

O ardil da liberdade: propriedade e tutela

David Soares Simões*

Resumo: Tomo aqui como foco o conceito de *liberdade* tal qual exposto no *Segundo tratado sobre o governo* (1690) de John Locke. Para esse autor, são livres somente aqueles que podem reconhecer a lei sob a qual vivem, isto é, aqueles capazes de cálculo e prudência. O que permite afirmar que alguns homens, como o caso da criança, do louco e do *servant* (entendido como o homem pobre, vivendo sob tutela de outros), no estado de radical desigualdade em que se encontram, não são inteiramente livres. Tal qual expresso no *Segundo Tratado*, vemos introduzido uma radical desigualdade entre os homens, no que se refere à pressuposição inicial da autonomia e da independência individuais. Tento demonstrar que essa reconciliação entre impossíveis internamente negados constitui uma verdadeira aporia, cerne do pensamento liberal. É nesse ponto, parece-me, que o argumento liberal fere o princípio democrático.

Palavras-chave: igualdade; John Locke; liberdade; liberalismo; tutela

Os termos *liberalismo* e *democracia* têm por vezes um hífen que os une, um vocábulo servindo a adjetivar o outro. De fato, os dois conceitos assentam em um pilar comum: o *indivíduo*. No entanto, o combustível que faz funcionar a democracia não é o mesmo daquele que move o pensamento liberal. Enquanto o liberalismo tem na *liberdade* um bem inalienável e definidor da pessoa mesma do homem, um ser livre de qualquer amarra que não a sua própria vontade, na democracia, como diz Tocqueville, “o fato particular e dominante que [a] singulariza (...) é a *igualdade* de condições (...) e o amor por essa igualdade” (Tocqueville, 1830-1835, livro II, segunda parte, cap. I, grifo meu). Nesse sentido, é o indivíduo democrático “uma encarnação da humanidade inteira e, como tal, igual a qualquer outro (...)” (Dumont, 2000a, p. 14).

* Concluinte do curso de Ciências Sociais da Universidade Federal da Paraíba, desenvolve monografia temática a respeito da representação política no Brasil do século XIX. (davi_s0ares@yahoo.com.br)

Isso significaria dizer que não há um encontro conceitual necessário entre liberalismo e democracia, o que permite afirmar ainda mais: em algum ponto o princípio liberal fere o princípio democrático.

Resta-nos, pois, duas tarefas: a) verificar se tal asserção é útil, ou melhor, não equívoca e b) localizar onde se processa o choque. Proponho aqui realizar as duas, porém apenas como exercício interpretativo, na medida em que tomarei como foco o conceito de *liberdade* tal qual exposto na obra de John Locke, o *Segundo tratado sobre o governo*, de 1690.

Definição do conceito

“Podemos definir a liberdade como não sendo mais do que a ausência de impedimentos e obstáculos ao movimento” (Hobbes, 1640, cap. IX), de modo que “livre, é aquele que não é impedido de fazer o que tem vontade de fazer, naquilo que é capaz de fazer” (Hobbes, 1651, cap. XXI). A definição hobbesiana expressa bem o que se define por *liberdade negativa*. Liberdade que depende de dois fatores: os impedimentos externos e a potência de cada um. Locke, assim como Hobbes, toma a liberdade em seu sentido negativo. Liberdade consiste na ausência de um poder arbitrário e na capacidade de dispor da própria vontade. Em suas palavras: “liberdade de seguir a minha própria vontade em tudo quanto escapa à prescrição da regra e de não estar sujeito à vontade inconstante, incerta, desconhecida e arbitrária de outro homem” (Locke, § 22)¹.

O homem é livre da mesma forma que é igual a qualquer outro. Nesse sentido, não há e nem pode haver *submissão* entre iguais, “sendo absolutamente evidente que criaturas da mesma espécie e posição” são também iguais umas às outras e livres “para regular suas ações e dispor de suas posses e pessoas do modo como julgarem acertado” (§ 4). Liberdade e igualdade, pode-se dizer, em Locke caminham juntas.

¹ As referências de Locke são sempre relativas ao *Segundo tratado sobre o Governo Civil*. Estou usando a 2ª edição brasileira da Martins Fontes de 2001, em tradução de Júlio Fischer. CAOS – Revista Eletrônica de Ciências Sociais, n. 10, mar./2006, p. 54-69. <http://www.cchla.ufpb.br/caos>

Liberdade no estado de natureza e no estado político

Locke parte de um estado natural hipotético para compreender a *origem, a forma e a finalidade do Governo Civil*. Ao contrário de Hobbes, porém, que pensa a condição natural do homem como necessariamente belicosa, de guerra permanente de cada homem contra cada homem, uma condição de miséria e solidão², Locke não faz imediata identificação entre o estado de natureza e o estado de guerra, “tão distantes estão um do outro quanto um estado de paz, boa vontade, assistência mútua e preservação está de um estado de inimizade, malignidade, violência e destruição mútua” (§ 19). Se no primeiro reina a razão ou lei natural, no segundo, prevalece a *força, ou um propósito declarado de força*. Voltaremos mais adiante à definição do estado de guerra.

O estado de natureza é a condição primeira do homem, de inteira liberdade, igualdade e poder individuais³. Mas se o estado de natureza é um estado de paz, assistência mútua e preservação, por que o homem sairia dele? Locke responde: devido aos seus *inconvenientes*. Antes de qualquer coisa, “cada homem tem uma propriedade em sua própria pessoa. (...) O trabalho de seu corpo e a obra de suas mãos, pode-se dizer, são propriamente seus” (§ 27)⁴. Nada nem ninguém pode legitimamente tirar-lhe tal bem. Recordemos que Deus “deu o mundo aos homens em comum, deu-lhes também a razão, a fim de que dela fizessem uso para maior benefício e conveniência da vida” (§ 26). Da mesma forma, forneceu-lhes também o meio através do qual podem legitimamente desfrutar dos benefícios da natureza: o *trabalho*. É

² Hobbes, *Leviatã*, cap. XIII.

³ Locke fala em uma espécie de comunidade natural: “Tendo Deus feito o homem uma criatura tal que, segundo o seu próprio juízo, não lhe era conveniente estar só, colocou-o sob fortes obrigações de necessidade, conveniência e inclinação para conduzi-lo à sociedade” (§ 77). A razão é aqui atributo indispensável, pois ela foi “concedida por Deus para ser a regra entre um homem e outro, e o vínculo comum pelo qual o gênero humano se une numa única irmandade e sociedade” (§ 172).

⁴ E ainda no § 44: “De tudo isso é evidente que, embora as coisas da natureza sejam dadas em comum, o homem (sendo senhor de si mesmo e proprietário de sua pessoa e de suas ações ou de seu trabalho) tinha já em si mesmo o grande fundamento da propriedade”.

somente através do trabalho de suas mãos, daquilo que lhe é próprio, seu corpo, que o homem pode *apropriar-se* dos recursos da natureza tornando seu o que antes era comum. Dessa forma, o trabalho funda o direito de apropriação e fixa os limites da propriedade, sem mesmo a necessidade de pacto, “cessão ou o consentimento de quem quer que seja” (§ 28)⁵. Fixa os limites da propriedade na medida em que estes vão até a extensão do trabalho empregado ou do esforço empreendido na transformação do estado em que se encontram as coisas na natureza.

Pois bem, qual a intenção de todo esse trajeto? Locke mostra que a propriedade – e propriedade entenda-se um conjunto: *vida, liberdade e bens* (§ 123) – deve ser *usufruída* por todos de maneira plena, sendo mesmo um direito natural extensivo a todo ser humano. O problema surge na medida em que no estado de natureza, sendo “cada homem um igual seu, e por não serem eles, em sua maioria, estritos observadores da equidade e da justiça, o usufruto que lhe cabe da propriedade é bastante incerto e inseguro” (§ 123). Nessa condição, não existe a garantia nem a fruição efetiva da *propriedade* de cada um.

A *corrupção e perversidade de homens degenerados* (§ 128) faz surgir a necessidade de *um poder comum instituído* que regule e preserve a propriedade⁶. Não havendo, entre os homens, “uma lei estabelecida, fixa e conhecida, recebida e aceita mediante o consentimento comum enquanto (...) medida comum para solucionar as controvérsias” entre eles (§ 124)⁷; não havendo tampouco “um juiz conhecido e imparcial, com autoridade para solucionar todas as diferenças de acordo com a lei estabelecida” (§ 125); e, finalmente, não havendo um “poder para apoiar

⁵ “Assim, essa lei da razão torna o cervo propriedade do índio que o abateu; permite-se que os bens pertençam àquele que lhes dedicou o seu trabalho, mesmo que antes fossem direito comum de todos” (§ 30).

⁶ “As inconveniências a que estão expostos em razão do exercício irregular e incerto do poder que cada um detém de castigar as transgressões de terceiros impelem-nos a se refugiarem sob as leis estabelecidas de um governo e a nele buscarem a conservação de sua propriedade” (§ 127).

⁷ Há, antes, a lei natural que, mediante a razão, instrui o homem à autopreservação: “Cada um está obrigado a preservar-se, e não abandonar sua posição por vontade própria; logo, pela mesma razão, quando sua própria preservação não estiver em jogo, cada um deve, tanto quanto puder, preservar o resto da humanidade” (§ 6).

e sustentar a sentença quando justa e dar a ela a devida execução” (§ 126), sobra o risco à liberdade e à segurança de cada um. Justamente para *evitar o estado de guerra* (§ 21) é que os homens fundam a sociedade civil.

Assim, por meio do *pacto de inclusão*⁸, cada homem – livre, igual e independente – dispõe-se a abandonar, por seu próprio consentimento e vontade, seu poder de julgamento e de punição⁹ de forma a instituir um poder único, comum e reconhecido: o *poder político*. Este nada mais é senão

...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 (§ 3).

O pacto político põe os homens em ordenada sociedade. A propriedade de cada um, já definida no estado de natureza, é o objeto desse pacto. É visando a sua proteção que os homens compactuam (o *trust*) na fundação da comunidade política.

Delimitados os termos do estado natural e político, voltemos agora para o tema da *liberdade*. O que quero demonstrar é que tanto em um como em outro estado o conceito de liberdade permanece o mesmo. Não há diferença essencial, para Locke, entre a *liberdade natural* e a *liberdade do homem em sociedade*. Os mesmos movimentos se reproduzem em ambos os estados. Se no estado natural é a razão individual que possibilita o reconhecimento das prescrições da lei da natureza, na sociedade civil é a mesma *razoabilidade* que induz o consentimento de cada um à fundação de um poder político não arbitrário.

⁸ Segundo Louis Dumont, Locke opera uma mudança na concepção de pacto político. Em Hobbes, por exemplo, temos essencialmente um pacto de *submissão*: os homens abandonam sua liberdade natural e instituem um soberano absoluto em troca de segurança e paz. Em Locke, temos uma “tentativa para afastar o reconhecimento da subordinação como princípio fundamental” do pacto (Dumont, 2000b, p. 81), que termina por assumir, segundo Dumont, um caráter de inclusão e não de subordinação, a própria subordinação tornando-se *obrigação moral*.

⁹ A “responsabilidade pela execução da lei da natureza é, nesse estado [de natureza], depositada nas mãos de cada homem, pelo que cada um tem o direito de punir os transgressores da dita lei em tal grau que impeça sua violação” (§ 7).

Liberdade significa então não estar submetido às inconstâncias de um poder arbitrário; e, principalmente, ser capaz de seguir a própria vontade podendo dispor e ordenar, de acordo com as prescrições da regra – natural ou positiva –, mediante uso da razão, “a própria pessoa, as ações, as posses e toda sua propriedade” (§ 57).

Estado de guerra e escravidão

Sabemos que a lei da natureza – ou da razão (que é a lei da sociabilidade natural)¹⁰ – governa o homem no *estado de natureza*, e que ela é reconhecida inteligivelmente por criaturas racionais. Da mesma forma, a lei positiva governa o homem no artifício do *estado civil*, e é também por meio da razão que este vem a reconhecê-la. Muito embora sejam estados diferenciados e distantes, ambos guardam algo em comum: a possibilidade do surgimento de um estado declarado de luta entre os homens.

O *estado de guerra* é o estado da *força* e da *violência*. É “a força ou um propósito declarado de força [seja por ação ou por palavra, § 16] sobre a pessoa de outrem” (§ 19) que funda ou inaugura um estado de guerra. Se em Hobbes a guerra é condição natural da humanidade (HOBBS: 1651, cap. XIII), em Locke o estado de guerra é mais uma *relação* do que uma situação¹¹. Ocorre quando um homem pretende sobrepor-se absolutamente a outro homem, tomar a sua liberdade sem o seu consentimento, e isso se dá somente pela força. Entre um e outro, estabelece-se um estado de guerra. É o que ocorre, por exemplo, quando um homem tenta escravizar outro homem (§ 17).

O estado de guerra é a tentativa de estabelecer um mando arbitrário por parte daqueles que abandonaram a razão e passaram a utilizar a força, immobilizando temporária e ilegitimamente o outro. Tal

¹⁰ Entendemos *razão* como aquele atributo humano que constitui o *vínculo entre os homens* (§ 172).

¹¹ “Aquele que declara, por palavra ou por ação, um designio firme e severo, e não apaixonado ou intempestivo, contra a vida de outrem, coloca-se em estado de guerra com aquele contra quem declarou tal intenção (...)” (§ 16). É uma relação entre um e outro.

relação pode ser estabelecida tanto no estado de natureza (caracterizado pela ausência de um juiz imparcial) quanto no estado político. Locke afirma: "a força sem direito sobre a pessoa de um homem causa o estado de guerra, *havendo* ou *não* um juiz comum" (§ 19, eu que sublinho). O fato, então, do estado político ser caracterizado pela instituição de um juiz conhecido e imparcial não o preserva necessariamente da emergência do confronto. O que muda, portanto, na relação de força que se estabelece em um e outro estado? É a quem se destina o apelo em busca de assistência: no estado político, o apelo é dirigido ao juiz estabelecido, para que este encaminhe a execução do poder comum; no estado de natureza, só resta dirigi-lo a Deus. Cada homem utiliza seu próprio julgamento, seu próprio poder e seu próprio direito de preservação, cabendo-lhe ainda um *direito de guerra*, caso seja ele o injuriado¹².

O estado de guerra encerra-se quando, no estado de natureza, o inocente tem sua transgressão reparada ou quando se institui uma autoridade reconhecida – um juiz comum.

Ali onde existe autoridade, (...) a continuação do estado de guerra se vê excluída e a controvérsia é decidida por esse poder (§ 21).

Mas o que importa, ao problema da escravidão, falarmos em estado de guerra? Ora, a *escravidão* é exatamente um estado de guerra permanente ali onde não há qualquer lei, direito ou justiça. Supõe um poder arbitrário de vida e morte sobre o cativo. Assim, escravo é aquele que, não podendo dispor da sua pessoa conforme sua vontade, está submetido ao poder despótico de um outro homem.

Tal é a condição perfeita de escravidão, que nada é senão o estado de guerra continuado entre um conquistador legítimo e um cativo (§ 24), de sorte que quem tenta escravizar a outrem põe-se com ele em estado de guerra (§ 17).

¹² Uma vez alguém, "tendo renunciado à razão (...) e feito uso da força" (§ 172) contra mim, de forma que a lei não possa "interpor-se para garantir contra a força presente minha vida, que se for perdida não será passível de qualquer reparação, permite-me minha própria defesa e direito de guerra, com a liberdade de matar o agressor" (§ 19) "como qualquer outro animal selvagem" (§ 172).

Além do mais, a escravidão não sobrevém por pacto nem por consentimento (§ 23). Somente pela força pode um homem manter outro sob o seu poder, poder este em si mesmo arbitrário porque “ninguém pode ceder mais poder que o que ele mesmo detém; e assim como não pode tirar a própria vida, tampouco pode colocá-la sob o poder de outrem” (§ 23). No entanto, da mesma forma que aquele se utilizou da força, este outro pode fazer uso dela para livrar-se do jugo¹³. Ninguém pode desfazer-se de sua propriedade – vida, liberdade e bens –, sendo ilegítimo e injusto qualquer tentativa de desfazer-se dela ou de apropriar a de outrem.

Há, porém, um caso de exceção em que essa relação de guerra continuada é justificada:

Quando alguém por sua própria culpa, perdeu o direito à própria vida, por algum ato que mereça a morte, aquele a quem ele perdeu esse direito pode (enquanto o tiver em seu poder) demorar-se em tomá-la e fazer uso dessa pessoa para seu próprio serviço, sem lhe restringir com isso injúria alguma (§ 23)¹⁴.

Embora numa tal relação de servidão pareça ser evidente que o escravo não é livre, tampouco o senhor o é. Nenhum deles de fato é livre, nem o senhor, nem o escravo. O segundo, por estar submetido a esse poder ilimitado contra sua pessoa, não pode dispor de sua vontade de acordo com a prescrição da lei. E o primeiro, por ter abandonado a lei da razão e estabelecido um estado de guerra continuado ao usurpar a propriedade de outro por meio da força, afasta-se da comunidade dos

¹³ “Livrar-se de semelhante força é a única preservação; e a razão ordena considerar como inimigo à própria preservação aquele que arrebatou a alguém a liberdade que a assegura” (§ 17). Aquele que inaugura um estado de guerra “torna-se passível de ser destruído pela pessoa prejudicada e pelo resto da humanidade, que se juntará a ela na execução da justiça, como qualquer animal selvagem ou fera nociva (...)” (§ 172).

¹⁴ Outras passagens também corroboram essa permissividade, no texto de Locke, diante da escravidão: “(...) chamamos escravos, os que, por serem prisioneiros capturados em uma guerra justa, estão, pelo direito de natureza, sujeitos ao domínio absoluto e poder arbitrário de seu senhor” (§ 85). E ainda: “E portanto os cativos, feitos em uma guerra justa e legítima, e apenas eles, estão sujeitos a um poder despótico, o qual, por não ter origem num pacto e, portanto, não ser capaz de concluir um, é apenas a continuação do estado de guerra” (§ 172).

homens racionais e livres¹⁵. Podemos observar que há uma ligação direta entre os termos *liberdade* e *lei*, pois o objetivo verdadeiro da lei “não é abolir ou restringir, mas conservar e ampliar a liberdade, pois, em todos os estados de seres criados capazes de leis, onde não há lei não há liberdade” (§ 57). Importa segui-la aqueles que a reconhecem – estes são *os homens engenhosos da razão prudente*. Isso significa dizer que são livres somente aqueles que podem reconhecer a lei sob a qual vivem, somente aqueles dotados de razoabilidade, isso é, capazes de cálculo e prudência.

Passemos agora à condição daqueles que não são livres, embora não estejam numa condição de guerra.

Aqueles que não são livres

O pensamento de Locke é exemplar do argumento exposto por Maria Sylvia de Carvalho Franco no trecho citado em epígrafe desse dossiê. Seguindo a interrogação de Macpherson, temos a aporia que nos interessa: “por que afirmou Locke, e o que pretendia dizer ao afirmá-lo, que os homens são em seu conjunto *livres* e que, ao mesmo tempo, a maior parte deles não o são?”. Tal é apenas meu ponto de partida; não me preocupa responder a essa indagação, antes pergunto-me em que sentido liberdade e igualdade – na qualidade de princípios – podem ser lidos em Locke como uma *não* correspondência, ao contrário do que parece induzir uma primeira leitura do *Segundo Tratado*.

Até aqui falamos do homem em geral. De uma *antropologia* que descreve o homem como ser livre (§ 4), igual (§ 54), independente (§ 95), racional (§ 61) e proprietário (§ 44). No entanto, alguns homens não são, pode-se dizer, inteiramente humanos, na medida em que não possuem essas características, aliás indissolúvelmente ligadas. Quero agora destacar, além das já mencionadas (o escravo e aquele que se põe

¹⁵ Sobre aquele que inaugura um estado de guerra, violando a lei da correta conduta, Locke afirma tratar-se de um degenerado, que se transforma em criatura nociva e declara seu rompimento com os princípios da natureza humana (§ 10 e § 172).

em estado de guerra contra outro homem), mais três categorias: os filhos, os loucos e os servos.

Sabemos que a liberdade de um homem significa “dispor e ordenar, conforme lhe apraz à própria pessoa, as ações, as posses e toda sua propriedade, dentro das sanções das leis sob as quais vive, sem ficar sujeito à vontade arbitrária de outrem, mas seguindo livremente a própria vontade” (§ 57). Quais são seus pressupostos? Vontade própria, propriedade de si e de tudo que ela permite, conhecimento e obediência à lei, quer dizer, à razão. Sem qualquer um desses atributos, não há propriamente homem livre.

A razão é a condição necessária e primeira da liberdade. Não se pode, por exemplo,

...dizer que aquele que ainda não acedeu ao uso da sua razão esteja sujeito a essa lei; e por não estarem os filhos de Adão imediatamente, assim que nasciam, submetidos a essa lei da razão, não estavam imediatamente livres (§ 57).

Os *filhos*, não podendo ainda consultar a razão, não podem também ser livres¹⁶. Encontram-se na *dependência* de um poder, embora um poder temporário e limitado. Tal é o *poder paterno* que nada mais é senão a “assistência para a debilidade e a imperfeição da menoridade” (§ 65), ou se se quiser, a obrigação de “formar a mente e governar as ações dos menores ainda ignorantes, até que a razão ocupe o seu lugar e os liberte desse incômodo” (§ 58). Importante lembrar que este poder não se confunde com o poder político¹⁷ – quer dizer, “aquele poder que todo homem, possuindo-o no estado de natureza, passa às mãos da sociedade” (§ 171) – sendo antes instituído pela natureza e não se estendendo mais que à responsabilidade sobre a prole.

¹⁶ “(...) e a razão (...) ensina a todos aqueles que a consultem que, sendo todos iguais e independentes, ninguém deveria prejudicar a outrem em sua vida, saúde, liberdade ou posses” (§ 6). Essa passagem, embora um pouco deslocada, mostra-nos que mesmo sendo seres de entendimento, nem todos os homens, necessariamente, fazem o uso da razão: existem aqueles que a consultam e aqueles que não a consultam. É o caso dos filhos em estado de menoridade.

¹⁷ “Seu comando sobre os filhos é apenas temporário e não abarca a vida ou a propriedade deles” (§ 65). Esta é a preocupação de Locke no *Primeiro Tratado*. Posiciona-se contra Sir. Robert Filmer, que afirmava ser o poder político extensão do poder paterno.

Este período em que os filhos encontram-se sob a autoridade paterna, podemos chamá-lo de *menoridade* e constitui uma condição de *tutela*. Aqui, devem os pais conduzir seus filhos em tudo quanto se destinar à sua sobrevivência. Sabendo que a prole não possui ainda “entendimento próprio para governar sua vontade, não terá nenhuma vontade própria para seguir” (§ 58), logo deverá ser conduzida por uma vontade outra que não a sua, a de seus pais. Da mesma forma, a criança não poderá dispor de sua propriedade de acordo com a lei enquanto não atingir a maturidade – *a idade da razão* –, “em que se pode supô-lo capaz de conhecer essa lei” (§ 59). Podemos concluir que os filhos, não podendo dispor de suas propriedades, não podem ser por completo livres.

Nessa mesma condição encontra-se aquele que se supõe já deveria ter atingido o uso da razão, porém não o atingiu: *o louco*. Este, da mesma forma que a criança, não dispõe de entendimento próprio que governe a sua vontade – esta lhe é estranha. Dessa forma, também não é livre e nunca poderá chegar a ser. Terá, então,

...por guia a razão que conduz a outros homens, que são seus tutores, (...) por todo o tempo que seu próprio entendimento seja incapaz desse encargo (§ 60).

Nesse sentido, a vontade do louco está *inclusa* na vontade de seu tutor.

A terceira categoria, e mais importante para os fins deste trabalho, é a do *servant* – que pode ser traduzido por “servo”, ou “servidor”. Primeiramente, cabe-nos diferenciar escravidão de trabalho servil. A primeira consiste, como vimos, em um estado de guerra continuado, onde o senhor subjuga o escravo por meio de um poder despótico e arbitrário. Tal condição não se verifica quanto ao servidor. Este, ao contrário do escravo, não se encontra sob qualquer poder absoluto, arbitrário ou despótico. Antes,

...faz-se servidor de outro vendendo-lhe por um certo tempo o serviço que se dispõe a fazer em troca da remuneração que deverá receber (§ 85).

O trabalho servil tem como pressuposto um contrato firmado entre senhor e servidor no sentido de estabelecer “poder limitado de um lado e obediência pelo outro” (§ 24), estando implícito nessa relação o consentimento das partes, isto é, implicando a vontade no consentimento. O *servant* pois deve ser entendido como o homem pobre, proprietário apenas de seu corpo, constrangido a alienar, por contrato, tempo de seu esforço a outrem e por esse ato recebendo em troca aquilo que garante a sua sobrevivência.

Mas, sendo assim, por que afirmamos que este trabalhador não é livre? Não o é por não poder dispor de sua propriedade de acordo com a sua vontade em todos os casos que queira. O trabalho de suas mãos não mais determina a medida particular do que é seu. Isso porque ele concordou em receber em troca do seu trabalho um pagamento. A sua capacidade de trabalho e o domínio sobre seu próprio corpo continuam sendo seus; no entanto, o fruto do esforço desse trabalho passa às mãos do seu senhor enquanto durar o tempo do contrato, como afirmado no referidíssimo capítulo V do *Segundo Tratado*:

...desse modo, o pasto que meu cavalo comeu, a relva que meu servidor cortou (...) tornam-se minha propriedade (§ 28).

E se o fruto do trabalho define o que é particularmente *próprio* a um homem, podemos concluir que o *servidor* encontra-se mutilado na sua condição propriamente humana. Seria então preciso conceber uma *quase* liberdade? E não constituiria isso uma aporia intransponível do pensamento liberal, afastando-o, em definitivo, das máximas igualitárias democráticas?

Ora, o servidor não é livre também por estar submetido a um poder que não é o seu próprio. Está submetido ao poder de seu senhor enquanto durar o contrato. Este é um poder limitado, como vimos, pois não estabelece o domínio sobre a vida do servidor (§ 24). No entanto,

devemos considerar que, embora fundado na vontade dos contratantes, subsiste, nesse contrato temporário, uma *relação assimétrica* das vontades e, portanto, uma relação assimétrica de *poder*. A idéia que esse poder temporário nos passa é de ser um poder tutelar, disciplinador, muito embora esteja fundado no consentimento. Isso porque o servidor, introduzido “na família de seu senhor” e submetido “à disciplina ali vigente” (§ 85), passa a fazer parte das relações subordinadas do governo doméstico. Torna-se um *dependente* e dessa forma subordinado não pode dispor de sua vontade como queira. De tal modo que ser dependente é estar incluído na independência de outro¹⁸.

Assim, podemos ver que a *condição de servidão*, essa em que está imerso o homem pobre, não é uma condição de liberdade, mas sim de *tutela*. Condição legítima, e nada contraditória, no arcabouço que monta Locke, embora perversa. Não sendo livre, o servidor torna-se incapaz de dispor e ordenar a sua pessoa, suas ações e sua propriedade de acordo com a vontade que lhe é própria. Isso implica dizer que atrás de um contrato estabelecido, encontra-se a legitimidade de uma dominação que subjuga um, antes igual e que agora apenas *aparenta* sê-lo, única e exclusivamente na condição de contratante partícipe do jugo. Uma dominação que encontra na dependência sua maior força.

Isso deve implicar também, o que terá conseqüências evidentes para o princípio inclusivo democrático, na *incapacidade* do homem pobre e livre para participar da comunidade política. Ora, se o poder político é instituído apenas *por aqueles homens que têm a propriedade à sua disposição* (§ 174) e se o servidor encontra-se numa condição em que não pode dispor totalmente de sua propriedade, de fato, como poderia, na argumentação de Locke, fazer parte da comunidade política? Da mesma forma, uma vez que o pacto político é estabelecido entre homens livres e independentes e não sendo este trabalhador nem absolutamente livre

¹⁸ Louis Dumont afirma que “ser independente, não estar incluído em ninguém, e estar garantido contra os ataques ou intrusões de quem quer que seja, é ser capaz de dispor de si mesmo sem intervenção de fora, ou seja, indiferentemente, ser livre ou ser proprietário de si mesmo” (Dumont, 2000b, p. 84).

nem completamente independente – e, conseqüentemente, nem completamente humano –, como pode ele constituir pacto? Essa a aporia liberal tal qual expressa no *Segundo Tratado*: afirmar que todos são livres e iguais e negar essa liberdade e igualdade a muitos, *sem* que a primeira assertiva se esfacele. Pois, em Locke, o fundamento da igualdade está todo contido na pressuposição inicial da autonomia e da independência individuais.

Conclusão

A *igualdade* para Locke consiste no “igual direito que todo homem tem à sua liberdade natural, sem estar sujeito à vontade ou autoridade de nenhum outro homem” (§ 54). É uma igualdade de *status*, “em que é recíproco todo poder e jurisdição” (§ 4). *Não estar sujeito à vontade de ninguém* é que faz do homem um ser livre e igual a outro homem. Os homens são iguais da mesma forma que são livres, por natureza.

Notemos que o conceito de igualdade *apenas* acompanha o de liberdade já definido. *Não estar sujeito à vontade de ninguém* é que faz de cada homem, indiferentemente, um ser livre e igual entre iguais. Tal indiferença é sentida quando aplicada ao conceito de propriedade: vida, *liberdade* e bens. Sendo o poder político instituído para regular e preservar a propriedade dos homens, podemos concluir que uma vez garantida a qualidade de livres uns dos outros, torna-se garantida também a qualidade de iguais. Nesse sentido, o que há é uma perfeita correspondência entre igualdade e liberdade, de forma que o conceito de liberdade chega a absorver e dissolver o de igualdade. No caso da servidão, por exemplo, o contrato, fundado na liberdade e na igualização dos contratantes, estabelece imediatamente uma relação de dependência entre o senhor e seu trabalhador. A liberdade institui, vemos, uma desigualdade consentida.

Outra, e bem diversa, é a relação entre liberdade e igualdade nos *povos democráticos*. Como diz Tocqueville,

...os povos democráticos têm um gosto natural pela liberdade; entregues a si mesmos, procuram-na, amam-na e se entristecem quando lhes é tirada. Mas têm pela igualdade uma paixão ardente, insaciável, eterna, invencível; desejam a igualdade dentro da liberdade, e, se não a podem obter, ainda a desejam na escravidão (Tocqueville, 1830-1835, livro II, segunda parte, cap. I).

Observe-se como a relação é invertida: se antes tínhamos a liberdade (liberal) como princípio fundante, agora temos a igualdade (democrática) como motor fundamental do viver em comum. Essa é a igualdade das democracias: *uma paixão ardente*.

Tomemos mais uma vez a condição de servidão. Como vimos, em Locke, a relação estabelecida entre senhor e servidor é necessariamente uma relação entre um superior e um inferior. Os séculos democráticos modificaram o espírito dessa relação. "A igualdade faz do empregado e do patrão seres novos e estabelece entre eles novas relações" (Tocqueville, 1830-1835, livro II, terceira parte, cap. V). A vontade do servidor não se encontra incluída na vontade de seu senhor – transformado em *patrão*. Ele não é um dependente deste último, da forma como definimos a tutela anteriormente. A diferença reside essencialmente no fato de que "dentro dos limites desse contrato, um é servidor, o outro é patrão; fora dele, são *dois cidadãos, dois homens*" (*idem*, grifos meus). A democracia abole, em seu princípio, as hierarquias e torna imediatamente assimilável o homem – e seus interesses privados – ao cidadão, espécie de figura expressiva da humanidade em geral, como afirmava Louis Dumont.

Disso pode-se inferir que, para um liberal, a liberdade enquanto princípio antecede aquele valor da igualdade. Por outro lado, para um democrata, o que antecede, o que vem primeiro, na explicação do laço que funda o ser social, é o princípio igualitário. Nesse sentido, nossa observação inicial de que não há uma relação necessária entre liberalismo e democracia, não parece ser equívoca, uma vez que, como vimos, a liberdade liberal pode perfeitamente conciliar-se, em seus argumentos,

com uma relação de dependência e assimetria, em si mesma antidemocrática.

Referências

- DUMONT, Louis. (a) *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. São Paulo: EDUSC, 2000.
- _____. (b) *Homo Aequalis: gênese e plenitude da ideologia econômica*. São Paulo: EDUSC, 2000.
- FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. "All the world was America: John Locke, liberalismo e propriedade como conceito antropológico". In. *Revista USP (Dossiê liberalismo/neoliberalismo)*, n.º 17, mar/abr/maio 1993.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã* (1651). São Paulo: Martin Claret, 2002.
- _____. *Do cidadão* (1640). São Paulo: Martin Claret, 2004.
- LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo* (1690). São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América* (1830-1835). Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: USP, 1987, 2ª. ed.