

SERGIO MORRESI*

PACTOS E POLÍTICA
O MODELO LOCKEANO
E A OCULTAÇÃO DO CONFLITO

*Não é raro encontrar ladrões que predicam contra o roubo só para
não ter concorrência*

Miguel de Unamuno

A HISTÓRIA ARGENTINA é pródiga em exemplos de convênios sociais, desde os pactos de *San Nicolás de los Arroyos* e do *Cuadrilátero* até o malogrado *Gran Acuerdo Nacional*, desde o *Tratado de Pilar* até o célebre abraço entre Perón e Balbín. No entanto, na Argentina atual, falar em ‘pacto’ costuma retrotrair o leitor –de modo quase inevitável– ao documento subscrito nos anos noventa por Menem e Alfonsín.

Antes da assinatura do *Pacto de Olivos* (1993), a política era ‘tema de discussão’: a reeleição ou não reeleição de Menem, o modelo sim ou o modelo não, por exemplo, eram questões candentes que importavam a todos e que, contra a corrente, recolocavam no centro da cena debates que haviam estado cuidadosamente arquivados. Após o acordo, a política sobreviveu apenas alguns meses. Assim, o de Olivos, como tantos

* Licenciado em Ciência Política (UBA) e doutorando na mesma especialidade (USP).

outros pactos, não supôs o ponto culminante do político, mas sim, pelo contrário, o final do conflito, o fechamento oclusivo da política.

1. POR QUE VOLTAR AO JUSNATURALISMO?

Não são poucas as aproximações analíticas que colocam o pacto como uma instituição privilegiada do campo político. Porém, dentre todos as que poderiam ser trazidas à colação, parece-nos interessante resgatar o corpus teórico de Locke. Por que Locke e não, melhor, Hobbes? A teoria hobbesiana traz aparelhadas inovações que podem ser consideradas como o ponto de ruptura com o ‘modelo aristotélico’ e, assim, a verdadeira pedra fundamental do contratualismo moderno. Entre essas novidades encontra-se o *pactum unionis*, aquele que resume numa só intervenção a associação dos indivíduos isolados e a sua sujeição a um terceiro (Bobbio, 1986: 95). A partir dessa tese seria possível traçar uma linha divisória não apenas entre Hobbes e os pensadores do contratualismo clássico, mas também entre Hobbes e os que, como John Locke, parecem sustentar que há dois pactos, um que conforma a comunidade, e outro que a põe sob um governo civil¹.

A idéia que acabamos de apresentar tem um corolário de grande significância: se o segundo pacto (o da sujeição) não é necessário, mas sim opcional, cabe a possibilidade de não o realizar ou, dado o caso, de desfazê-lo quando se achar oportuno. Essa pareceria ser a visão de, por exemplo, Hannah Arendt, quem contrapõe o modelo ‘vertical’ de Hobbes ao ‘horizontal’ de Locke, distinguindo-se este por sua introdução de “uma aliança entre todos os membros individuais, que contratam para se governarem após terem se vinculado entre si” (Arendt, 1999: 94). Desse modo, a decisão de se submeter a um governo aparece como um ato empreendido livre e racionalmente. Contrária a essa postura, a hipótese que gostaríamos de defender aqui é a de que não há, na teoria lockeana, lugar para dois pactos independentes.

Apesar de que a discussão sobre se Locke nos propõe um ou dois pactos possa parecer uma questão banal, que interessa apenas aos estudiosos do jusnaturalismo ou aos neocontratualistas (ambas as espécies em franco retrocesso), a problemática é axial. A que é que se deve essa centralidade? Para começar, o corpus teórico de Locke é o que servirá de substrato para a doutrina liberal do século dezanove; elucidar se esse embasamento contempla uma comunidade que se auto-organiza, ou melhor, que se auto-sujeita² pode ser essencial. Além disso, ainda que em certos âmbitos acadêmicos (Rinesi, 1996: 18; Negri, 1994: cap. V)

1 Embora aqui consideremos Locke dentro da tradição do contratualismo moderno, não existe um acordo completo sobre esse ponto (ver Habermas, 1993).

2 A auto-organização implica que o poder reside nos sujeitos pactuantes tanto na origem

seja moeda corrente considerar que é justamente o pacto de tipo hobbesiano o que acaba com a política em vez de lhe dar origem, o caso de Locke, como já dissemos, aparece difuso à primeira vista. A pergunta é, então: interessa a Locke resguardar um espaço de debate político, ou o âmbito que resta a salvo é mais uma esfera de regulamentação que possibilita o bem-estar dos indivíduos ‘incluídos’ mediante a contenção daqueles que ficaram de fora?

Na seção seguinte tratamos o *pactum unionis* hobbesiano, comentamos algumas das interpretações habituais em relação a Locke e adiantamos a nossa posição. Em seguida, damos os argumentos que acreditamos pertinentes para sustentar a nossa tese. Logo, fazemos uma recapitulação e arriscamos as primeiras conclusões. Mais adiante, retomamos as questões que colocamos no início, ampliando o alcance da nossa tese. Por último, retornamos à questão política argentina para aplicar as conceituações vertidas ao longo do trabalho.

2. DO QUE FALAMOS QUANDO FALAMOS DE PACTUAR

A idéia de um contrato social não é precisamente moderna. Pertence à teoria clássica –de matriz escolástica e raízes aristotélicas– que propugnava a formação do poder soberano como o resultado de um pacto entre um corpo (*populus*) e um outro (*autoritas*) que se transformava na cabeça. A existência desse corpo ‘natural’ tem sua origem no instinto gregário, e é um produto da soma de núcleos, cada um dos quais se dá uma direção de um modo próprio. Assim, as famílias obedecem ao pai, a aldeia ao chefe, a cidade a seu magistrado, etc. (Bobbio, 1986: 56-68). À contraluz, a contribuição dos jusnaturalistas dos séculos XVII e XVIII pode ser notada com clareza: aqueles que se unem e se obrigam não são os membros de um povo, mas sim uma multidão, indivíduos mais ou menos isolados que resolvem (ou se vêem obrigados) a sair do estado de natureza, que é *pré-social* e/ou *pré-político*. Nesse sentido, o *pactum subiectionis* não bastará, será requerido também um *pactum societatis*.

Temos então um pacto que dá lugar a um *populus* (passagem da série ao conjunto) e outro que abre espaço para uma *autoritas* (passagem do conjunto à ordenação). Assim expostos, esse dois trânsitos parecem realizáveis de forma independente: em primeiro lugar, os indivíduos formam um corpo, e este, em seguida, por meio de outro convênio, dá origem a um Estado/Governo (Bobbio, 1995: 52). Isso nos habilitaria a postular uma sociedade sem governo, um Estado sem hierarquias, que se autogoverna. Mais adiante argumentaremos contrariamente a esta idéia.

quanto no desenvolvimento do governo, já a auto-sujeição implica a alienação desse poder uma vez que a hierarquia for instituída.

Até Pufendorf, inclusive, os pactos são claramente dois (Bobbio, 1986: 88-90), mas Hobbes vem alterar radicalmente as coisas com o *pactum unionis*, um pacto de novo tipo, que reúne num só ato jurídico o que antes eram duas coisas diferentes: os homens se associam e se sujeitam ao mesmo tempo:

Um preceito ou regra geral da razão, *que todo homem deve esforçar-se pela paz, na medida em que tenha esperança de consegui-la, e caso não a consiga pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra [...] Desta lei fundamental de natureza [...] deriva a Segunda: Que um homem concorde, quando outros também o façam, e na medida em que tal considere necessário para a paz e para a defesa de si mesmo, em renunciar a seu direito a todas as coisas, contentando-se, em relação aos outros homens com a mesma liberdade que aos outros permite em relação a si mesmo* (Hobbes, 1983: 78-79).

A única maneira de instituir um tal poder comum [...] [poder soberano], é conferir toda sua força e poder a um homem, ou a uma assembléia de homens, que possa reduzir suas diversas vontades, por pluralidade de votos, a uma só vontade [...] considerando-se e reconhecendo-se cada um como autor de todos os atos que aquele que represente sua pessoa praticar ou levar a praticar [...] Isto [...] é uma verdadeira unidade de todos eles [...] como se cada homem dissesse a cada homem: *Cedo e transfiro meu direito de governar-me a mim mesmo a este homem ou a esta assembléia de homens, com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações.* Feito isto, à multidão assim unida numa só pessoa se chama Estado [...]" (Hobbes, 1983: 105).

Os homens, afirma Hobbes, que no estado de natureza vivem embrutecidos e temendo-se constantemente, pactuam entre si a cessão de todos os seus direitos (exceto o da sua vida) a um terceiro que não pactua e se torna o depositário dos mesmos e o representante da comunidade constituída pela sua própria existência. Graças à formulação hobbesiana, o que se obtém é a conformação de um soberano indivisível, pois o soberano é uma só pessoa jurídica, embora possa ser uma pessoa coletiva, irrefreável, porque o representante não pactua e, ao permanecer em estado de natureza, está por cima dos pactuantes, e irrevogável, já que o pacto de união supõe a submissão dos indivíduos a favor daquele ou daqueles que se tornam representantes.

As teses de Locke são claramente diferentes das acima esboçadas, mas as diferenças não obedecem, de fato, a que no *Leviatã* figure um só pacto e no *Second Treatise* possam ser encontrados dois. Vários pensadores, como Macintyre (1970: 155-159) e Bobbio (1986: 91-92), concordam em que a teoria lockeana admite um único pacto político

propriamente dito, que dá lugar ao governo civil (*Civil Government*) e assim ao corpo social organizado como tal. Antes disso, o que existe é uma pluralidade de ‘sociedades’ (servil, familiar, conjugal, comercial) que correm perigo, pois quando a guerra é desencadeada no Estado de Natureza o conflito não cessa até a instituição do Governo.

Por outro lado, do ponto de vista do marxismo, C. B. Macpherson estabeleceu outra corrente de leitura, segundo a qual haveria dois pactos: um que estabelece a sociedade –burguesa– (com o surgimento do dinheiro) e outro que estabelece o governo (com o aparecimento do juiz supra-partes). De acordo com essa hoje já clássica abordagem, o que a teoria lockeana faz é fossilizar a primeira convenção, a de dar ao ouro o papel de meio de intercâmbio geral, situando-a no estado de natureza e lhe outorgando, assim, uma primazia lógica e temporal simultaneamente. Desse modo, argüi Macpherson, Locke posiciona a sociedade de proprietários (o mercado) com anterioridade e por cima de qualquer governo (Macpherson: 181-182; Bidet: 31-39).

Nosso objetivo é mostrar que em Locke há um só pacto propriamente dito. Mas isso não implica um acordo com a visão liberal democrata de Bobbio, com a conservadora de Macintyre, com a libertária de Nozick (1991) ou com a liberal de Goldwin (1996). Esses autores, os quais poderíamos reunir sob o lato rótulo de centro-direita, têm razão no diagnóstico, mas não extraem deste algumas das conclusões que o mesmo pode implicar. Há neles uma grande honestidade intelectual para analisar mas, ao mesmo tempo, uma miopia ainda maior para dar um passo mais além. Assim, gostaríamos de entrar na discussão partindo da análise liberal e chegando a conclusões marxistas que nos afastem de uma visão ingênua (ou mal-intencionada) segundo a qual tanto o mercado quanto o governo aparecem de forma natural e racional ao mesmo tempo.

Entendemos que é um erro considerar a existência de dois pactos e que um tenha prioridade sobre o outro. Propriedade e governo são, até certo ponto, conceitos simbióticos: a propriedade precisa ser garantida por uma ordem política e a ordem política se institui para proteger a propriedade³. Se, como propõe Macpherson (1970: 172-182), déssemos à propriedade uma primazia absoluta, encontraríamos um problema: no afã de resguardar as posses, nós as poríamos em risco, porque o único que as protege é a saída do estado de natureza que as justifica. Em síntese: há um único acordo, o que dá lugar à sociedade política sob um governo e tem como objetivo zelar pela salvaguarda das instituições na-

3 Com isto não queremos menosprezar o papel que pode ter um governo liberal em prol das liberdades políticas. No entanto, leiam-se os últimos parágrafos do ponto 6 desse trabalho.

turais (v. g.: a propriedade). No próximo ponto, tentaremos acrescentar elementos para esta hipótese baseando-nos no próprio Locke.

3. QUATRO ESTÁGIOS E UM SÓ PACTO

Antes de empreender um breve mas inevitável percurso através de algumas das definições conceituais e dos pontos nodais lockeanos, é necessário levar em conta qual é o objetivo em direção ao qual se eleva o arcabouço teórico do autor do *Second Treatise*: a segurança. Em poucas palavras, o que preocupa Locke é obter uma teoria que justifique um governo tal que, caso entre em crise, não desencadeie uma situação explosiva que ponha em questão as bases da sociedade civil/natural sobre as que se sustenta todo governo moderno, ou seja, o direito de propriedade.

Quase um século mais tarde, Jean-Jacques Rousseau dirá que “em plena guerra, um príncipe [governo] justo se apodera, em país inimigo, de toda a propriedade pública, mas respeita a pessoa e os bens dos particulares, respeita os direitos sobre os quais estão fundados os seus próprios” (Rousseau, 1998: 51). Essa frase do genebrês⁴ é uma excelente amostra do espírito pelo qual se guia e para o qual se dirige Locke, para quem a preservação da propriedade é, ao mesmo tempo, fundamento e objetivo, *raison d'être* e meta, revés e trama.

A infra-estrutura que Locke montará para cumprir com seus propósitos não possui a clareza expositiva nem o rigor matemático da de Hobbes, mas ainda assim a argumentação é atraente e sugestiva. Partindo da interrogação sobre a origem dos governos e tendo respondido que os mesmos não podem ter nascido de algo diferente do concurso dos homens, Locke se pergunta como pode ter acontecido isso (Locke, 2001: §§ 1/3, livro II). A história começa pelo início, o estado de natureza.

Para Locke, o estado de natureza é de “*perfeita liberdade*” (Locke, 2001: § 4, livro II). Não obstante, não é um estado “de licenciosidade” (Locke, 2001: § 6, livro II). O fato de supor a possibilidade de libertinagem no estado de natureza implica que a moralidade está já presente. Segundo o autor, todos os homens são iguais em sua racionalidade, no sentido de que têm a capacidade de ler a lei natural (Locke, 2001: §§ 4 e 6, livro II) e distinguir, assim, o justo do injusto e o bom do mau. Nisso, Locke contrasta claramente com Hobbes, quem sustenta que os homens são seres de paixão e de razão, que muitas vezes a primeira se impõe à segunda, e que então todos lutam contra todos (Hobbes, 1985: 134-138). A colocação lockeana nos leva, por oposição, a pensar em uma situação pacífica, quase bucólica, cujas únicas normas são as leis

4 Certamente, a citação está tirada do contexto de o *Contrato Social*, mas serve perfeitamente aos nossos propósitos.

naturais, que são acessíveis a todos os homens de ‘boa vontade’. Assim, o estado de natureza é um estado de paz *prima facie*. No entanto, o fato de todos os homens terem acesso à lei da natureza faz com que eles se tornem intérpretes desta, que julguem as suas próprias causas e se convertam em verdugos das suas sentenças (Locke, 2001: §§ 8/11, livro II). Locke nos diz que “aqueles, porém, que não têm em comum uma tal possibilidade de apelo, explico-me, na Terra, vivem ainda em estado de natureza” (Locke, 2001: §87, livro II). E isso é, como já veremos, sumamente perigoso.

Em contraposição ao de natureza, o estado de guerra é de conflito, de luta, de brutalidade e decadência (Locke, 2001: §§ 16 e ss., livro II) É interessante ressaltar que é o uso legítimo da força o que provoca a passagem de um estágio ao outro (Locke, 2001: § 17, livro II). Mais interessante ainda é notar que se pode chegar ao estado de guerra tanto a partir do estado de natureza quanto de uma comunidade com governo civil (Locke, 2001: § 17, livro II). Mas não nos adiantemos tanto ainda. Dissemos acima que as únicas leis vigentes no estado de natureza são as da razão. Estas nos mandam zelar pela propriedade em sentido amplo: salvaguardar vida, saúde, liberdade e bens, em primeiro lugar os próprios, mas, de igual forma e na medida do possível, de toda a ‘humanidade’ (Locke, 2001: § 6, livro II). Quem não respeita a vida, a saúde a liberdade ou os bens de um homem qualquer, não apenas ofende esse particular, mas também todo o gênero humano. Como todos os seres racionais estão sob a lei natural⁵ é obrigação castigar todo aquele que viola a norma, ajudando o desonrado na sua busca de reparação ou, inclusive, tomando seu lugar como castigadores.

Resumindo, o estado de natureza é aquele no qual os homens gozam dos seus direitos naturais em forma direta e estão obrigados unicamente à lei da razão. Em palavras do autor: “Quando homens vivem juntos segundo a razão e sem um superior comum sobre a Terra com autoridade para julgar entre eles, manifesta-se propriamente o estado de natureza” (Locke, 2001: § 19, livro II). Esse estágio é originalmente de paz, mas como todos são juizes e executores das suas próprias causas –inclusive, de todas as causas –é muito factível que alguém venha a usar a força injustamente (numa medida maior do que a necessária, por exemplo).

5 É necessário apontar que a lei natural de Locke é bem diferente da de Hobbes. Neste último, as leis naturais eram pouco mais que prescrições da prudência (regras da razão enquanto cômputo meios/fins) e eram leis somente na medida em que se supunham emanadas do Céu, enquanto que, no caso de Locke, apresentam-se como uma mistura entre as noções de *jus* (direito como faculdade) e *lex* (direito como obrigação).

Mas a força, ou um propósito declarado de força sobre a pessoa de outrem, quando não haja um superior comum sobre a Terra ao qual apelar em busca de assistência, constitui o *estado de guerra* [...] A ausência de um juiz comum dotado de autoridade coloca todos os homens em estado de natureza; a força sem direito sobre a pessoa de um homem causa o estado de guerra, havendo ou não um juiz comum (Locke, 2001: § 19, livro II).

Mas, quando a força atual desaparece, cessa o estado de guerra entre os que estão em sociedade [...] Quando, porém, não existe tal apelo, como no estado de natureza, por falta de leis positivas e de juizes com autoridade a quem apelar, *uma vez deflagrada, o estado de guerra continua* (Locke, 2001: § 20, livro II).

Para impedir a chegada do Estado de Guerra, acabar com ele ou evitar a suas permanência, os homens se associam num Estado (*Commonwealth*)⁶ e se colocam –num só ato, essa é a hipótese– sob um governo civil.

vejo o estado como uma sociedade de homens constituída com somente o objeto de procurar, preservar e fazer avançar seus próprios interesses civis. Chamo de interesses civis a vida, a liberdade, a saúde e a saúde física, assim como as possessões externas, tais como dinheiro, terras e bens móveis e imóveis (Locke, 1689: 2).

Essa citação é sintética e reveladora: resume em poucas palavras qual é o objetivo da instituição de uma *Commonwealth* (o cuidado e a prossecução dos interesses civis) e esclarece que esta é apenas um dos tipos de sociedades possíveis. De fato, ao definir a Igreja, Locke dirá que é uma associação livre e voluntária (como o Estado) com objetivos e meios bem diferentes. Do mesmo modo, quando se ocupar de tratar sobre a família (Locke, 2001: cap. 6 e § 77, livro II), expressará que esta é uma *natural society*, com o qual fica claro que se todo Estado é uma associação, não toda associação é uma *Commonwealth*. Concretamente, o poder político próprio da *Commonwealth* é definido por Locke nos seguintes termos:

Considero, portanto, que o *poder político* é o direito de ditar leis com pena de morte e, conseqüentemente, todas as penas menores, com vistas a regular e a preservar a propriedade, e de empregar a força do Estado na execução de tais leis e na defesa da sociedade política

⁶ Note-se o vocábulo original, para distingui-lo do *State* anglo-saxão. Embora ambos os termos possam ser traduzidos por “Estado”, *Commonwealth* implica uma ênfase no social enquanto *State* se utiliza num sentido mais claramente político-governativo. Por último, com a palavra *Government*, está-se aludindo ao grupo de homens que levam adiante os assuntos da *Commonwealth*.

contra os danos externos, observando tão-somente o bem público (Locke, 2001: § 3, livro II).

Chega-se a esse Estado por meio do acordo dos indivíduos racionais no estado de natureza, os que, por sua vez, podem fazer parte de outras *societies* não políticas, já que se subentende que no estado de natureza há pactos expressos ou não (Locke, 2001: § 14, 47 e 50, livro II), assim, os homens cedem à comunidade os seus direitos naturais a interpretar a lei de natureza, a julgar e a castigar de acordo com ela. Desse modo, a *Commonwealth*, por intermediação de um governo civil, pode atuar com um terceiro supra-partes, encarregado de perseguir o objetivo da lei de natureza: proteger a propriedade.

Tendo o homem nascido, tal como se provou, com título à liberdade perfeita e a um gozo irrestrito de todos os direitos e privilégios da lei da natureza da mesma forma que qualquer outro homem ou grupo de homens no mundo, tem ele por natureza o poder não apenas de preservar sua propriedade, isto é, sua vida, liberdade e bens contra injúrias e intentos de outros homens, como também de julgar e punir as violações dessa lei por outros, conforme se convença merecer o delito [...] mas como nenhuma *sociedade política* pode existir ou subsistir sem terem em si o poder de preservar a propriedade e, para tal de punir os delitos de todos os membros dessa sociedade, apenas existirá *sociedade política* ali onde cada qual de seus membros renunciou a esse poder natural, colocando-o nas mãos do corpo político [...] Aqueles que estão unidos em um corpo único e têm uma lei estabelecida comum e uma judicatura à qual apelar [...] *estão em sociedade civil* uns com os outros (Locke, 2001: § 87, livro II).

Por conseguinte, o que inicia e de fato *constitui qualquer sociedade política* não passa do consentimento de qualquer número de homens livres capazes de uma maioria no sentido de se unirem e incorporarem a uma tal sociedade. E é isso, e apenas isso, que dá ou pode dar *origem* a qualquer *governo legítimo* no mundo (Locke, 2001: § 99, livro II).

Recapitulando o exposto, distinguem-se, no modelo lockeano, os seguintes quatro estágios: 1) o estado de natureza: caracteriza-se pela vigência da lei natural (que manda proteger a propriedade em sentido amplo) como única norma, e pela ausência de um juiz suprapartes que dirima e sancione em função da mesma; 2) o estado de guerra: inicia-se pelo uso injusto da força e se auto-define; 3) o estado de paz: é autodefinido e se caracteriza por ser aquele no qual não há um uso injusto da força; 4) o Estado, sociedade política ou *Commonwealth*: caracteriza-se pela presença de um juiz suprapartes com o poder de fazer cumprir as sentenças, que interpreta a lei natural, positivizando-a e transformando-a, assim, em lei civil.

Acabamos de apresentar dois pares opostos (1-4 e 2-3). Como vimos, tanto 2 quanto 3 são estágios possíveis dentro de 1 e de 4. Ou seja, podemos ter um estado de natureza pacífico ou belicoso, e o mesmo vale para a *Commonwealth*.

Assim, então, a de Locke não é uma concepção triádica (natureza-sociedade civil-Estado), e sim binária, na qual não há espaço para uma estação intermediária entre a condição de mera natureza (ausência de governo) e a própria da *Commonwealth*. Só a cessão dos direitos de julgar e castigar dá lugar a um Estado com Governo. Qualquer convênio anterior carece de entidade a esse respeito, pois “não é qualquer pacto que põe fim ao estado de natureza entre os homens, mas apenas o acordo mútuo e conjunto de constituir uma comunidade e formar um corpo político; os homens podem celebrar entre si outros pactos e promessas e, mesmo assim continuar no estado de natureza” (Locke, 2001: § 14, livro II).

4. A FORÇA DAS COISAS

Aqueles que defendem a tese de que há dois pactos em Locke, um que dá lugar à *Society* e outro que dá origem ao *Government*, têm a seu favor palavras do próprio Locke, quem, em ocasiões, dá por suposta esta idéia, como, por exemplo, quando afirma que é necessário “distinguir primeiro entre a dissolução da sociedade e a dissolução do governo” (Locke, 2001: § 212, livro II). A despeito disto, convencidos de que a pura exegese carece de sentido, gostaríamos de dar o nosso acordo a Goldwin, quando afirma que:

Locke faz uma distinção entre sociedade política e governo, mas não pretende que a sociedade política possa existir sem governo [...] os homens se unem numa sociedade política com o fim de governar segundo uma lei estabelecida, e tal procedimento só pode ser alcançado com o estabelecimento de um poder legislativo e um poder executivo, que são justamente os termos em que Locke expressa o ato de criar um governo [...] Sociedade política e governo só podem se separar na mente, mas não têm uma existência independente: a sociedade política precisa do governo (Goldwin, 1996: 475).

A sociedade lockeana é uma sociedade livre e voluntária de indivíduos, de acordo, mas é uma associação que sempre, exceto em circunstâncias extraordinárias, põe a si mesma sob um governo⁷, uma entidade sem a

7 Como exemplo, veja-se o pacto social de indubitável influência lockeana, acordado pelos ‘pilgrims’ na fundação de Plymouth: “convimos [...] em nos tornarmos um corpo de sociedade política com o fim de nos governarmos [...] e, em virtude desse contrato, convimos em promulgar leis, atas, portarias e em instituir [...] magistrados aos que prometemos submissão e obediência” (*New England’s Memorial*, citado por Aléxis de Tocqueville, 1996: 58-59).

qual não pode sobreviver como tal e, em cuja ausência, não se poderiam proteger as instituições ‘naturais’ apresentadas por Locke. Com efeito, “a sociedade não pode jamais [...] perder o direito natural e original de *preservar-se, o que só pode ser feito por um legislativo estabelecido* (Locke, 2001: § 220, livro II). Mais ainda:

A constituição do legislativo é o primeiro e fundamental ato da sociedade, pelo qual se provê a continuação de sua união, sob a direção das pessoas e dos vínculos das leis elaboradas por pessoas autorizadas mediante o consentimento e nomeação por parte do povo (Locke, 2001: § 212, livro II).

Desse modo, a liberdade da *Commonwealth* lockeana é uma liberdade que, como o resto das liberdades do mundo mercantil, se autocancela na sua própria formação e pelo seu próprio objetivo. No regime capitalista de produção, o trabalhador é livre para vender a sua força de trabalho e justamente por isso vê cancelada a sua liberdade⁸. Com a liberdade própria do liberalismo acontece algo similar. Somente graças à possibilidade dos indivíduos que a integram de se governarem a si mesmos, é que eles podem se alienar da sua capacidade de autonomia. Uma vez que os homens escolhem “livremente” a sua submissão a um governo, passamos de forma natural à dominação do homem pelo homem. A centro-esquerda pugna, ainda nos dias de hoje, por um ‘verdadeiro governo democrático’. Os liberais e os conservadores respondem, com razão, que já existe um. Efetivamente, temos (parafraçando a *Crítica ao Programa de Gotha*) um ‘governo do governo do povo’, um governo que se põe por cima daqueles que pretendem se autogovernar.

Locke afirma que “a sociedade política, neste sentido, *é sempre o poder supremo*, mas não enquanto considerada sob qualquer forma de governo, pois esse poder do povo nunca pode ter lugar antes que o governo seja dissolvido” (Locke, 2001: § 149, livro II). A palavra de ordem do autor deve ser captada em seu duplo –e só em aparência paradoxal– sentido. Por um lado, a sociedade civil/natural deve ser protegida, sua preservação é prioritária; pelo outro, a conservação das *natural societies* somente será factível ao subordiná-las a um *Civil Government* que se erija em reitor e que julgue inclusive acerca das prioridades e dos meios para levar a sua tarefa a bom porto. Locke chega a afirmar que um governo está autorizado, por sua natureza e sempre que for que benefício do Estado, a converter o roubo num ato inocente (Locke, 1999: 38).

Por que é que o paladino da liberdade individual põe o governo por cima do ‘povo’ e da propriedade? Simples: porque é necessário. Mas,

⁸ No exercício da liberdade de vender a sua força de trabalho, o trabalhador do capitalismo se vê compelido tanto à exploração quanto à alienação.

além disto, porque esse povo tem a liberdade natural de resistir a (não de se rebelar contra)⁹ aquele governo que se opuser à Lei Natural, pois o poder dos indivíduos não foi simplesmente cedido, e sim entregue com a condição de ser utilizado para o ‘bem comum’ dos cidadãos.

o poder que cada indivíduo deu à sociedade quando nela ingressou não pode jamais retornar aos indivíduos enquanto durar essa sociedade, permanecendo para sempre uma comunidade [...] Assim também, quando a sociedade colocou o legislativo em qualquer assembléia de homens [...] *o legislativo não pode jamais retornar ao povo enquanto durar esse governo [...]* Mas, se fixou limites para a duração desse legislativo [...] se por falta por parte dos que detêm a autoridade, o direito a esse poder é perdido [...] *retorna este poder à sociedade* (Locke, 2001: § 243, livro II).

Aqueles que podem resistir à rebelião do governo são os cidadãos de pleno direito, os que cumpriram com o mandato divino de cultivar a terra e, portanto, que se tornaram proprietários e pactuantes. São eles os que decidem qual o momento de aplicar a força justa contra a injusta. (Locke, 2001: §§ 235 e 240, livro II). Porém, “O povo não abandona com tanta facilidade suas velhas formas de governo [...] Mal se pode convencê-lo a remediar as falhas reconhecidas na constituição a que se acostumou” (Locke, 2001: § 223, livro II); “é pouco provável que o povo, mais disposto a sofrer que a corrigir os agravos pela resistência, comece a agitar-se. Os exemplos de injustiça ou opressão particular aqui e ali a um homem desafortunado não o comovem” (Locke, 2001: § 230, livro II).

Por que é que agem com tal desídia os cidadãos? Porque sabem que as suas propriedades –os objetos que os convertem em sujeitos de direitos (Lukács, 1985: 147-150)– dependem da persistência do governo civil como instituição, da obstrução da política enquanto conflito (Grüner, 1996: 31-38). Assim, pela ‘força das coisas’ que parecem ter cobrado vida própria (Marx, 1994: 89), a idéia de um único pacto adquire sentido.

Convém aqui nos estendermos um pouco mais sobre o dito para evitar mal-entendidos ou confusões. O que viemos afirmando não é que não se possam rastrear dois pactos no *Segundo Tratado sobre o Governo Civil*, mas sim que, no sentido político, só se pode falar de um pacto, passível de ser dividido analiticamente em dois passos que não se podem dar de maneira independente ou isolada, pois enquanto se cria a

9 De acordo com Locke, um governo se rebela (*re-bellum*, volta ao estado de guerra) ao fazer um uso injusto da força, como, por exemplo, ao aumentar os impostos sem o consentimento dos cidadãos. Quando estes últimos se voltarem contra esse governo, não estarão se rebelando (pois já se está em guerra), mas sim resistindo à injustiça (Locke, 1990: §§ 199, 204, 222 e 235).

propriedade, funda-se um governo para zelar por ela. Entretanto, essa unicidade não impede que, *a posteriori*, um governo rebelde (injusto, que abusa do seu poder) possa cair pelas mãos dos cidadãos, sem que isso implique a abolição das regras do jogo.

Como já assinalamos, o objetivo de Locke era a criação de um sistema tal que a instituição governativa – e a propriedade, para cuja salvaguarda se instaurava – pudesse se manter a pesar de uma crise particular: isto é, caso um governo caísse, não se chegaria necessariamente à reformulação das condições que lhe deram origem. Na concepção lockeana, o poder constituído pode mudar em sua conformação, pode governar um parlamento mais amplo ou mais restringido, mas o poder constituinte nunca retorna para abalar a ordem ou para submergir a todos numa luta sem quartel.

Locke abomina o estado de guerra porque nele o resultado é incerto. Sabendo que todo corpo formado por um número discreto de elementos se rege pela lei da maioria (Locke, 1990: § 95), nada é tão perigoso quanto o conflito, já que este poderia desencadear o enfrentamento descarnado entre os possuidores e os desapossados. Sendo mais, os pobres – as bestas, os que não seguiram o mandato divino de trabalhar a terra e adquirir bens – podem ganhar a batalha. Em concreto, o que é que Locke teme? Que os ‘verdadeiros niveladores’¹⁰ saíssem ganhando e o despojassem daquilo que, pelo mito do trabalho primigênio¹¹, corresponde a si e à sua classe.

10 Os movimentos dos *levellers* – niveladores – e dos *diggers* – cavadores, também chamados ‘verdadeiros niveladores’ – tiveram o seu auge durante a juventude de John Locke, entre 1640 e 1660 (Locke obtém seu cargo de Censor em Oxford em 1659). Os primeiros, como observa Macpherson, são de certo modo uma antecipação de Locke, pois seu programa contemplava que o fundamento da lei reside no povo e no consenso deste, mas respeitavam o direito de propriedade. Já os *diggers*, que eram percebidos como elementos perigosos, sustentavam uma idéia de sociedade sem classes e buscavam a vida em comunidade, a liberação sexual e a abolição da propriedade privada. É mais provável que Locke se refira a eles quando fala dos “fanáticos” que é necessário conter em vez de reprimir (Locke, 1999: 47-49). Veja-se infra. Adicionalmente, para um estudo mais profundo do tema, consultar a obra de Christopher Hill, 1983.

11 Seguindo o raciocínio lockeano, poderíamos chegar a conclusão de que aqueles que já não possuem nada fizeram por merecer, por ter vagabundeado em vez de trabalhar para se apropriar das coisas e fazer, assim, com que o mundo inteiro se enriquecesse. É notável a semelhança desse argumento com o sustentado pela direita estadunidense na era Reagan ou o pregoado pelos assessores dos militares argentinos durante o Processo: como somos todos iguais, todos temos oportunidade de trabalhar e chegar a ser proprietários; se existem pobres é porque há quem não quer ganhar o sustento com o suor do seu rosto e então pretendem se aproveitar do resto, fazendo um uso injusto da força, exigindo do governo que os proveja de coisas através da expropriação dos legítimos donos.

5. HUMANO, DEMASIADO HUMANO

Até aqui, tentamos apresentar uma leitura do modelo lockeano de acordo com a qual há um só pacto propriamente dito. Esse pacto pode ser dividido em dois momentos analíticos, mas carece de 'realidade' se não for mediante a união dos dois passos. Igualmente, vimos algumas das conseqüências teóricas e políticas que essa interpretação acarreta. Agora, podemos retornar à questão que colocamos ao início e arriscar algumas precisões a mais.

No ponto 1, perguntamo-nos se a teoria lockeana do contrato social resguardava um espaço para o debate e a confrontação ou se o âmbito 'político' que ficava a salvo nela era apenas uma esfera de regulamentação para a proteção dos proprietários. Acreditamos que já contamos com o material necessário para responder a essa questão.

O contrato lockeano pode, como acabamos de dizer, ser dissecado em dois fragmentos, mas nenhum deles tem existência independente senão num nível abstrato, e é por isso que, em nossa opinião, não corresponde falar de dois pactos. A primeira parte do pacto é a que funda a propriedade, e com ela se estabelece uma diferenciação entre os homens que são possuidores (e, portanto, racionais) e aqueles que não o são. O primeiro grupo de indivíduos é o que constitui a *Commonwealth*, mas, para que esta persista, é preciso um governo que proteja seus membros dos excluídos e das desavenças internas que poderiam pôr em perigo todo o conjunto. O governo, é claro, é a segunda seção do contrato.

No entanto, para que o governo possa cumprir com o seu propósito, o conflito enquanto tal deve ser, se não erradicado, já que isso é impossível em termos absolutos, canalizado e controlado. Mas o mais interessante é que, para poder chegar à sua finalidade, o governo não precisa nem deve recorrer à violência em forma regular, mas apenas de forma conjuntural. Com efeito, sendo que foi instituído para acabar com o uso injusto da força, o poder legislativo (órgão supremo do governo) deve fazer o menor uso possível da repressão. Como consegue isso? Por meio do contrato que lhe dá vida e que, ao mesmo tempo, engatilha um mecanismo de apagamento dos rastros que oculta o enfrentamento e possibilita transformar a heteronomia numa dominação aceita, que gera esse espírito de rebanho a que Nietzsche se referia.

Enquanto a política trata, em grande parte, de lutas entre necessidades ou interesses opostos, a idéia do pacto parece se ocupar da concordância, do acordo pacífico. No entanto, a firma do convênio não implica a negação superadora do conflito. Longe disso, o que faz é reificar o triunfo conjuntural de um dos bandos em pugna e iniciar um processo de renegamento, pelo qual o perdedor/pactuante internaliza a sujeição como se fosse decisão sua.

Acreditamos, junto com Grüner (1996: 31-33), que a violência é um fator constitutivo, embora não o único, da ordem política (que não é a mesma coisa que 'o político'). O ato violento é a origem da lei e sua condição fundacional e persistente, no sentido de que, no momento da fundação da lei (e, então, do Estado), a violência é incorporada à mesma, tornando-a seu único âmbito legítimo. Isso é bem claro em um pensador como Hobbes, mas não tanto em Locke, quem realiza um processo de ocultação, de 'esfumação do rastro', privilegiando as noções de consenso e representatividade, às quais ele torna fundantes em vez de fundadas.

A violência, pedra basal do estado moderno, requer o esquecimento do cidadão para que o pacto, lógica e historicamente posterior, apareça como singular e legítimo fundador. Essa mesma escamoteação do papel do conflito é parte constitutiva da violência, porque esta aparece como recurso extraordinário e extemporâneo, sendo, na prática, onipresente. Somente assim é possível compreender o Estado que hoje nos domina, não com o terror, mas mediante uma operação de obliteração da memória: o 'renegamento'. Esse conceito proveniente da psicologia alude a um processo inconsciente, neste caso da sociedade, que obtura as percepções e as lembranças 'já sei, mas mesmo assim' (Grüner, 1996: 39-49).

Vejamos agora de que modo se aplica em Locke o que acabamos de expor.

De acordo com o autor inglês, o governo se origina no fato de que os homens não podem viver juntos de forma aprazível sem a existência de leis e, portanto, de um governo que os proteja da violência injusta. Dada tal origem do governo, é lógico que a segurança mesma seja a vara com a qual medir o alcance das normas e separar o que o magistrado pode fazer com justiça e o que não (Locke, 1999).

Nesse ponto, surge a pergunta sobre quais ações, opiniões e doutrinas são aceitáveis e o que é que o príncipe deve fazer com aquelas que considerar perigosas de acordo com a barema estipulada, ou seja, a segurança da *Commonwealth* e, conseqüentemente, a sobrevivência do *Government*. Nas palavras de Locke:

Tudo o que vai seguir-se parece-me demonstrar que jurisdição do magistrado diz unicamente respeito aos bens civis e que o direito e a soberania do poder civil se limitam e circunscrevem a conservar e a promover apenas esses bens, e que não devem nem podem, de modo algum, estender-se à salvação das almas (Locke, 1965: 92).

A recomendação de Locke aos Governos em geral e à Inglaterra do seu tempo em particular é não usar a violência senão em casos isolados e extremos, quando parecer não haver outra saída, e ainda assim procurar sempre uma alternativa.

Por quê? Por que não destruir simplesmente os sectários que se opõem à propriedade e aos valores imperantes? Por que não empregar

a violência contra os *diggers* e os grupos como eles? Por que a compulsão é o pior dos meios para impor a ordem? Pois bem, porque seria arriscado converter o território em uma galé. A escravidão não é mais que um estado de guerra continuado (Locke, 2001: § 24, livro II) e a qualquer momento a relação de forças pode mudar, sobretudo porque os perseguidos tendem a se unir entre si e se fazem mais fortes quanto mais são atacados (Locke, 1999). Então, para evitar riscos para a *Commonwealth*, é mais prudente não usar a força, ainda que se tratasse de força justa. Em primeiro lugar, porque seria necessário usar muita e de maneira constante, mas também porque:

os que tem uma religião diferente da do magistrado pensarão que devem tanto mais contribuir para a paz no Estado quanto neste a sua condição for melhor do que em qualquer outra parte (Locke, 1965: 120).

Mas se não se pode suprimi-los com o uso do terror, por que não obrigá-los a se subordinarem reprimindo-os? Por que não manter a rédeas curtas aqueles que, por sua irracionalidade, não estão de acordo com as almas nobres que guiam a Comunidade? Isto é um pouco mais complexo. Diz Locke: “o bem-estar do Reino, que consiste em riquezas¹² e poder [...] se consegue [...] com [o] número e o trabalho dos seus súditos”. Excluir os opositores acarretaria a pobreza do reino. Então, não se deve eliminar os pobres que querem mais do que lhes corresponde, é preciso integrá-los:

é necessário que os fanáticos sejam de utilidade e assistência e que permaneçam leais ao governo para que este se veja assim protegido contra distúrbios domésticos e invasões estrangeiras; o qual só pode ser conseguido fazendo com que os espíritos dos fanáticos convertam-se à fé que nós professamos, ou, se isto não é possível, que abandonem sua animosidade e façam-se amigos do Estado (Locke, 1999: 49).

Como se alcança a inclusão dos excluídos? Como é possível que os opositores se transformem em participantes ativos do Estado que os domina mediante um Governo do qual eles não participam? Mediante o pacto e o processo de renegamento ao que fizemos referência mais acima. É dessa maneira, repetimos, que se pode concluir que o pacto lockeano não origina a política, que se dá por finalizada ou colocada em pausa, mas sim a administração, que é do que se ocupa, afinal de contas, o *Civil Government* lockeano, para que os ganhadores/incluídos/proprietários desfrutem do botim obtido¹³.

12 Lembre-se que, para Locke, o valor a mercadoria não depende só da oferta e da demanda, mas também do trabalho incorporado (que é, por certo, o que outorga o direito de propriedade).

13 Esse botim, por certo, não é um produto natural, nem sequer o efeito da ‘força das coisas’: é o simples resultado da luta entre os homens, um momento da luta de classes.

6. GANHADORES E PERDEDORES

Antes de finalizar, retornemos um instante ao início do artigo e ao *Pacto de Olivos*. A firma do acordo entre os dois ex-mandatários foi, naquele momento, duramente criticada por alguns setores e insuflada por outros, por razões diversas em ambos os casos. Entre aqueles que opinaram favoravelmente, destacam-se certos analistas que interpretaram o ato como um sintoma de “maturidade” cívica. Em vários editoriais de jornais, revistas, rádios e canais de televisão, mostrou-se às claras que na Argentina existem certos estratos sociais que se sentem especialmente atraídos pela idéia de um pacto de união, uma comunhão de interesses “que toque o país para frente”. De fato, não são poucos os políticos que, em consonância com essa postura, proclamam aos quatro ventos, e sempre nos momentos em que a fase agônica da política está no auge, que chegou o momento da calma e que é necessário chegar a um acordo, “É disso que a política se trata”, dizem, “o resto é puro eleitoralismo, politicagem barata”.

Os acordos políticos aparecem com o suposto objetivo de acabar com a luta, mas só podem ser efetivos quando o conflito está evidentemente terminado, quando é óbvio que já há um ganhador. Quando Alfonsín pactuou com Menem, o fez porque a oposição à reeleição já havia fracassado¹⁴ e a única coisa que restava era internalizar a derrota, incluindo-se assim num novo mapa político.

Se nos atemos às palavras dos contratantes, pareceria que os convênios políticos são sempre jogos de soma positiva, de mútua conveniência. Embora correspondesse estudar caso por caso, não há muitas razões para que assim seja. Há, inclusive, argumentos para acreditar no contrário, para pensar que os ganhadores asseguram a sua posição e os perdedores aceitam o seu lugar subordinado porque não lhes resta outro remédio.

Por que, então, os que pactuam pretendem demonstrar as múltiplas vantagens do seu agir? Porque o contrato, ao mesmo tempo em que termina com o conflito, transforma a sujeição em auto-sujeição. Como bem viu Locke, ao incluir os perdedores dentro do sistema, não só se evitam os riscos de continuar com a batalha, mas também se garante a colaboração ou a anuência daqueles que poderiam pôr tudo em perigo.

Platão dividia a política em duas fases: a agonal e a arquitetônica. Aqueles que comungam com a idéia dos pactos como instituições fundamentais do político parecem esquecer que, para chegar a construir, é sempre necessário destruir primeiro, que a fase agonal é –ao menos

14 Se fosse necessária alguma ‘prova adicional’, considere-se: quanto pôde a oposição controlar a segunda administração de Menem? Quão efetiva resultou a renovada engenharia institucional ideada pelos seus quadros?.

no mundo que conhecemos– inevitável. O modelo social imperante na Argentina de hoje não está construído *ex nihilo*, mas sim sobre milhares e milhares de mortos, desaparecidos, exilados, empobrecidos e desempregados. O pacto de hoje é a derrota de ontem. Ao ocultar o conflito, o que o pacto esconde é a sua própria origem, sua razão de ser. Mas não só isso, pois tem como efeito sucedâneo uma espécie de plus-produto político: a legitimação de um resultado particular através da sua universalização¹⁵ e, assim, a transformação do domínio em alienação.

BIBLIOGRAFIA

- Arendt, Hannah 1999 (1969) *Crisis de la República* (Madrid: Taurus).
- Bidet, Jacques 1993 *Teoría de la modernidad* (Buenos Aires: El Cielo por Asalto-Letra Buena).
- Bobbio, Norberto 1986 (1979) “El modelo iusnaturalista” em Bobbio, Norberto e Bovero, Michelangelo *Sociedad y Estado en la filosofía política* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Bobbio, Norberto 1991 (1984) *El futuro de la democracia* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Bobbio, Norberto 1995 (1985) *Thomas Hobbes* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Derrida, Jacques 1995 *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional* (Madri: Trotta).
- Goldwin, Robert 1996 (1987) “John Locke” em Strauss, Leo e Cropsy, Joseph (comp.) *Historia de la filosofía política* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Grüner, Eduardo 1996 *Las formas de la espada. Miserias de la teoría política de la violencia* (Buenos Aires: Colihue).
- Habermas, Jürgen 1993 (1963) *Teoría y praxis* (México: REI).
- Hill, Christopher 1983 (1972) *El mundo trastornado* (Madri: Siglo XXI).
- Hobbes, Thomas 1983 (1651) *Leviatã ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil* (São Paulo: Editora Abril/Coleção Os Pensadores).
- Locke, John 1965 (1666) *Carta sobre a tolerância* (Lisboa: Edições 70).
- Locke, John 1980 (1690) *Second Treatise of Government* (Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing Company).
- Locke, John 1996 (1689) *A Letter Concerning Toleration* (Internet Encyclopedia of Philosophy).

15 Veja-se um estudo desta idéia em Žižek, 1992: 47-87.

- Locke, John 1999 (1666) “Carta sobre la Tolerancia” em Locke, John *Ensayo y Carta sobre la tolerancia* (Madri: Alianza).
- Locke, John 2001 (1690) *Dois Tratados sobre o governo* (São Paulo: Martins Fontes).
- Luckás, Georg 1985 (1922-1967) *Historia y conciencia de clase* (2 vols.) (Sarpe: s/d).
- Macintyre, Asladir 1970 *Historia de la ética* (Buenos Aires: Paidós).
- Marx, Karl 1994 (1872) *El Capital. Crítica de la economía política*, Volume I (México D. F.: Siglo XXI).
- Macpherson, C. B. 1979 *La teoría política del individuo posesivo* (Barcelona: Fontanella).
- Macpherson, C. B. 1991 (1977) *La democracia liberal y su época* (Buenos Aires: Alianza Editorial).
- Negri, Toni 1994 *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad* (Madri: Libertarias/Prodhufo).
- Nozick, Robert 1991 (1971) *Anarquía, Estado y Utopía* (México D. F.: Fondo de Cultura Económica).
- Rinesi, Eduardo 1996 “Acción política y ética democrática en revista” em *I como Icaro* (Buenos Aires) N° 2.
- Rousseau, Jean-Jacques 1998 (1762) *Del Contrato Social* (Buenos Aires: Losada).
- (De) Tocqueville, Alexis 2001 (1835) *A Democracia na América* (2 volumes) (São Paulo: Martins Fontes).
- Žižek, Slavoj 1992 (1989) *El sublime objeto de la ideología* (México: Siglo XXI).

