

SOCIABILIDADE E DIREITO NO LIBERALISMO NASCENTE¹

ISABEL DE ASSIS RIBEIRO
DE OLIVEIRA

Quando, contemporaneamente, falamos dos direitos de cidadania, seja em textos de cunho científico, seja na linguagem ordinária da vida política, referimo-nos tanto aos direitos sociais, pertinentes ao ordenamento social, quanto aos direitos individuais de liberdade e correspondente apropriação privada dos bens coletivos. No entanto, a articulação sistemática entre esses dois tipos de direitos não se faz sem enfrentar enormes dificuldades. Dentre elas, parece-me central o fato de que a política social, voltada para o atendimento dos direitos sociais, tem como referência básica a legitimidade da alteração, pelo Estado, de padrões de organização da vida coletiva, quando isto parece violar uma dimensão crucial do conceito de direito individual.

Esta dificuldade pode ser posta do seguinte modo. Os direitos sociais são, normalmente, trabalhados dentro de uma linguagem sociológica, que representa a sociedade como um sistema, uma *coisa* que, se está sujeita à história, em particular ao artifício humano, não deixa de impor, via institucionalização de práticas e relações sociais, seus “próprios” limites à liberdade. Já a formulação original dos direitos individuais está alicerçada na idéia de direito subjetivo, que faz preponderar, sobre a representação da sociedade, a vontade e a razão individuais, em algumas versões tomando o ser humano como sujeito independente de qualquer determinação que não sua própria natureza (Ewald, 1986; Oliveira, 1997, 1999).

Efetivamente, os direitos sociais foram formulados no âmbito do processo de ordenamento e pacificação da sociedade industrial emer-

¹ Agradeço a Tania Salem a leitura e comentários ao texto.

gente (séc. XIX), concebidos dentro de uma percepção solidarística da vida social, claramente demonstrável na formulação do direito à compensação pelo acidente no trabalho (refiro-me aqui às reflexões de Duguit, Bourgeois e Hauriou³). O processo de industrialização produzirá fatos novos, em particular o fenômeno do pauperismo, distinto da pobreza por ser permanente e resultar da inserção (antes que exclusão) do pobre na própria ordem produtiva. Mas são os acidentes de trabalho que merecem aqui atenção especial.

A presunção liberal então vigente era a de que a intervenção governamental nas relações sociais deveria pautar-se pelo que podemos chamar de *princípio de responsabilidade individual*. De acordo com esse princípio, cada pessoa, cada cidadão deveria ser capaz de garantir-se a si mesmo e a seus dependentes, não cabendo a intervenção do Estado. É por conta da operação desse princípio que a liberdade podia ocupar posição de centralidade, a ser garantida pelo próprio Estado. Não é que o liberalismo desconhecesse a existência de desigualdades de condições e qualidades entre os cidadãos. Mas, frente a elas, a recomendação, coerentemente com o que foi acima mencionado, era a de que o Estado formulasse e implementasse políticas *assistenciais*. Essas políticas, voltadas para conferir aos menos favorecidos pela sorte o apoio necessário para saírem de sua situação de dependência e precariedade, possibilitaria a cada um assumir a responsabilidade por seus atos. Tais políticas seriam portanto *compensatórias* por essas desigualdades fortuitas e, como tais, *pontuais*. Não cabe, nesta perspectiva teórica, uma ação do Estado voltada para um reordenamento da sociedade, pois resultando da livre escolha dos cidadãos (alguns deles apoiados previamente por políticas governamentais), esta seria a melhor ordem possível.

Ora, os acidentes de trabalho expressam a impossibilidade de responsabilizar *indivíduos* por sua ocorrência. As estatísticas então disponíveis já permitiam constatar que os acidentes resultam do *processo de trabalho*, da maneira pela qual a sociedade organiza sua produção. Com essa constatação surge um *conflito de responsabilidade*, uma vez que nem ao trabalhador nem ao empresário poderia ser imputada a culpa por acidentes provocados por um tipo de atividade desejada por toda a sociedade. É nesse contexto, quando os juristas reconhecem o direito à reparação por um mal que não é, por assim dizer, *responsabilidade de ninguém*, que

³ Cf. Ewald, 1995

aparecem as políticas sociais, e não mais assistenciais, referidas à noção de direitos sociais. A sociologia durkheimiana sedimentará essa nova visão de justiça⁴ e o desenvolvimento da tecnologia de informação e da própria matemática possibilitarão a criação de instituições voltadas para o *seguro social*, que expressa, à sua maneira, a referida representação da sociedade como sistema antes que associação livre de indivíduos. Mas o reconhecimento disto nos termos adequados a um princípio de legitimação da intervenção estatal é assunto mais complicado.

Se entre o direito civil e o direito “novo”, como era chamado há cem anos por L.Say, não há ponto de contato, fundando-se o primeiro no princípio de responsabilidade e o segundo no de solidariedade, esses direitos não se contradizem. São *heterogêneos*, pertencendo a duas configurações epistemológicas diferentes (Ewald, p. 283), posto que a enunciação dos direitos sociais se faz num contexto onde se presume a existência de uma sociedade estruturada pela distribuição dos bens coletivos, por contraste com a representação de sociedade onde se enuncia o princípio de liberdade e a correspondente responsabilidade individual.

Não necessariamente, entretanto, e ao contrário do que sustentam os neoliberais, o reconhecimento da sociedade como uma *coisa* implica a negação da liberdade, conferindo, por esta razão, legitimidade a ordens totalitárias. Como bem aponta Wanderley Guilherme dos Santos (1974), as liberdades básicas de associação, de pensamento e palavra, de organização política, entre outras, não são exclusivas de uma determinada linguagem, podendo associar-se a outros tipos de organização política que não a voltada para a proteção da sociedade de mercado. Mais do que isso, suspeito que o reconhecimento do fato social, além de não implicar a negação da liberdade individual, é *condição da universalização de seu exercício*.

Dentre os caminhos possíveis de serem trilhados para fundamentar esta hipótese, privilegio uma leitura do jusnaturalismo, por ser nesta escola de pensamento que se desenvolve em plenitude o conceito de *direito subjetivo*, substrato imprescindível à formulação dos direitos individuais. Procurarei mostrar como seus principais expoentes em nenhum momento abdicam da premissa da sociabilidade natural e da correspondente representação da sociedade como um todo estruturado para desenvolver sua argumentação em prol da liberdade individual.

⁴ Tratando a solidariedade como “ expressão da interdependência objetiva que se estabelece entre as consciências individuais e as estruturas que as associam entre si”.

O CAMPO PARA A ANÁLISE

Se o jusnaturalismo contempla uma gama variada de elementos, vou centrar minha análise na maneira pela qual Grotius, Pufendorf e Locke⁵ vinculam o direito subjetivo à lei natural. Pois o vínculo que estabelecem produz uma inflexão na maneira como direito e lei eram tradicionalmente associados, propiciando a *plena vigência da idéia de direito subjetivo*⁶ sem que se desfaça, e isto é importante, a idéia escolástica de bem comum.

Quando o conceito de direito subjetivo ganha contorno mais nítido, a lei natural, esta *referencia externa às subjetividades* que estabelece o que é certo ou justo, não é eliminada⁷. Mas passa-se a conferir à razão humana uma competência inaudita, e com isso o *princípio de legitimação do poder*; próprio a esse campo teórico, deixará gradualmente de estar referido a um *bem comum "objetivo"*, passível de identificação, para referir-se aos acordos possíveis entre variadíssimas *perspectivas individuais*.

Centrarei portanto minha reflexão na passagem da noção de justiça alicerçada na idéia tomista de *lei natural* para a noção de justiça baseada nos *direitos naturais do indivíduo, ou direito subjetivo*. Espero mostrar, desta forma, que a linguagem dos direitos não necessariamente precisa expressar-se em tom tão esquizofrênico como o que se escuta hoje em dia. O fato de Grotius, Pufendorf e Locke conceberem o sujeito de direito como socialmente constituído em nada compromete a liberdade essencial desse sujeito. Se heterogeneidade há na linguagem dos direitos de cidadania, é a que deriva do caráter ainda teológico do jusnaturalismo *vis-a-vis* uma concepção mais construtivista da lei natural.

⁵ Existe razoável consenso quanto a serem esses três os melhores representantes desta escola. Mas o consenso não é absoluto. Haakonsen, por exemplo, desenvolve a tese de que Grotius não é um jusnaturalista e sim um individualista radical como Hobbes, tendo sido Pufendorf o responsável por esse equívoco (1992:24). Se não me interessa entrar aqui nesta polêmica, mais adiante retomarei a um ponto importante que Haakonsen faz acerca de Grotius, que aproxima esse último de Hobbes, sem no entanto, a meu ver, o afastar do jusnaturalismo.

⁶ Sobre o surgimento do conceito, cf. Oliveira, 1999.

⁷ Cassirer nos alerta para a importância de se compreender bem esta idéia de lei natural, de modo a que a linguagem dos direitos adquira seu significado próprio. Esta lei não deve ser confundida com a regularidade causal. E isto porque a lei natural da qual se ocupa a filosofia política, rege *agentes morais*, isto é, seres livres, dotados de vontade, capazes de fazer o bem e o mal. Esta lei, promulgada na razão humana e/ou na "revelação", expressa a vontade ou lei divina, à qual os homens devem obediência, ainda que, devido ao "pecado", nem sempre o façam. A lei vem promulgada de forma tênue (como sublinha Haakonsen) sendo pois necessário que seja traduzida em linguagem "mais humana", por assim dizer.

É de meu interesse tornar complexa a concepção de justiça própria ao jusnaturalismo, porque através desse procedimento poderei mostrar em que medida é possível compatibilizar os direitos individuais com uma intervenção mais efetiva do Estado no ordenamento da sociedade. Estou razoavelmente convencida de que podemos encontrar aí mesmo, no coração do liberalismo, um veio de análise da conexão entre a maneira pela qual a sociedade está organizada e o exercício pleno da liberdade individual. Isto não deve ser tomado como um aceitação *in totum* do legado liberal, em sua origem. A meu ver, no entanto, *não é a rejeição a uma sociabilidade natural que caracteriza esta escola de pensamento*, e portanto não deve ser esse o argumento utilizado para criticá-la. Pois no modo de pensar de Grotius, Pufendorf e Locke a sociabilidade, natural à espécie humana, é reiterada de muitas formas.

Para desenvolver esse argumento, vou apresentar esta escola de pensamento centrando-me em três temas: o da sociabilidade natural, o da apreensão racional da lei natural, e o do pleno desenvolvimento do conceito de direito subjetivo.

A SOCIABILIDADE HUMANA

I. Grotius

Vou considerar, inicialmente, o pensamento de Grotius, elaborado a partir de um enfrentamento do ceticismo de seu tempo⁸ (uma grande provocação, para um teórico da ciência jurídica como ele).

O relativismo ético foi uma das conseqüências da descoberta de novos mundos e correspondente reconhecimento de uma enorme diversidade de costumes e práticas legais. Se Grotius concordava com a crítica cética à neo-escolástica, por oferecer um princípio de entendimento desse “caos” fundado em uma teologia que pressupunha um conhecimento de Deus e da lei natural simplesmente inexistentes em sua sociedade, nem por isso deixava-se levar pelo ceticismo. Grotius buscava obter, a partir da análise dessa diversidade, um sistema legal que, sendo comum a todas as culturas, permitisse o entendimento desta diversidade. Sua pretensão, como de resto, de todos os teóricos do direito natural, era a de fundar uma teoria de justiça mínima, coerente e de validade universal.

⁸ O argumento de Carneades (200-150ac), apropriado pelo ceticismo em voga, sustentava que as leis nada mais eram do que a expressão do interesse particular dos mais poderosos. “A justiça, dizia ele, não existe, e, se existe, é uma loucura, pois nos leva a procurar o bem dos outros, às custas do nosso próprio bem” (Haakonssen, pag.24).

Ao elaborá-la, Grotius explicita, já nos prolegômenos do *De Iuri Belli ac Pacis*, (1625), sua crítica à argumentação cética. Contesta a presunção de que o ser humano busca apenas sua vantagem particular, pois sua natureza (mãe de todos os direitos, diz ele), nos leva, ou ainda, nos inclina a buscar o comércio com nossos semelhantes, *mesmo quando não temos necessidade de nada*. Esse ponto é importante porque deixa claro que Grotius tem mesmo um conceito de sociabilidade, não a reduzindo à troca entre indivíduos voltada para a realização de interesses estritamente mercantis. Existe aqui uma referência ao *gênero humano*, que se expressa nessa *inclinação individual* para a vida gregária.⁹ Cabe enfatizar, entretanto, que esta visada acerca da sociabilidade natural dos homens não é aristotélica, mas estoíca, por não decorrer de uma tendência natural ao pleno desenvolvimento do ser humano, e sim de sua fraqueza, de sua incompletude.¹⁰

Estabelecido esse princípio de sociabilidade, pode Grotius afirmar, tendo em vista agora superar o anacronismo escolástico¹¹, que, se a lei é o que Deus mostrou ser sua vontade (revelando-se aqui seu voluntarismo protestante), essa vontade manifesta-se na sociabilidade inata do homem, à qual todas as leis naturais estão relacionadas¹². Isto permite a Grotius escapar tanto do ceticismo quanto do localismo aristotélico. Pois se o *ius naturale* for compreendido desta forma, fica claro que é ele que viabiliza a vida em sociedade e, portanto, a preservação da humanidade.

Desta sua maneira de ver derivam duas conseqüências importantes para a teoria política. A primeira delas é a de representar a vida em sociedade como algo que viabiliza, simultaneamente, o puro auto interesse e a sociabilidade natural, duas dimensões do ser humano que contrabalançam-se entre si através de relações contratuais. A segunda conseqüência

⁹ Para uma interpretação alternativa, cf. Haakonsen

¹⁰ Cf. Larrère, pag. 23, que aqui segue Villey.

¹¹ A maneira pela qual a lei natural era tratada no contexto da neo-escolástica e em outras vertentes aristotélicas já vinha sendo criticada. De forma extremamente sintética, a Nova Ciência representava o universo como constituído por átomos nos quais Deus teria, por um ato livre de sua vontade, imposto movimento bem ordenado. O conceito hierárquico e teleológico de natureza próprio às formulações neotomistas perdía legitimidade em um contexto como esse.

¹² Esta idéia perpassa as varias teorias de justiça que desenvolveu ao longo de sua vida, particularmente em *A Jurisprudência da Holanda (Inleidinghe, circa 1631)*, Oxford, 1926. Mas é no primeiro livro do *De Iuri Belli ac Pacis* (também publicado por volta de 1625 ou 1631), que Grotius enfatiza que a lei natural comanda a paz, que requer que a comunidade respeite os direitos uns dos outros. Pois a justiça não é feita para tornar os homens independentes, e sim para uni-los entre si, dado que *naturalmente não subsistem sozinhos* (Tuck, pag. 76).

é a de poder sustentar que existem regras universais e obrigatórias para todos os homens, até mesmo em suas guerras.

2. Pufendorf

Vejam agora as transformações efetivadas por Pufendorf, nesta apreensão da sociabilidade humana.

Talvez a melhor maneira de expressar a mudança introduzida por Pufendorf nesse modo de conceber a sociedade seja a proposta por Tully, em seu prefácio à edição inglesa dos *Direitos do Homem e do Cidadão*. Tully destaca uma passagem de Sêneca, citada tanto por Grotius quanto por Pufendorf, onde Sêneca sustenta que, sem a sociabilidade, a humanidade estaria, num certo sentido, perdida. Pois é a interação social que nos protege das adversidades, que nos distingue de outras criaturas, que refreia a violência, que nos garante na idade avançada, que nos consola na dor. Ao comentá-la, Grotius faz ressaltar o que entende ser um “apetite pela sociabilidade”. Já Pufendorf, tal como Hobbes, nega a existência desse tipo de appetite; mas, à diferença de Hobbes (e aqui entra a originalidade de Pufendorf), transforma as vantagens da sociabilidade em *regras da lei natural*. Vale a pena ver isto mais detidamente.

Para Pufendorf, nosso conhecimento da lei natural advém da observação do que seja “o caráter e a condição comum da humanidade” (pag.33). Esta observação revela que o que o homem mais ama é a si mesmo (cuidando de se preservar, de adquirir o que parece bom para ele e a rejeitar o que lhe parece mal). Mas a observação mostra também que, por contraste com outros animais, o homem nasce “imbecil”, isto é, incapaz de sobreviver sozinho, sem cuidados e ensinamentos. Daí esta disposição em se ajudar mutuamente, o que obviamente não retira dos homens seus vícios, suas maldades. Assim posto, fica claro que o homem só se sentirá seguro *em sociedade*, sendo os comandos desta sociabilidade (*socialitas*) a própria lei natural (pag.35).

Ou seja, Pufendorf admite que se appetite há, é o de auto-conservação; mas a *compreensão* da lei natural nos leva a realizar esse desejo através da sociabilidade, de resto tão natural em nós quanto esta razão que nos leva a uma autoconsciência. Nesse sentido, a lei natural fundamental é a de que cada homem deve fazer tudo que for possível para cultivar e preservar a *socialitas*.

Como Hobbes, Pufendorf deriva (ao invés de constatar) a sociabilidade natural do desejo de conservação individual, e nesse ponto, acolhe em parte, e por contraste com Grotius, a crítica cética. A socia-

bilidade decorre desse amor de si, bem como do reconhecimento do valor da divisão social do trabalho, argumento platônico classicamente aceito.¹³ Mas o fato de Pufendorf aceitar o princípio da crítica cética fundado na leitura por assim dizer egoísta do ser humano não significa que aceite o ceticismo, pois considera que esta crítica é insuficiente para demolir o minimalismo dos direitos naturais, intrínsecos à sociabilidade natural. Disto tratarei mais adiante.

O outro momento de seu trabalho em que reflete sobre a condição humana é quando descreve a sociedade que existe, antes da constituição da sociedade política. Pufendorf identifica e critica a representação desse “estado de natureza” como um estado de solidão, para afirmar que, antes da “invenção” do Estado, as pessoas viviam em famílias, governadas pelo patriarca. No entanto, “os homens reconhecem as desvantagens de viverem longe uns dos outros e gradualmente se aproximam, formando pequenos estados (*civitates*), e depois estados maiores, nos quais os menores coalescem, livremente ou pela força” (pag.117). Mas se o homem está destinado a viver em sociedade, isto não significa que sua inclinação *natural* seja para a *sociedade civil*.

Guardadas as diferenças, Pufendorf não chega, realmente, a se afastar da estrutura básica do argumento de Grotius, pois já para seu mestre o cumprimento de deveres individuais requer algum tipo de acordo, uma vez que não é possível supor que, sem acordos mais ou menos explícitos, os deveres de humanidade serão integralmente cumpridos. Assim, para ambos, a lei natural, apreendida pela razão, ordena a preservação da vida; dada a sociabilidade e a iminência do erro, da ignorância, ou de paixões destrutivas, essa sociabilidade fica garantida uma vez firmada uma sociedade política. Pois só o Estado é capaz de obrigar à obediência generalizada da lei natural, garantindo assim a segurança por todos desejada.

3. Locke

Cabe agora destacar a maneira pela qual Locke fala desse “estado de natureza”, de modo a apreender sua própria concepção de sociabili-

¹³ “Para ter uma vida cômoda, há sempre necessidade de recorrer à ajuda de coisas e de homens, já que cada um não dispõe de energia e de tempo para produzir sem a colaboração alheia, o que é mais útil e sumamente necessário” Pufendorf, *De Iuri*, L.II, cap.III, #9, apud Bobbio, pag.54). Ver também, *Os Deveres do Homem e do Cidadão* (1741) (cf. Larrère, pag.24) onde Pufendorf afirma que “as leis da sociabilidade são estabelecidas para a conservação e utilidade comum do gênero humano”. Ao interpretar esta passagem, Bobbio já irá sustentar que, em Pufendorf, a vida em sociedade aparece mais como o produto de um cálculo racional do que de um “*appetitus*” (Bobbio, pag. 58).

dade. Nele, sustenta Locke, tem vigência a sociabilidade natural do homem que “por necessidade, conveniência prática e inclinação, é conduzido a procurar o convívio com outros homens”. Aparentemente, estamos diante do mesmo raciocínio de Pufendorf. No entanto, uma leitura mais atenta do mesmo raciocínio de Pufendorf. No entanto, uma leitura mais atenta do *Segundo Tratado* e dos *Ensaio sobre o Entendimento Humano* mostrará a pertinência da polêmica quanto ao caráter natural desta sociabilidade, instaurada pela interpretação que Polin (1960) confere ao texto lockeano.

Se Polin dirá que a sociabilidade natural é premissa central do argumento de Locke, afirmará também que tal sociabilidade é “obra aleatória e hipotética de uma liberdade humana, afrontada a uma obrigação racional... Deus fez o homem para que ele seja um indivíduo sociável, mas deixou à sua liberdade a tarefa de realizar ou não sua individualidade, de concretizar ou não sua sociabilidade” (pag. 37). O “apetite” de Grotius e a “autoconsciência” de Pufendorf transformar-se-iam aqui em mera propensão ou eventualidade, fazendo com que a sociedade resulte do encontro mais ou menos temporário de seres humanos.

Esse seria um corte radical, efetivado por Locke, na tradição do jusnaturalismo, cuja ocorrência teria sido reiterada por Macpherson.¹⁴ Se no estado natural o direito de apropriar-se dos bens era limitado, tendo em vista seu uso em comum por todos, conforme os ditames da lei natural, a invenção do dinheiro torna possível a acumulação ilimitada.¹⁵ A dinâmica da apropriação através do trabalho, afetada pela invenção do dinheiro, acabaria, segundo Macpherson, por invalidar os limites impostos pela lei natural ao direito individual de apropriação. Em suma, MacPherson sustenta que o direito à propriedade, até então justificado por uma lei natural orientada para preservar a sociabilidade humana, passa, com Locke, a justificar-se enquanto condição da realização moral do indivíduo.

Mas já Laslett (1960) qualifica o conceito de propriedade de Locke, conferindo-lhe maior abrangência do que a atribuída por MacPherson.¹⁶ Tal interpretação permite que Laslett reinstale um tênue princípio de sociabilidade natural no pensamento lockeano. Sustenta ele

¹⁴ Se *A teoria política do individualismo possessivo* foi publicada em 1962, já em 1951 MacPherson havia publicado na *Western Political Quarterly*, IV, de 1951 o artigo “Locke on Capitalist Appropriation”.

¹⁵ Haveria em Locke uma forte tensão entre o caráter estático de sua visão de um mundo ordenado pela lei natural, e a história de uma humanidade que progride, explora, acumula, cria instituições.

¹⁶ Ainda que esse aqui fundamentalmente referido às teses de Kendall e Vaughan, que não vou considerar.

que, para Locke, haveria como que uma “virtude política natural”, que, contemplando a benevolência e a racionalidade explicaria a paz e a sociabilidade no estado de natureza, bem como a formação de governos que regulamentam a propriedade. É esta a virtude que torna possível o consenso, o entendimento entre os cidadãos, bem como a idéia de *trust*, antes que propriamente de contrato. Assim, Laslett pode afirmar que a comunidade política, formada a partir de um pacto de confiança mútua, tem por função preservar o bem comum, atribuindo a cada parte do corpo político seu lugar e sua função (*Segundo Tratado*, art. 219). Só a dissolução dessa sociedade redundaria na produção de uma multidão confusa, sem ordem ou conexão.

Dumont (1977) recorre à introdução crítica de Laslett¹⁷ para localizar no pensamento de Locke a emergência da categoria econômica como categoria central da modernidade, algo que não me interessa aqui examinar. O que me importa em sua análise é a exposição clara que faz da conceituação plena do direito subjetivo como princípio de legitimação do Estado.

Dumont identifica na crítica de Locke a Filmer a oposição central entre uma perspectiva holista e o enfoque individualista. Do ponto de vista do primeiro, a sociedade é constituída por relações ontológicas de subordinação, configurando-se clara hierarquia entre ordem positiva, ordem natural e ordem divina. A perspectiva da segundo já produz um dualismo entre o que é humano e o que é natural, dualismo esse garantido pela referência ao Criador destas duas ordens. Aqui, a subordinação não é ontológica, mas empiricamente verificável, como no caso da relação entre proprietários e não-proprietários. E é a partir desta distinção que Dumont caracteriza o “direito subjetivo”, ainda que não use o termo. Ao explicitar os direitos individuais, Dumont deixa claro que não há mais qualquer lugar para os direitos corporativos, próprios ao holismo, porque a fonte do direito, em Locke, é o trabalho. Mais adiante no texto, ao tratar do conceito de lei natural em Locke, Dumont reconhece entretanto o “holismo da justiça e da sabedoria medieval”; mas argumenta que isto ficará em segundo plano na construção da ordem política para, por fim, desaparecer totalmente (pag.73).

Se esta linha de interpretação reconhece a sociabilidade natural, o modo como Dumont e Laslett compreendem a concepção lockeana da condição humana leva a que desconsiderem, no Estado livremente constituído, qualquer função propriamente societária. O Estado é um Estado

¹⁷ À qual teve acesso cerca de 1970, por ocasião de uma conferência que fez em Londres.

voltado para garantir a segurança, tendo em vista a dinâmica individual. Esta dinâmica resulta da forma como os indivíduos atendem ou não, livre e racionalmente, a seus interesses ou vocação, sem qualquer orientação para a preservação da sociabilidade propriamente dita. Aproximariam, portanto, Locke de Hobbes, e não dos teóricos do jusnaturalismo.¹⁸

Crítico de MacPherson, Tully insiste em que a reflexão desenvolvida por Locke não estava voltada para a legitimação desta apropriação ilimitada, e sim para o desenvolvimento de um conceito de lei natural que, precisamente, permitisse resguardar o sentido de propriedade enquanto *direito de usar* antes que de se apropriar individualmente¹⁹. Pois para Locke há, desde o início, um princípio de justiça distributiva que define o que é devido a cada um: todo homem tem um direito ativo a usar as coisas necessárias à sua preservação, e o homem apropria-se dos frutos de um mundo que segue sendo a propriedade de Deus. No fundo, sustenta Tully, Locke seria um defensor da comunidade das terras, adversário das *enclosures*. Longe de defender direitos individuais expansionistas, ele se faria advogado de uma limitação de direitos, cabendo a intervenção da lei civil no momento em que a regulamentação natural da propriedade pelo uso e pelo consumo dos produtos tornou-se impossível.²⁰ Tully vai apoiar-se no *Ensaio* para insistir no *poder criador da razão* humana: assim como Deus cria suas criaturas, o homem inventa modos e relações.

¹⁸ Pode-se ainda considerar aqui a interpretação conferida por Michaud, segundo o qual é na comunidade política legítima que os homens podem vir a realizar a vocação para a qual Deus os chama. *Daí que a sociedade não está voltada para fins terrestres coletivos, mas para a realização da vocação de cada um*. Escutamos aqui novamente a idéia puritana de uma vocação ou de um destino do homem: “o homem está no mundo para realizar, com seus talentos pessoais, a tarefa que Deus fixou para cada um. O meio privilegiado para essa realização é o trabalho, e o maior vício, a preguiça ou a busca do ócio”. *Como sugere Michaud, bastaria que desaparecesse sua vocação, para que não subsistisse mais do que um indivíduo abandonado à sua atividade desenfreada, ao seu mal estar e a seu senso de utilidade* (pag.66). Pois , ao ver dele, o que fica claro no *Primeiro Tratado é que* o bem público deve ser entendido como o bem de cada um dos membros particulares de uma comunidade, na medida em que pode existir por regras comuns. Assim, a conservação da comunidade só constitui o bem público porque ele é para os indivíduos o meio de usufruir de suas propriedades em paz e segurança.

¹⁹ Aqui, de acordo com Tully, Locke estaria mais próximo de Suarez do que de Grotius e Pufendorf. Pois para esses a propriedade seria legítima por exprimir o direito do homem de dominar o mundo.

²⁰ “Para Locke, as relações sociais só conduzem a uma sociedade justa quando o dinheiro está ausente. O dinheiro causa a destruição dessa ordem natural e o governo se faz necessário para constituir uma nova ordem de relações sociais, que fará as ações humanas entrarem de novo na linha das intenções divinas” (pag. 154).

A riqueza da interpretação de Tully está em captar o conceito lockeano de sociabilidade, onde ele não está posto de forma tão óbvia. Em particular, na ênfase conferida por Locke ao valor que damos a uma boa reputação (p. 212), ao fato de Locke ter descoberto apenas uma invariante em todas as sociedades, qual seja o interesse em *preservar a comunidade* e, finalmente sua preocupação com a educação . Esse último ponto é o mais importante aqui: a educação é tomada por Locke como algo imprescindível ao entendimento da lei natural, mais precisamente, ao uso correto da razão. A partir desse tipo de leitura fica claro que, mesmo não o dizendo, Locke está sustentando que é a sociedade que realmente constitui o indivíduo, como *sujeito de direito* (p. 189).

Para desenvolver esse último ponto, crucial para a questão aqui em pauta, retorno ao texto de Polin, que ocupa-se do *processo de individuação*, tal qual determinado por Locke. Polin chama nossa atenção para o fato de que só em 1694 Locke vai inserir, na segunda edição dos *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, um capítulo voltado para esclarecer sua posição quanto à determinação da identidade pessoal, algo que requer o entendimento do “princípio de individuação”.

O capítulo XXVII do Livro II, “Da identidade e diversidade”, começa pela definição do que consiste a identidade. Sustenta Locke que a identidade e a diversidade referem-se a comparações que fazemos das coisas existentes com o que elas eram, no passado, e com outras coisas existentes. Trata então da identidade das substâncias e dos modos e relações, para então definir o *principium individuationis* como sendo a própria existência, isto que determina que algo exista aqui e agora. Aplicado ao entendimento do homem, está claro para Locke que, se a identidade de um determinado homem consiste em sua “participação em uma mesma vida”, as alterações por que passa ao longo de sua existência não devem comprometer esta identidade básica, que é uma identidade da *pessoa*.²¹ É a isto que sabe que está cheirando, vendo, olhando, que chamamos de *self*, e que distingue cada um dos outros; nisso consiste a identidade pessoal. *A memória será portanto a garantia da identidade* (p. 63 e ss.).

²¹ Para deixar isto claro, Locke define também o que é pessoa: “um ser pensante inteligente, que tem razão e reflexão e pode considerar-se como si mesmo, a mesma coisa pensante, em diferentes momentos e lugares; e que o faz exclusivamente pela consciência que é inseparável do pensamento, e essencial a ele: sendo impossível para qualquer pessoa perceber sem que perceba que está percebendo”.

O sumário que Polin nos oferece desta passagem, em conexão com o que está no *Segundo Tratado*, merece destaque: “É a consciência que assegura a identidade da pessoa e que faz como que cada um seja um eu individual e se reconheça como tal. Poder-se-ia dizer que a liberdade efetua a individualização que a consciência reconhece e estabelece, se a liberdade já não fosse, ela própria, uma função do pensamento racional e, conseqüentemente, da consciência”.

Transformados em pessoa pelo exercício de suas liberdades, os homens podem reforçar ou não os laços de sua sociabilidade natural. O que importa reter aqui é que a pessoa não é um *dado da natureza*, mas o *resultado de um processo de individuação*. Esse ponto é crucial porque a pessoa é o “sujeito de direito” (pag. 134), o portador de direitos. Ora, nem todos os homens e mulheres são sujeitos, na concepção lockeana. Mas, pela maneira como Locke concebe a sociedade, todos podem vir a ser. Entra aqui a função política essencial, de socialização, repressão e assistência.

Mas não é apenas isto que cabe grifar. Retomando o raciocínio de Polin, ele enfatizará que ao definir o indivíduo por um direito e por uma obrigação, no sétimo capítulo do *Segundo Tratado*, Locke está situando-o em relação aos outros homens. No entanto, sustenta Polin, como a sociabilidade à qual Deus destinou o indivíduo não é um produto de um desenvolvimento essencial, mas da liberdade humana, a sociabilidade deve ser entendida como um obrigação moral, e não como algo realmente intrínseco ao ser humano.

Assim posto, Polin está chamando nossa atenção para o fato de que, em Locke, não há oposição entre criação racional e produto natural. “Sem dúvida, o arbitrário vai contra a natureza; mas o racional, a obra racionalmente livre, faz parte da natureza” (pag. 138, nota 31). Isto lhe permite concluir que “embora exista uma oposição entre indivíduo e sociedade, uma vez mais constatamos que é a própria *liberdade racional* que ao mesmo tempo faz a individualidade do homem e sua sociabilidade, que ao mesmo tempo constitui o princípio do indivíduo e do social” (pag. 140).

A humanidade (*mankind*), referência da sociabilidade natural em Locke, não é um ser racional, ou um ser físico, mas uma realidade moral que manifesta-se nos vínculos estabelecidos entre os homens (no sistema relacional). Por isso mesmo é que o objetivo único da sociedade política é o bem comum, isto é, a garantia dos direitos de todos.

Esta outra linha de interpretação apresenta assim uma leitura da condição humana bem mais próxima de Grotius e Pufendorf, permitindo compreender a maneira como Locke justifica o direito à resistência.

4. *Sociabilidade e civitas*

Ao finalizar esta sessão, gostaria de ressaltar que, dando continuidade à crítica ao conceito aristotélico de natureza humana, os teóricos do jusnaturalismo sustentarão que a sociabilidade natural não leva necessariamente à constituição do Estado (*civitas*), que a sociedade civil não é um prolongamento da sociedade natural e sim uma criação, um produto da conjunção de vontades individuais, visando garantir essa sociabilidade. Os jusnaturalistas estabelecem portanto um corte entre a sociedade civil, a *civitas*, e a sociabilidade natural dos homens, corte esse possibilitado pela *intervenção deliberação da razão*. A sociedade política substitui a sociedade natural por outra, melhor porque mais propícia a ser regida, efetivamente, pelas leis naturais. Grotius, Pufendorf e Locke constróem, paulatinamente, uma sociedade que, conferindo naturalmente a todos os seres humanos os mesmos poderes, e atribuindo à razão humana a competência necessária para a interlocução propiciadora do consenso, *torna supérflua a idéia de ordenamento da sociedade pelo Estado*. Instauram pois uma outra maneira de conceber a legitimidade da ação do Estado. Ao fazê-lo (e aqui sigo Gierke), rompem com a representação tomista do Estado como totalidade compreendida por uma totalidade mais abrangente, que o define, para representá-lo como instituição auto-explicável. Ao mesmo tempo em que essas teorias perdem seu teor teocrático, muda também o foco analítico. Não se trata mais de tomar a *humanidade* como objeto da filosofia política, mas de analisar o Estado como unidade formada pela união do indivíduos, em obediência aos ditames da lei natural.

Antes de tratar desta racionalidade, cabe ainda considerar o suposto de igualdade básica de todos, distinguindo-se assim plenamente esta escola de pensamento do legado aristotélico.

Grotius funda a sociabilidade na *semelhança* entre os homens. Trata-se, entretanto, de uma semelhança *essencial*, seguindo a tradição cristã, que postula a igualdade de todos enquanto criaturas de Deus. É Pufendorf quem toma a dianteira aqui, insistindo em que esta igualdade deve ser afirmada, independentemente da “mediação” divina, nas relações (de reciprocidade) que os homens estabelecem entre si. A premissa da igualdade fundamental de todos os homens está posta com clareza, e pelo simples fato de serem homens (p. 61). Assumidamente anti-aristotélico, Pufendorf sustenta que a excelência não é argumento para imposição de obrigação; o fato de

²² Enquanto não se der a intervenção de qualquer ato humano ou convenção particular entre os homens, ninguém tem o poder sobre os outros, mas cada qual pode dispor, como lhe convém, de suas faculdades e de suas ações “ (*Direito da Natureza e das Gentes*, II, II, # 9).

alguém ser excelente não significa que tenha o poder sobre os outros, pois, independentemente de um critério de excelência, todo ser humano é dotado de um *princípio interior* que permite que governe a si mesmo. Em nome desse princípio interior, que é a liberdade, expressão do direito subjetivo, só um contrato pode estabelecer hierarquia de mando. Já se percebe aqui o teor revolucionário próprio a esse campo teórico. A liberdade aparece pois como a outra face da igualdade²², e a desigualdade natural deixa de ser fundamento para a obrigação. O que a desigualdade produz, isto sim, é o reconhecimento da pertinência da sociabilidade.²³

O tom de Locke também é igualitário, posto que cada homem, radicalmente individualizado pelo exercício de sua liberdade natural, afirma-se como igual a cada outro, por serem dotados das mesmas vantagens e das mesmas faculdades, em particular da mesma razão. Se todos os indivíduos estão igualmente sós diante de Deus, cada um é mestre e senhor de sua própria pessoa (cf. Laslett, p. 207). Está aqui posta a noção de *responsabilidade individual*, pois como bem assinala Polin, o termo pessoa aplica-se a um agente racional e inteligente, *capable of law*, isto é, capaz de viver segundo uma lei e, conseqüentemente, sujeito de direito. É o processo de acumulação que produzirá inevitavelmente duas classes de pessoas, sendo que os que vivem “da mão para a boca” não podem exercer os direitos políticos. Passa-se assim de uma igualdade formal a uma desigualdade real, sendo que o fenômeno da desigualdade encontra-se no coração da igualdade inicial.²⁴

Tendo apresentado a maneira como a condição humana vem posta no âmbito do jusnaturalismo, cabe agora proceder à análise de como a lei natural será apropriada para a regência desta sociabilidade.

²³ Isto está claro no capítulo “Sobre os deveres dos senhores e dos escravos”.

²⁴ Partindo da afirmação da igualdade natural dos homens no estado de natureza, mas concebendo-os como indivíduos livres para alienar suas capacidades e vender sua força de trabalho, justifica afinal a desigualdade da riqueza e dos direitos políticos”, cf. Michaud. Para ele, os não proprietários, com direitos parciais são, na política, o análogo dos não eleitos do calvinismo. Locke expressaria a crença do puritanismo, que vê na pobreza a marca de um fracasso moral.

²⁵ Ao caminharem no sentido de conferir à razão o poder de discernir e interpretar as ordenações naturais, os neo-escolásticos já estavam respondendo, de alguma forma, às concepções de poder desenvolvidas no âmbito da Reforma Protestante (em particular a Calvino, cf. Skinner). A razão aqui comparece como uma “graça interior”, preservada na humanidade, apesar do “pecado original”. É esta “graça interior” que habilita os homens a alcançar a justiça, através do exercício de suas liberdades, sempre que “guiados” pela lei divina. Suarez, por exemplo, argumenta que é quando temos que avaliar alternativas, antes de tomar uma decisão, que “consultamos” esta “lei natural” (cf. Haakonsen, 1996, pag.19). Esta lei impinge sobre a dimensão ética que permeia qual-

APRENDENDO A LEI NATURAL PELA RAZÃO

A possibilidade de apreensão da lei natural pela razão humana, para além de seu conhecimento com base na revelação, já está presente no pensamento neo-escolástico.²⁵ Mas é no âmbito do jusnaturalismo que a racionalidade conquista sua autonomia frente à Igreja e ao Estado (Cassirer, 1966; Haakonsen, 1992). Grotius desenvolve um sistema dedutivo de regras gerais, com o caráter absoluto e universal próprio à lei. E sustenta que se os homens têm a capacidade de “elevarem-se até a idéia do direito e de tomarem consciência das implicações do instinto de sociabilidade, da tendência natural para a vida em comum, o direito deve ser visto como uma determinação necessária de sua natureza”²⁶. A razão indica ao homem o que deve ser respeitado, na vida em sociedade, independente-

quer ato deliberado, e só a inteligência é capaz de fazer esse julgamento (cf. Hamilton, 1963, pag.21). Molina já confere menos ênfase à razão humana, sustentando que a lei natural comanda ou proíbe, por si mesma, as paixões humanas. No entanto, como somos todos marcados pelo “pecado original”, temos dificuldade em obedecer a esta lei. Esta dificuldade comparece na forma da nossa preguiça, mas também na nossa ignorância; Molina destaca ainda que a “lei natural tem um caráter intrincado”, não é algo que se compreenda com facilidade (cf. Hamilton, 1963, pag.18-19). Mas tais dificuldades não se aplicam apenas à apreensão da “lei natural”. Também não é fácil, para os homens, obedecer às normas sociais que eles mesmos estabelecem.

²⁶ O direito (natural) é tido aqui como uma *ordem da razão* que comanda ou proíbe uma ação, em função de seu acordo ou desacordo com a natureza do ser razoável: é, portanto, uma regra que nem Deus pode modificar.

²⁷ Como enfatiza Cassirer (pag.310), Grotius está sustentando a possibilidade de aplicar à ciência jurídica o mesmo procedimento da matemática, de rigorosa dedução de conclusões, uma vez estabelecidas as premissas corretas. O ponto merece destaque porque a partir desse tipo de conceituação da justiça, o direito deixa de estar voltado para a produção de uma doutrina completa, que teria que dar conta de todas as dificuldades e conflitos intra e entre culturas, para ser uma referência a partir da qual soluções específicas a questões particulares possam ser procuradas. Haakonsen dá tamanha importância a isto que chega a sugerir que aqui Grotius rompe definitivamente com a neo-escolástica, não podendo pois ser considerado um jusnaturalista, sendo, isto sim, o precursor de Hobbes(cf. Haakonsen, 1996, pag.27 e 28, onde sustenta o individualismo radical de Grotius). Independentemente da procedência desta proposta, vale ressaltar na interpretação conferida por Haakonsen a Grotius a ênfase na separação da política, do direito, vis-a-vis a revelação. Esse é de fato ponto fundamental na constituição do Estado Moderno. Haakonsen sustenta que para Grotius o comportamento prescrito por Deus é obrigatório em si mesmo – “isto é, sem Deus – e esta circunstância distingue-o da prescrição da lei divina positiva”, leia-se, a revelação. E esse comportamento seria precisamente um comportamento de auto-preservação que leva necessariamente a um pacto, razão pela qual Haakonsen confere uma interpretação peculiar ao texto grociano. Esta aqui também claramente posto, espero eu, a recusa a um relativismo ético efetivada através da positivação de direitos que permitem o pluralismo de soluções. A própria guerra será regrada, em nome da *razão impessoal* ,que permite definir se tal guerra é justa ou injusta (cf. Bréhier).

²⁸ A *Jurisprudência na Holanda*, citado por Tuck, p. 69)

mente das interpretações conferidas à “Palavra Divina”²⁷. É a linguagem, “dada apenas aos homens entre todos os animais para que possa avançar em seus interesses comuns, possibilitando explicitar o que está escondido na mente”²⁸ que permite não apenas a formulação dos direitos como também o estabelecimento de contratos que visem garanti-los.

Inspirado no cartesianismo e no próprio texto hobbesiano, e como que alargando a trilha aberta por Grotius, Pufendorf também demarcará o campo da lei natural relativamente ao poder legal eclesástico e jurídico.²⁹ Será a razão o elemento fundante do direito³⁰, o que possibilita a ambos separar o poder político do da igreja e a fundar o poder do Estado no *direito subjetivo*. No *De Iuri Naturae et Gentium (Direito da Natureza e das Gentes)*, L.II, cap.II, #9, Pufendorf afirma que, mesmo no estado natural, a razão “possui um critério de avaliação comum, seguro e constante ..., que se apresenta no modo mais fácil e acessível na indicação dos preceitos gerais da vida e da lei natural”. Se Pufendorf confere relevo, no ser humano, à sua capacidade de entendimento que o habilita a captar o que há de fundamental na lei natural, considera que poucos são capazes de desenvolver uma argumentação compatível com o que esta lei determina.

De qualquer modo, está claro para ele que a *razão* nos mostra que isto que devemos fazer é essencial à *socialitas* entre os homens. (Pufendorf, Prefácio, pag. 7). Assim o *direito refere-se às relações entre indivíduos*.³¹ Estamos, indubitavelmente, no coração do jusnaturalismo: podemos descobrir as regras que devem ordenar nossa vida em comum a partir do exame de nossa própria natureza, exame esse aberto a qualquer pessoa plenamente dotada de razão. Pufendorf completa, portanto o corte entre direito natural e teologia inaugurado por Grotius: a moral não depende de Deus, e Pufendorf é, aqui, claramente, o precursor de Locke.

O campo de contato mais forte entre Pufendorf e Locke, a meu ver, está na crítica de ambos ao inatismo. Considerar esse aspecto nos levaria para uma discussão epistemológica excessivamente distante da

²⁹ Pode assim contrastar as obrigações naturais relativamente às obrigações cívicas, que se fundam na determinação do legislador, bem como das obrigações religiosas, que fundam-se nos comandos divinos.

³⁰ No *Elementorum jurisprudentiae universalis, libri duo (Elementos de Jurisprudência Universal em dois livros)* (1660), Pufendorf intenciona fundar o jusnaturalismo em sistema hipotético dedutivo, organizado em 21 definições, 2 axiomas e 5 observações. No *De Iuri Naturae et gentium* (1672), esse formalismo é descartado, mas o objetivo central é mantido (Haakonsen, pag. 37).

³¹ Sendo que, nesse aspecto, Larrière e Tuck concordam plenamente.

questão aqui em pauta. Vou me ater, portanto, ao que me parece ser estritamente necessário.

Uma passagem de Henri Lee (séc. XVII), citada por Tully (p.185) expressa o cerne desta epistemologia: “a Alma do homem é feita de forma tal pelo Autor da Natureza de modo a estar necessariamente inclinada para perceber algumas proposições como sendo *verdadeiras*, e outras *falsas*; algumas ações como *boas*, outras *más...*”. O inatismo conferiria a tal conhecimento base irrefutável. Tully considera que tanto a escolástica quanto o puritanismo partilhavam desse pressuposto epistemológico, e é contra ambos que Locke desenvolverá sua teoria da *tabula rasa*.

A crítica ao inatismo já havia sido esboçada por Pufendorf. O que ele nos diz é que o fato da lei natural poder ser conhecida pelo ser humano não implica que seja inerente à mente humana. Ser natural, significa, em parte, que a lei pode ser explorada pela razão e em parte que seus comandos são tão simples e claros que encontram assentimento imediato. Mas temos conhecimento dela pelo processo de socialização, desde a infância, e pela disciplina própria à vida civil, e de tal forma, que parece que sabemos disso desde sempre (p. 37).

Mesmo sendo só um esboço, já encontramos aqui os dois pontos de contato entre esses teóricos do direito natural, ainda que só o segundo realmente importe para a presente análise. O primeiro deles é a questão da relação entre conhecimento e fé, racionalidade universal e revelação particular das ordenações divinas. Nenhum dos dois abdicará do “conhecimento” da lei natural advindo da “Palavra de Deus”, sendo que, pelo menos ao ver de Tully, Locke precisa desta crença para fazer funcionar sua ordem política. Mas ambos insistem na competência de qualquer ser humano para apreender esta lei, e nisso, de resto, seguem a tradição neo-escolástica. O segundo ponto remete a um novo tipo de concepção dos poderes da mente. É a partir desse último que abordo a questão da racionalidade em Locke.

³² Conhecer é atestar a conveniência ou inconveniência de idéias que representam nossas percepções. Tal faculdade permite, por um lado, separar verdades eternas reveladas na escritura de conhecimentos probabilísticas acerca da realidade. Permite ainda distinguir o *consenso dos costumes* do *consenso das opiniões*. O primeiro não prova nada, já que não há nada nesse mundo que não apenas tenha sido praticado em algum lugar como também tenha recebido a aprovação da autoridade pública (*Essays on the Law of Nature*, Clarendon Press, 1954, p.166). O segundo – o consenso de opiniões – é que pode revelar a lei natural, ainda que não sirva para demonstrá-la.

Para Locke, nosso conhecimento resulta do exercício de nossa razão sobre os dados que obtemos da realidade, através de nossos sentidos. Temos esta capacidade de suspender nossos julgamentos e examinar os argumentos que apresentam como verdadeira tal ou qual proposição.³² Locke insiste portanto em que o conhecimento da lei natural, que obriga a todos os homens, sempre e em todos os lugares, não é inato, e sim proveniente da experiência sensível: os sentidos nos fazem descobrir um mundo construído com uma regularidade surpreendente. Esse mundo deve ter uma causa, que é Deus. A lei natural seria portanto deduzida dos fatos da natureza humana. Para apreender a lei, o homem depende da *luz natural da razão* ou da revelação, e elas definem o que é o bem e o que é o mal. Locke reconhece o caráter limitado de nossas faculdades mentais. E, como Pufendorf, considera que não é dado a todos conhecer e obedecer a esta lei.

Tendo apresentado a maneira pela qual esses teóricos do direito natural compreendem o sujeito de direito, cabe dar um fecho a esse assunto tomando a articulação que propiciam entre sociabilidade e racionalidade individual.

LEI NATURAL E DIREITOS

A noção de direito subjetivo, isto é, a idéia de que todo ser humano tem qualidades, ou faculdades que o tornam portador de determinados direitos não era estranha ao pensamento neo-escolástico.

Na esteira do tomismo, era a representação aristotélica que informava a concepção de sociedade na reflexão de Vitória, De Soto, Suarez e Molina. Para eles, era natural que os seres humanos vivessem em comum, ordenando suas vidas de forma hierárquica, quanto mais não fosse, subordinando a família a algum tipo de grupo mais extenso, cabendo à *sociedade política* assegurar esse ordenamento. Nesta perspectiva, o Estado é concebido como uma instituição que se desenvolve naturalmente, dada a tendência associativa própria aos seres humanos. O poder soberano reside no povo, mas o povo não deve ser visto com a “soma dos indivíduos que o constituem”, e sim como a coletividade, à qual se conferia uma personalidade. Pois, que para que o povo pudesse transferir seu poder ao governante, tinha de ser “possuidor de direito”; ser, portanto, um “sujeito de direito”. Essa personalidade (jurídica) era concebida como uma *personalidade coletiva* ou, mais precisamente, *corporativa* (sigo aqui Gierke).

Mas, se os novos escolásticos pensavam o povo como personalidade corporativa (em consonância com a visão da sociedade como *universitas*), também pensavam a comunidade como associação de indivíduos que mantêm entre si relações recíprocas de deveres e obrigações. O portador dos direitos ora é o povo, ora o conjunto dos indivíduos. Se estas representações eram contraditórias, delas era possível extrair a idéia de um sujeito grupal, distinto da soma de seus membros.³³ A Segunda Escolástica concebia a sociedade, portanto, como união de homens livres, mas união que não podia deixar de ocorrer, dada a sociabilidade natural. Por esta razão, o enfoque da Segunda Escolástica quanto às funções legítimas do poder político incidirá menos sobre a liberdade e mais sobre o bem-estar da coletividade.

Interessa-me, entretanto, acentuar, no pensamento neo-escolástico, o desenvolvimento do conceito de direito individual. Vitória usava o termo “direito subjetivo” para referir-se ao direito de pertencer a uma comunidade política, sendo a *civitas* imprescindível para remediar as deficiências própria a todo ser humano. Mas Vitória conferia ao termo um segundo significado, ao conectar o *direito subjetivo* à noção de *domínio*. O domínio pode ser apreendido como uma certa *eminência ou superioridade*; o que está sendo destacado aqui é a liberdade própria à pessoa independente, capaz de exercer seu poder sobre coisas e pessoas. Vitória teria reservado, portanto, um espaço, por assim dizer, dentro da *civitas*, da cidade, para o exercício desse direito. Na medida em que essa liberdade é percebida como um *direito*, cria-se uma tensão entre os dois tipos de “direitos”: viver em uma comunidade política, cumprir seus ordenamentos, e viver livremente. Essa tensão, que é exponenciada pela vertente jesuítica da neo-escolástica (particularmente Molina³⁴ e Suarez), será resolvida pelos jusnaturalistas.

Ao considerar a maneira pela qual Grotius, Pufendorf e Locke discriminam esses direitos, gostaria de acentuar como esta relação entre sociabilidade natural e direito individual vai sendo alterada, sem entretanto ser totalmente desfeita .

³³ Sob o conceito de *persona moralis simplex* e *persona moralis composita*, Pufendorf ainda dará continuidade a esta dupla representação do sujeito de direito (cf. Gierke, p.121).

³⁴ A posição de Molina discrepa um pouco, ao fazer a defesa extrema da liberdade individual, algo que leva, por decorrência, ao absoluto poder de dominar, uma vez conquistado ou vencido alguém em uma guerra justa, ou mesmo uma vez delegado o poder, através de pacto, para um Soberano (cf. Tuck, p. 63).

³⁵ Assim como entre diferentes modos de existência, uns melhores que outros, cada pessoa é livre para escolher o seu, cada povo pode escolher o tipo de governo que lhe pareça melhor” (*De iuri*, cf. Larère, pag.10).

O exame da sociabilidade natural por Grotius leva-o a sustentar que todo homem tem direito à liberdade, à propriedade, a demandar o que lhe é devido e a dar aquilo que é sua obrigação. Especifica também os deveres: reparar os danos, respeitar a propriedade e manter a palavra dada. A ênfase recai na liberdade³⁵, cujo escopo será estabelecido pela lei. Dentro desse espaço, o homem é livre para contratar, sendo sua obrigação de manter as promessas feitas a garantia da validade do contrato.

Cabe destacar, entre os direitos, o da punição, que tem vigência ainda no estado de natureza. Grotius sustenta que o direito de punir é um direito individual, natural, e não uma prerrogativa do Estado, até porque esse direito, quanto exercido pelo Estado, é um direito delegado, como, de resto, todos os direitos do Soberano. Esse ponto indica com clareza a inflexão efetivada por Grotius na representação da justiça fundada na noção do direito individual. Esta inflexão é, entretanto, matéria controversa, e começo por apresentar a interpretação conferida por Gierke.

Gierke sustenta que o esforço em compatibilizar uma visão orgânica da sociedade com a noção de direitos individuais não obtém o resultado almejado, e que por fim – e aqui já estaríamos com a teoria de Locke – haver-se-ia que reconhecer que o Povo nada mais é do que uma “sombra insubstancial”, e que o bem comum se dissolve no acordo entre vontades individuais (p. 47). Em Grotius, no entanto, ainda não.

Já Tuck vai ao ponto de afirmar que os direitos usurparam a totalidade da teoria da lei natural, porque com Grotius a lei natural passa a ser, simplesmente, o respeito dos direitos dos outros. Eu considero que, em sua interpretação, Tuck não consegue evitar a reiteração clássica do corte entre lei e direito natural, algo que estou buscando ver se pode ser menos radicalmente posto. E minha impressão é a de que Tuck desenvolve esta interpretação porque Grotius efetivamente rompe com a tradição aristotélica. Mas o fato de rompê-la não implica que negue a sociabilidade natural. Prefiro aqui a interpretação de Larrère que, baseada em Villey, sustenta esta outra versão da sociabilidade natural, fundada na tradição estoíca. Com essa visada, os direitos individuais groceanos decorrem da lei natural, que é a lei da sociabilidade.

No entanto, a ênfase na apreensão racional da lei e sua tradução em um conjunto de direitos faz enorme diferença no que tange o fundamento do poder civil. Como já anteriormente mencionado, esse passa a ser poder delegado, e poder limitado, posto que certos direitos humanos, segundo Grotius, não podem ser alienados.³⁶

³⁶ Ainda que aqui não haja maior novidade, *vis à vis* a tradição escolástica: destaca nossa vida, nosso corpo e nossa liberdade

Ao expor sua concepção do ser humano, resumida na sessão anterior, Pufendorf enfatiza a razão e a vontade como os atributos que o distingue dos animais e que o constitui como alguém capaz de demarcar seu próprio espaço no mundo (cap. I, I.1). Por isso, dirá que a liberdade é um direito inato a todo ser humano (inclusive o feto). Mas o exercício da razão voltado para a compreensão desse ser humano leva a que se conclua que o amor próprio ou a preocupação com sua própria preservação é o principal motor de toda atividade humana. O direito à conservação de si é a invariante, cujo minimalismo dá margem a uma pluralidade de elaborações. Elege, portanto, o direito à segurança como principal direito humano.³⁷ Mas quando fala da insegurança, está longe de reduzir a sociabilidade natural a esse aspecto, pois enfatiza igualmente que o que os homens mais querem é se ligar uns aos outros.³⁸ A partir destas premissas, deduz então as regras mínimas de convivência social capazes de garantir a paz e o bem viver. Minimalismo que está referido, fundamentalmente, ao fato de que cada homem deve, ao agir, levar em consideração os demais, de modo a propiciar a paz e a ordem desejadas.

Locke irá sustentar que o direito à liberdade e à propriedade³⁹

³⁷ Esta idéia é introduzida por Pufendorf em três momentos distintos de sua obra: o primeiro deles é quando deriva o direito à segurança da primeira obrigação da sociabilidade, que é a de não molestar o outro: esta máxima faz da segurança da vida, do corpo, da honra, da liberdade e da propriedade de tudo que obtivermos em virtude de alguma convenção, uma coisa sagrada; o segundo é quando identifica esse direito no estado de natureza, como direito original à independência individual, que é constatável e se define como o cuidado que cada um deve ter em se auto-conservar. Nada pode ir contra esse direito, nem a instituição da escravidão (que Grotius, Hobbes e Pufendorf admitem como um direito, ainda que não implique o direito à vida do escravo), nem o poder do soberano. Quanto à sociabilidade, se ele transfere a preocupação com a conservação do indivíduo para o gênero, não é ao preço do sacrifício individual. Se houver conflito entre o amor de si e o do próximo, o primeiro é o que importa (*Direito da Natureza e das Gentes*, 1706, Amsterdã, II, V, # 14); c) finalmente, a segurança é o principal motivo para a formação da sociedade civil.

³⁸ O que não quer dizer que não se façam mal também, seja "por terem mau caráter, por loucura pelo poder, ou por desejo de obter riqueza supérflua...Muitos conflitam, por competirem pelo mesmo objeto ou rivalizarem-se nos seus talentos"(pag. 119).

³⁹ A literatura sobre o direito de propriedade em Locke é enorme (Cf. Gough, J.W., *John Locke's Political Philosophy*. Oxford, Clarendon Press, 1973; Pollock, F., *Essays in the Law*; Gierke, *Political Theories of the Middle Age*, Cambridge, 1900; Kendall, W. "John Locke and the Doctrine of Majority Rule". *Illinois Studies in the Social Sciences*, XXVI, n. 2, 1941; Hamilton, W.H. "Property According to Locke". *Yale Law Journal*, .XII, n.2, 1931) e estou tocando aqui apenas em alguns pontos. O texto de Gough, J.W. (*John Locke's Political Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1973) merece destaque, pelo cuidado em que trata o tema, mas também deve ser lido com cautela tendo em vista o posicionamento do autor, que toma a propriedade privada como a condição de realização plena do ser humano.

são direitos garantidos pela própria natureza. Pode cada qual dispor de sua pessoa e dos seus bens, mas sendo sua pessoa inalienável, ficam proibidos pela lei natural tanto o suicídio quanto a escravidão, exceto em caso de guerra. A relação que estabelece entre esses direitos e a lei natural pode ser apreendida pelo menos através de duas passagens.

A primeira vem com o fato de que sua teoria não se esgota no trato das relações próprias à sociedade civil, comportando também o que Ewald (1985) chama de justificativa da filantropia. É aqui que a proteção social efetiva-se, com vistas a ajudar os necessitados a saírem do estado de dependência em que se encontram, para que possam almejar obter o *status* pleno de cidadania. Mas esse movimento não pode ser regido pela obrigação. A lei destina-se exclusivamente a fazer cumprir os contratos, não tendo qualquer veleidade de “produzir o bem”.

A política aqui não introduz qualquer finalidade nova, propiciando apenas a ação individual. Ela deve buscar realizar as condições análogas ao estado de natureza – que deixa precisamente a cada um a sua autonomia. Pois os fins últimos da política são os fins do indivíduo, e ela é tão melhor quanto se faz mais discreta, um simples cenário para a ação do indivíduo. Sujeitar esse indivíduo à regulamentação estatal seria exercer tiranicamente o poder, e a questão da normatização do Estado, posta por Foucault, de certa forma ecoa esta mesma percepção.

No entanto, o Estado tem algo a realizar para que efetive-se adequadamente o processo de individuação, tal como apontado anteriormente. A constituição de indivíduos plenos, como quer a tradição liberal, implica um esforço coletivo da sociedade. Locke é claríssimo: a razão humana permite ao homem aceder a um conhecimento bastante efetivo da realidade, e a tomar esse conhecimento como critério para sua ação. Por isso mesmo, é possível haver uma sociedade liberal, onde todos têm assegurada sua liberdade de pensamento e podem chegar a um consenso entre si sobre como deve ser exercido o poder do Estado. Mas, Locke adverte, o caminho que leva à construção desta sociedade implica um processo gigantesco de educação, e não apenas a educação entendida no sentido de transmissão do conhecimento mas no sentido de formação da cidadania.

Creio que isto revela o quanto indivíduo e sociedade não se

⁴⁰ Cabe notar que Locke opera com o conceito de povo (*people, the body of the people*). Como bem assinala Polin, somente o povo, e não um indivíduo, pode julgar o governo, pode determinar se esta sendo fiel ou não ao mandato que lhe foi confiado. “O povo, cujas propriedades os governos visam usurpar ou cuja liberdade visam destruir, está livre de qualquer obediência” (*Segundo Tratado*, # 222).

separam, em Locke, mas como se altera, em seu pensamento, de forma muito acentuada, a maneira pela qual a lei natural rege esta sociedade.⁴⁰

CONCLUSÃO

Iniciei esse artigo apontando para a dificuldade de articular de forma mais clara e precisa os direitos individuais e sociais de cidadania. Identifiquei a conexão que usualmente fazemos entre direitos individuais e individualismo, por contraste com a *episteme* própria à formulação dos direitos sociais, apontando para a heterogeneidade destas linguagens. Respeitada esta heterogeneidade, sugeri então que o reconhecimento da sociedade como fato social, como *coisa*, não implicaria a negação da liberdade como fundante dos direitos individuais, sendo, alternativamente, condição de universalização de seu exercício.

Tratei então de mostrar como *mesmo* no campo do Direito Natural, esta hipótese encontraria fundamento, tendo para tanto incidido o foco de análise sobre a maneira como Grotius, Pufendorf e Locke alteraram o modo como a neo-escolástica situava o direito subjetivo no campo da lei natural.

Assim, acentuei o reconhecimento de uma sociabilidade natural própria a todos nós, insistindo, no entanto, que esta premissa é estoíca, antes que aristotélica. Tal distinção é fundamental, porque só ela nos permite compreender adequadamente o lugar da racionalidade nesta teoria de justiça, substrato imprescindível do conceito de direito subjetivo. Por fim, busquei mostrar como Grotius, Pufendorf e Locke definiram o que minimamente seriam os direitos naturais, chamando a atenção para a conexão imediata de cada um deles à lei natural, voltada centralmente para a preservação da humanidade.

Individualismo e holismo são os termos mais genéricos de uma polaridade que, deliberadamente, busquei evitar. E isto em prol de um concepção mais clara do que devam ser os “direitos individuais e sociais de cidadania”, se sua defesa visa disseminar o processo de individuação por toda a sociedade: *acentuar nele o cunho igualitário que, num certo sentido, lhe é intrínseco.*

ISABEL DE ASSIS RIBEIRO DE OLIVEIRA é professora titular do Departamento de Ciência Pública da UFRJ, pesquisadora do CNPq e membro do NIED/PRONEX/MCT.

INDICAÇÕES BIBLIOGRÁFICAS

- BOBBIO, N.e Bovero, M.(1987) *Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna*. São Paulo, Brasiliense.
- BRÈHIER, E. (1989) *Historie de la Philosophie*, II. Paris, PUF.
- BRETT, A (1997) *Liberty, Right and Nature*. Cambridge Univ.Press.
- CASSIRER, E. (1957) *La Philosophie des Lumières*. Paris, Fayard.
- DUMONT, H. (1977) *Homo Aequalis: Génese et Épanouissement de l'Ideologie Économique*. Paris, Gallimard.
- DUNN, J. (1969) *The Political Thought of John Locke*. Cambridge Univ. Press.
- EWALD, F. (1985) *L'État Providence*. Paris, Grasset.
- GIERKE, O. (1945) *Natural Law and the Theory of Society. 1500 to 1800*. Cambridge Univ. Press.
- HAAKONSEN, K. (1996) *Natural Law and Moral Philosophy – From Grotius to the Scottish Enlightenment*. Cambridge Univ.Press.
- HAMILTON, B.(1963) *Political Thought in the XVI Century Spain*. Oxford Univ. Press.
- LARRÈRE, C. (1992) *L'invention de l'économie au XVIIIe. Siècle*. Paris, PUF.
- LASLETT, P. (1960) "A teoria social e política dos dois Tratados". Introdução aos *Two Treatises of Government*, Cambridge Univ.Press. Reproduzido em Quirino e Souza (org.) *O Pensamento Político Clássico*. São Paulo, TAQ Editor.
- LOCKE, J. (1955) *Second Treatise of Civil Government*. Gateway Ed.
- _____ (1974) *An Essay Concerning Human Understanding (abridged) in The Empiricists*. Anchor Books.
- MACPHERSON, C.B. (1962) *The Political Theory of Possessive Individualism*. Oxford Univ. Press.
- MICHAUD, I. (1986) *Locke*. Rio de Janeiro, Zahar
- OLIVEIRA, I. R.(1997) "Princípios de justiça e legitimação o Estado contemporâneo". *Sociedade e Estado*, 12, 1, jan-jun
- _____ (1999) "Direito subjetivo – base escolástica dos direitos humanos". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 14, 41, outubro
- POLIN, R. "Indivíduo e sociedade" (originalmente publicado em *La Politique Morale de John Locke*. Paris, PUF,1960) in *O Pensamento Político Clássico*, cit.
- PUFENDORF (1991) *Droit de la Nature et des Gens*. Paris, PUF.
- SANTOS, W.G. (1974) *A Praxis Liberal no Brasil: Proposta para Reflexão e Pesquisa*.
- SKINNER, Q. (1996) *Os Fundamentos do Pensamento Político Moderno*. São Paulo, Cia. das Letras.
- STRAUSS, L. (1986) *Droit Naturel et Histoire*. Paris, Flammarion.
- TUCK, R. (1979) *Natural Rights Theories*. Cambridge Univ. Press.
- TULLY, J. (1980) *A Discourse on Property*. Cambridge Univ.Press.
- _____ (1993) – *An Approach to Political Philosophy: Locke in Context*. Cambridge Univ. Press
- VILLEY, M. (1983) *Le Droit e Les Droits de l'Homme*. Paris, PUF.

SOCIABILIDADE E DIREITO NO LIBERALISMO NASCENTE

ISABEL DE ASSIS RIBEIRO DE OLIVEIRA

A autora vai buscar no jusnaturalismo seiscentista, especialmente na idéia de sociabilidade natural, elementos para entender-se a articulação entre as idéias de direitos individuais e de direitos sociais. Examinam-se mais detidamente autores como Pufendorf, Grotius e Locke.

Palavras-chave: direitos sociais; direitos individuais; liberalismo

SOCIABILITY AND RIGHT IN THE RISE OF LIBERALISM

The author seeks in the sixteenth-century jusnaturalism, chiefly in the idea of natural sociability, elements for understanding the association between the ideas of individual and social rights. Authors like Pufendorf, Grotius and Locke are examined.

Keywords: social rights; individual rights; liberalism