

Direito, Estado e Contrato Social no pensamento de Hobbes e Locke: uma abordagem comparativa

Antonio Carlos de Almeida Diniz

Sumário

1. Introdução. 2. Antecedentes históricos. 2.1. John Locke. 2.2. Thomas Hobbes. 3. A premissa pré-estatal do estado de natureza. 4. O imperativo da institucionalização do Estado civil. 5. As formulações contratualistas em Locke e Hobbes. 6. Do Estado absoluto ao Estado liberal. 7. Direitos naturais e leis civis. 8. Conclusão.

1. Introdução

O presente estudo objetiva identificar e discutir os fundamentos teóricos que arriam as formulações políticas de John Locke (1632-1704) e Thomas Hobbes (1588-1679), tomando por trilha a análise comparativa dos principais pontos de aproximação e divergência nas teorias contratualista e jusnaturalista de ambos os filósofos. Para tal desiderato, procederemos inicialmente a uma breve contextualização histórica e, em seguida, abordaremos as premissas, delineamentos e conclusões a que chegaram Locke e Hobbes a partir do cotejo doutrinário de suas respectivas obras capitais nesse campo, os "Dois Tratados sobre o Governo Civil" (1690) e "O Leviatã" (1651); além de, sempre que necessário, recorrer a eventuais referências contidas em demais obras dos autores mencionados, em busca de complemento e apoio conceitual às considerações esboçadas.

Embora Hobbes e Locke fossem contemporâneos e vivenciassem simultaneamente tempos difíceis e conturbados devido a não

Antonio Carlos de Almeida Diniz é Advogado e Mestrando em Direito Constitucional e Teoria do Estado na PUC/RJ.

poucas disputas e guerras, cada qual se posicionou em tópicos relevantes de suas cosmovisões políticas de modo muito particular, oferecendo para dados emprestados de sua realidade histórica imediata ou de construções de raciocínio soluções e caminhos bem distintos. E, apesar de formalmente, do ponto de vista histórico e filosófico, ambos serem posicionados como pertencentes à escola do direito natural pós-medieval, ver-se-á o quanto o jusnaturalismo em um e outro assume vertentes diferenciadas. De fato, enquanto o jusnaturalismo de Hobbes pode ser diretamente associado como ponto de partida para sua formulação do *homo artificialis*, o Estado absolutista; o jusnaturalismo de Locke constitui uma premissa justificadora do liberalismo político inerente à sua concepção de um Estado limitado.

O paralelismo entre aspectos e nuances cruciais da teoria contratualista em dois dos mais destacados e influentes filósofos políticos da idade moderna resulta especialmente importante para melhor compreensão dos próprios fundamentos do constitucionalismo moderno, em razão da atualidade perene de seus principais escritos, os quais lograram superar sua imediatidade temporal; prestando-se, como se prestam, e oxalá continuarão a se prestar, a renovadas e instigantes releituras por parte de seus estudiosos ao longo dos tempos.

2. Antecedentes históricos

2.1. John Locke

John Locke nasceu a 29 de agosto de 1632, em Somerset, perto de Bristol, numa família de pequenos comerciantes burgueses, da linha puritana da Igreja Anglicana; falecendo em High Lever, Essex, no ano de 1704.

Ainda jovem, Locke iria conviver de perto com um dos períodos mais turbulentos da história inglesa: em 1642, tem início a Guerra Civil, puritanos e presbiterianos escoceses rebelam-se contra o monarca; em 1649, Carlos I foi executado pelos revolucio-

nários; em 1652, instaura-se o protetorado de Oliver Cromwell. Em 1648, quando explodiu a revolução, seu pai adotaria a causa puritana, lutando na guerra como capitão das tropas ligadas ao parlamento. Quando, por fim, em 1660, houve a chamada restauração da monarquia inglesa sob Carlos II, seguindo-se então um período de relativa paz e segurança, Locke contava então com 28 anos.

Nos anos seguintes, paralelamente aos estudos, tomaria contato em Oxford com correntes de religiosos moderados, os *latitudinari*, defensores de uma teologia cristã racionalista no âmbito da Igreja Anglicana. Ainda em Oxford, à medida que se distanciava do aristotelismo escolástico dominante, aproximava-se dos círculos de empiristas. Profissionalmente, Locke finalmente escolhe seguir a carreira de médico. Por essa época, a nova cultura científica, do tipo da defendida por Descartes e Robert Boyle, persistia banida dos currículos universitários. Não por coincidência, a única disciplina científica, na acepção restrita de ciência natural-experimental, ensinada na universidade era a medicina. Entre 1660 e 1664, escreveria suas primeiras obras políticas: os dois ensaios sobre o magistrado civil. Desses escritos iniciais sobressai um traço autoritário e radical evidente, refletindo a poderosa influência exercida por Hobbes, com cuja obra Locke tomara contato na faculdade. Nesse período, escreveria também os seus oito “Ensaios sobre a Lei Natural”, em que procuraria ressaltar os pontos comuns entre filosofia e política, a partir da visão jusnaturalista.

Em 1665, verifica-se o acontecimento que doravante emprestaria um novo sentido a sua vida. No verão desse ano, encontra-se com Anthony Ashley Cooper, posteriormente Lord e primeiro conde de Shaftesbury, que tinha ido a Oxford para um tratamento de águas. Desde então, Locke se empenharia em assisti-lo no controle de sua enfermidade, ministrando-lhe seus conhecimentos de medicina experimental. Em 1667, seria no-

meado médico particular de Lord Ashley e convidado a residir em sua propriedade, em Londres. Com o tempo, além de médico pessoal, Locke passaria a exercer as funções de seu conselheiro político. A amizade com Ashley mudaria completamente o curso da vida do filósofo, franqueando-lhe o acesso aos círculos políticos ingleses. Vivamente impressionado com a atuação de Locke, o Lord ser-lhe-ia grato pelo resto da vida.

Ashley militava politicamente no partido Whig e era um árduo defensor dos interesses parlamentaristas da burguesia proprietária de terras. Na sombra de sua meteórica carreira política, entre 1667 e 1672, Locke não apenas será influenciado pelos seus ideais políticos, como certamente exercerá também como militante partidário do partido Whig um particular influxo na consolidação dos interesses da burguesia mercantil emergente. Em 1672, Ashley atingiu a culminação de sua vida política, tornando-se conde de Shaftesbury, sendo a seguir nomeado Chanceler, o mais alto cargo público do país. Acompanhando-o, Locke ocuparia a pasta de Secretário do Conselho de Comércio e Agricultura. Em 1675, Lord Ashley perde todos os seus cargos e Locke conseqüentemente é obrigado a abandonar suas atividades políticas. Com a queda de Ashley, e a crescente perseguição movida por Carlos II (1630-1685) contra seus opositores, Locke se sentirá cada vez menos seguro em seu próprio país. Em 1683, falece Lord Ashley e Locke se refugiará pelos cinco próximos anos na Holanda. O longo cenário de disputas entre Parlamento e Coroa encontrará seu término com a Revolução Gloriosa de 1688, quando finalmente o Parlamento alcança a supremacia política. Jaime II, sucessor de Carlos II, é deposto, e Guilherme de Orange e sua esposa Maria são convocados a assumir o trono inglês. A ascensão do novo regente marca também a reabilitação política de Locke, que, voltando à cena política inglesa, será nomeado um de seus conselheiros.

O ano de 1690 será um dos mais profícuos do ponto de vista intelectual para Locke, com

a publicação simultânea de seus escritos mais importantes, "Os Ensaios sobre o entendimento humano" e "Os Dois Tratados sobre o Governo Civil". Locke, médico de formação, embora tenha escrito muitas outras obras de cunho religioso, moral e até médicas, acabaria por granjear fama e reconhecimento de seus pósteros pelos seus "Ensaios sobre o entendimento humano", no campo filosófico propriamente dito, e pelos seus "Dois Tratados sobre o Governo Civil", no campo das idéias políticas. Mesmo porque diversos dos seus escritos jamais chegaram a ser publicados em vida. E, outros mais, foram-no anonimamente, entre os quais situam-se os "Dois Tratados". Nestes dois tratados, partindo de um imperativo político conjuntural, a necessidade de se refutar a tese do direito divino dos reis de fundo paternalista levantada por Robert Filmer, sua obra "O Patriarca" (1680), Locke elaborará toda uma teoria de governo e de estado limitados pela premissa jusnaturalista dos direitos subjetivos inalienáveis. Peter Laslett, em sua introdução crítica à edição inglesa dos Dois Tratados, fornece convincentes indícios de que, embora somente publicados em 1690, após a Revolução Gloriosa (1688), estes hajam sido escritos por Locke pelo menos dez anos antes, quando o patrono de Locke, o já citado Conde de Shaftesbury, "considerava seriamente a resistência armada caso Carlos II se recusasse a excluir seu irmão católico, Jaime, da linha de sucessão do trono" (McFARLANE, 1981, p. 23).

2.2. Thomas Hobbes

Thomas Hobbes nasceu a 5 de abril de 1588, em Westport, hoje parte de Malmesbury, Inglaterra, vindo a falecer em 4 de dezembro de 1679.

Um evento em especial marcará não apenas sua infância, mas também sua vida inteira: a ameaça da invasão da Inglaterra pela invencível armada espanhola, ao tempo da rainha Elisabeth I (1558-1603). Consta que o medo da invasão causou o nascimento prematuro de Hobbes. Em sua auto-

biografia, o filósofo fará menção ao episódio escrevendo que sua mãe deu luz a gêmeos, “a mim e ao medo”. Não por acaso, em toda a sua vida a ânsia de segurança e estabilidade estarão sempre presentes, assim como o temor da morte violenta deixará forte impressão em seus escritos.

Filho de um clérigo, de poucos recursos, Hobbes foi educado pelo tio materno, sob cuja custódia receberia desde cedo sólidos conhecimentos de grego e latim. Bacharelou-se pelo Magdalen College de Oxford, em 1608. Logo a seguir, iria trabalhar como preceptor da família do Barão William Cavendish, função que manteria, com algumas interrupções, pelo resto de sua existência. A aproximação de Hobbes com a família Cavendish lhe seria bastante útil porque oferecia tranquilidade e um grande acervo bibliográfico para dedicar-se à leitura e desenvolver suas reflexões. Hobbes se interessava particularmente pelos livros de história, pois acreditava que o estudo das concepções políticas requereria antes a leitura dos historiadores. Quando não estava a serviço do clã Cavendish, Hobbes exercia a função de preceptor de uma ou outra família aristocrática. Sua tarefa nesse campo era grandemente facilitada não apenas pelo seu conhecimento linguístico, mas também pela sua cultura humanística que, a exemplo de Locke, fazia-o interessar-se por matérias tão distintas quanto lógica, história, filosofia, direito e matemáticas.

Ao longo de suas muitas viagens pelo continente, Hobbes travará conhecimento e amizade com algumas das maiores mentes do seu tempo, como Francis Bacon, Descartes, Galileu e Mersenne. Após uma série de discussões em rodas de intelectuais sobre assuntos filosóficos, um tema em particular o impressionou vivamente: a questão do sentido e das causas da diversidade dos movimentos dos corpos. Planejará então o lançamento de uma trilogia filosófica: *De Corpore*, no qual tentará provar como fenômenos físicos são explicáveis em termos de movimento (1655); *De Homine*, acerca do movi-

mento específico relativo ao conhecimento e apetite humanos (1658); e *De Cive*, tratando da organização social (1642). Em 1640, quando os primeiros manuscritos de *De Cive* começam a circular, provocam reações contrárias de todas as partes, dos monarquistas porque acreditava no contrato social, dos parlamentaristas porque defendia o absolutismo, dos teólogos porque o consideravam ateu. O clima pouco favorável ocasionado pela divulgação de suas idéias faria com que se exilasse em Paris no mesmo ano. Pouco depois estoura a Guerra Civil inglesa. Em 1646, ainda em Paris, Hobbes torna-se preceptor de Carlos II, príncipe de Gales e futuro rei. Em 1651, publicará seu *magnum opus* “O Leviatã ou Matéria, Forma e Poder da Comunidade Eclesiástica e Civil”. No mesmo ano, Cromwell concede uma anistia, e Hobbes torna à Inglaterra.

Hobbes, mesmo depois de idoso, preservava o temperamento enérgico e combativo da mocidade, não raro se envolvendo em debates e polêmicas no campo político e religioso. Os seus escritos e idéias lhe granjearam fama e muitos inimigos na Inglaterra. Não obstante a proteção real de Carlos II, ao defender veementemente suas doutrinas, Hobbes acabava por atrair a ira e perseguições dos seus adversários. Consta que foi assim até o fim de sua longa vida, em 1679.

Seu “Leviatã” propõe-se a expor e estabelecer a necessidade, justificativa e premissas fundamentais sobre as quais assentará sua construção teórica em defesa de um superdimensionado Estado protetor, integralmente racional, laico, civil, secular, em que não haveria espaço para qualquer espécie de crenças e superstições. Com efeito, nas duas primeiras partes da obra, sistematizará as linhas gerais de sua teoria política, enquanto a terceira e quarta se ocuparão de uma vigorosa crítica à doutrina jurídica da Igreja e à política eclesiástica; fato que, não é preciso dizer, conseguiu o feito de aumentar ainda mais a ira do clero contra si. O nome “Leviatã” deriva de um monstro de origem bíblica (Jó, 3,8; 40, 25; Sl. 74, 14). Esse

animal mítico de “muitas cabeças” será utilizado por Hobbes como uma representação simbólica do Estado civil, ou “deus mortal” (HOBBS, 1974, p. 110), descrito logo na introdução de sua obra, como sendo “um homem artificial, embora de maior estatura e força do que o homem natural, para cuja proteção e defesa foi projetado” (p. 9).

3. A premissa pré-estatal do estado de natureza

A formulação do denominado estado de natureza como premissa lógica fundamental dos contratualistas sempre foi alvo de controvérsias entre os teóricos e seus comentaristas. Para alguns, o estado de natureza seria uma construção filosófica abstrata visando apenas atribuir algum fundamento racional à necessidade da criação da sociedade politicamente organizada. Para outros, seria um dado historicamente verificável e localizável do ponto de vista etnológico. Em linhas gerais, Hobbes estava entre os primeiros, e Locke entre os últimos.

Com efeito, Locke concebia o estado de natureza como um fato histórico real, chegando ao ponto de valer-se de diversos relatos etnográficos, como aqueles descritos por Garcilaso de la Vega e José Acosta, para comprovar sua existência¹. A construção da premissa do estado de natureza, do qual fará derivar toda teoria sócio-política posterior, assenta-se na justificativa de sustentar tese diversa da encampada por Robert Filmer (1588-1653), ideólogo do partido realista, em sua obra *O Patriarca* (1680), acerca da origem genealógica do direito divino dos reis. O direito divino dos reis em Filmer encontra seu fundamento na perpetuação hereditária do poder monárquico absoluto concentrado primitivamente em Adão e transmitido em linhagem sucessiva historicamente aos monarcas; poder esse recebido por Adão e Noé do próprio Deus, assegurando-lhe primazia sobre todos os demais de sua e das demais espécies. Para Filmer, os homens

não são livres, mas completamente submissos a esse poder supremo de origem divina investido na figura do soberano. Utilizando dessa premissa legitimatória, Filmer iria dela se valer para justificar o domínio das propriedades por parte daqueles investidos desse poder de origem adâmica. Logo no início do Segundo Tratado, Locke resume as principais teses de Filmer, refutadas ao longo do Primeiro Tratado, para retomar e delimitar o campo de sua própria exposição acerca da origem, limites e fins do governo civil.

Opondo-se radicalmente às sustentações do autor de “O Patriarca”, Locke estabelece de partida o fundamento de sua teoria política na existência verossímil de um chamado estado de natureza, definido por suas palavras como um

“estado de perfeita liberdade para ordenar-lhes as ações e regular-lhes as posses e as pessoas conforme acharem conveniente, dentro dos limites da lei da natureza, sem pedir permissão ou depender da vontade de qualquer outro homem (...) Estado também de igualdade, no qual é recíproco qualquer poder e jurisdição, ninguém tendo mais do que qualquer outro; nada havendo de mais evidente que criaturas da mesma espécie e da mesma ordem, nascidas promiscuamente a todas as mesmas vantagens da natureza e ao uso das mesmas faculdades, terão também de ser iguais umas às outras sem subordinação ou sujeição...” (Op. cit.§ 4).

Com algumas variações, essa definição será recorrente ao longo de todo o Segundo Tratado. Nessa condição, os homens enquanto criaturas de Deus se igualam e se perpetuam conforme os desígnios divinos e de ninguém mais. Compartilhando uma vida comunal lastreada em direitos subjetivos tais como a vida, a liberdade, a igualdade, a saúde e a integridade física, Locke considera tal estado uma situação ideal a ser mantida, não fossem as inerentes dificulda-

des de se permanecer indefinidamente nessa *conditio*. Esse estado de coisas seria desejável, caso não se revelasse inviável em vista de certos comportamentos humanos que perturbariam inevitavelmente a sua segurança e paz características estabelecidas pela lei da natureza. Na existência natural, cada homem é senhor de si mesmo e, portanto, não deve obediência a ninguém mais, a não ser aos ditames de sua razão. Inexoravelmente, prevê Locke, haverão de surgir ataques e agressões pontuais a essa situação estabelecida por meio de diferentes indivíduos por causas as mais diversas, gerando a necessidade de uma ação atual e proporcional de modo a assegurar a própria preservação do estado de natureza.

A luz da razão seria a própria lei fundamental a governar todos os homens na condição natural. A razão, segundo Locke, seria o liame subjetivo comum a todos os indivíduos porventura nela existentes. É, precisamente, quando os homens se afastam da razão cedendo a seus apetites bestiais e perversos, que eles saem do estado de natureza e passam a uma outra condição. Uma vez se comportando contrariamente aos ditames da lei natural da razão, fundamento do estado de natureza, esses homens se colocam fora-da-lei e, como decorrência, deverão ser punidos e não mais usufruirão dos direitos subjetivos garantidos pela *ratio* na proporção da violação cometida. Possuindo, como anteriormente referido, jurisdição recíproca, os homens possuem poder de julgar e executar a punição do transgressor na medida do seu crime. Isso acontecendo, induzirá ao aparecimento do segundo estado concebido por Locke como sendo de guerra. Qualquer indivíduo que se ponha em conflito com os demais e ameace a paz e serenidade do estado de natureza coloca-se automaticamente em estado de guerra contra todos os outros componentes da vida natural. Em tal contexto, ora qualquer dos membros se legitima para reprimir e prevenir práticas criminosas, ora apenas a vítima para pedir reparação pelo dano sofrido. Segundo Locke,

repressão e compensação seriam “as duas únicas razões pelas quais um homem pode impor um dano a outro”. E isso porque há o evidente imperativo de se assegurar a continuidade da vida natural, impondo castigos, a título de exemplo, de modo a desestimular infrações similares:

“Sendo essa transgressão crime contra a espécie toda e contra a paz e a segurança estabelecida pela lei da natureza, qualquer homem, por esse motivo, em virtude do direito que tem de preservar a Humanidade em geral, pode restringir ou, quando necessário, destruir tudo quanto lhe seja prejudicial, fazendo recair sobre quem transgrediu a lei malefício tal que o leve a arrepender-se de tê-lo feito e assim impedindo-o e a outros, pelo exemplo deste, de fazer malefício semelhante. E neste caso e pelo mesmo motivo, todos tem o direito de castigar o ofensor, tornando-se executores da lei da natureza” (Op. cit. § 8).

Na visão lockeana, fora da razão e da equidade, o indivíduo assemelhar-se-ia aos animais, podendo ser punido ou executado como se fere ou se mata um animal qualquer. A jurisdição recíproca derivada da igualdade e liberdade do estado de razão dá lugar à justiça retributiva, baseada na repressão e na reparação. Em seu favor, Locke enunciará, remetendo-se à Bíblia e à figura de Caim, o que chama de “a grande lei da natureza”: “Quem derramar o sangue do homem, pelo homem verá seu sangue derramado” (§ 11).

Sob uma perspectiva oposta, o estado de natureza será associado por Hobbes a um estado de degradação, selvageria, dispersão, pobreza e medo. Nessa condição em que os homens estão livres para fazer o que desejarem, vigora a lei do mais forte. O individualismo encontra o seu apogeu. É, por assim dizer, um estado de medo, no qual nenhuma segurança é possível, e no qual a única lei é a da espada. Para Hobbes, um tal estado de natureza generalizado nunca teria

existido, embora suspeitasse que os indivíduos nas Américas vivessem em condição semelhante. Diferentemente de Locke, portanto, que o concebia como um evento histórico real, Hobbes atribuía a tal condição mais um aspecto de construção lógica de uma situação-limite a fim de justificar a criação do estado civil, do que uma positividade histórico-fática. Se distinguirmos a ambivalência conceitual do estado natural em Locke, em um estado de natureza ideal, associado com a harmonia e o império da razão nas relações humanas, e um estado de natureza real, ligado à insegurança, arbitrariedade e lutas constantes (cf. Raymond Polimapud BOBBIO, 1998, p. 179 e 186), o estado de natureza de Hobbes certamente equivalerá a este último. De fato, no *Leviatã*, o estado natural corresponde a uma situação beligerante. Os homens estão dispostos a tudo em nome da competição, da desconfiança e da glória. Nessa *conditio*, escreve, “durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter em respeito, eles se encontram naquela condição de guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens” (OS PEN-SADORES, 1974, p. 79). Este *status naturae* é associado por Hobbes com o *locus* da anarquia, do caos:

“Numa tal situação não há lugar para a indústria, pois seu fruto é incerto; conseqüentemente não há cultivo da terra, nem navegação, nem uso das mercadorias que podem ser importadas pelo mar; não há construções confortáveis(...); não há conhecimento da face da Terra nem cômputo do tempo, nem artes, nem letras; não há sociedade; e o que é pior que tudo, um constante temor e perigo de morte violenta. E a vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta” (p. 80).

Locke, indo muito além de Hobbes, admitirá implicitamente em sua formulação do estado natural até mesmo um razoável grau de organização social. Nos trechos do Se-

gundo Tratado em que se reporta à invenção do dinheiro e à necessidade de justificar a apropriação ampliada da propriedade², pelo consentimento tácito ou por convenção, postula implicitamente a existência de uma economia de mercado ainda no estado de natureza, e antes da formação do corpo político. Quanto a Hobbes, isso era impensável antes da instituição do poder civil, para quem só pode haver sociedade com o aparecimento do Estado regulador na figura do soberano. No estado de natureza, não é possível haver propriedade porque, segundo Hobbes, tudo é de todos (estado indiviso). A propriedade apenas surgiria formalmente com o Estado e as leis.

Se, por um lado, o estado de guerra definido por Locke equivale ao estado de natureza hobbesiano, por outro constata-se que a condição natural e a de guerra parecem se confundir em certas passagens, ensejando notórias ambigüidades. Suas descrições do estado de guerra em termos de uma situação de inimizade, de destruição, de cedição aos ódios, às injustiças, aos temores assemelham-se em muito às concepções de Hobbes relativas ao estado natural. A diferença fundamental é que em Locke os dois estados (natureza e civil) podem conviver, ao menos transitoriamente, com a irrupção de um status belicoso. Por outras palavras, o estado de guerra pode ser deduzido tanto do estado de natureza como da sociedade civil. Basta que os homens afastem-se da lei natural/razão, tanto num quanto noutro estado, para caírem imediatamente sob o império da guerra. No § 19 do cap. III do ST, Locke elegantemente faz alusão a Hobbes e seus seguidores, acusando-os de haver confundido o estado de guerra com o estado natural:

“...o estado de natureza e o estado de guerra que, muito embora certas pessoas tenham confundido, estão tão distantes um do outro como 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 um desígnio declarado de força, contra a pessoa de outrem, quando não existe qualquer superior comum sobre a terra para quem apelar, constitui o estado de guerra; e é a falta de um tal apelo que dá ao homem o direito de guerra mesmo contra um agressor, embora esteja em sociedade e seja igualmente 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 juiz comum.”

Em síntese, o estado de natureza real em Locke é constituído por focos de conflitos parciais ou intermitentes, os quais podem eventualmente fazer desembocar no caos total, mas ainda assim numa vertente menos niilista que a do autor de “O Leviatã”. Para esse, entretanto, a condição natural está desde o início inapelavelmente associada ao estado de guerra de todos contra todos, no qual reina uma situação de caos e anarquia generalizados. Relativamente à problemática dos males do estado de natureza, para Locke o inconveniente fundamental do estado de natureza é a falta de um juiz imparcial acima e além dos interesses das partes capaz de solucionar as controvérsias derivadas das disputas dos indivíduos, punindo os culpados e proporcionando a reparação dos danos sofridos; quanto a Hobbes, o principal inconveniente da condição natural consiste na inexistência de lei, ou seja, lei civil dotada de força executiva, posto que as leis naturais apenas obrigam moralmente, não possuindo qualquer poder coativo. Se o diagnóstico da hipotética situação-limite em um e outro aponta para divergências de análise de conjuntura, o re-

médio preconizado também será distinto. Como veremos na seqüência, para Locke a solução encontra-se na defesa de um Estado civil responsável e limitado, que pode tudo no interesse dos indivíduos-proprietários; para Hobbes, em perspectiva diversa, a saída consiste na criação de um Estado civil absoluto, dotado de poderes supremos com vistas a garantir a paz e a segurança coletivas.

4. *O imperativo da institucionalização do Estado civil*

No sistema político formulado por Hobbes, a sociedade nasce com o Estado. Não há sociedade real sem o Estado. Em Locke, ao inverso, a sociedade surge primeiro e o Estado depois, mas esta pode subsistir mesmo sem aquele. Para Hobbes, o homem na condição de natureza é um predador nato, tomado de apetites por riquezas, comida, poder, mulheres, paixões. Nesse estado de coisas, cada homem é “lobo do outro” e “reina a guerra de todos contra todos” (HOBBS, 1974, p. 80 – 81). Sendo todos os indivíduos iguais e livres para fazerem o que bem desejarem, o caos e a anarquia são os distintivos característicos do estado natural. A implantação do Estado-Leviatã será a seu ver a única forma de confinar essas tendências natas em limites aceitáveis, pelo uso da força e da intimidação por parte de um soberano. O medo e a insegurança onipresentes farão os homens acudir ao socorro de um poder comum instaurado para assegurar sua autopreservação. Para tanto, deverão abandonar completamente o estado de natureza pelo estado civil, renunciando a todos os seus direitos, com exceção do direito à vida, e atribuindo-os todos ao soberano. O Estado em Hobbes já nasce com poderes supremos. Nem poderia ser de outra forma, pois a seu ver o poder do Estado ou é absoluto ou não existe. Aos indivíduos não resta escolha, é a anarquia ou o Estado absoluto. Se é certo que este apresenta algumas inconveniências, mas o que na vida é livre de

imperfeições, questiona a retórica hobbesiana? Ademais, ainda assim, seria preferível não ter liberdade nenhuma a não ser aquela franqueada pelo soberano, do que possuir a liberdade sem freios do estado de natureza, sinônimo de miséria e desventura.

O Estado de feição liberal idealizado por Locke tinha por objeto precípua garantir aos proprietários ameaçados pelas incertezas do estado de natureza a paz e segurança de que precisavam para assegurar a aquisição e a manutenção de suas posses. Nesse diapasão, Locke irá orientar a construção de sua teoria da sociedade e do governo num sentido bem definido: o estado civil tem a clara função de garantir e conservar os direitos possuídos pelo indivíduo no estado de natureza. A versão minimalista do Estado lockeano cederá lugar em Hobbes ao Estado superdimensionado com poderes quase ilimitados. Para este, a vida e o ser do Estado estão concentrados na figura do soberano. O soberano, de fato, em Hobbes confunde-se com o próprio Estado. Sua teoria do poder político possui um viés centrípeto evidente. Tudo gira em torno do soberano. Ele controla tudo e a todos no âmbito da sociedade civil, mas nada nem ninguém o controlam. A definição e justificativa do soberano enquanto essência do Estado-Leviatã seria sintetizada por Hobbes nos seguintes termos:

“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.” (p. 110).

O imperativo da criação da sociedade civil sob a égide de um poder soberano surge em ambos os autores enquanto derivação de suas respectivas concepções do estado de natureza. O estado de natureza, como visto alhures, possui um conceito positivo e negativo em Locke, e totalmente pessimista em Hobbes. Disso se pode extrair pelo me-

nos duas ordens de idéias. A concepção pessimista da vida natural em Hobbes, lastreada no medo e no caos, tornará inevitável aos indivíduos a sua total sujeição a um protetor todo-poderoso personificado no soberano. Já a ambigüidade do estado de natureza lockeano, simultaneamente positivo e negativo, fará surgir duas vias ou possibilidades. De um prisma, o aspecto negativo será, tal como em Hobbes, a justificativa perfeita para a construção do Estado; e por outro ângulo, no lado positivo ou ideal, se os homens tivessem sido capazes de viverem harmonicamente na condição natural, não haveria necessidade de constituir a sociedade política. Conflituados entre fazer o que mandam os ditames da razão de um lado e o que instigam os apetites e instintos de outro, resulta que os homens não conseguem viver continuamente em conformidade com as leis naturais, decaindo de uma condição ideal para um estado de disputas. É precisamente a constatação objetiva acerca dessa dualidade do comportamento humano que fará necessária a instituição da sociedade civil na doutrina de Locke. Se levarmos em conta essa postulação da dualidade da natureza humana em seu pensamento, podemos reconhecer nisso um arrimo conceitual para que Locke introduza a tese de revivescência parcial do estado de natureza dentro dos limites das leis civis, derivadas das leis naturais, estabelecidas sob o poder estatal. Essa sobrevivência parcial do estado de natureza dentro do estado civil, seria, ao ver de Bobbio, “a única humanamente possível” (1998, p.172). Em Hobbes, para quem os dois estados são antitéticos, tal possibilidade não é sequer aventada.

5. As formulações contratualistas em Locke e Hobbes

Locke tornará necessária, em sua argumentação, a criação de uma comunidade de indivíduos que, em nome da paz e segurança, irão consensualmente delegar ao magistrado civil os poderes de que dispunham na

condição anterior, renunciando apenas ao poder de punir ou fazer justiça privada. Na solução lockeana, diferentemente da preconizada por Hobbes, os indivíduos não renunciam aos seus direitos originários, assegurados pela lei natural, tais como vida, liberdade e igualdade, em prol do governo civil, mas tão-somente transferem a este o *munus* de garantir a sua inviolabilidade ou preservação contra quaisquer ataques ou infrações, internos ou externos. No estado civil, os seus integrantes preservam todos os direitos subjetivos usufruídos no estado natural e, como dissemos, somente renunciaram ao direito de punir os violadores da lei natural, tarefa confiada aos magistrados e detentores do poder executivo.

O cerne do *constructo* contratualista em Locke é, de fato, o seu conceito de *trust* (encargo, confiança). O primeiro passo na direção da criação do governo civil é dado por meio do pacto ou acordo celebrado inicialmente pelos indivíduos em comunidade, formando um corpo político com base no consentimento da maioria. Quer dizer, o pacto nascido do consenso geral destina-se a instituir a sociedade civil propriamente dita. Uma vez constituída esta, sua força maior consistirá na capacidade de legitimar suas iniciativas, resoluções e regras com fundamento na regra da maioria. "O que dá início e constitui qualquer sociedade política nada mais é senão o assentimento de qualquer número de homens livres capazes de maioria para se unirem e incorporarem a tal sociedade. E isto e somente isto deu ou podia dar origem a qualquer governo legítimo no mundo" (Op. cit. § 99).

Estabelecida a sociedade civil desse modo, o passo seguinte, e conseqüência lógica do primeiro, consistiria na delegação dos poderes dos indivíduos reunidos comunitariamente ao seu representante designado, o magistrado civil, em troca de proteção e garantia de seus direitos subjetivos, o qual tanto poderia ser um órgão unipessoal como coletivo. O delegatário do poder, após escolhido pela regra da maioria, por força de uma

outra virtude da razão chamada por Locke de *trust* (confiança), converte-se em comissário da comunidade, vinculando-se ao compromisso de proteger e garantir os direitos subjetivos dos cidadãos e ao dever de punir e fazer justiça com fundamento nas leis instituídas. Como todo encargo, ou delegação de poderes fiados em confiança, só subsiste enquanto seu detentor fizer jus ao seu mister. Quebrada a confiança da sociedade (*breach of trust*), o encargo confiado pode a qualquer tempo ser revogado. Isto é, Locke reconhece aos cidadãos injustiçados pelo governo por corrupção e abuso de poder, vícios comprometedores da preservação da comunidade, a legitimidade de se colocarem em estado de guerra contra aquele, de forma a destituí-lo do poder.

O postulado lockeano da elaboração do pacto social em duas etapas, ou em dois pactos sucessivos como preferem alguns estudiosos: inicialmente, os indivíduos livres celebram um pacto de associação visando a formação da comunidade, e a seguir, pelo consenso da maioria institui-se o poder político, o Estado mediante o pacto de sujeição a comunidade e o governante; encontrará em Hobbes uma versão unificada. Hobbes fundirá os dois conceitos de pacto em um único. Ao contrário de Locke, para quem primeiro surge a sociedade e depois o Estado, em Hobbes a sociedade nasce com o estado. Não há sociedade real sem o Estado. Ao mesmo tempo em que a multidão de homens livres se reúne para celebrar o pacto associativo, decide em nome da proteção e conforto entregar todos os seus direitos e esperanças ao poder comum de um terceiro, o soberano, a quem se submeterá por força do medo e da coação. O poder soberano, ademais, embora seja derivado do contrato originário, dele não toma parte e, como tal, está isento de obrigações e não se vincula a qualquer compromisso. Para todos os efeitos, o soberano ainda se mantém no estado de natureza em relação aos seus súditos. A força do contrato político de Locke, lastreado na virtude moral de *trust*, será

em Hobbes sinônimo de fraqueza, pois a força dos contratos reside antes na espada do que nas palavras. “Os pactos sem a espada não passam de palavras, sem força para dar qualquer segurança a ninguém” (HOBBES, 1974, p. 107). E, em outro trecho, reconhece que “os vínculos das palavras são demasiado fracos para refrear a ambição, a avareza, a cólera e outras paixões dos homens, se não houver o medo de algum poder coercitivo” (p. 86). Nessa perspectiva, a fonte de validade dos pactos só tem início com a instituição do poder civil, dotado de força suficiente para fazer cumpri-los, pois na condição natural, embora haja a obrigação moral de cumprimento das avenças porque justas, elas estão isentas de caráter coercitivo. E, uma vez instituído o Estado, a “espada pública” garantidora da executividade dos contratos consistirá precisamente no poder absoluto do soberano.

Após a cessão de direitos pela multidão ao terceiro investido do poder soberano, Hobbes justificará a necessidade da obediência dos súditos ao monarca com a formulação da terceira lei da natureza, segundo a qual “o homem deve cumprir seus pactos”. Se esse princípio não se sustenta, a sociedade se dissolverá. Esse princípio, a fidelidade aos contratos, é, segundo Hobbes, a base da justiça e injustiça; pois onde não há um contrato, não se renunciou ou transferiu direitos e todos têm direito a tudo. Desse modo, a injustiça e o prejuízo decorrem da violação dos contratos, exercendo um direito que já se havia cedido legalmente. No estado de natureza, reina a desconfiança mútua. Por conseguinte, antes que seja correto empregar os termos justo ou injusto, deve haver um poder coercitivo, o soberano, que pode obrigar todos os contratantes por igual a cumprirem com seus tratos. O soberano deve velar para que o temor ao castigo seja uma força maior que o fascínio exercido pelo desejo de qualquer vantagem que se possa esperar de uma violação do contrato. Assim, diversamente de Locke, que formulava seu conceito de pacto como um encargo funda-

do na virtude moral de *trust* (confiança), o modelo hobbesiano não recorre a nenhuma força moral para vincular os súditos ao poder soberano; uma vez mais o temor é o sentimento no qual se há de confiar (Cf. Lawrence Berns apud STRAUSS, 1996, p. 384).

6. Do Estado absoluto ao estado liberal

No âmbito das doutrinas políticas hobbesiana e lockeana da forma e função do Estado civil, a temática da medida e extensão do poder soberano assume especial relevo. Enquanto o soberano, para Hobbes, uma vez investido do poder absoluto a ele conferido pelo consenso da maioria, não mais o devolve ou perde a quem lho cedeu, em contrapartida Locke adota em sua teoria política uma concepção diametralmente oposta. No Segundo Tratado sobre o Governo Civil, de fato, Locke quase não usará a palavra soberania, preferindo a expressão poder supremo, associada em regra ao legislativo. Desenvolve a idéia de que o poder político pertence ao povo, que por sua vez o confia ao governante civil para que o exerça como seu comissário ou fiduciário. A soberania, ou o poder supremo, como prefere chamar Locke, pertence ao povo, que apenas o delega condicionalmente para certos fins; tese diametralmente oposta à sustentada por Hobbes, portanto, para quem o povo deteria o poder soberano exclusivamente até o momento de sua cessão em caráter irrevogável em favor de um terceiro escolhido pelo consentimento da maioria. Examinando a referência em Locke ao poder político do povo, J. W. Gough considera que:

“O poder do povo, em seu sistema, é exercido quando da criação do estado, mas depois disso ele permanece dormente a não ser que uma revolução se torne necessária, pois o governo estabelecido é sacrossanto enquanto cumpre seu dever. Locke aceitou (...) a noção de que os governos não são organismos de poder arbitrários e irresponsáveis, mas têm a responsabi-

lidade de promover o bem-estar público” (Quirino et al. 1980, p. 201).

Como já tivemos ocasião de nos reportar, o encargo fundado em trust (confiança) assume um lugar central na estruturação do poder político em Locke. Sua tese do governo responsável introduz um mecanismo moral de controle do poder, justificante de uma eventual ruptura do encargo confiado, uma vez que se verificarem abusos ou vícios no seu exercício por parte do governo. O Estado então assume feição nitidamente finalística, em que ele pode pouco para si, mas pode tudo para realizar os fins para os quais foi instituído. Em suma, um estado-garantia para os direitos dos proprietários. A fundação do estado será um mal necessário destinado a assegurar a manutenção e o pleno exercício dos direitos subjetivos num contexto afastado das inseguranças e incertezas do estado de natureza. Na concepção tipicamente liberal burguesa de Locke, o poder político destina-se a garantir a livre expressão do poder econômico. Quando no capítulo V do Segundo Tratado, Locke levará a efeito a justificação, após a invenção da moeda, mas ainda no estado de natureza, do direito dos proprietários de acumular ilimitadamente terras e riquezas, tornará ainda mais necessária a instituição de um Estado custódio desses mesmos direitos contra quaisquer ameaças.

Hobbes preconizava uma visão notadamente niilista do estado de natureza, concebido como uma condição intolerável, da qual os homens deveriam sair o quanto antes, se desejassem salvar o seu bem mais precioso, a vida. Relativamente a essa perspectiva hobbesiana da premente renúncia e supressão do *status naturae* pelos indivíduos rumo ao Estado artificial, Locke, não obstante reconheça a precariedade do estado de natureza, não o pinta com cores tão sombrias. Ademais, Locke adotará nesse particular uma postura sabidamente ambígua – como de resto em diversos temas dos seus Dois Tratados – acerca do estado natural, desenhando-o ora com aspectos otimistas

(ideais), ora com matizes pessimistas (reais). Em linhas gerais, o estado de natureza ideal confundir-se-ia com a própria “época áurea” da humanidade, na qual os homens viveriam em paz, segurança e harmonia conforme as leis da razão natural. Nesse sentido, não fosse a instabilidade do temperamento humano tendente ao conflito e à disputa por bens e riquezas, agravada pela falta de um juiz comum para dirimir as controvérsias, essa condição seria de todo modo desejável. Diferentemente do autor de “O Leviatã”, Locke não abomina a condição natural de per si em prol da exaltação do *homo artificialis*, o poder político. Com efeito, o seu Estado civil não anula o estado de natureza, porém, diversamente, conserva todos os direitos e garantias dos proprietários, salvaguardando-os contra todos os ataques e perigos a que estavam expostos na vida natural. Se para Hobbes, na transição do estado natural para a sociedade civil, no próprio ato da constituição do pacto social, os indivíduos renunciam a todos os seus direitos e garantias, exceto o único de defender a própria vida, em favor do soberano, no ideário de Locke, os indivíduos apenas renunciam ao poder de jurisdição recíproca, mas conservam todos os outros inerentes à condição natural tais como liberdade, igualdade e propriedade. “O significado da teoria de governo de Locke, afirma Norberto Bobbio, está justamente na demonstração de que o poder civil é a única forma não de instaurar o estado de natureza ideal, mas de permitir a sobrevivência das leis naturais, o qual é compatível com a natureza real do homem” (1998, p. 171 – 172).

Partindo inicialmente da premissa comum a Hobbes, porém em caráter diametralmente oposto ao seu esquema absolutista, Locke formulará uma teoria de governo responsável voltada para a restrição da soberania, limitando ao máximo o modo de funcionamento do poder estatal. Ainda de acordo com sua visão, os limites do exercício do poder soberano são precisamente

demarcados pelos direitos subjetivos individuais. De fato, o poder soberano civil não é um fim em si mesmo a se alcançar em substituição à anarquia do estado natural, como preconizado por Hobbes, mas em Locke sobretudo um fiel instrumento a serviço dos interesses dos proprietários.

O exercício de um poder ilimitado, tão caro ao racionalismo hobbesiano, não é considerado como poder político (legítimo) para Locke. A insistência de Locke no caráter limitado do poder político demonstra simultaneamente sua concordância e discordância com Hobbes. Locke, partindo do princípio da própria salvaguarda como o fundamento último da sociedade civil, explica que o poder absoluto arbitrário não constitui remédio algum para os males do estado de natureza. O estar submetido ao poder arbitrário de um soberano sem controle, sem o direito ou força para defender-se dele, é uma condição muito pior que a do estado de natureza; não pode supor-se que os homens hajam aceito livremente isso, pois “eis que criatura racional alguma pode supor-se que troque sua condição para pior” (Op.cit. § 131). Portanto, diz Locke, referindo-se a Filmer, mas também em certa medida a Hobbes, a monarquia absoluta “é incompatível com a sociedade civil, não podendo por isso ser uma forma de governo civil” (Op. cit. § 90). O grande erro de Hobbes não está em sua premissa, mas em sua conclusão política de que o único remédio para o estado de natureza é que os homens se submetam ao poder ilimitado do soberano, conclusão que contradiz a premissa de que o temor à morte violenta ou à busca da própria conservação é o primeiro princípio da ação humana. Afinal, quem poderá garantir que, sem controle externo algum da sociedade, o estado civil desemboque numa tirania de fato e de direito? A conclusão de Locke – o governo limitado baseado no consentimento dos governados – é mais fiel a essa premissa que a conclusão de Hobbes. Essa aporia da concepção absolutista hobbesiana, que, sob o argumento de paz e segurança, entrega os

súditos ao inteiro talante do soberano, seria detectada por Locke, para quem,

“os homens ficarão em condição muito pior que o estado de natureza se tivessem armado um ou poucos homens do poder conjunto de uma multidão, para forçá-los a obedecer, como lhes aprouver, aos decretos exorbitantes e ilimitados de pensamentos repentinos ou vontades irrestritas...” (§ 137) [grifos nossos]

7. *Direitos naturais e leis civis*

Historicamente, Hobbes e Locke são classificados como pensadores filiados à doutrina do direito natural. A análise de suas teorias políticas demonstra que, muito embora partam em diversos momentos de pressupostos assemelhados, entre um e outro a concepção jusnaturalista será instrumentada com motivações e articulação de finalidades bem distintas.

O jusnaturalismo assume, na teoria política de Locke, uma grandeza radical. Com efeito, quase todas as temáticas enfrentadas no Segundo Tratado se legitimam pelas categorias axiológicas da virtude natural, da propriedade à sucessão, do poder paterno ao poder político, passando pela concepção das instituições políticas. Ao longo dos sucessivos capítulos do livro, podemos constatar o modo como todas as principais concepções são justificadas em termos de observância dos preceitos da razão natural, a exemplo das categorias trabalho, consenso, princípio da maioria, confiança, igualdade, liberdade.

A vertente jusnaturalista de Locke terá o visio de fundamentar e legitimar a implantação do Estado liberal. Os direitos naturais pré-existem à sociedade civil e ao Estado. No estado de natureza de Locke, os homens já usufruíam de modo ilimitado de sua liberdade, igualdade e propriedade. O grande problema consistia nas ameaças constantes e incertezas que caracterizavam essa condição pré-estatal. A permanente insegurança da vida natural ameaçava a posse

mansa e pacífica dos bens subjetivos (liberdade e igualdade) e objetivos (terras e riquezas) dos indivíduos proprietários. A instituição do governo civil é o remédio adequado, prescrito por Locke, para os principais inconvenientes do estado natural: 1) a ausência de uma lei comum firmada e aceita pelo consentimento como padrão do justo e injusto; 2) a ausência de um juiz conhecido e imparcial para resolver quaisquer dissensões; 3) a ausência de um poder capaz de executar as decisões judiciais contra os infratores (cf. LOCKE, 1973, cap. 9). Embora afirmasse do ponto de vista nominal que a razão natural era o liame subjetivo comum a todos os indivíduos no estado natural, Locke reconhecia que em termos práticos os homens tendiam a buscar a satisfação de seus apetites e desejos egoístas, ao invés de assumir sua vocação de seres racionais. Se os homens se portassem em consonância com as virtudes políticas naturais, para usar uma expressão de Peter Laslett, não haveria necessidade de instituir a sociedade civil.

Na condição de natureza, como já visto, todos os indivíduos encontram-se em estado de igualdade e liberdade uns perante os outros, pelo menos nominalmente. Sendo certo que, na prática, nem todos são tão iguais assim, os mais fortes acabam-se impondo sobre os mais fracos. A lei natural obriga a todos moralmente, contudo, a falta de poder coativo e de executoriedade por uma autoridade comum de suas prescrições as torna inócuas. Este fato por si só tornará necessária a instituição de leis civis sob um governo civil que garanta sua prevalência e cumprimento. Até esse ponto, o pressuposto é comum a Hobbes e a Locke. A partir de então as derivações são destoantes.

Locke entende a lei natural como pré-existente ao aparecimento da sociedade e do Estado: "o estado de natureza é governado pela lei de natureza, que obriga a todos" (1973, § 6). O poder político, uma vez constituído, deverá apenas reconhecê-la e torná-la aplicável por meio das leis civis. Este o seu papel primordial. As leis civis,

ao ver de Locke só podem e devem obrigar os membros da comunidade enquanto fundadas nas leis da razão natural. A premissa legitimatória das leis do governo civil derivaria de sua vinculação às prescrições das leis naturais, das quais constituiriam, em última análise, uma referência positivada. Quando do advento do estado civil, as leis naturais já oferecem a matéria a ser regulada pelas leis políticas, e, portanto, estas destinam-se apenas a garantir a executoriedade daquelas. O justo será tudo o que se conforma com as leis da natureza, e injusto aquilo que delas se afasta. O princípio e o fim do governo civil consiste, fundamentalmente, no respeito às leis naturais enquanto proteção dos direitos subjetivos dos indivíduos. Essa linha de pensamento se assenta significativa e explicitamente na seguinte passagem:

"As obrigações da lei da natureza não cessam na sociedade mas (...) em muitos casos se tornam mais rigorosas, e por leis humanas se lhe anexam penalidades conhecidas, destinadas a forçar-lhes a observância. Assim a lei da natureza fica de pé como lei eterna para todos os homens, tanto legisladores como quaisquer outros. As leis que elaboram para as ações de outros homens devem (...) estar de acordo com a lei da natureza – isto é, com a vontade de Deus, a qual declaram –, e a lei fundamental da natureza sendo a preservação dos homens, não há sanção humana que se mostre válida ou aceitável contra ela" (§ 135).

Na seqüência, pouco adiante no mesmo capítulo do Segundo Tratado, Locke, em apoio a suas teses, fará remissão ao pensamento de Richard Hooker, em trecho de nota de rodapé, no qual este afirma que "se devem fazer as leis humanas de acordo com as leis gerais da natureza"³.

A lei natural na acepção empregada por Locke significa o conjunto de regras de conduta que a razão percebe e propõe para a melhor constituição da comunidade huma-

na. Essa lei natural é abordada ora como “escrita nos corações dos homens” ora como não-escrita, mas localizável “nas mentes dos homens”. No estado de natureza, ela obriga moralmente a todos e possui validade universal. E, embora considere seja a lei da natureza “evidente e inteligível para todas as criaturas racionais, entretanto, os homens, sendo desviados pelo interesse bem como ignorantes dela porque não a estudam, não são capazes de reconhecê-la como lei que os obrigue nos seus casos particulares” (LOCKE, 1973, § 124). Não por acaso Locke identificará, ainda no esteio da influência doutrinária da teologia racionalista de Hooker, a lei natural com a razão. No Segundo Tratado, logo de início, afirma que “a razão, que é essa lei [da natureza], ensina a todos os homens que (...) a consultem” (§ 6). Nessa ordem de idéias, razão e lei natural são categorias indissociáveis, pois sem a faculdade da razão o homem não pode se guiar pelos preceitos da lei natural, e esta sem aquela não pode ser reconhecida e aplicada. Esse entendimento torna-se particularmente evidenciado na seguinte passagem do ST: “se em virtude de defeitos que podem ocorrer no curso ordinário da natureza, uma pessoa qualquer não atinge o grau de razão em que seria de supor-se capaz de conhecer a lei e assim passar a viver dentro dos limites por ela estabelecidos, não será jamais susceptível de ser homem livre...” (§ 60). Para Norberto Bobbio, essa identificação entre razão e lei natural numa obra tardia de Locke como os Tratados marcaria o afastamento “da teoria voluntarista de sua mocidade, para a qual a lei natural era proposta pela vontade divina e descoberta – apenas descoberta – pela razão, Locke segue sua inclinação racionalista profunda, que o leva a desvincular cada vez mais o conhecimento humano dos pressupostos teológicos.” (1998, p. 148).

Hobbes, a seu turno, fará do Estado a panacéia universal para os males da vida natural. A igualdade e liberdade de que gozavam os homens no estado de natureza

eram indesejáveis para Hobbes, em virtude da natureza egoísta do ser humano. Em seu exercício de retórica, Hobbes subverterá a visão idealizada dos ideais naturais tornando-os sinônimo de desgraça e miséria. A igualdade é associada com o desejo mútuo de praticar o mal, porque sentindo-se iguais os homens não impõem limites a sua maldade. A liberdade sem limites é mal vista devido ao fato de nessa condição cada homem ter direito a tudo. Se todos tem direito a tudo, tudo é de todos, e nada é de ninguém. Assim, não há como alguém apoderar-se de um dado bem sem que todos os outros sintam-se lesados no seu direito comum. Por essa construção retórica, o mero exercício de um direito pessoal (uma liberdade natural) será sempre uma lesão ao direito alheio. Deriva disso o paroxismo de um ato aparentemente lícito vir a tornar-se ilícito, e vice-versa. Como tal, esse fato seria o motor ou o estopim, na lógica do sistema hobbesiano, ensejador da guerra de todos contra todos, característica de seu estado de natureza. Em seu favor, argumentará ele em *De Cive*:

“Observei que a guerra civil seria, necessariamente, decorrente de uma situação em que tudo fosse compartilhado entre os membros de uma sociedade, levando a todo tipo de desgraça, pois os homens disputariam com violência o acesso a todas as coisas” (BOBBIO, 1998, p. 174).

Precisamente porque no estado de natureza as leis naturais são ignoradas e desrespeitadas, dado a liberdade e igualdade sem restrições de que gozam nessa situação, que Hobbes faz inevitável o recurso ao poder do estado civil. A ausência de limites à cobiça, ao egoísmo, aos apetites e ambições humanas no estado natural faz de cada homem um “lobo para o outro”. A fim de saciarem suas paixões e se locupletarem às custas dos outros, os indivíduos são capazes de qualquer coisa, sendo a morte violenta uma decorrência evidente dessa guerra de interesses. Hobbes afirma que, sendo a morte violenta o pior de todos os males, a própria ra-

ção natural induz os indivíduos a buscarem a solução do governo civil. Acreditamos que a aversão da morte violenta tão intensa no *Leviatã* pode ser associada em parte ao fato de o filósofo de Malmesbury haver testemunhado pessoalmente os horrores da guerra civil inglesa, ao voltar do seu exílio em França.

A concepção eminentemente mecanicista e calculista de Hobbes acerca do homem e do estado não deixam de refletir o modo de pensar de um escritor apaixonado pelas matemáticas, sobretudo a geometria. Acreditava que a geometria, termo às vezes empregado por ele no sentido da generalidade das matemáticas, era a única ciência que havia chegado a certezas e conclusões indiscutíveis. E isso certamente o impulsionou a empreender a hercúlea tarefa de fazer ciência da política, para o que procederá à tentativa de sua matematização. Na esteira de Descartes, Hobbes haverá de considerar o método matemático como o método por excelência, donde sua inclinação de estender sua aplicabilidade à moral, à psicologia e à política. Por esse motivo, não será de se estranhar que formule a idéia de razão natural como a capacidade de fazer cálculos (adição e subtração), onde não se pode elaborar cálculos, não pode haver razão. Esse cálculo, por sua vez, tem como base as palavras, as construções lingüísticas. A teoria da linguagem incorpora em Hobbes uma vertente marcadamente utilitarista e pragmática. A validade da linguagem reside na sua utilidade, ou seja, no manejo preciso das palavras para a realização de determinados fins, entre os quais a constituição do pacto e a concretização do Estado. O uso da linguagem funda-se nos nomes e em conexões de nomes. A aptidão lingüística de nomear seres, coisas e objetos condiciona e torna possível sua função de fixar o conhecimento e formar a ciência. É, portanto, precisamente da nomeação ou denominação, dessa combinação calculista dos nomes que Hobbes procede à tentativa de instrumentalizar ideologicamente a linguagem como ferramen-

ta constitutiva essencial na construção do homem artificial, o *Leviatã*. A relevância da linguagem será tal na construção do nominalismo hobbesiano que sem ela "não haveria entre os homens nem Estado, nem sociedade, nem contrato, nem paz, tal como não existem entre os leões, os ursos e os lobos" (HOBBS, 1974, p. 24). Ainda segundo Hobbes, conceitos tais como verdade e falsidade são atributos não das coisas de per si, mas da linguagem; pois "onde não houver linguagem, não há verdade nem falsidade" (p. 27). Dessa feita, a partir de sua elaboração retórica associativa da razão com a linguagem e sua conexão com a aritmética e geometria derivará a aceção de raciocínio enquanto a capacidade de fazer cálculos com as palavras. Isso fica particularmente evidenciado nos seguintes trechos:

"(...) seja em que matéria for que houver lugar para a adição e para a subtração, há também lugar para a razão, e onde aquelas não tiverem o seu lugar, também a razão nada tem a fazer. (...) Pois a razão, nada mais é do que cálculo (isto é, adição e subtração) das conseqüências de nomes gerais estabelecidos para marcar e significar nossos pensamentos. Digo marcar quando calculamos para nós próprios, e significar quando demonstramos ou aprovamos nossos cálculos para os outros homens" (p. 31).

A breve digressão acerca do nominalismo e da formulação utilitarista da linguagem será um antecedente fundamental para que possamos compreender a seguir o postulado das leis naturais e sua efetividade no esquema político de Hobbes. Vimos alhures que as leis naturais, embora admitidas por Hobbes no estado de natureza, de pouco ou nada valiam devido a sua inocuidade e falta de poder coativo. Esse mesmo problema seria solucionado pelo filósofo quando da instituição formal do Estado civil, vez que as leis civis lastreadas na lei natural obrigariam a todos os súditos e teriam sua executoriedade imposta pelo soberano. Par-

tindo das premissas postas pela teoria linguística de Hobbes, as leis naturais são concebidas como teoremas ou fórmulas descobertas pela reta razão, e o seu princípio fundamental será “faz aos outros aquilo que queres que te façam”.

A reta razão assume em Hobbes a significação de razão prática, aquilo que se deve ou não fazer para preservar sua vida. As leis naturais constituiriam máximas da razão prática, ou seja, teoremas concebidos pelo cálculo da razão e aplicadas ao estado de natureza. O preceito geral da razão ou a lei fundamental da natureza consiste em “procurar a paz e segui-la”. A partir dela deriva e enuncia, nos caps. XIV e XV do Leviatã, outras dezenove leis naturais. Ao longo da obra, em diversas passagens esparsas, colhem-se definições que, com maior ou menor minúcia, explicitam o significado de lei natural e de lei civil ou positiva:

“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 para melhor preservá-la” (p. 82).

“A lei civil é, para todo súdito, constituída por aquelas regras que o Estado lhe impõe, oralmente ou por escrito, ou por outro sinal suficiente de sua vontade, para usar como critério de distinção entre o bem e o mal; isto é, do que é contrário ou não é contrário á regra” (p. 165).

Em outro lugar acrescenta:

“A lei civil e a lei natural não são diferentes espécies, mas diferentes partes da lei, uma das quais é escrita e se chama civil, e a outra não é escrita e se chama natural” (p. 167).

E ainda no mesmo capítulo, algo adiante, prossegue:

“As naturais são as que têm sido leis desde toda a eternidade, e não são apenas chamadas naturais, mas tam-

bém leis morais. Consistem nas virtudes morais como a justiça, a equidade, e todos os hábitos do espírito propícios à paz e à caridade. As positivas são as que não existem desde toda a eternidade, e foram tornadas leis pela vontade daqueles que tiveram o poder soberano sobre outros” (p. 175).

O grande defeito das leis naturais, avalia Hobbes, consiste no fato de, no estado de natureza, elas obrigarem tão-somente a consciência dos homens, tementes do julgamento de Deus, o que *de per si* se mostrará ineficaz para frear suas paixões e vícios. Será imperativo, portanto, implantar o Estado para, por meio do terror e da coação institucionalizada, impor o estrito cumprimento das leis em nome da segurança e paz de todos:

“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...” (p. 110).

O Estado hobbesiano detém o monopólio do direito e de sua força executiva. Ao soberano incumbe o dever de estabelecer as leis positivas que lhe convier para alcançar os fins do governo civil. “Todas as leis, escritas ou não, recebem toda sua força e autoridade do Estado, quer dizer, da vontade do representante [o soberano]” (p. 167). Uma vez que todos os direitos, a exceção de um, lhe foram transferidos por ocasião do pacto, somente ele pode dizer o direito, e as leis serão aquilo que ele estabelecer que devam ser. Ninguém pode resistir à sua autoridade ou se rebelar contra suas decisões, a não ser unicamente em defesa de sua própria sobrevivência. Isso porque, sob a lógica do contrato hobbesiano, o direito à autopreservação representa o único direito que não pode ser renunciado pelos súditos. Por essa concepção, cada súdito deverá considerar todas as ações do soberano como suas próprias ações, toda legislação emanada do seu poder como sua autolegislação. O poder

soberano agiria, dessa feita, na qualidade de um autêntico “substituto político” de cada um e de todos os súditos, ao mesmo tempo. Em sendo assim, aquele que pode ditar as leis civis e o modo de aplicá-las na ordem interna em hipótese alguma pode estar submetido a elas. O soberano, em verdade, encontra-se sujeito apenas às leis da natureza, porque essas são leis divinas e não podem ser revogadas por nenhum homem ou Estado. Entretanto, prossegue Hobbes, não pode estar sujeito a quaisquer leis postas pelo próprio Estado, ou pelo próprio soberano, pois estar sujeito a leis civis é estar sujeito ao soberano representante, isto é, a si mesmo (cap. 29). Essa liberdade em relação às leis que o próprio Estado se auto-concede implica dizer que o poder soberano não se vincula a ninguém mais a não ser a si mesmo. Isso porque o soberano ainda se mantém no estado de natureza em relação a todos os demais integrantes do corpo social. De fato, embora criado com base no contrato social, o poder soberano não se vincula a ele. Por uma engenhosa construção retórica, Hobbes argumentará que, após celebrado o pacto de união do qual nasce o Estado, a única lei natural sobrevivente no Estado civil é aquela que obriga os súditos a obedecer ao contrato instituidor do poder soberano; afinal, prossegue ele, os pactos nascem para serem cumpridos. Até mesmo aquele que, em tese, seria o único limite material ao seu poderio, sua obrigação de respeito às leis naturais, tem pouca eficácia prática, porque Hobbes atribuirá ao soberano a faculdade de dizer o que são as leis naturais na sua conversão em leis civis. Na verdade, dizer que o soberano está vinculado às leis naturais apenas equivale dizer que este deve obedecer aos ditames de sua própria razão, vez que Hobbes faz a lei natural derivar da razão.

A despeito da oposição manifesta das linhas gerais de sua teoria de governo em relação àquela desenvolvida por Locke, percebe-se uma nítida aproximação conceitual com o autor dos “Dois Tratados sobre o

Governo” quando Hobbes define liberdade civil como liberdade negativa, isto é, liberdade entendida como ausência de obrigações. Com efeito, Locke define liberdade como a faculdade de “seguir a minha própria vontade em tudo quanto a regra não prescreve” (LOCKE, 1973, § 22, p. 49). Em Hobbes, os súditos poderão fazer tudo aquilo que não lhes seja ordenado ou vedado pelas leis positivas. No sistema hobbesiano, ao poder soberano cabe conceber, promulgar e fazer respeitar as leis que julgar boas ou conveniente e que constituem leis pelo simples fato de serem expressão de sua vontade. As leis civis, portanto, resultam da vontade do soberano e são aquilo que o soberano estabelecer como tais. A despeito disso, o poder absoluto do soberano não contrasta com a liberdade dos súditos, desde que esta seja exercida fora das regras em que se é exigida a obediência. Logo, no silêncio ou lacuna das leis civis, os súditos poderão se determinar como melhor lhes convier. Dirá Hobbes:

“Dado que em nenhum Estado do mundo foram estabelecidas regras suficientes para regular todas as ações e palavras dos homens (o que é uma coisa impossível), segue-se necessariamente que em todas as espécies de ações não previstas pelas leis os homens têm a liberdade de fazer o que a razão de cada um sugerir, como o mais favorável ao seu interesse. (...) Portanto, a liberdade dos súditos está apenas naquelas coisas que, ao regular suas ações, o soberano permitiu” (1974, p. 134 -135).

8. Conclusão

Ao longo das sucessivas abordagens de aspectos relevantes da teoria política de Hobbes e Locke, pudemos entrever o quanto ora se aproximam ora se distanciam em suas respectivas elaborações teóricas acerca do homem, da sociedade e do Estado. A afirmação feita logo de início agora soa mais

clara. Embora classificados como tantos outros pensadores, no séquito da escola contratualista e jusnaturalista, em um e outro faz-se derivar postulados morais e construções retóricas que acabam por assumir vertentes e matizes peculiares. Pudemos constatar, alhures, como e por que os autores, partindo do pressuposto contratualista comum lastreado na necessidade de sair do estado de natureza, chegaram a conclusões não apenas distintas como opostas.

A empresa a que Locke se propõe nos seus "Dois Tratados sobre o Governo Civil" de refutar Filmer a partir dos fundamentos mesmos sobre os quais se assentava sua justificativa do direito divino dos reis acaba por indiretamente atingir a doutrina absolutista hobbesiana. Podemos, de fato, divisar o cerne da missão lockeana na desconstrução do fator legitimatório calcado na hereditariedade do direito divino dos reis, remontada ao patriarcalismo bíblico desde Adão e Abraão. Filmer extraiu uma interpretação da Bíblia, pela qual o ato de procriar, a geração de um indivíduo a partir de outro, concederia ao genitor o direito de superioridade sobre a prole, a sujeição das vontades dos filhos à do pai. Sendo Adão o primeiro homem e primeiro pai, todos aqueles que lhe sucederam em cadeia ininterrupta de transmissão hereditária teriam legitimamente o poder real de precedência e prevalência sobre os súditos. À tese da transmissão de poder real via tradição genética, tão cara às concepções paternalistas do poder político como a de Filmer, Locke irá opor sua teoria do governo responsável necessariamente limitado, porque baseado não na superioridade do genitor, da figura do grande pai, mas numa relação contratualista de poder fundada na responsabilidade moral do governante enquanto destinatário da confiança do povo, este sim o detentor do poder supremo. Quanto a Hobbes, se é verdade que faz derivar a investidura do soberano civil não de dinastias bíblicas, porém do consentimento da maioria legitimado pelo pacto de união, no fim sua defesa do

poder superlativo do soberano assume uma inevitável similaridade com as teses de Filmer. O soberano hobbesiano pode ser considerado de fato e de direito o grande pai da comunidade política, o Leviatã destina-se a ser o todo-poderoso Estado protetor e custódio dos seus súditos, entendido como uma projeção da dominação do pai onipotente sobre sua prole. O povo em Hobbes só detém o poder soberano até o momento anterior ao pacto de sujeição. Operada a transmissão do poder em favor de um terceiro, o governante, ela torna-se irrevogável. Locke nunca afirmaria tal coisa. Com efeito, entendia bem diversamente que o povo nunca perdia o poder soberano, mas tão-somente o delegava ao governante para fins bem definidos. Como delegação que era, a qualquer tempo, em havendo desvio de finalidade ou abuso de poder, poderia ser revogada.

Na construção do arcabouço teórico de seu Leviatã, Hobbes usará e abusará da *ars rethorica* aristotélica para demonstrar que as liberdades nominais das leis naturais do estado de natureza não possuem eficácia prática, obrigando os homens apenas em consciência, uma vez ausente a figura do poder coativo representado pelo soberano. Um defeito tão grave levará Hobbes, no exercício de sua sedutora argumentação, a fazer derivar das inócuas leis naturais as leis do estado civil, e ato conseqüente a sua instituição formal, conclui que a única lei natural sobrevivente à criação do Estado é a que manda sejam os pactos cumpridos, ou, por outras palavras, que defende a obediência absoluta ao soberano pelos súditos. Com isso, Hobbes atinge seu propósito: parte da premissa do direito natural para fundar um direito positivo. Curiosamente, esse mesmo direito natural genitor do direito positivo morre no ato mesmo de instituição do poder soberano. A hipótese jusnaturalista em Hobbes teria apenas o condão de servir como justificativa à implantação do Estado absoluto. Até porque, criado este, as leis naturais e de resto todo o direito seriam precisamente aquilo que o soberano afirmasse

como tal. Em função disso, alguns autores enxergam em Hobbes um precursor do positivismo, a exemplo de Friedrich Hayek, citado por Phillipe Raynaud, para quem “se o artificialismo de Hobbes anuncia o construtivismo moderno (isto é, o andamento que privilegia a ordem consciente e deliberadamente construída), e funda o positivismo jurídico que reduz o direito à lei colocada pelo Estado, a doutrina de Locke estaria mais de acordo com a idéia de uma ordem espontânea, cujos poderes públicos só teriam que garantir a não perturbação da ordem e repousaria sobre uma concepção anti-positivista do direito, segundo a qual o alcance da própria lei deve ser limitado” (Cf. CHATELÉT, 1993, p. 680 – 681).

Tradicionalmente nas teses contratualistas se depreendem dois momentos na cessão ou transferência de direitos dos indivíduos livres e iguais na condição natural em favor do terceiro escolhido para governá-los no estado civil. Esses dois momentos, cujos liames nem sempre são tão evidentes, costumam ser definidos como pacto de união (acordo dos indivíduos entre si) e pacto de sujeição (entre o povo e o governante). A construção contratualista de Locke não apenas desdobrará o pacto em duas etapas, na primeira estabelecendo a comunidade, na segunda fundando o poder político, como operará a cessão ou transferência de direitos dos indivíduos ao governante com base num encargo de confiança (*trust*), o qual serviria de balizador permanente da conduta do titular do poder no cumprimento dos objetivos do Estado civil. Em contraponto à delegação lockeana do poder político, a doutrina de Hobbes fundirá os dois pactos em um único e estabelecerá que os associados individuais se comprometam a submeter-se ao soberano, na qualidade de terceiro não-contratante. Disso defluirá duas implicações: 1) os indivíduos, havendo renunciado às suas liberdades e direitos naturais, devem total obediência ao soberano; 2) não obstante haja sua pessoa reunido e incorporado as vontades e direitos de todos os

súditos por ocasião do pacto original, o soberano não se encontra sujeito a contrato algum. Em apoio a sua tese, Hobbes sustenta que “quem é tornado soberano não faz antecipadamente qualquer pacto com seus súditos”, porque “o direito de representar a pessoa de todos é conferido ao soberano mediante um pacto celebrado apenas entre cada um e cada um [o pacto de união], e não entre o soberano e cada um dos outros” (1974, p. 112). Na prática, os súditos assinarão um cheque “em branco” ao titular da soberania. A solução oferecida por Locke em sua teoria do mandato inspirado na confiança seria para Hobbes sinal de fraqueza, em se considerando inclinação natural dos seres humanos à desconfiança mútua e à defesa de seus interesses egoístas. Já a solução absolutista hobbesiana de concentração máxima de poderes na pessoa artificial do soberano é rejeitada pelo liberalismo de Locke, que vê nessa concentração plenipotenciária uma ilegitimidade política e uma séria ameaça à sobrevivência da sociedade organizada. Se, por um lado, a vinculação do governante na teoria de Locke a uma lei natural, ou ditame da razão, chamada de *trust* soaria como ingenuidade aos olhos de Hobbes, por outro, a Locke não passará despercebido o problema derivado da atribuição de poderes ilimitados ao Estado idealizado pelo autor de “Leviatã”. Essa aporia não enfrentada ou solucionada por Hobbes na formulação do seu “homem artificial” ou “deus mortal” pode ser colocada da seguinte forma: quem garante que, investido o soberano no poder absoluto sobre a sociedade e seus componentes, não se estaria cambiando um problema por outro de igual dimensão ou não menos pior, isto é, trocando a anarquia e insegurança do estado natural pela arbitrariedade e opressão sob o domínio tirânico? Locke, no Segundo Tratado, não apenas prevê esse tipo de inconveniente no governo absolutista, como o rejeitará enfaticamente, e até com certa dose de ironia:

“... como se, quando os homens, deixando o estado de natureza, entram na sociedade, concordassem em que todos eles menos um ficassem sob o império da lei, conservando aquele, entretanto, ainda toda a liberdade do estado de natureza, aumentado pelo poder e tornado licencioso pela impunidade. [Isto equivaleria] dizer que os homens são tão levianos que tomam cuidado para evitar os malefícios que lhes possam causar furões ou raposas, mas ficam contentes, ainda mais, acham até seguro serem devorados por leões” (1973, § 93).

Apesar de todo o seu notável esforço no sentido de trazer a lógica e rigor racional próprio das ciências naturais para o campo da política, as teses de Hobbes, provavelmente em função da radicalidade de muitas delas e da má-repercussão produzida indistintamente entre monarquistas, parlamentaristas e o clero, não teriam a mesma acolhida e repercussão que as de John Locke nem entre os seus contemporâneos nem nos séculos posteriores. Nas palavras de McPherson:

“... a doutrina de Hobbes não foi aceita por nenhum grupo ou movimento importante na Inglaterra no século em que ele viveu. Nem os realistas nem os parlamentaristas, nem os tradicionalistas nem os republicanos radicais, nem os Whigs nem os tories conseguiram tragá-la. Muitos dentre os seus críticos, inclusive os mais loquazes rejeitaram tanto suas premissas como suas conclusões” (1979, p. 100).

De fato, o modelo liberal de governo proposto por Locke, vindo de uma família de pequenos burgueses, haveria de se propagar com uma poderosa ressonância direta ou indireta sobre todas as empreitadas ulteriores da classe burguesa emergente em busca de espaço vital. Não por acaso, pelas décadas e séculos seguintes, seu particular ideário político muito influenciaria a instituição das democracias liberais e elaboração do constitucionalismo posterior. As

concepções liberais jusnaturalistas de Locke teriam uma descendência ilustre, servindo de duradoura fonte de inspiração para as colônias britânicas da América. No século XVIII, os postulados de Locke estariam na base de formulação da ideologia burguesa subjacente à declaração da Independência americana de 1776 e do pensamento revolucionário francês de 1789, exercendo reconhecida influência sobre pensadores tão distintos quanto Montesquieu, Sieyès e Kant. Posteriormente, veremos as sementes liberalistas ancoradas na supremacia da lei fundamental e antecipadas pelo *justice* Edward Coke (1610) e por Locke, nos “Ensaio sobre a Lei Natural” (1663) e no “Segundo Tratado” (1690), frutificarem no advento da doutrina norte-americana da *Judicial Review* pelo juiz Marshall, em 1803.

Notas

¹ Segundo Tratado do Governo Civil (ST), § 14 e 102. Todas as citações do ST foram retiradas do vol. XVIII de *Os pensadores*, (1973).

² Referido por C.B. McPherson como estado de natureza pós-monetário.

³ Hooker, Richard. Política eclesiástica. liv. III, sec. 9. Cf. Locke (1973, nota 19, p. 93).

Bibliografia

BOBBIO, Norberto et al. *Dicionário de Política*. Brasília: UNB, 1995.2 vols.

_____. *Locke e o direito natural*. Brasília: Unb, 1998.

_____. *Thomas Hobbes*. Rio de Janeiro: Campus 1991.

CHATELÊT, François (Org.) *Dicionário de obras políticas*. São Paulo: Civilização Brasileira, 1993.

_____. et al. *História das idéias políticas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. *Os Pensadores*. São Paulo: Abril, 1974.

LOCKE, John. Segundo tratado sobre o governo civil e outros escritos. *Os Pensadores*. São Paulo: Abril, 1973.

MCFARLANE, Leslie John. Teoria política moderna. Brasília: Unb, 1981.

MCPHERSON, Crawford Brough. *Teoria política do individualismo possessivo*. São Paulo: Paz e Terra, 1979.

QUIRINO, Célia Galvão et al.(Org). *Clássicos do pensamento político*. São Paulo: EDUSP, 1998.

_____.; SOUSA, Maria Teresa Sadek R. de (Org.). *Pensamento político clássico: Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau*. São Paulo: Queroz, 1980.

SALDANHA, Nelson. *Formação da teoria constitucional*. Rio de Janeiro: Forense, 1983.

STRAUSS, Leo; CROPSEY, Joseph. *Historia de la filosofia política*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1996.

WOLLMANN, Sérgio. *O conceito de liberdade no leviatã de Hobbes*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.