



A IGUALDADE NO MEDO E NA PROPRIEDADE, NOTAS PONTUAIS SOBRE O LEVIATÃ E OS DOIS TRATADOS SOBRE O GOVERNO CIVIL

Alex Sander Xavier Pires¹

RESUMO

Desde o século XV se acirrou o debate entre o dogma e a razão em vãs de fortalecer as teorias democráticas em detrimento das absolutistas justificadas no direito divino, deslocando o Homem para o centro do debate. Liberdade e igualdade passaram a ser os valores supremos a serem defendidos em sociedade. As formulações de Hobbes e Locke marcam o discurso de garantias do indivíduo em sociedade civil com ênfase num pacto social pendente a submissão por necessidade de se expungir o medo do estado de guerra, ou por consentimento para proteção na aquisição de bens para satisfação das necessidades.

Palavras-chave: Homem. Igualdade. Pacto. Garantia.

1 INTRODUÇÃO

A abertura racional amadurecida desde o século XV repercutiu nas teorias políticas, em especial quanto ao fenômeno de legitimidade e de transferência do poder político. Neste sentido, a máxima quase uníssona do “todo o poder vem de Deus”² passava a ser questionada pela assunção de que o poder temporal poderia seguramente conviver com o transcendental;

¹ Pós-Doutor em Direito (Portugal), Doutor em Ciências Jurídicas e Políticas (Argentina), Doutor em Ciência Política (Brasil), Professor do Departamento de Direito da Universidade Autónoma de Lisboa (AUL/Portugal), Pesquisador/investigador do Centro de Investigação e Desenvolvimento sobre Direito e Sociedade da Faculdade de Direito da Universidade Nova de Lisboa (CEDIS/FD/UNL/Portugal), e Pesquisador/Investigador do Centro de Investigação e Desenvolvimento em Ciências Jurídicas – Ratio Legis – da Universidade Autónoma de Lisboa (RL/UAL/Portugal).

² De assento latino, “*omnis potesta a Deo*”.

afinal, poder-se-ia dar ao homem o que é do homem (bens civis) e a Deus o que é de Deus (produtos de fé).

A refutação a dogmas seculares gerou uma insurgência que precisava ser combatida por argumentos sólidos o bastante que afastassem a intangibilidade do absolutismo de direito divino e as teorias patriarcalistas que o amparavam. Neste âmbito, surgia a necessidade de colocar o homem no centro do debate político.

Falar de homem e política numa mesma frase exige que se determine a hierarquia dos valores (quem vem antes?); e, num mundo em expansão que tem na ciência a melhor resposta aos desafios das novas fronteiras, cujo acúmulo de riquezas passa a ser a pauta do dia, melhor que se conciliem em prol da satisfação de uma nova classe transnacional: a burguesia.

No ambiente burguês, quanto mais livre, melhor; a liberdade ganha os discursos políticos e a disputa do poder altera o enfoque da legitimidade para a garantia; ser livre pressupõe que todos possam fazer de tudo (o problema é a definição de todos e de tudo). Eis o ponto nodal: encontrar a explicação para que todos, num tom de igualdade, estejam autorizados a tudo fazer (liberdade), sem que haja o perecimento da sociedade civil e tampouco prejuízos a burguesia.

Para a presente análise, a questão da igualdade na liberdade será analisada pelo viés das teorias de Thomas Hobbes (*Leviatã*) e de John Locke (*Segundo Tratado sobre o Governo Civil*), mormente quanto as construções da passagem do estado de natureza para o de sociedade civil via concepção de um pacto social que justifique a releitura da liberdade natural para a liberdade política. Assim, o panorama histórico-político de análise é a Inglaterra renascentista imersa em crise religiosa que se desdobrou em instabilidade política que somente pode ser contornada com o reconhecimento dos interesses do parlamento liberal, isso em torno do século XVII.

2 CONTEXTO: DO ABSOLUTISMO AO LIBERALISMO POLÍTICO NA INGLATERRA DA REVOLUÇÃO GLORIOSA

A tomada de Constantinopla marca não só a queda do Império Bizantino, como também a derrocada do domínio dos dogmas e verdades levianas sobre a razão, construídos pelas máximas de fé. Tudo isso em razão dos movimentos insurgentes que possibilitaram – em tom de exigência – uma nova construção: a) social (fortalecimento dos burgos); b) comercial (renovação das práticas mercantis com a ascensão da burguesia); c) política (abertura do movimento expansionista culminando com a colonização de além-mar); d) econômica (acúmulo de riquezas pela burguesia – movimentação de divisas – e pelas Coroas - usurpação de fontes naturais das novas colônias); e) militar (necessidade de proteção para o crescimento das cidades, controle de fronteiras entre os Reinos, desenvolvimento para a armada e provimento bélico aos exércitos de dominação); f) religiosa (aversão aos santos domínios eclesiásticos romano-germânicos que culminou com a Reforma Protestante, entre outros movimentos); e, g) científica (afinal, as gran-

des navegações “comprovaram” que o mundo era “redondo”).

Tais fatos puseram o Homem no centro do debate e, com ele, a razão, capaz de modificar a natureza em vias de dar respostas aos novos acontecimentos, sobretudo ao progresso científico que garantisse o melhor resultado possível das novas práticas (vejam-se as técnicas de navegação, os meios de extração de recursos naturais, os meios de produção de bens e serviços, etc.). Em síntese, os valores e verdades foram postos em discussão; o conflito e a dúvida assumiam como palavras de ordem.

As constatações permitem inúmeras linhas de análise que podem se espriar pela: a) filosofia do conhecimento (releitura das *Hipótiposes Pirrônicas* escrita por Sexto Empírico entre os séculos II e III a.C. com a cediça linha voltada a refutação dos dogmas como verdades incontestáveis, mas carentes de comprovação como propuseram, à luz das inovações trazidas pelo Renascimento, o alemão Agrippa de Nettesheim, o português Francisco Sanchez e o francês Michel de Montaigne); b) filosofia científica (como variável do ceticismo moderno, a virada cartesiana contida no *cogito ergo sum* que prestigia o pensamento como produção da razão; e, mais adiante, as inovações de Francis Bacon com a proposta da *Grande Instauração* voltada a releitura da relação entre o homem e a natureza); e, c) pelo humanismo (desde Erasmo de Rotterdã até a proposta de uma sociedade voltada ao comunitarismo de Thomas More), dentre outros.

A preferência, no entanto, envereda pela análise de filosofia política com repercussão na estrutura equilibrada de gestão de poder político do Estado ante as funções públicas fundamentais; e, nesta, pela repercussão iniciada com as disputas temporais sobre o poder que se assenta na gestão dos domínios eclesiásticos e na influência sobre a monarquia e sobre o parlamento inglês. Em apertada síntese: a reforma religiosa e a tensão na leitura do poder político na Inglaterra dos séculos XV ao XVIII³ que serviram de panorama fático-histórico para a formulação das teorias de Thomas Hobbes e John Locke acerca da liberdade tomada em igualdade na passagem do estado de natureza para o civil.

Há que se dizer que a simples menção à ruptura com as estruturas tradicionais e a inversão do paradigma, por si só, já conclama aos atos revolucionários que servirão, desde já, como fundo histórico para compreensão dos pensamentos de Hobbes e Locke, sendo certo que a Revolução Gloriosa se apresenta como a manifestação de resgate de uma monarquia que se reportasse aos interesses do Parlamento.

2.1 Delineamento histórico: dos Tudors à Revolução Gloriosa

A Inglaterra renascentista estava entregue a dinastia dos Tudors (1485/1603), cuja habilidade em conservar o absolutismo chamava a atenção, essencialmente por equilibrar a relação entre o parlamento e a burguesia, ou seja, entre o apoio político e o financiamento econômico.

3 Por coerência metodológica, passa-se à margem da influência e da virada conceitual advindas das construções teóricas de Nicolau Maquiavel e de Jean Bodin quanto a gestão do poder político, desde a aquisição até o exercício.

No campo religioso, no entanto, a harmonia se perdeu desde que Henrique VIII propôs a ruptura com a Igreja Católica e a subsequente criação da Igreja da Inglaterra [Anglicana] para satisfação de seus interesses pessoais, de sorte que em 1531 declarou-se protetor da Igreja Inglesa, cujo ato foi ratificado pelo Parlamento em 1534.

Com a morte de Elisabeth I chegou ao fim a dinastia dos Tudors e se iniciou, com Jaime I, a primeira monarquia dos Stuarts (1603), que foi marcada pela campanha para justificar o “direito divino dos reis” com justificação no texto bíblico que fundamentaria o absolutismo transcendente aos súditos (enquanto homens subordinados). Esta teoria lhe foi tão própria que se desdobrou em conflito com o Parlamento, seja porque lhe desmerecia a autoridade política conquistada até então, seja em função da ingerência administrativa que fez sangrar os cofres da coroa, o que exigiu a imposição de nova política tributária sem a autorização da casa legislativa.

Carlos I sucedeu a seu pai, Jaime I, em 1626, aumentando as tensões entre a Monarquia e o Parlamento, uma vez que também era defensor do “direito divino dos reis”. Dentre seus atos destacam-se a dissolução do parlamento com a implementação de uma ditadura que assustou até seu seus partidários, e o recrudescimento das reformas religiosas para que dessem maior lastro a teoria do absolutismo garantido por Deus⁴.

Neste panorama de instabilidade política e de pouca habilidade de Carlos I, o Parlamento se engajou em promover a deposição do rei, o que o fez com a instauração da Guerra Civil que teve em Oliver Cromwell seu principal líder militar. Em meados de 1649 a revolução quedou-se vitoriosa e Carlos I foi decapitado, o que decretou a abolição da monarquia levando a Inglaterra à condição de República (*Commonwealth of England*) tendo Cromwell como seu *Lorde Protetor* (chefe de Estado).

Com a morte de Cromwell (1658), a sucessão de seu filho e o estado caótico em que se encontrava a República (crise político-econômica), consentiu o Parlamento com a restauração da monarquia – segunda dos Stuarts – que se deu com a coroação de Carlos II, em 1660; e, com a sua morte, em 1685, Jaime II foi coroado rei, sendo certo que herdou um reino dividido pelas disputas entre católicos e anglicanos, no campo religioso; e, entre conservadores e liberais, no campo político.

A desconfiança religiosa (pairava sobre si a desconfiança dos anglicanos desde que se converteu ao catolicismo, em 1668/1669) não foi acompanhada da política, haja vista que, no início de seu reinado, Jaime II contava com o apoio do Parlamento. No entanto, após a Rebelião de Monmouth ocorrida logo após a sua nomeação, passou a desconfiar de seus súditos e a praticar a política do temor por seus “juízes sangrentos”, ao mesmo tempo que aumentou sua força militar com a composição de um exército que contava com católicos nos mais elevados posto, o

4 “No século XVII (...) A burguesia já estava suficientemente fortalecida e poderia prescindir de governos fortes para solidificar seu domínio sobre a nação. (...) todo o século XVII ficou marcado pelos constantes conflitos entre a autoridade real e a autoridade do Parlamento. Esses conflitos assumiam aspectos religiosos, envolvendo protestantes contra católicos, mas, sobretudo, eram expressão de interesses econômicos divergentes. (...)” (Martins, 2005, p. 5).

que gerou a desconfiança do Parlamento.

Por volta de 1688 com o Parlamento em recesso, a política católica de Jaime II (Declaração de Indulgência assentada na ordem de perdão dos dissidentes religiosos, especialmente os católicos) e a gravidez de sua esposa em vias de dar à luz a um varão, inspiraram a liderança política inglesa a buscar socorro na sucessão ao trono.

A linha sucessória levava à Holanda, onde residia Maria II – filha de Jaime II e protestante por opção – casada com Guilherme d’Orange. Após alguns ajustes políticos costurados pelo Parlamento inglês que esmoreceram a relutância de Guilherme, o exército holandês entrou em Londres sob a chancela política que, em função da fuga de Jaime II para a França, declarou o trono em vacância e a sucessão por sua filha em comunhão com seu esposo. Tinha lugar a Revolução Gloriosa que “assinalou o triunfo do liberalismo político sobre o absolutismo e, com a aprovação do *Bill of Rights* em 1689, assegurou a supremacia legal do Parlamento sobre a realza e instituiu na Inglaterra uma monarquia limitada” (Mello, 1991, p.82).

Diante de tal manobra, o Parlamento deixava claro que o poder real derivava do seu e, também, que esta Casa política deveria ser respeitada em sua autonomia como forma de conservar-lhe a “liberdade”.

2.2 Uma ode a tolerância religiosa

A Revolução Gloriosa foi marcada não só pelo repatriamento de Maria II e a assunção ao trono de Guilherme III, mas também pelo regresso de outras personalidades da Corte inglesa que se refugiaram na Holanda em busca da liberdade de pensamento que se cerceara em Londres. Dentre tantos, John Locke aguardava ansiosamente para retornar a Inglaterra “livre” e segura, o que aconteceu na véspera da assinatura da *Bill of Rights*.

A bagagem de Locke estava mais pesada que o de costume em função de um opúsculo, escrito nos idos das disputas político-religiosas e publicado conjuntamente com os *Tratados* (1690), cujo objetivo era de resgatar os valores cristãos da virtude e da piedade, denominado *Carta acerca da Tolerância*⁵.

A *Carta* era destinada a todos aqueles que cometeram – e cometem – atrocidades em nome da religião, com justificativa na fé. De sorte que constituiu um instrumento de conclamação à liberdade religiosa como representação da liberdade política⁶. Em suma, fornece lições sobre o embate entre os bens civis e os religiosos; a conduta dos magistrados e dos líderes religiosos; da política e da religião; e o faz pela distinção entre a sociedade civil e a instituição religiosa.

Neste âmbito, defende que a sociedade civil tem o dever de cuidar das coisas materiais (bens civis), garantindo a segurança e a proteção da propriedade, além de elaborar, seguir e

5 Nas entrelinhas, Locke pretendia ver revogado o Editto de Nantes assinado pela Coroa inglesa em 1685, como lembra J. R. Milton: “A *Epistola de Tolerantia* [Carta acerca da Tolerância] foi escrita durante o inverno de 1685-86, quando Locke voltou para Amsterdã e passou a viver discretamente na casa de Egbert Veen. Locke estava muito preocupado com o problema da tolerância no contexto da política inglesa, mas o impulso imediato foi provavelmente dado pela revogação do Editto de Nantes, em outubro 1685” (Milton, 1994, p. 16).

6 Com o avançar de seu texto, Locke assenta uma questão interessante: “se permitimos aos judeus terem propriedades e casas próprias, por que não lhes permitir que tenham sinagogas?” (Locke, 1973, p. 32).

aplicar a lei humana, pelos olhos atentos do magistrado; enquanto a instituição religiosa tem o dever de cuidar das coisas do espírito (bens espirituais), resguardando seus dogmas e perpetuando seus ritos, sempre nos limites da lei divina e por intermediação direta dos eclesiásticos.

Assentada a diferenciação entre a sociedade civil e a religiosa, passa a esmiuçar os deveres de tolerância como meio de garantir o convívio harmônico e pacífico entre as pessoas; e o faz discorrendo sobre a Igreja, os indivíduos, os membros da Igreja e os magistrados. Em convergência, antepõe dois fenômenos: o compromisso ante o poder em si, e a missão ante os pares.

Pela primeira linha, para a Igreja, defende o poder de expulsar o seu membro, inclusive com a excomunhão, impedindo, por conseguinte, que participe da liturgia, mas, nunca, aplicar-lhe penas físicas ou expropriações (Locke, 1973, p. 14); enquanto para os indivíduos, sustenta que ninguém pode atacar outrem por motivo de fé, inclusive quanto aos bens pessoais que devem ser protegidos pelas leis que regem a sociedade civil – este comando é tão verdadeiro que leva as Igrejas à condição de indivíduo nesta relação (Locke, 1973, p. 16).

Pela segunda linha, para os membros da Igreja, ensina que o poder deve ser exercido nos limites de seus domínios, de sorte que se deve conservar o respeito às pessoas e aos seus bens civis, sem ou a prática de violência, pilhagem perseguição, e devem, ainda, praticar o ofício de aconselhar os seus seguidores no sentido da caridade e da benevolência (Locke, 1973, p. 16); quanto aos magistrados, reconhece que devem se abster de cuidar das almas já que esta tarefa se refere a cada um individualmente, orientado pela sua crença em dogmas sustentados por certa religião, e assim deve ser considerada na sociedade civil, de modo que o magistrado deve criar e aplicar leis contra os outros (terceiros) que atentem contra a vida e as demais propriedade dos indivíduos, e nunca para impor regras sobre a religião alheia ou que obrigue alguém a se submeter a dogmas impostos (Locke, 1973, p. 17).

Percebe-se, enfim, que Locke defende a liberdade religiosa como meio de resguardar o indivíduo (cada um é responsável e suficientemente racional para escolher qual a melhor crença para si⁷); além de proteger-lhe a propriedade (cada um tem o direito de adquirir coisas, constituindo propriedade, e o direito de defendê-las contra quem as desapropriar injustamente, cujo limite da justiça seria a lei humana dissociada da divina⁸). Eis a grande base do pensamento político de Locke que melhor será trabalhada nos *Tratados*: a relação entre liberdade e individualidade que garanta, em sociedade civil, a propriedade em sentido amplo e em estado de igualdade.

3 THOMAS HOBBS: TODOS SÃO IGUAIS NO MEDO

Antecessor e contemporâneo de John Locke, Thomas Hobbes nasceu nos arredores de

7 “(...) a liberdade facultada aos homens em assuntos que dizem respeito à vida futura: cada um pode fazer o que acredita agradar a Deus, em cuja vontade se baseia a salvação dos homens. Porque se deve, antes de tudo, obediência a Deus, em seguida às leis (...)” (Locke, 1973, p. 27).

8 Dentre tantas passagens: “(...) as pessoas são maltratadas e, portanto, não se pode suportá-las. Suprima-se a injustiça, a discriminação legal contra elas, modifiquem-se as leis, cancelem-se as penalidades a que são submetidas, e tudo se tornará tranquilo e seguro (...)” (Locke, 1973, p. 31).

Malmesbury, em 1588, de sorte que, nascido em família de poucas posses e em relativa proximidade do mar, fê-lo cultivar o medo como principal característica pessoal⁹: seja pela ameaça de invasão externa pela temida armada espanhola, seja pela defesa da legitimidade do absolutismo recrudescida por sua simpatia ao rei Carlos I, e, mais tarde, como preceptor de Carlos II¹⁰.

Autor de obras de manifesta importância política das quais se destacam *Do Cidadão*¹¹ (1642) e o *Leviatã* (1651); Hobbes faleceu, em 1679, antes de ter notícia da Revolução Gloriosa, ou seja, alheio a vitória liberal que reformulou a monarquia inglesa. Pontualmente, o *Leviatã* foi escrito em quatro partes (do homem, do Estado, do Estado cristão e do reino das trevas) tendentes a justificar o absolutismo advindo de um pacto social (que se afasta da tendência da época de teorizar pelo senso teológico – o direito divino) pelo qual os homens transfeririam seus direitos ao Estado (dado em sociedade civil) que exerceria o poder em vias de afastar o temor, imposto pela guerra de todos contra todos, instaurado no estado de natureza.

Percebe-se que o núcleo central para compreensão da teoria hobbesiana se assenta em sua concepção de homem que, diferente do que se tentou impor¹², é civilizado e atemporal, nunca selvagem ou moldado por seu tempo, ou seja, é o mesmo homem que vive em sociedade e dado em qualquer época histórica que se possa analisar¹³. Em síntese, o homem não muda da natureza para a sociedade¹⁴; afinal, o homem perquire seus interesses, sendo certo que o inte-

9 “(...) A mãe deu-o à luz prematuramente, devido ao terror que lhe causou a notícia da chegada da ‘Armada Invencível’, de modo que, em sua *Autobiografia*, brincando, ele afirma que sua mãe, junto com ele, havia dado à luz como seu irmão gêmeo o medo. Trata-se, porém, de uma observação que, para além da brincadeira, constitui como que uma marca de sua psicologia: a sua teorização do absolutismo tem suas raízes, sobretudo, no terror pelas guerras que ensanguentaram a sua época” (Reale, 1990, p. 485).

10 O absolutismo aqui proposto não é aquele fortalecido à época e de forte apego tradicional baseado nas teorias de direito divino dos reis amplamente defendida pelos teóricos da monarquia absolutista, senão no pacto social de transferência de direitos. Em verdade, o poder absoluto resultaria de uma “transferência dos direitos dos indivíduos ao soberano, e é em nome desse contrato que deve ser exercido, e não para a realização da vontade pessoal do soberano” (Marcondes, 2004, p. 198).

11 A obra *Do Cidadão*, originariamente escrita em latim de que recebeu o título *De Cive*, foi traduzida ao inglês pela longa e conclusiva epígrafe: *Philosophical Rudiments Concerning Government and Society*, de onde se abstrai a origem dos conceitos das categorias hobbesianas, bem como a formulação de sua teoria sobre o poder. Para a presente proposta, basta analisar o capítulo inaugural que versa sobre a Liberdade, cujos limites bem são assentados pelo próprio Hobbes em seu prefácio: “(...) quais são os ditados da razão, que podem com propriedade ser denominados leis de natureza; e tudo isso está contido naquela parte do livro que intitulo Liberdade. Estas bases assim depostas, mostro adiante o que é o governo civil, e nele o poder supremo e suas diversas espécies; por que meios ele se constitui, e que direitos os particulares, que pretendem constituir esse governo civil, necessariamente têm de transferir ao poder supremo, quer este esteja num homem, quer numa assembleia de homens; porque, se não o fizerem, evidentemente se notará que não há governo civil, mas permanecerão os direitos que todos têm a todas as coisas, isto é, os direitos de guerra (...)” (Hobbes, 1998, p. 16). Ademais, é nesta obra que aparecem as duas frases mais citadas de Hobbes: “o homem é lobo do homem” (Hobbes, *Do Cidadão*, op. cit., p. 3) e “a guerra de todos contra todos” (Hobbes, 1998, p. 16) que será objeto de divagação em todo o capítulo XIII do *Leviatã*.

12 Como se lê, por exemplo, em Henry Sumner Maine: “(...) por outro lado, a teoria de Hobbes sobre o mesmo tema [formação da sociedade] foi propositadamente concebida para repudiar a realidade do direito natural como idealizado pelos Romanos e seus discípulos. Estas duas teorias [estende a crítica a Locke], que dividiram a reflexão política inglesa por muito tempo favorecendo a discussão hostil, apegavam-se ao senso de uma concepção fundamental sobre condição racial ser não-histórica e não-verificável. Seus autores divergiam quanto as características do estado pré-social e sobre a natureza da ação anormal em que os homens se lançam para fora dela no sentido da organização social que estamos acostumados; mas eles concordam que um grande abismo separava o homem primitivo daquele posto em sociedade, e esta noção, não se pode duvidar, foi emprestada, consciente ou inconscientemente, dos Romanos” (Maine, 1861, p. 114).

13 “Poderá porventura pensar-se que nunca existiu um tal tempo, nem uma condição de guerra como esta, e acredito que jamais tenha sido geralmente assim, no mundo inteiro; mas há muitos lugares onde atualmente se vive assim. (...) muitos lugares da América (...)” (Hobbes, 1983, p. 76).

14 “(...) o homem natural de Hobbes não é um selvagem. É o mesmo homem que vive em sociedade. Melhor dizendo, a natureza do homem não muda conforme o tempo, ou a história, ou a vida social. (...) não existe a história entendida como transformando os homens. Estes não mudam. (...)” (Ribeiro, 1991, p. 54).

resse público e o privado são duas faces de uma mesma moeda¹⁵.

Ademais, perquirindo sua vinculação, essencialmente contratualista, aplicada a esta posição sobre a essência do homem, não deixa dúvida sobre a igualdade que se instaura entre os indivíduos no estado de natureza¹⁶, quer proveniente da força, quer derivada do espírito, de sorte que vê claramente que os homens são iguais tanto no que concerne a compleição física (ainda que substituída por meios advindos da razão), quanto na sabedoria (o conhecimento sobre todas as coisas).

Assevere-se que, no primeiro caso, o uso da força corporal é fruto da essência humana, pouco importando a compleição física em si, uma vez que “o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, quer por secreta maquinação, quer aliando-se com outros que se encontrem ameaçados pelo mesmo perigo” (Hobbes, 1983, p. 74); em contraponto ao uso da força corporal, o homem nasceria com a convicção de ser mais sábio (ainda que viesse a adquirir seu conhecimento pela experiência comum) do que seu semelhante¹⁷.

A princípio, pode parecer que esta igualdade seria convergente no sentido de fundamentar a constituição da sociedade. Porém, não o é: para Hobbes, a natureza do homem baseada na igualdade leva a discórdia, principalmente pela necessária atitude de auto-proteção, fincada no sentimento de conservação¹⁸ do indivíduo, sendo certo que o filósofo destaca três causas para esta discórdia: “Primeiro, a competição; segundo, a desconfiança; e terceiro, a glória” (Hobbes, 1983, p. 75), e complementa:

A primeira leva os homens a atacar os outros visando o lucro. A segunda, a segurança. A terceira, a reputação. Os primeiros praticam a violência para se tornar senhores das pessoas, mulheres, filhos e rebanhos dos dominados. Os segundos, para defendê-los. Os terceiros por ninharias, como uma palavra, um sorriso, uma diferença de opinião e qualquer outro sinal de desprezo, quer seja diretamente endereçado a suas pessoas, quer indiretamente a seus parentes, amigos, nação, profissão ou seu nome (Hobbes, 1983, p. 75).

Dessa premissa, abstrai que o sentimento inato do homem o lança na árdua tarefa de

15 A simplicidade desta assertiva foi acrescida por identificar o ponto nodal a que se apega Hannah Arendt para creditar a Hobbes a paternidade da única “teoria política segundo a qual o Estado não se baseia em nenhum tipo de lei construtiva – seja divina, seja natural, seja contrato social – que determine o que é certo ou errado no interesse individual com relação à coisas públicas, mas sim nos próprios interesses individuais, de modo que o ‘interesse privado e o interesse público são a mesma coisa.’” (Arendt, 2007, p. 168).

16 “A natureza fez os homens tão iguais, quanto às faculdades do corpo e do espírito” (Hobbes, 1983, p. 74).

17 “(...) a natureza dos homens é tal que, embora sejam capazes de reconhecer em muitos outros maior inteligência, maior eloquência ou maior saber, dificilmente acreditam que haja muitos tão sábios como eles próprios. Pois vêem sua própria sabedoria bem de perto e a dos outros homens à distância. Isso prova que os homens são iguais quanto a esse ponto e não que sejam desiguais” (Hobbes, 1983, p. 74).

18 O sentimento de conservação deriva da própria desconfiança do homem de que será subjugado pelo outro e desapossado, ou de seus bens (perda da propriedade), ou de sua vida (corre o risco de ser assassinado ou mutilado). Assim, para manter a conservação de seus bens (propriedade e vida) deveria se antecipar e, ele mesmo, subjugar aos outros: “Contra esta desconfiança de uns em relação aos outros, nenhuma maneira de se garantir é tão razoável como a antecipação. Quer dizer, pela força ou pela astúcia, subjugar todos os homens que puder, durante o tempo necessário para chegar ao momento em que não veja qualquer outro poder suficientemente grande para ameaçá-lo. Isso não é mais do que sua própria conservação exige, conforme é geralmente admitido” (Hobbes, 1983, p. 75).

aniquilar o outro para se defender¹⁹, o que o leva a afirmar que a natureza do homem só é capaz de lançá-lo em disputa, “uma guerra que é de todos contra todos os homens. A guerra não consiste apenas na batalha, ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar a batalha é suficientemente conhecida” (Hobbes, 1983, p. 75).

Percebendo a evidente desordem que recai sobre os homens no estado de natureza como fruto da guerra de todos contra todos é que Hobbes reconhece que não existe sociedade até que os homens se subsumam a necessidade de se impor limites mutuamente²⁰, o que somente seria possível pela criação de leis derivadas da razão humana e, isto, sob a chancela de um Estado que exerça a coerção.

Importante frisar que sua definição de lei se espraia pela vinculação com o Direito, e, deste, para com a liberdade²¹; assim, “o direito consiste na liberdade de fazer ou de omitir, ao passo que a lei determina ou obriga a uma dessas duas coisas” (Hobbes, 1983, p. 78). Portanto, com a determinação da necessidade de se formularem leis, sustenta Hobbes que duas seriam objeto da própria razão humana²², cuja retroatividade lhes outorgaria a condição de “leis da natureza”, quais sejam: a procura pela paz (primeira lei da natureza) e a defesa própria baseada numa concordância com os outros que derivaria de uma convergência de vontades – e porque não dizer necessidade – no sentido de respeito mútuo acerca da convivência pacífica (segunda lei da natureza)²³.

Neste sentido, os homens seriam instados a ceder, direta e mutuamente, seus direitos ditos naturais, em prol da própria existência pacífica – eis a noção de contrato para Hobbes²⁴. Ademais, da necessidade percebida pelos homens de afastar o medo que deriva da guerra instaurada no estado de natureza vem a necessidade de se instituir um contrato que vise a paz, cujo objeto seria a cessão mútua de direitos, Hobbes afirma que para o cumprimento é importante que surjam leis legítimas dotadas de poder absoluto e unipessoal capaz de coatar o renegado a cumprir o contrato social:

Porque as leis da natureza (como a justiça, a equidade, a modéstia, a piedade, ou, em

19 Tem-se, aqui, o ponto nevrálgico da teoria contratualista de Hobbes, em que se distancia do apego aristotélico do *zoon politikon* pelo que os homens tenderiam naturalmente a constituição da *polis* como único meio de satisfazer suas necessidades racionais (é na política – arte de bem viver na pólis – que o homem se realiza), isto é, o homem se associa a sociedade civil por ser um sentimento que já nasce consigo; e, também, se afasta de Locke por conceber um homem anti-social que precisa da sociedade para se proteger e, não, para manifestar toda a plenitude de sua arte de bem viver.

20 “Hobbes mostra que, na luta pelo poder, como na capacidade inata de desejá-lo, todos os homens são iguais, pois a igualdade do homem reside no fato de que cada um, por natureza, tem suficiente potencialidade para matar um outro, já que a fraqueza pode ser compensada pela astúcia. A igualdade coloca todos os homens na mesma insegurança; daí a necessidade do Estado. A *raison d’être* do Estado é a necessidade de dar alguma segurança ao indivíduo, que se sente ameaçado por todos os seus semelhantes” (Arendt, 2007, p. 169).

21 “Por liberdade entende-se, conforme a significação própria da palavra, a ausência de impedimentos externos, impedimentos que muitas vezes tiram parte do poder que cada um tem de fazer o que quer, mas não podem obstar a que use o poder que lhe resta, conforme o que seu julgamento e razão lhe ditarem” (Hobbes, 1983, p. 78).

22 “É neste ponto que interfere a razão humana, levando à celebração do contrato social. Apesar de suas paixões más, o homem é um ser racional e descobre os princípios que deve seguir para superar o estado de natureza e estabelecer o ‘estado social’” (Dallari, 1993, p. 10).

23 “Desta lei fundamental da natureza, que ordena a todos os homens que procurem a paz, deriva esta segunda lei: que um homem concorde, conjuntamente com outros, e na medida em que tal considere necessário para a paz e para a defesa de si mesmo, em renunciar a seu direito a todas as coisas, contentando-se, em relação aos outros homens, com a mesma liberdade que aos outros homens permite em relação a si mesmo” (Hobbes, 1983, p. 79).

24 “A transferência mútua de direitos é aquilo que se chama contrato” (Hobbes, 1983, p. 80).

resumo, fazer aos outros o que queremos que nos façam) por si mesmas, na ausência do temor de algum poder capaz de levá-las a ser respeitadas, são contrárias a nossas paixões naturais, as quais nos fazem tender para a parcialidade, o orgulho, a vingança e as coisas semelhantes. E os pactos sem a espada não passam de palavras, sem força para dar qualquer segurança a ninguém. Portanto, apesar das leis da natureza (que cada um respeita quando tem vontade de respeitá-las e quando pode fazê-lo com segurança), se não for instituído um poder suficientemente grande para nossa segurança, cada um confiará, e poderá legitimamente confiar, apenas em sua própria força e capacidade, como proteção contra todos os outros” (Hobbes, 1983, p. 128).

Ratifica-se, assim, que a finalidade do Estado (sociedade civil) é a consecução da paz e a preservação de todos; bem como o meio de garanti-los é a força desta instituição posta nos limites da lei que coloque as paixões em seu íntimo lugar, garantindo, agora e em sociedade, a igualdade na prestação das garantias (Hobbes, 1983, p. 109).

4 JOHN LOCKE: TODOS SÃO IGUAIS NA PROPRIEDADE

Leitor: (...) Tens aqui o início e o fim de um discurso que diz respeito ao governo; o destino imposto pela fortuna às páginas que deveriam compor a parte central, mais numerosas que todo o resto, não merece ser-te relatado. Espero que estas, as restantes, sejam suficientes para consolidar o trono de nosso grande restaurador, o atual rei Guilherme; para confirmar seu título no consentimento do povo, o único de todos os governos legítimos, e o qual ele possui mais plena e claramente que qualquer príncipe da Cristandade: e para justificar perante o mundo o povo da Inglaterra, cujo amor por seus direitos justos e naturais e determinação em conservá-los salvou a Nação, quando esta se encontrava na iminência da escravidão e da ruína (Locke, 2005, p. 197).

O prefácio de uma obra tem muito a dizer de seu espírito; e, neste que inaugura os *Dois Tratados sobre o Governo*²⁵, Locke deixa a dica de todo o teor e o desvelar de seu argumento: para sustentar a legitimidade da sucessão por vias transversas ao trono da Inglaterra, garantir a defesa dos interesses do parlamento liberal e apaziguar as intempéries religiosas, não restava outra saída que empreender um discurso baseado na conservação da liberdade individual quanto à aquisição de bens indispensáveis à existência. Eis a gênese da defesa de seu contratualismo voltado à conservação da propriedade.

Diferente de Hobbes, John Locke nasceu no seio de uma família capitalista-burguesa de influência puritana e que detinha algumas propriedades na região de Wrington, o que lhe permitiu freqüentar os círculos políticos²⁶, cujo alvorecer se deu com o vínculo pessoal-ideoló-

25 Conjuntamente com o *Ensaio acerca do Entendimento Humano* avocam a condição de suas obras de referência científica, uma vez que versam sobre epistemologia (*Ensaio*) e sobre filosofia política (*Tratados*).

26 Catedrático por vocação (professor de Oxford por 32 anos – 1652 a 1684 – junto à *Christ Church*); médico por necessidade (graduou-se em medicina para fugir da ordenação como padre); intelectual e literato por reconhecimento.

gico junto ao Conde de Shaftesbury²⁷.

Diante da agitação política que pairou sobre a Inglaterra do século XVII e a nota-da simpatia pelos interesses da burguesia que moldaram o pensamento liberal de Locke, não restaria outro caminho que a perseguição política que o levou, derradeiramente, à Holanda em idos de 1683, cujo regresso somente foi possível com a coroação de Guilherme d’Orange como rei da Inglaterra (conjuntamente com sua esposa, Maria II).

Com o regresso vieram a *Carta acerca da Tolerância* (comentada linhas acima) e os *Dois Tratados sobre o Governo Civil* (com divergência, datado de 1690). Este dividido em duas partes bem distintas, em que o *Primeiro Tratado* preocupa-se em refutar o patriarcalismo defendido principalmente por Robert Filmer em o *Patriarca*²⁸; enquanto o *Segundo Tratado* se preocupa em apresentar “a tese de que nem a tradição nem a força, mas apenas o consentimento expresso dos governados é a única fonte do poder político legítimo” (Mello, 1991, p. 84).

Percebe-se que o homem natural (aquele analisado no estado de natureza) lockeano é diametralmente oposto ao hobbesiano, haja vista que não padece com a conduta animal de aniquilamento ao semelhante; mas, ao contrário, vive em perfeito estado de harmonia amparado no respeito ao poder e à jurisdição recíprocos em que perdura a evidente liberdade e igualdade²⁹. Assim, o estado de guerra³⁰ em Locke é exceção ao estado de natureza – e, não, um estado contingencial como o era em Hobbes –, sendo certo que, se a natureza nos congraça a paz, a boa vontade, a assistência mútua e a preservação; a guerra inverte tais valores e faz aflorar a inimizade, a malignidade, a violência e a destruição mútua.

Ademais, pontualmente por força do risco desta excepcionalidade de se instaurar o estado de guerra no de natureza é que os homens decidiriam passar à sociedade civil criando mecanismos de garantia via aposição de leis positivas que garantissem principalmente a conservação da propriedade e a delegação do poder comum ao magistrado para que pudessem conservar a paz social nos estreitos limites das necessidades. Pois bem, como se dá esta passagem do estado de natureza à sociedade civil?

No estado de natureza todos os homens seriam livres e iguais, conservando o direito

27 A relação com o Lorde Shaftesbury (um dos homens mais ricos e influentes da Inglaterra de Locke) iniciou-se casuisticamente, haja vista que, em 1666, na condição de médico, cuidou de sua hidátide, de onde nasceu uma relação de amizade que transbordou da medicina para os diálogos políticos. Locke ganhou um patrono e Shaftesbury um confidente. Há indícios de que o Segundo Tratado floresceu desta relação e que ganhou forma para satisfazer ao conde (Ver Laslett, 2005, p. 37), sendo certo que o Locke filósofo nasceu da relação empírica e direta com os bastidores da política tendo Shaftesbury como protagonista e, não, no mundo acadêmico (Laslett, 2005, p. 38).

28 Em síntese: vê no poder, hereditário e permanente, transmitido às linhas sucessórias do povo hebreu desde os descendentes de Adão (supostamente o primeiro pai e o primeiro rei), uma legitimação divina, pela qual todos os demais são súditos sem liberdade por sujeição. Inicia a obra afirmando: “A escravidão é uma condição humana tão vil e deplorável, tão diametralmente oposta ao temperamento generoso e à coragem de nossa Nação, que é difícil conceber que um inglês, muito menos um fidalgo, tomasse a sua defesa. E, na verdade, eu consideraria o *Patriarca*, do sr. Robert Filmer, bem como qualquer outro tratado que pretendesse persuadir todos os homens de que eles são escravos” (Locke, 2005, p. 203).

29 A mera definição de estado de natureza permite esta certeza: “(...) 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 (...)” (Locke, 2005, p. 382).

30 “é um estado de inimizade e destruição; portanto, aquele que declara, por palavra ou ação, um desígnio firme e sereno, e não apaixonado ou intempestivo, contra a vida de outrem, coloca-se em estado de guerra com aquele contra quem declarou tal intenção e, assim, expõe sua própria vida ao poder dos outros, para ser tirada por aquele ou por qualquer um que a ele se junte em sua defesa ou adira a seu embate. Pois é razoável e justo que eu tenha o direito de destruir aquilo que me ameaça de destruição (...)” (Locke, 2005, p. 395).

natural à vida, à saúde, à liberdade e às posses, que constituem o núcleo básico da propriedade, sendo certo que se se tem o direito natural individual, nascem dois deveres: um pessoal, respeitar o direito natural alheio; e, outro coletivo, conservar e cuidar para que outros também observem os direitos naturais.

Falar de propriedade no pensamento lockeano requer o dever de distingui-la do uso ordinário, principalmente pela importância fundante de todo o sistema, como destaca Richard Ashcraft (1994, p. 235):

Curiosamente, a ‘propriedade’ é um conceito crucial para ambos argumentos nos *Dois Tratados*. Por um lado, Locke sustenta que a eleição na assembléia legislativa é essencial para a proteção e segurança dos direitos de propriedade dos indivíduos na Inglaterra da Restauração; e, por outro, ele argumenta que a posse da propriedade precede o estabelecimento da sociedade política e deve conseqüentemente ser compreendida nos termos dos princípios morais pertencentes aos direitos e deveres dos indivíduos e a origem da sociedade política.

Ademais, em Locke, a propriedade assume dois tratamentos: um, dito amplo, repousa nos bens naturais de fácil e universal percepção (direito à vida, liberdade, saúde e posses); e outro, dito restrito, que versa sobre um direito natural nascido sobre bens móveis e imóveis sempre que o homem o modifique ou se relacione com o fruto de seu trabalho.

Neste segundo, abstraem-se dois traços marcantes: a) é um direito natural, em que Locke, diferentemente de Hobbes, reconhecia a propriedade como pré-existente a sociedade civil, isto é, presente no estado de natureza (p. ex., o homem possuía a sua vida, saúde, liberdade e trabalho); e, b) o trabalho vem como fundamento originário da propriedade, ou seja, “o trabalho de seu corpo e a obra de suas mãos, pode-se dizer, são propriamente dele. Qualquer coisa que ele então retire do estado com que a natureza a proveu e deixou, mistura-se a ele com o seu trabalho e junta-lhe algo que é seu, transformando-se em sua propriedade” (Locke, 2005, p. 409).

Assentadas as bases da propriedade lockeana como pré-existente a sociedade civil e, portanto, de preservação como direito natural, passa a enfrentar a questão dos direitos e deveres individuais, de sorte que a violação ao dever individual gera o direito, a um só tempo, próprio e coletivo, de punir o infrator na proporção de sua ofensa, como indicado pela razão e na medida da retribuição (manifestação do poder executivo da lei da natureza). Assim é que, concebendo que o direito de punição exige a retribuição proporcional a lesão, reconhece-se, também, uma variável a esta medida que nasce da injúria e exige uma reparação proporcional ao ato.

Ocorre que a punição pessoal ou coletiva advinda de seus pares tende a ser parcial e desproporcional como intuída pela vingança; ao mesmo tempo em que se concebe que, considerando a igualdade entre todos, aquele que pune pode ser o ofensor, tal qual aquele que ofende pode ser, em outra ocasião, executor da medida.

Tal inconveniência exige um remédio que deriva do consentimento dos homens, livre e incontroversamente, em delegarem o poder de punir a terceiro (idéia de corpo único) que o

exercerá a título coletivo e em interesse público (magistrado). Este consentimento³¹ pressupõe a passagem da liberdade natural para a liberdade em sociedade³² que exige a regulamentação das leis naturais para que sejam postas nos exatos limites dos anseios daquele grupo social em vias de resguardar-lhes a propriedade contra outrem.

Assim, a comunidade constituída passa a ser considerada em sua unidade (corpo único), cujo exercício da força se reporta a vontade e a determinação da maioria. Este pacto coletivo que institui a sociedade civil³³ confere-lhe o poder legislativo e transfere-lhe o poder executivo.

5 CONVERGÊNCIA: A NATUREZA DO PACTO SOCIAL PELA ÓPTICA DA IGUALDADE

A análise sobre as teorias contratualistas de Hobbes e Locke exige a abordagem sobre o individualismo. Afinal, ambos concebem o homem pela sua condição de indivíduo (do homem para a formação da sociedade civil); e, não, pela óptica da relação com o corpo social (comunitarismo, socialismo ou qualquer outra variável).

Ademais, analisar o individualismo não é tarefa fácil uma vez que inúmeras são as formas de abordar o tema. A presente tarefa pende a resolução de uma única questão: qual é a natureza do pacto social de cada um pela conduta do homem inspirado na igualdade?

Por força do que se expôs, o homem hobbesiano é dotado de um sentimento de auto-conservação que o impele a atacar o outro pela simples razão de se defender (o homem é lobo do homem), o que, num juízo universal de valores, outorgaria a condição de mau; e, justamente porque este sentimento é comum a todos os indivíduos, que se concebe a igualdade (a guerra de todos contra todos), haja vista que a compleição física é tão eficaz quanto a astúcia intelectual quando o tema é o aniquilamento.

Para proteger a sua vida contra o ataque de outrem, isto é, para afastar o medo da morte certa que reina no estado de natureza por força da guerra de todos contra todos, é que o homem hobbesiano se submete a uma comunidade que tem o dever de lhe prestar a segurança em detrimento da perda da liberdade plena e irrestrita, especialmente porque é da essência do pacto a transferência da força coercitiva a um terceiro que a exercerá em nome do Estado-Leviatã. Eis o fenômeno que permite afirmar que o pacto social em Hobbes é de submissão³⁴.

31 O consentimento em Locke (tema central de sua teoria contratual): “sendo todos os homens (...) naturalmente livres, iguais e independentes, ninguém pode ser privado dessa condição nem colocado sob o poder político de outrem sem o seu próprio consentimento. A única maneira pela qual uma pessoa qualquer pode abdicar de sua liberdade natural e revestir-se dos elos da sociedade civil é concordando com outros homens em juntar-se e unir-se em uma comunidade, para viverem confortável, segura e pacificamente uns com os outros, num gozo seguro de suas propriedades e com maior segurança contra aqueles que dela não fazem parte” (Locke, 2005, p. 468).

32 Duas faces de uma mesma Liberdade: a natural (não estar sujeito a nenhum poder superior sobre a Terra, seja de homens ou de leis positivas, senão apenas das leis naturais) e do homem em sociedade (não estar sujeito a nenhum poder que não seja o legislativo consentido para a formação da sociedade civil, de onde se está livre de qualquer vontade ou lei que não seja expedida por tal poder).

33 Sociedade política ou sociedade civil indica a renúncia ao poder executivo da natureza, em comunhão com a reunião consensual de pessoas para formar um corpo único sob um só governo – povo – (Locke, 2005, p. 460), em vias de proteger a propriedade (Locke, 2005, p. 456) combinada com a criação de leis gerais e iguais que fixem as condutas daquela sociedade e pela submissão a uma judicatura hábil em desvelar os conflitos nos limites da lei (Locke, 2005, p. 458/459).

34 “(...) Em Hobbes, os homens firmam entre si um pacto de submissão pelo qual, visando a preservação de suas vidas, transferem a um terceiro (homem ou assembléia) a força coercitiva da comunidade, trocando voluntariamente sua liberdade pela segurança do Estado-Leviatã” (Mello, 1991, p. 86).

O homem lockeano é bom em sua essência, uma vez que busca a paz, a harmonia e a conservação da propriedade do que lhe é comum (vida, saúde, liberdade, trabalho, etc.) e do que lhe é legitimamente passível de aquisição (as coisas modificadas pelo trabalho próprio), sendo certo que o estado de guerra constitui exceção ao estado de natureza e ganha corpo quando alguém inadvertidamente atenta contra a propriedade alheia (desde o atentado contra a vida até a desapropriação das coisas diminutas). Reconhecendo que todos têm o direito natural de adquirir e de defender tal propriedade é que se percebe a igualdade.

Para perpetuar e expandir as benesses construídas sobre os direitos naturais, os homens concordam em trocar a liberdade ampla e irrestrita, bem como o direito pessoal de proteger diretamente a sua propriedade, pela garantia da lei, a proteção do magistrado e a força do corpo único. Daí porque se diz que a natureza deste pacto social é de consentimento³⁵.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O texto que se encerra foi dividido em quatro partes que convergiram para uma visão geral sobre as teorias de Thomas Hobbes e John Locke acerca do pacto social para passagem do estado de natureza para a sociedade civil tendo o homem como centro do debate e a liberdade e a igualdade como filtros de análise.

O início foi dedicado ao contexto histórico da Inglaterra dos séculos XV ao XVII (dos Tudors à imposição liberal sobre a casa dos Stuarts, passando pela Guerra Civil e pela Revolução Gloriosa) em que se abordou a crise político-religiosa instaurada na relação social entre a monarquia e o parlamento que, indubitavelmente, teve influência nos pensamentos de Hobbes (o medo trazido pelas guerras sangrentas, em especial o perigo de invasão pela Armada Espanhola) e de Locke (necessidade de se frear a política católica de enfraquecimento dos valores anglicanos – *Carta acerca da Tolerância* – e de garantias aos interesses liberais do Parlamento em detrimento do absolutismo de direito divino sustentado pela coroa – *Dois Tratados sobre o Governo Civil*).

Firmadas as bases históricas, adentrou-se ao pensamento de Hobbes com fundamento em sua obra de vulto: o *Leviatã*. O sentimento inato do homem de perquirir o aniquilamento dos outros (o homem é lobo do homem) que leva o estado de natureza a uma perpétua guerra de todos contra todos, conclama o indivíduo ao uso da razão pela qual conclui que somente a transferência do poder sobre as coisas a um terceiro capaz de garantir-lhe a preservação da vida por ser dotado de coercitividade necessária, permitiria a existência da sociedade. Surge, então, o Estado-Leviatã que transforma a igualdade no poder de dizimar o próximo (por força física ou por astúcia intelectual) concebido no estado de guerra em igualdade no direito à proteção da

35 “Em Locke, o contrato social é um pacto de consentimento em que os homens concordam livremente em formar a sociedade civil para preservar e consolidar ainda mais os direitos que possuíam originalmente no estado de natureza. No estado civil os direitos naturais inalienáveis do ser humano à vida, à liberdade e aos bens estão melhor protegidos sob o amparo da lei, do árbitro e da força comum de um corpo político unitário” (Mello, 1991, p. 86).

vida pelo Estado por dever de cumprimento das leis e dos deveres.

Do pensamento hobbesiano vem o lockeano. Locke, no *Segundo Tratado sobre o Governo Civil*, vê um estado de natureza diferente do de Hobbes, sendo certo que o estado de guerra é exceção, haja vista que os indivíduos viveriam em perfeita paz e harmonia, de forma que os direitos naturais evidentes (vida, liberdade, saúde e trabalho) estariam preservados e bem distribuídos. Assim, a guerra somente ocorreria quando alguém, inadvertidamente, atentasse contra a propriedade alheia invertendo os valores de igualdade, mas admitindo o direito de defesa para garantia das posses; e, como esta defesa individual carece de bases sólidas (seja pela falta de força necessária, seja pelo sentimento de vingança que macula a presteza do direito esvaziando-lhe a finalidade), haveria um pacto consensual para transferência deste direito de punir à totalidade dos membros da comunidade que o exerceria coletivamente (idéia de corpo único) resguardando, em última análise, a propriedade pelas vias coletivas. Eis a justificativa para a formação da sociedade civil: aumentar as garantias para o exercício dos direitos naturais sobre a propriedade individual para todos, em tom de igualdade.

A síntese das teorias permitiu a convergência para determinação da natureza dos pactos sociais pela óptica da igualdade, o que se fez tomando o indivíduo (o homem como ser único da espécie) como cerne da questão, isto é, como a igualdade orienta a passagem do indivíduo do estado de natureza para a sociedade civil. Em tom concreto, para Hobbes trata-se de um pacto de submissão; enquanto que para Locke seria um pacto de consentimento.

As últimas palavras impõem o dever de retorno à epígrafe para renovar a intenção da presente proposta que não foi outra, senão a de garantir o debate vivo sobre a igualdade no medo e na propriedade como extratos das teorias de Hobbes e Locke, mormente pela contemporaneidade dos temas e as inusitadas soluções que se demonstram lógicas até a atualidade.

REFERÊNCIAS

ARENDDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Trad. de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

ASHCRAFT, Richard. **Locke's Political Philosophy**. In: *The Cambridge Companion to Locke*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, pp. 226-245.

DALLARI, Dalmo de Abreu. **Elementos de Teoria Geral do Estado**. 17 ed. São Paulo: Saraiva, 1993.

HOBBS, Thomas. **Do Cidadão**. Trad. de Renato Janine Ribeiro. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. **Leviatã**. Trad. de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

LASLETT, Peter. **Locke: Dois Tratados sobre o Governo**. In: LOCKE, John. *Dois Tratados Sobre o Governo*. Trad. de Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 2005, pp. 1-183.

LOCKE, John. **Carta acerca da Tolerância**. In: *Locke - Os Pensadores* [col.]. Trad. de Anoar Aiex. 1. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973, pp. 8-35.

_____. **Dois Tratados Sobre o Governo**. Trad. de Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

MAINE, Henry Sumner. **Ancient Law - Its connection with the early history of society, and relation to modern ideas**. London: John Murray, 1861.

MARCONDES, Danilo. **Iniciação à História da Filosofia: dos Pré-socráticos a Wittgenstein**. 8 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

MARTINS, Carlos Estevam; MONTEIRO, João Paulo. **John Locke - Vida e Obra**. In: *Coleção Os Pensadores: Locke*. Trad. de Carlos Estevam Martins e João Paulo Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 2005.

MELLO, Leonel Itaussu Almeida. **John Locke e o individualismo liberal**. In: WEFFORT, Francisco C. [org.]. *Clássicos da Política*. 3 ed. v.1. São Paulo: Ática, 1991.

MILTON, J. R. **Locke's Life and Times**. In: *The Cambridge Companion to Locke*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, pp. 5-25.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: Do Humanismo a Kant**. São Paulo: Paulus, 1990.

RIBEIRO, Renato Janine. **Hobbes: o medo e a esperança**. In: WEFFORT, Francisco C. [org.]. *Os Clássicos da Política*. vol 1. 3 ed. São Paulo: Editora ática, 1991, pp. 51-78.

EQUALITY IN FEAR AND PROPERTY, POINT NOTES ON LEVIATAN AND TWO TREATISES ON CIVIL GOVERNMENT

ABSTRACT

Since the fifteenth century the debate between dogma and reason has intensified, in order to strengthen democratic theories to the detriment of the absolutists justified in divine law, shifting man to the center of the debate. Freedom and equality have become the supreme values to be defended in society. The propositions of Hobbes and Locke mark the discourse of guarantees of the individual in civil society with emphasis

on a social pact the submission by necessity of expunging the fear of the state of war, or by consent for protection in the acquisition of goods to satisfy the needs.

Keywords: Man. Equality. Pact. Guarantees.