

Trabalho e Política: Locke e o Discurso Econômico

HUGO E. A. DA GAMA CERQUEIRA¹

This paper examines the emergence of an economic discourse separated from ethics or political philosophy. It argues that the works of Locke are a decisive moment in this process, for disclosing the existence of a sphere of the economy distinct from the sphere of the politics. Furthermore, the article suggests, contrarily to other conventional interpretations, that Locke doesn't consummate the emancipation of the economic discourse, since he approaches the economic sphere on the basis of moral principles.

A segunda metade do século XVIII testemunhou o surgimento de um novo modo de considerar os fenômenos associados à reprodução material da sociedade, com o aparecimento das economias de mercado e o desenvolvimento de uma esfera do conhecimento que denominamos de “economia”. O problema que se quer enfrentar aqui diz respeito ao processo de formação desse novo discurso que, evidentemente, não surgiu *ex abrupto*. A resposta usual para esta questão consiste em apontar as obras dos “economistas do século XVII” como exemplos de tentativas pioneiras de constituir a ciência econômica. Ainda que essa indicação venha quase sempre acompanhada do reconhecimento de que faltam a esses textos o rigor e a sistematicidade desejadas, “não se questiona que esses diversos tratados representem as dores do parto de uma ciência econômica.” (Tribe, 1978: 35).

Outros, como Schumpeter (1994: 143), vão ainda mais longe, sugerindo que as linhas de força que dariam à economia o *status* de um campo reconhecido de conhecimento, provinham de duas fontes: de um lado, os estudos dos escolásticos

¹ Do Centro de Desenvolvimento e Planejamento Regional da Universidade Federal de Minas Gerais (CEDEPLAR/UFMG) e da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FAFICH/UFMG). Agradeço à Professora Theresa Calvet de Magalhães, do Departamento de Filosofia da UFMG, e ao Professor João Antônio de Paula, do CEDEPLAR/UFMG, pelos comentários feitos a uma versão anterior. Os equívocos que restarem são, naturalmente, de minha exclusiva responsabilidade.

e dos filósofos jusnaturalistas e, de outro, os textos dos homens de negócios, panfletistas e professores que se puseram a discutir as políticas dos Estados-nação nos séculos XVI e XVII. Schumpeter (1994: 97) chega a afirmar que, nos tratados de direito e de teologia moral escritos pelos escolásticos entre os séculos XIV e XVII, a “economia ganhou uma existência definida, ou até separada, e são eles que chegam mais perto que qualquer outro grupo de terem sido os ‘fundadores’ da economia científica”.

Porém, Dumont (1977: 33-34) nos lembra que a existência da economia como uma disciplina separada supõe não apenas a presença de alguns elementos que compõem a “matéria-prima” para sua reflexão, como também um modo específico de enfocar esses elementos. Quanto ao primeiro aspecto, é fato que as doutrinas escolásticas apresentam conceitos e argumentos que, hoje em dia, chamaríamos de econômicos. No entanto, eles aparecem através de um prisma mais amplo, ético. Do mesmo modo, nos escritos dos “homens de negócios” que chamamos de mercantilistas, os temas econômicos são considerados de um ponto de vista que é extra-econômico, sobretudo, o da política. O fato de que conceitos como *troca*, *valor*, *produção* possam ser encontrados nessas obras não nos autoriza a tomá-los com o mesmo significado que vieram a ter a partir do século XVIII, pois o campo a partir do qual eles ganham sentido é o do debate sobre a justificação da monarquia e a natureza das sociedades políticas:

“Em termos gerais, encontramos aí a aproximação mais estreita a uma concepção de ‘uma economia’ suscetível de uma representação discursiva. Mas, a ‘economia’ é construída meramente no curso do estabelecimento de um corpo político e, como será mostrado, não pode ser concebida independentemente deste.” (Tribe, 1978: 35-6)

Assim, Dumont (1977) parece ter razão quando conclui que o surgimento da economia como um domínio discursivo só pode se realizar a partir de sua separação do domínio da política². Para ele, o *locus* clássico dessa passagem é a crítica que Locke faz ao patriarcalismo nos *Dois tratados do governo*³. É, portanto, sobre esse texto que vamos nos deter aqui.

É provável que a escolha dos *Tratados* pareça inusitada ou até mesmo imprópria para um bom número de economistas. Afinal, os manuais de história do pensamento econômico não costumam dedicar a Locke mais do que uma breve menção⁴. Nas poucas vezes em que é mencionado, a apresentação limita-se aos

² E, num segundo momento, de sua “emancipação” em relação à ética.

³ O título original dessa obra, publicada anonimamente em 1690 — embora seu autor não tenha escapado a ninguém — era *Two treatises of government: in the former, the false principles and foundation of sir Robert Filmer, and his followers, are detected and overthrown. The latter is an essay concerning the true original, extent, and end of civil-government.*

⁴ Ver, por exemplo, os manuais de Blaug (1985: 13, 18-20, 22) e de Rima (1996: 46-7; 49; 54-5; 95).

textos mais “propriamente econômicos”, ou seja, os ensaios sobre os juros e a moeda⁵.

Porém, a escolha dos *Tratados* se mostra bastante natural se levarmos em conta que nosso objetivo é compreender o surgimento da economia a partir de um domínio extra-econômico, a política. Como se sabe, o livro foi escrito como uma tentativa de refutar os argumentos expostos por sir Robert Filmer no seu *Patriarcha*⁶. Neste texto, Filmer afirma que o poder político reside integralmente no monarca e defende a obediência incondicional dos súditos ao governante.

Na obra de Filmer, o poder do monarca decorre de sua condição de paternidade em relação aos seus súditos, de tal modo que não há distinção entre a autoridade de pai e a autoridade de soberano. Todos os tipos de relação social que envolvem alguma forma de submissão são explicados segundo o modelo da autoridade do patriarca: “o poder político que os monarcas exercem naturalmente sobre seus subordinados é idêntico ao poder ilimitado e arbitrário que os patriarcas exercem naturalmente sobre suas esposas, filhos, escravos e propriedades privadas” (Tully, 1993: 16).

A crítica de Locke a Filmer envolverá uma discussão sobre a natureza do poder político e da propriedade, que tratará de mostrar que estas são dimensões dis-

⁵ O interesse de Locke nessas matérias decorreu de sua aproximação com Lord Ashley [Lord Antony Ashley Cooper (1624-1683)], o futuro Conde de Shaftesbury que, desde 1661, ocupava o posto de *chancellor of the exchequer* (Ministro do Tesouro). No verão de 1666, em meio a uma crise de saúde decorrente de uma afecção hepática, Ashley dirigiu-se a Oxford para tratar-se com as águas de uma fonte local e teve oportunidade de travar contato com Locke. A experiência deixou em ambos uma impressão forte e bastante favorável, dando início a uma célebre amizade. Em 1667, Locke aceitou o convite para mudar-se para Londres, residindo pelos oito anos seguintes com a família de Ashley e atuando não apenas como seu médico, mas sobretudo como um conselheiro político. Essa proximidade com um líder eminente e com a vida política da corte durante o período da Restauração (1660-1688) provocou efeitos indeléveis em Locke. Ele, que até então não dera qualquer sinal de interesse por assuntos econômicos, redigiu em 1668 seu primeiro estudo sobre as taxas de juros, *Some of the Consequences that are like to follow upon Lessening of Interest to 4 Per Cent*. Escrito para o uso de Ashley e tendo permanecido inédito, o manuscrito já formulava as posições que Locke iria sustentar ao longo de toda sua vida (Laslett, 1993: 25-29; Milton, 1994: 8-10). Em 1690, ele voltaria a se ocupar de assuntos econômicos, redigindo então a maior parte de *Some Considerations of the Consequences of the Lowering of Interest and Raising the Value of Money*, que se preocupava em influenciar as discussões no Parlamento sobre os projetos de lei para reduzir as taxas de juros e aumentar o valor nominal das moedas de prata. Em 1695, com a deterioração do valor da moeda, ele redigiu um panfleto sobre as propostas de reforma monetária, *Short Observations on a Printed Paper*, e no final do mesmo ano publicou as *Further Considerations concerning Raising the Value of Money* (Milton, 1994: 20-21).

⁶ Sir Robert Filmer (1588-1653) era o mais destacado defensor da idéia de que o poder do monarca deriva de sua condição de patriarca do Estado: assim como o poder do pai sobre seu filho não depende do consentimento deste, o poder do rei não dependeria do consentimento de seus subordinados, mas da vontade de Deus. A fundamentação dessa tese repousa essencialmente numa interpretação das passagens iniciais do *Gênesis*, que afirma que o mundo foi dado a Adão e que seus descendentes por direito de primogenitura herdaram seu poder sobre a Terra. Filmer rejeita, assim, a idéia de que os homens fossem livres e iguais no início da história. Ele defendeu essa concepção política em vários textos, dos quais o mais longo e conhecido é o *Patriarcha; or the Natural Power of Kings*, que só foi publicado em 1680 (Cf. Sommerville, 1991).

tintas da sociedade. Procurando justificar o direito dos súditos de se rebelarem contra um monarca tirânico, Locke partirá de uma apresentação dos direitos naturais dos homens — entre os quais a propriedade sobre aquilo que é criado por seu trabalho — direitos que pré-existem à constituição de qualquer sociedade política. Deste modo, enquanto Filmer vinculava a propriedade e o poder político num conceito indivisível de *autoridade patriarcal*⁷, Locke procurará desvincular os dois conceitos mostrando que não há qualquer conexão entre a propriedade e o exercício do poder político (Ashcraft, 1994: 240-1).

Essa distinção entre o direito de propriedade e o poder político na obra de Locke tem sido interpretada como o resultado de uma maneira de representar os atores sociais, o “individualismo possessivo” (Macpherson, 1962). Eles seriam entendidos como indivíduos que são proprietários exclusivos de suas habilidades e que são livres para usá-las para satisfazer seus desejos, sem ter de prestar qualquer satisfação à sociedade deste uso:

“Sua qualidade possessiva é encontrada em sua concepção do indivíduo como essencialmente o proprietário de sua própria pessoa e capacidades, não devendo nada à sociedade por elas. O indivíduo era visto não como uma parte de uma totalidade moral, nem como parte de uma totalidade social mais ampla, mas como um proprietário de si mesmo. (...) O indivíduo, assim se pensava, é livre tanto quanto é o proprietário de sua pessoa e de suas capacidades. A essência humana é liberdade da dependência das vontades de outros, e a liberdade é uma função da posse. A sociedade torna-se uma porção de indivíduos livres e iguais relacionados uns aos outros como proprietários de suas próprias capacidades e daquilo que adquiriram através de seu exercício. A sociedade consiste em relações de troca entre proprietários. A sociedade política torna-se um instrumento calculado para a proteção dessa propriedade e para a manutenção de uma relação de troca ordenada.” (Macpherson, 1962: 3)

Entretanto, essa leitura peca por não interpretar corretamente os pressupostos presentes nos *Tratados*. Ao contrário do que afirma Macpherson, os argumentos de Locke para conceber a existência do poder político separado do direito de propriedade não invocam em nenhum momento um modelo de economia baseado em relações de mercado. A propriedade é sempre pensada em conexão com a necessidade de assegurar a preservação da *humanidade* (e não dos indivíduos isoladamente) e condicionada a esse objetivo. Não se trata, portanto de uma propriedade privada tal como a conhecemos, ilimitada, pois a categoria *propriedade* não é abordada de um ponto de vista exclusivamente econômico, mas essencialmente moral. Da mes-

⁷ “Eu não sei o que é esse ‘poder econômico completo’, nem como ou em que ele difere real e essencialmente do político. Se Adão exerceu ou poderia ter exercido em sua família a mesma autoridade que um rei exerce agora em um Estado, então os tipos de poder não são distintos...” (Filmer, 1991: 19)

ma maneira, a relação entre o indivíduo e suas capacidades, o trabalho, é pensada no quadro do exercício de um dever moral e, portanto, de maneira bastante diversa daquela proposta por Macpherson.

Em resumo, se a partir de Locke é possível distinguir a existência de uma esfera da política e de uma esfera da economia, essa última segue sendo discutida no interior de uma filosofia moral. A próxima seção discute o conceito de *poder político* para mostrar de que maneira Locke opera a separação entre *poder* e *propriedade*. A seção seguinte apresenta a teoria da *propriedade* dos *Tratados*, procurando explicitar os limites a partir dos quais é possível falar em uma “dimensão econômica” na obra de Locke.

A NATUREZA DO PODER POLÍTICO⁸

O problema de fundo na obra de Locke diz respeito à natureza do poder político, que é definido não apenas 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”, mas também como o direito “de empregar a força do Estado na execução de tais leis”, bem como o direito de fazer uso da mesma força “na defesa da sociedade política contra os danos externos, observando tão-somente o bem público.” (T II.i.3).

Trata-se aí de estabelecer sobretudo a “origem, extensão e objetivo” do poder político e de *mostrar de que maneira ele difere de outras formas de poder*: o poder do pai sobre seus filhos, de um mestre (*master*) sobre seu servo (*servant*), do marido sobre a esposa ou do senhor (*lord*) sobre seu escravo (*slave*) (T II.i.2).

Para os autores do século XVII, esta questão tornou-se prioritária em função das guerras religiosas e civis que acompanharam os processos de formação dos Estados-nação na Europa. Estes conflitos eram percebidos como disputas pelo poder político e colocavam em crise a forma tradicional de conceber este poder, a ponto de lançar dúvidas sobre a quem caberia o direito de exercê-lo. Locke julgava que se esse ponto não fosse satisfatoriamente respondido, “se isso permanece discutível, todo o resto terá muito pouca serventia” pois só se poderia esperar a continuidade das guerras (T I.xi.106; trad. modificada). Os próximos parágrafos explicitam sua resposta para este problema.

Em *primeiro lugar*, o *objetivo do poder político* é alcançar o bem público, valendo-se de três direitos que lhe são assegurados: um poder legislativo, de fazer leis

⁸ O argumento desta seção se apoia extensamente em Tully (1993: 10-47). As referências aos textos de Locke foram feitas segundo as convenções habituais na literatura, de modo a permitir a consulta de diferentes edições. Assim, as referências ao *Essay concerning Human Understanding* são indicadas pela letra *E*, seguida dos números do livro, capítulo e seção. Referências aos *Two Treatises* são indicadas pela letra *T* e pelos números do tratado, seção e parágrafo. Exceto quando ressaltado, citamos a partir das traduções disponíveis do *Ensaio* (tradução de Anoar Aiex) e dos *Dois tratados* (tradução de Júlio Fisher, revista por Renato Janine Ribeiro).

para regular e preservar a propriedade⁹, um poder executivo, de fazer cumprir as leis sob penas que podem chegar até à morte, e um poder federativo, de fazer a guerra para preservar a comunidade contra os outros Estados. Desde logo, essa é uma descrição que não está longe da autoconcepção e das práticas políticas dos estados mercantilistas, sendo familiar aos contemporâneos de Locke.

Em *segundo lugar*, a questão — *a quem cabe exercer o poder político?* — é entendida como uma pergunta sobre a origem deste poder, a partir da qual se poderia definir o seu titular. Neste caso, a pergunta ganha a seguinte formulação: a quem cabe natural ou originalmente exercer o poder político? A resposta de Locke será bastante original em relação às opiniões de seus contemporâneos, pois para ele, esse direito caberia a cada indivíduo (T II.ii.7). Essa resposta apóia-se na premissa de que para se entender corretamente o poder político e derivá-lo de sua fonte originária

“devemos considerar 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 (...). Um *estado* também *de igualdade*, em que todo poder e jurisdição é recíproco, ninguém tendo mais que outro qualquer.” (T II.ii.4; trad. modificada)

Porém, se o estado de natureza é um estado de liberdade, não é um estado de licenciosidade (T II.ii.6). Nele, os indivíduos estão submetidos a uma lei natural que obriga cada um a preservar-se e a *preservar o restante da humanidade*. Para que essa lei não seja vã, é preciso que alguém tenha poder para executá-la e punir seus transgressores. Ora, como neste estado prevalece uma perfeita igualdade entre os homens, se alguém pode executar a lei natural, então todos podem: “E neste caso, com base no mesmo fundamento, *todo homem tem o direito de punir o transgressor e de ser o executor da lei da natureza*.” (T II.ii.8; ver também T II.ii.4-7).

Portanto, o direito dos indivíduos de governar ou de ter o poder político (isto é, de ter o *poder executivo* da lei da natureza) existe antes mesmo do surgimento de alguma forma institucionalizada de governo e é dele que o poder de governar deriva. Essa concepção difere não apenas daquela defendida por Filmer — de uma submissão natural de todos os cidadãos ao monarca —, mas também de outras doutrinas da liberdade natural — como as de Grotius ou Pufendorf —, pois para Locke o poder de governar (portanto, o poder político) preexiste ao surgimento do governo — ou seja, do poder político institucionalizado — e pertence a cada indivíduo¹⁰.

⁹ O conceito de propriedade tem aí um sentido bem mais amplo que nós lhe atribuímos, como se verá adiante.

¹⁰ Nas outras doutrinas da liberdade natural, o poder político surge com a criação do governo e não deriva de cada indivíduo, mas do povo como um todo que, por sua vez, não o exerce: o poder é sempre delegado ou alienado a um ou mais representantes. (Tully, 1990: 18-9)

O *terceiro momento* na elaboração de uma teoria do poder político por Locke consiste em definir *a regra de direito segundo a qual o poder é “exercido, justificado e limitado”* (Tully, 1993: 23). Sua resposta consistirá em afirmar que todo poder deve ser exercido de acordo com a lei da natureza, que ordena a preservação da humanidade e, tanto quanto for compatível com isso, a preservação de cada indivíduo. Por prescrever a preservação da sociedade, a observação da lei natural consiste em realizar aquilo que é o objetivo do poder político: alcançar o bem público. Deste modo, a lei natural cumpre três funções: ela é “o padrão pelo qual as controvérsias no estado de natureza são julgadas; o guia para a legislação e para a ação executiva na sociedade política; e a regra pela qual as pessoas julgam o seu governo” (Tully, 1993: 23-4).

Dessa maneira, Locke se opõe a autores como Hobbes e Filmer, que julgavam que o estado de natureza é associal e pré-moral, pois nele os homens não estariam submetidos a lei alguma¹¹. Não apenas a sociabilidade é natural aos homens (não há, segundo ele, existência humana que não seja social) mas também existe uma lei que limita as ações no estado de natureza e cada indivíduo exerce um poder de julgá-la e executá-la com respeito aos demais. Aqueles que transgridem os seus limites (ou manifestam a intenção de fazê-lo) colocam-se em estado de guerra, ou seja, fora da sociedade humana, pois deixaram de se submeter “à lei comum da razão e não têm outra regra que não a da força e da violência e, portanto, podem ser tratados como animais de presas, criaturas perigosas e nocivas que seguramente nos destruirão se cairmos em seu poder” (T II.iii.16). Esse ponto é importante, pois é com base nele que Locke se apoia para defender o direito de destituir um governante que transgride as leis naturais, que ameaça os direitos inalienáveis dos homens (cf. T II.iii.17).

Por outro lado, há também uma novidade em relação aos autores do século XVII na maneira como Locke define o conteúdo da lei natural. Para aqueles, “o papel básico do estado é *preservar* e ‘fortalecer’ a sociedade e seus membros, e não defender a ‘verdadeira’ religião, a não ser que isso pudesse se mostrar útil para concretizar a preservação” (Tully, 1993: 26). Essa concepção, associada às necessidades políticas dos estados mercantilistas, resume o conteúdo da lei natural à regra da *autopreservação*. A novidade no argumento de Locke está em afirmar que o conteúdo da lei natural não consiste na autopreservação, mas na preservação da humanidade (T II.ii.7, II.xi.135), o que envolveria, por sua vez, dois deveres e dois direitos naturais associados: o dever/direito de auto-preservação e o dever/direito de preservar o restante da humanidade (T II.ii.6-7)¹².

O exercício desses direitos e deveres requer o emprego de dois tipos diferentes de poder: *i*) o poder que o indivíduo tem para fazer “tudo quanto considere ade-

¹¹ “Mas, embora seja esse um *estado de liberdade, não é um estado de licenciosidade* (...) O *estado de natureza* tem para governá-lo uma lei da natureza que a todos obriga.” (T II.ii.6)

¹² Como Tully (1993: 26-7) observa, isso é fundamental para que Locke possa justificar o direito de qualquer indivíduo vir em socorro de uma minoria (religiosa) oprimida. Essa possibilidade não poderia ser legitimada com base na fórmula tradicional da lei da natureza, entendida como regra da autopreservação, tal como em Grotius, por exemplo.

quado para a preservação de si mesmo e de outros dentro dos limites permitidos pela *lei da natureza*” (T II.ix.128; trad. modificada); *ii*) “o poder de castigar os crimes cometidos contra a lei” (T II.ix.128; cf. T II.ix.128-130). O primeiro consiste no *poder do trabalho*, que permite aliviar a fome e a penúria da condição original do homem; o segundo é, naturalmente, o *poder político*.

Assim, é no interior de uma discussão sobre a natureza e os limites do poder político que surge a idéia de um sujeito possuidor do dever de preservar a si mesmo e à humanidade, e portador de um poder “econômico” de assegurar essa preservação por meio do trabalho¹³. Mas, antes de analisar a maneira como Locke tematiza esse poder “produtivo”, resta apresentar, brevemente, os dois últimos momentos da construção da sua resposta ao problema do poder político.

A *quarta etapa* da reflexão lockeana sobre o poder político consiste em mostrar *de que maneira o poder é colocado nas mãos do monarca ou dos parlamentos*, o que equivale a estabelecer as condições sob as quais esses representantes exercem o poder político. Mais uma vez, sua resposta difere da de seus contemporâneos, pois, nos *Tratados*, ele não admite a *alienação* do poder político ao monarca, nem mesmo uma renúncia ao direito de autodefesa.

Essa não era sua posição anterior, pois, nos *Dois opúsculos* (*Two Tracts*), escritos no início dos anos 1660, Locke afirmara que a comunidade aliena o poder político ao soberano, e deste modo abre mão do direito de autodefesa¹⁴. Essa renúncia seria a condição necessária para evitar as guerras e tumultos que decorreriam de uma situação na qual o povo permanecesse em condições de julgar o soberano.

Mais tarde, nos *Tratados*, Locke adotou uma teoria em que o poder político é *confiado* ao governante de modo condicional e não alienado. Ele apresenta três razões para abandonar a noção de alienação de poderes. Em primeiro lugar, os homens não têm o direito de dispor de suas próprias vidas, pois só Deus tem esse direito; desse modo, mesmo que exista um consenso a respeito, os homens não podem transferir o poder sobre suas vidas para nenhum outro homem. Ao fazê-lo, estariam colocando o soberano fora da sociedade política, pois ele não teria de se submeter à lei e, desse modo, colocariam-se numa situação ainda pior que a do estado de natureza, em que cada um tem o direito de punir quem quer que viole a lei natural. Desta maneira, a alienação absoluta de poder seria irracional (T II.iv.23). Em segundo lugar, a alienação tenderia a gerar regimes tirânicos, pois o governante deteria os recursos e o poder necessários para perseguir apenas seu interesse próprio. O resultado seria o surgimento de guerras civis, exatamente aquilo que se pretende evitar (T II.vii.94). Finalmente, o terceiro motivo pelo qual Locke rejeita a alienação é que ela é implausível. As guerras religiosas na Inglaterra eram uma demonstração cabal de que os indivíduos efetivamente resistiam às leis que restringiam sua liberdade:

¹³ Chamar esse poder de econômico não deve induzir o leitor ao equívoco de tomar o conceito de *trabalho* num sentido mais restrito do aquele que é empregado por Locke. Voltaremos a este ponto mais adiante.

¹⁴ Cada autor desse período trata o direito de autodefesa de modo diferenciado, mas ele fica limitado, na melhor das hipóteses, às situações em que o monarca aliena o reino ou põe-se a destruir seus subordinados.

“O povo geralmente maltratado, e isso contrariamente ao direito, estará disposto, em qualquer ocasião, a livrar-se de uma carga que lhe pese em demasia. (...) Deve ter vivido muito pouco tempo no mundo aquele que ainda não viu exemplos disso em sua própria época; e deve ter lido muito pouco aquele que não possa apresentar exemplos disso em todos os tipos de governo do mundo.” (T II.xix.224)

Assim, a sociedade política é o resultado do fato dos indivíduos *confiarem* ao governante os poderes de que dispõem no estado de natureza: o poder de trabalho e o poder político. Os indivíduos renunciam por completo ao direito de castigar os transgressores, da mesma maneira que abdicam da liberdade de proverem a si mesmos; o trabalho e a propriedade passam a se regular por leis elaboradas pela sociedade (T II.ix.129-30)¹⁵. Essa delegação, no entanto, é condicional; e isso nos põe diante de uma última questão.

O *quinto momento* da discussão do poder político consiste em *estabelecer como ele deve ser exercido pelo governante e de que modo é possível evitar o abuso do poder*. Para Locke, o poder político deve ser exercido de acordo com a confiança depositada no governante, ou seja, as leis devem ser estabelecidas e executadas de acordo com o bem comum, pois o fim desse poder no estado de natureza é a preservação de toda a sociedade, e sua transferência ao governo pelo acordo mútuo dos homens não desvincula o exercício do poder deste mesmo objetivo (T II.xv.171). Além disso, a lei deve obrigar a todos, inclusive o governante, e não pode ser alterada sem o consentimento da maioria.

Quanto à maneira de se evitar que haja um abuso desse poder, Locke é cético a respeito da possibilidade de que o parlamento e o executivo exerçam um controle mútuo que evite abusos. Sua resposta será confiar aos próprios indivíduos o controle dos governantes. A delegação de poder ao governante não retira dos indivíduos o direito de removê-la se eles julgarem que o governante traiu a confiança nele depositada:

“Pois todo *poder concedido em confiança* para se alcançar um determinado *fim*, estando limitado por este mesmo fim, sempre que este *fim* é manifestamente negligenciado, ou contrariado, a *confiança* deve necessariamente ser *confiscada (forfeited)* e o poder devolvido às mãos daqueles que o concederam, que podem depositá-lo de novo onde quer que julguem ser melhor para sua garantia e segurança.” (T II.xiii.149; trad. modificada)

O governante que quebra a confiança nele depositada está, segundo Locke, em estado de guerra com a sociedade, pois agiu de modo contrário ao direito, do mesmo modo que o indivíduo que viola a lei natural. Os governados, não tendo a quem

¹⁵ Convém ressaltar, no entanto, que essas leis positivas devem continuar a ter por objetivo a preservação da humanidade (T II.ix.134).

recorrer, têm o direito à rebelião, ao uso das armas para executar o julgamento do governante, retomando o poder político tal como o detinham no estado de natureza. Fica claro, dessa maneira, que o objetivo último da descrição do estado de natureza é o de “preparar o cenário para a introdução da revolução como um meio legítimo e natural das pessoas de refrearem os governantes que abusam de seu poder.” (Tully, 1993: 41).

Desse modo, Locke estabelece que é justo resistir à opressão. É este o tema dos *Tratados*, e todo o esforço de Locke ao longo do livro consiste em justificar o direito de resistência a uma autoridade ilegítima. “E por mais estranho que isso soe, essa é também a solução para as guerras civis.” (Tully, 1993: 41-7; cf. Ashcraft, 1994: 227) Para Locke, as guerras decorrem do fato de os governantes se comportarem como tiranos, usando dos recursos de que dispõe para abusar do poder que lhes foi confiado. Desse modo, “a maneira mais apropriada de evitar o mal é mostrar o seu perigo e a sua injustiça àqueles que estão sob a maior tentação de nela incorrer.” (T II.xix.226). Se eles souberem que os governados têm o direito de se revoltar, então irão considerar o seu interesse na opressão *vis-à-vis* os riscos de provocarem uma guerra civil. Se os riscos pesarem mais no julgamento dos governantes, a guerra civil e a opressão terão sido evitadas. Caso contrário, nada há que fazer a não ser a revolução, que é, então, justa e necessária (Tully, 1993: 47).

TRABALHO E PROPRIEDADE

No capítulo V do *Segundo tratado*, Locke apresenta sua teoria da *apropriação* pelo *trabalho*, em polêmica direta com as idéias de sir Robert Filmer. O argumento começa determinando a situação do homem no estado de natureza segundo dois pontos de vista: o da *razão natural*, “que nos diz que os homens, uma vez nascidos, têm direito à sua preservação e, portanto, à comida, bebida, e a tudo quanto a natureza lhes fornece para sua subsistência”; e o da *revelação*, que assegura que Deus “*deu a terra aos filhos dos homens*, deu-a para a humanidade em comum” (T II.v.25)¹⁶.

Neste contexto, as duas proposições são apenas recapituladas como premissas para a discussão seguinte, pois já tinham sido extensamente demonstradas no *Pri-meiro tratado*. Ali, Locke refuta a interpretação que Filmer faz da narrativa bíblica e que consiste em afirmar que Deus concedeu a Adão uma *autoridade paterna*, um direito ilimitado, sobre a Terra e sobre todas as espécies inferiores que nela habitam, que seriam sua propriedade (*property*). Essa autoridade paterna teria sido transmitida por Adão a todos os príncipes que, desse modo, gozariam do mesmo direito sobre seus súditos:

¹⁶ O recurso a essas duas ordens de argumento — aqueles providos pelas Sagradas Escrituras e os fornecidos pelas leis naturais descobertas pela Razão — é uma constante na obra de Locke, que retoma a concepção tomista sobre a complementaridade entre esses argumentos na descoberta das leis divinas (Tully, 1980: 59).

“Portanto, tal *autoridade paterna* ou *direito de paternidade*, na acepção de nosso A., é um inalterável direito divino de soberania, mediante o qual um pai ou um príncipe detém um poder absoluto, arbitrário, ilimitado e ilimitável sobre as vidas, liberdades e propriedades de seus filhos e súditos, de tal modo que lhe é facultado aposar-se de tais propriedades ou aliená-las, vender, castrar ou fazer o uso que desejar de suas pessoas, pois que são todos seus escravos e ele o senhor ou proprietário de tudo quanto há, sendo sua ilimitada vontade lei para os demais.” (T I.ii.9; citado em Tully, 1993: 110)

A autoridade do monarca consiste, então, na mesma autoridade do patriarca, um domínio privado (*private dominion*) ou direito de propriedade sobre pessoas e objetos que integram a “casa”. Não há aí qualquer traço que permita diferenciar um poder político da propriedade sobre objetos e pessoas. Contudo, Locke oferece uma interpretação diferente da narrativa bíblica, que pretende mostrar que esse direito não equivale a um domínio privado (*private dominion*) de Adão sobre estas espécies. Ao contrário de Filmer, Locke afirma que o mundo não foi concedido a Adão, em particular, mas a toda a humanidade, que tem sobre ele um direito *em comum*. É esse direito em comum que ele define como propriedade (*property*) (T I.iv.29-30), um direito concedido por Deus a seus filhos, “de fazer uso de uma parte da Terra para o sustento deles e de suas famílias...” (T I.iv.37).

Deste modo, o conceito de propriedade em Locke guarda duas diferenças básicas em relação ao de Filmer. Em primeiro lugar, a propriedade é um direito de todos os homens, e não apenas de Adão. Em segundo lugar, “é um direito de reivindicar o uso do mundo para seu sustento, um direito de não ser excluído desse uso” e que ainda não afirma nada sobre as condições em que ele pode se tornar efetivo (Tully, 1993: 111).

Por outro lado, aquilo que é revelado pela narrativa bíblica pode ser também confirmado através da razão. Neste ponto, entra em cena o “modelo do artefato” (*workmanship model*), por meio do qual Locke deduz as leis naturais que regulam o direito à propriedade (Tully, 1980). O argumento consiste em fundar a noção de propriedade na relação que se estabelece entre um Deus criador e os homens que são sua obra, e que será empregada, por analogia, para estabelecer a propriedade dos homens sobre suas obras.

Afirmar que os homens são uma obra de Deus é, para Locke, uma proposição do senso comum (Laslett, 1993: 93). De fato, a descrição do ente divino como um criador ou, melhor dizendo, um artífice (*maker*) era geralmente aceita por seus contemporâneos e habitualmente empregada pelos jusnaturalistas (Tully, 1980: 35-36), além de essa descrição ser uma das denominações usuais para Deus nas Sagradas Escrituras (T I.vi.53). A idéia de fabricação (*making*) refere-se ao arranjo de alguns materiais segundo um modelo previamente definido de modo racional. Em Locke, essa idéia surge no contexto da discussão sobre as diferentes formas de causalidade. Ele afirma que “uma causa é aquilo que faz com que outra coisa (...) comece a ser...” e “quando a causa é extrínseca e o efeito, produzido por uma separação sen-

sível, ou justaposição de partes discerníveis, denominamos isso *fabricação*” (E II.26.2; citado em Tully, 1980: 36). Desse modo, quando Locke emprega a expressão “*God our Maker*” ele não se refere propriamente a um Deus criador, mas ao artífice divino; pois a criação consiste na ação que faz com que algo passe totalmente da não-existência para a existência (E II.26.2). Locke pensa, portanto, em um Deus que fabrica os homens a partir de uma matéria preexistente (criada), à maneira do artífice, e este ponto é crucial para a analogia que se vai estabelecer:

“Deus faz o mundo (em distinção com sua criação do material a partir do qual Ele o fabrica) de um modo análogo à maneira pela qual o homem faz ações intencionais. O homem está então numa relação de íntima e contínua dependência para com Deus, da maneira como as ações intencionais estão existencialmente ligadas ao agente que as faz ou desempenha.” (Tully, 1980: 36)

Desse modo, assim como a obra ou artefato é dependente daquele que a fabrica, os homens dependem continuamente de Deus, que os fabricou segundo um modelo que Ele definiu. Por outro lado, não há qualquer dependência de Deus para com sua obra. É esta situação que conforma a necessidade de que os homens se submetam à vontade de Deus, aos desígnios que ele estabeleceu quando idealizou a humanidade. Vale dizer, o ato divino de fabricação do mundo torna-se a chave para pensar a filosofia moral e os deveres humanos.

Mas é preciso descobrir essa intenção divina para que os homens a sigam. Neste ponto, Locke se vale de um argumento teleológico. Para ele, aquilo que o homem deve fazer pode ser inferido de sua natureza particular, que é expressão da intenção divina, e que consiste em estar dotado de faculdades que o habilitam a agir racionalmente. Daí se infere que sua função é agir segundo normas racionalmente estabelecidas (Tully, 1980: 44-45). Essas normas são expressão da vontade de Deus e consistem nas leis naturais.

Para que cada homem cumpra a intenção de Deus, inscrita em sua fabricação, ele tem de viver. Essa necessidade se exprime na lei natural que determina que cada um preserve a sua própria vida, bem como a dos outros. Por serem obra de Deus, os homens não podem decidir sobre sua vida ou a de outrem. Esse direito cabe apenas a Deus:

“Pois sendo todos os homens o artefato (*workmanship*) de um Artífice (*Maker*) onipotente e infinitamente sábio, todos eles servidores de um Senhor soberano e único, enviados ao mundo por Sua ordem e para cumprir Seus desígnios, [eles] são sua propriedade, feitos para durar enquanto a Ele aprouver, e não a outrem.” (T II.ii.6; trad. modificada)

Importa ressaltar que Locke designa esse direito de Deus sobre sua obra pelo termo *propriedade*. A rigor, para ele, todo direito determina uma propriedade, e não somente o direito sobre uma obra. Mas é este último que nos interessa mais de perto,

na medida em que Locke o estende por analogia à relação entre os homens e o resultado de seu trabalho. Retornemos, portanto, à análise do capítulo V do *Segundo tratado*, onde esse tema é desenvolvido.

Qual é o problema com que Locke se enfrenta aí? Em primeiro lugar, não se trata de estabelecer a origem da propriedade. Esta, como vimos, tem origem no direito e no dever que os homens têm de preservar a própria vida, ou seja, ao que a Natureza lhes fornece para sobreviver. É um *direito* ao *uso* das coisas do mundo que são obra e propriedade de Deus, para cumprir o *dever* que os homens têm para com Ele. Locke denomina *propriedade* esse direito, que é comum a todos os homens. Mas, se se trata de um direito em comum, como é possível então que cada homem tenha um direito (ou propriedade) exclusivo sobre algo sem ferir o direito dos demais?

“E embora todos os frutos que ela [a terra] naturalmente produz e os animais que alimenta pertençam à humanidade em comum, produzidos que são pela mão espontânea da natureza, e que ninguém tenha originalmente um domínio privado sobre eles à exclusão de todo o resto da humanidade, por assim estarem todos em seu estado natural, é contudo, necessário, por terem sido essas coisas dadas para o uso dos homens, haver um meio de *apropriá-las*, de um modo ou de outro, antes que possam ser de alguma utilidade ou benefício para qualquer homem em particular.”
(T II.v.26; trad. modificada)

É desse modo que Locke define os termos de seu problema: mostrar como é possível a particularização do direito ou propriedade que os homens têm em comum sobre a terra e seus frutos, sem que para isso seja necessário obter previamente o consentimento de todos. Esse direito exclusivo ele denomina de *Property in* (T II.v.25; Tully, 1980: 3, 63). Todavia, é preciso evitar aqui um equívoco frequente que consiste em interpretar essa passagem como uma tentativa de justificação da propriedade privada. Essa é a leitura de boa parte dos intérpretes de Locke e, principalmente, de Macpherson, que termina por conduzir a uma série de dificuldades que são erroneamente imputadas a Locke. O nó da questão consiste em que para Locke “qualquer tipo de propriedade é não apenas condicionada ao cumprimento pelo proprietário de uma função social, mas é assegurada especificamente no interesse do cumprimento de uma função social: a preservação da humanidade.” (Tully, 1980: 99). Essa concepção se contrapõe ao conceito de propriedade privada que Macpherson imputa a Locke. Segundo ele, o direito de propriedade privada não se submete a qualquer condição restritiva, nem está limitado por alguma função social. Para Locke, apesar de distintas, tanto a propriedade no estado de natureza, quanto a propriedade em sociedades políticas têm de se limitar pela imposição da primeira lei natural. Seu objetivo no capítulo V é apenas mostrar como é possível a particularização da propriedade natural, comum (Tully, 1980: 100; Ashcraft, 1994: 246-7).

No parágrafo 27 do *Segundo tratado*, Locke já encaminha a solução deste problema: “Embora a terra e todas as criaturas inferiores sejam comuns a todos os

homens, cada homem tem uma propriedade (*Property in*) em sua própria pessoa. A esta ninguém tem direito algum além dele mesmo.” Para compreendermos a passagem dos “homens e sua propriedade em comum” para “cada homem e sua propriedade exclusiva” é preciso atentar para a distinção entre os conceitos de homem (*man*) e pessoa (*person*).

Em primeiro lugar, os homens não podem ser proprietários de si mesmos; para Locke, a propriedade sobre os homens é um direito exclusivo de Deus, que emerge de seu gesto de fabricação (*making*) da humanidade. Porém, cada homem tem uma propriedade exclusiva sobre sua pessoa e suas ações (ou o trabalho) de sua pessoa (T II.v.44). O conceito de pessoa tem aí um sentido que era bem conhecido dos contemporâneos de Locke. Era um termo jurídico, que se referia às ações e seus méritos e que “pertence então apenas a agentes inteligentes e capazes de uma lei” (E II.27.26, citado em Tully, 1980: 106). Um agente capaz de uma lei é alguém que tem a capacidade de exercitar sua própria razão, dirigindo sua vontade por ela e tornando-se, desse modo, um homem livre. Logo, os homens não nascem sendo pessoas,¹⁷ mas podem ser caracterizados como tais na medida em que agem livremente e submetem sua vontade às leis naturais que a razão lhes indica. Um homem livre age por sua própria vontade e deliberação (E II.21.50), de acordo com o que determinam as leis naturais. Por isso, ele é responsável por suas ações e consciente das opções que toma. É, assim, alguém capaz de se reconhecer em cada uma das suas opções, tomadas em momentos e lugares distintos, como uma mesma pessoa (E II.27.9).

Deste modo, a ligação entre uma pessoa e suas ações não pode ser contingente: ao se reconhecer como uma mesma pessoa, o indivíduo também está reconhecendo suas ações enquanto deliberações conscientes e próprias dele mesmo. As ações de uma pessoa não lhe são atribuídas pela observação de sua execução, mas pela consciência que ela tem de ter executado essas ações de acordo com uma regra que ela mesma estabeleceu, ou seja, pela identidade que a pessoa forma de si mesma. Essa ação é uma forma de fabricação (*making*) e o critério pelo qual uma pessoa se atribui a ação é a consciência de havê-la executado; o seu saber da ação é o de quem sabe aquilo que faz, do *maker* (Tully, 1980: 108).

Atribuir a si mesmo suas ações equivale, assim, a ser proprietário delas: “A exposição de Locke sobre a relação entre uma pessoa e suas ações explica sua afirmação nos *Dois tratados* de que um homem é proprietário das ações ou do trabalho de sua pessoa.” (Tully, 1980: 108). Não é sobre si mesmo ou sobre o mundo que o homem pode reivindicar uma propriedade exclusiva, pois ambos não foram feitos por ele. Mas ele tem esse direito exclusivo sobre sua pessoa e suas ações: “o *trabalho* de seu corpo e a *obra* de suas mãos, pode-se dizer, são propriamente dele.” (T II.v.27).

¹⁷ As crianças não têm o entendimento necessário para conhecerem a lei natural e guiarem sua vontade por ela. Nesse sentido, “a lei, em sua verdadeira concepção, não é tanto uma limitação quanto a direção de um agente livre e inteligente rumo a seu interesse adequado, e não prescreve além daquilo que é para o bem geral de todos quantos lhe estão sujeitos.” (T II.57).

Locke alterna o emprego das palavras trabalho (*labour*) e ação (*action*) para referir-se à mesma espécie de ato intencional; o uso indistinto dessas palavras é comum em sua época. Este conceito de trabalho é a um tempo mais amplo e mais restrito que o que atualmente empregamos (Tully, 1980: 109). É mais amplo, pois: *i*) envolve o cumprimento de um dever moral de preservar a humanidade; e *ii*) abarca não apenas a fabricação (*making*) como também algum fazer (*doing*)¹⁸. Por outro lado, é mais restrito por se referir apenas às ações livres, isto é, executadas por agentes livres. Numa de suas cartas (citada em Tully, 1980: 109), Locke define o trabalho por contraposição ao lazer: ele consiste no “nosso principal dever, que é sinceramente cumprir nossos deveres em todas as nossas vocações (*callings*), tanto quanto as fraquezas de nossos corpos e mentes nos permitam”. Pelo trabalho cumprimos nosso dever para com Deus de preservar a vida, a humanidade. Mas além de ser o meio para cumprir esse dever, o trabalho é uma atividade moral em si mesma. É a atividade que caracteriza o homem, que o distingue — o agir racionalmente — e é por isso mesmo o seu dever.

Uma vez estabelecido que o homem tem propriedade exclusiva sobre sua pessoa e as ações dessa pessoa, Locke estende esse direito aos objetos produzidos pela pessoa. Daquilo que a natureza provê, o homem retira algo que se mistura ao seu trabalho. Pelo trabalho, adiciona-se algo ao que já preexistia naturalmente, e isso exclui o objeto do direito comum dos homens (*T II.v.27*). Não se trata aí de uma propriedade exclusiva sobre o objeto natural, mas da fabricação de um novo objeto a partir de materiais que a natureza oferece e que adquirem uma *utilidade* para o homem quando são trabalhados, apropriados (*T II.v.27*; Tully, 1980: 116-7). Daí que o homem possa reivindicar a propriedade sobre todo objeto e não apenas sobre o seu trabalho incorporado aos materiais. Assim, mesmo o trabalho de quem simplesmente coleta os frutos de uma árvore, “acrescentando-lhes algo mais do que a natureza, mãe comum de todos, fizera”, ao retirar esses frutos do estado em que a natureza os deixou, dá início à propriedade, sem o que, “o comum não tem utilidade alguma” (*T II.v.28*).

O argumento é idêntico quando se trata da propriedade sobre a terra, apesar de toda uma série de peculiaridades. Se a terra enquanto tal é propriedade de Deus, o homem adquire propriedade sobre aquela parcela de terra que ele modifica por seu trabalho. Assim, a terra lavrada, plantada etc... constitui propriedade exclusiva de quem a trabalhou, de quem a melhorou “para benefício da vida” (*T II.v.32*).

Portanto, “a lei sob a qual o homem estava antes era favorável à *apropriação*. Deus ordenou e suas necessidades forçaram-no ao *trabalho*” (*T II.v.35*; trad. modificada). Pelo trabalho, o homem torna próprio para o uso os materiais que a natureza lhe fornece sem ajuda; ele os apropria para suprir suas carências e desse modo atende ao imperativo de preservação da vida. Todavia, o mesmo imperativo fixa os

¹⁸ Tully (1980) chama a atenção para o fato de que isso está de acordo com a definição que Locke dá sobre o conhecimento prático, aquele que envolve a “perícia de aplicar corretamente nossos próprios poderes e ações para a obtenção de coisas *boas e úteis*.” (*E IV.21.3*; grifos nossos). Dessa maneira, o trabalho permanece objeto da ética.

limites para a apropriação: “a mesma Lei da Natureza, que por esse meio nos concede a propriedade, também *limita* essa *propriedade*” (T II.v.31). Os limites são determinados pela própria necessidade que “obriga ao trabalho”. Apropriar-se daquilo que ultrapassa o que o homem pode usar para satisfazer suas carências constitui uma ofensa à lei da natureza, pois o direito exclusivo ao bem é condicionado pela lei de preservação da vida e da humanidade. Cada homem “*não tinha nenhum direito, além daqueles ditados por seu uso*, a qualquer deles, para que pudessem proporcionar-lhe as conveniências da vida” (T II.v.37). Apropriar-se de uma quantidade que não se pode consumir, deixar que o produto se perca por perecimento ou decomposição natural constitui uma usurpação dos direitos de outrem. Pois os materiais usados na fabricação do produto são propriedade em comum dos homens. O direito ao produto do trabalho se condiciona, assim, ao objetivo da sua produção (Tribe, 1977: 48; Ashcraft, 1994: 245-6).

Locke afirma que o mesmo vale para a propriedade da terra (T II.v.38). Ela é condicionada ao uso efetivo dos produtos de seu cultivo. Para que se possa produzir é preciso apropriar uma parcela de terra “mediante a melhoria desta” (T II.v.33). Ou seja, aplicando sobre ela o trabalho que confere a quem o realizou um direito exclusivo de propriedade. Todavia, esse direito é condicionado pelo dever de produzir bens para atender às necessidades da vida, caso contrário, perde-se o direito à terra trabalhada. Deste modo, não é possível estabelecer uma propriedade fixa sobre a terra, independente do uso que se dê a ela (Tully, 1980: 122-123). A propriedade exclusiva do trabalho não suprime a comunidade da terra; apenas a contrabalança:

“o que quer que ele plantasse, colhesse, armazenasse e usasse antes que se estragasse era de seu direito particular; o gado e os produtos do que quer que ele cercasse e pudesse alimentar e usar também eram dele. Mas se a relva dentro de seu cercado apodrecesse no solo, ou se o fruto de seu plantio percesse sem ser colhido e armazenado, este pedaço de terra, não obstante seu cercamento, seria ainda visto como abandonado, e poderia ser a posse de qualquer outro” (T II.v.38; trad. modificada).

Em resumo, além de meio que torna possível a particularização da propriedade, o trabalho é também a *medida* que determina o exercício adequado deste direito: “A natureza fixou bem a medida da propriedade pela extensão do trabalho dos homens e a conveniência de vida...” (T II.v.36; trad. modificada). *A aquisição de propriedades se subordina estreitamente ao objetivo de satisfação das necessidades humanas*. Não há aí qualquer possibilidade de uma propriedade ilimitada, ou seja, não há lugar para a acumulação capitalista.

Locke se vê obrigado, porém, a constatar que essa regra, ditada pela lei natural, é exercida com base em um pressuposto forte: a existência de terras cultiváveis não apropriadas e de boa qualidade para todo homem que desejar trabalhá-las (T II.v.33). Enquanto for assim, o uso de uma parcela de terra e o direito exclusivo sobre o produto obtido de seu cultivo para aquele que a trabalhou não implicam em ne-

nhum prejuízo a terceiros. No entanto, a partir do momento em que não houvesse mais terras disponíveis, o direito de propriedade deveria passar a ser regulado por uma regra consensual (política), de forma a não excluir qualquer homem de seu direito à preservação da vida.

Segundo Locke, o pressuposto da existência de terras cultiváveis disponíveis se verificava, de fato, nos primórdios da humanidade. Naquele período, a apropriação de uma parcela de terra não causava prejuízo a ninguém, pois para quem quer que quisesse haveria lotes de igual qualidade que poderiam ser trabalhados (T II.v.33;36). Nessa situação, a medida da propriedade fixada pelo trabalho (pela *necessidade*) funcionava de modo a impedir qualquer injustiça ou usurpação. Ainda de acordo com Locke, “embora a raça dos homens se tenha hoje espalhado para todos os cantos do mundo e exceda infinitamente o pequeno número [que] havia no princípio”, ainda havia, em seu tempo, terra suficiente para ser cultivada e, portanto, “a mesma medida pode ainda ser admitida, sem o prejuízo de quem quer que seja, por mais repleto que o mundo pareça estar.” (T II.v.36).

A regra de apropriação pelo trabalho seria então suficiente para solucionar toda a questão da propriedade, não fosse por um elemento até aqui não incluído na análise e cuja admissão subverterá todo este quadro:

“a mesma *regra de propriedade* segundo a qual cada homem deve ter tanto quanto possa usar estaria ainda em vigor no mundo, sem prejuízo para ninguém, conquanto há terra bastante no mundo para o dobro dos habitantes, se a *invenção do dinheiro* e o acordo tácito dos homens no sentido de lhe acordar um valor não tivessem introduzido (por consenso) posses maiores e um direito a estas...” (T II.v.36; cf. II.v.48).

Nos parágrafos seguintes, Locke analisa a origem do dinheiro e as conseqüências de sua criação para o regime de propriedade. Como vimos, no estado de natureza o produto do trabalho constitui propriedade exclusiva do trabalhador. Mas, se ele não for consumido, se não realizar sua destinação de atender às necessidades humanas e se deteriorar antes disso, a propriedade deixa de existir e se configura um abuso contra o direito de todos os homens em comum sobre a matéria de que foi feita o produto: “o exagero *nos limites de sua justa propriedade* não residia na extensão de suas posses, mas no perecimento inútil de qualquer parte delas.” (T II.v.46). Contudo, Locke observa que a maioria das coisas úteis para a vida humana perece em pouco tempo se não forem consumidas, como, por exemplo, os alimentos. Por outro lado, há uma série de coisas duráveis, que podem ser guardadas por muito tempo sem se perder, como o ouro e a prata. E, se em vez de consumir os produtos da terra, seu proprietário os trocasse por esses metais e coisas duráveis, não haveria nisto nada que ofendesse as leis naturais: “Desse modo, *instituiu-se o uso do dinheiro*, um instrumento durável que os homens pudessem guardar sem se estragar e que, por consentimento mútuo aceitassem em troca dos sustentos da vida, verdadeiramente úteis mas perecíveis.” (T II.v.47; trad. modificada).

Porém, a criação do dinheiro traz consigo uma série de conseqüências que, no juízo de Locke, são negativas¹⁹. Em primeiro lugar, o ouro e a prata são bens de pouca utilidade para o homem, “são coisas a que a imaginação ou um acordo atribuíram valor, mais que o uso real e o necessário sustento da vida.” (T II.v.46; cf. II.v.50). Uma vez desenvolvido o uso desses metais como moeda, atribuindo-se-lhes por acordo um certo valor, o valor intrínseco de todos os bens será alterado. Antes disso, o valor natural ou intrínseco de um bem consiste, segundo Locke, na sua utilidade para a vida humana (T II.v.37). Mas, como é o trabalho que transforma os materiais que a natureza põe à nossa disposição em coisas úteis à vida, “é o *trabalho*, com efeito, que estabelece a *diferença de valor* em cada coisa.” (T II.v.40; trad. modificada).

A introdução do dinheiro altera o valor dos bens. Eles passam a valer não apenas por sua utilidade, mas também por sua capacidade de serem trocados por dinheiro e acumulados²⁰. Com isso, está encerrada a possibilidade de manutenção da justiça do estado de natureza, mediante a simples regra de apropriação pelo trabalho, sem a necessidade de leis positivas sobre a propriedade. Os homens não buscarão apenas o que lhes é necessário para viver, mas se deixarão guiar pela *cobiça* e *ambição*, já que o dinheiro permite entesourar e acumular (Tully, 1980: 147-8). Essa situação estende-se à posse de terras, que se tornará desigual e desproporcional, pois torna-se possível cultivar maiores extensões e produzir mais do que se pode consumir sem ferir a lei natural, bastando trocar o excedente produzido por dinheiro. Todavia, o sistema se torna disfuncional, pois as disputas em torno da propriedade se multiplicarão. A solução para esse problema consistirá em constituir um governo que, detendo o poder político para regular o direito de propriedade segundo normas positivas, resolverá qualquer controvérsia.

Em resumo, a principal conseqüência da introdução do dinheiro é a criação de disputas intermináveis sobre o direito de propriedade e a necessidade de constituir as sociedades políticas. No estado de natureza, os homens não conheciam motivo para cobiça ou ambição: “A igualdade de um modo de vida simples e pobre, limitando-lhes os desejos aos limites estreitos da pequena propriedade de cada um, poucas controvérsias gerava...” (T II.viii.107; trad. modificada). A criação do dinheiro subverte essa situação, pois os homens passam a desejar mais do que aquilo que lhes é necessário, dando origem à inúmeras controvérsias. O direito natural à propriedade torna-se incerto, pois sujeito à invasão dos homens ambiciosos: “embora a lei da natureza seja clara e inteligível a todas as criaturas racionais, contudo, por serem os homens influenciados *por seu interesse*, bem como ignorantes dela por falta

¹⁹ Ashcraft (1994: 247) argumenta que Locke avalia positivamente algumas das conseqüências da introdução do dinheiro. Entretanto, todos os pontos por ele citados referem-se aos efeitos da individualização da propriedade das terras, e não ao surgimento do dinheiro.

²⁰ Há aí um paralelo claro com a maneira como Aristóteles discute o dinheiro na *Política*. A troca, em si mesma, não constitui um problema, desde que se produza para a satisfação das necessidades e nada pereça sem uso. Mas da troca surge o dinheiro que acomoda e estimula o desejo não natural e ilimitado da acumulação (Tully, 1980: 147; cf. *Política*, 1257a6-1258a19).

de estudo, não são capazes de reconhecê-la como uma lei que os obriga em seus casos particulares.” (T II.ix.124; trad. modificada, grifo nosso). Isso os leva a unirem-se em sociedade, renunciando ao seu poder político e de trabalho, para a “mútua conservação de suas vidas, liberdades e bens, aos quais atribuo o termo genérico de *propriedade*.” (T II.ix.123). Esse objetivo é o limite do governo: como cada homem renuncia a seu poder “apenas com a intenção de melhor conservar a si mesmo, a sua liberdade e propriedade (...) o poder da sociedade ou o *legislativo* por esta constituído *jamaís se pode supor que se estenda para além do bem comum*.” (T II.ix.131; trad. modificada). É isso que legitima a extensa regulação dos Estados mercantilistas sobre a reprodução econômica das sociedades, ao mesmo tempo que estabelece um limite para a intervenção estatal (Tully, 1993: 28-9).

CONCLUSÃO

Dumont (1977: 47) tem razão ao afirmar cautelosamente que em Locke “a economia enquanto tal não está presente (...); é apenas uma questão da dimensão, que sabemos retrospectivamente ser a dimensão econômica *in statu nascendi*”. Mas, ao contrário do que ele afirma, não se trata aí de uma esfera da economia que “reclama vigorosamente os seus direitos contra a política”.

Se Locke distingue o *poder do trabalho* do *poder político*, anteriormente confundidos na *autoridade do patriarca*, a propriedade e o trabalho continuam regulados pelo Estado segundo princípios que são essencialmente morais: o dever de preservar a humanidade. Vale dizer, delineia-se uma esfera da economia que continua, no entanto, a ser tematizada a partir de um saber prático-moral.

Não há, aqui, qualquer traço de uma concepção da economia que opere a partir de indivíduos agindo livremente em busca de seu *interesse*:

“Para Locke, as relações sociais conduzem naturalmente a uma sociedade justa apenas quando o dinheiro está ausente. O dinheiro rompe essa ordem natural e o governo é necessário para constituir uma nova ordem de relações sociais que colocarão as ações humanas mais uma vez em linha com as intenções de Deus.” (Tully, 1980: 154)

O domínio econômico, portanto, segue sendo abordado a partir de princípios morais. A criação de um discurso econômico, pretensamente desvinculado de conceitos e orientações emanados da ética e da filosofia política, deveria aguardar ainda um século. Ela requereria empreender um outro movimento teórico: a tentativa de demonstrar que o funcionamento espontâneo da esfera econômica geraria, por si só, o bem da humanidade, revelando aos olhos de todos a inutilidade de qualquer regulação externa sobre a vida econômica. Claramente, um projeto muito além e, de fato, contrário ao pretendido por Locke.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTOTLE (1988). *The Politics*, trad. inglesa de Jonathan Barnes, Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- ASHCRAFT, Richard (1994). "Locke's Political Philosophy". In CHAPPEL, Vere (ed.). *The Cambridge Companion to Locke*, Cambridge: Cambridge Univ. Press: 226-51.
- BLAUG, Mark (1985). *Economic Theory in Retrospect*, Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- DUMONT, Louis (1977). *From Mandeville to Marx: the genesis and triumph of economic ideology*, Chicago: Univ. of Chicago Press.
- FILMER, Robert (1991). "Patriarcha". In *Patriarcha and Other Writings*, Cambridge: Cambridge Univ. Press: 1-68.
- LASLETT, Peter (1993). Introduction. In LOCKE, John. *Two Treatises of Government*, Cambridge: Cambridge Univ. Press: 3-126.
- LOCKE, John (1993a). *Two Treatises of Government*. Ed. Peter Laslett. Cambridge: Cambridge Univ. Press. Trad. de Júlio Fisher: *Dois Tratados sobre o Governo*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- _____ (1993b). *An Essay Concerning Human Understanding*. Ed. John Yolton. London: Everyman. Trad. de Anoar Aiex: *Ensaio acerca do Entendimento Humano*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- _____ (1997). Two Tracts on Government. In *Political Essays*. Ed. Mark Goldie. Cambridge: Cambridge Univ. Press: 3-78.
- MACPHERSON, C. B. (1962). *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford: Oxford Univ. Press.
- MILTON, J. R. (1994). "Locke's life and times". In CHAPPEL, Vere (ed.). *The Cambridge Companion to Locke*. Cambridge: Cambridge Univ. Press: 5-25.
- RIMA, Ingrid H. (1996). *Development of Economic Analysis*, London: Routledge.
- SCHUMPETER, Joseph A. (1994). *History of Economic Analysis*, London: Routledge.
- SOMMERVILLE, Johann P. (1991). Introduction. In FILMER, Robert. *Patriarcha and Other Writings*, Cambridge: Cambridge Univ. Press: 9-24.
- TRIBE, Keith (1978). *Land, Labour and Economic Discourse*, London: Routledge and Kegan Paul.
- TULLY, James (1980). *A Discourse on Property: John Locke and his adversaries*, Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- _____ (1993). *An Approach to Political Philosophy: Locke in contexts*, Cambridge: Cambridge Univ. Press.