

W. Homann

F SÉRIE **S**
FUNDAMENTOS

62

Francisco C. Weffort
Organizador

OS CLÁSSICOS DA POLÍTICA

MAQUIAVEL, HOBBS, LOCKE,
MONTESQUIEU, ROUSSEAU, "O FEDERALISTA"

(1.º VOLUME)

Colaboradores deste volume

Maria Tereza Sadek
Renato Janine Ribeiro
Leonel Itaussu Almeida Mello
J. A. Guilhon Albuquerque
Milton Meira do Nascimento
Fernando Papaterra Limongi

ea
editora ática

conspicua

(segunda edição de 1985)

3

Hobbes*: o medo e a esperança

Renato Janine Ribeiro



Delacroix et son Temps, p. 88

* Trechos extraídos de *Hobbes*. Trad. de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo, Nova Cultural, 1988. (Coleção Os Pensadores, 1)

O mais difícil de se entender no pensamento de Thomas Hobbes — melhor dizendo, a *chave* para entender o seu pensamento — é o que ele diz do *estado de natureza*. Sabemos que Hobbes é um *contratualista*, quer dizer, um daqueles filósofos que, entre o século XVI e o XVIII (basicamente), afirmaram que a origem do Estado e/ou da sociedade está num *contrato*: os homens viveriam, naturalmente, sem poder e sem organização — que somente surgiriam depois de um pacto firmado por eles, estabelecendo as regras de convívio social e de subordinação política. No século XIX e mesmo no XX, quando se firmaram as concepções modernas da história e da ciência social, os contratualistas foram muito contestados. Ao iniciar uma interpretação sociológica do direito, na metade do século XIX, Sir Henry Maine — por exemplo — criticou-os asperamente: seria impossível (dizia) selvagens que nunca tiveram contato social dominarem a tal ponto a linguagem, conhecerem uma noção jurídica tão abstrata quanto a de contrato, para que pudessem se reunir nas clareiras das florestas e fazerem um pacto social. Na verdade (continuava), o contrato só é possível quando há noções que nascem de uma longa experiência da vida em sociedade.

A guerra se generaliza Começamos por essa crítica porque espontaneamente, quando um homem do século XX lê os contratualistas, ele sente a mesma estranheza que Maine. E por isso é preciso ver que erro Maine cometeu. Raro, ou *nenhum*, contratualista pensou que selvagens isolados se juntam numa clareira para fazer um simulacro de constituinte. Voltaremos a isso depois (ao ver o que é *ciência política* para Hobbes). Por ora, só isso: o homem natural de Hobbes *não* é um selvagem. É o mesmo homem que vive em sociedade. Melhor dizendo, a *natureza* do homem não muda conforme o tempo, ou a história, ou a vida social. Para Hobbes, como para a maior parte dos autores de antes do século XVIII, não existe a história entendida como transformando os homens. Estes não mudam. É por isso que Hobbes, e outros, citam os gregos e romanos quando querem conhecer ou exemplificar algo sobre o homem, mesmo de seu tempo.

Como o homem é, naturalmente?

A natureza fez os homens tão iguais, quanto às faculdades do corpo e do espírito, que, embora por vezes se encontre um homem manifestamente mais forte de corpo, ou de espírito mais vivo do que outro, mesmo assim, quando se considera tudo isso em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que qualquer um possa com base nela reclamar qualquer benefício a que outro não possa também aspirar, tal como ele. Porque quanto à força corporal o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, quer por secreta maquinação, quer aliando-se com outros que se encontrem ameaçados pelo mesmo perigo.

Quanto às faculdades do espírito (pondo de lado as artes que dependem das palavras, e especialmente aquela capacidade para proceder de acordo com regras gerais e infalíveis a que se chama ciência; a qual muito poucos têm, e apenas numas poucas coisas, pois não é uma faculdade nativa, nascida conosco, e não pode ser conseguida — como a prudência — ao mesmo tempo que se está procurando alguma outra coisa), encontro entre os homens uma igualdade ainda maior do que a igualdade de força. Porque a prudência nada mais é do que experiência, que um tempo igual igualmente oferece a todos os homens, naquelas coisas a que igualmente se dedicam. O que talvez possa tornar inaceitável essa igualdade é simplesmente a concepção vaidosa da própria sabedoria, a qual quase todos os homens supõem possuir em maior grau do que o vulgo; quer dizer, em maior grau do que todos menos eles próprios, e alguns outros que, ou devido à fama ou devido a concordarem com eles, merecem sua aprovação. Pois a natureza dos homens é tal que, embora sejam capazes

de reconhecer em muitos outros maior inteligência, maior eloquência ou maior saber, dificilmente acreditam que haja muitos tão sábios como eles próprios; porque vêem sua própria sabedoria bem de perto, e a dos outros homens à distância. Mas isto prova que os homens são iguais quanto a esse ponto, e não que sejam desiguais. Pois geralmente não há sinal mais claro de uma distribuição equitativa de alguma coisa do que o fato de todos estarem contentes com a parte que lhes coube.

(*Leviatã*, cap. XIII, p. 74.)

Nesse texto célebre — e o que causou maior irritação contra Hobbes — ele não afirma que os homens são absolutamente iguais, mas que são “*tão iguais que...*”: iguais o bastante para que nenhum possa triunfar de maneira total sobre outro. Todo homem é opaco aos olhos de seu semelhante — eu não sei o que o outro deseja, e por isso tenho que fazer uma suposição de qual será a sua atitude mais prudente, mais razoável. Como ele também não sabe o que quero, também é forçado a supor o que farei. Dessas suposições recíprocas, decorre que geralmente o mais *razoável* para cada um é atacar o outro, ou para vencê-lo, ou simplesmente para evitar um ataque *possível*: assim a guerra se generaliza entre os homens. Por isso, se não há um Estado controlando e reprimindo, fazer a guerra contra os outros é a atitude mais *racional* que eu posso adotar (é preciso enfatizar esse ponto, para ninguém pensar que o “homem lobo do homem”, em guerra contra todos, é um anormal; suas ações e cálculos são os únicos racionais, no estado de natureza).

[Da] igualdade quanto à capacidade deriva a igualdade quanto à esperança de atingirmos nossos fins. Portanto se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos. E no caminho para seu fim (que é principalmente sua própria conservação, e às vezes apenas seu deleite) esforçam-se por se destruir ou subjugar um ao outro. E disto se segue que, quando um invasor nada mais tem a recear do que o poder de um único outro homem, se alguém planta, semeia, constrói ou possui um lugar conveniente, é provavelmente de esperar que outros venham preparados com forças conjugadas, para desapossá-lo e privá-lo, não apenas do fruto de seu trabalho, mas também de sua vida e de sua liberdade. Por sua vez, o invasor ficará no mesmo perigo em relação aos outros.

E contra esta desconfiança de uns em relação aos outros, nenhuma maneira de se garantir é tão razoável como a antecipação; isto é, pela força ou pela astúcia, subjugar as pessoas de todos os homens que puder, durante o tempo necessário para chegar ao momento

em que não veja qualquer outro poder suficientemente grande para ameaçá-lo. E isto não é mais do que sua própria conservação exige, conforme é geralmente admitido. Também por causa de alguns que, comprazendo-se em contemplar seu próprio poder nos atos de conquista, levam estes atos mais longe do que sua segurança exige, se outros que, do contrário, se contentariam em manter-se tranqüilamente dentro de modestos limites, não aumentarem seu poder por meio de invasões, eles serão incapazes de subsistir durante muito tempo, se se limitarem apenas a uma atitude de defesa. Conseqüentemente esse aumento do domínio sobre os homens, sendo necessário para a conservação de cada um, deve ser por todos admitido.

Por outro lado, os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros (e sim, pelo contrário, um enorme desprazer), quando não existe um poder capaz de manter a todos em respeito. Porque cada um pretende que seu companheiro lhe atribua o mesmo valor que ele se atribui a si próprio e, na presença de todos os sinais de desprezo ou de subestimação, naturalmente se esforça, na medida em que a tal se atreva (o que, entre os que não têm um poder comum capaz de os submeter a todos, vai suficientemente longe para levá-los a destruir-se uns aos outros), por arrancar de seus contenedores a atribuição de maior valor, causando-lhes dano, e dos outros também, através do exemplo.

De modo que na natureza do homem encontramos três causas principais de discórdia. Primeiro, a competição; segundo, a desconfiança; e terceiro, a glória.

A primeira leva os homens a atacar os outros tendo em vista o lucro; a segunda, a segurança; e a terceira, a reputação. Os primeiros usam a violência para se tornarem senhores das pessoas, mulheres, filhos e rebanhos dos outros homens; os segundos, para defendê-los; e os terceiros por ninharias, como uma palavra, um sorriso, uma diferença de opinião, e qualquer outro sinal de desprezo, quer seja diretamente dirigido a suas pessoas, quer indiretamente a seus parentes, seus amigos, sua nação, sua profissão ou seu nome.

Com isto se torna manifesto que, durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens. Pois a guerra não consiste apenas na batalha, ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida. Portanto a noção de *tempo* deve ser levada em conta quanto à natureza da guerra, do mesmo modo que quanto à natureza do clima. Porque tal como a natureza do mau tempo não consiste em dois ou três chuviscos, mas numa tendência para

chover que dura vários dias seguidos, assim também a natureza da guerra não consiste na luta real, mas na conhecida disposição para tal, durante todo o tempo em que não há garantia do contrário. Todo o tempo restante é de paz.

(Ibidem, cap. XIII, p. 74-6.)

Hobbes tem perfeita consciência de que essa definição há de chocar seus leitores, que se prendem à definição aristotélica do homem como *zoon politikon*, animal social. Para Aristóteles, o homem naturalmente vive em sociedade, e só desenvolve todas as suas potencialidades dentro do Estado. Esta é a convicção da maioria das pessoas, que preferem fechar os olhos à *tensão* que há na convivência com os demais homens, e conceber a relação social como harmônica. Por isso Hobbes acrescenta um apelo à experiência pessoal:

Poderá parecer estranho a alguém que não tenha considerado bem estas coisas que a natureza tenha assim dissociado os homens, tornando-os capazes de atacar-se e destruir-se uns aos outros. E poderá portanto talvez desejar, não confiando nesta inferência, feita a partir das paixões, que a mesma seja confirmada pela experiência. Que seja portanto ele a considerar-se a si mesmo, que quando emprende uma viagem se arma e procura ir bem acompanhado; que quando vai dormir fecha suas portas; que mesmo quando está em casa tranca seus cofres; e isto mesmo sabendo que existem leis e funcionários públicos armados, prontos a vingar qualquer injúria que lhe possa ser feita. Que opinião tem ele de seus compatriotas, ao viajar armado; de seus concidadãos, ao fechar suas portas; e de seus filhos e servidores, quando tranca seus cofres? Não significa isso acusar tanto a humanidade com seus atos como eu o faço com minhas palavras? Mas nenhum de nós acusa com isso a natureza humana. Os desejos e outras paixões do homem não são em si mesmos um pecado. Nem tampouco o são as ações que derivam dessas paixões, até ao momento em que se tome conhecimento de uma lei que as proíba; o que será impossível até ao momento em que sejam feitas as leis; e nenhuma lei pode ser feita antes de se ter determinado qual a pessoa que deverá fazê-la.

(Ibidem, cap. XIII, p. 76.)

O que Hobbes pede é um exame de consciência: “conhece-te a ti mesmo”. Estamos carregados de preconceitos, acha Hobbes, que vêm basicamente de Aristóteles e da filosofia escolástica medieval. Mas o mito de que o homem é sociável por natureza nos impede de identificar onde está o conflito, e de contê-lo. A política só será uma ciência se soubermos como o homem é de fato, e não na

ilusão; e só com a ciência política será possível construirmos Estados que se sustentem; em vez de tornarem permanente a guerra civil.

[...] há um ditado que ultimamente tem sido muito usado: que a *sabedoria* não se adquire pela leitura dos *livros*, mas do *homem*. Em consequência do que aquelas pessoas, que regra geral são incapazes de apresentar outras provas de sua *sabedoria*, comprazem-se em mostrar o que pensam ter lido nos *homens*, através de impiedosas censuras que fazem umas às outras, por trás das costas. Mas há um outro ditado que ultimamente não tem sido compreendido, graças ao qual os *homens* poderiam realmente aprender a ler-se uns aos outros, se se dessem ao trabalho de fazê-lo: isto é, *Nosce te ipsum*, “*Lê-te a ti mesmo*”. O que não pretendia ter sentido, atualmente habitual, de pôr cobro à bárbara conduta dos detentores do poder para com seus inferiores, ou de levar *homens* de baixa estirpe a um comportamento insolente para com seus superiores. Pretendia ensinar-nos que, a partir da semelhança entre os pensamentos e paixões dos diferentes *homens*, quem quer que olhe para dentro de si mesmo, e examine o que faz quando *pensa*, *opina*, *raciocina*, *espera*, *receia* etc., e por que motivos o faz, poderá por esse meio ler e conhecer quais são os pensamentos e paixões de todos os outros *homens*, em circunstâncias idênticas. Refiro-me à semelhança das *paixões*, que são as mesmas em todos os *homens*, *desejo*, *medo*, *esperança* etc., e não à semelhança dos *objetos* das *paixões*, que são as coisas *desejadas*, *temidas*, *esperadas* etc. Quanto a estas últimas, a constituição individual e a educação de cada um são tão variáveis, e são tão fáceis de ocultar a nosso conhecimento, que os *caracteres do coração humano*, emaranhados e confusos como são, devido à dissimulação, à mentira, ao fingimento e às doutrinas errôneas, só se tornam legíveis para quem investiga os *corações*. E, embora por vezes descubramos os *designios dos homens* através de suas ações, tentar fazê-lo sem compará-las com as *nossas*, distinguindo todas as circunstâncias capazes de alterar o caso, é o mesmo que decifrar sem ter uma chave, e deixar-se o mais das vezes enganar, quer por excesso de confiança ou por excesso de desconfiança, conforme aquele que lê seja um bom ou um mau homem.

Mas mesmo que um homem seja capaz de ler perfeitamente um outro através de suas ações, isso servir-lhe-á apenas com seus conhecidos, que são muito poucos. Aquele que vai governar uma nação inteira deve ler, em si mesmo, não este ou aquele indivíduo em particular, mas o *gênero humano*. O que é coisa difícil, mais ainda do que aprender qualquer língua ou qualquer ciência, mas ainda assim, depois de eu ter exposto claramente e de maneira ordenada minha própria leitura, o trabalho que a outros caberá será apenas verificar

se não encontram o mesmo em si próprios. Pois esta espécie de doutrina não admite outra demonstração.

(Introdução, *Ibidem*, p. 6.)

Dessa perspectiva algo cética, sem ilusões, Hobbes deduz que no estado de natureza todo homem tem direito a tudo:

O *direito de natureza*, a que os autores geralmente chamam *jus naturale*, é a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida; e conseqüentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim.

(*Ibidem*, cap. XIV, p. 78.)

Como pôr termo a esse conflito?

Para Hobbes, o homem é o indivíduo. Mas atenção, antes de falarmos em *individualismo burguês*. O indivíduo hobbesiano não almeja tanto os bens (como erradamente pensa o comentarista Macpherson), mas a *honra*. Entre as causas da violência, uma das principais reside na busca da *glória*, quando os *homens* se batem “*por ninharias*, como uma palavra, um sorriso, uma diferença de opinião, e qualquer outro sinal de desprezo, quer seja diretamente dirigido a suas pessoas, quer indiretamente a seus parentes, seus amigos, sua nação, sua profissão ou seu nome”. (*Ibidem*, cap. XIII, p. 75.) A honra é o valor atribuído a alguém em função das aparências externas.

O homem hobbesiano não é então um *homo œconomicus*, porque seu maior interesse não está em produzir riquezas, nem mesmo em pilhá-las. O mais importante para ele é ter os sinais de honra, entre os quais se inclui a própria riqueza (mais como meio, do que como fim em si). Quer dizer que o homem vive basicamente de imaginação. Ele imagina ter um poder, imagina ser respeitado — ou ofendido — pelos semelhantes, imagina o que o outro vai fazer. Da imaginação — e neste ponto Hobbes concorda com muitos pensadores do século XVII e XVIII — decorrem perigos, porque o homem se põe a fantasiar o que é irreal. O estado de natureza é uma condição de guerra, porque cada um se imagina (com razão ou sem) poderoso, perseguido, traído.

Como pôr termo a esse conflito? Há uma base jurídica para isso; depois do direito de natureza, que já vimos, Hobbes define o que é a *lei de natureza*:

Uma *lei de natureza* (*lex naturalis*) é um preceito ou regra geral, estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir sua vida ou privá-lo dos meios necessários para preservá-la, ou omitir aquilo que pense poder contribuir melhor para preservá-la. Porque embora os que têm tratado deste assunto costumem confundir *jus* e *lex*, o *direito* e a *lei*, é necessário distingui-los um do outro. Pois o direito consiste na liberdade de fazer ou de omitir, ao passo que a lei determina ou obriga a uma dessas duas coisas. De modo que a lei e o direito se distinguem tanto como a obrigação e a liberdade, as quais são incompatíveis quando se referem à mesma matéria.

E dado que a condição do homem (conforme foi declarado no capítulo anterior) é uma condição de guerra de todos contra todos, sendo neste caso cada um governado por sua própria razão, e não havendo nada, de que possa lançar mão, que não possa servir-lhe de ajuda para a preservação de sua vida contra seus inimigos, segue-se daqui que numa tal condição todo homem tem direito a todas as coisas, incluindo os corpos dos outros. Portanto, enquanto perdurar este direito de cada homem a todas as coisas, não poderá haver para nenhum homem (por mais forte e sábio que seja) a segurança de viver todo o tempo que geralmente a natureza permite aos homens viver. Conseqüentemente é um preceito ou regra geral da razão, *Que todo homem deve esforçar-se pela paz, na medida em que tenha esperança de conseguí-la, e caso não a consiga pôde procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra*. A primeira parte desta regra encerra a lei primeira e fundamental de natureza, isto é, *procurar a paz, e segui-la*. A segunda encerra a suma do direito de natureza, isto é, *por todos os meios que pudermos, defendermo-nos a nós mesmos*.

Desta lei fundamental de natureza, mediante a qual se ordena a todos os homens que procurem a paz, deriva esta segunda lei: *Que um homem concorde, quando outros também o façam, e na medida em que tal considere necessário para a paz e para a defesa de si mesmo, em renunciar a seu direito a todas as coisas, contentando-se, em relação aos outros homens, com a mesma liberdade que aos outros homens permite em relação a si mesmo*. Porque enquanto cada homem detiver seu direito de fazer tudo quanto queira todos os homens se encontrarão numa condição de guerra. Mas se os outros homens não renunciarem a seu direito, assim como ele próprio, nesse caso não há razão para que alguém se prive do seu, pois isso equivaleria a oferecer-se como presa (coisa a que ninguém é obrigado), e

não a dispor-se para a paz. É esta a lei do Evangelho: *Faz aos outros o que queres que te façam a ti*. E esta é a lei de todos os homens: *Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*.

Renunciar ao direito a alguma coisa é o mesmo que *privar-se da liberdade* de negar ao outro o benefício de seu próprio direito à mesma coisa. Pois quem abandona ou renuncia a seu direito não dá a qualquer outro homem um direito que este já não tivesse antes, porque não há nada a que um homem não tenha direito por natureza; mas apenas se afasta do caminho do outro, para que ele possa gozar de seu direito original, sem que haja obstáculos da sua parte, mas não sem que haja obstáculos da parte dos outros. De modo que a conseqüência que redundava para um homem da desistência de outro a seu direito é simplesmente uma diminuição equivalente dos impedimentos ao uso de seu próprio direito original.

(Ibidem cap. XIV, p. 78-9.)

Mas não basta o fundamento jurídico. É preciso que exista um Estado dotado da espada, armado, para forçar os homens ao respeito. Desta maneira, aliás, a imaginação será regulada melhor, porque cada um receberá o que o soberano determinar.

Porque as leis de natureza (como a *justiça*, a *equidade*, a *modéstia*, a *piedade*, ou, em resumo, *fazer aos outros o que queremos que nos façam*) por si mesmas, na ausência do temor de algum poder capaz de levá-las a ser respeitadas, são contrárias a nossas paixões naturais, as quais nos fazem tender para a parcialidade, o orgulho, a vingança e coisas semelhantes. E os pactos sem a espada não passam de palavras, sem força para dar qualquer segurança a ninguém. Portanto, apesar das leis de natureza (que cada um respeita quando tem vontade de respeitá-las e quando pode fazê-lo com segurança), se não for instituído um poder suficientemente grande para nossa segurança, cada um confiará, e poderá legitimamente confiar, apenas em sua própria força e capacidade, como proteção contra todos os outros. Em todos os lugares onde os homens viviam em pequenas famílias, roubar-se e espoliar-se uns aos outros sempre foi uma ocupação legítima, e tão longe de ser considerada contrária à lei de natureza que quanto maior era a espoliação conseguida maior era a honra adquirida.

(Ibidem, cap. XVII, p. 103.)

Mas o poder de Estado tem que ser pleno. O Estado medieval não conhecia poder absoluto, nem soberania — os poderes do rei eram contrabalançados pelos da nobreza, das cidades, dos Parlamientos. Jean Bodin, no século XVI, é o primeiro teórico a afirmar que no Estado deve haver um poder soberano, isto é, um foco de

autoridade que possa resolver todas as pendências e arbitrar qualquer decisão. Hobbes desenvolve essa idéia, e monta um Estado que é *condição* para existir a própria sociedade. A sociedade nasce com o Estado.

A única maneira de instituir um tal poder comum, capaz de defendê-los das invasões dos estrangeiros e das injúrias uns dos outros, garantindo-lhes assim uma segurança suficiente para que, mediante seu próprio labor e graças aos frutos da terra, possam alimentar-se e viver satisfeitos, é conferir toda sua força e poder a um homem, ou a uma assembléia de homens, que possa reduzir suas diversas vontades, por pluralidade de votos, a uma só vontade. O que equivale a dizer: designar um homem ou uma assembléia de homens como representante de suas pessoas, considerando-se e reconhecendo-se cada um como autor de todos os atos que aquele que representa sua pessoa praticar ou levar a praticar, em tudo o que disser respeito à paz e segurança comuns; todos submetendo assim suas vontades à vontade do representante, e suas decisões a sua decisão. Isto é mais do que consentimento, ou concórdia, é uma verdadeira unidade de todos eles, numa só e mesma pessoa, realizada por um pacto de cada homem com todos os homens, de um modo que é como se cada homem dissesse a cada homem: *Cedo e transfiro meu direito de governar-me a mim mesmo a este homem, ou a esta assembléia de homens, com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações.* Feito isto, à multidão assim unida numa só pessoa se chama *Estado*, em latim *civitas*. É esta a geração daquele grande *Leviatã*, ou antes (para falar em termos mais reverentes) daquele *Deus Mortal*, ao qual devemos, abaixo do *Deus Imortal*, nossa paz e defesa. Pois graças a esta autoridade que lhe é dada por cada indivíduo no Estado, é-lhe conferido o uso de tamanho poder e força que o terror assim inspirado o torna capaz de conformar as vontades de todos eles, no sentido da paz em seu próprio país, e da ajuda mútua contra os inimigos estrangeiros. É nele que consiste a essência do Estado, a qual pode ser assim definida: *Uma pessoa de cujos atos uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, foi instituída por cada um como autora, de modo a ela poder usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum.* Aquele que é portador dessa pessoa se chama *soberano*, e dele se diz que possui *poder soberano*. Todos os restantes são *súditos*.

(Ibidem, cap. XVII, p. 105-6.)

Na tradição contratualista, às vezes se distingue o contrato de *associação* (pelo qual se forma a sociedade) do contrato de *sub-*

missão (que institui um poder político, um governo, e é firmado entre “a sociedade” e “o príncipe”). A novidade de Hobbes está em fundir os dois num só. Não existe primeiro *a sociedade*, e depois *o poder* (“o Estado”). Porque, se há governo, é justamente para que os homens possam conviver em paz: sem governo, já vimos, nós nos matamos uns aos outros. Por isso, o poder do governante tem que ser *ilimitado*. Pois, se ele sofrer alguma limitação, se o governante tiver de respeitar tal ou qual obrigação (por exemplo, tiver que ser justo) — então quem irá julgar se ele está sendo ou não justo? Quem julgar terá também o poder de julgar se o príncipe continua príncipe ou não — e portanto será, ele que julga, a autoridade suprema. Não há alternativa: ou o poder é *absoluto*, ou continuamos na condição de guerra, entre poderes que se enfrentam.

Para montar o poder absoluto, Hobbes concebe um contrato diferente, *sui generis*. Observemos que o soberano *não* assina o contrato — este é firmado apenas pelos que vão se tornar súditos, não pelo beneficiário. Por uma razão simples: no momento do contrato não existe ainda soberano, que só surge *devido ao contrato*. Disso resulta que ele se conserva fora dos compromissos, e isento de qualquer obrigação.

Diz-se que um *Estado* foi *instituído* quando uma *multidão* de homens concordam e *pactuam*, *cada um com cada um dos outros*, que a qualquer *homem* ou *assembléia de homens* a quem seja atribuído pela maioria o *direito* de *representar* a pessoa de todos eles (ou seja, de ser seu *representante*), todos sem exceção, tanto os que *votaram a favor dele* como os que *votaram contra ele*, deverão *autorizar* todos os atos e decisões desse homem ou assembléia de homens, tal como se fossem seus próprios atos e decisões, a fim de viverem em paz uns com os outros e serem protegidos dos restantes homens.

É desta instituição do Estado que derivam todos os *direitos* e *faculdades* daquele ou daqueles a quem o poder soberano é conferido mediante o consentimento do povo reunido.

Em primeiro lugar, na medida em que *pactuam*, deve entender-se que não se encontram obrigados por um pacto anterior a qualquer coisa que contradiga o atual. Conseqüentemente, aqueles que já instituíram um Estado, dado que são obrigados pelo pacto a reconhecer como seus os atos e decisões de alguém, não podem legitimamente celebrar entre si um novo pacto no sentido de obedecer a outrem, seja no que for, sem sua licença. Portanto, aqueles que estão submetidos a um monarca não podem sem licença deste renunciar à monarquia, voltando à confusão de uma multidão desunida, nem transferir sua pessoa daquele que dela é portador para outro homem,

ou outra assembléia de homens. Pois são obrigados, cada homem perante cada homem, a reconhecer e a ser considerados autores de tudo quanto aquele que já é seu soberano fizer e considerar bom fazer. Assim, a dissensão de alguém levaria todos os restantes a romper o pacto feito com esse alguém, o que constitui injustiça. Por outro lado, cada homem conferiu a soberania àquele que é portador de sua pessoa, portanto se o depuserem estarão tirando-lhe o que é seu, o que também constitui injustiça. Além do mais, se aquele que tentar depor seu soberano for morto, ou por ele castigado devido a essa tentativa, será o autor de seu próprio castigo, dado que por instituição é autor de tudo quanto seu soberano fizer. E, dado que constitui injustiça alguém fazer coisa devido à qual possa ser castigado por sua própria autoridade, também a esse título ele estará sendo injusto. E quando alguns homens, desobedecendo a seu soberano, pretendem ter celebrado um novo pacto, não com homens, mas com Deus, também isto é injusto, pois não há pacto com Deus a não ser através da mediação de alguém que represente a pessoa de Deus, e ninguém o faz a não ser o lugar-tenente de Deus, o detentor da soberania abaixo de Deus. E esta pretensão de um pacto com Deus é uma mentira tão evidente, mesmo perante a própria consciência de quem tal pretende, que não constitui apenas um ato injusto, mas também um ato próprio de um caráter vil e inumano.

Em segundo lugar, dado que o direito de representar a pessoa de todos é conferido ao que é tornado soberano mediante um pacto celebrado apenas entre cada um e cada um, e não entre o soberano e cada um dos outros, não pode haver quebra do pacto da parte do soberano, portanto nenhum dos súditos pode libertar-se da sujeição, sob qualquer pretexto de infração. É evidente que quem é tornado soberano não faz antecipadamente qualquer pacto com seus súditos, porque teria ou que celebrá-lo com toda a multidão, na qualidade de parte do pacto, ou que celebrar diversos pactos, um com cada um deles. Com o todo, na qualidade de parte, é impossível, porque nesse momento eles ainda não constituem uma pessoa. E se fizer tantos pactos quantos forem os homens, depois de ele receber a soberania esses pactos serão nulos, pois qualquer ato que possa ser apresentado por um deles como rompimento do pacto será um ato praticado tanto por ele mesmo como por todos os outros, porque será um ato praticado na pessoa e pelo direito de cada um deles em particular. Além disso, se algum ou mais de um deles pretender que houve infração do pacto feito pelo soberano quando de sua instituição, e outros ou um só de seus súditos, ou mesmo apenas ele próprio, pretender que não houve tal infração, não haverá nesse caso qualquer juiz capaz de decidir a controvérsia. Volta portanto a ser a força a decidir, e cada um recupera o direito de se defender por seus próprios

meios, contrariamente à intenção que o levara àquela instituição. Portanto é inútil pretender conferir a soberania através de um pacto anterior. A opinião segundo a qual o monarca recebe de um pacto seu poder, quer dizer, sob certas condições, deriva de não se compreender esta simples verdade: que os pactos, não passando de palavras e vento, não têm qualquer força para obrigar, dominar, constranger ou proteger ninguém, a não ser a que deriva da espada pública. Ou seja, das mãos livres e sem peias daquele homem, ou assembléia de homens, que detém a soberania, cujas ações são garantidas por todos, e realizadas pela força de todos os que nele se encontram unidos. Quando se confere a soberania a uma assembléia de homens, ninguém deve imaginar que um tal pacto faça parte da instituição. Pois ninguém é suficientemente tolo para dizer, por exemplo, que o povo de Roma fez um pacto com os romanos para deter a soberania sob tais e tais condições, as quais, quando não cumpridas, dariam aos romanos o direito de depor o povo de Roma. O fato de os homens não verem a razão para que se passe o mesmo numa monarquia e num governo popular deriva da ambição de alguns, que vêm com mais simpatia o governo de uma assembléia, da qual podem ter a esperança de vir a participar, do que o de uma monarquia, da qual é impossível esperarem desfrutar.

Em terceiro lugar, se a maioria, por voto de consentimento, escolher um soberano, os que tiverem discordado devem passar a consentir juntamente com os restantes. Ou seja, devem aceitar reconhecer todos os atos que ele venha a praticar, ou então serem justamente destruídos pelos restantes. Aquele que voluntariamente ingressou na congregação dos que constituíam a assembléia, declarou suficientemente com esse ato sua vontade (e portanto tacitamente fez um pacto) de se conformar ao que a maioria decidir. Portanto, se depois recusar aceitá-la, ou protestar contra qualquer de seus decretos, age contrariamente ao pacto, isto é, age injustamente. E quer faça parte da congregação, quer não faça, e quer seu consentimento seja pedido, quer não seja, ou terá que submeter-se a seus decretos ou será deixado na condição de guerra em que antes se encontrava, e na qual pode, sem injustiça, ser destruído por qualquer um.

Em quarto lugar, dado que todo súdito é por instituição autor de todos os atos e decisões do soberano instituído, segue-se que nada do que este faça pode ser considerado injúria para com qualquer de seus súditos, e que nenhum deles pode acusá-lo de injustiça. Pois quem faz alguma coisa em virtude da autoridade de um outro não pode nunca causar injúria àquele em virtude de cuja autoridade está agindo. Por esta instituição de um Estado, cada indivíduo é autor de tudo quanto o soberano fizer, por conseqüência aquele que se queixar de uma injúria feita por seu soberano estar-se-á queixando

daquilo de que ele próprio é autor, portanto não deve acusar ninguém a não ser a si próprio; e não pode acusar-se a si próprio de injúria, pois causar injúria a si próprio é impossível. É certo que os detentores do poder soberano podem cometer iniqüidades, mas não podem cometer injustiça nem injúria em sentido próprio.

Em quinto lugar, e em conseqüência do que foi dito por último, aquele que detém o poder soberano não pode justamente ser morto, nem de qualquer outra maneira pode ser punido por seus súditos. Dado que cada súdito é autor dos atos de seu soberano, cada um estaria castigando outrem pelos atos cometidos por si mesmo.

(Ibidem, cap. XVIII, p. 107-9.)

Igualdade e liberdade Nesse Estado, em que o poder é absoluto — perguntará o leitor —, que papel caberão à liberdade e à igualdade, estes grandes valores que aprendemos a respeitar? Ora, o que Hobbes faz é justamente desmontar o valor retórico que atribuímos a palavras capazes de gerar tanto entusiasmo — e, dirá ele, tanta ambição, descontentamento e guerra. A igualdade, já vimos, é o fator que leva à guerra de todos. Dizendo que os homens são iguais, Hobbes não faz uma proclamação revolucionária contra o Antigo Regime (como fará a Revolução Francesa: “Todos os homens nascem livres e iguais...”), simplesmente afirma que dois ou mais homens podem querer a mesma coisa, e por isso todos vivemos em tensa competição. E a liberdade? Hobbes vai defini-la de modo que também deixa de ser um valor.

Liberdade significa, em sentido próprio, a ausência de oposição (entendendo por oposição os impedimentos externos do movimento); e não se aplica menos às criaturas irracionais e inanimadas do que às racionais. Porque de tudo o que estiver amarrado ou envolvido de modo a não poder mover-se senão dentro de um certo espaço, sendo esse espaço determinado pela oposição de algum corpo externo, dizemos que não tem liberdade de ir mais além. E o mesmo se passa com todas as criaturas vivas, quando se encontram presas ou limitadas por paredes ou cadeiras; e também das águas, quando são contidas por diques ou canais, e se assim não fosse se espalhariam por um espaço maior, costumamos dizer que não têm a liberdade de se mover da maneira que fariam se não fossem esses impedimentos externos. Mas quando o que impede o movimento faz parte da constituição da própria coisa não costumamos dizer que ela não tem liberdade, mas que lhe falta o poder de se mover; como quando uma

pedra está parada, ou um homem se encontra amarrado ao leito pela doença.

Conformemente a este significado próprio e geralmente aceite da palavra, um *homem livre é aquele que, naquelas coisas que graças a sua força e engenho é capaz de fazer, não é impedido de fazer o que tem vontade de fazer.*

(Ibidem, cap. XXI, p. 130.)

Este capítulo, o XXI, é um dos mais importantes e menos lidos do *Leviatã*. Hobbes começa reduzindo a liberdade a uma determinação física, aplicável a qualquer corpo. Com isso ele praticamente elimina o valor (a seu ver *retórico*) da liberdade como um clamor popular, como um princípio pelo qual homens lutam e morrem.

[...] é coisa fácil os homens se deixarem iludir pelo especioso nome de liberdade e, por falta de capacidade de distinguir, tomarem por herança pessoal e direito inato seu aquilo que é apenas direito do Estado. E quando o mesmo erro é confirmado pela autoridade de autores reputados por seus escritos sobre o assunto, não é de admirar que ele provoque sedições e mudanças de governo. Nestas partes ocidentais do mundo, costumamos receber nossas opiniões relativas à instituição e aos direitos do Estado, de Aristóteles, Cícero e outros autores, gregos e romanos, que viviam em Estados populares, e em vez de fazerem derivar esses direitos dos princípios da natureza os transcreviam para seus livros a partir da prática de seus próprios Estados, que eram populares. Tal como os gramáticos descrevem as regras da linguagem a partir da prática do tempo, ou as regras da poesia a partir dos poemas de Homero e Virgílio. E como aos atenienses se ensinava (para neles impedir o desejo de mudar de governo) que eram homens livres, e que todos os que viviam em monarquia eram escravos, Aristóteles escreveu em sua *Política* (livro 6, cap. 2): *Na democracia deve supor-se a liberdade; porque é geralmente reconhecido que ninguém é livre em qualquer outra forma de governo.* Tal como Aristóteles, também Cícero e outros autores baseavam sua doutrina civil nas opiniões dos romanos, que eram ensinados a odiar a monarquia, primeiro por aqueles que depuseram o soberano e passaram a partilhar entre si a soberania de Roma, e depois por seus sucessores. Através da leitura desses autores gregos e latinos, os homens passaram desde a infância a adquirir o hábito (sob uma falsa aparência de liberdade) de fomentar tumultos e de exercer um licencioso controle sobre os atos de seus soberanos. E por sua vez o de controlar esses controladores, com uma imensa efusão de sangue. E creio que em verdade posso afirmar que jamais uma coisa foi paga tão caro como estas partes ocidentais pagaram o aprendizado das línguas grega e latina.

(Ibidem, cap. XXI, p. 132.)

Resta, porém, uma liberdade ao homem. Quando o indivíduo firmou o contrato social, renunciou ao seu direito de natureza, isto é, ao fundamento jurídico da guerra de todos. É que, neste direito, o meio (fazer o que julgasse mais conveniente) contradizia o fim (preservar a própria vida). O homem percebeu que, como todos tinham esse direito tanto quanto ele, o resultado só podia ser a guerra — “e a vida do homem [era] solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta”. (Ibidem, cap. XIII, p. 76.) Mas, dando poderes ao soberano, a fim de instaurar a paz, o homem só abriu mão de seu direito *para proteger a sua própria vida*. Se esse fim não for atendido pelo soberano, o súdito não lhe deve mais obediência — não porque o soberano violou algum compromisso (isso é impossível, pois o soberano não prometeu nada), mas simplesmente *porque desapareceu a razão que levava o súdito a obedecer*. Esta é a “verdadeira liberdade do súdito”.

Passando agora concretamente à verdadeira liberdade dos súditos, ou seja, quais são as coisas que, embora ordenadas pelo soberano, não obstante eles podem sem injustiça recusar-se a fazer, é preciso examinar quais são os direitos que transferimos no momento em que criamos um Estado. Ou então, o que é a mesma coisa, qual a liberdade que a nós mesmos negamos, ao reconhecer todas as ações (sem exceção) do homem ou assembleia de quem fazemos nosso soberano. Porque de nosso ato de *submissão* fazem parte tanto nossa *obrigação* quanto nossa *liberdade*, as quais portanto devem ser inferidas por argumentos daí tirados, pois ninguém tem qualquer obrigação que não derive de algum de seus próprios atos, visto que todos os homens são, por natureza, igualmente livres. Dado que tais argumentos terão que ser tirados ou das palavras expressas, *eu autorizo todas as suas ações*, ou da intenção daquele que se submete a seu poder (intenção que deve ser entendida como o fim devido ao qual assim se submeteu), a obrigação e a liberdade do súdito deve ser derivada, ou daquelas palavras (ou outras equivalentes), ou do fim da instituição da soberania, a saber: a paz dos súditos entre si, e sua defesa contra um inimigo comum.

Portanto, em primeiro lugar, dado que a soberania por instituição assenta num pacto entre cada um e todos os outros, e a soberania por aquisição em pactos entre o vencido e o vencedor, ou entre o filho e o pai, torna-se evidente que todo súdito tem liberdade em todas aquelas coisas cujo direito não pode ser transferido por um pacto. Já no capítulo 14 mostrei que os pactos no sentido de cada um abster-se de defender seu próprio corpo são nulos. Portanto:

Se o soberano ordenar a alguém (mesmo que justamente condenado) que se mate, se fira ou se mutila a si mesmo, ou que não resista aos que o atacarem, ou que se abstenha de usar os alimentos, o ar, os medicamentos, ou qualquer outra coisa sem a qual não poderá viver, esse alguém tem a liberdade de desobedecer.

Se alguém for interrogado pelo soberano ou por sua autoridade, relativamente a um crime que cometeu, não é obrigado (a não ser que receba garantia de perdão) a confessá-lo, porque ninguém (conforme mostrei no mesmo capítulo) pode ser obrigado por um pacto a recusar-se a si próprio.

Por outro lado, o consentimento de um súdito ao poder soberano está contido nas palavras *eu autorizo, ou assumo como minhas, todas as suas ações*, nas quais não há qualquer espécie de restrição a sua antiga liberdade natural. Porque ao permitir-lhe que me *mate* não fico obrigado a matar-me quando ele mo ordena. Uma coisa é dizer *mata-me, ou a meu companheiro, se te aprouver*, e outra coisa é dizer *matar-me-ei, ou a meu companheiro*. Segue-se portanto que:

Ninguém fica obrigado pelas próprias palavras a matar-se a si mesmo ou a outrem. Por conseqüência, que a obrigação que às vezes se pode ter, por ordem do soberano, de executar qualquer missão perigosa ou desonrosa, não depende das palavras de nossa submissão, mas da intenção, a qual deve ser entendida como seu fim. Portanto, quando nossa recusa de obedecer prejudica o fim em vista do qual foi criada a soberania, não há liberdade de recusar; mas caso contrário há essa liberdade.

Por esta razão, um soldado a quem se ordene combater o inimigo, embora seu soberano tenha suficiente direito de puni-lo com a morte em caso de recusa, pode não obstante em muitos casos recusar, sem injustiça, como quando se faz substituir por um soldado suficiente em seu lugar, caso este em que não está desertando do serviço do Estado. E deve também dar-se lugar ao temor natural, não só o das mulheres (das quais não se espera o cumprimento de tão perigoso dever), mas também o dos homens de coragem feminina. Quando dois exércitos combatem há sempre os que fogem, de um dos lados, ou de ambos; mas quando não o fazem por traição, e sim por medo, não se considera que o fazem injustamente, mas desonrosamente. Pela mesma razão, evitar o combate não é injustiça, é cobardia. Mas aquele que se alista como soldado, ou toma dinheiro público emprestado, perde a desculpa de uma natureza timorata, e fica obrigado não apenas a ir para o combate, mas também a dele não fugir sem licença de seu comandante. E quando a defesa do Estado exige o concurso simultâneo de todos os que são capazes de pegar em armas, todos têm essa obrigação, porque de outro modo teria sido em vão a instituição do Estado, ao qual não têm o propósito ou a coragem de defender.

Ninguém tem a liberdade de resistir à espada do Estado, em defesa de outrem, seja culpado ou inocente. Porque essa liberdade priva a soberania dos meios para proteger-nos, sendo portanto destrutiva da própria essência do Estado. Mas caso um grande número de homens em conjunto tenha já resistido injustamente ao poder soberano, ou tenha cometido algum crime capital, pelo qual cada um deles pode esperar a morte, terão eles ou não a liberdade de se unirem e se ajudarem e defenderem uns aos outros? Certamente que a têm: porque se limitam a defender suas vidas, o que tanto o culpado como o inocente podem fazer. Sem dúvida, havia injustiça na primeira falta a seu dever; mas o ato de pegar em armas subsequente a essa primeira falta, embora seja para manter o que fizeram, não constitui um novo ato injusto. E se for apenas para defender suas pessoas de modo algum será injusto. Mas a oferta de perdão tira àqueles a quem é feita o pretexto da defesa própria, e torna ilegítima sua insistência em ajudar ou defender os restantes.

Quanto às outras liberdades, dependem do silêncio da lei. Nos casos em que o soberano não tenha estabelecido uma regra, o súdito tem a liberdade de fazer ou de omitir, conformemente a sua discricção. Portanto essa liberdade em alguns lugares é maior e noutras menor, e em algumas épocas maior e noutras menor, conforme os que detêm a soberania consideram mais conveniente. Por exemplo, houve um tempo na Inglaterra em que um homem podia entrar em suas próprias terras, desapossando pela força quem ilegítimamente delas se houvesse apossado. Mas posteriormente essa liberdade de entrada à força foi abolida por um estatuto que o rei promulgou no Parlamento. E em alguns lugares do mundo os homens têm a liberdade de possuir muitas esposas, sendo que em outros lugares tal liberdade não é permitida.

(Ibidem, cap. XXI, p. 132-4.)

Este ponto é delicado, e devemos insistir nele. O soberano não perde a soberania se não atende aos caprichos de cada súdito. Mas, se deixa de proteger a vida de determinado indivíduo, este indivíduo (e só ele) não lhe deve mais sujeição. Os outros não podem aliar-se ao desprotegido, porque o governante continua a protegê-los. E pouco importa se o soberano fere o (ex-) súdito tendo ou não razão (afinal, repetimos, ninguém pode *julgar* o soberano). O que desfaz a sujeição política é que o governante não confia mais no súdito, e prendendo-o com ferros liberta-o das obrigações jurídicas que assumiu para com ele (em inglês *bond* significa tanto grilhão quanto obrigação). O soberano não está atado pelas leis humanas de justiça, por isso, de seu ponto de vista, não há diferença em ele castigar um culpado ou agredir um inocente. Já o súdito,

se é súdito, é porque prometeu obedecer a fim de não morrer na guerra generalizada; por isso, de seu ponto de vista, tanto faz a sua vida ser ameaçada por um soberano impiedoso e iníquo, quanto por um governante que o julgou concedendo-lhe a mais ampla defesa. O que temos, em todos os casos, é o mesmo esquema: um governante que fere e, por isso, um súdito que recupera sua liberdade natural.

O Estado, o medo e a propriedade Este esquema mostra que, no Estado absoluto de Hobbes, o indivíduo conserva um *direito à vida* talvez sem paralelo

em nenhuma outra teoria política moderna. Só para compararmos com Locke (caps. 2 e 4 do *Segundo tratado do governo*): o indivíduo que comete crime grave perde o direito de viver e reduz-se a fera, que por todos deve ser destruída.

Mas esse Estado hobbesiano continua marcado pelo medo. Veja-se a capa da primeira edição do *Leviatã* (1651), que mostra um príncipe, cuja armadura é feita de escamas que são os seus súditos, brandindo ameaçadora espada. Ou veja-se o próprio nome, “Leviatã”, que é de um monstro bíblico, que aparece no *Livro de Jó*. Hobbes diz: o soberano governa pelo temor (*awe*) que inflige a seus súditos. Porque, sem medo, ninguém abriria mão de toda a liberdade que tem naturalmente; se não temesse a morte violenta, que homem renunciaria ao direito que possui, por natureza, a todos os bens e corpos?

Devemos, porém, matizar o medo que há no Estado hobbesiano. Primeiro, o Leviatã não aterroriza. Terror existe no estado de natureza, quando vivo no pavor de que meu suposto amigo me mate. Já o poder soberano apenas mantém temerosos os súditos, que agora conhecem as linhas gerais do que devem seguir para não incorrer na ira do governante: Segundo, o indivíduo bem comportado dificilmente terá problemas com o soberano.

Mas poderia aqui objetar-se que a condição de súdito é muito miserável, pois se encontra sujeita aos apetites e paixões irregulares daquele ou daqueles que detêm em suas mãos poder tão ilimitado. Geralmente os que vivem sob um monarca pensam que isso é culpa da monarquia, e os que vivem sob o governo de uma democracia, ou de outra assembléia soberana, atribuem todos os inconvenientes a essa forma de governo. Ora, o poder é sempre o mesmo, sob todas

as formas, se estas forem suficientemente perfeitas para proteger os súditos. E isto sem levar em conta que a condição do homem nunca pode deixar de ter uma ou outra incomodidade, e que a maior que é possível cair sobre o povo em geral, em qualquer forma de governo, é de pouca monta quando comparada com as misérias e horribéis calamidades que acompanham a guerra civil, ou aquela condição dissoluta de homens sem senhor, sem sujeição às leis e a um poder coercitivo capaz de atar suas mãos, impedindo a rapina e a vingança. E também sem levar em conta que o que mais impulsiona os soberanos governantes não é qualquer prazer ou vantagem que esperem recolher do prejuízo ou debilitamento causado a seus súditos, em cujo vigor consiste sua própria força e glória, e sim a obstinação daqueles que, contribuindo de má vontade para sua própria defesa, tornam necessário que seus governantes deles arranquem tudo o que podem em tempo de paz, a fim de obterem os meios para resistir ou vencer a seus inimigos, em qualquer emergência ou súbita necessidade. Porque todos os homens são dotados por natureza de grandes lentes de aumento (ou seja, as paixões e o amor de si), através das quais todo pequeno pagamento aparece como um imenso fardo; mas são destituídos daquelas lentes prospectivas (a saber, a ciência moral e civil) que permitem ver de longe as misérias que os ameaçam, e que sem tais pagamentos não podem ser evitadas.

(Ibidem, cap. XVIII, p. 112-3.)

E, terceiro, o Estado não se limita a deter a morte violenta. Não é produto apenas do *medo* à morte — se entramos no Estado é também com uma *esperança* (em filosofia, o medo e a esperança são um velho par) de ter vida melhor e mais confortável.

O conforto, em grande parte, deve-se à propriedade. A sociedade burguesa, que no tempo de Hobbes já luta para se afirmar, estabelece a autonomia do proprietário para fazer com seu bem o que bem entenda. Na Idade Média, a propriedade era um direito limitado, porque havia inúmeros costumes e obrigações que a controlavam. Por exemplo, o senhor de terras não podia impedir o pobre de colher espigas, ou frutas, na proporção necessária para saciar a fome. Se havia um servo ligado à gleba, nem este podia deixá-la, nem o senhor podia expulsá-lo para dar outro uso à terra. Mas, nos tempos modernos, o proprietário adquire o direito não só ao uso do bem e a seus frutos (que somam-se na palavra *usufruto*), como também ao *abuso*: isto é, o direito de alienar o bem, de destruí-lo, vendê-lo ou dá-lo. Hobbes reconhece o fim das velhas limitações feudais à propriedade — e nisso ele está de acordo com as classes burguesas, empenhadas em acabar com os direitos das classes

populares à terra comunal ou privada — mas, ao mesmo tempo, estabelece um limite muito forte à pretensão burguesa de autonomia: todas as terras e bens estão controlados pelo soberano.

A distribuição dos materiais dessa nutrição é a constituição do *meu*, do *teu* e do *seu*. Isto é, numa palavra, da *propriedade*. E em todas as espécies de Estado é da competência do poder soberano. Porque onde não há Estado, conforme já se mostrou, há uma guerra perpétua de cada homem contra seu vizinho, na qual portanto cada coisa é de quem a apanha e conserva pela força, o que não é *propriedade* nem *comunidade*, mas *incerteza*. O que é a tal ponto evidente que até Cícero (um apaixonado defensor da liberdade), numa arenga pública, atribuiu toda propriedade às leis civis: “Se as leis civis”, disse ele, “alguma vez forem abandonadas, ou negligentemente conservadas (para não dizer oprimidas), não haverá nada mais que alguém possa estar certo de receber de seus antepassados, ou deixar a seus filhos”. E também: “Suprimi as leis civis, e ninguém mais saberá o que é seu e o que é dos outros”. Visto portanto que a introdução da *propriedade* é um efeito do Estado, que nada pode fazer a não ser por intermédio da pessoa que o representa, ela só pode ser um ato do soberano, e consiste em leis que só podem ser feitas por quem tiver o poder soberano. Bem o sabiam os antigos, que chamavam *Nómos* (quer dizer, *distribuição*) ao que nós chamamos lei, e definiam a justiça como a *distribuição* a cada um do que é *seu*.

Nesta distribuição, a primeira lei diz respeito à distribuição da própria terra, da qual o soberano atribui a todos os homens uma porção, conforme o que ele, e não conforme o que qualquer súdito, ou qualquer número deles, considerar compatível com a equidade e com o bem comum. Os filhos de Israel eram um Estado no deserto, e careciam dos bens da terra, até ao momento em que se tornaram senhores da Terra Prometida, a qual foi posteriormente dividida entre eles, não conforme sua própria discricção mas conforme a discricção do sacerdote Eleazar e do general Josué. Os quais, quando já havia doze tribos, ao fazer delas treze mediante a subdivisão da tribo de José, apesar disso dividiram a terra em apenas doze porções, e não atribuíram qualquer terra à tribo de Levi, atribuindo-lhe a décima parte da totalidade dos frutos da terra, divisão que portanto era arbitrária. E embora quando um povo toma posse de um território por meio da guerra nem sempre ele extermine os antigos habitantes (como fizeram os judeus), deixando suas terras a muitos, ou à maior parte, ou a todos, é apesar disso evidente que posteriormente essas terras passam a ser patrimônio do vencedor, como aconteceu com o povo da Inglaterra, que recebeu todas as suas terras de Guilherme, o Conquistador.

De onde podemos concluir que a propriedade que um súdito tem em suas terras consiste no direito de excluir todos os outros súditos do uso dessas terras, mas não de excluir o soberano, quer este seja uma assembléia ou um monarca. Dado que o soberano quer dizer o Estado (cuja pessoa ele representa), se entende que nada faz que não seja em vista da paz e segurança comuns, essa distribuição das terras deve ser entendida como realizada em vista do mesmo. Em conseqüência, qualquer distribuição que se faça em prejuízo dessa paz e dessa segurança é contrária à vontade de todos os súditos, que confiaram a paz e a segurança de suas vidas à discrição e consciência do soberano, e assim essa distribuição deve, pela vontade de cada um deles, ser considerada nula. É certo que um monarca soberano, ou a maioria de uma assembléia soberana, pode ordenar a realização de muitas coisas seguindo os ditames de suas paixões e contrariamente a sua consciência, e isso constitui uma quebra da confiança e da lei da natureza. Mas isto não é suficiente para autorizar qualquer súdito a pegar em armas contra seu soberano, ou mesmo a acusá-lo de injustiça, ou a de qualquer modo falar mal dele. Porque os súditos autorizaram todas as suas ações, e ao atribuírem-lhe o poder soberano fizeram-nas suas. Mas em que casos as ordens do soberano são contrárias à equidade e à lei de natureza é coisa que será examinada adiante, em outro lugar.

Na distribuição das terras, o próprio Estado pode ter uma porção, possuindo e melhorando a mesma através de seu representante. E essa porção pode ser de molde a tornar-se suficiente para sustentar todas as despesas necessárias para a paz e defesa comuns. O que seria muito verdadeiro se fosse possível conceber qualquer representante que estivesse livre das paixões e enfermidades humanas. Mas sendo a natureza humana o que é, a atribuição de terras públicas ou de uma renda determinada para o Estado seria inútil, e faria tender para a dissolução do governo e a condição de simples natureza e guerra, sempre que ocorresse o poder soberano cair nas mãos de um monarca, ou de uma assembléia, que ou fosse excessivamente negligente em questões de dinheiro, ou suficientemente ousada para arriscar o patrimônio público numa guerra longa e dispendiosa. Os Estados não podem suportar uma dieta, pois não sendo suas despesas limitadas por seu próprio apetite, e sim por acidentes externos e pelos apetites de seus vizinhos, a riqueza pública não pode ser limitada por outros limites senão os que forem exigidos por cada ocasião. Embora na Inglaterra o Conquistador tenha reservado algumas terras para seu próprio uso (além de florestas e coutadas, tanto para sua recreação como para a preservação dos bosques), e tenha também reservado diversos serviços nas terras que deu a seus súditos, parece apesar

disso que elas não foram reservadas para sua manutenção em sua capacidade pública, mas em sua capacidade natural, pois tanto ele quanto seus sucessores lançaram impostos arbitrários sobre as terras de todos os seus súditos, sempre que tal consideraram necessário. E mesmo que essas terras e serviços públicos tivessem sido estabelecidos como suficiente manutenção do Estado, tal teria sido contrário à finalidade da instituição, pois eram insuficientes (conforme ficou claro, dados esses impostos subseqüentes), e além disso estavam sujeitos a alienação e diminuição (conforme foi tornado claro pela posterior pequena renda da coroa). Portanto é inútil atribuir uma porção ao Estado, que pode vendê-la ou dá-la, e efetivamente a vende e a dá quando tal é feito por seu representante.

Compete ao soberano a distribuição das terras do país, assim como a decisão sobre em que lugares, e com que mercadorias, os súditos estão autorizados a manter tráfico com o estrangeiro. Porque se às pessoas privadas competisse usar nesses assuntos de sua própria discrição, algumas delas seriam levadas pela ânsia do lucro, tanto a fornecer ao inimigo os meios para prejudicar o Estado, quanto a prejudicá-lo elas mesmas, importando aquelas coisas que, ao mesmo tempo que agradam aos apetites dos homens, apesar disso são para eles nocivas, ou pelo menos inúteis. Compete portanto ao Estado (quer dizer, apenas ao soberano) aprovar ou desaprovar tanto os lugares como os objetos do tráfico exterior.

Além do mais, dado que não é suficiente para o sustento do Estado que cada indivíduo tenha a propriedade de uma porção de terra, ou de alguns poucos bens, ou a propriedade natural de alguma arte útil (e não existe arte no mundo que não seja necessária ou para a existência ou para o bem-estar de quase todos os indivíduos), é necessário que os homens distribuam o que são capazes de poupar, transferindo essa propriedade mutuamente uns aos outros, através da troca e de contratos mútuos. Compete portanto ao Estado, isto é, ao soberano, determinar de que maneira devem fazer-se entre os súditos todas as espécies de contrato (de compra, venda, troca, empréstimo, arrendamento), e mediante que palavras e sinais esses contratos devem ser considerados válidos.

(Ibidem, cap. XXIV, p. 150-3.)

Um pensador maldito E aqui podemos entender por que Hobbes é, com Maquiavel e em certa medida Rousseau, um dos pensadores mais "malditos" da história da filosofia política — pois, no século XVII, o termo "hobbista" é quase tão ofensivo quanto "maquiavélico". Não é só porque

apresenta o Estado como monstruoso, e o homem como belicoso, rompendo com a confortadora imagem aristotélica do bom governante (comparado a um pai) e do indivíduo de boa natureza. Não é só porque subordina a religião ao poder político. Mas é, *também*, porque nega um direito natural ou sagrado do indivíduo à sua propriedade. No seu tempo, e ainda hoje, a burguesia vai procurar fundar a propriedade privada num direito *anterior* e *superior* ao Estado: por isso ela endossará Locke, dizendo que a finalidade do poder público consiste em proteger a propriedade. Um direito aos bens que dependa do beneplácito do governante vai frontalmente contra a pretensão da burguesia a controlar, enquanto classe, o poder de Estado; e, como isso é o que vai acontecer na Inglaterra após a Revolução Gloriosa (1688), o pensamento hobbesiano não terá campo de aplicação em seu próprio país, nem em nenhum outro.

O resultado pode parecer frustrante, num pensador que escreveu as três versões de sua filosofia política enquanto o seu país vivia terrível guerra civil (*De corpore politico*, 1640; *De cive*, 1642; *Leviatã*, 1651), e considerava que esses livros ofereciam a única base para fundar um Estado que desse, aos homens, não apenas a sobrevivência, mas a melhor condição material — paz e conforto. “A ciência política não é mais antiga que meu livro *De cive*”, disse ele, desqualificando em especial o pensamento aristotélico, então ainda dominante.

Essa ênfase na *ciência*, porém, merece nossa atenção. No tempo de Hobbes, o modelo para a ciência estava nas matemáticas. Os teoremas da geometria, por exemplo, não dependem em nada da observação empírica para serem verdadeiros. Quando dependemos da experiência, estamos sempre sujeitos ao engano. Mas, se nos limitamos a deduzir propriedades de figuras ideais, não há risco de erro. E isso, antes de mais nada, porque as figuras geométricas não resultam da observação (não existe, na natureza, círculo ou triângulo *perfeito*...), mas são criação de nossa mente. Em suma: só podemos conhecer, adequada e cientificamente, aquilo que nós mesmos engendramos. Dessa perspectiva não pode haver ciência, por exemplo, dos corpos animais (biologia) comparável em certeza à geometria.

Assim entendemos o papel do contrato. Na matemática, podemos conhecer porque as figuras foram concebidas, feitas, por nós. Da mesma forma na ciência política: se existe Estado, é porque o homem o criou. Se houvesse sociabilidade natural, jamais poderíamos ter ciência dela, porque dependeríamos dos equívocos da obser-

vação. Mas, como só vivemos em sociedade devido ao contrato, somos nós os autores da sociedade e do Estado, e podemos conhecê-los tão bem quanto as figuras da geometria. De um só golpe, o contrato produz dois resultados importantes. Primeiro, o homem é o artífice de sua condição, de seu destino, e não Deus ou a natureza. Segundo, o homem pode *conhecer* tanto a sua presente condição miserável quanto os meios de alcançar a paz e a prosperidade. Esses dois efeitos, embora a via do contrato tenha sido abandonada na filosofia política posterior ao século XVIII, continuam inspirando o pensamento sobre o poder e as relações sociais.

Indicações bibliográficas

O leitor deve saber que a maior parte do que se escreveu sobre Hobbes é de muito má qualidade: trata-se geralmente de resumos de sua obra (neste caso o melhor é ir direto a ela) e/ou de considerações moralistas, escandalizadas com o fato de Hobbes negar o homem naturalmente bom, o governante justo, a propriedade como um direito natural — e também com a sua religião, na qual não existe inferno permanente nem alma necessariamente imortal.

O melhor é começar pelo *Leviatã*, do qual há uma boa tradução em português, de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. (Os Pensadores, Nova Cultural). A edição original mais acessível é *Leviathan*, editora Penguin, com útil introdução de C. B. Macpherson. Lendo a principal obra de Hobbes, é importante não deixar de lado as partes 3 e 4, para se entender a importância que tinha, na época, a crítica da religião e do poder do clero.

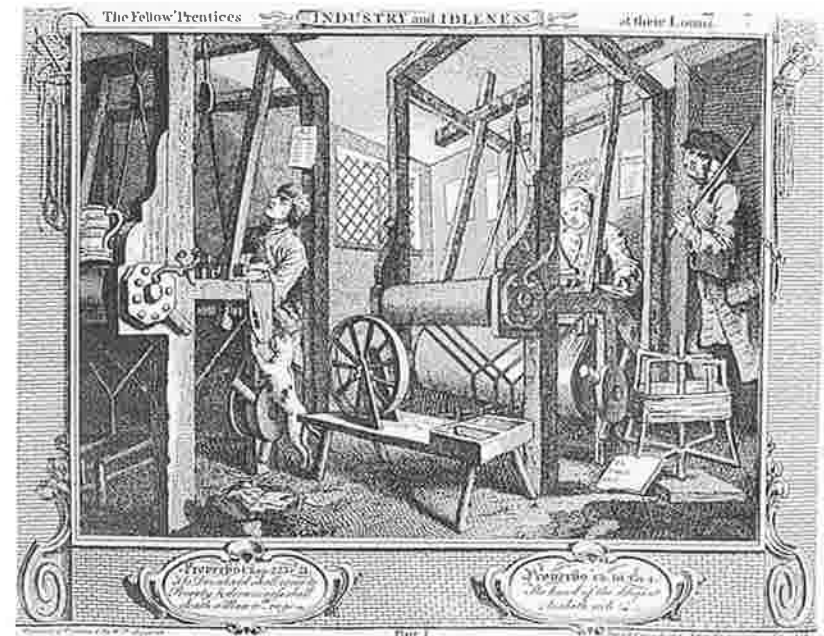
Os temas tratados neste capítulo estão desenvolvidos em meu doutorado, *Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra o seu tempo*, São Paulo, Brasiliense, 1984. Na mesma linha, há o ensaio de Gérard Lebrun, “Hobbes en-deçá du libéralisme”, na revista *Manuscrito*, Unicamp, 1 (4): 37-49, 1980.

Entre os melhores títulos dedicados a Hobbes estão Leo Strauss, *The political philosophy of Thomas Hobbes*, University of Chicago Press (dois capítulos estão traduzidos in Quirino & Sousa, orgs. *O pensamento político clássico*. São Paulo, T. A. Queiroz, 1980); Maurice Oakeshott, *Hobbes on civil association*, Oxford, 1975; Keith Thomas, “The social origins of Hobbes’s political thought”, in Keith Brown, org. *Hobbes studies*, Oxford, 1965. O livro de Macpherson, *Teoria política do individualismo possessivo*, mal traduzido em português, teve muito impacto no começo dos anos 60, quando foi editado.

4

John Locke e o individualismo liberal

Leonel Itaussu Almeida Mello



As revoluções inglesas “Em defesa da Liberdade, do Parlamento e da Religião Protestante”, com este lema gravado em seu estandarte Guilherme de Orange desembarcou em solo britânico para depor o rei Jaime II e encerrar em 1688 um longo e tumultuado período da história inglesa.

O século XVII foi marcado pelo antagonismo entre a *Coroa* e o *Parlamento*, controlados, respectivamente, pela dinastia Stuart, defensora do *absolutismo*, e a burguesia ascendente, partidária do *liberalismo*. Esse conflito assumiu também conotações religiosas e se mesclou com as lutas sectárias entre católicos, anglicanos, presbiterianos e puritanos. Finalmente, a crise político-religiosa foi agravada pela rivalidade econômica entre os beneficiários dos privilégios e monopólios mercantilistas concedidos pelo Estado e os setores que advogavam a liberdade de comércio e de produção.

Em 1640, o confronto entre o rei Carlos I e o Parlamento envolveu o país numa sangrenta *guerra civil* que só terminou em 1649 com a vitória das forças parlamentares. A *Revolução Puritana*, como foram denominados esses eventos, culminou com a execução de Carlos I e a implantação da república na Inglaterra.

Foi após os horrores da guerra civil, da consumação do regicídio e da instauração da férrea ditadura de Cromwell, que Thomas

Hobbes, refugiado na França, publicou em 1651 o *Leviatã*. O livro era uma apologia do Estado todo-poderoso que, monopolizando a força concentrada da comunidade, torna-se fiador da vida, da paz e da segurança dos súditos.

O *Protetorado* de Cromwell, apoiado no exército e na burguesia puritana, transformou a Inglaterra numa grande potência naval e comercial. Em 1660 a morte do Lorde Protetor envolveu o país numa crise política cuja solução, para evitar uma nova guerra civil, foi a restauração da monarquia e o retorno dos Stuart ao trono inglês.

Durante a *Restauração* (1660-88) reativou-se o conflito entre a Coroa e o Parlamento, que se opunha à política pró-católica e pró-francesa dos Stuart. Em 1680, no reinado de Carlos II, o Parlamento cindiu-se em dois partidos, os *Tories* e os *Whigs*, representando, respectivamente, os conservadores e os liberais.

A crise da Restauração chegou ao auge no reinado de Jaime II, soberano católico e absolutista. Os abusos reais levaram à união dos Tories e Whigs que, aliando-se a Guilherme de Orange, chefe de Estado da Holanda e genro de Jaime II, organizaram uma conspiração contra o monarca “papista”.

Em 1688, Guilherme de Orange aportou no país à frente de um exército e, após a deposição de Jaime II, recebeu a coroa do Parlamento. A *Revolução Gloriosa* assinalou o triunfo do liberalismo político sobre o absolutismo e, com a aprovação do *Bill of Rights* em 1689, assegurou a supremacia legal do Parlamento sobre a realeza e instituiu na Inglaterra uma monarquia limitada.

John Locke, o individualista liberal

John Locke (1632-1704) que, como opositor dos Stuart, se encontrava refugiado na Holanda, retornou à Inglaterra após o triunfo da Revolução Gloriosa. Em 1689-90 publica suas principais obras: *Cartas sobre a tolerância*, *Ensaio sobre o entendimento humano* e os *Dois tratados sobre o governo civil*.

O *Segundo tratado* é uma justificação *ex post facto* da Revolução Gloriosa, onde Locke fundamenta a legitimidade da deposição de Jaime II por Guilherme de Orange e pelo Parlamento com base na doutrina do direito de resistência. Segundo o autor, seu ensaio estava destinado “a confirmar a entronização de nosso Grande Restaurador, o atual Rei Guilherme; a justificar seu título em razão do consentimento do povo, pelo que, sendo o único dos governos

legais, ele o possui de modo mais completo e claro do que qualquer outro príncipe da cristandade”.

Locke nasceu em 1632 no seio de uma família burguesa da cidade de Bristol. Seu pai, um comerciante puritano, combateu na guerra civil nas fileiras do exército do Parlamento. Em 1652 Locke foi estudar em Oxford, formando-se em medicina e tornando-se posteriormente professor daquela Universidade. Em 1666 foi requisitado como médico e conselheiro de lorde Shaftesbury, destacado político liberal, líder dos Whigs e opositor do rei Carlos II no Parlamento. Shaftesbury foi o mentor político de Locke, exercendo grande influência em sua formação liberal. Em 1681, acusado de conspirar contra Carlos II, Shaftesbury foi obrigado a exilar-se na Holanda, onde faleceu dois anos depois. O envolvimento na conspiração de seu patrono obrigou Locke também a refugiar-se na Holanda em 1683, de onde só retornou após a queda de Jaime II.

Além de defensor da liberdade e da tolerância religiosas, Locke é considerado o fundador do *empirismo*, doutrina segundo a qual todo o conhecimento deriva da experiência. Como filósofo, Locke é conhecido pela teoria da *tábula rasa* do conhecimento, desenvolvida no *Ensaio sobre o entendimento humano*, onde afirma:

Suponhamos, pois, que a mente é, como dissemos, um papel branco, desprovida de todos os caracteres, sem quaisquer idéias; como ela será suprida? De onde lhe provém este vasto estoque, que a ativa e que a ilimitada fantasia do homem pintou nela com uma variedade quase infinita? De onde apreende todos os materiais da razão e do conhecimento? A isso respondo, numa palavra, da experiência. Todo o nosso conhecimento está nela fundado e dela deriva fundamentalmente o próprio conhecimento.

(Livro II, cap. I, sec. 2.)

A teoria da *tábula rasa* é, portanto, uma crítica à doutrina das *idéias inatas*, formulada por Platão e retomada por Descartes, segundo a qual determinadas idéias, princípios e noções são inerentes ao conhecimento humano e existem independentemente da experiência.

Os dois tratados sobre o governo civil

Como foi dito, os *Dois tratados*, escritos provavelmente em 1679-80, quando da conspiração de Shaftesbury contra Carlos II, só foram publicados na Inglaterra em 1690, após o triunfo da Revolução Gloriosa.

O *Primeiro tratado* é uma refutação do *Patriarca*, obra em que Robert Filmer defende o direito divino dos reis com base no princípio da autoridade paterna que Adão, supostamente o primeiro pai e o primeiro rei, legará à sua descendência. De acordo com essa doutrina, os monarcas modernos eram descendentes da linhagem de Adão e herdeiros legítimos da autoridade paterna dessa personagem bíblica, a quem Deus outorgara o poder real.

O *Segundo tratado* é, como indica seu título, um ensaio sobre a origem, extensão e objetivo do governo civil. Nele, Locke sustenta a tese de que nem a tradição nem a força, mas apenas o *consentimento* expresso dos governados é a única fonte do poder político legítimo. Locke tornou-se célebre principalmente como autor do *Segundo tratado*, que, no plano teórico, constitui um importante marco da história do pensamento político, e, a nível histórico concreto, exerceu enorme influência sobre as revoluções liberais da época moderna.

A exposição que se segue é uma síntese da teoria política desenvolvida no *Segundo tratado*, considerado por Norberto Bobbio como a primeira e a mais completa formulação do Estado liberal.

O estado de natureza Juntamente com Hobbes e Rousseau, Locke é um dos principais representantes do *jusnaturalismo* ou teoria dos direitos naturais. O modelo jusnaturalista de Locke é, em suas linhas gerais, semelhante ao de Hobbes: ambos partem do *estado de natureza* que, pela mediação do *contrato social*, realiza a passagem para o *estado civil*. Existe, contudo, grande diferença na forma como Locke, diversamente de Hobbes, concebe especificamente cada um dos termos do trinômio estado natural/contrato social/estado civil.

Em oposição à tradicional doutrina aristotélica, segundo a qual a sociedade precede ao indivíduo, Locke afirma ser a existência do indivíduo anterior ao surgimento da sociedade e do Estado. Na sua concepção individualista, os homens viviam originalmente num estágio pré-social e pré-político, caracterizado pela mais perfeita liberdade e igualdade, denominado estado de natureza.

O estado de natureza era, segundo Locke, uma situação real e historicamente determinada pela qual passara, ainda que em épocas diversas, a maior parte da humanidade e na qual se encontravam ainda alguns povos, como as tribos norte-americanas. Esse es-

tado de natureza diferia do estado de guerra hobbesiano, baseado na insegurança e na violência, por ser um estado de relativa paz, concórdia e harmonia.

Nesse estado pacífico os homens já eram dotados de *razão* e desfrutavam da *propriedade* que, numa primeira acepção genérica utilizada por Locke, designava simultaneamente a vida, a liberdade e os bens como *direitos naturais* do ser humano.

A teoria da propriedade Locke utiliza também a noção de propriedade numa segunda acepção que, em sentido estrito, significa especificamente a posse de bens móveis ou imóveis. A teoria da propriedade de Locke, que é muito inovadora para sua época, também difere bastante da de Hobbes.

Para Hobbes, a propriedade inexistia no estado de natureza e foi instituída pelo Estado-Leviatã após a formação da sociedade civil. Assim como a criou, o Estado pode também suprimir a propriedade dos súditos. Para Locke, ao contrário, a propriedade já existe no estado de natureza e, sendo uma instituição anterior à sociedade, é um direito natural do indivíduo que não pode ser violado pelo Estado.

O homem era naturalmente livre e proprietário de sua pessoa e de seu trabalho. Como a terra fora dada por Deus em comum a todos os homens, ao incorporar seu trabalho à matéria bruta que se encontrava em estado natural o homem tornava-a sua propriedade privada, estabelecendo sobre ela um direito próprio do qual estavam excluídos todos os outros homens. O trabalho era, pois, na concepção de Locke, o fundamento originário da propriedade.

Se a propriedade era instituída pelo trabalho, este, por sua vez, impunha limitações à propriedade. Inicialmente, quando “todo o mundo era como a América”, o limite da propriedade era fixado pela capacidade de trabalho do ser humano. Depois, o aparecimento do dinheiro alterou essa situação, possibilitando a troca de coisas úteis, mas perecíveis, por algo duradouro (ouro e prata), convencionalmente aceito pelos homens. Com o dinheiro surgiu o comércio e também uma nova forma de aquisição da propriedade, que, além do trabalho, poderia ser adquirida pela compra. O uso da moeda levou, finalmente, à concentração da riqueza e à distribuição desigual dos bens entre os homens. Esse foi, para Locke, o processo que determinou a passagem da propriedade limitada, baseada no trabalho, à propriedade ilimitada, fundada na acumulação possibilitada pelo advento do dinheiro.

A concepção de Locke, segundo a qual “é na realidade o trabalho que provoca a diferença de valor em tudo quanto existe”, pode ser considerada, em certa medida, como precursora da teoria do valor-trabalho, desenvolvida por Smith e Ricardo, economistas do liberalismo clássico.

O contrato social O estado de natureza, relativamente pacífico, não está isento de inconvenientes, como a violação da propriedade (vida, liberdade e bens) que, na falta de lei estabelecida, de juiz imparcial e de força coercitiva para impor a execução das sentenças, coloca os indivíduos singulares em estado de guerra uns contra os outros.

É a necessidade de superar esses inconvenientes que, segundo Locke, leva os homens a se unirem e estabelecerem livremente entre si o *contrato social*, que realiza a passagem do estado de natureza para a sociedade política ou civil. Esta é formada por um corpo político único, dotado de legislação, de judicatura e da força concentrada da comunidade. Seu objetivo precípuo é a preservação da propriedade e a proteção da comunidade tanto dos perigos internos quanto das invasões estrangeiras.

O contrato social de Locke em nada se assemelha ao contrato hobbesiano. Em Hobbes, os homens firmam entre si um *pacto de submissão* pelo qual, visando a preservação de suas vidas, transferem a um terceiro (homem ou assembléia) a força coercitiva da comunidade, trocando voluntariamente sua liberdade pela segurança do Estado-Leviatã.

Em Locke, o contrato social é um *pacto de consentimento* em que os homens concordam livremente em formar a sociedade civil para preservar e consolidar ainda mais os direitos que possuíam originalmente no estado de natureza. No estado civil os direitos naturais inalienáveis do ser humano à vida, à liberdade e aos bens estão melhor protegidos sob o amparo da lei, do árbitro e da força comum de um corpo político unitário.

A sociedade política ou civil Assim, a passagem do estado de natureza para a sociedade política ou civil (Locke não distingue entre ambas) se opera quando, através do contrato social, os indivíduos singulares dão seu consentimento *unânime* para a entrada no estado civil.

Estabelecido o estado civil, o passo seguinte é a escolha pela comunidade de uma determinada *forma* de governo. Na escolha do governo, a unanimidade do contrato originário cede lugar ao *princípio da maioria*, segundo o qual prevalece a decisão majoritária e, simultaneamente, são respeitados os direitos da minoria.

De acordo com a teoria aristotélica das formas de governo, a comunidade pode ser governada por um, por poucos ou por muitos, conforme escolha a monarquia, a oligarquia ou a democracia. A escolha pode recair ainda sobre o *governo misto*, como o existente na Inglaterra após a Revolução Gloriosa, onde a Coroa representava o princípio monárquico, a Câmara dos Lordes o oligárquico e a Câmara dos Comuns o democrático.

Na concepção de Locke, porém, qualquer que seja a sua forma, “todo o governo não possui outra finalidade além da conservação da propriedade”.

Definida a forma de governo, cabe igualmente à maioria escolher o *poder legislativo*, que Locke, conferindo-lhe uma superioridade sobre os demais poderes, denomina de *poder supremo*. Ao legislativo se subordinam tanto o *poder executivo*, confiado ao príncipe, como o *poder federativo*, encarregado das relações exteriores (guerra, paz, alianças e tratados). Existe uma clara separação entre o poder legislativo, de um lado, e os poderes executivo e federativo, de outro lado, os dois últimos podendo, inclusive, ser exercidos pelo mesmo magistrado.

Em suma, o livre consentimento dos indivíduos para o estabelecimento da sociedade, o livre consentimento da comunidade para a formação do governo, a proteção dos direitos de propriedade pelo governo, o controle do executivo pelo legislativo e o controle do governo pela sociedade, são, para Locke, os principais fundamentos do estado civil.

O direito de resistência No que diz respeito às relações entre o governo e a sociedade, Locke afirma que, quando o executivo ou o legislativo violam a lei estabelecida e atentam contra a propriedade, o governo deixa de cumprir o fim a que fora destinado, tornando-se ilegal e degenerando em tirania. O que define a tirania é o exercício do poder para além do direito, visando o interesse próprio e não o bem público ou comum.

A concepção de Locke, segundo a qual “é na realidade o trabalho que provoca a diferença de valor em tudo quanto existe”, pode ser considerada, em certa medida, como precursora da teoria do valor-trabalho, desenvolvida por Smith e Ricardo, economistas do liberalismo clássico.

O contrato social O estado de natureza, relativamente pacífico, não está isento de inconvenientes, como a violação da propriedade (vida, liberdade e bens) que, na falta de lei estabelecida, de juiz imparcial e de força coercitiva para impor a execução das sentenças, coloca os indivíduos singulares em estado de guerra uns contra os outros.

É a necessidade de superar esses inconvenientes que, segundo Locke, leva os homens a se unirem e estabelecerem livremente entre si o *contrato social*, que realiza a passagem do estado de natureza para a sociedade política ou civil. Esta é formada por um corpo político único, dotado de legislação, de judicatura e da força concentrada da comunidade. Seu objetivo precípua é a preservação da propriedade e a proteção da comunidade tanto dos perigos internos quanto das invasões estrangeiras.

O contrato social de Locke em nada se assemelha ao contrato hobbesiano. Em Hobbes, os homens firmam entre si um *pacto de submissão* pelo qual, visando a preservação de suas vidas, transferem a um terceiro (homem ou assembléia) a força coercitiva da comunidade, trocando voluntariamente sua liberdade pela segurança do Estado-Leviatã.

Em Locke, o contrato social é um *pacto de consentimento* em que os homens concordam livremente em formar a sociedade civil para preservar e consolidar ainda mais os direitos que possuíam originalmente no estado de natureza. No estado civil os direitos naturais inalienáveis do ser humano à vida, à liberdade e aos bens estão melhor protegidos sob o amparo da lei, do árbitro e da força comum de um corpo político unitário.

A sociedade política ou civil Assim, a passagem do estado de natureza para a sociedade política ou civil (Locke não distingue entre ambas) se opera quando, através do contrato social, os indivíduos singulares dão seu consentimento *unânime* para a entrada no estado civil.

Estabelecido o estado civil, o passo seguinte é a escolha pela comunidade de uma determinada *forma* de governo. Na escolha do governo, a unanimidade do contrato originário cede lugar ao *princípio da maioria*, segundo o qual prevalece a decisão majoritária e, simultaneamente, são respeitados os direitos da minoria.

De acordo com a teoria aristotélica das formas de governo, a comunidade pode ser governada por um, por poucos ou por muitos, conforme escolha a monarquia, a oligarquia ou a democracia. A escolha pode recair ainda sobre o *governo misto*, como o existente na Inglaterra após a Revolução Gloriosa, onde a Coroa representava o princípio monárquico, a Câmara dos Lordes o oligárquico e a Câmara dos Comuns o democrático.

Na concepção de Locke, porém, qualquer que seja a sua forma, “todo o governo não possui outra finalidade além da conservação da propriedade”.

Definida a forma de governo, cabe igualmente à maioria escolher o *poder legislativo*, que Locke, conferindo-lhe uma superioridade sobre os demais poderes, denomina de *poder supremo*. Ao legislativo se subordinam tanto o *poder executivo*, confiado ao príncipe, como o *poder federativo*, encarregado das relações exteriores (guerra, paz, alianças e tratados). Existe uma clara separação entre o poder legislativo, de um lado, e os poderes executivo e federativo, de outro lado, os dois últimos podendo, inclusive, ser exercidos pelo mesmo magistrado.

Em suma, o livre consentimento dos indivíduos para o estabelecimento da sociedade, o livre consentimento da comunidade para a formação do governo, a proteção dos direitos de propriedade pelo governo, o controle do executivo pelo legislativo e o controle do governo pela sociedade, são, para Locke, os principais fundamentos do estado civil.

O direito de resistência No que diz respeito às relações entre o governo e a sociedade, Locke afirma que, quando o executivo ou o legislativo violam a lei estabelecida e atentam contra a propriedade, o governo deixa de cumprir o fim a que fora destinado, tornando-se ilegal e degenerando em tirania. O que define a tirania é o exercício do poder para além do direito, visando o interesse próprio e não o bem público ou comum.

Com efeito, a violação deliberada e sistemática da propriedade (vida, liberdade e bens) e o uso contínuo da força sem amparo legal colocam o governo em *estado de guerra* contra a sociedade e os governantes em *rebelião* contra os governados, conferindo ao povo o legítimo direito de resistência à opressão e à tirania.

O estado de guerra imposto ao povo pelo governo configura a dissolução do estado civil e o retorno ao estado de natureza, onde a inexistência de um árbitro comum faz de Deus o único juiz, expressão utilizada por Locke para indicar que, esgotadas todas as alternativas, o impasse só pode ser decidido pela força.

Segundo Locke, a doutrina da legitimidade da resistência ao exercício ilegal do poder reconhece ao povo, quando este não tem outro recurso ou a quem apelar para sua proteção, o direito de recorrer a força para a deposição do governo rebelde. O direito do povo à resistência é legítimo tanto para defender-se da opressão de um governo tirânico como para libertar-se do domínio de uma nação estrangeira.

A doutrina do direito de resistência não era recente e sua origem remontava às guerras de religião, quando os escritores políticos calvinistas, denominados *monarcomaci*, conclamavam o povo a resistir aos atos ilegais dos príncipes católicos. Resgatada e revalorizada por Locke no *Segundo tratado*, a doutrina do direito de resistência transformou-se no fermento das revoluções liberais que eclodiram depois na Europa e na América.

Conclusão Os direitos naturais inalienáveis do indivíduo à vida, à liberdade e à propriedade constituem para Locke o cerne do estado civil e ele é considerado por isso o pai do *individualismo liberal*.

Norberto Bobbio, resumindo os aspectos mais relevantes do pensamento lockiano, afirma:

Através dos princípios de um direito natural preexistente ao Estado, de um Estado baseado no consenso, de subordinação do poder executivo ao poder legislativo, de um poder limitado, de direito de resistência, Locke expôs as diretrizes fundamentais do Estado liberal.

(Direito e Estado no pensamento de Kant, UNB, 1984, p. 41.)

Locke forneceu *a posteriori* a justificação moral, política e ideológica para a Revolução Gloriosa e para a monarquia parlamentar inglesa.

Locke influenciou a *revolução norte-americana*, onde a declaração de independência foi redigida e a guerra de libertação foi travada em termos de direitos naturais e de direito de resistência para fundamentar a ruptura com o sistema colonial britânico.

Locke influenciou ainda os filósofos iluministas franceses, principalmente Voltaire e Montesquieu e, através deles, a *Grande Revolução* de 1789 e a declaração de direitos do homem e do cidadão.

E, finalmente, com a Grande Revolução as idéias “inglesas”, que haviam atravessado o canal da Mancha e estabelecido uma cabeça de ponte no continente, transformaram-se nas idéias “francesas” e se difundiram por todo o Ocidente.

TEXTOS DE LOCKE*

Introdução

[...]

Todas essas premissas tendo sido, ao que me parece, claramente estabelecidas, é impossível que os atuais governantes sobre a Terra obtenham qualquer proveito, ou derivem a menor sombra de autoridade daquilo que é tido como a fonte de todo poder, “o domínio privado e a jurisdição paterna de Adão”; de tal modo que aquele que nem se permite imaginar que todo governo no mundo é apenas o produto da força e da violência e que os homens somente vivem juntos pelas mesmas regras dos animais, onde vence o mais forte e, desta forma, lança as bases para a perpétua desordem e discórdia, tumulto, sedição e rebelião (coisas que os adeptos dessa hipótese combatem tão clamorosamente), deve necessariamente descobrir outra origem para o governo, outra fonte do poder político e uma outra maneira de escolher e conhecer as pessoas que o exercem diferente daquela que nos ensinou Sir Robert Filmer.

Visando este objetivo, não me parece despropositado formular o que entendo por poder político. Pois o poder de um magistrado sobre um súdito deve ser distinguido daquele de um pai sobre seus filhos, de um senhor sobre seu servo, de um marido sobre sua esposa e de um nobre sobre seu escravo. Como todos estes poderes às vezes se encontram reunidos numa mesma pessoa, se a considerarmos sob tais diferentes relações, pode ser-nos útil distinguir esses poderes uns dos outros e mostrar a diferença entre um governante de comunidade, um pai de família e um comandante de galera.

Considero, portanto, o poder político como o direito de fazer leis com pena de morte, e conseqüentemente todas as penalidades menores para regular e preservar a propriedade, e o de empregar a força da comunidade na execução de tais leis e na defesa da comunidade contra a agressão estrangeira, e tudo isso apenas em prol do bem público.

* Extraídos de LOCKE, John. *Two treatises of civil government*. London, Everyman's Library, 1966. p.117-241. Tradução de Cid Knipell Moreira.

Do estado de natureza

Para compreender corretamente o poder político e depreendê-lo de sua origem, devemos considerar em que estado todos os homens se acham naturalmente, sendo este um estado de perfeita liberdade para ordenar-lhes as ações e regular-lhes as posses e as pessoas tal como acharem conveniente, nos limites da lei da natureza, sem pedir permissão ou depender da vontade de qualquer outro homem.

Um Estado também de igualdade, onde é recíproco qualquer poder e jurisdição, nenhum tendo mais do que o outro; nada havendo de mais evidente do que criaturas da mesma espécie e ordem, nascidas promiscuamente para as mesmas vantagens da natureza e para o uso das mesmas faculdades, que terão sempre de ser iguais umas às outras sem subordinação ou sujeição, a menos que o senhor e mestre de todas elas, por qualquer declaração manifesta de sua vontade, colocasse uma acima da outra e lhe conferisse, por uma indicação evidente e clara, direito indubitável ao domínio e à soberania.

[...]

Contudo, embora seja este um estado de liberdade, não o é de licenciosidade; ainda que naquele estado o homem tenha uma liberdade incontrolável para dispor de sua pessoa ou posses, não possui, no entanto, liberdade para destruir a si mesmo ou a qualquer criatura que esteja em sua posse, senão quando isto seja exigido por algum uso mais nobre do que a simples conservação. O estado de natureza tem uma lei de natureza a governá-lo e que a todos submete; e a razão, que é essa lei, ensina a todos os homens que apenas a consultam que, sendo todos iguais e independentes, nenhum deve prejudicar a outrem na vida, na saúde, na liberdade ou nas posses. [...]

E para evitar que todos os homens invadam os direitos dos outros e que mutuamente se molestem, e para que a lei da natureza seja observada, a qual implica na paz e na preservação de toda a humanidade, coloca-se, naquele estado, a execução da lei da natureza nas mãos de todos os homens, por meio da qual qualquer um tem o direito de castigar os transgressores dessa lei numa medida tal que possa impedir a sua violação. Isso porque a lei da natureza, como quaisquer outras leis que digam respeito aos homens neste

mundo, seria vã se não houvesse ninguém nesse estado de natureza que tivesse o poder para pôr essa lei em execução e deste modo preservar o inocente e restringir os infratores. [...]

[...]

Concedo de bom grado que o governo civil é o remédio acertado para os inconvenientes do estado de natureza, os quais certamente devem ser grandes onde os homens podem ser juizes em causa própria, já que é fácil imaginar que quem foi tão injusto a ponto de causar dano a um irmão, raramente será tão justo a ponto de condenar a si mesmo por isso. Mas desejaria que aqueles que assim objetam se lembrassem de que os monarcas absolutos são apenas homens, e se o governo deve ser o remédio para aqueles males que se seguem necessariamente do fato de serem os homens juizes em causa própria, não sendo, por isso, suportável o estado de natureza, desejo saber que espécie de governo é este, e em que medida é melhor que o estado de natureza, onde um homem, governando uma multidão, tem a liberdade de ser juiz em causa própria, podendo fazer aos seus súditos tudo quanto lhe aprouver, sem o menor questionamento ou controle por parte daqueles que lhe executam as vontades, devendo todos a ele se submeter, seja lá o que for que ele faça, levado pela razão, pelo erro ou pela paixão? [...]

[...]

Mas, além dessas considerações, sustento que todos os homens estão naturalmente naquele estado e nele permanecem até que, por sua própria anuência, tornam-se membros de alguma sociedade política; e não duvido que possa tornar isto mais claro na continuação deste ensaio.

Do estado de guerra

O estado de guerra é um estado de inimizade e destruição; e, por isso, ao declarar, por meio de palavra ou ação — não de um modo apaixonado e precipitado, mas de maneira calma e firme —, um desígnio com relação à vida de outrem, coloca-o ao seu lado num estado de guerra contra aquele a quem declarou uma tal intenção e desta forma expõe sua vida ao poder de outrem, para ser arrebatada por aquele ou por qualquer outro que a ele se junte em sua defesa, esposando-lhe a causa. [...]

Daí resulta que aquele que tenta colocar a outrem sob seu poder absoluto, põe-se por causa disto num estado de guerra com ele, devendo-se interpretar isto como uma declaração de um desígnio em relação à sua vida. Assim, tenho motivos para concluir que aquele que se apoderar de mim, sem meu consentimento, fará uso de mim, tal como lhe aprouver quando eu estiver em seu poder e destruir-me-á também quando lhe der na veneta; pois ninguém pode me desejar ter sob seu poder absoluto senão para compelir-me pela força ao que é contrário ao direito de minha liberdade — isto é, tornar-me escravo. Livrar-me de semelhante força é a única garantia à minha preservação e a razão me ordena considerar como inimigo de minha preservação aquele que arrebatou aquela liberdade que a protege, de sorte que quem tenta me escravizar, põe-se em estado de guerra comigo. [...]

E nisto temos a clara diferença entre o estado de natureza e o estado de guerra que, muito embora alguns tenham confundido, estão tão distantes um do outro quanto um estado de paz, boa vontade, assistência mútua e preservação está de um estado de inimizade, malícia, violência e destruição mútua. Quando os homens vivem juntos conforme a razão, sem um superior comum na Terra que possua autoridade para julgar entre eles, verifica-se propriamente o estado de natureza. Todavia, a força, ou o desígnio declarado de força contra a pessoa de outrem, quando não existe qualquer superior comum sobre a Terra a quem apelar, constitui o estado de guerra; e é a necessidade de semelhante apelo que dá ao homem o direito de guerra mesmo contra um agressor, ainda que este esteja em sociedade e seja igualmente um súdito. [...] A falta de um juiz comum com autoridade coloca todos os homens em um estado de natureza; a força sem o direito sobre a pessoa de um homem provoca um estado de guerra não só quando há como quando não há um juiz comum. [...]

Evitar esse estado de guerra — no qual não há apelo senão para o céu, e no qual qualquer divergência, por menor que seja, é capaz de ir dar, se não houver autoridade que decida entre os contendores — é razão decisiva para que homens se reúnam em sociedade deixando o estado de natureza; onde há autoridade, poder na Terra do qual é possível conseguir amparo mediante apelo, exclui-se a continuidade do estado de guerra, decidindo-se a controvérsia por aquele poder. [...]

Da propriedade

[...]

Embora a terra e todas as criaturas inferiores sejam comuns a todos os homens, cada homem tem uma “propriedade” em sua própria “pessoa”; a esta ninguém tem qualquer direito senão ele mesmo. Podemos dizer que o “trabalho” do seu corpo e a “obra” das suas mãos são propriamente seus. Seja o que for que ele retire do estado que a natureza lhe forneceu e no qual o deixou, fica-lhe misturado ao próprio trabalho, juntando-se-lhe algo que lhe pertence e, por isso mesmo, tornando-o propriedade dele. Retirando-o do estado comum em que a natureza o colocou, anexou-lhe por esse trabalho algo que o exclui do direito comum de outros homens. Desde que esse “trabalho” é propriedade indiscutível do trabalhador, nenhum outro homem pode ter direito ao que foi por ele incorporado, pelo menos quando houver bastante e igualmente de boa qualidade em comum para terceiros. [...]

A mesma lei da natureza que nos dá por esse meio a propriedade, também igualmente a limita. “Deus nos deu de tudo abundantemente” [I *Tim* 6, 17] é a voz da razão confirmada pela inspiração? Mas até que ponto Ele nos deu isso “para usufruir”? Tanto quanto qualquer um pode usar com qualquer vantagem para a vida antes que se estrague, em tanto pode fixar uma propriedade pelo próprio trabalho; o excedente ultrapassa a parte que lhe cabe e pertence a terceiros. [...]

É o trabalho, portanto, que atribui a maior parte do valor à terra, sem o qual dificilmente ela valeria alguma coisa; é a ele que devemos a maior parte de todos os produtos úteis da terra; por tudo isso a palha, farelo e pão desse acre de trigo valem mais do que o produto de um acre de terra igualmente boa mas abandonada, sendo o valor daquele o efeito do trabalho. [...]

De tudo isso, é evidente que, embora a natureza tudo nos ofereça em comum, o homem, sendo senhor de si próprio e proprietário de sua pessoa e das ações ou do trabalho que executa, teria ainda em si mesmo a base da propriedade; e aquilo que compôs a maior parte do que ele aplicou ao sustento ou conforto do próprio ser, quando as invenções e as artes aperfeiçoaram os confortos materiais da vida, era perfeitamente seu, não pertencendo em comum a outros. [...]

A maior parte das coisas realmente úteis à vida do homem são, em geral, de curta duração e, tal como a necessidade de subsistência obrigou os primeiros membros das comunidades a procurar por elas, conforme ora acontece com os americanos, da mesma forma, se não forem consumidas pelo uso, estragar-se-ão e perecerão por si mesmas; o ouro, a prata e os diamantes são artigos a que a imaginação ou o acordo atribuiu valor, mais do que pelo uso real e sustento necessário da vida. [...]

E assim originou-se o uso do dinheiro — algo de duradouro que os homens pudessem guardar sem se estragar e que, por consentimento mútuo, recebessem em troca de sustentáculos da vida, verdadeiramente úteis mas perecíveis. [...]

Mas como o ouro e a prata são de pouca utilidade para a vida humana em comparação com o alimento, vestuário e transporte, tendo valor somente pelo consenso dos homens, enquanto o trabalho dá em grande parte a medida, é evidente que os homens concordaram com a posse desigual e desproporcionada da terra, tendo descoberto, mediante consentimento tácito e voluntário, a maneira de um homem possuir licitamente mais terra do que aquela cujo produto pode utilizar, recebendo em troca, pelo excesso, ouro e prata que podem guardar sem causar dano a terceiros, uma vez que estes metais não se deterioram nem se estragam nas mãos de quem os possui. Os homens tornaram praticável semelhante partilha em desigualdade de posses particulares fora dos limites da sociedade e sem precisar de pacto, atribuindo valor ao ouro e à prata, e concordando tacitamente com respeito ao uso do dinheiro; porque, nos governos, as leis regulam o direito de propriedade e constituições positivas determinam a posse da terra.

[...]

Da sociedade política ou civil

O homem, nascendo, conforme provamos, com direito a perfeita liberdade e gozo incontrolado de todos os direitos e privilégios da lei da natureza, por igual a qualquer outro homem ou grupo de homens do mundo, 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 cas-

tigar as infrações dessa lei por outros conforme estiver persuadido da gravidade da ofensa e até mesmo com a morte nos crimes em que o horror do fato o exija, conforme a sua opinião. Contudo, como qualquer sociedade política não pode existir nem subsistir sem ter em si o poder de preservar a propriedade e, para isso, castigar as ofensas de todos os membros dessa sociedade, haverá sociedade política somente quando cada um dos membros renunciar ao próprio poder natural, passando-o às mãos da comunidade em todos os casos que não lhe impeçam de recorrer à proteção da lei por ela estabelecida. [...] Os que estão unidos em um corpo, tendo lei comum estabelecida e judicatura para a qual apelar, com autoridade para decidir controvérsias e punir os ofensores, estão em sociedade civil uns com os outros; mas os que não têm essa apelação em comum, quero dizer, sobre a Terra, ainda se encontram no estado de natureza, sendo cada um, onde não há outro, juiz para si e executor, o que constitui, conforme mostrei anteriormente, o estado perfeito de natureza. [...]

E por essa maneira a comunidade consegue, por meio de um poder julgador, estabelecer que castigo cabe às várias transgressões quando cometidas entre os membros dessa sociedade — que é o poder de fazer leis —, bem como possui o poder de castigar qualquer dano praticado contra qualquer dos membros por alguém que não pertence a ela — que é o poder de guerra e de paz —, e tudo isso para preservação da propriedade de todos os membros dessa sociedade, tanto quanto possível. [...] E aqui deparamos com a origem dos poderes legislativo e executivo da sociedade, que deve julgar por meio de leis estabelecidas até que ponto se devem castigar as ofensas quando cometidas dentro dos limites da comunidade, bem como determinar, mediante julgamentos ocasionais baseados nas circunstâncias atuais do fato, até onde as agressões externas devem ser retaliadas; e em um e outro caso utilizar toda a força de todos os membros, quando houver necessidade. [...]

Do que ficou dito é evidente que a monarquia absoluta, que alguns consideram o único governo no mundo, é, de fato, incompatível com a sociedade civil, não podendo por isso ser uma forma qualquer de governo civil, porque o objetivo da sociedade civil consiste em evitar e remediar os inconvenientes do estado de natureza que resultam necessariamente de poder cada homem ser juiz em causa própria, estabelecendo-se uma autoridade conhecida para a qual todos os membros dessa sociedade podem apelar por qualquer dano que lhe causem ou controvérsia que possa surgir, e à qual todos

os membros dessa sociedade terão de obedecer. Onde quer que existam pessoas que não tenham semelhante autoridade a que recorrem para decisão de qualquer diferença entre elas, estarão tais pessoas no estado de natureza; e assim se encontra qualquer príncipe absoluto em relação aos que estão sob seu domínio. [...]

Do começo das sociedades políticas

Sendo os homens, conforme acima dissemos, por natureza, todos livres, iguais e independentes, ninguém pode ser expulso de sua propriedade e submetido ao poder político de outrem sem dar consentimento. A maneira única em virtude da qual uma pessoa qualquer renuncia à liberdade natural e se reveste dos laços da sociedade civil consiste em concordar com outras pessoas em juntar-se e unir-se em comunidade para viverem com segurança, conforto e paz umas com as outras, gozando garantidamente das propriedades que tiverem e desfrutando de maior proteção contra quem quer que não faça parte dela. Qualquer número de homens pode fazê-lo, porque não prejudica a liberdade dos demais; ficam como estavam na liberdade do estado de natureza. Quando qualquer número de homens consentiu desse modo em constituir uma comunidade ou governo, ficam, de fato, a ela incorporados e formam um corpo político no qual a maioria tem o direito de agir e resolver por todos.

[...]

E assim todo homem, concordando com outros em formar um corpo político sob um governo, assume a obrigação para com todos os membros dessa sociedade de se submeter à resolução da maioria conforme esta a assentar; se assim não fosse, esse pacto inicial — pelo qual ele juntamente com outros se incorpora a uma sociedade — nada significaria, e deixaria de ser pacto, se aquele indivíduo ficasse livre e sob nenhum outro vínculo senão aquele em que se achava no estado de natureza. [...]

Se o assentimento da maioria não fosse aceito como razoável enquanto ato de todos submetendo cada indivíduo, nada, senão o consentimento de cada um, poderia fazer com que qualquer coisa fosse o ato de todos; mas tal consentimento é quase impossível de se conseguir se considerarmos as enfermidades e as ocupações secundárias com os negócios que em um grupo qualquer, embora muito

menos que em uma comunidade, afastarão necessariamente muitos membros da assembléia pública...

Quem quer, portanto, que, saindo de um estado de natureza, entre para uma comunidade deve ser considerado como declinando de todo o poder necessário aos fins para os quais se uniram em sociedade, em favor da maioria da comunidade, a menos que estejam expressamente de acordo quanto a um número maior do que a maioria. E isto se consegue concordando simplesmente em unir-se em uma sociedade política, no que consiste todo pacto que existe ou deve existir entre os indivíduos que entram em uma comunidade ou a constituem. Assim sendo, o que dá início e constitui realmente qualquer sociedade política nada mais é senão o assentimento de qualquer número de homens livres e capazes de maioria em se unirem e incorporarem a tal sociedade. E isto e somente isto deu ou poderia dar origem a qualquer governo legítimo no mundo.

[...] Assim, essas sociedades políticas começaram todas de uma união voluntária e do acordo mútuo de homens que agiam livremente na escolha dos governantes e das formas de governo.

[...]

Nessas condições, quem uma vez deu, por acordo real e qualquer declaração expressa, o seu consentimento em fazer parte de uma comunidade, está obrigado, perpétua e indispensavelmente, a ser e ficar inalteravelmente súdito dela, não podendo voltar novamente à liberdade do estado de natureza, a menos que, em virtude de alguma calamidade, venha a dissolver-se o governo sob o qual vive, ou então, mediante algum ato público, fique dispensado de ser membro dela daí por diante.

Dos fins da sociedade política e do governo

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? Ao que é óbvio responder que, embora no estado de natureza tenha tal direito, a fruição do mesmo é muito incerta e está constantemente exposta à invasão de tercei-

ros porque, sendo todos reis tanto quanto ele, todos iguais a ele, e na maioria pouco observadores da equidade e da justiça, a fruição da propriedade que possui nesse estado é muito insegura, muito arriscada. Estas circunstâncias obrigam-no a abandonar esta condição que, embora livre, está cheia de temores e perigos constantes; e não é sem razão que procura de boa vontade juntar-se em sociedade com outros que estão já unidos, ou pretendem unir-se, para a mútua conservação da vida, da liberdade e dos bens a que chamo de “propriedade”.

O objetivo grande e principal, portanto, da união dos homens em comunidades, colocando-se eles sob governo, é a preservação da propriedade. Para este objetivo, muitas condições faltam no estado de natureza. Primeiro, 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. [...]

Em segundo lugar, no estado de natureza falta um juiz conhecido e indiferente com autoridade para resolver quaisquer dissensões, de acordo com a lei estabelecida. [...]

Em terceiro lugar, no estado de natureza freqüentemente falta poder que apóie e sustente a sentença quando justa, dando-lhe a devida execução.

[...]

Assim, os homens, apesar de todos os privilégios do estado de natureza, ao se verem apenas 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 levam-nos a se abrigarem 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 com tal propósito forem por ela autorizados — concorde em estabelecer. E nisso se contém o direito original dos poderes legislativo e executivo, bem como dos governos e das sociedades. [...]

[...] E assim sendo, quem tiver o poder legislativo ou o poder supremo de qualquer comunidade obriga-se a governá-la mediante leis estabelecidas, promulgadas e conhecidas pelo povo — e não por meio de decretos extemporâneos — e mediante juízes imparciais

e corretos, que terão de resolver as controvérsias conforme essas leis. Obriga-se também a empregar a força da comunidade no seu território somente na execução de tais leis, ou fora dele para prevenir ou remediar malefícios estrangeiros e garantir a sociedade contra incursões ou invasões. E tudo isso tendo em vista nenhum outro objetivo senão a paz, a segurança e o bem-estar do povo.

Das formas de uma comunidade

Uma vez que a maioria, conforme mostramos, a partir da primeira união dos homens em sociedade, detém todo o poder da comunidade naturalmente em si, pode empregá-lo de tempos em tempos para fazer leis destinadas à comunidade e que se executam por meio de funcionários que ela própria nomeia: nesse caso, a forma de governo é uma perfeita democracia; ou então pode colocar o poder de fazer leis nas mãos de alguns homens escolhidos, seus herdeiros e sucessores: nesse caso, ter-se-á uma oligarquia; ou então nas mãos de um único homem e constitui-se nesse caso uma monarquia; se para ele e herdeiros, será hereditária; se para ele somente durante a vida, mas pela morte dele sendo a ela devolvido o poder de indicar o sucessor, será a monarquia eletiva. E assim, segundo estas maneiras de ser, a comunidade pode estabelecer formas compostas ou mistas de governo, conforme achar conveniente. [...]

Da extensão do poder legislativo

Uma vez que o grande objetivo do ingresso dos homens em sociedade é a fruição da propriedade em paz e segurança, e que o grande instrumento e meio disto são as leis estabelecidas nessa sociedade, a primeira lei positiva e fundamental de todas as comunidades consiste em estabelecer o poder legislativo enquanto primeira lei natural fundamental, que deve reger até mesmo o poder legislativo. Ela é, em si mesma, a preservação da sociedade e — até o ponto em que seja compatível com o bem público — de qualquer pessoa que faça parte dela. Esse poder legislativo não é somente o poder supremo da comunidade, mas sagrado e inalterável nas mãos em

que a comunidade uma vez o tenha colocado; 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 de uma 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 pelo próprio consentimento daquela e pela autoridade dela recebida. [...]

Tais são as obrigações que os encargos a eles conferidos pela sociedade e pela lei de Deus e da natureza atribuíram ao poder legislativo de qualquer comunidade, em todas as formas de governo: primeiro, têm de governar por meio de leis estabelecidas e promulgadas, que não poderão variar em casos particulares, instituindo a mesma regra para ricos e pobres, para favoritos na corte ou camponeses no arado;

segundo, tais leis não devem ser destinadas a qualquer outro fim senão o bem do povo;

terceiro, não devem lançar impostos sobre a propriedade do povo sem o consentimento deste, dado diretamente ou por intermédio dos seus deputados. E essa propriedade somente diz respeito aos governos quando o legislativo é permanente, ou pelo menos quando o povo não reservou qualquer porção do poder legislativo para deputados a serem por ele escolhidos de tempos em tempos;

quarto, o legislativo não deve nem pode transferir o poder de elaborar leis a ninguém mais, ou colocá-lo em qualquer outro lugar que não o indicado pelo povo.

Dos poderes legislativo, executivo e federativo da comunidade

O poder legislativo é o que tem o direito de estabelecer como se deverá utilizar a força da comunidade no sentido da preservação dela própria e dos seus membros. Como se tem de pôr constantemente em prática as leis, que devem continuar sempre em vigor mas que se podem elaborar em curto prazo, não há necessidade de manter-se tal poder permanentemente em exercício, pois que nem sempre teria no que se ocupar. [...]

Todavia, como as leis elaboradas imediatamente e em prazo curto têm força constante e duradoura, precisando para isso de perpétua execução e observância, torna-se necessária a existência de um poder permanente que acompanhe a execução das leis que se elaboram e ficam em vigor. E desse modo os poderes legislativo e executivo ficam freqüentemente separados.

Existe outro poder em uma comunidade que se poderia denominar natural, visto como é o que corresponde ao que todo homem tinha naturalmente antes de entrar em sociedade; porquanto, embora em uma comunidade os seus membros sejam pessoas distintas ainda que consideradas relativamente umas às outras, e como tais sejam governadas pelas leis da sociedade, contudo, relativamente ao resto dos homens, constituem um corpo que se encontra — como qualquer dos seus membros anteriormente se encontrava — ainda no estado de natureza com os demais homens. Daí resulta que as controvérsias que se verificam entre qualquer membro da sociedade e os que estão fora dela são resolvidas pelo público, e um dano causado a um membro desse corpo empenha a todos na sua reparação. Assim, neste particular, a comunidade inteira é um corpo em estado de natureza relativamente a todos os estados ou pessoas fora da comunidade.

Aí se contém, portanto, o poder de guerra e de paz, de ligas e alianças, e todas as transações com todas as pessoas e comunidades estranhas à sociedade, podendo-se chamar “federativa”, se assim quiserem. Se entenderem a questão, fico indiferente ao nome.[...]

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 exigem 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.

Da subordinação dos poderes da comunidade

Embora em um Estado constituído — erguido sobre a sua própria base e atuando de acordo com a sua própria natureza, isto é, agindo no sentido da preservação da comunidade — somente pos-

sa 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. [...] E, nessas condições, a comunidade conserva perpetuamente o poder supremo de se salvar e de se preservar dos propósitos e atentados de quem quer que seja, mesmo dos legisladores, sempre que forem tão levianos ou maldosos que formulem e conduzam planos contra as liberdades e propriedades dos súditos. Pois, uma vez que nenhum homem ou sociedade de homens tem o poder de renunciar à própria preservação, ou, conseqüentemente, aos meios de fazê-lo, a favor da vontade absoluta e domínio arbitrário de outrem, sempre que alguém experimente trazê-los a semelhante situação de escravidão, terão sempre o direito de preservar o que não tinham, o poder de alienar, e de livrar-se dos que invadem esta lei fundamental, sagrada e inalterável da autopreservação e em virtude da qual entraram em sociedade. E assim pode-se dizer neste particular que a comunidade é sempre o poder supremo, mas não considerada sob qualquer forma de governo, porquanto este poder do povo não pode nunca ter lugar senão quando se dissolve o governo.

[...]

Não é necessário, tampouco conveniente, que o poder legislativo esteja sempre reunido; mas é absolutamente necessário que o poder executivo seja permanente, visto como nem sempre há necessidade de elaborar novas leis, mas sempre existe a necessidade de executar as que foram feitas. Quando o legislativo entregou a execução das leis que fez a outras mãos, ainda tem o poder de retomá-la, se houver motivo, e de castigar por qualquer má administração contra as leis. O mesmo se aplica ao poder federativo, já que este e o executivo são ministeriais e subordinados ao legislativo que, conforme mostramos, é supremo em uma comunidade constituída...

[...]

Neste ponto pode-se perguntar o que acontecerá se o poder executivo, sendo senhor da força da comunidade, empregá-la para impedir a reunião e ação do legislativo, conforme o exigirem a constituição original ou as necessidades do povo. Digo que 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 ao exercício dos seus poderes; porquanto, tendo instituído um poder legis-

lativo com a intenção de que exercesse o poder de elaborar leis — ou em certas épocas fixadas ou quando delas houvesse necessidade —, se qualquer força o impedir de fazer o que é necessário à sociedade e de que depende a segurança e a preservação desta, o povo tem o direito de removê-la 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.

[...]

Dos poderes paterno, político e despótico considerados em conjunto

[...]

Primeiro, o pátrio poder ou poder dos pais consiste somente no que os progenitores possuem sobre os filhos para os governarem visando ao bem deles até que atinjam o uso da razão ou um estado de conhecimento no qual se suponha serem capazes de entender a lei, seja a da natureza, seja a municipal do próprio país, pela qual terão de reger-se — capazes, repito, de sabê-lo tão bem como outros que vivem como homens livres sob essa lei. [...] E assim, na verdade, o poder paterno constitui governo natural, mas sem estender-se aos fins e jurisdições do que é político. [...]

Em segundo lugar, o poder político é o que cada homem possuía no estado de natureza e cedeu às mãos da sociedade e dessa maneira aos governantes, que a sociedade instalou sobre si mesma, com o encargo expresso ou tácito de que seja empregado para o bem e para a preservação de sua propriedade. Ora, este poder que qualquer homem tem no estado de natureza, e ao qual renuncia a favor da sociedade em todos os casos em que ela pode garanti-lo, consiste em lançar mão dos meios que julgue bons e que a natureza lhe ofereça para a preservação da propriedade, e de castigar a infração da lei da natureza em terceiros, de sorte que isso possa levar da melhor maneira possível (de acordo com o que a razão julgue mais acertado) à preservação dele próprio e dos outros homens. [...] Esse poder tem origem somente no pacto, acordo e assentimento mútuo dos que compõem a comunidade.

Em terceiro lugar, o poder despótico é o poder absoluto e arbitrário que um homem tem sobre outro para tirar-lhe a vida sempre que o queira. Tal poder nem a natureza dá — pois não fez tal distinção entre um homem e outro — nem qualquer pacto pode atribuir, porque o homem, não possuindo tal poder arbitrário sobre a própria vida, não o pode dar a outrem e tal poder consiste somente no efeito do confisco que o agressor faz da própria vida quando se coloca em estado de guerra com outro indivíduo. [...]

E por essa forma os prisioneiros, capturados em guerra justa e legítima, e somente estes, ficam sujeitos a poder despótico, que, como não resulta de pacto, tampouco é suscetível de qualquer pacto, mas consiste em estado de guerra continuado; pois que pacto pode fazer um homem que não é senhor da própria vida? [...]

A natureza dá o primeiro destes poderes, isto é, o pátrio poder, aos pais para benefício dos filhos durante a menoridade, para suprir-lhes a falta de capacidade e de entendimento em como administrar a propriedade. (Por propriedade devo entender, aqui como em outros lugares, a que os homens têm tanto na própria pessoa como nos bens.) O acordo voluntário concede o segundo, isto é, o poder político, aos governantes para o benefício dos súditos, a fim de garantir-lhes a posse e uso da propriedade. E o confisco dá o terceiro poder, o despótico, aos senhores, para seu próprio benefício, sobre os que são despojados de toda propriedade.

[...] O pátrio poder existe apenas quando a menoridade torna o menor incapaz de gerir a propriedade; o político, quando os homens têm propriedade à sua disposição; e o despótico, sobre os que não possuem qualquer propriedade.

Da conquista

Embora os governos não possam ter originariamente qualquer outra fonte senão as que mencionamos atrás, nem se baseie a política senão no consentimento do povo, tais têm sido, contudo, as desordens com que a ambição tem enchido o mundo que, no tumulto da guerra — que toma tão grande parte da história dos homens —, pouca atenção se presta a esse consentimento; e, portanto, muitas pessoas têm confundido a força das armas com o consentimento do povo, considerando a conquista como uma das origens do governo. [...]

Que o agressor que se põe em estado de guerra com outrem, invadindo-lhe injustamente o direito, não pode nunca, por meio de tal guerra injusta, chegar a ter direito sobre o conquistado, todos os homens facilmente concordarão e não pensarão que ladrões e piratas tenham direito de império sobre quem quer que tenham força bastante para dominar, ou que os homens fiquem obrigados por promessas que lhes são extorquidas por força ilegítima. [...]

Do que fica dito é claro que aquele que conquista em guerra injusta não pode ter qualquer direito à submissão e obediência do conquistado.

[...] Nenhum governo pode ter direito à obediência de um povo que não a consentiu livremente (o que não se pode nunca supor que façam até que se encontrem em condições de inteira liberdade para escolher governo e governantes, ou pelo menos até que tenham tais leis promulgadas a que por si ou por intermédio de representantes deram seu livre assentimento, bem como até que lhe permitam a propriedade devida, que importa em ser de tal maneira proprietário do que lhes pertence que ninguém os possa privar de qualquer parte sem seu próprio consentimento, e, se assim não for, os homens sob qualquer governo não estarão no estado de homens livres, mas serão escravos diretos sob a força da guerra). [...]

[...]

O resumo da questão das conquistas é o seguinte: o conquistador, se tem justa causa, possui direito despótico sobre as pessoas de todos aqueles que realmente ajudaram e concorreram na guerra contra ele, e o direito de compensar o próprio dano e despesa com o trabalho e as propriedades deles, contanto que não prejudique o direito de terceiros. Não tem qualquer poder sobre o povo restante, se alguém houve que não assentiu a favor da guerra e sobre os filhos dos próprios cativos ou sobre as propriedades de uns e de outros; e assim sendo não pode ter, em virtude da conquista, qualquer título legítimo ao domínio sobre eles, ou passá-lo à posteridade; mas torna-se agressor se atenta contra a propriedade e, por esse modo, se coloca em estado de guerra contra eles. [...] Donde ser evidente que livrar-se de um poder que a força e não o direito instalou sobre alguém, embora tenha o nome de rebelião, não constitui ofensa perante Deus, mas é o que Ele permite e aprova, mesmo quando promessas e acordos, se obtidos pela força, intervêm. Pois é muito provável — para quem quer que leia a história de Ahaz e Jezequiá atentamente — que os assírios dominaram Ahaz e o depuseram, fazendo Jezequiá rei durante a vida do próprio pai; e Jezequiá, por assentimento, prestou-lhe homenagem e pagou-lhe tributo durante todo esse tempo.

Da usurpação

Da mesma forma que se pode chamar a conquista de usurpação estrangeira, assim também a usurpação é uma espécie de conquista interna, com a diferença que um usurpador não pode ter nunca o direito a seu favor, somente sendo usurpação quando o usurpador entra na posse daquilo a que um terceiro tem direito. [...]

[...] Quem quer que ingresse no exercício de qualquer parte do poder por meios diferentes dos que as leis da comunidade prescreveram não tem direito a ser obedecido, embora a forma da comunidade ainda continue preservada, desde que não é a pessoa que as leis indicaram e, em consequência, não é a pessoa a que o povo dera assentimento. [...]

Da tirania

Do mesmo modo que a usurpação consiste no exercício do poder a que outrem tem direito, a tirania é o exercício do poder além do direito, o que não pode caber a pessoa alguma. E esta consiste em fazer uso do poder que alguém tem nas mãos, não para o bem daqueles que lhe estão sujeitos, mas a favor da vantagem própria, privada e separada — quando o governante, embora autorizado, toma como regra não a lei mas a própria vontade, não se orientando as suas ordens e ações para a preservação das propriedades do povo, mas para a satisfação da ambição, vingança, cobiça ou qualquer outra paixão irregular que o domine.

[...]

É um engano supor que esta imperfeição é própria somente das monarquias; outras formas de governo estão a ela igualmente sujeitas. Pois onde quer que o poder, que é depositado em quaisquer mãos para o governo do povo e a preservação da propriedade, for aplicado para outros fins, e dele se fizer uso para empobrecer, perseguir ou subjugar o povo às ordens arbitrárias e irregulares dos que o possuem, torna-se realmente tirania, sejam um ou muitos os que assim o utilizem. [...]

Onde quer que a lei termine, a tirania começa, se se transgredir a lei para dano de outrem. E quem quer que em autoridade exceda o poder que lhe foi dado pela lei, e faça uso da força que tem sob as suas ordens para levar a cabo sobre o súdito o que a lei não permite, deixa de ser magistrado e, agindo sem autoridade, pode sofrer oposição como qualquer pessoa que invada pela força o direito de outrem. [...]

[...] se a parte prejudicada puder encontrar remédio e os seus danos reparados mediante apelação à lei, não haverá qualquer necessidade de recorrer à força, que somente se deverá usar quando alguém se vir impedido de recorrer à lei; porque só se deve considerar força hostil a que não possibilita o recurso a semelhante apelação, e é tão-só essa força que põe em estado de guerra aquele que faz dela uso, e torna legítimo resistir-lhe. [...]

[...]

Mas se qualquer desses atos ilegais se estendeu à maior parte do povo — ou se o malefício e a opressão atingiram somente a alguns, mas em casos tais que os precedentes e as conseqüências pareçam a todos ameaçar, estando eles persuadidos intimamente de que as leis e com elas as propriedades, liberdades e vidas estão em perigo e talvez até mesmo a religião —, não estou em condições de dizer como se poderá impedi-los de resistir à força ilegal de que se faz uso contra eles. [...]

[...]

Da dissolução do governo

Aquele que quiser falar com clareza sobre dissolução do governo deve, em primeiro lugar, distinguir entre a dissolução da sociedade e a dissolução do governo. O que faz a comunidade e traz os homens do estado vago de natureza para a sociedade política é o compromisso que cada um tem com os demais de se incorporar e agir como um único corpo e assim constituir uma comunidade distinta. A maneira usual e quase única de dissolver-se essa união consiste na invasão de força estranha, que a venha conquistar; porque neste caso, não sendo capaz de manter-se e sustentar-se como corpo inteiro e independente, a união que lhe cabia e o formava tem necessariamente de cessar, e assim cada um volta ao estado em que

se encontrava antes, com a liberdade de agir por conta própria e prover à própria segurança, conforme achar conveniente, em qualquer outra sociedade. Sempre que se dissolve a sociedade, é certo que o governo dessa sociedade não pode continuar. [...]

Além dessa subversão provinda do exterior, também se dissolvem os governos por motivos internos.

Primeiro, quando se altera o poder legislativo. Sendo a sociedade civil um estado de paz entre os que fazem parte dela, do qual se exclui o estado de guerra pelo poder de arbitramento concedido ao legislativo com o fito de pôr termo a qualquer dissídio que possa surgir, é no legislativo que se unem e combinam os membros de uma comunidade para formar um corpo vivo e coerente. [...] Se um homem ou mais de um chamarem a si a elaboração de leis, sem que o povo os tenha nomeado para assim o fazerem, elaboram leis sem autoridade, a que o povo, em conseqüência, não está obrigado a obedecer; e, nessas condições, o povo ficará novamente desobrigado de sujeição, podendo constituir novo legislativo conforme julgar melhor, tendo inteira liberdade de resistir à força aos que, sem autoridade, quiserem impor-lhe seja lá o que for. [...]

[...]

Nestes e em outros casos semelhantes, quando se dissolve o governo, o povo fica em liberdade de prover para si, instituindo novo legislativo, que difira do anterior pela mudança das pessoas ou da forma, ou por ambas as maneiras, conforme julgar mais conveniente ao próprio bem e segurança; [...]

Há, portanto, em segundo lugar, outra maneira de se dissolver o governo que consiste em agirem o legislativo ou o príncipe contrariamente ao encargo que receberam.

[...]

[...] Sempre que os legisladores tentam tirar e destruir a propriedade do povo, ou reduzi-lo à escravidão sob poder arbitrário, entram em estado de guerra com ele, que fica assim absolvido de qualquer obediência mais, abandonado ao refúgio comum que Deus providenciou para todos os homens contra a força e a violência. [...] O que disse acima a respeito do legislativo em geral também se aplica ao executor supremo, que, recebendo duplo encargo — ter parte no legislativo e exercer a suprema execução da lei —, age contra um e outro quando se esforça por firmar a própria vontade como lei da sociedade. Age também contrariamente ao seu dever quando ou emprega a força, o tesouro ou os cargos da sociedade para corromper os representantes e atraí-los a seus próprios fins, ou quando

alicia abertamente os eleitores e lhes impõe à escolha alguém que ganhou para os seus desígnios por meio de promessas, ameaças e solicitações, ou por outra maneira qualquer, empregando-o para assessorar os que se comprometeram de antemão em relação ao que votar e ao que decretar. [...]

[...]

Em ambos os casos acima citados, quando se muda o legislativo ou os legisladores agem contrariamente ao fim para o qual foram designados, os que têm culpa são *culpados de rebelião*; porque, se alguém, fazendo uso da força, elimina o legislativo estabelecido de qualquer sociedade, e as leis por ela feitas conforme os seus deveres, elimina por esse modo o árbitro em que todos haviam assentido para a solução pacífica de todas as controvérsias, e o empecilho ao estado de guerra entre eles. [...] E se os que suprimem o legislativo pela força são rebeldes, não é possível considerar que o sejam menos os próprios legisladores, conforme mostramos, quando os que foram designados para proteção e preservação do povo, da liberdade e da propriedade as invadem usando a força e procuram arrebatá-las e, assim, pondo-se em estado de guerra com aqueles que os fizeram protetores e guardas da própria paz, são propriamente, e com o maior dos agravantes, *rebellantes*, isto é, rebeldes. [...]

[...]

Neste ponto é provável que formulem a pergunta comum: Quem julgará se o príncipe ou o legislativo agem contrariamente ao encargo recebido? [...] A isto respondo: O povo será o juiz; porque quem poderá julgar se o depositário ou o deputado age bem e de acordo com o encargo a ele confiado senão aquele que o nomeia, devendo, por tê-lo nomeado, ter ainda poder para afastá-lo quando não agir conforme seu dever? Se isto for razoável no caso particular de homens privados, por que seria de outra forma no de maior importância que afeta o bem-estar de milhões, e também quando o mal, se não for prevenido, é maior e a reparação muito difícil, dispendiosa e arriscada? [...]