

JOHN LOCKE, LEITOR DO “JUDICIOSO” HOOKER NO *SEGUNDO* *TRATADO SOBRE O GOVERNO*

2.1 A TEORIA DA OBRIGAÇÃO POLÍTICA

Há no Livro IV, Capítulo XVII, *Of Reason* [Da razão], § 7, do *An Essay concerning Human Understanding* [Ensaio sobre o Entendimento Humano] (1690), uma significativa referência de Locke a Richard Hooker:

Não duvido, contudo, que se podem encontrar outros meios para ajudar a razão, nesta parte tão útil; e a isto o *judicioso* Hooker encoraja-me para afirmar o que disse na sua *Eccl. Pol. I, § 6* [3]: *Se depois se puder acrescentar as ajudas corretas da verdadeira arte e aprendizado (ajudas que, devo confessar, claramente, esta época do mundo, que porta nome de uma época educada, nem sabe muito nem muito observa), haveria sem dúvida quase tão grande diferença de maturidade de juízo entre os homens com ela habituados, e tal como hoje os homens estão, como entre os homens que hoje são, e os simplórios (Essay, IV, XVII, § 7).*¹

¹ Cf. LOCKE, John. *An Essay concerning Human Understanding*. Collated and annotated with prolegomena, biographical, critical, and historical in Two Volumes. New York; London: Dover, 1959, 2 v. Cotejada com: LOCKE, John. *Ensayo sobre el Entendimiento Humano*. Edición preparada por S. Rabade e Maria Esmeralda García. Introducción y notas: Sergio Rabade; Traducción Maria Esmeralda García. Madrid: Nacional, 1980, 2 v. e com as demais edições de Locke constantes das *Referências*; Cf. também HOOKER, Richard. *Of the Lawes of Ecclesiasticall Politie*. In: *The Folger Library of the Works of Richard Hooker*. Edited by W.

Há, também, no *Livro I, 6, 1*, de *Of the Lawes of Ecclesiasticall Politie* [Das Leis da Ordem Eclesiástica], de Richard Hooker, uma antecipação do tema lockiano, da *tábula rasa*, no início do *An Essay concerning Human Understanding* [Ensaio sobre o Entendimento Humano].² Segundo Hooker: “a alma do homem é, de início, como um livro, onde nada está escrito, e onde, no entanto, todas as coisas podem ser impressas; devemos buscar os passos e etapas pelas quais se eleva até a perfeição do conhecimento” (*Eccl. Pol. I, 6, 1*).³

Ainda no *An Essay concerning Human Understanding* [Ensaio sobre o Entendimento Humano], Livro II, Capítulo XXVIII, *Of Other relations* [Das outras relações], § 7, Locke distingue três tipos de leis decorrentes da leitura do Livro I do *Of the Lawes of Ecclesiasticall Politie* [Das Leis da Ordem Eclesiástica], de Richard Hooker:

Speed Hill. Cambridge: Harvard University Press, Belknap Press, 1977, 4 v., v. 1, ed. Georges Edelen (1977).

² Cf. LOCKE, *op.cit.*, p.164 (edição espanhola) (Livro II, *Of Ideas* [Das ideias], Capítulo I, § 2: “Suponhamos, pois, que a mente é, como dissemos, uma folha em branco, desprovida de todos os caracteres, sem quaisquer ideias”. Trata-se de uma metáfora com uma história ilustre, que teve seu começo com *De Anima*, de Aristóteles. Ao assinalar que, “num certo sentido, a mente é potencialmente tudo o que é pensável, embora nada seja na realidade, quando não tiver sido pensado”, Aristóteles prossegue dizendo: “O que é pensando deve estar na mente tal qual pode ser dito que os caracteres estão numa tábula, na qual nada ainda está realmente escrito; é isso o que acontece precisamente com a mente” (*De Anima*, 429, 30-430a3). Santo Tomás de Aquino referiu-se a essa passagem de Aristóteles, interpretando-a como dizendo que a mente (o “intelecto”, diz ele) é “no início como uma tábula rasa em que nada está escrito” (*Summa Theológica*, I, Q. 79). A mesma metáfora é usada por Gassendi (a par de outros precursores de Locke), e o platônico de Cambridge, Nathanael Culverwel, usa-a em oposição à sua própria versão de inatismo; conta-nos que Aristóteles diz que o seu “entendimento chegou nu ao mundo. Mostra-nos uma *rasa tabula*, uma *alma virgem*” (*An elegant and learned discourse of the light of nature*, 1654, p. 73-4). Leibniz caracterizou uma das diferenças que tinha Locke sobre a natureza da alma: é ela “inteiramente vazia como tabuinhas de escrever, nas quais ainda nada foi escrito (*tabula rasa*) segundo Aristóteles e o autor do Ensaio”? Ou a alma, como alegou Leibniz, já se encontra na posse de certos princípios ou noções cujo conhecimento lhe foi proporcionado por objetos externos (*Nouveaux, Essais*, Raspe, p. 4). A expressão *tábula rasa* aparece nos primeiros Ensaio sobre a lei natural, de Locke, onde diz que os “recém-nascidos são simplesmente *rasae tabulae*” (p. 137). Também usou no *Rascunho B do Ensaio*: “Parecendo-me provável, pois, não existe noção, ideia ou conhecimento de qualquer coisa originalmente na alma, mas que no início ela é perfeitamente *rasa tabula*, inteiramente vazia, mas capaz de receber aquelas noções ou ideias que são os objetos apropriados do nosso entendimento” (*Drafts*, org. Nidditch e Rogers, § 12, p. 128). Locke também concluiu em *Alguns pensamentos referentes à educação* dizendo que considera o filho de um cavaleiro, quando muito pequeno, como um papel em branco ou cera, a ser moldado e formado (*Éducation*, § 217) (Cf. YOLTON, John. *Dicionário Locke*. Tradução Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996, p. 271-272).

³ Cf. HOOKER, *op. cit.*, p. 74.

As leis com as quais os homens geralmente relacionam suas ações para julgá-las corretas ou incorretas podem, a meu ver, ser estas três: 1. A lei divina. 2. A lei civil. 3. A lei da opinião ou reputação se posso assim denominá-la. Pela sua relação com a primeira, os homens julgam se suas ações são pecaminosas ou respeitadas; em função da segunda, se são criminosos ou inocentes, e, em função da terceira, se são virtuosos ou pecadores (*Essay, II, XXVIII, § 7*).⁴

Contudo, é, notadamente, no *Second Treatise on Government, the latter ins an Essay concerning the True original, Extent, and End of Civil Government* [Segundo Tratado sobre o Governo, Ensaio relativo à verdadeira origem, extensão e objetivo do Governo Civil] (escrito juntamente com o *First Treatise. The false principles and foundations of Sir Robert Filmer and his followers are detected and overthrown* [Primeiro Tratado sobre o Governo. Ensaio relativo a certos falsos princípios de onde partem Sir Robert Filmer e seus adeptos, agora derrubados e desmascarados], que Locke, para recusar a teoria do direito divino e alterar os fundamentos da *obrigação política*,⁵ recorre, sistematicamente, ao “judicioso” Hooker, faz dele um

⁴ Cf. LOCKE, *op. cit.*, p. 215 (edição brasileira).

⁵ Por obrigação política, propõe-se designar o que cada teoria do Estado oferece para uma solução própria do problema dos deveres que o cidadão tem diante das ordens do soberano. Pode-se dizer, então, que cada teoria do Estado possui uma solução para o problema da obrigação política. Ora, as teorias dos limites do poder do Estado têm como efeito uma mudança na reflexão sobre a obrigação política, com relação às doutrinas do absolutismo. As doutrinas do absolutismo proclamam que “o dever fundamental do súdito, com relação aos comandos do Estado, é a *obediência*; as doutrinas dos limites do poder proclamam, contraordens injustas do soberano, o direito de *resistência*”. Por um lado, a formação destas teorias desenvolve-se contra o dever absoluto de obediência; por outro lado, deve-se observar que, com relação a este problema, as doutrinas democráticas diferenciam-se, totalmente, das que se baseiam nos direitos naturais e das que colocam toda a esperança na separação dos poderes, não obstante, o que diferencia as duas é a natureza da ordem: no Estado absolutista o comando é *heterônimo* e no Estado democrático é *autônomo*.

Por conseguinte, segundo Bobbio, podemos distinguir cinco grupos de teorias políticas que oferecem soluções para o problema da obrigação política: 1) Teorias que afirmam que a ordem do soberano é, enquanto tal, justa. São as teorias extremas do absolutismo; 2) Teorias que afirmam que a ordem do soberano pode ser injusta, mas ainda assim deve ser obedecida. Nestas teorias, a questão da justiça ou injustiça do poder é dissociada da questão da obediência; 3) Teorias que afirmam que a ordem do soberano pode ser injusta, que é possível desobedecer, mas deve ser aceita a punição por causa da desobediência cometida. Aqui, não há dúvida que a ordem do soberano possa ser injusta; mas o comportamento do súdito, no caso em que o soberano chegue a violar, por exemplo, as leis divinas, é um problema complexo; 4) Teorias que afirmam que a ordem do soberano pode ser injusta e que, no caso de injustiça, tem-se o direito de resistir a ela, e que o direito de resistência é natural. Chegamos aqui à doutrina liberal; 5) Teorias que afirmam que a ordem do soberano pode ser injusta, que no caso de injustiça tem-se o direito de resistir contra ele, e que o direito de resistência é positivo. A estas teorias correspondem as teorias da separação dos poderes (Cf. BOBBIO, N. *Direito e estado no pensamento de Emanuel Kant*.

precursor de sua própria teoria relativa, ao *contrato social* e do sistema político dos *Whigs* [Membros do Partido Liberal], para não mencionar mais do que esses pontos, nos quais Locke modifica o sentido da doutrina de Hooker: a igualdade é para Hooker uma fonte de dever, não de direitos, e o consentimento a expressão do comum acordo da sociedade, não da vontade individual.⁶

Alessandro Passerin D’Entrèves em *Un Contributo alla Storia del Contratto Sociale* [Uma Contribuição à História do Contrato Social], no antológico *Studi filosofico-giuridici dedicati a Giorgio Del Vecchio nel XXV anno d’insengnammento (1904-1929)* [Estudo filosófico-jurídico dedicado ao 25º ano de magistério de Giorgio Del Vecchio], nota que:

A história interna, ou para usar outra expressão, a história “dogmática” da doutrina do contrato social, como cada tentativa de construir a história de um conceito segundo um desenvolvimento lógico e progressivo, abre o flanco para uma séria objeção: como acima de tudo, abstrair a história das ideias dos tempos, lugares, das circunstâncias que de fato condicionam e determinam a cada vez significado diferente, em seguida - e esta objeção é, no caso particular das doutrinas contratualistas validíssima - de descurar as variações substantivas do próprio conceito (de contrato) de que justamente se vale para se reduzir o desenvolvimento considerado e expor, numa unidade formal. Mesmo reconhecendo a necessidade de se ter em conta tal objeção, sem querer discutir a legitimidade de cada construção, nós nos limitaremos a substituir a importância da história do contrato social pelos estudos filosófico-jurídicos que, assim, constituem a melhor justificação, e são refletidos em alguns exemplos meritariamente ilustres, como, no plano mais propriamente filosófico, na obra [de] Del Vecchio. Admitida a legitimidade de uma história “interna” da doutrina do contrato social, é implicitamente reconhecida a continuidade de tal doutrina: e o próprio Del Vecchio, que formulou a

Tradução Alfredo Fait. Revisão: Estevão Rezende Martins. Brasília, DF: EDUnB, 1984, p. 19-23).

Todavia, a obrigação política tem suas origens no pensamento medieval e foi tratada, como observa Alessandro Passerin d’Entrèves, “para compreender e exigir uma resposta de acordo com os princípios da fé cristã a um problema religioso. A obediência deixou de ser simplesmente um problema político e a autoridade assumiu um caráter sagrado. Mas, embora a noção de obediência cristã tenha desenvolvido uma doutrina de obediência passiva, tornou-se também uma fonte da teoria do dever religioso da resistência, e da ideia do caráter sagrado da autoridade e forneceram um *background* do direito divino dos reis e de uma limitada responsabilidade do governo. Portanto, o problema da obrigação política embora tenha sido tratado como um assunto religioso tornou-se um fato puramente humano, um fato que precisou ser enfrentado não somente apelando a fé, mas recorrendo também a razão, a fim de explicar a existência das instituições políticas, sua base legal e seus valores em relação a natureza e destinos dos homens” (Cf. D’ENTRÈVES, A. P. *The Medieval Contribution to Political Thought*. New York: The Humanities Press, 1959, *passim*).

⁶ Cf. D’ENTRÈVES, A. P. *La notion d’Etat*. Traduit de l’anglais par Jean R. Weiland. Paris: Sirey, 1969, p. 244.

tese do desenvolvimento da concepção do contrato social, desde o fato empírico ao postulado ideal, reconhece que muito atrás na história de tal conceito deve-se procurar os inícios desta transformação, [entre eles] o agitado período de transição entre a Idade Média e a Idade Moderna [tradução nossa] [grifos do original].⁷

Todavia, a obrigação política tem suas origens no pensamento medieval e foi tratada, como observa Alessandro Passerin d’Entrèves,

para compreender e exigir uma resposta de acordo com os princípios da fé cristã a um problema religioso. A obediência deixou de ser simplesmente um problema político e a autoridade assumiu um caráter sagrado. Mas, embora a noção de obediência cristã tenha desenvolvido uma doutrina de obediência passiva, tornou-se também uma fonte da teoria do dever religioso da resistência, e da ideia do caráter sagrado da autoridade e forneceram um background do direito divino dos reis e de uma limitada responsabilidade do governo. Portanto, o problema da obrigação política embora tenha sido tratado como um assunto religioso tornou-se um fato puramente humano, um fato que precisou ser enfrentado não somente apelando a fé, mas recorrendo também a razão, a fim de explicar a existência das instituições políticas, sua base legal e seus valores em relação a natureza e destinos dos homens” (Cf. D’ENTRÈVES, A. P. *The Medieval Contribution to Political Thought*. New York: The Humanities Press, 1959, passim) [tradução nossa].

Já nas linhas iniciais do *Second Treatise* [Segundo Tratado], ao retomar sua refutação dos *falsos princípios* contidos no *First Treatise* [Primeiro Tratado], defendidos por Robert Filmer (1588-1653) na sua obra intitulada *Patriarcha or the natural Power of Kings* [Patriarca ou o Poder Natural dos Reis] (publicada em 1680, durante a crise da Exclusão (1678-1683), o auge do conflito político entre o partido *Whig* e o partido *Torie*, e muito tempo após sua redação), Locke recusa a teoria do direito divino, segundo a qual, a autoridade dos governantes deriva de Adão que, por sua vez, recebera de Deus o domínio sobre o mundo.

Locke define, então, o poder político enquanto

o direito de editar leis com pena de morte, e conseqüentemente, todas as penas menores, com vistas a regular e a preservar a propriedade, e empregar a força do Estado na execução de tais leis e na defesa da *Common-wealth* [sociedade política] contra os danos exteriores, observando tão-somente o bem público” (*ST2*, § 3),

e não como o poder do pai, nem do senhor, sendo por isso “*são tão perfeitamente distintos e separados (?)*, erguem-se sobre bases tão diferentes e dados

⁷ Hooker e Locke. Un contributo alla storia del contratto sociale. *Studi Filosofico-Giuridici dedicati a Giorgio del Vecchio nel XXV ano d’Insegnamento (1904-1929)*, 2: 228-250. Modena: 1930-31, p. 228.

afins tão diversos que cada súdito que seja pai tem tanto *poder paterno* sobre seus filhos quanto o príncipe tem sobre os dele” (ST2, § 71).⁸

Locke observa, no entanto, que,

para entender o poder político, corretamente, e derivá-lo de sua origem, devemos considerar o estado em que todos os homens naturalmente estão, o qual é um estado de *perfeita liberdade* para regular suas ações e dispor de suas posses e pessoas do modo como julgarem acertado, dentro dos limites da lei na natureza, sem pedir licença ou depender da vontade de qualquer outro homem (ST2, § 4) [grifo do original],⁹

cita, a propósito, a *Eccl. Pol.* I, 8, 7, do “judicioso” Hooker:

O mesmo impulso natural levou os homens a conhecer que é seu dever amar aos outros não menos que a si mesmos, por verem que tudo quanto é igual deve ter a mesma medida: se não posso senão desejar receber o bem, tanto de todos os homens, quanto qualquer um possa desejar para sua própria alma, como poderia eu procurar ter qualquer parte de meu desejo assim satisfeita, a menos que eu mesmo tivesse o cuidado de satisfazer o mesmo desejo, que está sem dúvida em outros homens, sendo todos de uma única e mesma natureza? Fazer que lhes fossem oferecida qualquer coisa que repugne a esse seu desejo deve, necessariamente, sob todos os aspectos, afligi-los tanto quanto a mim; de modo que, se pratico mal, devo esperar sofrer, por não haver razão alguma para que outros demonstrem por mim maior medida de amor do que recebem de mim; logo, o meu desejo de ser amado por meus iguais, em natureza, tanto quanto possível seja, impõe-me um dever natural de demonstrar por eles plenamente a mesma afeição; dessa relação de igualdade, entre nós mesmos e eles, que são como nós, nenhum homem ignora as diversas regras e princípios que a razão natural estabeleceu para a direção da vida (*Eccl. Pol.* I, 8, 7) (ST2, § 5).¹⁰

Aos que dizem que nunca houve homens em estado de natureza, continua Locke (ST2, § 15), “não só oporei a autoridade do “judicioso” Hooker” (*Eccl. Pol.* I, 10, 1), do qual escreve que,

⁸ Cf. LOCKE, John. *Dois Tratados sobre o Governo*. Aparato crítico, introdução e notas de Peter Laslett. Tradução Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 445. Cotejada com: LOCKE, John. *Two Treatises of Government*. A Critical Edition of This Famous Work Containing Locke’s own Final Corrections Made on His Copies of Printings Published in His Lifetime, With Introduction and Notes by Peter Laslett. Edition revised. Cambridge: Cambridge University Press, 1965; LOCKE, John. *Segundo Tratado sobre o Governo Civil e outros Escritos*. Tradução Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Introdução de J. W. GOUGH. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994; bem como as demais edições de Locke constantes das *Referências*. Cf. também HOOKER, Richard. *Of the Lawes of Ecclesiasticall Politie*. In: HOOKER, Richard. *The Folger Library of the Works of Richard Hooker*. Edited by W. Speed Hill. Cambridge: Harvard University Press, Belknap Press, 1977. 4 v., v. 1, ed. Georges Edelen (1977), *passim*.

⁹ Cf. LOCKE, *op. cit.*, p. 381-382.

¹⁰ *Idem*, p. 383-384.

as leis, até aqui mencionadas [Aristóteles, *Retórica*, I, 13], ou seja, as leis da natureza obrigam, absolutamente, aos homens, mesmo que apenas como homens, embora não tenham tido jamais nenhuma associação assentada e nenhum acordo solene entre si, sobre como proceder ou não. Dado que não somos capazes de nos prover por nós mesmos de uma quantidade conveniente das coisas necessárias para viver a vida que nossa natureza deseja, uma vida adequada à dignidade do homem somos naturalmente induzidos, a fim de suprir esses defeitos e imperfeições que portamos quando vivemos isolados e somente por nossos próprios meios, a buscar a comunhão e a associação com outros. Foi por essa razão que os homens começaram a unir-se em comunidades políticas (*Eccl. Pol. I, 10, 1*) (*ST2, § 15*),¹¹

prosegue Locke,

como afirmarei que todos os homens se encontram, naturalmente, nesse estado e nele permanecem até que, por seu próprio consentimento, se tornem membros de alguma sociedade política; e não tenho dúvidas de que, na série deste discurso poderei deixar isto bem claro (*ST2, § 15*).¹²

Por conseguinte, está claro, desde já, que a teoria da obrigação política lockiana que se segue no *Second Treatise* [Segundo tratado], será fundamentada nos diversos trechos do *Livro I* de *Of the Lawes of Ecclesiasticall Politie* [Das Leis da Ordem Eclesiástica] do “judicioso” Hooker.

No Capítulo VI, *Of Paternal Power* [Do poder paterno], mesmo observando que o poder de comando do pai não se estenda além da menoridade dos seus filhos, não tenha “o poder de governar, ou seja, de elaborar leis e aplicar penalidades a seus filhos” (*ST2, § 74*),¹³ fica evidente conceber como o pai de família torna-se o príncipe dela. Para corroborar essa tese, Locke reenvia a Hooker (*Eccl. Pol. I, 10, 4*):

Não é uma opinião improvável, portanto, aquela sustentada pelo arqui-filósofo, segundo a qual a pessoa mais importante, em cada família, era sempre, por assim dizer, um rei: de modo que quando um grande número de família uniu-se em sociedades civis, os reis foram os primeiros tipos de governantes entre elas, o que é, também, parece, a razão pela qual o nome de pais continua sendo atribuído a eles, que de pais foram feitos governantes; como também o antigo costume dos governantes de fazer como Melquisedec (sic) e, sendo reis, exercer o ofício de sacerdotes, tal como faziam os pais, no princípio, surgiu, talvez, na mesma ocasião. Seja como for, este não é o único regimento recebido no mundo. As inconveniências de um tipo fizeram com que muitos outros fossem concebidos, de modo que, numa palavra, todo regimento público, qualquer que seja o seu tipo, parece ter surgido evidente e deliberadamente do conselho, consulta e composição entre os homens que julgou conveniente e aceitável;

¹¹ *Idem*, p. 394.

¹² *Idem*, *ibidem*.

¹³ *Idem*, p. 447.

pois não há impossibilidade alguma na natureza considerada em si mesma, de que o homem vivesse sem qualquer regimento público (*Eccl. Pol. I, 7, 4*) (*ST, § 74*).¹⁴

Não obstante, Locke admite (*ST2, § 60*),¹⁵ (e reenvia a *Eccl. Pol. I, 7, 4*, de Hooker), que as crianças, os loucos e os idiotas nunca estão livres do governo de seus pais:

As crianças que não atingiram, ainda, aquela idade, na qual podem ser livres; e os inocentes que estão para sempre impedidos de o ser, por defeito natural; em terceiro lugar, os loucos, que enquanto não tiverem a possibilidade de usar a razão certa para conduzir-se, terão por guia a razão que conduz a outros homens, que são seus tutores, para procurar e proporcionar-lhes o seu próprio bem (*Eccl. Pol. I, 7, 4*) (*ST, § 60*).¹⁶

Por fim, Locke comenta que “se alguém me perguntasse quando terá o seu filho idade para governar” (*ST2, § 61*),¹⁷ a resposta seria por remeter mais uma vez ao “judicioso” Hooker, que formula a seguinte questão: “Mas em que momento pode-se dizer que um homem atingiu um suficiente uso da razão que baste para torná-lo capaz de aprender as leis, segundo as quais ele estará, então, obrigado a guiar nas suas ações?”, responde: “É muito mais fácil ao senso discernir isso do que alguém por habilidade ou saber o determine” (*Eccl. Pol. I, 7, 4*) (*ST2, § 61*).¹⁸

2.2 A IDEIA DE LEI

No Capítulo VII, *Of Political or Civil Society* [Da sociedade política ou civil], parágrafo 90,¹⁹ para demonstrar que a monarquia absoluta é incompatível com a sociedade civil, a última, instituída para evitar e remediar as inconveniências do estado de natureza, que faz com que cada homem seja juiz em causa própria, e estabelecer uma autoridade conhecida para a qual todos devem apelar nos casos de injúrias recebidas ou controvérsias e à qual todos os membros da sociedade [*Society*] são obrigados a obedecer, Locke refere-se mais uma vez ao “judicioso” Hooker (*Eccl. Pol. I, 16, 5*):

O poder público de toda a sociedade está acima de cada alma nela contida, e o uso principal de tal poder é outorgar leis a todos quantos sob ele estejam, leis estas a que em tais casos devemos obediência, a menos que seja demonstrada alguma razão pela

¹⁴ *Idem*, p. 448.

¹⁵ *Idem*, p. 436.

¹⁶ *Idem, ibidem*.

¹⁷ Cf. LOCKE, *op. cit.*, p. 438.

¹⁸ *Idem, ibidem*.

¹⁹ Cf. LOCKE, *op. cit.*, p. 461.

qual necessariamente a lei da razão ou de Deus determine o contrário (*Eccl. Pol. I, 16, 5*) (*ST2, § 90*).²⁰

Todavia, ao afirmar que “sempre onde houver dois homens sem regra estabelecida e juiz comum para apelar aqui na Terra para as determinações das controvérsias de direito [*right*] entre eles, esses homens estarão, ainda, no estado de natureza, e sob todos os inconvenientes deste, com esta miserável diferença para o súdito, ou antes, escravo, de um príncipe absoluto” (*ST2, § 91*),²¹ Locke, mais uma vez, recorre a Hooker (*Eccl. Pol. I, 10, 4*):

Para eliminar todos esses mútuos agravos, injúrias e males. Pois sejam, tais como assediam os homens no estado de natureza, não tiveram eles outro meio a não ser entrar em combinação e acordo entre si, estabelecendo algum tipo de governo público e sujeitando-se a ele, ao qual concederam autoridade para mandar e governar, a fim de obterem paz, tranquilidade e uma condição feliz para todos os demais. Os homens sempre souberam que onde a força e a injúria se apresentam podem defender a si mesmos. Sabiam que, por mais que os homens busquem a própria comodidade, se tal acarretasse prejuízo aos demais, não poderia ser suportado por todos, que resistiriam a tal com todos os meios válidos a seu dispor. Finalmente, sabiam que homem algum poderia, com razão, chamar a si à determinação de seu próprio direito, e passar a sustentá-lo de acordo com sua própria determinação, na medida em que cada um é parcial para consigo mesmo e para com aqueles a quem dedica grande afeto. Por conseguinte, as lutas e os problemas seriam infundáveis se não dessem seu consentimento comum a que tudo fosse ordenado por alguns, sobre os quais concordariam sem o qual consentimento não haveria razão para que um chamasse a si senhor ou juiz de outro (*Eccl. Pol. I, 10, 4*) (*ST2, § 91*).²²

Mais adiante, no parágrafo 94, Locke nota que o povo, verificando que suas propriedades [*properties*] não se encontravam seguras sob o governo que tinham (visto que o governo não tem outro fim senão a preservação da propriedade [*property*]), jamais poderia gozar de segurança nem tranquilidade na sociedade civil, enquanto o poder legislativo [*legislature*] não passasse ao corpo coletivo dos homens, seja chamado de senado [*senate*], parlamento [*Parliament*], ou como queira (*ST2, § 94*) e reenvia a Hooker (*Eccl. Pol. I, 10, 5*):

No início, uma vez estabelecido algum tipo de regimento, é possível que nada mais então se houvesse cogitado acerca da maneira de governar, mas tudo fosse permitido à sabedoria e discernimento daqueles que deveriam governar; até que a experiência mostrou a grande inconveniência de tal para todas as partes, de modo que aquilo que haviam concebido como remédio, em verdade, apenas agravava o mal que deveria

²⁰ *Idem, ibidem.*

²¹ *Idem, ibidem.*

²² Cf. LOCKE, *op. cit.*, p. 462.

curar. Perceberam que viver, segundo a vontade de um único homem convertera-se na causa da miséria de todos os homens. Isso obrigou alguns deles a adotar leis pelas quais todos os homens pudessem conhecer antecipadamente seu dever e às penalidades decorrentes de sua transgressão (*Eccl. Pol. I, 10, 5*) (*ST2, § 94*).²³

Ao final deste parágrafo, ao afirmar que ninguém pode isentar-se das leis na sociedade civil, é a Hooker que Locke imediatamente nos remete: “sendo a lei civil o ato de um corpo político, prevalece, por essa mesma razão, sobre cada uma das diversas partes desse mesmo corpo” (*Eccl. Pol. I, 10, 13*) (*ST2, § 94*).²⁴

2.3 DOCTRINA DO DIREITO DIVINO VERSUS TEORIA DO DIREITO NATURAL

É no Capítulo XI, *Of the Extent of the Legislative Power* [Da extensão do poder legislativo], que as referências a Hooker são abundantes. Já no parágrafo 134, Locke afirma que:

Sendo o principal objetivo da entrada dos homens, em sociedade [*Society*], eles desfrutarem de suas propriedades [*properties*] em paz e segurança, e estando o principal instrumento para tal, nas leis estabelecidas naquela sociedade [*Society*], a lei positiva primeira e fundamental de todas as sociedades políticas [*Commonwealths*] é o estabelecimento do poder legislativo – já que a lei natural primeira e fundamental, destinada a governar [*govern*] até mesmo o próprio legislativo, consiste na conservação da sociedade [*Society*] e (até onde seja compatível como bem público) de qualquer um de seus integrantes. Esse legislativo é não apenas o poder supremo da sociedade política [*Commonwealth*], como também o é sagrado e inalterável nas mãos em que a comunidade [*Community*] o tenha antes depositado (*ST2, § 134*) [grifos nossos].²⁵

²³ *Idem*, p. 466-467.

²⁴ *Idem*, p. 467.

²⁵ *Idem*, p. 502-503. É oportuno citar o parágrafo anterior (parágrafo 133), do *Second Treatise* [Segundo Tratado], no qual Locke esclarece o uso do termo *Commonwealth*: “Sempre que me refiro a sociedade política deve-se compreender que designo não uma democracia ou qualquer forma de governo, mas qualquer comunidade independente, referida pelos latinos através do vocábulo *civitas* [sociedade política ou Estado], a que, em nosso vocábulo, o termo que melhor corresponde, e que com mais adequação expressa tal sociedade de homens, é sociedade política [*Commonwealth*], o que não ocorre com nossos termos comunidade [*Community*] ou cidade [*city*], uma vez que podem existir comunidades subordinadas em um governo e, entre nós, o termo cidade carrega, em um governo e, entre nós, o termo cidade carrega uma noção muito diversa da de uma sociedade política. A fim de evitar ambiguidades, portanto, peço permissão para empregar o termo sociedade política, ou corpo político [*Commonwealth*], no sentido em que o vejo ser utilizado pelo Rei Jaime I, e considero ser este o seu significado genuíno; e se a alguém não agradar, estou pronto a substituí-lo por um termo melhor” (Cf. LOCKE, *op. cit.*, p. 501-502). “O problema é que *Commonwealth* (literalmente, o bem comum ou coisa pública) queria dizer “República”, e como tal fora utilizado no governo de Cromwell, na década de 1650, após a execução do rei e a abolição da monarquia. Daí a insistência de Locke em legitimar o

Porém, “ninguém pode ter o poder de elaborar leis, salvo por seu próprio consentimento, o poder de fazer leis sem o próprio consentimento, e pela autoridade dela recebida” (ST2, § 134).²⁶ Portanto, “toda *obediência* a que alguém pode estar obrigado pelos vínculos, os mais solenes, termina, finalmente, nesse *poder supremo* e é regida pelas leis que ele promulga” (ST2, § 134).²⁷

Com o propósito de validar essas proposições, Locke indica aqui duas passagens importantes de Hooker.

A primeira afirma que,

o poder legítimo de fazer leis para o comando de sociedades políticas inteiras de homens pertence, com tal propriedade às mesmas sociedades inteiras que quando um príncipe ou potentado, de qualquer espécie sobre a Terra, o exerce por si mesmo, e não por mandato expresso recebido direta e pessoalmente de Deus ou pela autoridade derivada originalmente de consentimento de todos aqueles sobre os quais se impõem as leis, não será melhor que a mera tirania. Não constituem leis, portanto, aquelas que a aprovação pública não fez como tais (*Eccl. Pol. I, 10, 8*) (ST2, § 134).²⁸

A segunda considera que,

sobre esta questão, portanto, cumpre observar que tais homens não detêm, naturalmente, nenhum poder pleno e perfeito de comandar multidões políticas inteiras de homens; por conseguinte, não poderíamos, na ausência total de nosso consentimento, viver desse modo sob o comando de homem nenhum. E consentimos em ser comandados quando a sociedade da qual fazemos parte consentiu nisso, em qualquer ocasião anterior, sem revogá-lo depois, através de semelhante acordo universal (*Eccl. Pol. I, 10, 8*) (ST2, § 134).²⁹

Portanto, “as leis humanas, seja de que natureza for, são validadas pelo consentimento” (*Eccl. Pol. I, 10, 8*) (ST2, § 134).³⁰

Ora, o poder legislativo limita-se ao bem público da sociedade [*Society*] e é um poder que não tem outro objetivo senão a preservação e, portanto, não pode

emprego tradicional desse termo, já pelo Rei Jaime I, o grande doutrinário do direito divino dos reis. Nota-se que Hobbes empregava *Commonwealth*” (N. do R. T.) (Cf. LOCKE, *op. cit.*, p. 502).

²⁶ *Idem*, p. 503.

²⁷ *Idem, ibidem*.

²⁸ *Idem, ibidem*.

²⁹ Cf. LOCKE, *op. cit.*, p. 504.

³⁰ *Idem, ibidem*.

nunca ter o direito de destruir, escravizar ou empobrecer deliberadamente os súditos (ST2, § 135).³¹

No entanto, “as obrigações da lei natural não cessam na sociedade [*Society*], mas, em muitos casos, apenas se tornam mais rigorosas e, por meio de leis humanas, a ela se acrescem penalidades conhecidas, a fim de forçar sua observância. Assim, a lei natural persiste como uma eterna regra para todos os homens sejam eles *legisladores* ou não” (ST2, § 135).³² É de Hooker a fundamentação de Locke sobre este ponto:

São dois os fundamentos em que se baseiam as sociedades políticas: o primeiro, uma inclinação natural, pela qual os homens desejam a vida social e o companheirismo; o outro, uma ordem, objeto de um acordo expresso ou tácito, com respeito ao modo de sua união para viverem congregados. O segundo é o que denominaríamos a lei do bem público [*Common-wealth*], a verdadeira alma de uma sociedade política, por cuja obra as partes são animadas, mantidas em coesão e postas a trabalhar nas ações exigidas pelo bem comum. As leis políticas, estabelecidas para a ordem externa e o regimento dos homens, nunca são constituídas como deveriam ser, a menos que, presumindo-se ser a vontade do homem inteiramente obstinado, rebelde e avesso a qualquer obediência às sagradas leis de sua natureza, em uma palavra, a menos que, presumindo-se o homem, no que toca o seu próprio espírito depravado, pouco melhor que um animal selvagem, as leis conseguem, não obstante, moldar-lhe de tal forma as ações exteriores que estas não constituem obstáculos ao bem comum, e em cujo nome se instituem as sociedades. Se não cumprirem essa função, as leis não serão perfeitas (*Eccl. Pol. I, 10, 1*) (ST2, § 135) [grifo do original].³³

O poder legislativo ou autoridade suprema não pode assumir para si o poder de governar [*rule*] por meios de decretos extemporâneos arbitrários, mas pode dispensar a justiça e decidir os direitos dos súditos, através de leis promulgadas, fixas e por juízes autorizados e conhecidos (ST2, § 136). Pela primeira vez, há uma referência ao *Livro III, 9, 2*, do *Eccl. Pol.*, de Richard Hooker:

As leis humanas constituem medidas em relação ao homem, cujas ações devem reger, embora sejam tais que devam ser medidas por regras ainda mais elevadas, regras estas que são duas: a lei de Deus e a lei da natureza, de sorte que as leis humanas devem ser elaboradas de acordo com as leis gerais de natureza e sem contradizer nenhuma lei positiva da Escritura; do contrário não terão sido bem elaboradas (*Eccl. Pol. III, 9, 2*) (ST2, § 136).³⁴

³¹ *Idem*, p. 505.

³² *Idem*, p. 505-506.

³³ *Idem*, p. 505.

³⁴ *Idem*, p. 506-507.

Aliás, “obrigar os homens a qualquer coisa inconveniente parece irracional”, adverte Hooker (*Eccl. Pol. I, 10, 7*) (*ST2, § 136*).³⁵

No Capítulo XIX, aliás, o último, do *Second Treatise on Government* [Segundo tratado sobre o governo], intitulado *Of the Dissolution of Government* [Da dissolução do governo], Locke não chega a uma surpreendente conclusão: primeiramente, afirma que é possível a subversão, a resistência e a dissolução do governo, mas não a dissolução da sociedade política, pois ela subsiste ao colapso do governo (*ST2, §§ 211 e 212 et seq.*);³⁶ em segundo lugar, que o “judicioso” Hooker não basta para satisfazer aqueles que, baseando-se nele para a constituição eclesiástica que defendem, são, por estranha sina, levados a negar os princípios sobre os quais ele a constrói (*ST2, § 239*);³⁷ e em terceiro lugar, que há um significado maior da *supremacia* da comunidade em relação aos poderes por ela mesma constituídos, bem como o exercício da cidadania dos seus membros (*ST2, § 243*).³⁸

211. Aquele que quiser falar com alguma clareza da *dissolução do governo* deveria, inicialmente, distinguir entre a *dissolução da sociedade* e a *dissolução do governo*. O que faz a comunidade e tira os homens do estado livre da natureza e os leva a formar uma *mesma sociedade política* é o acordo que cada um firmou com o resto para incorporarem-se e agirem como um só corpo, tornando-se assim uma sociedade política distinta. A maneira mais comum, quase única, pela qual essa *união é dissolvida* é a invasão de uma força estrangeira que empreende uma conquista. Pois, neste caso (por não ser capaz de manter-se e sustentar-se como um *corpo único, integral e independente*), a união pertencente a esse corpo e em que este consistia deve necessariamente cessar e, portanto, todos retornam ao estado em que se encontravam antes, com a liberdade de agir por si mesmos e prover à própria segurança como julgarem mais adequado em alguma outra sociedade. Sempre que a *sociedade é dissolvida*, é certo que o governo dessa sociedade não pode continuar. Desse modo, com frequência a espada conquistadora corta os governos pela raiz e faz em pedaços uma sociedade, afastando a multidão vencida e dispersa da proteção e da dependência da sociedade que a deveria ter protegido contra a violência. O mundo está demasiadamente bem instruído nessa maneira de dissolver governos e avançado demais para permiti-la, de modo que não será necessário falar mais a respeito. E não são precisos muitos argumentos para provar que, quando a *sociedade é dissolvida*, o governo não pode continuar sendo isso tão impossível quanto à estrutura de uma casa subsistir quando seus materiais são espalhados ou dissipados por um turbilhão, ou transformados num confuso amontoado por um terremoto (*ST2, § 211*).³⁹

³⁵ *Idem*, p. 507.

³⁶ *Idem*, p. 571.

³⁷ *Idem*, p. 598-599.

³⁸ *Idem*, p. 600-601.

³⁹ *Idem*, p. 571.

239. [...] O direito do povo é igualmente invadido, e sua liberdade perdida, seja ele feito escravo de um dos seus ou de uma *nação estrangeira*; e nisso reside a injúria, e contra isso apenas tem ele o direito de defesa. E em todos os países podem ser encontrados exemplos que demonstram não ser a mudança de nações nas pessoas de seus governantes, mas a mudança de governo, que promove a ofensa. *Bilson*, bispo da nossa igreja e grande altercador em favor do poder e da prerrogativa dos príncipes, reconhece, se não me engano, em seu tratado sobre *A sujeição cristã*, que *os príncipes podem perder o direito a seu poder*, e seu título à obediência de seus súditos. E, se fosse necessária a força da autoridade em um caso em que a razão é tão evidente, poderia remeter meus leitores a *Bracton*, a *Fortescue* e ao autor do Espelho (*The Mirror of Justice* ou *The Mirror for Magistrates*) [O Espelho da Justiça ou Espelho dos Magistrados], além de outros autores que não podem ser suspeitos de ignorar nosso governo ou de serem seus inimigos. Mas considere que *Hooker* bastaria para satisfazer aqueles que, baseando-se nele para a constituição eclesiástica que defendem, são, por estranha sina, levados a negar os princípios sobre os quais ele a constrói. Seria prudente examinar com cuidado se não estão sendo usados como instrumentos por obreiros mais astutos, para deitarem por terra a sua própria construção. Disso estou certo: a política civil que advogam é tão recente, tão perigosa e destrutiva para os governantes e para o povo, que, assim como as eras passadas não suportaram sequer a menção dela, pode-se esperar que as vindouras, redimidadas das imposições desses subfeitores *egípcios*, abominarão a lembrança de tais servis aduladores que, enquanto lhe pareceu servir a seus fins, reduziram todo o governo à tirania absoluta e gostariam que todos os homens nascessem para aquilo a que os destinavam suas mesquinhas almas – a escravidão [grifos nossos] (*ST2*, § 239).⁴⁰

240. É neste ponto, provavelmente, que se coloca a questão comum sobre *quem há de ser juiz*, se o príncipe ou o legislativo agem contrariamente ao encargo confiado? É possível que homens de má índole e facciosos espalhem [essa tese] entre o povo, quando o príncipe está apenas fazendo uso da prerrogativa que lhe é devida. A tal respondo que *o povo será o juiz*. Pois quem mais poderá *julgar* se tal depositário ou deputado age corretamente e segundo o encargo a ele confiado, senão aquele que os designou e que deve, por esse motivo, conservar o poder de afastá-lo quando falharem em seu encargo? Se tal é razoável nos casos particulares, por que deveria ser diferente naqueles de maior importância, em que o bem de milhões está em jogo e onde o mal, se não for evitado, é maior e a reparação muito difícil, custosa e arriscada? (*ST2*, § 240).⁴¹

241. Mais, ainda, porém, essa pergunta (*Quem há de ser o juiz*) não pode significar que não haverá juiz algum. Pois, quando não houver judicatura sobre a Terra para decidir as controvérsias entre os homens, *Deus* no céu será o *juiz*. Só Ele, é verdade, é juiz do que é direito. Mas *todo homem é juiz* por si próprio, em todos os demais casos assim como neste, para decidir se outro pôs em estado de guerra com ele e se deve apelar ao juiz supremo, tal como fez *Jefié* (*ST2*, § 241).⁴²

⁴⁰ *Idem*, p. 597-599.

⁴¹ *Idem*, p. 599.

⁴² *Idem*, p. 600.

242. Caso surja uma controvérsia entre o príncipe e alguém do povo acerca de uma questão sobre a qual a lei não se pronuncia ou é obscura, e se trate de coisa de grande importância, creio que o *árbitro* apropriado em tal caso deva ser o corpo do *povo*. Pois, nos casos em que se tenha confiado um encargo ao príncipe e ele esteja dispensado das regras comuns e ordinárias da lei, se qualquer homem se julgar lesado e achar que o príncipe age contrariamente a esse encargo ou além dele, quem mais apropriado que o corpo do *povo* (que foi quem confiou esse encargo) para *julgar* até que ponto deveria estender-se? Mas, se o príncipe ou quem quer que esteja na administração recusar esse meio de determinação, somente aos céus resta apelar. Sendo a força, quer entre as pessoas que não têm nenhum superior conhecido sobre a Terra, quer que não permita nenhum apelo a um juiz sobre a Terra, a bem dizer, um estado de guerra em que somente aos céus se pode apelar, nesse estado *a parte que sofreu a injúria deve julgar* por si mesma quando achará conveniente fazer uso desse apelo e confiar-se a ele (ST2, § 242).⁴³

243. Para concluir, *o poder que cada indivíduo deu à sociedade* quando nela ingressou não pode jamais retornar aos indivíduos enquanto durar essa sociedade, permanecendo para sempre na comunidade. Pois, sem isso, não poderá haver comunidade nem sociedade política, o que é contrário ao acordo original. Assim também, quando a sociedade colocou o legislativo em qualquer assembleia de homens para confiar neles e em seus sucessores, *o legislativo não pode jamais retornar ao povo*, enquanto durar esse governo, pois o povo, tendo conferido ao legislativo um poder de continuar para sempre, cedeu-lhe o seu poder político e não pode retomá-lo. Mas, se fixou limites para a duração desse legislativo e tomou apenas temporário esse poder supremo em qualquer pessoa ou assembleia, ou então, se por faltas por parte dos que detêm a autoridade, o direito a esse poder é perdido, com a perda do direito dos governantes a esse poder ou ao terminar o prazo estabelecido, *retorna este poder à sociedade*, e o povo tem o direito de agir como supremo e continuar o legislativo em si mesmo, ou instituir uma nova forma, ou ainda, sob a forma antiga, colocá-lo em novas mãos, conforme julgar adequado (ST2, § 243).⁴⁴

Em suma, como afirma Gough, são várias as influências no *Second Treatise on Government* [Segundo Tratado sobre o governo], de John Locke, por considerar que:

Na teologia, assim como na política e na ciência, Locke foi identificado com o movimento racionalista de sua época; mas se nos reportarmos a seus escritos e perguntarmos de onde exatamente ele derivou seus pontos de vista sobre este ou aquele tema, ou que influência em particular ele sofreu, a resposta não é fácil. No geral, suas ideias políticas não eram originais, seja em sua estrutura principal ou nos detalhes, e podem ser encontradas semelhanças óbvias entre seus argumentos e aqueles de Milton, Algernon Sidney e vários outros predecessores menos conhecidos. Mas isso não significa que ele tenha derivado suas ideias das deles, e de fato ele declarou mais tarde que nunca tinha lido os *Discursos sobre o governo* de Sidney. Com exceção de algumas passagens de Barclay [William Barclay, jurista escocês, escreveu para

⁴³ *Idem, ibidem.*

⁴⁴ Cf. LOCKE, *op. cit.*, p. 600-601.

defender o direito divino dos reis contra Buchanan e outros oponentes do absolutismo no século anterior] próximo ao final do *Segundo tratado*, a única obra que Locke citou extensivamente foi *Leis da política eclesiástica*, de Richard Hooker. Hooker foi um expoente da mesma tradição no pensamento religioso e político inglês a que se vincularam depois os platônicos de Cambridge e o próprio Locke; mas seria um erro considerar Hooker como a única ou mesmo a principal fonte das ideias de Locke, pois o escolhendo para suas citações, Locke pode bem ter sentido que ele estava apelando para uma autoridade altamente respeitada que valeria para seus oponentes anglicanos e *Tories* [Membros do Partido Conservador] [grifos nossos].⁴⁵

⁴⁵ Cf. GOUGH, J. W. Introdução. In: LOCKE, John. *Segundo Tratado sobre o Governo Civil e outros Escritos*. Tradução Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994, p. 14.