
LEI NATURAL E JUSTIFICAÇÃO POLÍTICA EM LOCKE

Jorge Armindo Sell

Resumo

John Locke forneceu nos Dois Tratados sobre o Governo razões para os cidadãos rejeitarem o direito divino dos governantes e crenças que possibilitaram aos cidadãos resistirem ao governo tirânico. Tais crenças e razões estão contidas no argumento lockiano da lei natural, promulgada por Deus à razão dos homens e que serve de base para os termos do contrato que institui a sociedade civil. Não obstante, ela ainda permanece como ordem valorativa à qual os cidadãos recorrem para seus julgamentos e ações na esfera política. John Rawls (2007), séculos mais tarde, reconhece que Locke possui uma concepção de justificação política ao sustentar uma ordem independente de valores que também permitem avaliar juízos políticos. No entanto Rawls não examina amplamente a lei natural sob esse prisma, o que suscita o exame aqui proposto sobre as funções e os limites do argumento da lei natural como ordem valorativa.

Palavras-chave

John Locke, lei natural, valores morais e políticos, John Rawls, justificação.

Abstract

John Locke provided in Two Treatises of Government reasons for citizens reject the divine right of rulers and beliefs that enabled citizens to resist against the tyrannical government. Such beliefs and reasons are contained in the argument of Lockean natural law, enacted by God to men's reason and that is the basis for the terms of the contract establishing civil society. Nevertheless, it still remains as value order which citizens rely for their judgments and actions in the political sphere. John Rawls (2007), centuries later, recognizes that Locke has a conception of political justification to sustain an independent order of values that also allow to assess political judgments. However Rawls does not examine natural law largely through that prism, which raises the examination proposed here on the functions and limits of the natural law argument as value order.

Keywords

John Locke, natural law, moral and political values, John Rawls, justification.

O principal propósito de John Locke nos *Dois Tratados sobre o Governo Civil* foi dar às pessoas razões para se sentirem no direito de resistirem ao poder de um rei tirânico. Para isso ele lança mão de uma estrutura valorativa que caracteriza o estado “natural” das pessoas e que permanece mesmo após sua entrada na sociedade civil. De modo que, além de dar razões para resistir a um governante injusto, Locke ofereceu um ponto de vista compartilhado, cujas crenças são capazes de guiar o juízo e as ações políticas das pessoas (ASHCRAFT, 1994). Cabe examinar qual é o conteúdo dessa ordem valorativa que se produz a partir da lei natural e de que modo ela serve de baliza para o ambiente político ou mesmo o demarca, além de examinar os pressupostos e limites desse raciocínio. Por fim, a partir de um cotejo da lei natural com o objeto do consenso sobreposto desenvolvido na *justiça como equidade*, buscar-se-á distinguir ambas as ordens valorativas como formas de justificação política.

1. A CONDIÇÃO NATURAL DA HUMANIDADE E O OBJETIVO DOS TRATADOS

Sabe-se que os principais objetivos dos *Dois Tratados* são a afirmação de razões para a refutação da tese do direito divino dos reis, então defendida por Filmer e outros, e para a recusa de um governo tirânico. A realização de ambos tem como ponto de partida a afirmação de que os corpos políticos devem responder àquilo que os seres humanos são em sua natureza, algo também afirmado pelos defensores do direito divino dos reis, cuja tese Locke refuta no primeiro tratado.

Essa tarefa de proporcionar um outro entendimento daquilo que os seres humanos são por natureza também está relacionada com a convicção de que as ações políticas são guiadas por crenças. Essas crenças constituem razões que justificam uma dada ação política, definindo as condições em que os cidadãos podem se sentir ‘no direito’ de “emergir em resistência” a um governo ilegítimo (Cf. ASHCRAFT, 1994, p. 227). Tais razões, por sua vez, precisam estar sustentadas por uma base compartilhada de crenças para que possam ser avaliadas e aceitas por todos. Desse modo, essas razões podem cumprir sua finalidade, que é a recusa do governo tirânico pela regulação do poder político com a adesão e o consentimento das pessoas.

Dados esses objetivos, pode-se compreender porque sua reflexão filosófica introduz o argumento da lei da natureza. Para Locke, o poder político só pode ser adequadamente entendido considerando aquilo que é a condição natural da humanidade,

o estado em que todos os homens naturalmente estão, o qual é um estado de *perfeita liberdade* para regular suas ações e dispor de suas posses e pessoas do modo como julgarem acertado, dentro dos limites da lei da natureza, sem pedir licença ou depender da vontade de qualquer outro homem.

Um estado também de *igualdade*, em que é recíproco todo o poder e jurisdição, não tendo ninguém mais que outro qualquer – sendo absolutamente evidente que criaturas da mesma espécie e posição, promiscuamente nascidas para todas as mesmas vantagens da natureza e para o uso das mesmas faculdades, devam ser, também umas às outras, sem subordinação ou sujeição... (LOCKE, 2005, p. 381-2, II, §4).

A condição natural não diz respeito a um passado que é sobreposto ou superado pela condição dos seres humanos em sociedade, mas algo inerente à condição dos seres humanos no mundo que deve ser levada em conta pelo poder político. Tal condição de liberdade e igualdade naturais se deve à lei natural, que governa o estado de natureza colocando a todos em situação de liberdade e independência uns dos outros. Isso se dá sob um duplo aspecto. Primeiro, porque a lei natural “a todos obriga” ao ensinar àqueles que a consultem sobre a relação que há (e deve ser mantida) de cada um com relação aos demais; em segundo lugar, porque os seres humanos são iguais entre si por serem “artefato de um mesmo Criador” (LOCKE, 2005, p. 384-5, II, §6), sendo este o modo pelo qual Ele dispôs a humanidade como algo ordenado mediante leis “válidas e fixas de operação apropriadas à sua natureza” (LOCKE, 2007, p 100-1). Nesse sentido, a lei natural diz aquilo que os seres humanos são naturalmente e, a partir disso, como também eles *devem* se comportar. Cada homem sabe aquilo que a lei natural exige pois esta é “promulgada e dada a conhecer apenas pela *razão*” por Aquele que é o Artífice dos homens descendentes de Adão (LOCKE, 2005, p. 432-3, II, §57).

Assim, na medida em que todos os seres humanos são capazes de fazerem um uso apropriado da razão de modo a terem acesso à lei natural e conduzirem suas vidas a partir dela, pode-se dizer que todos são legisladores no estado natural. Além disso, nesse estado todos também são responsáveis pela *execução* da lei da natureza, poder que está depositado nas mãos de cada homem e cujo exercício visa a “conservação de toda a humanidade” (LOCKE, 2005, p. 384-5, II, §7). Isso porque a lei da natureza também seria vã se não houvessem meios de garantir que ela seja observada.

Entendida deste modo, a condição natural dos seres humanos como livres e independentes entre si permite excluir a possibilidade de um governo tirânico ou por direito divino, já que todos são artefatos de Deus e, em função disso, possuem o mesmo poder uns sobre os outros. E, assim sendo, a autoridade só pode ser legitimamente constituída a partir do consentimento de todos e não por intermédio da força ou da

opressão. Isso porque, “nenhum ser humano pode ceder a outro mais poder do que ele próprio possui” e, não estando nenhum ser humano naturalmente sob a vontade de outro, não pode um governante realizar tal submissão (LOCKE, 2005, p. 403-5, 504-5, II, §23-4, §135). Do mesmo modo, não podendo um homem escravizar a si mesmo, tampouco o pode fazer o governante para com seu povo.

É claro, o argumento da lei natural tem outras repercussões além da negação do poder tirânico ou mesmo do poder divino. Como já dito acima, na medida em que ele também é a chave para se entender o poder político, também ajuda a entender porque a autoridade política é necessária.

2. A LEI NATURAL COMO RAZÃO DE SER DO PODER POLÍTICO

Ao afirmar que a igualdade e liberdade são traços que sintetizam a condição natural do homem, Locke distingue o estado natural do estado de guerra no sentido de que este consiste da violação ou quebra daquilo que caracteriza a condição natural dos homens. Cabe lembrar como surgiria um estado de guerra a partir de seres situados da maneira acima descrita.

No estado natural, como a lei da natureza se faz presente para a razão de cada indivíduo, cabe a cada indivíduo interpretá-la. E o fato de que “*todos têm o poder executivo da lei da natureza*” é fonte de inconveniências entre os integrantes do estado natural, pois a coerção exercida por cada um coloca aquele que é coagido de forma submissa em relação à vontade daquele que aplica a legislação (LOCKE, 2005, p.391, II, §13, itálicos no original). Além do mais, cabendo a cada homem aplicar a lei da natureza muitas vezes movido por paixões, ele tende a aplicá-la parcialmente, privilegiando os seus em relação aos demais. Cada indivíduo também pode não estar disposto a condenar a si mesmo nas situações em que reconhece sua violação da referida legislação. Essa parcialidade passa a ser fonte de inimizades, revanches e dissidências que podem jogar os homens uns contra os outros criando uma situação de “violência e destruição mútua”. Assim: “*A ausência de um juiz comum dotado de autoridade coloca os homens em estado de natureza; a força sem direito sobre a pessoa de um homem causa o estado de guerra, havendo ou não um juiz comum*” (LOCKE, 2005, p. 398, II, §19, itálicos no original).

Em outras palavras, o estado de guerra evidencia a insuficiência da lei natural em proporcionar uma relação de convivência estável e duradoura. Pois, como dito, a lei

natural enquanto estatuto da condição do ser humano e código de conduta explicita um conjunto de considerações através das quais os seres humanos concebem a si mesmos em suas relações uns com os outros. A partir dela, segundo Renato Janine Ribeiro, os seres humanos se reconhecem como iguais entre si e inferiores a Deus (Cf. RIBEIRO, 2005, p. 135). No entanto, como não há no estado natural um meio imparcial para sua aplicação, a lei natural se torna vã em vista de sua finalidade (que é a preservação da humanidade) e motivo de conflitos intermináveis.

É claro, isso não significa que a lei natural em si mesma seja a fonte das inconveniências, já que permite aos integrantes do estado natural identificarem aquilo que é “razoável e justo” (LOCKE, 2005, p. 395, II, §16). Isso porque ela habilita os homens a uma relação política duradoura pois, através dela, eles são capazes de se relacionarem uns com os outros segundo termos que todos aceitam pelo exercício de sua razão. Como também afirma Locke nos *Ensaio sobre a Lei Natural*, as divergências de interpretação e aplicação da lei natural sinalizam que ela não é algo inato aos seres humanos, mas depende do exercício da razão para seu conhecimento. Por outro lado: “O consenso geral dos homens não é questão sem sentido e totalmente irrelevante – pois não se pode derivar esse consenso geral de outra fonte que não alguns princípios comuns a todos os homens e dos quais a própria natureza é fonte” (LOCKE, 2007, p. 104).

Isso quer dizer que a base do consenso entre os homens que dá origem a sociedade política não pode derivar de outra fonte que não a lei natural. Nesse sentido, pode-se dizer que ela predispõe os homens a uma razoabilidade pois, de modo análogo ao que afirma John Rawls (2003) a respeito dos cidadãos de uma sociedade bem-ordenada, os membros do estado natural são capazes de endossar termos de convivência que podem ser mutuamente aceitos pelos demais. No entanto, as semelhanças não vão muito além disso, pois aquilo que Rawls denomina “termos equitativos de cooperação”, que são aceitos de forma recíproca pelos cidadãos de uma sociedade bem-ordenada, possuem um conteúdo que vai além da liberdade e igualdade expressos pela lei natural (Cf. RAWLS, 2003, p. 9-10). Isso porque eles não dizem respeito apenas à convivência entre cidadãos, mas também a uma cooperação social mutuamente vantajosa. Mais ainda, os elementos que fundamentam as concepções de Locke e Rawls são diferentes e se justificam de maneiras diferentes, cuja análise será feita posteriormente.

É claro que a razoabilidade dos homens no estado natural é relativa porque eles sofrem influência dos seus interesses e paixões em seus julgamentos. Mas a

possibilidade de um acordo com uma base mutuamente aceita evita que o âmbito da discussão política seja reduzido ao mero tratamento das contingências pelo critério da conveniência ou mesmo da casualidade. Pelo contrário, a política passa a ser entendida a partir de termos que emergem dos que são concernidos por ela, além de envolver sua adesão cognitiva. Essa disposição para se discutir assuntos em conjunto e de direcionar as crenças e julgamentos para um rumo politicamente eficaz fazem com que teóricos como Janine Ribeiro considerem que os seres humanos em Locke possuem uma “virtude política natural” (Cf. RIBEIRO, 2005, p. 161). Isso por sua vez coloca os seres humanos politicamente uns para com os outros mesmo num estado preliminar àquele proeminentemente político.

3. A RELAÇÃO ENTRE OS HOMENS A PARTIR DA LEI NATURAL E A SOCIEDADE POLÍTICA

Tais formas de relação dos integrantes do estado de natureza uns para com os outros também são evidência para Ribeiro afirmar que há uma sociabilidade e uma aceitação da dependência humana mútua imanentes a este estado, de modo que: “O estado de natureza já é social e político. O estado de sociedade nunca chega a transcender totalmente o estado de natureza: o contraste nunca se completa” (RIBEIRO, 2005, p. 146). Pois, para Locke, a lei natural é o “vínculo comum pelo qual o gênero humano se une numa única irmandade e sociedade” (LOCKE, 2005, p.539, II, §172). Entretanto, embora a primeira frase de Ribeiro esteja em consonância com tudo o que já foi dito até aqui, a questão do contraste entre ambos os estados não é isenta de debate.

Como visto acima, a lei natural obriga os seres humanos a determinado modo de relação, mas por si só não é suficiente para proporcionar uma convivência duradoura estável entre seres humanos porque sua aplicação enfrenta dificuldades. É necessário um juiz comum dotado de autoridade para aplicar a lei e resolver os conflitos de modo a evitar a violência. Em vista disso, tem-se o surgimento da sociedade civil através do acordo, em que “*a lei positiva primeira e fundamental de todas é o estabelecimento do poder legislativo – já que a lei natural primeira e fundamental, destinada a governar até mesmo o próprio legislativo, consiste na preservação da sociedade e [...] de qualquer um de seus membros*” (LOCKE, 2005, p. 502-3, II, §134, itálicos no original).

Em outras palavras, as relações políticas entre seres humanos, em parte já anunciadas (e de certa forma exercidas) através da lei natural, demandam um consenso

explícito e voluntário entre seres humanos livres para sua consolidação. Ao mesmo tempo, este ato implica no reconhecimento de uma única entidade política dotada de autoridade para elaborar e determinar aquilo que será a legislação válida para todos. Pois “a sociedade manifesta sua vontade mediante leis” (ASHCRAFT, 1994, p 230, tradução nossa).

No entanto, a efetivação do contrato pela criação do legislativo por si mesma não é o passo definitivo rumo à condição política, já que Locke define o poder político como “o direito de editar leis com pena de morte e, conseqüentemente, todas as penas menores, com vistas a regular e a preservar a propriedade, e de empregar a força do Estado na execução de tais leis e na defesa da sociedade política contra os danos externos, observando tão-somente o bem público” (LOCKE, 2005, p. 381, II, §3).

Nesses termos, o exercício do poder político envolve não apenas a criação de leis, mas também sua aplicação por meio da força. Nesse sentido, a lei promulgada pelo legislativo em si mesma não é capaz de assegurar que suas prescrições sejam acatadas pelos cidadãos, da mesma maneira que a lei natural em si mesma não assegura uma convivência estável e duradoura. Tal insuficiência da legislação (seja ela civil ou natural) é demonstrada pelo estado de guerra, onde a legislação não consegue promover sua finalidade. Isso porque ambas dependem do consórcio com o poder de aplicá-las pela força de modo a assegurar o bem comum, ou seja, dependem do exercício de um poder executivo.

Essa afirmação é corroborada por Locke em outras passagens nas quais afirma que no estado de natureza o homem possui dois poderes: o de fazer “tudo quanto considere oportuno para a preservação de si e de outros dentro dos limites permitidos pela *lei da natureza*” e também “o *poder de castigar os crimes* cometidos contra a lei” (LOCKE, 2005, p 498, §128). O primeiro é renunciado em favor do poder legislativo que, através de suas leis, manifesta a vontade dos integrantes da sociedade. O segundo é completamente renunciado ao poder executivo da sociedade que, através do uso da força, assegura o cumprimento das leis elaboradas pelo legislativo.

Há aí o contraste entre o legislativo e o executivo, pois o primeiro consiste da entrega parcial do poder de legislar para a sociedade civil, pois ele em parte permanece enquanto lei natural conhecida por todos os cidadãos, cujos fins também deverão ser promovidos pelo poder político, como se verá a seguir. O poder executivo, por outro lado, consiste da reunião do poder de cada homem de fazer cumprir a lei natural que,

sendo completamente entregue “para assistir o poder executivo da sociedade”, possibilita que a lei seja aplicada imparcialmente (LOCKE, 2005, p. 498-9, §130).

Para Pierre Manent, o poder legislativo pode ser entendido como “o prolongamento do desejo individual de preservação. E é por exprimir diretamente o desejo de conservação da propriedade, razão de ser da instituição política, que ele é soberano ou ‘supremo’” (MANENT, 1990, p 79). Nesse sentido, o poder legislativo pode ser entendido sob o prisma da representação política, o que não ocorre com o executivo. O poder executivo natural, que “não é representável, só pode ser abandonado – em princípio -, ou conservado tal e qual – em alguns casos” (Idem, p. 79). Diferentemente de Janine Ribeiro, para Manent há uma distinção entre a condição natural e a condição política do homem, já que “a lei exprime ou representa o desejo de preservação do homem natural, o executivo civil, ao se revelar irreduzível à lei ou ao revelar a insuficiência da lei, manifesta a ruptura entre o estado de natureza e o estado civil, e encarna, mais do que o legislativo, o que é próprio da condição política do homem” (MANENT, 1990, p 80).

Em outras palavras, a criação do executivo introduz a autoridade política como única entidade dotada de força legítima, o que extravasa quaisquer poderes até então presentes na condição natural. Essas afirmações ganham paralelo em Locke, pois a sociedade política só se efetiva a partir do momento em que cada um renuncie ao “poder executivo da lei da natureza” em favor da sociedade (LOCKE, 2005, p. 460, II, §89). Este só é recuperado no momento em que o governante viola as leis do legislativo (e também a lei natural) e utiliza da violência e da opressão contra os próprios cidadãos. O mesmo ocorre nas situações onde um cidadão ameaçado por um bandido não pode contar com o executivo civil para fazer cumprir a lei. Nestes casos, considerando que a força não produz direito e que não há nenhum poder coercitivo legítimo ao qual recorrer, cada cidadão dispõe apenas de si mesmo para fazer valer a lei da natureza pelos seus próprios meios.

O caso do governo tirânico, ainda assim, é especialmente dramático. Isso porque consiste do uso da força sem autoridade ou para além do direito. Nessa situação, ao violar a lei do legislativo e, por conseguinte a lei natural, o governante se coloca em estado de guerra em relação ao povo. Sendo que “o verdadeiro remédio para a *força* sem autoridade é opor-lhe a força”, os cidadãos estão no direito de usar a força para resistir ao tirano (Cf. LOCKE, 2005, p. 523, 563, II, §155, §202). Pois estado de guerra é basicamente aquele em que há o uso da força sem autoridade (Cf. LOCKE, 2005, p.

585, 588, II, §227, §232). Além disso, essa é a opção mais eficaz e que se faz premente nessa situação, porque em sua inviabilidade só resta aos indivíduos “apelarem aos céus”.

Mesmo assim, dizer que a condição política só se efetiva no momento em que houver um juiz na Terra “investido de autoridade para resolver todas as controvérsias e reparar os danos que possam advir a qualquer membro da sociedade” não significa que a relação das pessoas entre si se modifique (LOCKE, 2005, p.296, §89). Isso porque os termos que regem a ação da autoridade política constituída são fundamentalmente os mesmos que caracterizam e regem os integrantes do estado de natureza.

Num nível mais fundamental, é preciso ter em conta o que significam os termos “legitimidade” e “autoridade” no construto teórico de Locke. Dadas as afirmações de que a força não produz direito e de que só o consentimento pode dar origem a autoridade, pois ninguém pode ceder a outrem mais poder do que possui sobre si mesmo, um governo tirânico não pode ser reconhecido como legítimo. De forma mais radical, consiste em uma redundância dizer que uma autoridade é legítima a partir dos pressupostos lockianos pois, ou ela é legítima, ou simplesmente não é autoridade.

4. A ORDEM VALORATIVA COMPARTILHADA COMO REGULAÇÃO DO PODER POLÍTICO

Como visto acima, o acordo dos seres humanos proporciona a edificação do poder político da sociedade através da transferência dos dois poderes exercidos individualmente no estado de natureza. Ainda assim, mesmo com a substituição da lei natural pela lei elaborada pela sociedade para regular a convivência humana, a primeira permanece como ordem valorativa compartilhada pelos cidadãos. E, dado esse modo de subsistência, ela opera como forma de orientação e base de avaliação para julgamentos políticos.

John Rawls, em suas *Lectures on the History of Political Philosophy* sugere que a lei natural consiste dessa ordem independente de valores morais e políticos a partir da qual julgamentos sobre justiça e sobre o bem comum podem ser avaliados. Nessa relação, “julgamentos corretos ou seguros são aqueles que estariam em conformidade com o conteúdo da lei natural”, tornando esta uma “concepção de justificação política” (RAWLS, 2007, p 112, tradução nossa). Rawls considera a forma de justificação proposta por Locke distinta daquela que ele apresenta na concepção de justiça como

equidade, embora sem afirmar ou negar a existência de tal ordem independente de valores em sua *justice as fairness*. Mas Rawls não analisa o modo de funcionamento desta ordem de modo a comparar com a sua própria abordagem ou examina seus limites.

A permanência da lei natural como ordem valorativa que serve de base para julgamentos políticos pode ser ilustrada a partir de dois extremos, que concernem tanto a *origem* do governo e da autoridade como também da *finalidade* do poder político. Em primeiro lugar, do ponto de vista da **origem** do poder político, como já dito acima, a lei natural engendra uma condição sociopolítica que implica na recusa do poder absoluto e arbitrário. Isso quer dizer que o legislativo, embora constitua o poder supremo, “não pode exceder o poder que tinham essas pessoas no estado de natureza, antes de entrarem em sociedade e cederem-no a comunidade. Pois ninguém pode transferir a outrem mais poder do que ele próprio possui; e ninguém dispõe de um poder arbitrário absoluto sobre si mesmo, ou sobre quem quer que seja” (LOCKE, 2005, p 504, §135). Deste modo, o legislativo não possui o poder de retirar as vidas, liberdades ou propriedades dos súditos sem sua permissão. Além disso, ele torna a lei natural mais rígida porque precisa se manter de acordo com ela, pois “a lei da natureza persiste como uma eterna regra para todos os homens, sejam eles *legisladores* ou não” e “nenhuma sanção humana pode ser válida contra ela” (LOCKE, 2005, p. 505, §135).

Para Gouch, é essa necessidade de submissão ou conformidade que explica o uso da palavra “arbitrário” por Locke para descrever o poder que infringe a lei da natureza, e também de evitar o uso da palavra “soberano” para qualificar a legislatura (GOUCH, 1980, p 195). Afinal, a palavra soberania em Locke não pode ser entendida de modo arbitrário, como se fosse algo que possa ser delegado a outrem, exatamente porque a atividade do legislativo é restringida pelos limites da lei natural. O simples fato do poder político ser entregue pelos seres humanos à sociedade não torna as leis do legislativo e as ações do executivo válidas quaisquer que sejam. Isso porque o governo que viola as determinações do legislativo viola o preceito de que “nenhum homem, na sociedade civil, pode estar isento de suas leis” (LOCKE, 2005, p 467, II, §94). Pois, da mesma forma que a lei natural governa a todos, a lei do legislativo a partir dela estabelecida também deve governar igualmente a todos.

A condição do governo mediante um encargo confiado ilustra bem essa relação entre poderes constituídos e cidadãos. Ela também se mostra na distinção entre pacto social e pacto de governo pois, como constata Renato Janine Ribeiro, “a palavra

‘contrato’ aparece poucas vezes”: Ao aplicar o termo “confiança” em relação aos diversos poderes políticos do Estado, Locke faz a distinção entre o “contrato de sociedade” e o “contrato de governo”. O contrato de governo não parece ser propriamente um contrato, mas um “entendimento contínuo entre governantes e governados” (LOCKE, 2005, p 166 e 172). Isso porque a própria obediência à autoridade é relativa ao seu cumprimento da lei natural, pois “a força obrigatória da lei civil depende da lei natural; e não somos tanto coagidos a prestar obediência ao magistrado pelo poder da lei civil como obrigados à obediência por direito natural” (LOCKE, 2007, p. 148-9). Esse entendimento entre governantes e governados que se dá nos termos da lei natural é algo interessante na concepção de Locke como proposta de regulação do poder político. Isso porque tal relação de confiança sugere que a permanência e legitimidade do governo são relativas à sua capacidade de observar e respeitar aquilo que os seres humanos são naturalmente, sendo que essa adequação pode ser julgada sob critérios publicamente conhecidos.

Em segundo lugar, a lei natural permanece como reguladora do poder político no sentido em que a **finalidade** deste é garantir o cumprimento das finalidades da legislação natural incluindo, com especial ênfase, a preservação da propriedade. Sendo que: “O *fim maior* e principal para os homens unirem-se em sociedades políticas e submeterem-se a um governo é, portanto, a *conservação de sua propriedade*” (LOCKE, 2005, p. 495, II, §124). De modo que a finalidade do poder político não pode ser outra que a de preservar as “vidas, liberdades e posses” dos membros da sociedade (LOCKE, 2005, p. 538-9, §171). Desse modo, considerando que também a propriedade é um direito natural necessário à sobrevivência dos seres humanos e que a lei natural visa à conservação daqueles que rege, o poder político não tem (e não pode ter) outra finalidade senão aquela já estabelecida pela lei natural. Em vista disso, o legislativo orienta-se e limita-se ao bem comum da sociedade e o executivo “não tem ele nenhuma vontade ou poder a não ser o da lei” (LOCKE, 2005, p. 520, II, §151).

No entanto, como afirmado por Manent no trecho citado acima, o executivo não é redutível à lei, nem à sociedade e tampouco à ideia de representação. Embora pretenda-se que suas ações limitem-se às leis promulgadas pelo legislativo visando ao bem público, algumas de suas importantes atribuições nem sempre podem ser regidas por leis previamente formuladas. Esse é o caso da convocação das convenções do legislativo que pode ser demandada em caráter extraordinário. Locke se pergunta: “E em que outras mãos essa prerrogativa estaria mais bem depositada do que nas daquele a

quem foi confiada a execução das leis para o mesmo fim?” (LOCKE, 2005, p. 524, II, §156). O executivo, nesse caso, transcende tanto aquilo que é prescrito por lei e como também à própria sociedade, sendo que sua ação deve ser orientada pela prudência. Em outras palavras, a decisão recai para aquele que ocupa o executivo e cuja vontade não deve visar outra coisa além do bem da sociedade, porque “tudo quanto for feito manifestamente para o bem do povo e o estabelecimento do governo sobre suas legítimas bases é e sempre será uma prerrogativa justa” (LOCKE, 2005, p. 527-8, II, §158).

Aparentemente, não há outro modo de julgar a prerrogativa segundo os fins que esta persegue enquanto ação. E no que se diz que a “*prerrogativa não é senão o poder de fazer o bem público independentemente de regras*” e, sendo a finalidade do bem político a mesma da lei da natureza, resta que a prerrogativa só pode ser avaliada mediante os fins da lei natural (LOCKE, 2005, p. 534, II, §166). No entanto, a questão se torna especialmente complicada nas situações em que o executivo usa da prerrogativa para escravizar ou destruir o povo, frente às quais “não pode haver *juiz sobre a Terra*” a quem apelar, e “não tem o povo outro remédio além do *apelo aos céus*” (LOCKE, 2005, p. 535, II, §168).

Mesmo assim, a ausência de um juiz na Terra para decidir sobre este impasse e aplicar as devidas sanções ao poder executivo arbitrário não significa que não exista uma justificção para a recusa e oposição face a tal ato. Pois, como já dito, uma autoridade que viola aquilo para o qual é confiada imediatamente deixa de ser reconhecida como tal, e a situação de ausência de um juiz para arbitrar os conflitos coloca os seres humanos novamente em estado de guerra. Ademais, o exercício dos poderes políticos não é apenas avaliado do ponto de vista da legislação positiva, mas também do ponto de vista dos fins do poder político:

Pois, como todo poder concedido em confiança para se alcançar determinado *fim* está limitado por esse mesmo fim, sempre que este é manifestamente negligenciado, ou contrariado, o encargo confiado deve necessariamente ser retirado [*forfeited*] e voltar o poder às mãos daqueles que o concederam... (LOCKE, 2005, p. 518, II, §149).

Há ainda outra argumentação que foge ao padrão apresentado por Locke na maior parte do texto, mas reforça o papel da lei natural em governar a condição natural dos homens e orientá-los em sua condição política. Ela considera o *status moral* dos seres humanos a partir da sua igualdade e liberdade. Pois, de acordo com aquilo que supõe Locke nos Ensaio sobre a Lei Natural, a abolição da lei da natureza entre os

homens implica banir “da humanidade todo o corpo político, toda a autoridade, ordem e a amizade entre os homens” (LOCKE, 2007, p. 148). Em outras palavras, significaria extinguir elementos constitutivos da sociabilidade e do próprio modo dos seres humanos estarem no mundo.

Dado esse ponto de vista, quando o governante autoritário descumpre a lei do legislativo, invadindo as propriedades ou retirando arbitrariamente as liberdades do seu súdito, ele não está apenas violando a lei natural. Nessa situação o súdito é reduzido a escravo, “como se fosse degradado do estado comum das criaturas racionais, sendo-lhe negada a liberdade de julgar e defender seu próprio direito, de modo que fica exposto a todas as misérias e inconvenientes” (LOCKE, 2005, p 463, II, §91). Indo mais além, poder-se-ia inferir que um governo que viola as vidas, liberdades e propriedades de seu povo também está contrariando a disposição natural das coisas em geral e da comunidade humana estabelecida por seu Criador. É claro, isso traz à baila um pressuposto do argumento da lei natural que se torna problemático ao revelar os limites desta.

5. O ALCANCE DOS VALORES DA LEI NATURAL

Dado o que se disse acima, o argumento da lei natural enfrenta duas grandes dificuldades. A primeira diz respeito a se esse argumento pode ou não ser considerado uma falácia naturalista. A segunda envolve a validade da lei natural.

Em primeiro lugar, responder a pergunta se Locke pode ser acusado da falácia naturalista envolve examinar se ele realiza um salto daquilo que os seres humanos são naturalmente para o modo que a ordem política deveria se configurar. Isso porque o fato dos seres humanos naturalmente estarem de certo modo uns em relação aos outros não necessariamente implica que a ordem social e política deva ser projetada em conformidade a isso.

Essa crítica seria válida se a lei natural fosse somente apenas uma descrição da condição dos seres humanos no estado de natureza e que a igualdade normativa fosse derivada da semelhança física. Mas não se trata apenas disso. A lei natural é acima de tudo uma lei promulgada por Deus à razão dos homens e tem caráter de obrigação. Em outras palavras, a lei natural diz como a humanidade é em sua condição natural, pois os seres humanos são iguais enquanto criaturas do mesmo Criador. Mas ela também prescreve como sua conduta deve ser. Deste modo, Locke não estaria incidindo na

falácia, já que a lei que governa o estado natural já é em si mesma um conjunto de normas e valores.

A segunda crítica parece ser mais contundente, pois envolve a aceitação da lei natural como ordem independente de valores morais e políticos. É preciso considerar que a crítica do alcance não é com respeito ao seu conteúdo (pois ela diz respeito à humanidade em geral), mas sim com respeito às condições de sua aceitação. Deve-se também notar que o aspecto político desse consenso valorativo também envolve um aspecto epistemológico, que não é desenvolvido no segundo tratado. Já no *Ensaio sobre a Lei Natural*, Locke fala de duas pressuposições para que essa legislação se torne conhecida para os seres humanos. Uma delas diz que “para compreender que se está vinculado a uma lei, é preciso saber de antemão que existe um legislador, isto é, um poder superior a que de direito se sujeita”. Porque, embora os seres humanos sejam capazes de descobrir e conhecer a lei natural mediante o uso de sua razão, esse percurso necessariamente revela o vínculo da humanidade para com Deus, pois toda obrigação “retrocede” a Ele (LOCKE, 2007, pp. 126, 145).

Assim, cabe a constatação feita por Jeremy Waldron de que um ateu poderia não ser convencido da igualdade dos seres humanos mesmo fazendo uso adequado da sua razão, já que não procederia de encontro aos pressupostos desta legislação universal. Dessa forma, não seria convencido da validade da lei natural e não poderia participar do consenso político. Se esse é o caso, cabem as perguntas: os seres humanos só podem se conceber como iguais na estrutura de pensamento de Locke a partir de sua crença de que são criados como iguais por Deus? Ou ainda, haveria outro modo de se fundamentar essa igualdade e o arcabouço da lei natural “colocando entre parênteses” essa premissa? (WALDRON, 2002, p. 44).

A busca de uma alternativa é um passo fundamental para uma possível demonstração da universalidade e, por assim dizer, “atualidade” do pensamento lockiano. Isso porque o comprometimento com a igualdade é fundamental para a concepção liberal, já que ela prescreve que a lei deve ser válida igualmente para todos e, antes mesmo disso, que nenhum ser humano deve ser submetido à vontade de outro. Essa busca envolve a demonstração que o argumento da lei natural pode ser aceito mesmo suspendendo-se as premissas teológicas. A alternativa empreendida por Waldron é conceber o pressuposto da lei natural na capacidade que cada ser humano tem de se reconhecer responsável pelas suas ações.

Não obstante, Waldron conclui que a igualdade entre os seres humanos em Locke não pode ser entendida de maneira secular, pois ela só tem sentido dentro “das considerações da relação entre homem e Deus” (WALDRON, 1982, p. 82). Assim, é possível concluir que o ateu teria dificuldades em acatar a lei da natureza, o que também o excluiria do contrato. O que não é estranho, pois qualquer outra concepção de igualdade que não fizesse uso dessas pressuposições poderia ser coerente, mas não seria lockiana, dado aquilo que já se observou no texto acima.

Independente das eventuais limitações que o apelo teológico traz consigo do ponto de vista de uma possível aplicação, por outro lado ele desempenha um papel fundamental no sistema político lockiano. É uma questão a parte e que não pode ser desenvolvida aqui se tal apelo pode ser interpretado como elemento retórico ou se ele se é estritamente uma postura filosófica. Não se propôs aqui uma discussão acerca de Locke e seu contexto histórico para empreender uma reflexão desse tipo. O mais importante, considerando o que se disse até aqui, é perceber os *insights* políticos que o argumento da lei natural traz consigo. Pois, acima de tudo, ele proporciona um ponto de vista mutuamente aceito por todos os seres racionais (que acreditam na existência de Deus e fazem uso de suas faculdades) e uma ordem valorativa que cumpre a função de justificar juízos políticos. Além disso, é também um referencial objetivo e publicamente reconhecido que permite avaliar a atuação dos governos.

Essa estratégia de prover uma concepção de justificação política adotada por Locke ganha outros adeptos no pensamento político, dentre eles John Rawls, que reconhece nele uma “concepção de justificação distinta da justificação pública na justiça como equidade como forma de liberalismo político” (RAWLS, 2007, p. 112, tradução nossa). Até porque, a “justiça como equidade não afirma nem nega a ideia de tal ordem independente, ou de justificação como demonstração de que julgamentos morais e políticos são verdadeiros com referência a essa ordem” (IDEM, p. 112, tradução nossa).

Primeiramente, antes de fazer uma comparação entre ambos, é de se notar que há uma analogia entre os procedimentos de justificação política da lei natural e da justificação pública da justiça como equidade a partir da Posição Original. Segundo Edward Foster, ambos partem de um consenso valorativo para desenvolverem as implicações que seguiriam de sua mútua aceitação por indivíduos livres e iguais. E, no que concerne o consenso político, “o uso fluído da linguagem por Locke contém uma importante lição para os teóricos políticos em qualquer período de discordância cultural, incluindo o nosso” (FOSTER, 2005, p. 224, tradução nossa). Isso porque o consenso

político baseado na “lei moral de Deus”, apesar da limitação já examinada acima, é concebido em um vocabulário simples e totalmente aberto aos não-iniciados em sua teoria. Isso parece ter influenciado Rawls a abrir mão da abordagem realizada na *Teoria da Justiça* em favor de uma nova abordagem “projetada para buscar um consenso social mais amplo em questões políticas sem apelar para um discurso rigidamente definido e altamente especializado” (IDEM, p 225, tradução nossa).

Nas palavras de Rawls, sua abordagem afirma que:

Numa sociedade bem-ordenada efetivamente regida por uma concepção política de justiça publicamente reconhecida, todos aceitam os mesmos princípios de justiça. Esses princípios fornecem, portanto, um ponto de vista aceitável para todos, a partir do qual as reivindicações dos cidadãos dirigidas às principais instituições da estrutura básica podem ser arbitradas. Uma característica essencial de uma sociedade bem-ordenada é que sua concepção pública de justiça política estabelece uma base comum a partir da qual os cidadãos justificam, uns para os outros, seus juízos políticos: cada um coopera, política e socialmente, com os restantes em termos aceitos por todos como justos. É esse o significado da justificação pública (RAWLS, 2003, p. 37-38).

Ao propor que os cidadãos possuem uma concepção pública e mutuamente reconhecida de justiça como base de justificação, Rawls opta por um caminho que amplia o alcance do consenso político em relação à proposta lockiana. Pois “existem várias maneiras de especificar a ideia central de cooperação social”, inclusive através do recurso à lei natural de origem divina conhecida a partir da razão (RAWLS, 2003, p. 35). O que realmente importa para Rawls é se tal ideia de cooperação social consegue ser aceita pelas pessoas a partir de suas “faculdades morais” e que, ao mesmo tempo, elas possam esperar que as demais pessoas aceitem sob as mesmas bases. Dadas essas exigências para um consenso, a proposta lockiana não é amplamente democrática na medida em que envolve as pressuposições teológicas cuja aceitação mútua não é possível nas sociedades caracterizadas pelo pluralismo de religiões e concepções morais.

Além disso, a proposta de Rawls amplia o alcance do consenso valorativo por não ser tão rigoroso em pressuposições epistemológicas acerca do uso da razão e também por dispensar as pressuposições metafísicas relacionadas ao ser humano das quais a proposta de Locke é dependente. O que faz dos princípios de justiça de Rawls o objeto de um consenso mais amplo é exatamente o fato de não se fundarem em uma ideia de uma natureza humana para sua aceitação, e tampouco na suposição de uma entidade superior. Em vez disso, a validade dos princípios de justiça é garantida pelo chamado “equilíbrio reflexivo”, que consiste do alinhamento das crenças e juízos de

justiça mais fortes efetuados pelas pessoas (ou “juízos refletidos”) em uma visão coesa capaz de ser aceita em um debate político aberto. Assim: “A concepção política mais razoável para nós é aquela que melhor se ajusta a todas as nossas convicções refletidas e as organiza numa visão coerente” (RAWLS, 2003, p. 44). Com isso, a proposta de Rawls dispensa o fundacionalismo¹ que caracteriza a postura de Locke no argumento da lei natural e assim pode se tornar o ponto de vista comum adotado por pessoas com diferentes “doutrinas abrangentes”, ou seja, pessoas que professam diferentes crenças religiosas, metafísicas e filosóficas.

Dados esses elementos, é possível entender porque Rawls afirma que sua abordagem da justiça como equidade não afirma nem nega a ideia de tal ordem de valores morais e políticos em relação a qual os juízos podem ser avaliados. Essa confirmação não é necessária, já que esses valores que são objeto de consenso já fazem parte da “cultura política pública” das democracias consolidadas e são “independentes” dado o fato de que não são constituídos de valores religiosos e concepções éticas (RAWLS, 2003, p 46).

De qualquer modo, dizer que Rawls amplia o alcance do consenso sobre valores morais e políticos também significa dizer que ele herdou a proposta política de Locke e a aprimorou. E sobre Locke, embora sua proposta esteja inserida em um horizonte teocrático, ela lançou as possibilidades para mais tarde transcendê-lo.

CONCLUSÕES

Ao dizer que a lei natural é a razão de ser do político o que se pretendeu dizer, em outras palavras, é que a ordem política instituída a partir do consentimento em Locke tem por função fazer cumprir a ordem da legislação natural já dada. Em outras palavras, os traços essenciais da relação entre cidadãos dentro da associação política fundamentalmente já subsistem no estado natural. Nesse quadro, a associação política provê os instrumentos para assegurar que a relação entre seres humanos anunciada pela lei natural se consolide. Mesmo assim, como visto, os valores da lei natural permanecem como critérios de regulação do poder político, ao especificar as condições de sua fundação e sua finalidade.

¹ Método de justificação que consiste do recurso às crenças muito fundamentais (ou postulados) reconhecidos como irrefutáveis das quais as crenças a serem justificadas são derivadas. Filósofos como Descartes e Frege o empregaram.

Por outro lado, o alcance dessa estrutura de valores morais e políticos é relativo à aceitação de uma de suas premissas básicas, a saber, de que tal estrutura é resultado da criação da humanidade por Deus que é ao mesmo tempo Aquele que promulgou a lei natural. A partir de tal criação, os seres humanos se reconhecem a si mesmos como iguais entre si por igualmente serem produto do mesmo Criador, além de que tal igualdade é “ensinada pela razão” a partir da lei natural. De todo modo, a aceitação da igualdade (seja factualmente ou normativamente) é relativa à aceitação da premissa acima mencionada, o que limita o alcance da sua tese e exclui os ateus, os ignorantes ou mesmo aqueles que não fazem o uso apropriado de sua razão.

Embora a comparação com a proposta filosófica de Rawls demonstre que a proposta de Locke é circunscrita a um determinado período, ela revela a importância e a mensagem do legado político lockiano. Afinal permanece a convicção de que se pode conceber valores morais e políticos básicos capazes de serem mutuamente aceitos e, com isso, regularem o exercício do poder político. Em suma, Locke merece ser lembrado por apontar as possibilidades da política para além da arbitrariedade.

Referências

- ASHCRAFT, Richard. Locke's political philosophy. In: CHAPPEL, Vere. *Cambridge Companion to Locke*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- FOSTER, John G. *Locke's Politics of Moral Consensus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- GOUCH, J. W. A separação dos Poderes e a Soberania. In: QUIRINO, Celia Galvão; SOUZA, Maria Teresa Sadek R. de. *O Pensamento Político Clássico: Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1980.
- LOCKE, John. *Dois Tratados sobre o governo*. Tradução Julio Fischer, introdução de Renato Janine Ribeiro. 2ª Edição. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. Ensaio sobre a lei natural. In: LOCKE, John. *Ensaio Político*. Coleção Clássicos Cambridge de Filosofia Política. Mark Goldie (org.) trad. Eunice Ostrenski. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- MANENT, Pierre. Locke, o trabalho e a propriedade. In: MANENT, Pierre. *História Intelectual do Liberalismo: dez lições*. Trad. Vera Ribeiro, Revisão técnica de Francisco Inácio Pinkusfeld Bastos. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1990, p. 63 a 82.
- RAWLS, John. *Lectures on the History of Political Philosophy*. Edited by Samuel Freeman. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

_____. *Justiça como Equidade: uma reformulação*. Org. Erin Kelly, trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

RIBEIRO, Renato Janine. Introdução. In: LOCKE, John. *Dois Tratados sobre o governo*. 2ª Edição. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

WALDRON, Jeremy. *God, Locke, and Equality: Christian Foundations in Locke's Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.