

Poder constitucional e Democracia em Locke

Joel Pimentel de Ulhoa/VFG

joel.ulhoa@persogo.com.br

Resumo

Abstract

O artigo analisa os princípios pelos quais são delimitados os poderes do Estado e assegurado o respeito aos direitos individuais, no *Segundo tratado sobre o governo*, de John Locke.

The paper analyses the principles with which Locke, in his *Second Treatise of Government*, delimits the powers of the State and secures the respect for individual rights.

Palavras-chave: estado de natureza, estado social, direitos individuais, democracia, poder constitucional.

Key-words: state of nature, social state, individual rights, democracy, constitutional power.

O problema

Existe um aparente conflito entre o modo como Locke concebe o poder político e que define no terceiro parágrafo do *Segundo tratado*, ou seja:

...o direito de fazer leis com pena de morte e, conseqüentemente, todas as penalidades menores para regular e preservar a propriedade, e de empregar a força da comunidade na execução de tais leis e na defesa da comunidade de dano exterior; e tudo isso tão-só em prol do bem público;¹

e o conceito de direito natural, que é fundamental em sua obra. Com efeito, Locke diz, nos primeiros parágrafos do *Segundo tratado*, que é a execução da lei da natureza que garante a paz, pois mantém a todos na mais perfeita igualdade, ou seja, em ordem, regidos, portanto, pela lei natural, que é a razão. Ora, para quem, como Locke, ao contrário de Hobbes e de Rousseau, não pretende que o estado de natureza seja sufocado pelo estado civil, fica problemático admitir a idéia de um

poder político nos termos por ele definido. Como se compatibiliza esse poder com o estado de natureza? Com base em que princípios deve ele ser constituído para que possa trazer em si mesmo a marca da legitimidade? Essa é a dificuldade que, nesta conferência, pretendo examinar.

1. A ordem e Locke

Como todos os contratualistas, Locke apela para o estado de natureza para definir os critérios que nos permitam compreender o poder político. Este, para ser legítimo, ou seja, para se justificar como um direito - o direito de fazer leis etc., como o define Locke - não poderá violentar o "estado de perfeita liberdade" que caracteriza o estado natural do homem descrito no capítulo II do *Segundo tratado*, a que se acrescenta a igualdade, que Locke considera como evidente no caso de "criaturas da mesma espécie e da mesma ordem", nas quais, em sendo por natureza livres, não pode haver subordinação ou sujeição, e tudo sob a comando de uma lei suprema da natureza, que silencia as paixões e que é a *razão*.

Esse estado de natureza, em que imperam a liberdade, a igualdade e a razão, esta entendida de forma bem prática, conforme se depreende da leitura do parágrafo 6º do capítulo II, do *Segundo tratado*, como a faculdade, compartilhada igualmente por todos, de discernir o que é conveniente, esse estado de natureza acaba conduzindo-nos ao problema teórico que Locke explicita na abertura do capítulo IX:

Se o homem no estado de natureza é tão livre, conforme dissemos, se é senhor absoluto da sua própria pessoa e posses, igual ao maior e a ninguém sujeito, por que abrirá ele mão dessa liberdade, por que abandonará o seu império e sujeitar-se-á ao domínio e controle de qualquer outro poder?²

Só podemos entender que isso ocorre porque, em circunstâncias em que isso se faz necessário, a lei da natureza, ou seja, a razão, é consultada e atua. Ao contrário do que acontece em Hobbes, em que o

medo da morte violenta é o fator determinante do pacto de submissão total, e à diferença do que irá se dar, também, em Rousseau, em que é a necessidade de uma mudança de vida, ou seja, de um recomeço em novas bases para garantir a sobrevivência que irá decidir o caráter imperativo do contrato, em Locke a união dos homens sob um governo é uma decisão racional para a conservação do que já existe, ou seja, da *propriedade* (a vida, a liberdade e os bens).³ Não se trata de recomeçar em termos novos, mas apenas de avançar, garantindo o que já existe; trata-se de *organizar*, instituindo o governo para suprir carências do estado de natureza que são relacionadas nos parágrafos 124-126 do *Segundo tratado*. Não se imola, portanto, o estado de natureza com a instituição do governo, como acontece no pacto hobbesiano ou no contrato social de Rousseau, mas mantém-se esse estado, que apenas é reforçado e protegido. Por isso, compreende-se que o problema teórico do início do capítulo IX é uma aporia de valor retórico, através da qual Locke estimula o seu leitor a ficar colado no seu raciocínio. Com o governo de Locke, apenas se abre mão de uma liberdade instável para torná-la estável e garantida, sem mudar-lhe a natureza, como ocorre em Rousseau, em que a liberdade, ou seja, a independência do homem solitário do estado natural, é garantida, após o pacto, como independência na submissão à vontade geral na sociedade civil. O homem natural de Locke é preservado na sociedade civil e são as suas características - a liberdade, a igualdade, a razão - que vão figurar como critério de legitimidade para a sociedade e o governo, entendendo-se por *liberdade*, na sociedade:

...liberdade de seguir a minha própria vontade em tudo quanto a regra não prescreve, não ficando sujeita à vontade inconstante, incerta e arbitrária de qualquer homem; como a liberdade de natureza consiste em não estar sob qualquer restrição que não a lei da natureza;⁴

por *igualdade*: “igual direito de todos os homens à liberdade natural, sem sujeitar-se à vontade ou à autoridade de outrem”;⁵ e por *razão*, a lei

que governa o estado de natureza e que “ensina a todos os homens que tão-só a consultem, sendo todos iguais e independentes, que nenhum deles deve prejudicar a outrem na vida, na saúde, na liberdade ou nas posses.”⁶

A leitura desses critérios nos mostra que, em síntese, o grande sinal legitimador da sociedade é a racionalidade, que deve imperar como lei que assegura a liberdade e a igualdade; pelo que podemos esperar que, na sociedade civil organizada de Locke, a lei, já agora no estatuto de lei positiva, traga, como marca de sua legitimidade, os mesmos sinais da racionalidade da lei natural. Ou seja, que assegure, na vida civil, a possibilidade de uma convivência em que todos sejam iguais e em que a liberdade de uns não seja submetida à autoridade de outrem. Somente assim será conservada a propriedade, isto é, a vida, a liberdade e os bens, o que nos dá uma idéia positiva dos conceitos de sociedade civil e de governo em Locke, face ao estado de natureza, pois não apenas o garantem na sua permanência como ainda o ampliam nos seus elementos essenciais e nos seus efeitos práticos.

Isso, porém, gera algumas questões interessantes: a) que necessidade há da lei civil, se todos somos naturalmente governados por uma lei natural, a razão, que não é abolida antes, pelo contrário, é confirmada com a constituição da sociedade civil e do governo?; ou, em outras palavras: o que falta à lei natural que a torne insuficiente na sociedade civil? b) como compatibilizar o poder político entendido, como vimos, como o direito de fazer leis, de aplicar inclusive a pena de morte e de empregar a força etc.⁷ com o espírito de liberdade que preside a forma da sociedade e do governo que transuda desses critérios? c) como entender que um poder que tem o direito de fazer leis se comporte sob o império da lei?

O conceito de *lei* é, na verdade, o conceito operatório fundamental do discurso político de Locke, e é através desse conceito que se pode entender a importância atribuída por ele ao poder legislativo e examinar o significado de uma ordem constitucional no liberalismo do autor.

Para Locke, no estado de natureza, falta visibilidade à lei natural:

...falta uma lei estabelecida, firmada, conhecida, recebida e aceita mediante consentimento comum, como padrão do justo e injusto e medida comum para resolver quaisquer controvérsias entre os homens; porque, embora a lei da natureza seja evidente e inteligível para todas as criaturas racionais, entretanto os homens, sendo desviados pelo interesse bem como ignorantes dela porque não a estudam, não são capazes de reconhecê-la como lei que os obrigue nos seus casos particulares.⁸

Na verdade, as limitações não são da lei natural, mas do estado de natureza. É nele que falta visibilidade à lei natural, assim como é nele também que faltam um juiz que resolva, com justiça, as dissensões e um poder que garanta as decisões do juiz.⁹ A organização da sociedade e a instituição do poder e do governo visam, apenas, a resolver essa questão, pelo que não se trata de mudar ou negar algo do estado de natureza, mas de apenas supri-lo de condições que garantam a plenitude de sua realização; ou seja, a plenitude da fruição dos direitos que lhe são inerentes à vida, à liberdade e aos bens, vale dizer, o direito de *propriedade* na situação de igual.¹⁰ Na sociedade civil, a lei deve ser, portanto, expressão inteligível da lei natural, e o que se ganha é a justiça de sua compreensão por um juiz que decide as dissensões com base nela, assim como a segurança de sua execução pelo poder instituído para sustentar as sentenças justas.¹¹ Assim, é o desejo de preservar o estado de natureza, escoimando-o de seus inconvenientes, que leva os homens a instituírem a sociedade civil, organizando-se sob um poder e sob regras estabelecidas:

Assim os homens, apesar de todos os privilégios do estado de natureza, mantendo-se em más condições enquanto nele permanecem, são rapidamente levados à sociedade. Daí resulta que raramente encontramos qualquer grupo de homens vivendo dessa maneira. Os inconvenientes a que estão expostos pelo exercício irregular e incerto do poder que todo homem tem de castigar as transgressões dos outros obrigam-nos a se refugiarem sob as leis estabelecidas

de governo e nele procurarem a preservação da propriedade. É isso que os leva a abandonarem de boa vontade o poder isolado que têm de castigar, para que passe a exercê-lo um só indivíduo, escolhido para isso entre eles; e, mediante as regras que a comunidade ou os que forem por ela autorizados, concordem em estabelecer. E nisso se contém o direito original dos poderes legislativo e executivo, bem como dos governos e das sociedades.¹²

A diferença, portanto, em Locke, da vida no estado de natureza para a vida em sociedade civil consiste em que no estado de natureza cada um é juiz e executor em causa própria, o que é fator de excessos, enquanto na sociedade civil se tem, através da lei estabelecida e da judicatura à qual se pode apelar para resolver controvérsias e punir ofensores, a garantia da segurança da *propriedade* (a vida, a liberdade e os bens) e da ordem racional expressa na lei. Passar de um estado ao outro é renunciar ao poder natural de, em causa própria, preservar a *propriedade*, julgar e castigar os considerados infratores, com todos os riscos que o interesse e a ignorância dos limites impostos pela lei da natureza acarretam.¹³ Nisso está, segundo Locke, a origem dos poderes legislativos e executivo da sociedade:

...embora todo homem que tenha entrado para uma sociedade civil, tornando-se membro de qualquer comunidade, tenha por isso abandonado o poder de castigar ofensas contra a lei de natureza no exercício do seu próprio julgamento particular, foi dado direito à comunidade, para o julgamento das ofensas que ele abandonou ao poder legislativo em todos os casos em que possa apelar para o magistrado, de empregar a força dele para a execução dos julgamentos da comunidade, sempre que ele assim o exija; o que, na realidade, importa no seu próprio julgamento, eis que ele mesmo ou o seu representante o faz. E aqui deparamos com a origem dos poderes legislativo e executivo da sociedade...¹⁴

2. O problema de Locke

A propósito da origem do poder¹⁵, Locke rejeita as hipóteses vigentes em seu tempo, a saber:

- a) a de Robert Filmer (1588-1653), que, para defender o absolutismo, advoga que o poder dos monarcas reinantes tem origem em Adão e Eva, destes vindo até o presente por direito de sucessão;
- b) a daqueles que crêem no direito da força, segundo os quais o mais forte é quem manda.

Contra o primeiro, Locke escreve o *Primeiro tratado sobre o governo civil*,¹⁶ com argumentos que sintetiza no parágrafo inicial do capítulo I do *Segundo tratado*; contra os segundos, limita-se a lembrar, no segundo parágrafo deste último, a contradição dos defensores da tese do direito do mais forte, porque estes, segundo Locke, embora justifiquem, com essa tese, a desordem e a maldade, o tumulto, a sedição e a rebelião, protestam, em altos brados, contra tudo isso.¹⁷

Descartando essas duas hipóteses, Locke conclui que será preciso necessariamente descobrir uma outra gênese para o governo, outra origem para o poder político e outra maneira para designar e conhecer as pessoas que dele estão investidas.¹⁸

Por que teria Locke se preocupado com isso, ou seja, onde reside a *problematicidade* dessa questão? Por que constitui isso, para Locke, um desconhecimento que sente necessidade de superar?

Poderíamos admitir que Locke se preocupa com a questão porque é contra o absolutismo - e é verdade - e porque estaria, como Macpherson o lê, comprometido com os princípios do capitalismo e com os interesses da burguesia. Isso, contudo, não responderia às nossas perguntas, pois teríamos que repeti-las, também com relação ao próprio absolutismo ou seja, por que seria Locke contra o absolutismo? e ao próprio capitalismo, tendo que revolver a história, em busca de indícios e respostas, porque na obra não os há. Como, porém, estamos tematizando, aqui, o estatuto filosófico do discurso de Locke ou seja, a consistência de suas teses e seu nível interno de coerência, e não sua intencionalidade política ou sua historicidade, que o discurso não

explícita e deixa apenas como suspeita para o leitor esses aspectos, embora relevantes, não podem ser tomados como objetos específicos da leitura. O que nos preocupa, pelo menos num primeiro momento, é como se organiza, internamente, o discurso de Locke. Vale dizer, como se produzem e se estruturam os seus conceitos, a partir de que bases e referenciais explícitos como os conceitos se fundamentam e se articulam, e com que nível de consistência.

O *Segundo tratado* não nos dá resposta ao que perguntamos e, assim, nos encontramos diante de *dois problemas*: por que teria Locke se preocupado com isso? o que nos esforçamos por deslindar na obra – e o nosso, de leitor (não se encontrando no *Segundo tratado*): onde estará a resposta que procuramos? e isso orienta a pesquisa..., pois nos deparamos com um obstáculo, na leitura, que sentimos necessidade de superar.

O *Primeiro tratado* resolve o nosso problema de leitor: descobrimos, investigando na obra de Locke, que é nesta que estão expostas as razões por que Locke se acha preocupado com a origem, os limites e os fins verdadeiros do Governo civil, vale dizer, do poder político. Com isso, também encontramos, no *Primeiro tratado*, as explicações que procurávamos sobre as razões declaradas, explicitadas no discurso, para a inquietação que Locke manifesta, no *Segundo tratado*, quanto ao governo civil. Que razões são essas?

Essas razões são o ponto de partida de Locke, a *arqué*, no sentido lógico, e é de se esperar do autor que, fiel ao espírito e à intenção filosófica, essa *arqué* seja radical, evidente por si mesma, sem pressupostos. Quais são as teses que se aplicam ao nosso caso e que encontramos no *Primeiro tratado sobre o governo civil*?

Essas teses poderiam ser sintetizadas numa só, contra Sir Robert Filmer: o homem nasce livre e nada justifica que viva sob o jugo de quem quer que seja. Diz Locke, contestando os que nos dizem que todos nascemos escravos e que o mal não tem remédio, devemos assim permanecer: "...ignoro onde, quer na Escritura, quer na razão isto esteja

assegurado, apesar dos esforços destes indivíduos para nos convencer, que a autoridade divina nos tenha sujeitado à vontade ilimitada de um outro".¹⁹

Assim, pois, a idéia diretriz de Locke, a pedra angular, a *leitende Idee*, é a convicção abstrata, a representação do homem como livre por natureza, e Locke usa essa tese, enquanto *arquê* de seu discurso, como instrumento de demolição do princípio da monarquia absoluta:

A grande tese de Sir Robert Filmer é que 'os homens não são naturalmente livres'; eis sobre que base sua monarquia absoluta repousa e se eleva tão alto que seu poder prevalece sobre qualquer outro, *caput inter nubila*; tão acima de todas as coisas terrestres e humanas, que o pensamento pode apenas tocá-lo, que as promessas e os juramentos que a divindade obriga não são suficientes para estorvá-lo. Entretanto, *se este fundamento enfraquece, todo o edifício desmorona com ele e é preciso deixar os governos reencontrarem seu antigo modo de constituição por meio de procedimentos voluntários e do consentimento dos homens que se utilizam de sua razão para se unirem em sociedade*.²⁰

Poderíamos cobrar de Locke que justificasse o seu ponto de partida, ou seja, a sua convicção primordial de que o homem é livre por natureza, visto que ela não é compartilhada unanimemente e se contrapõe a outras, antagonicas, como, por exemplo, a do próprio Filmer, ou mesmo a outras que lhe são muito próximas no tempo, como a de La Boétie (1530-1563) sobre a escravidão voluntária,²¹ etc., e não temos, necessariamente, razões concludentes para, do ponto de vista conceitual e lógico, adotarmos como mais legítimo este ou aquele fundamento para o discurso. Mas estaríamos com isso apenas tentando ir além das fronteiras de possibilidade da razão humana, ignorando, ingenuamente, os limites de radicalidade inerentes ao discurso filosófico. A 'intuição fundamental' é do reino do incondicionado, diz Marilena Chauí.²² O que distingue o discurso filosófico é a *intenção de radicalidade*, que se expressa no esforço da escolha de um ponto de partida racional sem pressupostos e na

estrutura interna coerente desse discurso, cujos elementos se articulam num todo sem fraturas. Ler é, essencialmente, captar essa totalidade, no movimento de sua construção discursiva que constitui a sua gênese. Devido, porém, ao caráter não absoluto do discurso, mesmo uma postura estrutural não genética não nos impede de admitir que ler é, também, situá-lo no seu tempo para apreender o sentido de seu ponto de partida como expressão da tensão do filósofo com o seu mundo. O próprio Goldschmidt, leitor paradigmático do estruturalismo, diz isso: "E é possível, sem dúvida, na exegese dos sistemas, dedicar-se à reconstituição de uma tal 'invenção', isto é, abandonar o filosófico pelo psicológico e pelo biográfico, e as razões pelas causas".²³ Essa situação é o que faz Goldmann, sem partir, porém, como Macpherson, de pressupostos exteriores ao discurso, salvo o de que o sujeito do discurso é sempre coletivo e transindividual - o que de resto é uma questão de opção teórica (marxista). Diz Goldmann, referindo-se ao seu trabalho sobre Racine:

...fui levado a mostrar que Racine não é o único e verdadeiro autor das tragédias racinianas, mas que estas nasceram no interior de um desenvolvimento de um todo estruturado de categorias mentais que era obra coletiva, o que me levou a encontrar como 'autor' dessas tragédias, em última instância, a nobreza de toga, o grupo jansenista e, no interior deste, Racine enquanto indivíduo particularmente importante.²⁴

As estruturas das obras de cultura são significativas, têm uma historicidade que o leitor não pode desprezar, para que se dê conta da totalidade mais ampla, que é a obra. Assim, no caso de Locke, o esforço de compreendê-lo como filósofo deve considerar o fato de que seu discurso, como o de Filmer, expressa possibilidades históricas de uma época e de apreensão da realidade que se vivia com relação ao poder. Ler é, também, apreender o sentido dessa inerência histórica do discurso e compreender como, no caso do filósofo lido, isso se dá, sem prejuízo de sua natureza de discurso filosófico, não ideológico. Quem

pensa como filósofo não pode pensar a partir de categorias mentais que sejam as de um tempo que não é o seu. Provavelmente, ele não se percebe, necessariamente, como porta-voz de seu tempo dado o impulso de radicalidade que o impele, mas o leitor pode perceber essa inerência histórica sem atribuir por isso, ao discurso, um estatuto ideológico. A filosofia talvez seja justamente isto, a racionalidade não ideológica de uma época, e é neste sentido que se pode pensar o sujeito do discurso como coletivo e transindividual.

Voltando, então, ao *problema* de Locke: uma vez que exclui o direito divino e o direito da força como fontes de que se origina o poder político, e uma vez, por outro lado, que parte da idéia de que o homem é livre por natureza, rejeitando, portanto, também, a natureza como fonte de poder, a justificativa do poder político se torna um problema: não sendo pela vontade de Deus, não sendo pela força, e sendo negado pela natureza, *como se justifica o poder político?* Locke se incomoda com a questão e assume-a como um problema capaz de nos tornar compreensível o esforço intelectual da obra, justamente porque, além de negar as justificativas vigentes, parte de uma idéia de homem cuja característica principal é a liberdade, ou seja, a não-servidão, a não-submissão ou dependência política. E por isso ele explicita muito bem, distinguindo-o de outros poderes, o poder cuja justificativa é necessária, ou seja, o problemático poder do “dirigente de uma sociedade política”, como vimos.²⁵

Do ponto de vista estrutural, não podemos avançar muito além disso. A “ordem das razões” não nos autoriza a vincular o discurso de Locke a esta ou àquela ideologia, no plano exclusivo do *problema* que o motiva; ou seja, o da necessidade de redefinir o poder por força da rejeição racional que adota, no ponto de partida, das teses sobre as quais as teorias então vigentes do poder se ancoravam. Poderíamos perguntar-nos pelas razões extradiscurso dessa rejeição, vale dizer, pelas motivações ideológicas ou pelo tipo de prática que marcaria a subjetividade do filósofo e suas representações, e isso seria muito

estimulante e desafiador, mas não sairíamos do campo das hipóteses, do ponto de vista da leitura, dada a natureza do discurso com que Locke se dirige ao seu leitor.

Macpherson²⁶ não encaminha assim a sua leitura e não se desliga dos pressupostos do individualismo possessivo, os quais estariam na base, também, das teorias políticas de Hobbes e dos pensadores do século XVII, em geral. Podemos concordar com o brilhante comentador, por razões históricas, mas nossa concordância deixaria em aberto questões que, a meu ver, são condição dessa discussão: tais pressupostos são pressupostos do discurso de Locke, autor, ou pressupostos do discurso de Macpherson, leitor? O que é o filosófico dos discursos de um e de outro? Até onde pode a pretensão de radicalidade de um discurso filosófico sobreexceder os limites dos condicionamentos e das determinações que definem a subjetividade do autor e a do leitor? Até que ponto John LOCKE pode ser LOCKE, sem ser, também, John? Quem é, afinal, o autor do discurso político de Locke? Seria Locke – e aqui voltamos ao nosso tema da lei – pai do liberalismo, ou seria, ao contrário, o liberalismo pai de Locke?

Na verdade, é a natureza da estrutura do discurso de um autor que, numa leitura, determina o critério, por parte do leitor, da compreensão possível do seu significado e do seu sentido. No caso de Locke, a montagem racional do problema, pela ordem das razões, obnubila sua dimensão política, podendo deixar-nos a hipótese (legítima, mas hipótese) de que o discurso é ideológico por nos induzir a crer que a solução buscada é uma questão de lógica, pressupondo que qualquer forma de poder serve, menos uma: a que não advém do *consentimento*, ou seja, da liberdade e da eficácia da *recta ratio*. Daí que a própria monarquia, sendo *constitucional*, não repugnaria, o que pode ser lido como reflexo das incertezas e perplexidades da existência social de então, e, muito mais que isso, como garantia da certeza de que, para Locke, é na *constituição*, legitimada pelo *consentimento*, que reside a resposta para a inquietante busca do poder político legítimo. Daí ser o

legislativo, para Locke, não só o poder supremo, mas o poder sagrado e inalterável:

Esse poder legislativo não é somente o poder supremo da comunidade, mas sagrado e inalterável nas mãos em que a comunidade uma vez o colocou; nem pode qualquer edito de quem quer que seja, concebido por qualquer maneira ou apoiado por qualquer poder que seja, ter a força e a obrigação da lei se não tiver sanção do legislativo escolhido e nomeado pelo público; porque sem isto a lei não teria o que é absolutamente necessário à sua natureza de lei: o consentimento da sociedade sobre a qual ninguém tem o poder de fazer leis senão por seu próprio consentimento e pela autoridade dela recebida.²⁷

3. Conclusão: Locke e a ordem constitucional

O consentimento a que se refere Locke é o consentimento da maioria: “a maioria tem o direito de agir e resolver por todos”;²⁸ é essa a “força maior”;²⁹ “onde a maioria não é capaz de resolver pelo todo, não poderá agir como um corpo, e, em consequência, será imediatamente dissolvida de novo”;³⁰ o “que dá início e constitui realmente qualquer sociedade política nada mais é senão o assentimento de qualquer número de homens livres capazes de maioria para se unirem e incorporarem a tal sociedade”;³¹ e é a maioria que tem “todo o poder da comunidade naturalmente em si”.³²

O consentimento, expresso pela maioria, é a marca do contrato social de Locke e o momento da renúncia, pelo indivíduo, do estado de natureza, e seus efeitos estão em levar à instituição de um poder civil essencialmente diferente do poder pátrio e do poder despótico, daí que a preocupação fundamental de Locke será, no *Segundo tratado*, a de explicitar os termos em que, para ser fiel a sua origem, o poder civil deve ser organizado, numa ordem constitucional legítima. Com o *consentimento*, Locke encontra solução para o *seu problema*.³³ sendo rejeitada a tese de Filmer, de que o poder tem sua origem, por direito de sucessão, em Adão e Eva, e também a do direito da força, e sendo o

homem concebido como livre por natureza, será legítimo apenas o poder que resulte da manifestação dessa liberdade essencial, vale dizer, do *consentimento*; e de um consentimento que, ademais, se expresse como vontade da *maioria*, dado que, como salienta Bobbio, a *unanimidade* é indesejável por ser própria dos Estados totalitários.³⁴ A ordem constitucional criada pelo consentimento deverá refletir o espírito que, no discurso liberal de Locke, norteia o próprio consentimento, ou seja, será legítima se garantir o que se buscou: um poder político, como vimos, que se define como

...o direito de fazer leis com pena de morte e, conseqüentemente, todas as penalidades menores para regular e preservar a propriedade, e de empregar a força da comunidade na execução de tais leis e na defesa da comunidade de dano exterior; e tudo isso tão-só em prol do bem público.³⁵

Nada mais se exige da maioria que consente na instituição do poder além de que apenas renuncie, em prol do bem de todos e com apoio na força da comunidade, a um único direito do estado de natureza, vale dizer, ao direito de fazer e executar leis.³⁶

Disso resulta a importância do legislativo, na ordem constitucional de Locke. Sendo o objeto essencial do consentimento o direito de fazer leis, é ao legislativo que se voltam especialmente as preocupações constitucionais do autor:

O grande objetivo da entrada do homem em sociedade consistindo na fruição da propriedade em paz e segurança, e sendo o grande instrumento e meio disto as leis estabelecidas nessa sociedade, a primeira lei positiva e fundamental de todas as comunidades consiste em estabelecer o poder legislativo.³⁷

Contudo, o homem tem, para Locke, dois poderes, por natureza:

O homem (...) tem, por natureza, o poder não só de preservar a sua propriedade - isto é, a vida, a liberdade e os bens - contra os danos e ataques de outros homens, mas também de julgar e castigar as infrações dessa lei por outros...³⁸

Desses dois poderes naturais advêm, na sociedade organizada, os poderes legislativo e executivo, o poder de fazer leis e o de executá-las para preservação da *propriedade* e conservação da sociedade.³⁹ O papel que se reserva ao judiciário é atribuído ao próprio legislativo:

...por este modo os homens deixam o estado de natureza para entrarem no de comunidade, estabelecendo um juiz na Terra, com autoridade para resolver todas as controvérsias e reparar os danos que atinjam a qualquer membro da comunidade; *juiz esse que é o legislativo ou os magistrados por ele nomeados.*⁴⁰

Locke concebe, porém, além desses dois poderes (legislativo e executivo), um terceiro, o *federativo*, que é “o poder de guerra e de paz, de ligas e alianças, e todas as transações com todas as pessoas e comunidades estranhas à sociedade”,⁴¹ o qual, no entanto, não é mais que uma dimensão do executivo:

Embora, conforme disse, os poderes executivo e federativo de qualquer comunidade sejam realmente distintos em si, dificilmente podem separar-se e colocar-se ao mesmo tempo em mãos de pessoas distintas; visto como ambos exigindo a força da sociedade para seu exercício, é quase impraticável colocar-se a força do Estado em mãos distintas e não subordinadas, ou os poderes executivo e federativo em pessoas que possam agir separadamente, em virtude do que a força do público ficaria sob comandos diferentes, o que poderia ocasionar, em qualquer ocasião, desordem e ruína.⁴²

Em síntese, teríamos, em Locke, dois poderes: o legislativo, com função, também, judiciária, e o executivo, incluindo a função “federativa”. São dois poderes separados, ligados por uma relação de subordinação, dado o caráter “supremo” do legislativo (“the supreme power of the Common-wealth”⁴³), sendo o judiciário e o federativo assimiláveis, respectivamente, ao legislativo e ao executivo.

Bobbio, comparando a separação dos poderes em Locke e Montesquieu, comenta que neste último essa separação implica, quanto às relações recíprocas entre eles, uma “situação de *equilíbrio*” como

obstáculo ao despotismo, enquanto em Locke a relação é de *subordinação*.⁴⁴

Isso nos leva, em síntese e para concluir, à dimensão essencial da ordem constitucional no liberalismo de Locke: trata-se de subordinar o executivo ao legislativo, para

– primeiro: impedir o risco do uso abusivo da força, ou seja, o arbítrio e o despotismo, e ressaltar a importância do critério do consentimento na definição do poder legítimo.

Neste ponto pode perguntar-se que acontecerá se o poder executivo, sendo senhor

da força da comunidade, a empregar para impedir a reunião e ação do legislativo, conforme o exigirem a constituição original ou as necessidades do povo? Digo empregar a força sobre o povo sem autoridade, e contrariamente ao encargo confiado a quem assim procede, constitui estado de guerra com o povo, que tem o direito de restabelecer o poder legislativo no exercício dos seus poderes; porquanto, tendo instituído um poder legislativo com a intenção de que exercesse o poder de elaborar leis, ou em certas épocas fixadas ou quando deles houvesse necessidade, se qualquer força o impedir de fazer o que é necessário à sociedade, de que depende a segurança e a preservação desta, o povo tem o direito de removê-lo pela força. Em todos os estados e condições, o verdadeiro remédio contra a força sem autoridade é opor-lhe a força. O emprego da força sem autoridade coloca sempre quem dela faz uso num estado de guerra, como agressor, e sujeita-o a ser tratado da mesma forma.⁴⁵

– segundo: criar a ordem democrática pelo direito de resistência, atribuindo, em última instância, ao povo, *ao qual o próprio legislativo se subordina*, um poder superior a qualquer outro e originário:

Embora em uma comunidade constituída, erguida sobre a sua própria base e atuando de acordo com a sua própria natureza, isto é, agindo no sentido da preservação da comunidade, somente possa existir um poder supremo, que é o legislativo, ao qual tudo mais deve ficar subordinado, contudo, sendo o legislativo somente um poder fiduciário destinado a entrar em ação para certos fins, cabe ainda ao povo um poder supremo para afastar ou alterar o legislativo

quando é levado a verificar que age contrariamente ao encargo que lhe confiaram.⁴⁶

Notas

- ¹ LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo*. São Paulo: Abril, 1973, p. 40, § 3, (Os pensadores).
- ² LOCKE, John, *op. cit.*, p. 88, § 123.
- ³ Cf. *idem*, *idem*.
- ⁴ *Idem*, p. 49, § 22.
- ⁵ *Ibidem*, p. 61-2, § 54.
- ⁶ *Ibidem*, p. 42, § 6.
- ⁷ Cf. n. 2, *retro*.
- ⁸ LOCKE, John, *op. cit.*, p. 88, § 124.
- ⁹ Cf. *ibidem*, § 125.
- ¹⁰ *Idem*, *ibidem*, § 123.
- ¹¹ Cf. *ibidem*, § 126.
- ¹² *Ibidem*, p. 89, § 127.
- ¹³ Cf. *ibidem*, p. 73 (parágrafo 87) e 88 (parágrafos 124-126).
- ¹⁴ *Ibidem*, p. 73, § 88.
- ¹⁵ Utilizo, no trecho a seguir, parte de artigo que publiquei na revista *Philosophos*, da Universidade Federal de Goiás, v. 2, n. 2, jul./dez. 1997, p. 46-50.
- ¹⁶ LOCKE, John. *Two treatises of government*. Peter Laslett (Ed.). Cambridge: University Press, 1994.
- ¹⁷ Cf. *idem*, p. 268, § 1.
- ¹⁸ *Idem*, p. 268, na tradução de Magda Costa e Marisa Lobo da Costa. In: *Segundo tratado sobre o governo civil e outros escritos*. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 82, § 1.
- ¹⁹ *Idem*, p. 143, § 4, *ibidem*, p. 53., § 4.
- ²⁰ *Idem*, p. 144, § 6, *ibidem*, p. 54, § 6. Grifos meus.
- ²¹ Cf. LA BOÉTIE, Etienne de. *Discours de la servitude volontaire*. Paris: Flammarion, 1983.
- ²² BERLINCK, Marilena de Souza Chauí. *Introdução à leitura de Espinosa*. São Paulo, 1970. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, p. 2. (Mimeogr.).
- ²³ GOLDSCHMIDT, Victor. *A religião de Platão*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970, p. 142.
- ²⁴ In: FOUCAULT, Michel. *O que é um autor?* Lisboa: Passagens, 1992, p. 54.
- ²⁵ Cf. n. 2, *retro*.
- ²⁶ Cf. MACPHERSON, C. B. *The political theory of possessive individualism (Hobbes to Locke)*.

Oxford: University Press, 1962.

²⁷ LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo*. São Paulo: Abril, 1973, p. 92, § 134 (Os pensadores).

²⁸ Idem, p. 77, § 95.

²⁹ Ibidem, p. 77, § 96.

³⁰ Ibidem, p. 78, § 98.

³¹ Ibidem, § 99.

³² Ibidem, p. 91, § 132. Participam dessa maioria de *homens livres*, como regra geral, os maiores de 21 anos: "Vive um homem sob a lei da Inglaterra? Que é que o torna livre desta lei, isto é, ter a liberdade de dispor das suas ações e posses de acordo com a própria vontade, dentro do qual tal lei permite? A capacidade de conhecer essa lei; que se supõe por essa lei ser a idade de vinte e um anos, e em certos casos um pouco menos. Se assim o pai se tornou livre, o filho igualmente se tornará. Vê-se que até então a lei não permite que o filho tenha vontade, tendo de guiar-se pela vontade do pai ou tutor, a quem incumbe entender por ele." (Ibidem, p. 63, § 59).

Quanto à mulher, não é totalmente clara a posição de Locke, no tocante aos direitos políticos. No parágrafo 82 do *Segundo tratado*, lê-se: "O marido e a mulher, embora tenham uma única preocupação comum, terão entendimentos diferentes, de sorte que inevitavelmente em certas ocasiões terão também vontades diferentes; sendo, portanto, necessário que a última determinação, isto é, a regra, seja fixada de algum modo, cabe naturalmente à parte do homem, por mais capaz e mais forte." (Ibidem, p. 71).

O fato, porém, de o homem ser "mais capaz e mais forte" não impede que, na relação com o marido e com os filhos, a mulher tenha direito ao respeito, e embora na sociedade conjugal ela deva submeter-se ao marido, a este é vedado, como o é aos reis, qualquer tipo de tirania sobre ela (cf. *Segundo tratado*, parágrafos 2, 65, 77, 78, 82, 83, 86 e 183).

O princípio da maioria de Locke parece ter por base de cálculo um universo restrito de indivíduos do sexo masculino, a partir dos 21 anos. Para a mulher, o conceito genérico de *igualdade* fica, no *Segundo tratado*, muito abstrato. As condições culturais da época limitavam, na prática, o estatuto da mulher, embora Locke não lhe reserve, em sua obra, espaço totalmente subalterno (cf. YOLTON, John W. *Dicionário LOCKE*. Rio: Jorge Zahar, 1996, p. 170-4, verbete: *mulheres*; MARGARET, L. King. *A mulher do renascimento*. Lisboa: Editorial Presença, 1994; BONACCHI, Gabriella e GROPPI, Angela (organizadoras). *O dilema da cidadania (direitos e deveres das mulheres)*. São Paulo: UNESP, 1995).

³³ Ver, neste texto, II - O PROBLEMA DE LOCKE.

³⁴ "Dove vige la regola dell'unanimità vuol dire che o non esiste un tutto, ma solo delle

parti ancora disarticolate, oppure, all'estremo opposto, che l'integrazione o fusione nel tutto è diventata così completa che non esistono più parti insieme concorrenti: o *disorganizzazione* (come nei rapporti internazionali, ove ogni stato è sovrano), o *massificazione*, mi sia consentita questa brutta parola, come negli stati totalitari." (BOBBIO, Norberto. *Locke e il diritto naturale*. Torino: G. Giappichelli Editore, 1963, p. 255).

³⁵ Cf. n. 2, retro.

³⁶ Cf. n. 15, retro.

³⁷ LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo*, cit., p. 92, § 134.

³⁸ Idem, p. 73, § 87; cf., também, ibidem, p. 89, § 128.

³⁹ Cf. idem, p. 73, § 88; e cap. IX - Dos fins da sociedade política e do governo, p. 88-90.

⁴⁰ Idem, p. 74, § 89 (grifei). Essa assimilação do judiciário pelo legislativo está explícita no § 136 (cap. XI - Da extensão do poder legislativo): "...o poder legislativo ou o poder supremo não pode chamar a si o poder de governar por meio de decretos extemporâneos e arbitrários, mas está na obrigação de dispensar justiça e decidir dos direitos dos súditos mediante leis promulgadas, fixas e por juizes autorizados, conhecidos." (*Segundo tratado*, cit., p. 93). Não é ao executivo, mas ao próprio legislativo que compete, além da função propriamente legislativa, a de fazer cumprir as leis.

⁴¹ Idem, p. 97, § 146.

⁴² Idem, p. 98, § 148.

⁴³ LOCKE, John. *Two treatises of government*, cit., p. 356, § 134.

⁴⁴ "La soluzione lockiana non ha niente a che vedere con la teoria dell'equilibrio dei poteri, perché sostiene la separazione, sì, tra potere legislativo e potere esecutivo, nel senso preciso che le funzioni del far leggi e del farle eseguire debbono essere attribuite a organi distinti, il parlamento e il re, ma nient'affatto la coordinazione. Locke sostiene che i due poteri, una volta separati, debbono essere subordinati l'uno all'altro, e precisamente il potere esecutivo deve essere subordinato al potere legislativo." (BOBBIO, Norberto. *Locke e il diritto naturale*, cit., p. 271. (Itálicos do original).

⁴⁵ LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo*, cit., p. 101, § 155.

⁴⁶ Idem, p. 99, § 149. Cf., a respeito, BOBBIO, Norberto, op. cit., p. 265-282.

Referências bibliográficas

- BERLINCK, Marilena de Souza Chauí. *Introdução à leitura de Espinosa*. São Paulo, 1970. Tese (Doutorado em Filosofia) - Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo. (Mimeogr.).
- BOBBIO, Norberto. *Locke e il diritto naturale*. Torino : G. Giappichelli ,

1963.

BONACCHI, Gabriella e GROPPi, Angela (Orgs.). *O dilema da cidadania (direitos e deveres das mulheres)*. São Paulo : UNESP, 1995.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Rio : Jorge Zahar, 1993.

FOUCAULT, Michel. *O que é um autor?* Lisboa : Passagens, 1992.

GOLDSCHMIDT, Victor. *A religião de Platão*. São Paulo : Difusão Européia do Livro, 1970.

LA BOÉTIE, Etienne de. *Discours de la servitude volontaire*. Paris : Flammarion, 1983.

LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo*. São Paulo : Abril, 1973. (Col. Os pensadores).

_____. *Segundo tratado sobre o governo civil e outros escritos*. Petrópolis : Vozes, 1994.

_____. *Two treatises of government*. Peter Laslett (Ed.). Cambridge : University Press, 1994.

_____. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo : Martins Fontes, 1998.

MARGARET, L. King. *A mulher do renascimento*. Lisboa : Editorial Presença, 1994.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*. São Paulo : Abril, 1973. (Col. Os pensadores).

ULHÔA, Joel Pimentel de. Subjetividade e ideologia em Locke e Rousseau: sugestão de leitura. *Filósofos*, v. 2, n. 2, jul./dez. 1997. Goiânia: Ed. da UFG, 1997, p. 45-54.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia II*. São Paulo : Loyola, 1998.

YOLTON, John W. *Dicionário LOCKE*. Rio: Jorge Zahar, 1996.