeado mortalmente pela conquista normanda. Sem embargo do prisma jurídico ter tido enorme importância, sustentando a supremacia da *Common Law*, esse movimento retroativo a um Estado comunitário primordial atingiu campos mais amplos do saber, distinguindo-se neles testes e procedimentos que encontram-se na base da cultura burguesa. Todas essas evocações apontam para vínculos estreitos entre os direitos reivindicados e a fonte da nacionalidade, o povo anterior à conquista normanda, afirmado contra o estrangeiro usurpador. Trata-se das prerrogativas do inglês: o direito natural implicava substancialmente a propriedade, deste centro irradiando as concepções igualitárias e a defesa do pensamento, da expressão e da consci-

25 Idem, *ibidem*.

26 C. Hill, *Puritanism and Revolution*, op. cit., esp. cap. III, “The Norman Yoke”.

27 J. Locke, *Two Treatises of Civil Government*, Everyman Edition, p. 208. Foi utilizado também, neste trabalho, *The Works of John Locke* (1823) reprinted by Scientia Verlag Aalen, 1963, T.V, pp. 209 e segs. Quando não houver indicação suplementar, as citações de Locke referem-se a esta fonte.

28 Não obstante, alguns autores chamam a atenção para a “quase-historicidade” do Estado de natureza, para Locke. Ver: G. W. Gough, *John Locke's Political Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1974, p. 100.

ência livres. Nesse contexto, as bases do nacionalismo e do capitalismo aparecem geneticamente interligadas (29).

No período em que Locke escreveu, essa rede de argumentos subsistia solidamente constituída e reiterada com insistência, sempre visando a propriedade. Bem um século teria de se passar antes que esse pleito abrisse campo para as representações dos direitos humanos. A irreverência de Paine não teria lugar mesmo nas manifestações mais radicais do século XVII (30). Se é certo que os textos de Locke não se apóiam na autoridade do precedente histórico, é preciso não esquecer que recomenda, para a educação do jovem *gentleman*, a leitura de Bracton, *Fleta*, *Mirrou of Justices*, a freqüentação de Coke, sendo ele próprio um leitor dos *antiquaries* (31). Se os seus argumentos são deduzidos do homem em geral – de sua racionalidade e de sua ética – não se pode esquecer, também, que seu olhar volta-se, alarmado, para os homens sem posses, capazes de romper, a qualquer minuto, a cordial, pacífica e ordenada comunidade dos livres, sábios e retos. Estes – os proprietários e não o homem genérico – formam o núcleo da reflexão política de Locke. Com o movimento geral de seu pensamento retroagindo para um Estado de natureza harmonioso, ele encontra-se no horizonte muito amplo em que se moveram, com diferentes posições, os seus contemporâneos inovadores.

Partilhou com eles, também, o caráter prático assumido pelo saber. Nesse mister, a historiografia foi além de oferecer um quadro de referência empírico da sociedade inglesa originária. Para que isso fosse possível, a cronologia firmou-se como instrumento para a crítica das fontes originais e como critério para estabelecer a verdade histórica, separando o material que deve ser recolhido pelo historiador e aquele aceitável para o poeta. Também nesse sentido se produziram os estudos comparativos de palavras, com a elaboração de gramáticas e dicionários, valorizando-se a língua anglo-saxã como clara e precisa, expressando o *ser da natureza*. Definiram-se gradualmente as noções de método e as técnicas de reconstituição histórica, desentranhando-se os materiais primários com o fim de proceder ao recolhimento inteligente do passado e instaurar um discurso prosaico, afastando o fabuloso. O texto aparece como memória, o método como *organon*, o saber como acúmulo, elaborando-se conhecimentos

com objetivos práticos, passíveis de serem transferidos de uma esfera para outra, de modo tal que a consciência de tempos progressos pudesse ser projetada na administração dos negócios presentes. Através dessa pesquisa genealógica pode-se notar o movimento da burguesia se universalizando: a nação e os saxões formam uma unidade substancial. Na antigüidade do Parlamento, em sua existência efetiva, é buscada a legitimidade da lei, fundada na história que, por sua vez, constitui a nação. Já pelos fins do século XVI só a prosa dos fatos é usada nos debates sobre o passado, relegando-se a crônica e a lenda. A recuperação da lei, a restauração da língua, a reconstituição da história, a instauração da ciência fundem-se numa reorientação da política (32).

Tratando-se de Locke é preciso indicar um outro setor importante na cultura inglesa desse período: a prática médica e a semiótica dela resultante. Poresse caminho voltamos à *Instauratio Magna* de F. Bacon e a seu projeto de regenerar os homens através de uma técnica dirigida para a correção dos corpos e dos engenhos. A teoria dos sinais, empregada pela medicina, corresponde à *viz medicatrix naturae*, só observável no tempo de seu desdobramento e efetivação. Disso ressalta a necessidade de uma *história* natural. Medicina e método confluem numa representação do tempo que se inscreve na ruptura com a antiga ordem teológico-política e na tarefa de construir uma vida laica, empenhada no domínio da natureza e da sociedade. Aqui, não posso mais que indicar esses aspectos do solo renascentista onde emergiram essas empresas científicas; mencioná-las, pelo menos, é importante, dado o silêncio que em torno delas se faz nos estudos que privilegiam o “humanismo cristão” em sua continuidade medieval, obscurecendo a razão anunciada na cultura antiga, grega e latina, assim como o paciente trabalho conceitual que retomou as suas realizações na tecitura da moderna rede epistemológica.

Levando-se em conta esse complexo de saberes que reconstrói um passado acessível à pesquisa factual e à reflexão aparelhada para captá-lo e capaz de, por seu intermédio, legitimar os novos tempos, não será descabido afirmar que a narrativa de Locke sobre o Estado de natureza tem um referencial empírico. Nessa luz, ele aparece como representação que repousa sobre resultados de observações e evidências de um

29 Para todos esses pontos, cf. C. Hill, “The Norman Yoke” in *op. cit.*

30 E. P. Thompson, *The Making of the British Working Class*, Pelikan Books, 1968, p. 94.

31 J. Locke, *Thoughts Concerning Reading and Study for a Gentleman*, London, s/d, pp. 51-62.

32 R. F. Brinkley, *Arthurian Legend in the Seventeenth Century*, Baltimore, John Hopkins, 1932.



33 "It is often asked, as a mighty objection, where are, or ever were, there any man in such a state of nature? To which it may suffice as an answer at present that since all princes and rulers of independent governments all through the world are in a state of nature, it is plain that the world never was, nor never will be, without numbers of men in that state." (I, 14).

34 "(...) though the things in nature are given in common, man (by being master of himself and proprietor of his own person, and the actions and labor of it) had still in himself the great foundation of property." (V, 44). No mesmo sentido, lemos no famoso texto: "The fruit or venison that nourishes the wild Indian, who knows no enclosure, and is still a tenant in common, must be his, - i.e., a part of him (...)" (V, 26).

35 Posso apenas fazer algumas indicações a esse respeito. No seu *Essay Concerning Human Understanding* (Ed. A. C. Frazer, Oxford, 1894), Locke escreve: "Every one, I think finds in himself a power to begin or forbear, continue or put an end to several actions in himself" (II, XXI, 7). Ao fazer a crítica das faculdades como seres reais conclui: "who is it that sees not that powers belong only to agents, and are attributes only of substances (...)" (II, XXI, 16). Mais adiante, completa: "It is the man that does the action; it is the agent that has power, or is able to do. For powers are relations, not agents" (II, XXI, 19). Neste capítulo a idéia de poder aparece discutida visando as idéias de vontade, liberdade e necessidade que, evidentemente, estão vinculadas à idéia de propriedade. Para Locke, a propriedade é a manifestação exterior da liberdade, sua existência. Todo esse conjunto de proposições está relacionado com a própria finalidade do homem neste mundo, com a concepção de trabalho. Veja-se, por exemplo, a seguinte passagem em um dos *Ensaio sobre a Lei da Natureza*, referente à perfeição do mundo criado por Deus: "...he has not created this world for nothing and without purpose. For it is contrary to such great wisdom to work with no fixed aim; nor endeavor can man believe, since he perceives that he has an agile, capable mind, versatile and ready for anything, furnish with reason and knowledge, and a body besides which is quick and easy to be moved hither and thither by virtue of the soul's authority, that all this equipment for action is bestowed on him by a most wise creator in order that he may do nothing, and that he is fitted out with all these faculties in order that he may thereby be more splendidly idle and sluggish" (Essays on the Law of Nature, ed. W. V. Leyden, Oxford, 1970, IV, p. 157).

36 "...land that is left wholly to nature, that hath no improvement of pasturage, tillage or planting, is called, as indeed it is, waste" (V, 42).

mundo prístino que, existindo desde o começo, põe em movimento e imprime sentido às forças formadoras da ordem social e econômica. Sobre essa fonte originária, início e motor das relações humanas, centra-se a atenção do filósofo, que reformula como um arquétipo os registros históricos, assim como expõe o desdobramento natural e a interdependência dos eventos, dos tipos humanos e de seus atos.

Além de constituir um marco original, empiricamente referido, o Estado de natureza é também visto como algo existente no âmago do social, como potencialidade e como ação atualizada, repetitiva e, nesse sentido, essencial ao homem: estava no passado, está no presente, estará no futuro (33). É, nesses termos, intemporal e eterno. Esta posição do Estado de natureza como efetivo e não fictício é fundamental para a doutrina política de Locke. De modo geral, admite-se que a afirmação e a justificativa de um direito natural à propriedade são básicas para sua teoria da sociedade civil e do governo. Escreve ele:

"The great and chief end, therefore, of men uniting into commonwealths, and putting themselves under government, is the preservation of their property (...)" (II, 124).

De acordo com o ponto de vista de Macpherson, acima indicado, esta assertiva exigiria o postulado de que os homens têm um direito natural à propriedade, um direito anterior à existência da sociedade e do governo civil. Por ter pensado a presença das noções sobre o capitalismo como transpostas – e portanto exteriores – para o texto de Locke, aquele autor conjectura que a definição de propriedade enunciada por Locke seja ambígua e confusa. O filósofo escreve que os homens visam unir-se "for the mutual preservation of their lives, liberties and estates, which I call by the general name – property" (II, 123). Argumenta Macpherson que por propriedade se deve entender, nesta como em outras passagens, a propriedade que os homens têm sobre as suas pessoas e os seus bens. Não obstante, a seu ver, Locke nem sempre usaria esse termo em sentido tão amplo, como pode ser notado nos parágrafos concernentes à limitação do poder dos governos (137-8), onde aparece no sentido mais corrente de propriedade da terra e dos bens. Locke estaria, assim, definindo propriedade em dois sentidos.

Entretanto, se acompanharmos o movimento de formação dos conceitos, expondo as bases sobre as quais eles se erguem, e descobrindo o sentido político a sustentá-los, aquelas supostas ambigüidades se dissolvem. Uma pista de onde se poderia partir é a propriedade tomada não como figura jurídica ou termo econômico, ao modo disso – criativo e abstrato como o fez Macpherson, mas como um *conceito que funda uma antropologia em Locke*. "Property" ou "Propriety", qualquer das duas formas intercambiadas por ele designam aquilo que é *específico* do homem em última instância. Esta interpretação se reforça quando nos lembramos que o direito de propriedade está fundado na posse e no poder de uso que o homem tem sobre si mesmo – do seu corpo, de suas virtualidades:

"Though the earth and all inferior creatures be common to all, yet every man has a 'property' in his own 'person'. This nobody has any right to but himself. The 'labour' of his body and the 'work' of his hands, we may say, are properly his" (V, 27 - grifos meus).

Decorre daí ser essa propriedade, enquanto aquilo que é *próprio* do homem (34), posta como natureza e estar sujeita às suas leis. Na verdade, o que aparece, nos vários textos de Locke em que a propriedade é definida de maneira supostamente mais ampla ou mais restrita, são as várias instâncias em que se determina o movimento de constituição dessa propriedade, vale dizer, do próprio homem em sua relação com o mundo: sua vida, sua liberdade, seus bens, a terra.

O homem *encerra nele um poder* (35) e é ao pôr em operação essa atividade que ele se constitui, ao se exteriorizar no mundo. Este, ao mesmo tempo, vai se determinar pela mediação da atividade humana: a natureza existe no exterior, mas é deserto, é desperdício, é *waste land*, antes de ser apropriada (36). A idéia importante a ser explorada aí é a de que homem e natureza se constituem num só movimento, sendo significativo que Locke não atribua nenhum privilégio à vida e à liberdade humana: ambas são colocadas no mesmo plano das posses materiais, sendo tudo isto "produzido".

Esta interpretação me parece indicar uma conseqüência esclarecedora da doutrina de Locke: se a natureza (dentro e fora do

homem) vai ser concebida como *power*, como atividade que impulsiona ou resulta desse poder, não há, nem poderia haver nesse contexto, uma liberdade do homem como postulado universal: ela se processa materialmente, determinada e referida a *certos homens*. Além de retinir evocações gregas (*power* aponta para *dýnamis*, no sentido médico e político usado no período arcaico, clássico e mesmo em Aristóteles), essas teses relacionam-se à ética protestante, ao trabalho como serviço a Deus, à inatividade como o maior dos pecados. Isso remete, em Locke, à conceituação do crime, da transgressão da lei natural, do direito à punição, como se verá adiante.

Retomemos a argumentação de Macpherson. A seu ver, em qualquer dos usos que Locke fez do conceito de propriedade, em que pesem as suas ambigüidades, ele precisa mostrar um direito natural aos bens. Locke teria formulado, já no início do *Segundo Tratado*, como evidente por si mesmo, que todo homem tem esse direito natural aos bens, sendo que suas exposições (I, 4 e 6) dão por suposto um direito natural às posses, não parecendo necessitar de demonstração e se depreendendo da *proposição axiomática* de que todos os homens são naturalmente iguais, no sentido de nenhum ter um domínio natural sobre o outro.

“... *there being nothing more evident than that creatures of the same species and rank, promiscuously born to all the same advantages of Nature, and the use of the same faculties, should also be equal one amongst another, without subordination or subjection (...)*” (I, 4).

Aceitar como proposição axiomática a igualdade entre os homens é demasiado pouco para esclarecer o sentido dessa afirmação. Todo esse problema depende de como surge a representação da natureza no *Segundo Tratado*. É econômico acompanhar Foucault no apanhado que fez do saber no século XVII: “*Il existait seulement des êtres vivants, et qui apparaissaient à travers une grille du savoir constituée par l’histoire naturelle*” (37). Nesse quadro de referência, Locke, ao expor o Estado de natureza e o direito natural, não estaria partindo de uma axiomática, mas *descrevendo o mundo*, usando rigorosamente as *categorias da história natural* e valendo-se de seu *procedimento classificatório*: estaria observando, dirigindo “*un regard minutieux sur les*

*choses elles-mêmes*” para “*transcrire ensuite ce qu’il recueille dans des mots lisses, neutralisés et fidèles*” (38).

Isto posto, se esclarece o sentido mais preciso de dizer “não há coisa mais evidente que *criaturas da mesma espécie e ordem... sejam iguais*”. O homem é parte do reino da natureza, ajustando-se à sua classificação: daí serem *naturalmente* iguais. Os entes da natureza pertencem a espécies, gêneros, famílias, classes e ordens, justamente porque se distinguem uns dos outros e se agrupam conforme a sumarização de traços empíricos que se repetem, de caracteres comuns. Esta é a essência mesma da classificação. Dado isto, a igualdade dos homens aparece necessariamente (“nada é mais evidente”), pois decorre do próprio pensamento classificatório, estando implicada nos princípios mesmos do conhecimento: os homens são agrupados exatamente porque apresentam semelhanças naturais. Torna-se claro, então, porque a igualdade, neste texto, não consiste apenas num postulado ou axioma, que são sempre *afirmações sobre* pontos de partida prévios e exteriores ao raciocínio. Naquela passagem, a afirmação da igualdade entre os homens está inscrita no próprio procedimento de conhecer, é implícita às suas operações intelectuais, inerente à sua lógica. Trata-se de atribuição entranhada no próprio engendramento do saber: a partir do homem agrupado e distribuído na ordem da natureza, representado como espécie, segue-se necessariamente sua igualdade. A ciência natural, aí, dá-se de modo pleno como política. A localização do homem nesse mundo material, terreno, fica ressaltada com o afastamento de um Deus que houvesse instaurado a ordem política humana. Retomando a citação acima:

“... *without subordination or subjection, unless the lord and master of them all should, by any manifest declaration of his will, set one above another, and confer on him, by an evident and clear appointment, an undoubted right to dominion and sovereignty*” (I, 4).

Afasta-se Deus e instaura-se uma antropologia em que o homem é concebido nos limites de sua existência terrena. Os homens são positivamente iguais perante a natureza, e Deus nada estabeleceu – nos limites do conhecimento humano – sobre a sua desigualdade.

37 M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 139.

38 Idem, *ibidem*, p. 143.

Em suma, liberdade e igualdade são caracteres empíricos de indivíduos da mesma espécie: os homens *são* assim. As afirmações de Locke constataam aquilo que *é*, não estando desdobradas, ainda neste ponto, as suas implicações normativas. Aí está um outro passo importante na sua argumentação: a passagem daquilo que *é* para aquilo que *deve ser* se dá de modo contínuo e imediato. É formulada uma lei natural invariável e essa regularidade carrega seu conteúdo doutrinário: a origem e o estado natural do homem aparecem como o fundamento de fato e de direito daquilo que é imutavelmente existente, sendo idêntico àquilo que é normativamente certo. Pode-se concluir que o Estado de natureza, enquanto explicação genética da situação existente e enquanto aquilo que é repetitivo e essencial no homem, é, por isso mesmo, legítimo.

Resumindo os pontos mais importantes acima indicados, deparamos com uma doutrina sobre o homem e sobre a política baseada numa concepção natural de ambas, traço que as unifica. A natureza existe no mundo exterior, mas só se configura ao ser posta em contato com as potencialidades humanas, as quais também só existem quando se atualizam na prática. A natureza é efetiva quando útil, ao ser constituída pela ação humana; o homem só é um espécime completo quando se exterioriza no mundo e põe em operação uma atividade que define o contorno das coisas. Por isso mesmo, o homem é *essencialmente* proprietário. Essa concepção é uma consequência necessária das representações fundamentais que encontramos em Locke sobre os nexos entre homem e natureza, sujeito e objeto.

A partir do que ficou indicado acima, compreende-se porque o homem é naturalmente proprietário e a sociedade civil é estabelecida para a defesa da propriedade, ou seja, do próprio homem. Por isso, a afirmação corrente de que a função legitimadora do direito natural está em ser ele anterior e independente de toda política precisa ser considerada com muita cautela. No texto de Locke o que se nota é uma continuidade do Estado de natureza para a sociedade civil; esta visa garantir as condições de existência equilibradas que se aproximam da convivência humana naturalmente harmoniosa, imperturbada pelas forças que podem romper essa ordem. O Estado de natureza, com os caracteres que o definem – o conjunto originário de homens proprietários, livres e

iguais – está no interior da sociedade civil e deve aí ser garantido. O direito à propriedade é fundamental em ambas as situações sociais e isto aparece no texto de Locke de modo necessário, pois é uma assertiva decorrente da própria atividade cognitiva: para ele, sem propriedade não existem nem homem nem coisas. Daí não se poder separar, na doutrina de Locke, um direito natural e um direito individual à propriedade. A justificação desta se faz mediante uma renovação conservadora do primeiro desses termos no segundo, a idéia central é antes de prolongamento de um no outro que de uma ruptura entre ambos.

Comentando esse problema da passagem do direito natural para o direito de propriedade individual, e acentuando uma quebra dos limites dados ao primeiro, Macpherson propõe a questão da legitimidade do segundo. Trata dessa dificuldade da maneira como sempre o faz, afirmando que o direito de propriedade, com seu limite e medida iniciais, Locke o teria derivado do “postulado adicional” de que todo homem tem a propriedade de sua própria pessoa. Ora, a partir do que já ficou indicado nas páginas anteriores sobre o conceito de propriedade, vê-se que essa assertiva não aparece no texto de Locke trazida de fora, como uma proposição indemonstrada, um princípio de raciocínio ao qual recorre para fundamentar as operações justificadoras da propriedade. Pelo contrário, ela deriva das concepções fundamentais de Locke, está *implicada na sua razão*; a propriedade funda uma antropologia assim como um saber e um domínio sobre o cosmos. O célebre texto do capítulo sobre a propriedade não poderia ratificar melhor a argumentação que desenvolvi:

*“God, who hath given the world to men in common, hath also given them reason to make use of it to the best advantage of life and convenience (...) yet, beeing given for the use of men there must of necessity be a means to appropriate them in some way or other before they can be of any use, or at all beneficial, to any particular men. The fruit or venison that nourishes the wild Indian, who knows no enclosure, and is still a tenant in common, must be his – i.e. a part of him, that another can no longer have any right to it before it can do him any good for the support of his life” (V, 26 - grifo meu).*

À luz dessa identidade básica entre homem e propriedade, de sua determinação recíproca através do movimento que libera o poder encerrado na pessoa e atualiza suas potencialidades, torna-se compreensível por que a propriedade da pessoa funda, mediante o trabalho, a propriedade das coisas exteriores.

*“Though the earth and all the inferior creatures be common to all man, yet every man has a property in his own person. This nobody has a right to but himself. The labour of his body, and the work of his hands, we may say, are properly his. Whatsoever, then, he removes out of the state that Nature has provided and left it in, he has mixed his labour with it, and joined to it something that is his own, and thereby makes it his property” (V, 27).*

Todos os termos que fundamentam a relação de propriedade são naturais, tanto o homem com sua atividade, quanto o que está fora dele. Nesse mesmo nível é garantido o seu direito também na sociedade civil, para onde é prolongada a sua lei, legitimando-se ainda por essa via a repressão dos que a infringem.

Seguindo Hooker, Locke vai derivar, a partir da igualdade natural do homem, as máximas da justiça e da caridade e, se ambas são parte do cosmos, a razão também está nele inscrita: há liberdade e igualdade, mas não licença:

*“The state of nature has a law of nature to govern it, which obliges everyone, and reason, which is that law, teaches all mankind who will but consult it, that being all equal and independent, no one ought to harm another in his life, health, liberty or possessions (...)” (II, 6).*

Foi indicado, anteriormente, que o Estado de natureza expressa caracteres reiterativos no homem e em sua existência; pode-se, agora, completar essa tese: Locke expõe situações de fato que, ao mesmo tempo, são ditas de direito por serem racionais. A razão perpassa a natureza (39); melhor dizendo, natural e racional se interpenetram e, por essa via, ser e dever ser fundem-se. Nesta passagem se estabelece um elo importante no ideário de Locke: só aqueles que se utilizam da razão, os que a põem em

movimento – e nem todos o fazem – se incluem nesse estado natural da humanidade (40).

Tese que deve ser considerada, por sua vez, em face da idéia de que o homem se constitui no movimento de apropriação, quando põe a si mesmo na esfera da natureza e a recolhe de volta como algo seu. Só o proprietário existe e participa da comunidade dos humanos. Os que se deixam ficar inativos caem na ordem dos inferiores, dos criminosos, justificando-se, assim, seu jugo e exploração por outros.

*“And that all man may be restrained from invading others rights, and from doing hurt from one another, and the law of nature be observed, which willeth the peace and preservation of all mankind, the execution of the law of nature is in that state put into everyman's hands, whereby one has a right to punish the transgressors of the law to such a degree as may hinder its violation. For the law of nature would, as all other laws that concern man in this world, be in vain if there were nobody that in the state of nature had a power to execute that law and there by preserve the innocent and restrain offenders; and if anyone in the state of nature may punish another from any evil he has done, everyone may do so. For in that state of perfect equality where naturally there is no superiority or jurisdiction of one over another, what any may do in the prosecution of that law, everyone must needs have a right to do so” (II, 7).*

Sempre seguindo sua orientação geral, a lei da natureza só tem significado, para Locke, quando posta em operação. Seu argumento para fundamentá-la é sua aplicação, isto é, sua finalidade repressora – do contrário seria vã (41) –, efetivada por alguém cuja figura começa a se delinear: o proprietário, homem diligente e racional. Nessa exposição já transparecem as consequências doutrinárias das abordagens e métodos seguidos por Locke. Sua representação empírica do homem funda a gênese, e estrutura a dominação social: da maneira como concebe o nexo entre homem e mundo, só investe-se dos predicados da humanidade aquele que completa o movimento de apropriação, só ele participa da natureza racional e justa, só ele é portador da lei, só ele a conhece e executa.

39 Nesse sentido, a formulação mais concisa talvez seja uma nota que aparece no *Essay*, ao se referir à causa final: “So too we speak of reason, not merely as a human faculty, but as immanent in, and constitutive of, the nature of things” (Book IV, XVII, 1).

40 Por exemplo: *I admit that all people are by nature endowed with reason, and I say that natural law can be known by reason, but from this it does not necessarily follow that it is known to any and everyone (...). Hence, in this matter, not the majority of people should be consulted but those who are more rational and perceptive.” J. Locke, *Essays on the Law of Nature*, op. cit., I, 115.*

41 A essência repressiva da lei natural é nitida na argumentação que Locke desenvolve para provar sua existência: “... without natural law there would be no virtue nor vice, neither the reward of goodness nor the punishment of evil, there is no fault, no guilt, where there is no law”. Não é que o bem e o mal sejam resultado da natureza dos homens e que haja uma regra imperativa que os reconheça, premise ou colza, pelo contrário, a natureza eterna e certa do bem e do mal é deduzida da lei. Os conteúdos desses conceitos só podem ser preenchidos pelas prescrições da lei que, como veremos, se referem à defesa da propriedade.

Essa ligação íntima entre os princípios heurísticos de Locke e sua política, passando por sua teoria do conhecimento, pode ser identificada mesmo no plano da linguagem. É interessante notar que a língua inglesa permite cobrir com as palavras “alguém” e “ninguém” - *somebody* e *nobody* - uma duplicidade de sentidos: significam a individualidade, a pessoa, mas implicam no *corpo-body* - cujo emprego constante acentua a materialidade da concepção de Locke quanto ao sujeito. Em seu texto nunca aparecem palavras como “*mind*” ou “*spirit*” ou o que quer que não seja físico no lugar do sujeito ou do sistema político. Deparamos sempre com o *corpo político* e os seus membros, jamais com o “espírito da comunidade”, a “personalidade”, que poderiam dar um teor imaterial à organização política (42).

Retomando as proposições encadeadas no parágrafo 7, acima citado:

1) A afirmação da igualdade de todos no Estado de natureza, isto é, uma igualdade *por* natureza, compreendendo aqueles cujos atributos são da mesma “*species and rank*”.

2) A natureza é racional e justa, governada por uma lei universal. Para que ela se efetive é preciso que os homens a ponham em movimento, ato no qual se revela uma homologia, uma participação, entre o homem em seu registro corpóreo e a natureza em sua figura racional. Os integrantes do sistema são iguais e a observância da lei natural, isto é, sua imposição contra os transgressores, está depositada em *cada um*. *Todos* devem obedecer à lei e fazê-la obedecida.

3) Portanto, toda a teoria da igualdade está assentando os alicerces para uma teoria da desigualdade, não apenas por causa das diferenças de equipamentos, em cada indivíduo, para conhecer a lei (43), mas também porque prever a necessidade de impô-la – a despeito de estar no ser da natureza – é visualizar no horizonte a sua transgressão.

Nessa passagem, portanto, já começam a se desvendar os procedimentos de inversão do mundo efetivo nas representações de Locke: a lei, que em seu discurso aparece como expressão da homogeneidade reinante no Estado de natureza, na verdade encobre as oposições e conflitos de fato existentes

na sociedade: ela protege os que detêm os atributos de humanidade e reprime os que estão fora dessa classe. De fato, é isso que lemos:

“*And thus, in the state of nature, one man comes by a power over another, but yet no absolute or arbitrary power to use a criminal, when he has got him in his hands, according to the passionate heats or boundless extravagancy of his own will, but only to retribute to him so far as calm reason and conscience dictate, what is proportionate to his transgression, which is much as may serve for reparation and restraint*” (II, 8).

Desse modo dá-se o deslizamento da igualdade para a desigualdade justificada. Nesse passe, estabelecer um todo coeso e homogêneo é imprescindível para fundamentar um sistema dividido e hierarquizado. A teoria da comunidade originária constitui o prolegômeno para o estabelecimento das relações de dominação.

“*In transgressing the law of nature, the offender declares himself to live by another rule than that of reason and common equity, which is that measure that God has set to the actions of man for their mutual security, and so he becomes dangerous to mankind; the tie which is to secure them from injury and violence being slighted and broken by him, which being a trespass against the whole species, and the peace and safety of it, provided for by the law of nature, every man upon this score, by the right he has to preserve mankind in general, may restrain or when it is necessary, destroy things noxious to them, and so may bring such evil on any one who hath transgressed that law, as may make him repent the doing of it, and thereby deter him, and, by his example, others from doing the like mischief. And in this case, and upon this ground, every man has a right to punish the offender, and be executioner of the law of nature*” (II, 8).

A afirmação explícita nesse texto – todos são juízes - infere-se de seu contrário – alguns são criminosos. O código assim concebido terá seu alvo melhor definido se o aproximarmos do ideário jurídico baseado na continuidade da lei inglesa que teve por

42 A diferença ante uma visão idealista é marcante: “as totalidades sociais são de uma natureza corpóreo-espiritual e isto pode ser deduzido a partir dos efeitos da comunidade sobre nós. Podemos fazer isto porque esses efeitos consistem em processos espirituais que são corporalmente mediados. Esta é a razão pela qual falamos não apenas no ‘corpo social’ e seus membros, mas também na alma do povo, no sentimento do povo, na opinião do povo, na vontade do povo, em espírito de classe, espírito de corps, sentimento de família, etc” (Cf. Gierke, *Natural Law*, Londres, Beacon Press, 1960, p. XIX).

43 J. Locke, *Essays on the Law of Nature*, op. cit.

solo a antiga comunidade anglo-saxã, matriz de homens livres, iguais e proprietários, onde todos são portadores da justiça. (Nesse debate achava-se, por exemplo, a questão do julgamento por jurados e a contestação das cortes reais.) No texto de Locke, como vimos, essa figura do homem comum como pólo da justiça e executor da lei está no Estado de natureza e se prolonga para dentro da sociedade civil. Esta estrutura de argumentos, que de modo ininterrupto passa do antigo para o novo, reencontramos na temática revolucionária da historiografia e do direito, solos para uma teoria da história que privilegiou a continuidade dos tempos, com o resultado prático de sancionar o presente pelo passado unitário, justo, equitativo, livre. Num entrelaçamento dos prismas de saber presentes nessa atmosfera ética e intelectual, a historiografia e o direito cumpriram a tarefa científico-política de base, fornecendo a matéria-prima retrabalhada pela filosofia. Talvez o raio de alcance das duas primeiras tenha sido mais restrito: elas reconstituíram um conjunto específico de regulamentações, referentes a um povo determinado, contra algo também preciso, o regime feudal e a monarquia estabelecida pela conquista. Locke ampliou esses termos: o indivíduo da espécie humana evoca o antigo saxão, o Estado de natureza recupera o “original” da sociedade inglesa. Na história pragmática, como na filosofia empirista, a busca de um passado existente de fato legítima, de direito, o presente.

Voltando ao tópico anterior, vimos que a afirmação expressa da igualdade originária e natural dos homens produz, na verdade, uma doutrina que fundamenta os destinos desiguais. A isso podemos acrescentar que as teses sobre o todo unitário e homogêneo compõem os pressupostos subjacentes à atomização social. Locke define o homem enquanto *espécie* natural e o indivíduo enquanto membro dessa espécie, em sua imediatez física. Este realiza-se mobilizando as potencialidades intrínsecas a seu corpo, operando o “poder” que traz dentro de si e que exterioriza na apropriação da natureza: ele é a unidade elementar, indivisível do social. A comunidade figurada por Locke é rigorosamente composta por indivíduos e é *neles*, e *através deles* – na sua relação imediata com a natureza e uns com os outros – que a cultura material e a vida sociopolítica se determinam. A comunidade aparece como agregado de indivíduos.

A atividade, a força que é o núcleo da

antropologia e da doutrina sociopolítica de Locke, está contida materialmente em cada um, e de sua trama derivam as redes de poder, inclusive o domínio sobre o mundo físico.

A generalidade da lei da natureza a faz presente em cada um de seus membros e embora a norma lhes seja exterior e exista objetivamente, na verdade ela só se atualiza quando posta em operação por *cada um deles*, soberano de seu próprio corpo. A afirmação de que cada um detém a propriedade de sua pessoa é, portanto, logicamente decisiva para a teoria política de Locke, erguida sobre a propriedade engendrada pelo indivíduo ativo. Assim, a antropologia correlata só pode ter a este, com os caracteres que lhe pertencem e o fazem apto a tornar-se proprietário, como seu eixo. A constituição do homem e do mundo exterior depende da operação dessas forças individuais, específicas, *próprias*.

Retomando os pontos principais da interpretação proposta, vemos que sua antropologia é constituída a partir da noção de indivíduo como membro de uma espécie, apresentando caracteres empíricos semelhantes que os agrupam e os diferenciam na ordem natural. É no plano do homem como ser entre os seres da natureza que aparece empiricamente determinada a sua igualdade originária. Em seguida, esse Estado de natureza é visto como governado por uma *lei geral*, que é passível de ser conhecida por todos através da sensibilidade e da razão, mas só o é, efetivamente, por alguns. Para efetivar-se, esta lei – como tudo o mais nesta terra – depende da atividade do homem, do poder de *cada um*, inerente e circunscrito à figura empírica do sujeito que a põe em operação. A igualdade é de *todos* em geral, mas esta amplitude é fragmentada pela repetição do *cada um*. Reconstituídos esses passos, revela-se a antropologia de Locke necessariamente fundada no indivíduo e, em conseqüência, a identidade originária como essencial para validar as diferenças.

A desigualdade entre os homens aparece já no interior das formulações da lei natural, exposta desde o início como sua negação. A observância do direito prevê a transgressão, e em nome da igualdade, que faz de todo homem depositário da justiça, faz também de cada um o juiz que julga e pune o desigual, o criminoso. A questão implícita na exposição de Locke não é como se torna possível a transgressão – que deve-



JOHN LOCKE

ria ser inexistente, dada a identidade comunitária - mas como é possível a manutenção da lei, denunciando assim a insidiosa ruptura que divide substancialmente a formação social que se procura apresentar como harmoniosa e íntegra. Desse modo, a trama do “poder” de *todos* se concentra no “poder” de *cada um* e se converte no “poder” de um sobre o outro. No mundo físico ou no político, ou nas passagens de uma esfera para a outra, a rede de relações é, essencialmente, de dominação.

Essa imagem do Estado de natureza explicitamente representa uma situação de harmonia, equilíbrio, paz, liberdade e igualdade, mas de fato funda um forte princípio de controle político. O sistema que até os nossos dias, tomando as exposições doutrinárias pelo seu valor aparente, se chama de liberal verdadeiramente manifesta um autoritarismo extremo e irreduzível por estar no âmago mesmo de sua gênese. Não é um pensamento mentiroso na medida em que expressa um poder de classe: é formulado teoricamente em íntima ligação com a sua prática, mas é altamente mistificador na medida em que troca o sentido de todas as categorias que usa e inverte o significado do processo social: a igualdade funda a desigualdade, a liberdade funda a opressão, a comunidade funda a sociedade dividida e estratificada, a democracia funda a dominação de uns poucos.

Se essa doutrina da igualdade originária, da equidade cosmológica, da natureza comunitária, na verdade aloja uma antropologia individualista e profundas diferenças, estas vão ser pensadas, necessariamente, também como individuais. Assim como os atributos dos *iguais*, conhecedores e partícipes da racionalidade da natureza, a ela conformados como *espécimes perfeitos*, são expostos pela descrição de seus caracteres e de sua atividade empiricamente determinados, assim também vai ser feita, com as mesmas operações intelectuais, a caracterização dos *diferentes*, dos *degenerados*.

*“Besides the crime wick consists in violating the laws, and varying from the right rule of reason, whereby a man so far becomes a degenerate, and declares himself to quit the principles of human nature and to be a noxious creature, there is commonly injure done, and some person or other, some other man, receives damage by this transgression;*

*in wick case, he who has received any damage has (besides the right of punishment common to him, with other man) a particular right to seek reparation from him that has done it. And any other person who finds it just may also join him that is injured, and assist him in recovering from the offender so much as may make satisfaction for the harm he hath suffered”* (II, 10).

Aí se reafirma que todos são executores da lei: a identidade que funda essa participação na justiça a coloca também, reversivelmente, contra os transgressores. A igualdade individual, atribuída aos membros plenos da espécie, determina, em contrapartida, a desigualdade dos que se afastam da regra, os defeituosos. Assim, nota-se o deslocamento quase insensível da coisa afirmada para sua negação, conservando-se, entretanto, uma forma que resguarda a aparência positiva das formulações. Ademais, retirando-se da magistratura a autoridade total para julgar e punir, depositando-a nas mãos de todos, transfere-se o monopólio da violência exercido por uma instância repressiva específica, as cortes de justiça, erigindo-se o povo em potência coercitiva. Dilui-se a repressão revestindo-a de aparências democráticas no mesmo passo em que se legitima o poder dos *perfeitos* sobre os *degenerados*.

Deve-se notar que, em Locke, o poder do magistrado é deduzido do direito de punir que assiste ao indivíduo comum, sendo mais limitado que o deste último: ele pode, por sua própria autoridade, remir um castigo, mas não pode haver remissão das compensações devidas ao lesado que detém, exclusivamente, o direito de exigí-las ou dispensá-las. Esta capacidade restrita à pessoa atingida revela a concepção privada, individualista, do crime; entretanto, esta ressalva é ampliada retoricamente a toda a humanidade, legitimando o extermínio daqueles que transgridem a “*great law of nature*”. A idéia básica que legitima essa eliminação é sempre a mesma: excluir, da espécie humana, os transgressores e afirmar a universalidade da lei da natureza. Ela está claramente “*writ in the hearts of all mankind*”: por serem todos portadores dela, que só tem existência efetiva quando atualizada, em execução, todos os *perfeitos* são policiais, juizes e carrascos.

Não estamos muito longe dos princípios que inspiraram, hoje, os defensores da



pena de morte e, não há muito, os regimes totalitários.

*“And thus it is that every man in the state of nature has a power to kill a murderer, both to deter others from doing the like injury (which no reparation can compensate) by the example of the punishment that attends it from everybody, and also to secure man from the attempts of a criminal who, having renounced reason, the common rule and measure God hath given to mankind, hath, by the unjust violence and slaughter he hath committed upon one, declared war against all mankind, and therefore may be destroyed as a lion or a tiger, one of those wild, savage, beasts with whom man can have no society nor security. And upon this is grounded that great law of nature, ‘Who so seddeth man’s blood, by man shall his blood be shed’” (II, 11).*

Esses textos, que desenham uma inclemente figura da razão e da natureza humanas, mostram cruamente o rigor repressivo, a força nítida e compacta, a violência brutal com que se modelou a moderna estrutura de classes. O Estado de natureza e a lei natural, explicitamente representados como um todo unitário, pacífico, justo, espelham, invertendo termo a termo, uma sociedade tensa e dividida, cuja integridade e coesão sustentam-se, sem rodeios, pelo terror:

*“By the same reason may a man in the state of nature punish the lesses breaches of that law, it will, perhaps, be demanded, with death? I answer: Each transgression may be punished to that degree, and with so much severity, as will suffice to make it an ill bargain to the offender, give him cause to repent and terrify others from doing the like. Every offense that can be committed in the state of nature may, in the state of nature, be also punished equally, and as far forth, as it may in a commonwealth” (II, 12).*

Aí está afirmada a continuidade do direito natural no direito positivo, sendo as suas leis racionais e inteligíveis.

Essa violência que salvaguarda o Estado de natureza, prolongando-se na sociedade civil, é detalhada no capítulo sobre o Estado de guerra.

*“... by the fundamental law of nature, man beeing to be preserved as much as possible, when all cannot be preserved, the safety of the innocent is to be preferred, and one may destroy a man who makes war upon him, or has discovered an enmity to his being, for the same reason that he may kill a wolf or a lion, because they are not under the ties of the common law of reason, have no other rule but that of force and violence, and so may be treated as a beast of pray, those dangerous and noxious creatures that will be sure to destroy him whenever he falls into their power” (III, 16).*

Formulada em tal nível de abstração e generalidade, essa justificativa da violência aparece como estritamente defensiva. Entretanto, a agressividade e a definição do inimigo mortal desvelam-se ao lembrarmos que no cerne da teoria de Locke sobre o homem e o mundo está o movimento que constitui a propriedade – ambos só existem através dessa mediação. Em consequência, a identidade homogênea, livre e igual, no Estado de natureza, só pode referir-se ao proprietário; em consequência, também, os transgressores da lei, os que ameaçam romper a coesão e a harmonia do todo, os não-proprietários, configuram-se como não-homens, animais de rapina. Culpados da ameaça que representam, devem ser aniquilados.

Trata-se de uma doutrina que legitima a destruição do *outro*, dos desiguais ou diferentes por natureza. Sua teoria explícita da preservação de toda a humanidade consiste precisamente no seu contrário, ou seja, legitima o extermínio de parte dela. Determina-se, com isso, uma oposição radical: de um lado, os naturalmente iguais, os proprietários – humanos, perfeitos, pacíficos, membros da comunidade harmoniosa e legal; de outro, os naturalmente diferentes, os não-proprietários – inumanos, degenerados, animais escos, ferozes, alheios às leis da razão.

Desvendam-se assim as contradições escondidas na filosofia de Locke: ao legitimar a violência, contra os excluídos, no Estado de natureza, aparece um quadro radical de ruptura e de luta, não a concórdia de uma comunidade indivisa. Nessa luz, o Estado de natureza concebido por Locke é internamente homogêneo e pacífico, mas extremamente violento e implacável na execução da lei, para fora do grupo: expri-

me uma consciência de classe moderna reelaborando as milenares recomendações de beneficiar os pares e prejudicar os inimigos, par de conceitos ininterruptamente rejuvenescidos pelos mais conservadores teóricos da política.

*“And hence it is that he who attempts to get another man into his absolute power does thereby put himself into a state of war with him; it being to be understood as a declaration of a disegni upon his life. For I have reason to conclude that he who would get me into his power without my consent would use me as he pleased when he had got me there, and destroy me too when he had a fancy to it; for nobody can desire to have me in his absolute power unless it be to compell me by force to that which is against the right of my freedom” (III, 17).*

Esse texto deixa bem evidente que o Estado de natureza, parecendo condenar a violência, faz sua apologia. O Estado de guerra, apresentado como contraposição radical do Estado de natureza, é efetivamente gerado por ele, com a finalidade de proteger a tríade proprietários-livres-iguais. Os argumentos oferecidos como defesa do Estado pacífico sustentam, de fato, a luta contra os que ameaçam esse grupo específico, colocado no lugar da humanidade. Como vimos, o inimigo é o *outro* desse grupo que Locke, em sua exposição, universaliza: a destruição deste *outro* é necessária para preservar o agregado homogêneo de indivíduos da mesma espécie, que observam a mesma legalidade. Mas este *outro* no texto aparece como o agressor, devendo sofrer as conseqüências de quebrar a lei. Mais uma vez, os raciocínios se fazem às avessas: o ameaçado é posto como ameaçador e o ameaçador como ameaçado.

Estas inversões tornam-se inequívocas quando observamos que o adversário, este suposto autor de crimes *contra a pessoa*, se determina, de fato, como autor de crimes *contra a propriedade*. E nem poderia ser de outra maneira, dado o travejamento lógico das categorias e classificações elaboradas por Locke: sua antropologia tem por núcleo essencial o processo de apropriação; só o livre, aquele que atualiza o seu potencial, perfaz o atributo humano por excelência, ser proprietário. Liberdade e propriedade remetem-se, num círculo, uma à outra, produzindo-se e garantindo-se mutuamente.

Como se vê, não podemos admitir que nossa liberdade – cópula da propriedade – nos seja arrebatada sob pena de nos perdermos; ela garante o domínio de nós próprios e, *ipso facto*, do mundo exterior. A defesa da liberdade, e o direito de eliminar quem o ameaça, recobre a afirmação da propriedade e o direito de suprimir quem o infringe.

*“He that in the state os nature would take away the freedom that belongs to any one in that state must necessarily be supposed to have a design to take away everything else, that freedom being the foundation of al the rest and he that in the state of society would take away the freedom belonging to those of that society or commonwealth must be supposed to design to take away from them everything else, and so be looked on as in a state of war” (III, 17).*

Atentar contra a liberdade é, ao mesmo tempo, fazê-lo contra a propriedade, donde é significativo que Locke, após o texto acima transcrito, discuta a legalidade de *matar o ladrão*, mesmo que este não tenha ameaçado a vida do proprietário. Sem dúvida, se a propriedade é a determinação fundamental do homem – sua própria substância –, então roubar-lhe a propriedade é roubar-lhe a vida. E assim se exprime Locke:

*“This makes it lawfull for a man to kill a thief who has not in the least hurt him, nor declared any design upon his life, any farther than by the use of force, so to get him in his power as to get away his money, or what he pleases from him (...) I have no reason to suppose that he who would take away my liberty would not, when he had me in his power, take away everything else. And therefore, it is lawful for me to treat him as one who has put himself into a state of war with me - i. e., kill him if I can (...)” (III, 18).*

Nesse raciocínio, a morte do agressor que atenta contra a propriedade – o ladrão que não faça outro mal – justifica-se pela presunção de que a ameaça à liberdade ponha o todo em risco. Este juízo é pronunciado de forma negativa: “não tenho razão de supor que quem me arrebathe a liberdade, não me arrebathe tudo o mais”. Assim, a *ausência de motivos* que circunscreve o roubo à sua própria ocorrência, com a privação temporária da liberdade para esse fim,

é motivo suficiente para deduzir, do ato contra a propriedade material – um casaco, por exemplo – uma agressão contra o indivíduo em sua completa integridade: vida, liberdade, posses. Nem poderia ser de outra maneira, dados os mesmos componentes da filosofia de Locke já tantas vezes acen-tuados: é mediante a apropriação que se formam tanto o indivíduo quanto o mundo exterior. Donde o roubo, como na lei de Talião, deve ser pago com a morte: roubar os bens materiais é roubar a vida. Donde, mais uma vez, o mundo aparece invertido: a propriedade é o fundamento de tudo, inclusive da liberdade e não vice-versa. Por isso, o atentado contra ela legaliza a destruição do ofensor que, privando alguém de suas posses exteriores, furta-lhe o domínio de si, toma-lhe a existência.

A defesa da propriedade valida o Estado de guerra diferenciando-o do Estado de natureza. Ambos estão “*as far distant as a state of peace, goodwill, mutual assistance, and preservation; and a state of enmity, malice, violence and mutual destruction are one from another*” (III, 19). São distintos, mas coexistentes e conexos. A situação polêmica é declaradamente provocada, no texto de Locke, por um ato agressivo de *transgressão* da lei natural, mas seu objetivo está posto, antes, na *manutenção* da norma e é assim que, incluindo a pena de morte, ele se configura como legítimo. A natureza instaura o combate mortal contra os seus perturbadores. A guerra parece, em primeira instância, provir de um ataque à liberdade; no entanto acaba revertendo a um ato contra a propriedade: o roubo, por menor que seja. Reaparece a fisionomia dos antagonistas: de um lado, os pares, livres e racionais, proprietários; de outro, os diferentes e degenerados, as feras não-proprietárias. A classe internamente homogênea e pacífica move uma luta de extermínio contra seu exterior para assegurar sua persistência. Nessas passagens, Locke afirma a continuidade entre o Estado de natureza na sociedade civil, o que não deixa dúvidas quanto à sua tarefa prática. Assim é caracterizada a legítima defesa, mesmo no caso do menor roubo:

*“Thus a thief whom I cannot harm, but by appeal of the law, for having stolen all that I am worth, I may kill when he sets on me to rob me but of my horse or coat, because the law, which was made for my preservation, where it cannot*

*interpose to secure my life from present force, which if lost is capable of no reparation, permits me my own defense and the right of war, a liberty to kill the aggressor (...)”* (III, 19).

Sempre presumindo que o ataque à propriedade atente contra a vida e inexistindo outro recurso, o ameaçado continua, mesmo na sociedade, com o direito de destruir a outra parte sempre que puder. Não é casual a seqüência do *Segundo Tratado*. Em primeiro lugar define-se o Estado de natureza, as proposições sobre o seu equilíbrio e distúrbio, reportando-se umas e outras ao Estado de guerra; em seguida, vem o capítulo sobre a escravidão, isto é, sobre o direito de alguém apoderar-se e dominar de modo absoluto aquele que está fora, ou sai fora, por sua própria culpa, da esfera natural. Como já vimos, quem perturba a esta, ameaça a propriedade e é culpado; assim, a beligerância justifica-se pela permanência do Estado de natureza, legitimando a escravidão.

*“Indeed, having by his fault forfeited his own life by some act that deserves death, he to whom he has forfeited it may, when he has him in his power, delay to take it, and make use of him to his own service; and he does him no injury by it. For whenever he finds the hardship of his slavery outweigh the value of his life, it is in his power, by resisting the will of his master, to draw on him the death he desires”* (24).

*To forfeit*, palavra que significa ao mesmo tempo cometer um crime e pagar por ele. O desleixo no trabalho, atividade basicamente aquisitiva, fundamento da propriedade, justifica, na ordem lógica e ética, no sistema de Locke, o seu confisco e uso em favor dos operosos e racionais. Do mesmo modo, a quebra da paz e harmonia originárias, configurando crime, colocam o delinqüente à mercê do ofendido, cabendo-lhe apreender seus bens – trabalho, propriedades, vida. Tais conseqüências, que legitimam a exploração dos dominados, por “culpa” destes, decorrem do percurso que já indicamos, especialmente das passagens contínuas ressaltadas: do “poder” específico de constituir o homem para a natureza, com as instâncias, determinadas nesse processo, colhidas no conceito unitário e nada ambíguo de propriedades; dos Estados de

natureza e de guerra para o mundo civil, com o movimento que vai de “cada um” para o coletivo – a “humanidade”, tomada por referência para legitimar o castigo ou sua postergação.

Não existem, nessas passagens, as “falhas” ou inconsistências que uma crítica abstrata aponta no arrazoado conduzido por Locke; existe, antes, uma lógica posta a serviço, de modo conseqüente e eficaz, do poder exercido sobre os homens e sobre a natureza, justificando a apropriação privada tanto do mundo exterior, como de todo o indivíduo que, não se apropriando, deixa de produzir a própria vida. No mesmo ato, ele perde os atributos correlatos: a liberdade, a posse de si e das coisas. A presença do escravo, no *Segundo Tratado*, nada apresenta de “contraditório” com o liberalismo: prática e teoricamente, do ponto de vista heurístico ou ético, a justificativa da escravidão é uma conseqüência última, que deriva dos seus pressupostos: o poder atribuído, ao espécime perfeito, de confiscar, de modo total, os predicados constitutivos da pessoa humana, naqueles considerados defeituosos e nocivos.

“*Master and servants are names as old as history*”, nos diz Locke, ressaltando: “*but given to those of far different condition*” (VII, 85). Com isso, separa-se o escravo do trabalhador livre:

“(…) *for a free man makes himself a servant to another by selling him for a certain time the service he undertakes to do in exchange for wages he is to receive* (…)*this gives the master but a temporary power over him, and no greater than what is contained in the contract between them*” (VII, 85).

Esta venda temporária e legítima do trabalho livre é, igualmente, possibilitada pela contínua presença do Estado de natureza no interior da sociedade política, assim como pelas teses que interligam a lei, sua quebra e seu caráter repressivo. A apropriação justa é limitada, originariamente, ao uso dos produtos obtidos, seja pela simples coleta, seja pelo trabalho, observando-se a interdição de acumular mais do que seria consumido. Apropriar-se além do necessário é desperdício, prejuízo ao próximo, transgressão de seus direitos, crime:

“(…) *of those good things that nature has provided in common, everyone has*

*a right (...) to as much as he could use* (…)*He was only to look if he used them before they spoiled, else he took more than his share and robbed others. And indeed it was a foolish thing, as well as dishonest, to hoard up more than he could make use of*” (V, 46).

Tal ato inepto e doloso, entretanto, não chega a ser punido: a apropriação indébita deixa de ser roubo, justificando-se graças ao dinheiro, colocado dentro do Estado de natureza. Se o desperdício é crime, uma prática irracional (as sobras deterioram-se) que perdeu o seu *telos*, podendo em princípio sofrer as penas da lei, um outro prazer vem em socorro deste desejo aquisitivo:

“*Gold, silver and diamonds are things that fancy or agreement hath put the value on, more than real use and the necessary support of life*” (V, 46).

Numa primeira instância, doações ou a troca em espécie corrigem aquela aporia; em seguida, o comércio, com o toque prazeroso do dinheiro, sacraliza a apropriação acumulativa ilimitada.

“*If he gave away a part to anybody else, so that it perished not in his possession, these he also made use of. And if he also bartered away plums that would have rotted in a week for plums that would last good for his eating a whole year, he did no injury; he wasted not the common stock; destroyed no portion of goods that belonged to others, so long as nothing perished uselessly in his hands. Again, if he would give his nuts for a pease of metal, or exchange his sheeps for shells, or wool for a sparkling pebble or a diamond, and keep those by him all his life, he invaded not the right of others; he might heap up as much of these durable things as he pleased; the exceeding of the bounds of his just property not lying in the largeness of his possession, but the perishing of anything uselessly in it*” (V, 86).

O dinheiro empresta sentido e racionalidade a esforços que valorizam a terra e seus bens, aumentam a produção, organizam e dividem o trabalho. Sem tudo isso, “*all the world was America, and more so than it is now, for no such thing as money*

*was anywhere known*” (V, 49). “América” não é, pois, o emblema do Estado de natureza, mas de isolamento, ausência de comércio. Nessas condições – de uma ilha sem moeda –, “*what reason could anyone have there to enlarge his possessions (...)*”. Riqueza, organização produtiva, valor fundiário: todo esse complexo torna-se viável pelo dinheiro e pelo comércio.

Essas passagens contínuas das relações econômicas restritas ao consumo para as acumulativas e ilimitadas, do sentido qualitativo para a racionalidade quantitativa dessas atividades – mediante o feliz encontro com o dinheiro, prazeroso restaurador do *telos* perdido – trazem para diante de nossos olhos a magia do mercado: a conduta delinqüente, dissipadora, o assalto aos direitos alheios, configurando roubo, convertem-se em ganhos justos e legais, meritórios, promotores do progresso. Propriedade privada, acumulação infinita, trabalho expropriado unem-se em um único feixe, compacto e indissociável. Nesse amplo quadro, o *servant* diferencia-se do escravo, mas é no mesmo contexto sociojurídico de culpas e penas que, em última instância, também ele se caracteriza:

*“The damnified person has this power of appropriating to himself the goods or services of the offender by right of self-preservation, as every man has a power to punish the crime to prevent its being committed again, by the right he has of preventing all mankind”* (II, 11).

Por certo, ele não comete o crime capital de relegar o poder físico e anímico que, em princípio, o faz vivo e humano – de fato, a pena de morte para o ladrão implica esse pressuposto, pois quem não movimenta esse poder de antemão inexistente. Tal dote encerra a potencial perfeição da pessoa, sua efetividade marca a diferença entre *master* e *servant*. Este, por alguma lacuna, pode tornar-se incapaz de fazer-se “*master of himself, and proprietor of his own person, and the actions and labor of it*” (V, 44).

Esta frase antecede imediatamente o trecho sobre a escassez e valor fundiários, combinados ao crescimento populacional, ao regime de propriedade privada intra e inter comunidades políticas. Estes passos, por sua vez, remetem ao dinheiro e suas virtudes cumulativas. Todo esse conjunto enquadra a caracterização do *servant*: ele conserva o *status* de livre ao cair nessa rede

comercial e monetária que incrementa, sem dolo, a propriedade de alguns, aumentando a riqueza de todos – pois cessa o desperdício – promovendo e dividindo o trabalho, que faz crescer o valor de todo o sistema (V, 43). A conversão do trabalho, atributo humano por excelência, em dinheiro, no curso do mercado, permite e justifica, de um lado, sua alienação temporária e, de outro, o benefício alheio, dentro das cláusulas contratuais. Continuam, portanto, as leis da natureza – com toda sua carga de violência e domínio – presentes na exploração legítima, justa, legal, do trabalho, potência esta abrandada pelo contrato, pelo consenso entre as partes.

A simultânea igualdade e desigualdade entre *servant* e *master* deslinda-se nessa lógica: a liberdade suposta idêntica e mantida de lado a lado os nivela, permitindo o comércio de seus bens – trabalho e dinheiro. A propriedade concebida em sua forma originária, intrínseca à própria pessoa mas incompleta, sem exteriorização perfeita, inferioriza aquele que oferece o potencial nele encerrado para que outro o ative com o dinheiro. Estas relações, inteiramente implicadas na doutrina sobre o Estado de natureza e o Estado de guerra, colocam o *servant*, temporariamente que seja, sob o domínio de seu *master*, embora não absoluto.

Estas premissas da igualdade e da liberdade originárias, concebidas apenas em sua fonte – a pessoa ativa –, estabelecem as bases para a tese da desigualdade, subjacente à apropriação tanto direta dos frutos da natureza e do trabalho quanto mediada pelo dinheiro. Estes nexos, entretecidos aos argumentos postos por Locke no cerne de sua doutrina, emergem em afirmações mais à superfície:

*“Though I have said above ‘that all men by nature are equal’, I cannot be supposed to understand all sorts of ‘equality’”*. (...).

Idade, virtudes, méritos, nascimento, podem introduzir diferenças efetivas. Mais ainda, se a lei natural é promulgada e conhecida pela razão apenas, “*he that is not come to the use of his reason cannot be said to be under the law*”. Esta é a condição da criança, submetida a seu pai até sair da menoridade: “*till then, somebody else must guide him, who is presumed to know how far the law allows a liberty*” (VII, 59). As-

sim também loucos, lunáticos e idiotas, todos desvios da norma:

*“But if through defects that may happen out of the ordinary course of Nature, any one comes not to such a degree of reason wherein he might be supposed capable of knowing the law and so living within the rules of it, he is never capable of being a free man, he is never let loose to the dispose of his own will”.*

Incapazes, desconhecendo limites à própria vontade e sem o discernimento capaz de guiá-la, devem permanecer tutelados: *“Thus, we are born free as we are born rational; not that we have actually the exercise of either”*, conclui Locke sobre a criança, situação a ser corrigida pelos anos: *“Age that brings one, brings with it the other too”*. Até então,

*“To turn him loose to an unrestrained liberty, before he has reason to guide him, is not the allowing the privilege of his nature to be free, but to thrust him out amongst the brutes, and abandon him to a state as wretched and as much beneath that of man as theirs” (VI, 63).*

A criança aparece como o protótipo da menoridade, com as conseqüentes restrições. Semelhante exílio da espécie humana vige para outros, não apenas por acidente privados de razão, mas substancialmente falhos de liberdade e sizo: loucos, lunáticos, idiotas e “brutos” sub-homens. O *servant* não está longe dessa categoria animal, como se lê na justificativa elementar da propriedade:

*“(...) the grass my horse has bit, the turfs my servant has cut, and the ore I have digged in my place, where I have a right to them in common with others, become my property, without the assignation or consent of anybody” (V, 28).*

Alinham-se, nessa justificativa da apropriação, o cavalo e seu alimento, o *servant* e seu trabalho, ambos qualificados pelos possessivo “my”. Para além dos feitos próprios a quem realiza o ato aquisitivo - *the ore I have digged in my place* - a propriedade amplia-se para a órbita dos outros entes colocados no mesmo nível de sujeição.

Por certo, o servidor guarda alguma



JOHN LOCKE

liberdade, pelo menos a de vender seu trabalho, não alienando sua vida para sempre, mas o fazendo de modo intermitente. A plenitude contínua dessa vida, com a propriedade acumulativa ensejada pelo dinheiro, estabelece o modelo indefectível que autoriza discriminar os excluídos ou marginais. Todo esse ideário legitimador da dominação desnuda-se pelo vulto que emerge no extremo oposto: o escravo, a consumada ausência de vida e de seus direitos. Caracterizado como criminoso, perde a humanidade, convertendo-se em besta feroz ou bruto desarrazoado. Mas sua desfiguração vai mais longe, caindo no plano, poderíamos aventar, do não-ser. O ladrão, animal de rapina, lesivo aos verdadeiros humanos, sofre as sanções - até a morte - ditadas coletivamente, com a força de leis gerais: perde seus bens e, entre eles, a vida. No caso do escravo, até essas coordenadas são insuficientes, cabendo outros castigos, mais violentos e aniquiladores. Vejamos.

Quem auferir um “*state of liberty*”, nem por isso goza de um “*state of licence*”, ca-

paz de conduzi-lo à autodestruição:

*“(...) though man in that state have an uncontrollable liberty to dispose of his person or possessions, yet he has not liberty to destroy himself (...) for men being all the workmanship of one omnipotent and infinitely wise Maker; all the servants of one sovereign Master, sent into the world by his order and about his business; they are his property, whose workmanship they are made to last during His, not one another’s pleasures (...) there cannot be supposed any such subordination among us that may authorize us to destroy one another, as if we were made for one another’s use, as the inferior ranks of creatures are for us” (II, 6).*

Este texto encontra-se no capítulo sobre o Estado de natureza, quando seus fundamentos são afirmados de modo peremptório, sem os atenuantes que, pouco a pouco, os abalarão. Neste ponto, somos todos filhos e servidores de um único *Maker* e *Master*, aqui estando para seu prazer e assuntos, não para sermos instrumentos uns dos outros. Justamente esta filiação e serviço divinos testemunham a igualdade por natureza. Ao longo do *Segundo Tratado*, a igualdade assim invocada transforma-se em desigualdade efetiva: inclui-se taxativamente o homem em um “reino dos fins” para, rápido, excluí-lo dessa pátria e legitimar a instrumentalização do inferior pelo dominante; proíbe-se o extermínio recíproco e a autodestruição, para logo depois sancioná-los. Atentar contra a própria vida é proibido a todos os homens; no entanto, é o recurso expresso, para o escravo, como lenitivo para seus tormentos.

O preceito igualizador, que interdita aos homens usarem-se uns aos outros ou destruírem-se, resulta de serem criados por Deus como sua propriedade. Diante desse lema, vemos o escravo transformar-se no absolutamente desigual: como qualquer criminoso, perde todos os direitos, inclusive a vida; mas, para além dessas penalidades, fica por completo alienado a seu amo, a ponto de converter-se em instrumento dele, criatura terrena e não ser divino, sendo-lhe assim negada até sua marca religiosa; para além disso, ainda, compete ao senhor, para seu proveito, postergar a sentença de morte que ronda o escravo; por fim, em face do suplício de seus dias, resta ao cativo matar-se.

Nesse panorama, a condição do escravo moderno, concebida por Locke, é pior que a de seu companheiro de infortúnios, na antigüidade. Na *Política* de Aristóteles, óbvia inspiração do *Segundo Tratado*, o escravo também é um instrumento, apenas superior aos demais por ser vivo, pertencendo por inteiro a seu mestre. Para o filósofo grego, também, ele recebe esse estatuto por natureza, dotado que é de força física, mas inapto para deliberar, pouco diferindo do animal. Sem embargo, é capaz de reconhecer as razões do bem agir, devendo, portanto, ser admoestado por seu amo e participando, por algum modo, do *lógos*, inteiramente perdido para o escravo moderno. Para Aristóteles, o uso de um mau poder é nocivo a ambos. As relações entre corpo e alma são metafóricas dos laços entre senhor e escravo, sendo este uma parte viva, separada, daquele. Própria aos nexos entre parte e todo, liga-os uma amizade (*philia*) por natureza, contrária aos vínculos mediante lei ou violência. É bem verdade que isto fornece a Aristóteles um lenitivo para o que não tem alívio, apelando para comportamentos talvez mais insidiosos, mas pelo menos mais humanos que a reificação do mercado legitimada por Locke.

É no plano convencional que o escravo, no sistema liberal, mais se distancia do antigo. Aristóteles pelo menos noticia uma possível injustiça, a juízo de alguns, na prática de sujeitar o vencido ao mais forte, fazendo, porém, a ressalva de que o poder se faz acompanhar da virtude, justificando-se a escravidão. Discutindo também o princípio da guerra justa, ele recorre, para salvar uma instituição que reputa útil e necessária, à estranheza radical entre gregos e bárbaros, estes últimos lícitos cativos em combate. Das páginas sobre o núcleo doméstico, na *Política*, emana uma atmosfera autoritária que Locke sobrepuja ao inserir um *Estado* de guerra - não-episódico, mas permanente e justo - no âmago das comunidades naturais e civis, e ao localizar, entre pares virtuais, um inimigo intestino, igualado à fera. Os *indentured servants* muito serviram ao reino inglês.

Na vertente cristã e liberal exposta por Locke, o escravo encontra-se destituído de qualquer referência: expulso do Estado de natureza, excluído da sociedade civil, segregado da religião. Ficou sem estatuto na esfera profana - perdeu a propriedade de si mesmo - e, no plano sagrado, deixou de ser a intocável propriedade divina. De modo

nenhum participa da moral: não é fim, mas instrumento entregue ao arbítrio absoluto de outro homem. Este último ponto ilumina também a condição do trabalhador livre. É muito sugestivo que, ao introduzir juízos sobre o escravo, Locke afirme: “*But there is another sort of servant, wick by a peculiar name we call slave (...)*” (VII, 85). *Servant* é a categoria mais ampla - inclusiva de escravos e livres - cujo trabalho pode, legitimamente, expropriar-se e reduzir-se a instrumento: no primeiro caso, por sua culpa e por meio da guerra ingente e justa; no segundo, por sua vontade (“*a free man makes himself a servant*”...) e por intermédio do dinheiro e do comércio. Mais uma vez, as proposições de Locke invertem-se: a diferença entre escravo e trabalhador livre termina por aproximá-los. A nuance terrível que introduz ao vindicar o trabalho expropriado é justamente o princípio igualitário cingido à liberdade primordial, alavancas para a assimetria mais completa e acabada: o escravo perde a si mesmo, o homem livre faz de si próprio um servidor. O escravo, enquanto instrumento expresso, identifica-se às *inferior creatures* feitas para uso do homem; os servidores, colocados no plano animal, vizinhos ao cavalo, não escapam, tacitamente, a tal destino. E ambos são cúmplices de sua exploração.

Apesar de tudo, a sorte do escravo é mais radicalmente opressiva, condenado que está na terra e no céu, sendo-lhe arrebatada a dignidade humana e os sinais da graça divina. Locke dá-lhe a alternativa de autodestruir-se, o exato contrário do fim visado por excelência, a autoconservação. Se esta sustenta todo o edifício da ordem natural e do governo civil - travejando a trilogia igualdade-liberdade-propriedade com o trabalho que as justifica e legaliza - e alicerça também o Estado de guerra, nada mais lógico e evidente que validar o saque das forças e do labor alheios, intrincado aos elos dessa cadeia. E nada mais lógico e evidente que, percorrendo todo esse enredo, a autoconservação tenha por desenlace o seu contrário, a autodestruição, cujos agentes são tão opostos um ao outro quanto uma ordem pacífica o é em face de um desequilíbrio bélico, um espécime perfeito diante de uma criatura degenerada. Estas viravoltas da autodefesa ao auto-aniquilamento tornam o escravo emblemático do liberalismo como potência autoritária. Nada mais violento que o domínio exacerbado, posto em relevo pela presença - nada con-

traditória, antes muito coerente - do escravo no sistema liberal. Nada mais hipócrita que culpá-lo pelo crime e, simultaneamente, pelo confisco total que sofre; nada mais covarde que legitimar a exploração do trabalho livre - cujo princípio é sempre a atualização instrumentalizada das potencialidades humanas - colocando-a como ato gerado pelo trabalhador. Este último fenômeno pode conter um fundo exato, mas, em lugar de ser visto pela tristeza dessa alienação, aparece atenuado pelo contrato comercial.

A série de argumentos sistematizados por Locke em sua doutrina é autoconcludente: o conceito de homem como espécie na ordem natural, a lógica e o entendimento classificatórios que o agrupam e distribuem por uma taxinomia, distinguindo os perfeitos e os degenerados; a atualização de sua potencialidade específica, concebida como geradora do próprio homem e constitutiva do mundo exterior como propriedade, o Estado de natureza assentado sobre o caráter racional desses dois pólos - humano e cósmico; a crescente diferença e hierarquia das pessoas com base no uso dispar da razão e na força de ter sua lei prática “escrita no coração”. Desdobrando-se esses pontos, somos conduzidos, passo a passo, a um inclemente domínio político e socioeconômico. Não há como tornar o chamado “neoliberalismo” distinto e menos agressivo que a doutrina clássica: os princípios que sustentam o seu desenvolvimento são os mesmos: propriedade seletiva, mercado soberano, liberdade como prerrogativa de alguns, diferenças cada vez maiores, atribuídas aos que sucumbem nos processos competitivos. Locke compreendeu perfeitamente a violência que permeia todo esse campo - o Estado de guerra por ele descrito não deixa dúvidas. Sua falácia está em tê-la posta às avessas, como paz e harmonia. Em vez do reconhecimento e da crítica, temos uma apologética: a discriminação, o domínio, a luta incessante no interior do convívio humano são apresentados num estilo tranquilizador das consciências que os reproduzem, jogando-se a culpa sobre quem os sofre. Tudo isso unificado em um núcleo de máximas e sentenças que fazem do que é o que deve ser. A lei assim inscrita em nossos corações o está com a força dupla e simultânea da natureza e da prática humana; não foi ainda, como o será bem um século depois, cindida em moral, posta em nosso íntimo, e física, projetada nos céus estrelados.