



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**SAULO HENRIQUE SOUZA SILVA**

**ROBERT FILMER E A EMERGÊNCIA DA FILOSOFIA  
LIBERAL**

Salvador  
2014

**SAULO HENRIQUE SOUZA SILVA**

**ROBERT FILMER E A EMERGÊNCIA DA FILOSOFIA  
LIBERAL**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, referente ao exame final para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Antônio Carlos dos Santos

Salvador  
2014

---

Silva, Saulo Henrique Souza

S586 Robert Filmer e a emergência da filosofia liberal/ Saulo Henrique Souza Silva. --  
Salvador, 2014.

245 f.

Orientador: Prof. Dr. Antônio Carlos dos Santos.

Tese (doutorado) – Universidade Federal da Bahia. Faculdade  
de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2014.

1. Filmer, Robert, 1588-1653. 2. Locke, John, 1632-1704. 3. Patriarcalismo. 4. Soberania  
Popular. 5. Filosofia Liberal. I. Santos, Antônio Carlos dos. II. Universidade Federal da  
Bahia,

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDD – 192

---

# TERMO DE APROVAÇÃO

SAULO HENRIQUE SOUZA SILVA

## ROBERT FILMER E A EMERGÊNCIA DA FILOSOFIA LIBERAL

Tese aprovada como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em Filosofia,  
Universidade Federal da Bahia, pela seguinte banca examinadora:

Antônio Carlos dos Santos (Orientador) \_\_\_\_\_

Doutor em Filosofia, Universidade de São Paulo (USP)

Universidade Federal de Sergipe

Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd \_\_\_\_\_

Doutor em Filosofia, Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)

Universidade Federal do Ceará

Marcos Ribeiro Balieiro \_\_\_\_\_

Doutor em Filosofia, Universidade de São Paulo (USP)

Universidade Federal de Sergipe

Maria Cecília Pedreira de Almeida \_\_\_\_\_

Doutora em Filosofia, Universidade de São Paulo (USP)

Universidade de Brasília

Mauro Castelo Branco de Moura \_\_\_\_\_

Doutor em Filosofia, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

Universidade Federal da Bahia

A

Maria Ivete de Souza Venicius, por tudo e por nada.

Simplesmente por existir eternamente em meu coração...!

## AGRADECIMENTOS

A redação dos agradecimentos de um trabalho de natureza científica é sempre um momento peculiar porque frente a todo raciocínio lógico e, ao menos intencionalmente, de natureza imparcial, o investigador se apercebe completamente tocado por instantes da mais pura sensibilidade. São nesses momentos de reminiscência que as memórias derrotam a autoconfiança pretenciosa e os méritos da conquista são, finalmente, compartilhados. Esse contexto corresponde fielmente à situação vivenciada por este que vos escreve! Afinal, em mais de quatro anos, tempo transcorrido desde o início oficial das atividades de pesquisa até o momento da defesa que encerra este ciclo doutoral, muitas pessoas, de um modo ou de outro, contribuíram para a efetivação do resultado que tens em mãos ou na tela do computador. Brevemente, tentarei reconhecer as contribuições daquelas pessoas que são inesquecíveis; caso esqueça alguém, que se sinta devidamente reconhecido ao enxergar-se em algumas das páginas desse texto e que perdoe a indecência do meu lapso.

Inicialmente, gostaria de reconhecer a importância do meu orientador. E esse agradecimento não se trata de mera formalidade. A recordação do professor Dr. Antônio Carlos dos Santos não remete somente à orientação desta tese pela qual pleiteio o grau de Doutor em Filosofia, mas às minhas primeiras pesquisas iniciadas na Graduação do Curso de Filosofia, na Universidade Federal de Sergipe, por volta do ano de 2003. Alguns anos depois, também sob sua orientação, obtive o grau de Mestre em Filosofia (2008). Portanto, são mais de 10 anos de profícua relação acadêmica e de verdadeira amizade.

Em seguida, quero agradecer o valor das contribuições da professora Dra. Maria das Graças Souza e do professor Dr. Mauro Castelo Branco de Moura que participaram da Banca de Qualificação da versão preliminar desta tese. Do mesmo modo, agradeço à professora Dra. Maria Cecília Pedreira de Almeida e aos professores Drs. Mauro Castelo Branco de Moura, Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd e Marcos Ribeiro Balieiro por aceitarem participar da Banca Examinadora desta tese. Quero reconhecer também a contribuição do professor Dr. Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros pela leitura e apontamento de questões pertinentes ao meu projeto ainda em 2010.

Não poderia deixar de agradecer ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia por acolher minha pesquisa e confiar na viabilidade da mesma para compor a sua primeira turma de doutorandos.

Agradeço também à Universidade Federal de Sergipe, em especial ao Colégio de Aplicação, por me conceder o afastamento das atividades de docência necessário à finalização deste texto. Aos colegas do Grupo de Ética e Filosofia Política da UFS, à biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP, onde finalizei a redação desta tese, e à CAPES pela concessão, ainda que parcial, de uma bolsa de pesquisa.

Agradecimentos mais que carinhosos à minha mãe Dona Ivete, aos meus irmãos, Angélica, Júlia, Sueli, Jonatal e Liliane, à minha princesinha Elis, aos meus sobrinhos e à querida Adriana Alves pelo amor e positividade em parte importante dessa jornada.

Aos amigos do DELOM, de ontem e de sempre, meu caloroso abraço.

Aos camaradas Christian Lindbergue e Leonardo Dias pela amizade e luta por um futuro melhor.

Enfim, a todos vocês eu deixo os meus sinceros e agradecidos reconhecimentos.

“The Monarchical power of Adam, the father of all flesh, being by a general binding ordinance settled by God in him and his posterity by right of fatherhood, the form of monarchy must be preferred above other forms [...]”.

(Robert Filmer. *The anarchy of a limite dor mixed monarchy*).

“Concerning monarchy, Aristotle teacheth us the beginning of it. For, saith he, the ‘first society made of many houses is a colony, which seems most naturally to be a colony of families or foster-brethren of children and children’s children. And therefore at the beginning cities were under the government of kings”.

(Robert Filmer. *Observations upon Aristotle’s politique*).

“Yet upon the grounds of this doctrine both jesuits and some over zealous favorers of the Geneva discipline have built a perilous conclusions, which is ‘that the people or multitude have power to punish or deprive the prince if he transgress the laws of the kingdom’ [...]. This desperate assertion, whereby kings are made subject to the censures and deprivations of their subjects, follows (as the authors of it conceive) as a necessary consequence of that former position of the supposed natural equality and freedom of mankind, and liberty to choose what form of government it please”.

(Robert Filmer. *Patriarcha or the natural power of kings*).

“Thus we are born free as we are born rational; not that we have actually the exercise of either: age that brings one, brings with it the other too”.

(John Locke. *Two treatises of government*).

“And where the body of the people, or any single man, are deprived of their right, or are under the exercise of a power without right, having no appeal on earth they have a liberty to appeal to Heaven whenever they judge the cause of sufficient moment”.

(John Locke. *Two treatises of government*).

## RESUMO

A tese sustentada ao longo do texto *Robert Filmer e a emergência da filosofia liberal* foi orientada do início ao fim pelo seguinte problema: se considerarmos os *Dois tratados sobre o governo* de John Locke como a primeira obra que elenca os princípios básicos daquilo que podemos denominar de filosofia liberal, quais foram as fontes que influenciaram o filósofo inglês na construção desta teoria? A explanação dessa resposta é perseguida no decorrer deste trabalho e segue da necessária decomposição do problema proposto. Em primeiro lugar, Locke não cita nenhuma tradição ou autores que exerceram influência direta na composição de suas principais obras políticas, mas faz um grande esforço para refutar um autor considerado de ocasião e pouco conhecido pelos seus contemporâneos, trata-se de Robert Filmer e sua *démodé* teoria patriarcal. Em segundo lugar, o estudo das obras de Filmer tem fornecido um amplo e detalhado contexto teórico cujos princípios e orientações muitas vezes supõem as teses de Locke e as antecipam em mais de cinquenta anos. Dessas duas constatações, levantamos a hipótese segundo a qual o segredo das influências da filosofia política de Locke pode ser descoberto pelas teorias e autores criticados por Filmer ao longo de suas obras. Além disso, é possível conjecturar que as obras de Filmer mapeiam e tentam refutar a emergência de certas ideias a quais, mais tarde reunidas pela pena de Locke, podem ser compreendidas como os germes da filosofia liberal. As páginas que seguem têm com objetivo demonstrar essa hipótese por meio da análise estratégica do pensamento político de Filmer e dos autores que ele ataca, para em seguida investigar os principais elementos da filosofia política de John Locke. Por meio desse percurso, pensamos poder demonstrar não somente as razões pelas quais Locke pode ser compreendido com um dos responsáveis por sistematizar o que denominamos de filosofia liberal, mas também estabelecer que os principais responsáveis pela difusão dessas ideias escreveram suas obras entre o final do século XVI e primeira metade do século XVII.

**Palavras-chave:** Filmer, Locke, Patriarcalismo, Soberania Popular, Filosofia Liberal.

## ABSTRACT

The sustained thesis throughout the text *Robert Filmer and the emergence of liberal philosophy* was oriented from start to finish by the following problem: if we consider the *Two Treatises of Government* by John Locke as the first book which lists the basic principles of what we could call liberal philosophy, which were the sources that influenced the English philosopher in the construction of this theory? The explanation of these response is pursued throughout this work and follows of the required decomposition of the proposed problem. First, Locke cites no tradition or authors who exercised direct influence on the composition of his major political works, but makes a great effort to refute an author considered of occasion and little known by his contemporaries, it is Robert Filmer and his *démodé* patriarchal theory. Secondly, the study of the works of Filmer has provided an extensive and detailed theoretical context whose principles and guidelines often assume the thesis of Locke and anticipate in over fifty years. These two observations, we raise the hypothesis that the secret of the influences of the political philosophy of Locke can be discovered by the theories and authors criticized for Filmer throughout their works. Additionally, to be possible conjecture that the works of Filmer map and try to refute the emergence of certain ideas which later, gathered by the pen of Locke, can be understood as the seeds of liberal philosophy. The pages that follow are intended to demonstrate this hypothesis through the strategic analysis of the political thought of Filmer and authors he attacks, then to investigate the key elements of the political philosophy of John Locke. Through this route, we can demonstrate not only why Locke can be understood with the one responsible for systematizing what we call liberal philosophy, but also establish that the main responsible for the spread of these ideas wrote his works between the end of the century first half of the sixteenth and seventeenth century.

**Keywords:** Filmer, Locke, Patriarchalism, Popular Sovereignty, Liberal Philosophy.

## SISTEMA DE CITAÇÃO

Para simplificar as referências às obras de Robert Filmer e John Locke tratadas ao longo desta investigação, foram adotadas as seguintes abreviaturas:

### 1) Obras de Filmer:

1.1. Edição de Johann P. Sommerville. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

- a) ***Patriarcha***: *Patriarcha, the naturall Power of kings defended against the unnatural liberty of the people.*
- b) ***Anarchy***: *The anarchy of a limited or mixed monarchy.*
- c) ***Obs. Milton/ Obs. Grotius***: *Observations concerning the originall of government, upon Mr Hobs Leviathan, Mr Milton against Salmasius, H.Grotius De jure belli.*
- d) ***Obs. Aristotle***: *Observations upon Aristotle's politiques touching forms of government.*
- e) ***Freeholders***: *Free-holder's grand inquest touching our Sovereigne Lord the King against his Parliament.*

1.2. Outras edições:

- a) ***Quaestio***: *Quaestion quodlibetica or a discourse whether it may be lawful to take use for money.* London: Printed for Will Crook, 1678.
- b) ***Obs. Hobbes***: “Observações sobre o Leviatã do Sr. Hobbes”. In: SILVA, Saulo. H. S. *Robert Filmer e a emergência da filosofia liberal* (anexo).

Obs. Todas as obras de Filmer são indenticadas pela abreviatura seguida do número de página. Quando o caso for de citação direta uma nota de rodapé fornecerá ao leitor a passagem original que fora então traduzida. A única exceção consiste nas citações das *Observations concerning Mr. Hobbes*, a qual se encontra em anexo vertida para o português.

Exemplo: *Patriarcha*, p. 10.

## 2) Obras de Locke

- a) **T1**: *Primeiro tratado sobre o governo* e **T2**: *Segundo tratado sobre o governo* (*Two treatises of government*, ed. P. Laslett. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. As referências para ambos os tratados são indicadas pela abreviatura e pelo número da seção. Ex: T 2, § 3. O Prefácio desta obra é citado por: *The preface*, seguido do número de página).
- b) **EHU**: *Ensaio sobre o entendimento humano* (*An Essay concerning human understanding*. London: G. Routledge and Sons Limited, 1948. Para as referências do *Ensaio*, além da abreviatura do título da obra, indicamos em algarismo romano o livro e o capítulo citado, e em algarismo arábico a seção. Ex: EHU, II, I, § 1).
- c) **LT1**: *Carta sobre a tolerância*. (*The works of John Locke*, vol. 6. London: Tegg, 1823. Reproduzida em fac-simile por Scientia Verlag, Aalen, 1963. Nas referências às *Cartas* constam a abreviatura e o número de página. Ex: LT1, p. 25).
- d) **Money**: *Some Considerations of the Lowering of Interest and Raising the Value of Money*. (*The works of John Locke*, vol. 5. London: Tegg, 1823. Reproduzida em fac-simile por Scientia Verlag, Aalen, 1963. Nas referências às *Cartas* constam a abreviatura e o número de página).
- e) **Educations**: *Some thoughts concerning education*. (*The works of John Locke*, vol. 9. London: Tegg, 1823. Reproduzida em fac-simile por Scientia Verlag, Aalen, 1963. Nas referências às *Cartas* constam a abreviatura e o número de página).
- f) **RC**: *The reasonableness of Christianity*, ed. I. T. Ramsey. Stanford CA: Stanford University Press, 1958. As referências a esta obra constam da abreviatura, mas o número do parágrafo, Ex: RC, § 25.
- g) **Working schools**: *Na essay on the poor Law*. In: LOCKE, John. *Political essays*. Ed. MarkGoldie. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. As referências a este ensaio serão feitas pela abreviatura seguida da seção: *Working schools*, § 10.

## SUMÁRIO

<b>Introdução</b> .....	15
<b>Capítulo I — ROBERT FILMER E A TEORIA DA SOBERANIA DOS REIS</b> .....	29
1. O contexto social, a avaliação crítica e a composição das obras.....	30
2. A teoria patriarcalista e a narrativa da história sagrada.....	43
2.1. A cronologia da sacra história na teoria patriarcalista.....	52
3. A soberania do Monarca e o exercício da lei.....	60
3.1. A prerrogativa real e a <i>common law</i> .....	66
4. O Rei e o seu Parlamento.....	72
4.1. Observações sobre as <i>Institutes</i> de Coke.....	78
<b>Capítulo II — AS FACES DO CRÍTICISMO</b> .....	83
1. Aristóteles e as formas de governo.....	84
2. Calvinistas, jesuítas e a doutrina da liberdade, igualdade e sedição popular.....	91
2.1. Os entusiastas da disciplina genebrina .....	96
2.2. A escolástica tardia e a estratégia de rebaixar o rei ao papa.....	99
2.2.1. O Cardeal Belarmino e a soberania popular.....	102
2.2.2. Suárez e o problema da maioria nas democracias.....	106
3. As contradições da monarquia limitada e mista de Philip Hunton.....	110
3.1. Os argumento de Hunton.....	112
3.2. A anarquia da teoria monárquica de Hunton.....	118
4. Contratualismo, direito natural e resistência.....	126
4.1. <i>Regnum patrimoniale e regnum institutum</i> : Filmer contra Hobbes.....	127
4.2. John Milton e a imprecisão dos significados de tirano, povo e liberdade.....	130
4.3. Comunismo primitivo e propriedade privada.....	132
5. Filmer e a emergência da filosofia liberal.....	137
<b>Capítulo III — LOCKE CONTRA FILMER OU DO ANTIFILMERISMO</b> .....	141
1. O Rei-Patriarcha e a servidão naturalizada.....	143
2. A interpretação de Filmer sobre o domínio absoluto de Adão.....	147
2.1. Adão, Eva e a descendência.....	149

3. Transferência de poder e estabelecimento da propriedade.....	153
3.1. Consentimento, hereditariedade e pátrio poder.....	157
4. A imprecisão do herdeiro natural.....	159
<b>Capítulo IV — A FILOSOFIA LIBERAL DE JOHN LOCKE.....</b>	<b>165</b>
1. A disposição intelectual para a liberdade.....	166
2. A liberdade enquanto direito natural e político.....	173
2.1. A especificidade e a extensão do pátrio poder.....	174
2.2. A teoria do consentimento e a formação da sociedade política.....	181
2.3. A supremacia do Poder Legislativo e os limites do segundo contrato.....	187
2.4. Poder despótico, tirania e dissolução dos governos.....	192
3. A liberdade econômica e a situação da classe trabalhadora.....	198
3.1. Propriedade, valor-trabalho e dinheiro.....	200
3.2. Valor de troca (preço) e mercado.....	204
3.3. A pobreza dos trabalhadores e a lei de assistência aos pobres.....	207
4. A liberdade de consciência.....	211
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	217
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	221
ANEXO: <i>Observações sobre o Leviatã do Sr. Hobbes</i> .....	231

## INTRODUÇÃO

O objeto que concentra a nossa atenção ao longo deste texto diz respeito aos germes daquilo que denominamos a emergência da *filosofia política liberal*. A estratégia a ser seguida consiste em inquirir o núcleo teórico do autoritarismo político<sup>1</sup> propagandeado na Inglaterra seiscentista sob o auspício da pena do tratadista inglês Robert Filmer e a partir desse inquérito derivar seus princípios estruturantes. A razão é que Filmer, para além da ordinária compreensão de seu pensamento como marco teórico do patriarcalismo político, empreendeu uma engajada batalha intelectual contra o conjunto de concepções políticas que ele denominava “*vulgar opinion*”. Estabelecida por jesuítas, calvinistas e republicanos, essas teorias conferiam aos homens a igualdade e a liberdade como direitos naturais, estabeleciam a limitação da autoridade real e a separação dos poderes, defendiam a origem contratual da sociedade civil, a soberania popular e a possibilidade de destituição dos governos. Dessa forma, Robert Filmer, autor de diversos panfletos absolutistas da primeira metade do século XVII, é o pensador que orienta nossos esforços visto que a interpretação de seu pensamento, segundo conjecturamos, permite traçar uma espécie de mapa, conceitual e de autores, fundamental à tese defendida nas páginas que seguem.

A filosofia política que Filmer desenvolve ao longo de seus tratados, por mais idiossincrática que pareça, deve ser compreendida como uma concepção de autoridade política tipicamente moderna, alicerçada a partir do apanhado teórico e conceitual elaborado no início do século XVII. A finalidade original fora estabelecer um suporte teórico e panfletário ao poder monárquico na Inglaterra<sup>2</sup>. Frequentemente qualificado por meio do

---

<sup>1</sup>Por autoritarismo político entendemos aquelas teorias cujo objetivo está em justificar a obediência completa e passiva à autoridade política. No caso de Filmer, que nos interessa particularmente, essa autoridade deve ser compreendida como uma forma derivada dos princípios da família na qual o patriarca possui a autoridade absoluta. Em *Patriarchalism in political thought*, Gordon Schochet é preciso ao qualificar essa relação. Segundo o comentador, “nesta *identificação* da autoridade paternal e real nós podemos ver a completa aplicação dos símbolos familiares para a política [...]” (1975, p. 13). Por conseguinte, essa concepção do domínio político paterno consiste na assunção do autoritarismo doméstico, representado pela figura do pai. Em seu estudo do contexto histórico e teórico da Inglaterra na primeira metade do século XVII, Schochet demonstra que “está concepção era parte de uma ideologia que complementou e justificou a sociedade patriarcalmente organizada da Inglaterra Stuart [...]. O elemento central [...] era a derivação da obrigação de ‘honrar teu pai e tua mãe’ prescrita pelo quinta mandamento” (*Ibidem*, p. 73). Por sua vez, o acabamento teórico dessa concepção política é frequentemente atribuído aos panfletos e pequenos tratados escritos por Filmer.

<sup>2</sup> São diversos os autores que tentaram responder a respeito dos motivos que levaram Filmer a escrever suas obras. Em geral, atenuando algumas variações, os intérpretes argumentam que seus opúsculos políticos formavam uma espécie de *corpus* panfletário em defesa da monarquia inglesa ameaçada por constantes investidas do Parlamento e de teólogos defensores do direito de resistência civil, sejam eles calvinistas ou jesuítas. Um dos primeiros relatos dessa orientação encontra-se no póstumo *Discourses concerning government*. Em seu texto, Sidney inicia afirmando que “tendo visto recentemente um livro intitulado *Patriarcha*, escrito por

conceito generalizante de patriarcalismo, o pensamento de Robert Filmer seria, nas palavras de Johann P. Sommerville, “o mais famoso representante dessa teoria [...]” (2004, p. ix), devido, fundamentalmente, ao famoso tratado *Patriarcha, or the natural power of the kinges defended against the unnatural liberty of the people*. Esse também é o entendimento de Gordon Schochet, em *Patriarchalism in political thought*, ao defender que, postumamente publicado, “o *Patriarcha* é considerado a mais alta expressão dessa doutrina” (1974, p. 1). As conclusões desses comentadores advogam que, mesmo não constituindo um sistema coerente de filosofia política, o *Patriarcha* desenvolve uma teoria do poder divino e absoluto dos reis por meio da analogia Estado/família, e da completa supressão do indivíduo frente à autoridade paternal do monarca.

O eixo central daquilo que tem sido denominado como o pensamento político de Filmer está alicerçado na visão teológica da criação, na doutrina filosófica da autoridade política que remonta aos antigos, no recurso à história bíblica e à história secular da Inglaterra, na reinterpretação jurídica da organização governamental dos ingleses e, sobretudo, em um forte criticismo que faria inveja aos seus mais ferrenhos adversários. Além desses temas, Filmer escreveu em defesa do juro sobre empréstimo como uma maneira de impulsionar a economia, condenou os tribunais ingleses de caça às bruxas, bem como refletiu acerca das virtudes de uma boa esposa. Portanto, o patriarcalismo é um elemento importante de seu pensamento, mas não o resume e nem o restringe, de modo que, seguindo o entendimento de Allen J. W., “escrever sobre Filmer quando se tem lido apenas o *Patriarcha* é mera desonestidade” (ALLEN, 1928, p. 27). Nossa posição argumenta que o *filmerismo* tem por objetivo empreender uma rigorosa refutação à emergência de um pensamento de cunho mais liberal e republicano que vinha tomando fôlego em boa parte da Europa. Com essa orientação em vista, podemos entender de forma mais clara a sua fórmula segundo a qual o

---

Sir Robert Filmer, sobre o direito universal e indistinto de todos os reis [...]” (SIDNEY, 1996, I, § 1). Pouco depois (1681) James Tyrrell argumenta, *Patriarcha non Monarcha*, que o grande embaraço que Filmer causava era o fato de eliminar “[...] toda distinção entre reis e tiranos e entre escravos e súditos [...]” (TYRRELL, 1681, *preface*). No início dos anos oitenta do século XVII Filmer era conhecido na Inglaterra como o grande defensor da monarquia absoluta, por essa razão, Locke escrevera seus *Dois tratados sobre o governo* para rebater Filmer e não Hobbes. Em 1904, muito apropriadamente, Frederick Pollock argumentou que “no tempo de Locke, Sir Robert Filmer era a moda entre os realistas e Hobbes não era” (POLLOCK, 1904, p. 2). Esse é o direcionamento seguindo por Peter Laslett ao advogar que o patriarcalismo forneceu uma importante resposta propagandista, uma espécie de panfleto, de “considerável poder emotivo e o ‘*Pater Patriae*’ era um efetivo *slogan*” contra os opositores da Casa de Stuart (LASLETT, 1949, pp. 35-6). Quando Paulette Carrive defendeu que a teoria patriarcal “é uma contribuição à teoria do direito divino dos reis, que vem à luz do dia na época de Charles I” (CARRIVE, 1984, p. 70) está seguindo essa orientação que ocupa um lugar comum entre os intérpretes do autor do *Patriarcha*. Porém, o que eles não sabiam é que entre os próprios realistas as ideias de Filmer não foram inicialmente bem aceitas, isto porque entre 1631-2 Filmer submeteu ao rei Charles I seu pedido para a publicação da obra que o tornaria famoso como o apologeta da causa monárquica. No entanto, nesse mesmo período a licença para publicação foi negada pela imprensa real (Cf. CUTTICA, 2007).

poder político não tem origem por meio de um contrato porque os homens não nascem livres, mas naturalmente submetidos à autoridade doméstica dos pais. Essa ideia está bem delineada em diversos tratados de Filmer. Na obra *The anarchy of a limited or mixed monarchy*, publicação anterior ao *Patriarca* e com o objetivo de rebater o republicanismo de Philip Hunton, é estabelecido que “[...] conforme a Escritura nos ensina, o poder supremo estava originalmente na paternidade sem qualquer limitação”<sup>3</sup>. A sociedade política segue a evolução natural da família, em razão disso o seu rei deve ser compreendido como o *Pater patriae*. Dessa forma, o filmerismo possui especificidade teórica e conceitual, não se tratando de uma mera repetição dos argumentos de outras teorias absolutistas— como aquelas advogadas pelos realistas ingleses, nem por escritores mais conhecidos como Jean Bodin ou Thomas Hobbes. Na verdade, a supremacia absoluta da monarquia defendida em suas obras é uma espécie de amálgama entre a concepção patriarcalista, a teoria do direito divino dos reis e o forte criticismo. Mesmo intérpretes como Schochet, que fazem a leitura da obra de Filmer dentro da tradição do patriarcalismo, tem reconhecido que “[...] Filmer inextricavelmente uniu seu argumento do direito divino dos reis com a autoridade patriarcal”, e ainda “o criticismo do populismo de Filmer não era derivado exclusivamente da Bíblia” (1975, p. 139 e 129). Por sua vez, interpretações mais tradicionais têm argumentado que “a concepção patriarcal da sociedade está longe de ser a essência da teoria do direito divino dos reis; é simplesmente o melhor argumento pelo qual ela é estabelecida” (FIGGIS, 1914, p. 150). De qualquer forma, as feições do seu pensamento tem o tornado um paradoxo na tradição do pensamento político moderno visto que, mesmo engajado em fornecer uma explicação a respeito da obrigação política compreendida como arcaica, ela não deixa de ser uma novidade, de ter uma conotação de originalidade ao conciliar, em uma teoria, diversas fontes que vão dos textos bíblicos do Antigo Testamento, a Platão e Aristóteles, e mesmo a Jean Bodin e Thomas Hobbes. Sobretudo, e enfatizamos esse aspecto, os tratados de Filmer mapeiam os argumentos e levam a cabo uma sagaz tentativa de refutação dos princípios que serão mais tarde sistematizados na pena de John Locke, os quais serão aqui elencados e compreendidos como os *princípios da filosofia liberal*.

É especificamente nessa situação acima mencionada que se concentram nossas atenções. Isto porque, aliada à preocupação inicial de estabelecer as matrizes do filmerismo, está a orientação de demonstrar aos quais pensadores e às quais espécies de teorias políticas Filmer empreendeu uma verdadeira batalha intelectual. Essa ideia parte da premissa segundo

---

<sup>3</sup> *Anarchy*, p. 139. “As the Scripture teacheth us that supreme power was originally in the fatherhood without any limitation [...]”.

a qual o filmerismo é uma teoria absolutista erguida sobre as bases de um forte criticismo. Porém, poucos comentadores atentaram devidamente para esse fato, pois ficaram mais presos às leituras de Locke sobre Filmer ou à tentativa de mostrar os argumentos utilizados por Filmer somente na obra *Patriarcha*. Peremptoriamente, estamos convencidos que ambas as estratégias são demasiadamente limitadas. Em 1975, Schochet já havia iniciado a orientação de dar mais atenção ao ataque de Filmer sobre “a emergência da teoria liberal” (p. 115). Em 1978, mesmo em pequenas formulações, Quentin Skinner pôs Filmer no centro do torvelinho ao defender que a passagem do século XVI para o XVII não presenciou apenas o surgimento dos primeiros passos da ideologia absolutista, mas também “[...] a emergência de sua grande rival teórica, a teoria de que toda autoridade política é inerente ao povo” (SKINNER, 1999, p. 394). Para Skinner, a construção da monarquista absolutista por direito divino e autoridade patriarcal construída por Filmer levantou uma questão bem precisa: qual a origem e o como tal doutrina obteve grande reputação nos últimos tempos? Esses comentadores têm indicado que, acompanhado das formulações patriarcalistas, Filmer empreendeu uma verdadeira batalha intelectual contra o populismo e o convencionalismo político, ambos calçados no elogio do indivíduo privado o qual emergia sobre o auspício de duas palavras: liberdade e igualdade; tão perigosas em teoria política quanto em teologia (Cf. *Patriarcha*, §1)<sup>4</sup>. Sem

---

<sup>4</sup> Deve-se notar que os princípios, quase ideais, de liberdade e igualdade aliados à defesa da soberania dos indivíduos e do respeito mútuo às diferenças são características marcantes que se encontram no alicerce da filosofia liberal. Filósofos contemporâneos corroboram com essa ideias. John Rawls no clássico *O liberalismo político* (1993) argumenta que a origem histórica e teórica do que ele denomina de liberalismo político está nas controvérsias político-religiosas que ocorreram nos séculos XVI e XVII (Cf. 2011, *passim*). No entanto, ao longo do texto vamos evitar chamar as ideias que estava sendo fermentadas naquele período de *liberalismo*, preferimos o conceito de filosofia liberal, ele é mais específico porque o liberalismo não é apenas uma forma de pensamento, mas um sistema político e econômico em prática. Além de que, na filosofia liberal é permitido incluir na discussão tanto autores de matrizes teóricas diversas como aquelas frequentemente classificadas como republicanas ou, simplesmente, mais voltadas aos valores humanistas, bem como teorias religiosas da soberania popular formuladas por jesuítas e protestantes. Uma teoria papalista como a do Cardeal Belarmino, mesmo defendendo que o poder político está no corpo coletivo, na multidão de iguais que o delega a um ou alguns (BELARMINO, 1928, pp. 24-30), não pode ser denominada de liberalismo, apesar de lhe fornecer um dos argumentos mais clássicos ao defender que os homens são livres e iguais. Era necessário ainda a liberdade religiosa completa pois o liberalismo político dispensa uma doutrina moral geral ou abrangente, mas defende a pluralidade das consciências dentro de um sistema político que requer somente uma racionalidade mínima para a manutenção dos contratos e a aceitação das diferenças religiosas, filosóficas etc. O mesmo pode ser dito de Thomas Hobbes, figura verdadeiramente paradigmática para Filmer porque constrói por meio do convencionalismo individualista uma autoridade política absoluta que a suplanta, pois os súditos não podem voltar atrás dos contratos assinados, além de que, o soberano instituído tem o poder de estabelecer o culto exterior da religião. O que Filmer percebia fora justamente a efervescência desse conjunto de ideias que foram elaboradas por autores e correntes dispares, as quais “[...] conseguiram um desenvolvimento tão expressivo durante esse período, até ser capazes de desafiar os ambiciosos governos absolutistas dos primeiros tempos da modernidade europeia— inicialmente na Escócia, depois na Holanda, na França e por fim na Inglaterra— com a primeira onda de revoluções políticas bem-sucedidas da era moderna” (SKINNER, 1999, p. 394). Entretanto, ao serem reunidos de forma coerente em um arcabouço filosófico, esses princípios de liberdade e igualdade, origem contratual dos governos, tolerância religiosa e de pensamento, limitação da autoridade política e possibilidade de deposição dos governos deram origem àquilo que podemos efetivamente denominar de filosofia liberal. Por essa

exagero, a grande maioria dos tratados que Filmer escreveu tinha por objetivo fornecer uma resposta aos germes da filosofia liberal, tal crítica segue ao sabor da disposição das ideias da obra que ele deseja refutar, sempre da autoria de escritores eleitos como representantes de teorias sediciosas. Aos calvinista e jesuítas a concepção de soberania popular e destituição dos governos, a Hugo Grotius o problema da relação entre direito natural e propriedade privada, contra Philip Hunton a condenação da monarquia mista e limitada, enquanto John Milton é acusado de ser o entusiasta do regicídio, entre outros. Assim, pode-se compreender que um número significativo de ideias políticas radicais estava em franco desenvolvimento no século XVI compondo um vasto arsenal de armas ideológicas para ser explorado pelos movimentos revolucionários que surgissem. Portanto, a leitura meramente caricaturada do pensamento de Filmer feita por influência da tradição cunhada pelos pensadores *whigs* é bastante limitada porque deixa de lado as variantes de seu pensamento. Concentrar a análise nos aspectos mais burlescos da teoria patriarcalista consiste em escamotear as fontes da filosofia liberal descritas e confrontadas por Filmer.

O caso de Locke é exemplar. Não é preciso fazer um estudo muito aprofundado para perceber que o autor dos *Dois tratados sobre o governo* vela propositadamente as principais fontes teóricas presentes em sua obra. Após a caricatura do patriarcalismo, no Primeiro Tratado, no Segundo Tratado, Locke constrói uma filosofia política coerente com aqueles princípios que estavam fragmentados nas obras de diversos autores e correntes confrontadas por Filmer. Por exemplo, não menciona Grotius ao falar da propriedade, nem Hunton ou Milton ao criticar o absolutismo monárquico e defender a supremacia do Parlamento. Não existem muitas pistas para as influências de seu pensamento, provavelmente seja uma estratégia com o objetivo de tornar suas ideias livres de filiações e assumí-las como uma novidade independente das diversificadas possibilidades de rotulações. Assim, a ausência da citação das fontes genealógicas das teses da soberania popular, mais especificamente no caso de Locke, pode ter sido devido ao arraigado espírito anticatólico que pairava na atmosfera da Inglaterra seiscentista, ou ainda à orientação mais tolerante que impedia a

---

razão, concordando parcialmente com Skinner, para quem trata-se de um equívoco defender que a teoria liberal seria uma realização do século XVII, pois, “[...] os conceitos e termos dos quais Locke e seus sucessores desenvolveram suas ideias sobre a soberania popular e o direito à revolução já haviam sido articulados e refinados, em grande medida, havia mais de um século” (*Ibidem*, p. 616). Trata-se, de fato, de equívoco dizer que Locke foi original em tudo, porém afirmar que esses princípios já estavam devidamente refinados como um corpo doutrinário devidamente estabelecido na época de Filmer cabe uma avaliação mais cuidadosa. Segundo pensamos, o que efetivamente existira era uma diversidade de fontes disparez defendendo ideias muito próximas, mas ao mesmo tempo rivais e contraditórias, como o ataque puritano ao reinado de Charles I, ou ainda, a defesa do jesuíta elisabetano Robert Parsons de que os monarcas derivavam o poder do povo, em 1594. Portanto, Filmer supunha Locke porque o que este último fez foi justamente unificar essas ideias que já existiam, mas eram advogadas por diversas tradições frequentemente contraditórias.

filiação a grupos protestantes mais radicais. Porém, as “denúncias” de Filmer contra o que denominava opinião vulgar torna evidente que as teses desenvolvidas pelos seus críticos tardios— sobretudo, Sidney, Tyrrell e Locke— são bem mais antigas, e eles tinham plena consciência que o filmerismo não era simplesmente uma apologia mal formulada da analogia entre a autoridade patriarcal de Adão e o poder monárquico do reis por designação divina<sup>5</sup>.

O Primeiro Tratado traz uma passagem importante nesse sentido, além de ser a única nos *Dois tratados* em que o nome de Philip Hunton é mencionado; Locke questiona justamente a ausência de regras metodológicas nas obras de Filmer: “pela mesma regra do método Sir Robert deveria ter nos definido antes o que é sua paternidade ou autoridade paternal”<sup>6</sup>; Locke, ainda admitia que talvez Filmer escrevesse assim porque supunha ser o poder patriarcal e o real a mesma coisa. Tyrrell, em seu prefácio ao leitor, assevera que as consequências perigosas que podem ser derivadas de suas obras afirmam os princípios que Filmer efetivamente criticava em seus opositores, a saber, que os reis deveriam abster-se das “[...] vidas, liberdade e propriedades de seus súditos”, pois essa espécie de tirania levaria os súditos a se tornarem escravos<sup>7</sup>. Portanto, o importante não era a mera estrutura teórica da autoridade patriarcal. A volta da teoria patriarcal como propaganda ideológica do reino de James II não era o assunto mais importante naquela situação. O importante era que a popularidade granjeada pelo *Patriarcha*, logo após ter sido publicado em 1680, como bem atestava Figgis, “[...] é uma evidência a mais que a ideia chegou à maioria dos homens com a força de uma descoberta” (1914, p. 151). Mas essa ideia que impressionava os leitores não estava concentrada na teoria patriarcal. Paulette Carrive está correta ao argumentar que “a teoria patriarcal não era a peça mestra do pensamento político de Filmer” (1983, p. 70). De

<sup>5</sup> É uma fato extraordinário o ocorrido com as obras de Filmer a partir da sua republicação póstuma. De um autor praticamente esquecido à bola da vez da campanha ideológica da Casa de Stuart nos conturbados últimos anos do reinado de Charles II. Naquela época, a monarquia estava sendo novamente ameaçada por revoltosos inconformados com a sucessão de um católico ao trono, James II (o Duque de York). Tal revolta ficou conhecida como a crise da *exclusão* (*exclusion crisis*), a qual deu origem aos partidos *Tory* e *Whig* que disputavam o controle do Parlamento (Cf. MAY, 1866, p. 20). A obra de James Tyrrell, *Patriarcha non monarcha* (1681), o tratado cujo manuscrito levou Algernon Sidney à força em 1683, *Discourses concerning government* (escrito entre 1681-3, mas só publicado postumamente em 1689), e a celebrada obra política de John Locke, *Dois tratados sobre o governo* (escrita provavelmente entre 1679-1683, mas publicado em 1689), são textos que trazem consigo essa atmosfera da crise do final da década de setenta, e todas elas foram redigidas para combater os escritos de Filmer, compreendidos por todos eles como perigosos. Além desses crítico mais famosos e citados pelos intérpretes de Filmer, Thomas Hunt, bem menos lembrado, em 1682 também atacava o filmerismo em uma texto intitulado *Postscript for rectifying some mistakes in the inferior clergy* (Cf. SCHOCHET, 1975, pp. 192-204). Esse tom através do qual a obra de Filmer é referida denota a importância estratégica de escrever para combatê-la, pois o filmerismo havia se tornado o elemento fundamental para a defesa do absolutismo monárquico na Inglaterra, a partir de 1680, durante o reinado de Charles II, não somente pelas teses estabelecidas, mas por aquilo a que elas se contrapunha.

<sup>6</sup> *TI*, “And by the like rule of method, Sir Robert should have told us what his fatherhood, or fatherly authority is.”

<sup>7</sup> TYRRELL, *The preface*, p. 6. “[...] to abstain from the Lives, Liberties, or Properties of their Subjects [...]”

fato, o seu criticismo aos princípios que Tyrrell entendia como responsáveis pela *vida, liberdade e bens*, e não a teoria patriarcal, era a peça mestra e o maior motivo de preocupação, porque ao mesmo tempo em que refutava a teoria oposta, adquiria importantes setores da opinião inglesa em favor da legitimação da monarquia como autoridade patriarcal absoluta (Cf. LASLETT, 1949, p. 21) <sup>8</sup>.

Após o inquérito a respeito do núcleo do filmerismo, o campo propício para a investigação concernente à filosofia liberal está constituído. Nesse momento, concertar-nos sobre outro pensador que serve de base estrutural ao percurso aqui seguido, trata-se de John Locke (1632-1704), filósofo que deve ser compreendido como marco da teoria política liberal, com reflexo direto sobre a economia do Estado e sobre a pluralidade moral exigida pela aceitação ao diferente. Locke escreveu textos relevantes sobre economia onde discute o valor do dinheiro, a taxa de juros e o comportamento do mercado interno e externo; textos que serão devidamente considerados no andamento desta investigação. Além de que, sua filosofia da tolerância religiosa é uma clássica defesa do respeito à diversidade religiosa <sup>9</sup>.

Muitos estudiosos que falam a respeito do pensamento político de Locke não se interessam pela investigação das influências e linhas teóricas dos *Dois tratados*, a compreensão de Locke como filósofo liberal não seria tão importante porque foge da leitura estruturalista permitida pela estratégia do recurso ao aspecto ético e moral de sua filosofia. Por isso, intérpretes recentes como Raymond Polin, John Dunn, James Tully, Richard Ashcraft, Greg Foster, entre outros, reduzem o significado de Locke como filósofo liberal. Segundo Vivienne Brown, muitos intérpretes empreenderam leituras diferentes, mas orientadas em um Locke filósofo da moral e da religião, com o objetivo de salvar os textos de Locke da acusação de

---

<sup>8</sup> Sobre esse mesmo assunto, Richard Ashcraft, em *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatise of Government*, obra que consiste em um estudo detalhado desse período conturbado, defende que os partidários do rei Charles II, com um tratado assinado com a França de Luis XIV, pretendiam estabelecer na Inglaterra uma doutrina político-religiosa “que deveria fornecer os fundamentos ideológicos da monarquia inglesa como uma instituição absolutista”. A publicação de Filmer representa o aprofundamento dessa política de fortalecimento do poder real em detrimento do Parlamento, e os *Dois tratados* de Locke devem ser compreendidos a partir dessa controvérsia entre monarquistas e parlamentaristas (SHCRAFT, 1995, p. 15). Ainda de acordo com Ashcraft, apenas o entendimento desse universo “poderia nos trazer uma melhor compreensão das teses e dos problemas que constituem o núcleo do pensamento político de Locke” (*Ibidem*, 1995, p. 15). O comentador dá importância crucial ao ano de 1670 em que a Inglaterra e a França assinam um tratado de aliança. Neste documento, tratado de Douvre, “Charles II comprometia-se a proclamar sua adesão à religião católica romana. O pagamento de duas mil libras e o envio de seis mil soldados franceses por Louis XIV deveria ajudar o soberano britânico a cumprir esta espetacular conversão” (*Ibidem*, p. 17).

<sup>9</sup> Os textos de Locke sobre teoria econômica foram reunidos e publicados em 1696 com o título de *Several papers*. O mais importante desses textos é *Some considerations of the consequences of lowering of interest and raising the value of money* que foi publicado inicialmente em 1691, mas cuja redação remonta a 1668-74. (Cf. PAIXÃO, 2005, p. 68). Por sua vez, seu primeiro livro em defesa da tolerância, a anônima *Epistola de tolerantia* foi publicada em 1689. A importância desses textos para a compreensão mais aprofundada do pensamento social e econômico de Locke será considerado no último capítulo.

fazer o papel, segundo C.B. Macpherson e Leo Strauss, de “apologista da ordem econômica capitalista” (BROWN, 1999, p. 83). A orientação que será desenvolvida nos primeiros capítulos desta investigação dar-nos-á outra direção porque a análise do filmerismo necessariamente nos conduz aos germes da filosofia liberal sistematizados na pena de Locke. Essa orientação foi defendida inicialmente por Peter Laslett em sua introdução à primeira edição crítica das obras de Filmer (1949)<sup>10</sup>, ao argumentar que o pensamento político de Locke e Sidney seria melhor compreendido por intermédio da corrente teórica à qual eles estavam a contra-atacar, no caso o filmerismo. Entretanto, esse filmerismo fora estabelecido na primeira metade do século XVII com o objetivo de refutar as teses contratualistas, republicanas, defensoras da soberania popular e da dissolução dos governos. Por conseguinte, ampliando a ideia de Laslett pela qual as matrizes antiliberais do filmerismo foram “atacadas por Locke e seus companheiros quando eles trabalhavam na teoria do liberalismo” (p. 11), podemos afirmar que naquele momento o fundamental do pensamento de Filmer, em concordância com o que já havíamos mencionado acima, não era tanto o recurso doutrinário à teoria patriarcal, mas sim os princípios e ideias que ele tinha por objetivo contesta.

Assim, contra as posições patriarcalistas de Filmer, Tyrrell, Sydney e Locke vão empreender uma verdadeira defesa na Inglaterra de um pensamento político de natureza liberal, no caso de Sydney com forte viés republicano, que confere máxima importância ao elemento mais subtraído por Filmer, a saber, o indivíduo. O conceito de indivíduo é caro a ambos, ao primeiro para rejeitá-lo por completo, aos outros para defendê-lo como elemento chave da filosofia política. De acordo com Filmer, as ideias que concebem direitos e liberdades individuais à multidão eram equivocadas, pois o desejo de liberdade fora a causa da queda de Adão e o elemento prático norteador para que o povo levantasse em armas contra

---

<sup>10</sup> É muito comum o início do estudo sobre Filmer por meio da crítica, sobretudo, de Locke. Esse tipo de atitude é frequente, porém metodologicamente incorreta, tanto pela anterioridade do primeiro, quanto por sua influência sobre o segundo. Geralmente esses estudos advogam que foi Locke quem tirou Filmer do esquecimento, o que não deixa de ser uma falácia, até porque na época em que Locke escreveu suas obras políticas os tratados de Filmer eram mais populares entre os realistas que os de Thomas Hobbes. Entretanto, na maioria das vezes, essa orientação acaba sendo um padrão entre os comentários. Um exemplo emblemático encontra-se no artigo de Frederick Pollock intitulado *Locke's theory of state* onde ele assevera a opinião ordinária de que Filmer “[...] foi salvo por Locke do esquecimento” (1904, p. 2), Harold Laski em seu conhecido *Political thought in England* reendossa essa visão reducionista muito bem, segundo o comentador, “[...] Filmer poderia nunca ter sido conhecido se Locke não o tivesse honrado com uma resposta” (LASKI, 1920, p. 39). Uma evidência de uma inicial mudança nessa perspectiva encontra-se em um artigo de 1928 intitulado “Robert Filmer” e assinado por J. W. Allen, nesse texto o interprete já alertava aos interessados que “[...] se você deseja entender o pensamento de Filmer não deve servir-se da leitura de Locke” (p. 27). Os trabalhos de Laslett por partir precisamente de Filmer tem uma importância fundamental ao recolocá-lo em um lugar mais adequado na história do pensamento político moderno. Com efeito, é o entendimento de Filmer que lança luzes sobre a filosofia política lockeana, como por exemplo, as influências veladas do *Treatise of monarchy* de Philip Hunton que aparece ao longo do *Segundo tratado*, rigorosamente apontados por Laslett em sua edição criticados *Dois tratados* (Cf. T 2, § 168, nota de rodapé).

seus monarcas (Cf. *Patriarcha*, p. 5). Atualmente, essa teoria é facilmente qualificada como inusitada. Afinal, quem gastaria papel e tinta para construir uma teoria política contemporânea seguidora das teses estabelecidas por Robert Filmer? Porém, nem sempre foi assim e, como defende Christopher Hill, “Locke levou-a a sério e, em uma sociedade em que o núcleo familiar era a unidade econômica básica, fazia sentido pensar no Estado como uma extensão da família” (2003, p. 270). Sendo assim, o mais importante sobre Filmer não é se sua teoria patriarcalistas tem alguma influência na atualidade; pelo contrário, ela não tem. Porém, suas ideias foram tão relevantes em uma determinada época que mobilizaram toda uma série de teóricos a escrever e a desenvolver um pensamento que lhe fosse oposto e, por intermédio do próprio Filmer, sabemos que a matriz política que orientou seus críticos era a mesma que ele se esforçou em rejeitar ao longo de seus tratados e panfletos. Em contraposição a Filmer, por conseguinte, as teses mais importantes desenvolvidas por Locke ao longo de seus *Dois tratados sobre o governo* seguem de sua compreensão sobre a emancipação política e moral da categoria indivíduo, como: a liberdade e a igualdade, o trabalho e a propriedade, o contrato social e a destituição dos governos (revolução), a tolerância religiosa e a civil. Ou seja, os *Dois tratados* têm por objetivo, estabelece Locke, “[...] descobrir outra fonte do governo, outra origem do poder político e outro modo para designar e conhecer as pessoas, diferente daqueles que sir Robert nos ensinou”<sup>11</sup>. Assim, percebe-se que por detrás dessa oposição entre o patriarcalismo e os germes da filosofia liberal existe uma série de estratégias argumentativas e situações teóricas, as quais permitem pensar que uma concepção dá ensejo à outra.

Ao assumirmos essa orientação, a hipótese que esta pesquisa pretende demonstrar é que a filosofia liberal desenvolvida na segunda metade do século XVII na Inglaterra vem a lume enquanto resgate\defesa\sistematização dos princípios contestados por Robert Filmer. Este acontecimento no âmbito das ideias consiste, ao mesmo tempo, na derrocada efetiva da alternativa patriarcalista para a origem da sociedade e fundamento da autoridade estatal. Isto porque o filmerismo parte da aceitação basilar de que a autoridade política teve origem por meio da concessão de Deus a Adão. Tal tese adamita ainda estabelece que a doação divina de poder e propriedade a Adão deve perpetuar-se entre seus descendentes, como um direito hereditário e absoluto. Com essa doação, Adão tornou-se o proprietário e senhor supremo do mundo, comandando a sua geração como o Supremo-Pai do reino. Por consequência, os reis de todas as nações existentes, necessariamente, ou seriam descendentes de Adão, herdeiros de

---

<sup>11</sup> T2, §1. “Must of necessity find out another rise of government, another original of political power, and another way of designing and knowing the persons that have it, than what Sir Robert Filmer hath taught us”.

seu trono que se dispersaram pelo mundo após o grande dilúvio, ou usurpadores de seus tronos.

Dentre as obras de Filmer, este inquerito dará atenção maior ao *Patriarcha*, não por ser a mais conhecida, mas porque ela permite divisar de forma mais ampla a estrutura do filmerismo. Nessa obra, Filmer estrutura sua argumentação em três grandes eixos os quais sintetizam os temas abordados ao longo de seus demais opúsculos, a saber:

- 1) Os primeiros reis foram pais de família.
- 2) É contrário à natureza o governo do povo, ou a escolha de governadores.
- 3) As leis positivas não infringem o poder natural dos reis.

Filmer estrutura tais argumentos em passagens do Antigo Testamento que configura a perspectiva adamita, na teoria do Estado desenvolvida por Bodin, na crítica à democracia feita por Platão, na visão de Aristoteles segundo a qual a família é o único da sociedade política e, sobretudo, na rejeição veemente da tese dos jesuítas, calvinistas e republicanos que advogavam a igualdade e a liberdade natural da humanidade e a soberania popular. Por essa razão, Filmer tinha plena consciência que precisava combater em todas as frentes os divulgadores dessas ideias convencionalistas e em defesa da soberania popular, defendidas por filósofos pagãos, teólogos escolásticos e reformadores, pois pretendem “uma proporção de liberdade prodigamente distribuída à *multidão* [...]”<sup>12</sup>. A liberdade natural estaria em contraposição à doutrina e à história das Escrituras Sagradas, bem como à prática comum dos antigos monarcas e à própria lei de natureza. Assim, contra a defesa da liberdade natural, fonte da rebelião e da sedição popular, Filmer ergueu uma teoria que mistura argumentos políticos e teológicos sobre as diversas esferas da vida humana. É precisamente a essa estratégia teórica que denominamos ao longo da investigação de filmerismo.

Dentro do filmerismo, a tese bíblica do patriarcalismo é um elemento fundamental e trabalhado insistentemente porque confere *status* de verdade histórica à cronologia adâmica. Ou seja, a compreensão patriarcalista da história se concentra na análise do Antigo Testamento com o objetivo de estruturar a origem da humanidade (família) e sua evolução (reinos) a partir da criação. Dessa forma, se a sociedade entre os homens e a autoridade política constituída tivessem origem por intermédio da vontade divina, resguardando à figura do rei atual um domínio soberano como o dos antigos patriarcas, a tese da soberania popular e do contratualismo político não fariam sentido. Isso explica a tese paradoxal contra Thomas Hobbes no tratado *Observations concerning the originall of government*. Filmer inicia

---

<sup>12</sup> *Patriarcha*, p. 2. “[...] for that it prodigally distributes a portion of liberty to the meanest of the *multitude*” (Grifo adicionado).

exaltando a construção da concepção hobbesiana de soberania defendida no *Leviatã* e no *De cive*, porém discorda veemente do modo como essa mesma soberania foi alicerçada (*Obs. Hobbes*, p. 231). A razão é simples, consistiria em um equívoco a fundação hobbesiana do *jus naturae* e do *regnum institutum* porque impossibilitaria assentar seus princípios em um justo acordo entre a escritura e a razão. Para Filmer, ao contrário, a origem dos governos deve ser compreendida pela sucessão e geração de um homem, compreendido como o protótipo da humanidade, e a negação dessa verdade, amparada na história da criação, seria uma blasfêmia (*Ibidem*, p. 235). A vida política é uma instituição divina, cuja característica principal é a ausência de liberdade natural e a submissão do indivíduo à autoridade paternal do rei, ou melhor, ao *Pater patriae*. Com efeito, essa concepção patriarcalista vai de encontro ao contratualismo político derivado da noção de liberdade natural, à ideia de monarquia mista e da destituição dos governos.

A maior contrapartida ao fato de Filmer rebaixar o súdito a uma situação de menoridade, ou melhor, de constante estado de incapacidade moral é desenvolvida por meio da tese liberal estabelecida por Locke pela qual os homens são naturalmente racionais e sociais (*T2*, § 61). Não seria com Adão, conforme dita o filmerismo, que se originaria a autoridade política e, muito menos, a propriedade sobre o mundo. Na verdade, para Locke, a *razão*, por um lado, nos diz que os homens têm direito natural à preservação de si mesmos, à sua subsistência; a *revelação*, por outro lado, estabelece que a terra fora dada por Deus em comum a toda a humanidade (*Ibidem*, § 25). Esta tese igualitária das condições naturais entre os homens leva Locke a desenvolver, em seguida, uma posição contratualista-liberal<sup>13</sup> para a origem da sociedade política ao classificar a sociabilidade humana em duas espécies: uma natural de liberdade e igualdade e outra artificial que tem início por meio de uma conveção. Em comum a ambos os modos de sociabilidade é o fato dos homens viverem sob leis, em um estado de moralidade. No estado de natureza, os homens têm como regra a lei universal da natureza, descoberta através da razão. Já as comunidades artificiais ou políticas são constituídas por um direito positivo que regula a vida de todos que consentiram em fazer parte

---

<sup>13</sup> Contratualismo-liberal é um conceito que utilizamos para distinguir a teoria lockeana da teoria do Estado hobbesiana. Dessa forma, em Hobbes o contrato estabelecido pelos homens tem por objetivo deixar uma situação de guerra e violência mútua, derivando desse fato que o Estado originado por um contrato deve assumir uma potência temporal absoluta, como a de um Deus secular (HOBBS, 2003, p. 11). Por sua vez, em Locke o contrato visa somente preservar as propriedades, o Estado, mesmo sendo entendido como uma potência soberana sobre um determinado território, não exerce sobre seus súditos um domínio absoluto. Na verdade, a grande finalidade da sociedade política para Locke, nos *Dois tratados sobre o governo*, é permitir, que os direitos naturais possuídos no estado de natureza permaneçam, a saber, vida, liberdade e bens materiais, reunidos no termo genérico de *propriedade* (Cf. *T2*, § 123).

da mesma. Por esse motivo, se o governante não cumpre a função que lhe fora *confiada* pelo povo, Locke defende que seria justo depô-lo, haja vista que o pacto original foi quebrado ao governar acima das leis. Nesta situação, o povo geralmente maltratado, contrariamente ao direito, estará disposto, em qualquer ocasião, a livrar-se dessa carga que lhe pesa demasiadamente (T2, § 224).

Doravante, ao longo deste percurso investigativo, podemos identificar a existência de alguns problemas fundamentais inerentes à controvérsia entre a atmosfera ideológica oriunda da relação entre o filmerismo e a filosofia liberal nascente. Um desses problemas pode ser resumido na seguinte questão: até onde se estende a oposição entre os autores e as suas teorias? Ou mesmo, quais as influências de Filmer, sejam elas positivas ou negativas, no pensamento de Locke? Gordon Schochet percebeu esses problemas e delineou uma resposta em sua obra sobre o patriarcalismo de Filmer. Segundo o comentador, enquanto o patriarcalismo tem necessariamente que ir de encontro ao contratualismo em seus aspectos estruturantes “[...] os contratualistas não incluíam uma negação da descrição patriarcal da origem histórica do Estado, pois não havia razão para duvidar que a associação familiar fosse a percussora de todos os relacionamentos”, bastava simplesmente assimilá-la à concepção voluntarista da obrigação política. Por conseguinte, “o debate entre a explanação contratual e a patriarcal da autoridade política verdadeiramente nunca ocorreu, pois as duas teorias argumentam o passado da outra” (SCOCHET, 1975, p. 56). Sobre esse ponto de vista, pretendemos demonstrar que a gênese do pensamento liberal, tal qual Locke desenvolveu em seus *Dois tratados* e na *carta acerca da tolerância*, deve ser pesquisada a partir do criticismo filmeriano, e os reflexos do filmerismo estão dispostos nas obras escritas para contestá-lo. As implicações dessa controvérsia permanecem até hoje porque é notória a tendência social e política, ao menos nas sociedades ocidentais, para a defesa das liberdades e para a acentuação cada vez maior da democracia. É com Filmer em mente que Locke argumenta, no prefácio dos *Dois tratados sobre o governo*, a necessidade de erguer o edifício de *um novo pensamento político*. Porém, antes de tudo, ele nos diz ser preciso rebater a teologia mais influente dos últimos tempos (*The preface*, p. 138). Ao estruturar sua tese contra o filmerismo, Locke inova porque fornece uma explicação alternativa e atemporal que fez uso das diversas tradições que vinham sendo desenvolvidas, no mínimo, desde o século XVI. Ou seja, a filosofia liberal se estabelece por meio do resgate dos princípios negados por Filmer e seria difícil imaginar que as conclusões de Locke sobre a propriedade no V capítulo do Segundo Tratado seriam

formuladas se não houvesse a necessidade de rebater a tese de Filmer contra Grotius segundo a qual a Adão fora dada a posse de todas as coisas do mundo<sup>14</sup>.

No entanto, é necessário esclarecer que por maiores que sejam as diferenças entre essas duas correntes, tanto Locke quanto Filmer são autores de característica moderna porque assumem a soberania como princípio da autoridade política, rejeitam o pensamento político medieval, cujas maiores características seria o desprezo da vida no mundo temporal e o rebaixamento da autoridade secular em face do poder espiritual da Igreja. Em Filmer, essa característica é evidente através de sua crítica à tese católica da *plenitudo potestatis* por subordinar a autoridade do rei à do papa. Em *The Anarchy*, escrito contra Philip Hunton, Filmer identificava as pretensões papais ao lado da defesa da soberania popular: “[...] é muito aparente que a monarquia tem sido crucificada entre dois ladrões, o papa e o povo”<sup>15</sup>. Essa crítica assemelha-se à de Locke que rejeitava, por exemplo, na *Carta sobre a tolerância*, a tolerância aos papistas por estes pretenderem submeter os reis aos papas. Porém, se Filmer rejeita por completo o catolicismo, Locke vai fazer uso das posições dos jesuítas contra Filmer, assumindo muitas de suas alegações, as quais, segundo Skinner, “[...] endossam a tese marcadamente populista, que bem mais tarde se celebrizaria na pena de John Locke, de que essa autoridade deve permanecer, sempre, em mãos do povo como um todo” (1999, p. 402). Por sua vez, se ampliarmos a discussão pelas obras de Locke veremos que o filósofo liberal jamais nega a autoridade da Bíblia, e que ao final de sua vida ele vai assumindo posturas próximas às de Filmer, especialmente em *Reasonableness of christianity* (1695) obra onde Locke rejeita a possibilidade dos homens comuns conhecerem racionalmente a moral<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> Esse aspecto do pensamento político de Locke que justifica, tanto sobre o ponto de vista da razão quanto da revelação, aquilo que poderíamos denominar de comunismo primitivo foi claramente formulado contra as críticas filmerianas à noção de domínio comum desenvolvida por Hugo Grotius no segundo capítulo da obra *De jure belli ac pacis* (1625). Ainda que velada, porque Locke não cita, é nítida a influência de Grotius sobre o autor dos *Dois tratados*, provavelmente Locke foi obrigado a desenvolver sua famosa teoria da propriedade em resposta aos argumentos de Filmer contra Grotius. Lee Ward, em *The politics of liberty in England and revolutionary America* (2004), observa que foi por “[...] suas reflexões sobre a base contratual do governo e da propriedade e sua teoria naturalística da soberania que Grotius adquiriu sua proeminência na tradição liberal” (p. 73). Essa importância granjeada pela teoria de Grotius teve um forte impacto na Inglaterra e Filmer logo desenvolveu um verdadeiro espírito antigrotiano, o qual advogava que a defesa grotiana da lei romana que distinguia a lei de natureza e a lei das nações obscureceria a vontade divina e os fundamentos da vida política, produzindo o erro que inicialmente todas as coisas estavam em comum e que os homens eram iguais. Ainda de acordo com Ward, “as implicações da possibilidade teórica da completa alienação com respeito aos direitos de resistência e aos estabelecimentos da propriedade eram obviamente desconcertantes aos oponentes *Whig* de Filmer nos anos de 1680” (*Ibidem*, p. 77). Vamos desenvolver uma análise mais detalhada da crítica de Filmer a Grotius no segundo capítulo desta investigação.

<sup>15</sup> *Anarchy*, p. 132. “[...] it is most apparent that monarchy hath been crucified (as it were) between two thieves, the pope and the people”.

<sup>16</sup> Em *Reasonableness*, Locke argumenta que o conhecimento da moralidade, pela simples luz natural, “faz progressos tão lentos, e pequeno avanço no mundo”, que as regras morais classificadas pelos filósofos, se difundidas entre o povo, não auxiliariam de maneira alguma “a maior parte dos ignorantes, e pescadores”. Por

Ao fim e ao cabo, a presente investigação encontra-se dividida em quatro capítulos, contando ainda com uma tradução em anexo. Nos dois capítulos iniciais, investigamos o cerne do pensamento de Robert Filmer na tentativa de elaborar uma exposição sistemática do filmerismo, bem como de elencar os pensadores e os princípios filosóficos refutados ao longo dos tratados e panfletos escritos pelo autor do *Patriarcha*. Os capítulos finais têm como objetivo explorar a refutação levada a cabo contra Filmer e demonstrar os aspectos principais da filosofia liberal desenvolvida por Locke. O anexo da tradução comentada das *Observations concerning the originall of government upon Mr. Hobs Leviathan*, publicada em 1652, que completa a trilogia ao lado dos textos sobre Grotius e Milton, foi escolhida por representar a relação paradoxal que Filmer mantinha com a o sistema de Thomas Hobbes: aprovava a construção, mas repudiava a fundação. Com efeito, esperamos que os resultados alcançados contribuam para lançar alguma luz sobre o lugar de Robert Filmer no debate a respeito a respeito da soberania política no século XVII e, sobretudo, definir o papel que lhe pertence durante a emergência da filosofia liberal.

---

isso, Locke entendia que apenas com a revelação cristã se alcançaria “uma completa e suficiente regra para nossa direção, e concordante (ajustada) com a razão”. (RC, §§ 241.2– 242). Para uma maior compreensão dessa reviravolta no pensamento lockeano, Silva defende que “[...] a incoerência entre as posições de Locke na *Reasonableness* e aquelas do *Ensaio* e dos *Dois tratados* compromete a defesa da existência de um sistema ou filosofia geral no pensamento ético de Locke [...]. Há de certa forma um giro metodológico em Locke para o aprofundamento de questões sobre o tema da religião (SILVA, 2010, p. 87).

# CAPÍTULO I

## ROBERT FILMER E A TEORIA DA SOBERANIA DOS REIS

O presente capítulo não pretende insistir na análise da aceitação ou não das teses de Filmer em relação ao contexto social e às mudanças históricas e ideológicas da sociedade inglesa do século XVII, utilizando o pensamento do autor como uma espécie de subterfúgio para a investigação sobre a história dos fatos, se apropriado da história das ideias como um elemento coadjuvante. Ao contrário, a pesquisa está direcionada para tentativa de estabelecer o arcabouço lógico e filosófico do pensamento de Filmer por intermédio de suas principais obras. De forma arbitrária, os tratados de Filmer, escritos aproximadamente entre os anos de 1630 a 1652, são classificados recorrendo à categoria política e social do patriarcalismo, sobretudo, porque em sua obra mais conhecida Filmer estabelece uma compreensão a respeito da origem da soberania política através de bases teóricas e históricas tipicamente patriarcalista. No entanto, nossa investigação não se restringe a essa classificação, defendemos a possibilidade de uma exposição teórica mais ampla do pensamento de Robert Filmer, onde o patriarcalismo é um elemento importante dentre outros aspectos presentes em suas obras, os quais dão ensejo ao que denominamos filmerismo.

Por sua vez, pensamos que o filmerismo deve ser compreendido como uma teoria política que possui uma parte positiva e outra negativa. É ao mesmo uma construção teórica do absolutismo monárquico e um criticismo mordaz às teorias defensoras do convencionalismo e da resistência popular. O objetivo deste capítulo é analisar o aspecto positivo do filmerismo a partir de conceitos, argumentos e temas que são frequentemente discutidos ao longo de suas obras. Para levar a cabo esse objetivo, iniciaremos com uma breve introdução ao contexto político e social no qual suas obras vieram a lume (1). Em seguida, investigaremos como a teoria patriarcalista e a historiografia bíblica foram relacionadas para compor a defesa da soberania real (2); na sequência, damos vez à análise filmeriana sobre o lugar e as atribuições do Parlamento (3). Concluímos com as observações de Filmer a respeito de Edward Coke (4)

## 1. O contexto social, a avaliação crítica e a composição das obras

Robert Filmer foi um pensador cuja carreira e a elaboração de suas obras estavam intimamente ligadas ao desenvolvimento do debate político sobre a sociedade inglesa de seu tempo e a natureza do poder que a governava. Por essa razão, a exposição coerente de seu pensamento exige o mergulho em alguns momentos de sua biografia e das circunstâncias históricas nas quais Filmer estava envolvido. Para isso, é preciso deslocar suas teorias do contexto da controvérsia da *exclusão* do Duque de York, o futuro Jaime II, ao trono em 1680, ocasião em que a maior parte de suas obras foram reeditadas “[...] como resposta aos tratados da exclusão” (SCHOCHET, 1975, 193). As ideias de Filmer e o momento em que foram redigidas são frutos de uma situação histórica anterior e os acontecimentos do final dos anos de 1670 apenas possibilitaram que elas fossem utilizadas como *ipsissima verba* da ordem estabelecida.

Filmer começou a sua carreira de escritor de peças políticas no ambiente histórico e intelectual do início do reinado de Charles I, instigado pela campanha parlamentar de 1628 que ficou conhecida como *Petition of right*. A irreconciliável divisão entre os defensores da causa parlamentar e os advogados da monarquia que pode ser compreendida pelos termos realistas e patriotas que vieram à tona com a finalidade de separar os interesses do rei daqueles do povo. Filmer identificou essa divisão no *Patriarcha* e tratou de desfazê-la: “[...] a nova distinção cunhada entre realistas e patriotas é bastante artificial, pois a relação entre rei e povo é tão grande que o bem estar de ambos é recíproco”<sup>1</sup>. No entanto, os chamados *realistas* eram os defensores da causa da monarquia e identificavam os *patriotas* como puritanos e republicanos, já os patriotas se autocompreendiam como defensores do povo contra a tirania dos reis. Por sua vez, Peter Laslett, mais tarde seguido por Gordon Schochet, em um artigo imprescindível para a compreensão da biografia intelectual e do clima histórico em que viveu Robert Filmer intitulado *The man versus the whig myth*, argumenta que os

---

<sup>1</sup> *Patriarcha*, p. 5. “[...] the new coyned distinction of subjects into royalists and patriots is most unnatural, since the relation between king and people is so great, that their well-being is reciprocal”. De acordo com Cuttica, nesse contexto, a teoria da sedição popular passa a ter grande difusão, sobretudo após a elaboração do documento constitucional pelo Parlamento em 1628 intitulado *Petition of right* que limitava o poder real; a distinção entre realistas e patriotas é precisamente dessa época. Por conseguinte, “[...] Sir Robert tinha entendido completamente a força da alegação dos patriotas ingleses para proteger o país da tirania do governo monárquico” (CUTTICA, 2007, p. 170). O *Patriarcha*, que teria sido escrito nesse período, representa efetivamente a tentativa de Filmer de recuperar o prestígio da monarquia frente às constantes medidas impopulares de Charles I, como o recurso à prerrogativa de empréstimo forçado aos súditos em 1626 (*the forced loan*) para suprir as dificuldades financeiras da Monarquia.

conceitos utilizados por Filmer “[...] pertencem ao final da atmosfera elisabetana, na qual Sir Robert nasceu, em 1588. Suas opiniões tinham sido inicialmente expressadas nessa era de complexo conflito que conduziria à guerra civil inglesa e à *Commonwealth*, sob a qual ele morreu em 1653” (1948, p. 523).

O pensamento e a vida de Filmer, por resguardarem a característica do conservadorismo da tradicional ordem patriarcal, acabaram por se tornar vítima fácil de uma espécie de caricatura cunhada por Locke, Sidney e Tyrrell; sua teoria assemelhar-se-ia a uma concepção política absurda ou no mínimo uma irrelevância elaborada por um camponês<sup>2</sup>. Ora, se uma teoria política ou normativa social é aceita na medida em que está de acordo com o período histórico de determinada sociedade, “em uma cultura que estava começando a fazer distinção fundamental entre autoridade política e social, uma teoria tal como o patriarcalismo que pressupõe sua identidade estava provavelmente se tornando fora de moda, irrelevante, e, por conseguinte, inaceitável” (SCHOCHET, 1975, p. 57). Não é por acaso que no século XVIII algumas opiniões sobre o pensamento de Filmer denotavam efetivamente essa visão caricatural. Rousseau é um bom exemplo disso ao acusar Filmer, em seu *Discurso sobre a economia política*, de elaborar um sistema alicerçado na indistinção entre a economia pública e a privada, esferas que o autor do *Contrato Social* entende como fundamentalmente diferentes. Apenas isso bastaria para “derrubar o detestável sistema que Sir Robert Filmer procurou instituir na sua obra *Patriarcha* — trabalho que recebeu uma imerecida homenagem por parte de dois autores conhecidos, que escreveram livros para refutá-la” (ROUSSEAU, 2003, p. 6). A leitura simplória de Rousseau revela esse entendimento rudimentar do pensamento de Filmer legada pelos acusadores *Whig*. Na verdade, nem poderíamos dizer do pensamento já que boa parte dessa crítica caricatural está baseada apenas em algumas passagens da obra *Patriarcha*. Assim, perde-se demasiadamente o sentido real do filmerismo porque suas contribuições para o debate político proporcionado pelos teóricos críticos dos opúsculos que escreveu sobre o pensamento de filósofos e teólogos pertencentes à sua atmosfera política e intelectual são deixadas de lado.

---

<sup>2</sup> A respeito dessa maneira caricaturesca de expor a vida e o pensamento de Filmer, Laslett defende ser frequente que a caricatura criada pelos *whigs* fosse “a verdade sobre o próprio homem — um retraído, patriarca rural, o protótipo de todo ignorante, beberrão [...]” (1948, p. 524). Gordon Schochet segue a mesma linha de Laslett e argumenta que “a polêmica caricatura de Locke sobre seu oponente está bem aproximada da opinião recebida. A palavra que tem muito frequentemente sido usada para descrever Filmer e o patriarcalismo é ‘absurdo’ [...], e não é de se espantar que Filmer e a teoria patriarcal tenha recebido poucos estudos acadêmicos sérios” (1975, p. 2). Desde então, nas histórias do pensamento político moderno, Filmer e o filmerismo ocupou o espaço nas meras notas que descrevem o seu absurdo pensamento sobre a autoridade real de Adão.

Entretanto, segundo Laslett, o filmerismo emerge com peculiar interesse atualmente por dois motivos específicos. Primeiro, porque levou a cabo uma codificação do patriarcalismo como doutrina social e política que revela detalhes das feições da cultura ocidental; segundo, por seu círculo social e familiar que desperta grande interesse visto ter desempenhado papel importante na fundação da Virgínia, que era parte da colônia inglesa na América (1948, p. 525)<sup>3</sup>. A esses fatos afirmados por Laslett, apesar de importantes, são bastante limitados à compreensão do interesse contemporâneo de suas obras por elas terem representado um aspecto essencial da estrutura ainda presente no ambiente doméstico (*household*) da sociedade inglesa do século XVII<sup>4</sup>. Schochet, cuja tese de doutorado sobre Filmer teve o acompanhamento de Laslett em Cambridge, e publicada sob o título de *Patriarchalism in political thought* (1975), seguiu a metodologia de Laslett, porém enfatizando o lugar de Filmer dentro da tradição da linguagem patriarcal que ele remonta a Platão<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> Complementando a informação de Laslett sobre a recepção de Filmer nos Estados Unidos, Cesare Cuttica traz alguns dados relevantes. De acordo com o intérprete italiano, a atenção inicialmente granjeada pelas obras de Filmer no século XVII e parte do XVIII, sobretudo, devido à atenção recebida por pensadores importantes como Locke e Sidney não garantiu um grande sucesso editorial e prologado interesse pela realização de novas edições de seus opúsculos. Segundo Cuttica, “[...] entre o fim do século XVII e a publicação da edição *Patriarcha and other political works* de Laslett em 1949, a única edição inglesa do *Patriarcha* disponível foi aquela da Universal Library editada em 1884” (2007, p. 37-8). Ou seja, foram dois séculos em que a falta de interesse no pensamento de Filmer predominou. Por sua vez, nos Estados Unidos da América o filmerismo alcançou grande popularidade devido ao peso do patriarcalismo na formação de algumas colônias, como foi o caso da Virgínia relatado por Laslett. Entre as influências do filmerismo, Laslett menciona Jonathan Boucher, legalista de Maryland, que redigiu alguns sermões patriarcalista inspirados em Filmer para atacar os rebeldes americanos (Cf. LASLETT, 1949, p. 41).

<sup>4</sup> Muitos dos estudos de Peter Laslett estavam direcionados metodologicamente para a investigação de teorias e autores cujas obras tinham por tema a família, compreendendo-as como reflexos do contexto social e histórico no qual foram pensadas. Assim, Laslett investigou a estrutura social e familiar dos ingleses partindo do final da era elisabetana até o século XIX; porém, suas atenções estavam concentradas na tentativa de descrever a estrutura da *household* no início da Inglaterra Stuart. Laslett publicou alguns livros seguindo essa orientação, como: *The world we have lost* (1965), *Household and Family in past time* (1972); além disso escreveu artigos nos quais Filmer é encerrado dentro do contexto da estrutura familiar cujas obras eram uma ressonância desse ambiente, como *The man versus the whig myth* (1948) e *Size and struture of the household in England over three centuries* (1969).

<sup>5</sup> O maior crítico da posição de Schochet foi Cesare Cuttica. Em sua tese de doutorado defendida em 2007, o intérprete italiano advoga que o autor do obra *Patriarchalismo in political thought* falhou ao estabelecer uma interpretação importante, mas míope sobre o pensamento de Filmer, pois compreendeu suas obras como a codificação dos valores patriarcalista dos ingleses. Assim, Schochet teria reduzido o patriarcalismo de Filmer a duas acepções:

- a) A naturalidade da família.
- b) O poder político é igual ao poder dos pais.

Cuttica tem razão sobre esse assunto, sobretudo, quando defende que Laslett, Schochet, Daly e Huston concentraram os aspectos positivos da teoria de Filmer no contexto das últimas década do século, motivados pela repercussão durante a *exclusion crisis*. Para o comentador esse fato acabava por ignorar os debates filosófico que animavam o período em que Filmer escreveu (Cf. 2007, pp. 53-62). Ao contrário desses estudos, Cuttica pretende estudar o pensamento de Filmer como uma poderosa linguagem política estabelecida em diversas obras e em sintonia com as discussões sobre a autoridade e a soberania na Europa.

A importância desses dois intérpretes é inquestionável, porém é preciso ampliar a discussão sobre as obras de Filmer para fins direcionados à compreensão do filmerismo como uma linguagem teórica específica que estabeleceu um modelo para a origem do governo e da natureza do governante; ao passo que leva a cabo um forte viés crítico e descritivo das teorias que tinha por objetivo suplantar. Essa possibilidade está vinculada à necessidade de não fazer ligações diretas entre a teoria patriarcalista e o pensamento político desenvolvidos nos tratados de Filmer, igualmente abandonar a via seguida por Schochet segundo a qual o “[...] entendimento correto de Filmer é um objetivo secundário [...]” pois o importante era a tomada de consciência da sua tradição intelectual (1975, p. 5). Ou seja, é necessário compreender Filmer pelo significado da linguagem política que aparece em suas obras, deixando de lado interpretações antecipadas, rotulações e a imagem caricaturada que os tratados da exclusão insistiram em afirmar. Apesar de estar preso à identificação do *Patriarcha* com os acontecimentos da crise de exclusão, John Neville Figgis, no final do século XIX chamou a atenção para o fato de que a teoria de Filmer possuía um forte grau de aceitabilidade e de coerência, ainda mais quando comparada com aquela desenvolvida por Locke (Cf. 1914, p. 252). As poucas passagens pelas quais Figgis aborda o pensamento de Filmer, em *The divine right of kings*, não estabelecem o desenvolvimento de qualquer interpretação mais detalhada sobre suas obras, porém a importância de seu livro deve ser considerada entre os comentaristas porque pela primeira vez nos deparamos com a defesa da possibilidade de interpretação do filmerismo como uma teoria razoável e pautada em um discurso histórico coerente.

Seguindo essa trajetória que podemos reportar a Figgis, J. W. Allen, em um artigo publicado na coletânea *The social e political ideas of some english thinkers of the augustan age* (1928) de F. J. C. Hearnshaw, recomenda uma espécie de cautela sobre a supervalorização da interpretação da teoria de Filmer com o patriarcalismo, pois a noção de que a autoridade política derivava da autoridade paterna era bem anterior à redação do *Patriarcha*. Doravante, seria uma forma de simplismo resumir a teoria de Filmer a uma espécie de apologia que visava respaldar a analogia entre autoridade da casa e aquela do reino. Ao contrário dessa noção, Allen advoga que os escritos de Filmer possuem dois objetivos principais: em primeiro lugar, esses textos foram escritos para combater as concepções políticas cujas conclusões arruinavam as únicas bases sobre as quais uma sociedade poderia estar segura; em segundo lugar, convencer que a autoridade moral responsável por essa segurança existia na própria sociedade. Dessas duas perspectivas

apontadas por Allen, não restam dúvidas que Filmer foi mais feliz no primeiro objetivo que no segundo. No entanto, as interpretações mais corriqueiras insistem em valorizar o aspecto positivo, aquele que estabelece o edifício da autoridade real como idêntica e derivada da autoridade patriarcal, que analisar o teor dos argumentos empregados pelo criticismo de suas obras. Portanto, para Allen “[...] o criticismo de Filmer das teorias sustentadas pelos seus adversários tinha em vista clarear o fundamento de sua própria construção [...]”, seu criticismo representava, portanto a via da negação (ALLEN, 1928, p. 31). Provavelmente, esse era o objetivo de Filmer ao empregar um forte teor de reprovação contra as teorias que atacavam a monarquia. Ao derrubar as teorias republicanas ou contratualista que estavam em voga, Filmer abriu a oportunidade para sustentar uma perspectiva de soberania derivada de argumentos históricos que apelavam para a tradição cultural dos ingleses de sua época e para os ensinamentos contidos no Antigo Testamento, compondo aquilo que convencionalmente é denominado de teoria patriarcalista. Um testemunho chave que expunha uma visão bastante realista sobre as intenções de Filmer está nas palavras do clérigo Peter Heylin, que era seu amigo pessoal e responsável pela primeira referência impressa do *Patriarcha*. Na Carta publicada como apresentação do *Patriarcha* na edição de Chiswel (1680), Heylin elogia o amigo e revela ao final as reconhecidas e “[...] sua eminentes habilidades naquelas disputas política exemplificada em sua judiciosa *Observation upon Aristotle’s Politiques*; bem como em algumas passagens sobre Grotius, Hunton, Hobbes e outros dos nossos últimos escritores sobre formas de governo” (CHISWEL, 1680). Essa passagem é elucidativa porque ao ter sido elaborada por um homem de letras que viveu na mesma época e que mantinha fortes relações com Filmer acaba por obter um *status* de maior crédito e relevância. Ou seja, Filmer era reconhecido pelos seus camaradas como um habilidoso polemista de matérias políticas, conhecia bem a *Política* de Aristóteles e tinha plena consciência da discussão teórica de sua época ao refletir sobre Grotius, Hobbes e Hunton. Heylin não escreveu sobre Filmer como o teórico do patriarcalismo, mas como um habilidoso retórico; a palavra mais justa sobre este fato é: por quê? Uma resposta possível e, segundo pensamos, verossímil versa a respeito da necessidade de compreendermos que essa qualificação estabelecida por Heylin é a mais realista possível sobre as intenções verdadeiras da composição das obras de Filmer.

Seguindo essa perspectiva, é preciso compreender que os estudos do pensamento que suas obras dão voz não devem estar ancorado na versão caricaturesca dos *whigs*, muito menos na investigação da mesma como expressão cultural da patriarcal sociedade inglesa, mas também é preciso atenuar a importância do debate sobre o filmerismo apenas durante a

crise de exclusão. Ao contrário, Filmer deve ser visto como uma espécie de visionário, como um jogador de xadrez que se antecipa às jogadas de seus adversários para arruiná-las antes mesmo que sejam posta em ação. Assim, ao adentrar no debate político de seu tempo e reagir de forma radical a um conjunto de ideias que mais tarde foram denominadas de liberais, demonstra que Filmer foi um excelente escrutinador e, portanto, é preciso aprender com ele. Seu conjunto de opúsculos revelam as mais diversas preocupações, obtiveram atenção e uma ampla circulação na Inglaterra, são frutos de uma personalidade rigorosa bem distinta dos traços caricaturados cunhados pela posteridade próxima. Ao contrário, essa capacidade de articular as teorias com o ambiente dos acontecimentos políticos denota que a formação de Filmer fora muito além da tradição patriarcal que ainda imperava no Condado de Kent. Sobre isso, apesar das maiores informações sobre sua vida serem da época da guerra civil, sabe-se que Filmer teve uma sólida formação, iniciando seus estudos em uma escola do East Sutton, após isso passou brevemente pelo Trinity College, Cambridge, em 1604, convivendo em um círculo de clérigos. Após ter deixado o Trinity College, frequentou o Lincoln's Inn em 1605. Por último, se estabeleceu em Westminster de onde deriva seu conhecimento da *Law courts*, provido em Westminster Hall, Westminster Abbey e Westminster School; porém, deixou a universidade sem um diploma para assumir a propriedade familiar<sup>6</sup>.

Casado em 1610 com Anne Heton, em 1629 Sir Robert Filmer obteve o título de cavaleiro, e antes disso, em janeiro de 1618/19, já havia sucedido o seu pai na chefia da propriedade familiar, em East Sutton. Os estudos de Laslett chamam a atenção para a posição de Filmer “no século XVII na Inglaterra que pode ser descrita como patriarcal [...]” devido ao fato de pertencer a uma família “[...] cuja história tinha exemplificado a importância dos pais de família e da transferência de seu poder e propriedade ao seu filho mais velho como herdeiro” (1948, p. 528). Essa vinculação entre biografia e teoria dividem os comentadores principalmente no que diz respeito à influência do fator cultural da sociedade no reflexo de suas obras e sua recepção na literatura realista do seu tempo (Laslett/Schochet). Laslett, com a reconstrução da histórica social de Filmer, enfatiza a importância do filmerismo com sua

---

<sup>6</sup> As melhores fontes que descrevem dados precisos da vida de Filmer são Peter Laslett (1948 e 1949), Franck Lessay (1998) e Cesare Cuttica (2007). Sobre esse período de permanência em Westminster é sublinhado por Laslett e Lessay como fundamentais para sua formação intelectual, segundo o primeiro, foi nesse período que Filmer havia conhecido Peter Heylin, o qual, além de iniciá-lo na tradição da High Church Royalism, perpetuou sua memória com uma carta publicada após a morte de Filmer (LASLETT, 1948, p. 529). Segundo Lessay, “homem de direito e de administração, Filmer apareceu em um meio que pode ser descrito como intelectualmente brilhante. Em Westminster, a sociedade que ele frequenta é [...] composta de sábios que vão dar um impulso decisivo à historiografia inglesa e cujos trabalhos têm uma influência perceptível sobre sua própria vida” (1998, p. 6). Para Cuttica, nessa época Filmer dividia o seu tempo entre a administração “[...] doméstica e seus contatos com superiores em Westminster onde ele debateu política, religião e assuntos sociais com o aval de Peter Heylin” (2007, p. 88).

realidade, trazendo dados como a informação sobre o irmão Henry Filmer que foi obrigado a emigrar para a América devido à “[...] tradição patriarcal que assegurou a Sir Robert a posse e a posição familiar, e relegou a Henry a tarefa de construir o próprio espaço dele no mundo, então a relação da emigração para a Virgínia com a doutrina do *Patriarcha* não é tão distante quanto uma visão inicial poderia fazer parecer”<sup>7</sup>. Schochet, valoriza excessivamente a necessidade de fornecer uma explicação do *background* intelectual do ambiente em que Filmer escrevia. Schochet chega a ser polêmico ao defender que “um entendimento *correto* de Filmer é objetivo secundário; de grande importância é a consciência da tradição intelectual da qual ele tinha sido o símbolo reconhecido por quase três séculos” (1975, p. 5, grifos do autor). Por sua vez, em 1979, James Daly publicou *Sir Robert Filmer and English political thought* analisando cuidadosamente o contexto no qual Filmer escreveu suas obras. Daly defende como improvável que Filmer fosse compreendido como um proeminente autor entre os realistas de seu tempo, para o intérprete canadense a “*fatherhood*” de Filmer era tão desconexa de seu tempo quanto o abstrato estado de natureza de Locke, sua tese patriarcal compartilhava a abstrata e legalista característica das teorias do estado de natureza. Para Daly, Filmer foi o responsável por uma contribuição respeitável à concepção da soberania por meio de sua teoria do absolutismo real. Na verdade, “Filmer foi um realista e sofreu por seu realismo” (p. 124), mas não teve uma influência considerável em seu tempo e nem sua teoria era uma ressonância daquele contexto cultural. O filmerismo é uma pura teoria da soberania, porém “muitos realistas importantes não mostram nenhum traço de filmerismo” (*Ibidem*, p. 126). Para Daly esse fato provava que sua teoria era estranha à intelectualidade *Tory*.

De um modo ou de outro, por conta da vinculação de Filmer e de sua família com a causa dos realistas, sua pessoa sempre incomodou os parlamentares de Kent, condado onde Filmer nasceu e viveu a maior parte de sua vida. Quando eclodiu a primeira guerra civil em 1642 a família de Filmer empenhou-se na defesa da causa monárquica contra o Parlamento, mas Filmer, doente e com a idade de 55 anos, assumiu uma postura neutra. Segundo Laslett, “a evidência mostra que sua atitude para a causa real quando iniciou a ação política e militar era bastante diferente daquilo que se esperaria de sua declarada filosofia política” (1948, p. 533). Mesmo assim, em 1642 seu castelo foi saqueado, armas e cavalos foram confiscados;

---

<sup>7</sup> Em *Sir Robert Filmer: the man versus the Whig myth*, Laslett, leva a cabo uma investigação relevante concernente à relação da biografia de Filmer com suas obras, nesse tipo de orientação gostaríamos de destacar a importância que Laslett concede ao fato mesmo de Filmer ter sido uma espécie de patriarca de seu tempo ao herdar a propriedade paterna por ser o filho mais velho. Como veremos, esse aspecto é parte integrante da tese patriarcalista desenvolvida por Filmer que, como filho mais velho, teve a primazia de se tornar o chefe da propriedade, exercendo controle inclusive sobre tios e tias, mais velhos que ele (Cf. 1948, p. 528).

essa ação foi repetida por cerca de nove vezes até que em 1643 seu domicílio foi novamente tomado de saque e o próprio Filmer levado e encarcerado em *Leeds Castle*, próximo à sua propriedade em East Sutton<sup>8</sup>. Se Filmer limitou sua atuação durante a guerra, por sua vez, ao ser preso, empenhou-se em combater com bastante engajamento, mas em outro *front* de batalha, aquele que diz respeito à redação de panfletos e pequenos tratados políticos em defesa da monarquia. O pensamento que as obras de Filmer dão voz é exposto em diversos tratados de natureza panfletaria e controversial que geralmente seduz o leitor pelo forte teor crítico sobre os pontos-chaves das polêmicas teorias que animavam o contexto político da Inglaterra Stuart. Os tratados de Filmer abordam assuntos diversos sobre política, teologia, da organização jurídica e econômica da sociedade, escreveu sobre o papel da mulher e sobre a necessidade de rever os famosos julgamentos de caça às bruxas que ainda ocorriam na Inglaterra. A maioria das obras são pequenos tratados com tema bem específico e, geralmente, as ideias são desenvolvidas por meio da sua tomada de posição frente a autores escolhidos a dedo como representantes máximos de doutrinas mais abrangentes. Esses textos circularam em pequenos números de manuscritos sem a indicação do autor, restritos à atmosfera de Kent e revelavam a variedade de suas preocupações. Esse fato torna o trabalho de datação das obras e a atribuição da autoria uma tarefa bastante difícil. Tal dificuldade deu margem a diversos estudos e debates acadêmicos, especialmente no que diz respeito à datação do *Patriarcha* e à autoria do *Free-holders grand inquest*. Além do debate sobre essas duas obras, alguns tratados de teoria política do século XVII têm sido atribuídos a Filmer. Sem entrar efetivamente no mérito dessa discussão de autenticidade ou não, nossa análise seguinte concentrar-se-á nas obras que tradicionalmente são atribuídas a Filmer e seguirá a ordem de composição e não de publicação<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> Alguns estudiosos como Laslett (1948) e Cuttica (2007) têm enfatizado o importante papel desempenhado pela esposa de Filmer durante o período em que o mesmo esteve preso acusado de corroborar com a causa realista. Não se sabe exatamente quanto tempo, provavelmente de 1642-3 a 1645, ou ainda um tempo maior, até 1647. Segundo Laslett, Anne Filmer assumiu o papel de liderança na administração da propriedade do mesmo modo que negociou com parlamentares de Kent uma prisão mais próxima para o marido (pp. 136-7). Cuttica chama a atenção para o texto *In praise of the virtuous wife* que Filmer escreveu quando estava preso com o objetivo de tratar do papel da mulher no ambiente doméstico, em uma época que abordar essas questões nos livros era algo bastante incomum. Para Cuttica, esse texto foi escrito em alusão e em reconhecimento ao papel de liderança que Anne Filmer desempenhou, cujo elogio e nova interpretação do significado teológico de Eva contribuiu para “humanizar” a “imagem” da mulher (2007, p. 364).

<sup>9</sup> A discussão a respeito a esse respeito ainda permanece sem uma conclusão efetiva por partes daqueles que se dedicam a resolver essas questões. Gordon Schochet publicou em 1971 um artigo importante denominado “Sir Robert Filmer: some new bibliographical discoveries”, onde defende, após uma longa discussão e estabelecimento de provas, que Filmer teria escrito diversos textos que ainda são indevidamente atribuídos a outros autores, sobretudo, os tratados *Discourse concerning supreme power and common right* e *Short answer to several questions proposed to a gentleman*, comumente atribuídos a John Monson (Cf. SCHOCHET, 1971, *passim*). Por sua vez, Robert Ford também se concentrou na análise dos manuscritos da Filmer Collection com o

O primeiro texto que é atribuído a Filmer consiste em uma peça sobre economia, escrita por volta de 1630, onde é abordado um problema crucial para o século XVII: a questão dos juros sobre o dinheiro. Esse texto, que circulou em forma de manuscrito por cerca de vinte anos sob o título de *Quaestio quodlibetica, or a discourse whether it may be lawful to take use for Money* consiste em um comentário crítico do livro *A treatise of usury* (1611) de Roger Fenton. Nele Filmer ataca os argumentos contrários à usura ou o juro sobre o dinheiro, como algo moralmente mau e uma prática econômica ruinosa, ao refutar aqueles “[...] que negam a legalidade da usura [...] justificou seu emprego como meio de adquirir riqueza em sociedade e promover o bem público” (CUTTICA, 2007, p. 348). O tratado *Quaestio quodlibetica* circulou em forma de manuscrito até ser publicado em 1653 por Roger Twysden. Já no prefácio ao leitor, Filmer estabelece que “[...] este assunto da usura, como é posto nesse tempo de controvérsias, é uma mera questão papista; inicialmente abordada pelos escolásticos e canonistas, nenhum padre ou escritor antigo que eu conheça havia a definido ou disputado [...]”<sup>10</sup>. Esse texto, além da importância histórica por se tratar da primeira obra escrita por Filmer e que obteve considerável circulação, é fundamental para que possamos divisar a teoria econômica filmeriana em um sistema político patriarcalista. Ora, o modo como Filmer conduz a argumentação em favor do juro compromete aqueles que defendem a visão da cultura social atrasada propagandeada por suas obras e corrobora a tese que a analogia do rei com o pai de família consiste apenas em uma alegação retórica. Na verdade, Filmer indica que o poder absoluto do monarca autoriza cada súdito dentro do Estado a exercitar livremente suas empresas de finanças, sendo isso um assunto indiferente para a autoridade real.

Após *Quaestio quodlibetica* que inicia a carreira de Filmer como escritor, a redação da sua obra mais controvertida sobre o problema da obrigação política teve um ponto de partida: trata-se do *Patriarcha, or the naturall Power of kings defended against the unnatural liberty of the people*. A história da publicação e da circulação dos manuscritos do *Patriarcha* é complexa. São duas edições distintas impressas em 1680 e 1685, e dois

---

objetivo de fornecer uma primeira tentativa de sistematizar a descrição dessa coleção (1978, p. 814). Mesmo assim, estabelecer quais desses manuscritos que tratam dos mais diversos assuntos tinham sido ou não escritos por Filmer não é tarefa fácil. Em razão disso, os novos supostos tratados de Filmer que Schochet defendia ter descoberto não estão incluídos na edição mais recente de suas obras, elaborada por Johann P. Sommerville, para quem as evidências levadas a cabo por Schochet ainda são duvidosas (Cf. SOMMERVILLE, 2004, p. xxxii). Portanto, essa é uma discussão que ainda permanece em aberto; acreditamos que o recente aumento do interesse pelo pensamento de Filmer fará com que o problema bibliográfico ganhe uma conotação central. Sobretudo, porque esse debate abre a possibilidade, por intermédio da ampliação das obras conhecidas de Filmer, de ampliar melhor a compreensão de seu pensamento.

<sup>10</sup> *Quaestio*, p. b 5. “This point of usury, as it is at this Day controverted, is a mere popish question; first broached by the schoolmen and canonists, no ancient father or writer that I know of ever defined or disputed it [...]”

manuscritos distintos: um chamado Manuscrito de Chicago que é o mais antigo e semelhante à primeira edição do *Patriarcha*, e o Manuscrito de Cambridge, semelhante à edição de 1685. Por esse motivo, diversos intérpretes (LASLETT, 1949/ SCHOCHET, 1975/ WALLACE, 1980/ TUCK, 1986) têm debatido sobre a data em que o mesmo fora escrito. Segundo Tuck, após a análise de toda essa discussão de datas e acontecimentos que poderiam ajudar a precisar a época em que Filmer escreveu o texto, pode-se afirmar com certo grau de probabilidade que o *Patriarcha* foi escrito entre os anos de 1628 e 1631 (Cf. 1986, p. 185). Um resumo dessa querela entre os comentaristas encontra-se em Franck Lessay (1998, pp. 16-23). Porém, a maior revelação que precisa efetivamente a época na qual o manuscrito estava pronto deve-se a Cesare Cuttica que chama a atenção para a descoberta, em 1989, entre os papéis de Filmer, do requerimento enviado à Imprensa Real solicitando autorização para a impressão do *Patriarcha* (CUTTICA, 2007, p.4). Esta descoberta praticamente encerra a questão da data de composição da obra, não se pode negar que ela estava pronta em 1631; portanto ela é uma resposta à discussão entre parlamentares e realistas sobre a *Petition of right* de 1628 e o fato de ter sido recusada apenas reforça a tese de Daly para quem o filmerismo era uma teoria estranha aos próprios defensores da monarquia. Ou ainda justifica a tese de Cuttica para quem o *Patriarcha* foi recusado pelo temor de Charles I que a obra contribuisse para o crescimento da animosidade do Parlamento em relação ao rei<sup>11</sup>.

No período em que esteve preso, Filmer redigiu diversos manuscrito com os mais diversos temas, boa parte desses textos foram publicados após sua saída da prisão. Por volta de 1643, escreveu *In praise of the virtuous wife*, texto em elogio às virtudes morais femininas além de reconhecer suas qualidade em diversos pontos, até na possibilidade de assumir o governo. Entretanto, o primeiro a ser publicado foi *Of the blasphemie agains the Holy Ghost* em 1647, cujo tema não estava diretamente relacionado à política nem à economia, mas dedicado à teologia, tomando como alvo a teologia calvinista a qual Filmer condenava como

---

<sup>11</sup> Após dissolver o Parlamento em 1629 e dar início ao momento de seu reinado denominado pelos historiadores de *Personal rule* que vai de 1629 a 1640, quando Charles I governou sem convocar nenhum parlamento; sobretudo no começo desse processo, entre 1629 a 1632, as obras publicadas tinham necessariamente que passar por um rigoroso sistema de censura, especialmente aquelas com matéria e assunto de Estado. Para Cuttica, havia o receio de que os súditos passassem a discutir temas políticos delicados. Assim, restringindo essa espécie de publicação, Charles I “[...] prevenia a opinião pública de julgar e imiscuir-se com políticas governamentais” (2007, p. 256). Essa descoberta corrige muitas interpretações que defendiam a timidez de Filmer em publicar o *Patriarcha* ou se relacionar publicamente com o debate político de seu tempo. Ao que parece este era justamente o seu objetivo, mas que não foi aceito inicialmente porque suas ideias correspondiam a uma visão singular e muitas vezes contraditória com as obras que eram publicadas para defender a monarquia. Em outras palavras, Filmer era um estranho aos próprios realistas.

repleta de impiedades<sup>12</sup>. *Of the blasphemie* foi a terceira obra redigida por Filmer e a primeira a ser publicada; ela inaugura oficialmente, portanto, sua carreira como escritor. Logo depois Filmer finalizou sua obra mais importante de caráter constitucional e jurídica, a qual foi publicada por Richard Royston sem informação a respeito do autor, em 1648, sob o título de *The free-holder's grand inquest touching our Sovereign Lord the King against his Parliament*. Segundo Laslett, *Freeholders* consiste em uma espécie de “[...] revisão e extensão das passagens finais do *Patriarcha*” (1949, p. 7). Por sua vez, a obra está concentrada quase na análise das ideias constitucionais de Edward Coke, com a finalidade de defender a história da constituição inglesa enfatizando o papel da soberania do poder monárquico sobre o Parlamento. Apesar da primeira publicação ter sido anônima, essa obra sempre foi tradicionalmente atribuída a Filmer, porém desde a edição de 1679, em que ela aparece pela primeira vez reunida em uma coletânea com outras obras do autor do *Patriarcha*, a veracidade da autoria veio a ser questionada. Inicialmente por Anthony Wood (1632-1695) que atribuiu a obra a Robert Holborne. Essa defesa foi retomada mais recentemente por dois artigos da professora Corinne Comstock Weston, publicados na década de 1980 do século passado. Um dos principais argumentos seria a inconsistência entre *The freeholders* e *The anarchy* concernente à questão a respeito do rei ser um dos três estados do reino. Em *The anarchy* Filmer argumenta que o rei é um dos estados (Cf. *Anarchy*, p. 137), enquanto que em *The freeholders* defende que o rei está acima dos estados. Por conseguinte, Weston advoga que a *Anarchy* é de Filmer, por conseguinte *The freeholders* não seria. Apesar dos estudos de Corinne Comstock Weston, na edição mais recente das obras diversas publicada por Sommerville, a atribuição da autoria a Filmer é reafirmada, sobretudo, por conter passagens semelhantes em outras obras de Filmer (Cf. SOMMERVILLE, 2004, pp. xxxiv-xxxvii).

Seguindo a orientação exposta em *The freeholders*, ainda em abril de 1648, Filmer publica mais um tratado anônimo, dessa vez um virulento ataque ao *Treatise of monarchie* (1643) de Philip Hunton, cujo título sugere o tom da crítica filmeriana: *The anarchy of a limited or mixed monarchy*. No que diz respeito ao pensamento político, trata-se de um dos escritos mais importantes para a compreensão geral dos direcionamentos e argumentos do filmerismo, onde o caráter patriarcal da autoridade é assumido *pari passu* à rejeição completa das teses de Hunton sobre a monarquia mista ou limitada e a defesa da soberania popular.

---

<sup>12</sup> Segundo Cuttica, a erudição sobre o tema da teologia mostrado por Filmer nesse tratado deve-se, em partes, às longas discussões que travou com dois teólogos importantes nos anos em que esteve preso em Leeds Castle, essas discussões “[...] foram influenciadas provavelmente” pelos “[...] Reverendos Robert Dixon e John Reading” (2007, p. 92). A orientação teológica da obra estava em acordo com a teologia da Igreja da Inglaterra que Filmer sempre foi bastante simpático.

Ambas as teses são rechaçadas pelo criticismo de Filmer que lança a alcunha segundo a qual a teoria de Hunton seria uma verdadeira defesa da anarquia. Já pelo subtítulo podemos perceber o quanto a obra é emblemática, afinal, ela seria *um sucinto exame do fundamento da monarquia, neste e em outros reinos, bem como sobre o direito de poder dos reis, bem como da origem ou liberdade natural do povo*. Ou seja, pelo subtítulo podemos perceber que Filmer vai abordar questões centrais de seu pensamento como a negação da liberdade e da igualdade entre homens, a natureza e a extensão do poder dos reis, e o fundamento da monarquia em oposição à “anarquia” da monarquia mista. Segundo Sommerville, existem evidências de que essa obra já estava pronta em 1644 e que a demora de ser publicada fora uma estratégia de não defesa do absolutismo monárquico em um período delicado, como aquele da guerra civil. Ainda seguindo Sommerville, a sua publicação apenas em 1648 foi empreendida como uma estratégia ideológica que visava “[...] renovar os esforços realistas para o retorno de Charles ao poder” (2004, p. xii).

Nos meses seguintes, um panfleto anônimo foi publicado com o título de *The necessity of the absolute Power of all kings, and in particular of the king of England*. Na verdade, tratava-se de uma seleção de passagens da tradução inglesa de Richard Knolles da *Les six livres de la Republique* de Jean Bodin, publicada em 1606. Os extratos retirados por Filmer são fundamentalmente de natureza monarquista e absolutista como: “à majestade ou à soberania pertence um poder absoluto que não está sujeito a nenhuma lei”<sup>13</sup>, que dá início à obra. O recurso a Bodin atesta a enorme influência que o filósofo francês teve para a formulação dos caracteres absolutistas das suas obras. Alguns anos depois, em fevereiro de 1652, instigado pela obra de Salmasius contra a revolução puritana, pelo *Leviatã* de Hobbes e pelo *De jure belli ac pacis* de Grotius, Filmer publicou uma espécie de trilogia temática sob o título de *Observations concerning the originall of government, upon Mr Hobs Leviathan, Mr Milton against Salmasius, H. Grotius De jure belli*. As críticas a Hobbes, Milton e Grotius são exemplares e corroboram para a compreensão de temas importantes que Filmer desejava rebater, orientação essa que ao mesmo tempo permite a ampliação das características construtivas ou positivas do filmerismo. Inicialmente contra Hobbes, Filmer leva a cabo uma análise rigorosa pautada no *De cive* e no *Leviatã* mostrando a incoerência da formulação hobbesiana da soberania absoluta a partir do *regnum institutum*. Contra as ideias de Milton, Filmer concentrou suas atenções na polêmica peça *Defensio pro Populo Anglicano* (1651), a qual legitimava o governo instituído com a revolução e respondia às acusações de Claudius

---

<sup>13</sup> *The necessity*, p. 173. “To majesty or sovereignty belongeth na absolute power no subject to any law”.

Salmasius publicadas em *Defensio Regia pro Carolo I* (1649). Filmer acusa Milton de defender o regicídio e a sedição popular. A crítica a Grotius ocupa uma maior atenção por parte de Filmer, se comparamos com as outras duas *Observations*; nessa obra é discutido o tema da fundação do direito natural e da instituição da propriedade.

Em maio do mesmo ano, Filmer ainda publicou as *Observations upon Aristotles politiques touching forms of government*, incluindo como apêndice um pequeno texto intitulado *Directions for obedience to governours in dangerous and doubtfull times*. Filmer já havia dedicado bastante atenção a Aristóteles no *Patriarcha*, essas últimas *Observations* é uma espécie de acerto de contas com a tradição que interpretava a *Política* como uma obra em defesa da distinção entre o governo doméstico e o político, da liberdade do povo e do governo misto. A sua última obra publicada em vida versa sobre uma tema pouco convencional para um controversialista político, pois desenvolve uma investigação na qual condena os julgamentos e as execuções de bruxas na Inglaterra. *An advertisement to the juryemen of England, touching witches, together with a difference between an english and hebrew witch* veio a lume em março de 1653, pouco tempo depois, 30 de maio do mesmo ano, Filmer veio a falecer<sup>14</sup>.

Com efeito, os interesses de Filmer eram os mais diversos, vão da economia à teologia, da teoria política às questões onde ordem constitucionale jurídica. Isso faz com que diversas dificuldades apareçam quando se tenta elaborar uma investigação sistemática de seu pensamento. Se quiséssemos partir das intensões do autor, essa tentativa seria impossível porque suas obras não foram redigidas para serem agrupadas em um *corpus* doutrinário coerente, mas escrita ao sabor dos acontecimentos. No entanto, se o pensamento de Filmer não se apresenta como um sistema de filosofia política previamente elaborado, nós não podemos negar que existe, na maior parte das obras, a mesma mentalidade e orientações semelhantes as quais denotam uma relação engajada com certos elementos doutrinários e conceitos bem estabelecidos. A discussão em seguida é precisamente uma tentativa de estabelecer alguns desses aspectos centrais e recorrentes que pensamos distinguir melhor a especificidade dos filmerismo.

---

<sup>14</sup> A cronologia que estabelecemos nessas páginas está disposta a partir do período em que Filmer iniciou a redação dos respectivos tratados acima mencionados. Além dessas obras, existem textos que continuam sobre a forma de manuscrito e outros cuja autenticidade da autoria ainda está em investigação. Uma lista atualizada desses tradados não constam na disposição acima, sobre isso remetemos os interessados para a lista proposta por Cesare Cuttica em *Adam...“The father of all flesh”*: an intellectual history of Sir Robert Filmer and his works in seventeenth-century European political thought (2007), entre as páginas 421-24. O artigo de Laslett: “The man versus the Whig myth” (1948) e o artigo de Robert Ford: “The Filmer manuscripts: a handlist” (1978) também possuem um panorama bem amplo sobre os textos de Filmer.

## 2. A teoria patriarcalista e a narrativa da história sagrada

O pensamento político de Robert Filmer é comumente qualificado como patriarcalismo, de modo que, ao falar de sua filosofia política, necessariamente, compreende-se entrar nos meandros do mais importante teórico do patriarcalismo. Essa afirmação é verdadeira apenas em partes, visto que em seus livros, conforme já expomos anteriormente, a teoria patriarcal tem lugar de destaque, porém entre outros argumentos que aparecem seguindo o curso de sua obra. Dessa maneira, desde o início desta investigação alertamos ao leitor a necessidade de falar em termos de *filmerismo* enquanto uma filosofia política complexa, não sistemática, mas que não possui grandes contradições entre as teses expostas; nesses termos, deve-se compreender a teoria patriarcal como uma de suas partes<sup>15</sup>. O Filmerismo comporta, além de um forte criticismo como método de contestação das doutrinas rivais, a analogia entre o governo paterno e o real, uma teoria sobre a história enfatizando as tradições bíblicas e inglesas, a defesa do governo monárquico como esfera absoluta, uma

---

<sup>15</sup> Segundo pensamos, o uso da palavra filmerismo corresponde a um termo mais apropriado para descrever a totalidade do pensamento de Robert Filmer que o uso indiscriminado do termo patriarcalismo. Isto porque a teoria do patriarcalismo cumpre mais o papel de alegação dos motivos da obediência civil que efetivamente de uma estrutura sistêmica de filosofia política. Deve-se notar que ao longo da história interpretativa sobre o pensamento de Filmer, o termo filmerismo (*filmerism*) vai ganhando força e a concepção de patriarcalismo passa a designar apenas um aspecto do filmerismo. Talvez, Peter Laslett, cuja importância é fundamental por reavivar o interesse sobre Filmer ao organizar a primeira edição contemporânea que reúne várias de suas obras, seja um dos responsáveis pelo emprego do termo filmerismo para designar a completude de sua filosofia política. Laslett, na introdução de sua edição crítica das obras de Filmer, após mencionar alguns aspectos de seu pensamento, argumenta que em relação à teoria do direito divino dos reis “[...] o filmerismo [*filmerism*] era mais significante” (1949, p. 30). O problema é que Laslett, mesmo identificando a especificidade do pensamento de Filmer, volta e meia ainda identifica o *filmerism* como um pensamento que corresponde “[...] acima de todas as coisas à exaltação da família” (1948, p. 544). Após isso, muita gente passou a usar o termo filmerismo *pari passu* ao uso de patriarcalismo. É possível observar exemplos dessa contínua tomada de consciência entre os intérpretes em posições como a de R. W. K. Hinton que ao investigar o uso das noções patriarcalista em Hobbes e Locke, compreendia o patriarcalismo de Filmer como demasiadamente “excêntrico” (1968, p. 57). Uma obra fundamental para os estudos sobre Filmer, mas que peca nesse quesito, é o livro de Gordon J. Schochet *Patriarcalism in political thought*. Schochet, mesmo analisando de maneira exemplar o *background* no qual Filmer havia escrito boa parte de suas obras, bem como estabelecendo as relações entre o autor do *Patriarcha* e seus contemporâneos, insiste em enquadrar o pensamento de Filmer dentro do ambiente reducionista do patriarcalismo e, seguindo Laslett, da exaltação do papel da família. Entretanto, o próprio Schochet, de maneira inconsciente, acaba caindo em armadilhas de sua própria argumentação, sobretudo, quando defende que “as várias partes da teoria de Filmer eram asseguradas conjuntamente por sua concepção da relação entre a autoridade real e a paternal” (1975, p. 146). Soa estranho enfaizar o papel da família e de sua maneira de organização porque Filmer pouco desenvolveu esse tema, igualmente deixa transparecer que existiam várias partes em sua teoria as quais seriam unificadas por sua concepção da autoridade real e paternal. Então, por que simplificar o filmerismo à teoria patriarcalista? Seguindo essa trajetória da tomada de consciência da especificidade do pensamento de Filmer, é marco importante a publicação da obra *Sir Robert Filmer and english political thought* de James Daly em 1979. Para o professor canadense, o alicerce das obras de Filmer não deve estar reduzido à identificação dessa matriz de pensamento como mais um seguimento da doutrina patriarcal, mas sim com uma original teoria da soberania, esse pensamento da irrestrita soberania Daly denominava de *filmerism* (1979, p. 13).

investigação sobre os fundamentos do Parlamento, bem como adentra em questões econômicas, teológicas e de gênero.

A teoria patriarcalista é para muitos intérpretes o que há de mais significativo nas obras de Filmer, o que não deixa de ser um equívoco. Essa opinião, provavelmente, deve ser motivada pelo fato da teoria patriarcal determinar o título de sua obra mais famosa, *Patriarcha*. De qualquer forma, apesar de haver menções sobre ao patriarcalismo em boa parte das obras de Filmer, essa teoria foi estabelecida de forma mais detalhada no *Patriarcha*, obra anônima que circulou em forma de manuscrito por mais de três décadas, até ser publicada em 1680 e tornar-se bastante popular como peça de propaganda do absolutismo monárquico inglês. Por sua vez, o patriarcalismo faz parte do vasto quadro de concepções políticas surgidas na Europa Moderna porque a sua elaboração enquanto um corpo teórico de sustentação da autoridade política ocorre somente na primeira metade do século XVII. Entretanto, alguns elementos da teoria patriarcal são mais antigos e remontam à Grécia antiga, portanto, sua tradição pode ser retomada do berço da filosofia política. Essa é orientação que perpassa a obra *Patriarchalism in political thought* de Gordon Schochet, onde seu autor empreende uma demonstração segundo a qual a origem dessa ideia patriarcalista se encontrava em Platão e vai até Jean Bodin, mas também defende que a sua elaboração definitiva foi na Inglaterra do início do século XVII; “postumamente publicado o *Patriarcha* é considerado a mais alta expressão dessa doutrina” (1975, p. 1). Para Schochet, o texto de Filmer não consiste somente em uma fonte de referência fundamental para o entendimento do patriarcalismo inglês, mas para a compreensão da visão patriarcalista da política em geral.

No *Patriarcha*, Filmer inicia defendendo que um discurso sobre a política requer algumas cautelas para não ser motivador de rebeliões e revoluções. Por essa razão, podemos compreender que a obra foi redigida com o objetivo de conformar o povo ao poder político estabelecido, pois o destinatário da obra é o próprio povo e não o governante. Após essa observação, a primeira cautela estabelecida por Filmer é não imiscuir-se nos “*mysteries of the present state*”, *arcana imperii*, ou *cabinet councils*. Tal orientação representa o recurso de Filmer à concepção de que os assuntos da governança política estão no âmbito do mistério, como se a arte de governar fosse um segredo próprio apenas aos predestinados a esse ofício [*craft*]. O *Patriarcha* estabelece que “as causas e os fins das grandes ações políticas e movimentos do Estado ofuscam os olhos e excedem a capacidade de todos os homens, exceto

daqueles que são honrosamente versados na administração dos casos públicos”<sup>16</sup>. Segundo Cesare Cuttica, com essas palavras, Filmer estabelece a teoria da *arcana Imperii* com a intenção “[...] de preservar a monarquia contra a decadência devida ao tempo e ao caos político”. (2007, p. 238). De modo geral, tal concepção significa literalmente segredo de Estado ou mesmo, como nos diz Filmer, mistérios do Estado presente; delimita uma esfera de decisão inerente à essência do poder real que escapa de modo peremptório à possibilidade de tematização por parte do povo. A ideia de segredo de estado é um importante ponto para a fundamentação do absolutismo monárquico, cuja teoria e prática, segundo as pesquisas de Schochet e Cuttica, foram implantadas na Inglaterra com James I (1975, p. 86). Fora ele quem iniciou a defesa da existência de uma esfera privilegiada de atuação dos reis que deveria ser mantida longe do público, como uma matéria transcendente. Por isso, não se pode conceber o *Patriarcha* como um discurso cujo objetivo é aconselhar os reis, mas sim ensinar os súditos, “pois, conforme a qualidade da coisa comandada uma obediência ativa ou passiva é para ser dada, e isto não limita o poder do príncipe, mas a extensão da obediência dos súditos, dando a Cesar as coisas que são de Cesar etc”<sup>17</sup>.

A segunda cautela, diz respeito à noção de liberdade natural que é um tema importante do *Patriarcha*. Sobre isso, Filmer deixa claro já de início que não tem por objetivo tratar sobre os direitos e as liberdades existentes em outras nações, mas sim investigar de onde tem origem o princípio da liberdade natural, ou seja, aquela concepção responsável pela defesa do direito de rebelião do povo contra o poder real. Dessa forma, esclarece que seu “desejo e esperança é que o povo da Inglaterra possa e goze de tão amplos privilégios como nenhuma nação sob o céu. A máxima liberdade no mundo (se ela for devidamente considerada) é para um povo viver sob um monarca”<sup>18</sup>. Dissuadir que o objetivo da obra seja ensinar ao príncipe, mas ao povo ou à multidão referente à forma de organização do poder político e à extensão da obediência dos súditos, tem um significado preciso e denota o objetivo ideológico e panfletário do *Patriarcha*: fornecer uma teoria que convencesse o povo acerca da natureza da soberania política que e o condicionasse a viver sob o mando e a estabilidade de um monarca— uma vez que a função de príncipe está além da capacidade de

<sup>16</sup> *Patriarcha*, p. 4. “[...] the causes and ends of the greatest politic actions and motions of state dazzle the eyes, and exceed the capacities of all men, save only those that are hourly versed in the managing public affairs [...]”.

<sup>17</sup> *Id. Ibid*, p. 4. “For according to the quality of the thing commanded, an active or passive obedience is to be yielded, and this is not to limit the prince’s power, but the extent of the subject’s obedience, by giving to *Caesar* the things that are *Caesar’s*, etc”.

<sup>18</sup> *Id. Ibid*, p. 4. “My desire and hope is, that the people of England may and do enjoy as ample privileges as any nation under heaven; the greatest liberty in the world (if it be duly considered) is for a people to live under a monarch”.

entendimento ordinária. Por essa razão, o problema da liberdade emerge como um princípio que deve sempre ser combatido, e Filmer empreende esse combate em todos os seus tratados que têm por objetivo defender a soberania absoluta e a monarquia como forma de governo natural<sup>19</sup>.

A terceira cautela diz respeito às teorias políticas oriundas da escolástica tardia, mais especificamente dos teólogos da Contrarreforma; com perceptível ironia, Filmer nos diz que a “profundidade escolar” não foi capaz de chegar a todas as verdades que tinha por objetivo e agora estava tentando solapar a segurança dos reinos com teorias que favoreciam a rebelião popular. As críticas presentes no *Patriarcha* à escolástica tardia estão voltadas à teoria da igualdade e da liberdade natural porque a sua difusão legitimaria a defesa da inferioridade do poder do rei frente ao poder do papa, ou aquilo que entender-se-ia por *papismo*<sup>20</sup>. Por isso, a denúncia militante de que o favorecimento escolástico da liberdade popular corresponderia a uma estratégia para diminuir o poder dos reis e fortalecer o poder do papa<sup>21</sup>. A argumentação de Filmer sobre essa terceira cautela apresenta-se como uma espécie de diagnóstico:

escritores tardios têm conferido demasiada confiança aos sutis escolásticos, pensam que o poder papal pode mais facilmente tomar o lugar do real ao assegurar o avanço de povo sobre o rei, dessa maneira, rebaixa o rei ao papa. Assim, muitos súditos ignorantes têm enlouquecido nesta fé, de modo que,

---

<sup>19</sup> Essa orientação está presente em seu combate contra Hunton, Hobbes, Milton, Grotius, jesuítas e calvinistas. De maneira geral, Filmer compreender a concepção de liberdade e igualdade entre os homens como o maior mal ao absolutismo monárquico, sobretudo, porque dessa ideia geral derivariam as concepção de sedição popular, regicídio e monarquia limitada ou mista. Além disso, o direito de propriedade individual, conforme discussão no tratado contra Grotius, está amplamente fundamentado na teoria da igualdade entre os homens, contrariando amplamente a tese patriarcalista por meio da qual a propriedade do mundo fora originalmente dada a Adão e passada hereditariamente aos patriarcas descendentes do primeiro pai. No próximo capítulo, daremos ênfase a essa discussão ao tratarmos do criticismo de Robert Filmer.

<sup>20</sup> Segundo a crítica de Filmer ao catolicismo, a defesa do papismo é compreendida como uma estratégia teórica ou orientação política argumentativa ligada à Igreja Romana que, entre outras coisas, provocava o avanço da rebelião popular por intermédio do fortalecimento do poder papal em detrimento do poder reis. Portanto, o *Patriarcha* tinha o objetivo de confrontar as teorias políticas que davam suporte a movimentos sediciosos contrários às monarquias não alinhadas à Igreja de Roma.

<sup>21</sup> É importante compreendermos que esse posicionamento de Filmer é semelhante ao de Locke na *Carta sobre a tolerância* quando o mesmo não defende a tolerância aos católicos pelo risco destes empreenderem a restauração do papismo na Inglaterra. Entretanto, enquanto Filmer, desde o início, descarta as teses dos jesuítas, sobretudo a da liberdade natural, em contraposição, quando Locke vai de encontro a Filmer e reivindica a liberdade humana como uma característica natural da humanidade ele está dando voz a uma das teorias mais marcantes de Belarmino e Suarez. Somos seres livres e iguais, esse é o enunciado dos *Dois tratados*, enunciado este que se assemelha à posição dos jesuítas. O problema está em entender o modo como Locke critica Filmer, que por sua vez critica os papistas, sendo que Locke também não aceita o catolicismo, porém leva a cabo contra Filmer o princípio amplamente defendido pelos jesuítas da liberdade e igualdade entre os homens, da possibilidade de escolher os reis e, igualmente, os deuses, se necessário. Portanto, vê-se nessa relação uma faca de dois gumes no que diz respeito às das teses lockeanas antipapistas, mas nas entrelinhas são reassumidas nos traços mais liberais de sua filosofia política.

um homem pode tornar-se um mártir para seu país sendo um traidor para seu príncipe<sup>22</sup>.

Ora, é importante a compreensão da sentença “traidor do seu príncipe” (*traitor to his prince*); de modo geral, ela significa agir de encontro a seu país, não ser um patriota (*patriot*) visto que a distinção entre realista e patriota é apenas aparente<sup>23</sup>. Dessa forma, o filmerismo emerge com uma espécie de hidra cujas cabeças permutam entre a visão política arcaica (estruturada na interpretação literal do antigo testamento) e a notadamente moderna teoria da soberania da autoridade real. Por isso, não seria demasiado se entendêssemos que o pensamento de Filmer ocupa um lugar excêntrico em todo pensamento político moderno porque, mesmo assumindo a verdade da historicidade bíblica como fundamento da autoridade política, Filmer é um árduo defensor da soberania do Estado em relação ao poder do papa. Nada mais moderno que entender o poder político como uma esfera de jurisdição soberana em suas atuações<sup>24</sup>. Corroboramos aqui com a interpretação de James Daly para quem a o “coração” do filmerismo era identificado pela “irrestrita” e “ilimitada soberania” (1979, p. 13). Ao modo hobbesiano, poderíamos dizer que a concepção filmeriana de Estado tratar-se-ia de uma espécie de Deus

<sup>22</sup> *Patriarcha*, p. 5. “Late writers have taken up too much upon trust from the subtle schoolmen, who to be sure to thrust down the king below the pope, thought it the safest course to advance the people above the king, that so the papal power might take place of the regal. Thus many an ignorant subject hath been fooled into this faith, that a man may become a martyr for his country, by being a traitor to his prince [...]”.

<sup>23</sup> São diversas as ideias que estão sendo defendidas nesse contexto de disputa entre os chamados realistas e os patriotas, o que Filmer pretende com essa passagem é mudar o sentido como essa distinção geralmente é empregada. Ao que parece Filmer compreende que a pena dos jesuítas seja a maior responsável pela difusão das teorias da liberdade que de certa forma impulsionavam os súditos contra os reis. Nesse sentido, os súditos combatiam os reis em nome de uma liberdade que correspondia efetivamente em uma traição ao seu rei e uma lealdade ao Papa, era então um falso patriota. A obra de J.P. Sommerville: *Royalist and patriot: politics and ideology in England, 1603-1640* elenca várias dessas teorias.

<sup>24</sup> Ao longo dos séculos, a imagem construída a respeito do pensamento de Robert Filmer foi fundamentalmente caricaturada, seguindo a tradição iniciada pelos publicistas *whigs*. Segundo Laslett, “a notoriedade que eles lhe deram criou uma persistente caricatura de um *country gentleman*, o autocrático pai de uma grande família, sem nenhum conhecimento de outro mundo além daquele que ele teria dos seus deveres como um magistrado” (1949, p. 10). Essa orientação, entre outras coisas, advoga frequentemente que as obras de Filmer representam um passado superado pela filosofia política moderna. Cesare Cuttica, em uma tese defendida em 2007 e intitulada *Adam...“The father of all flesh”*: an intellectual history of Sir Robert Filmer and his works in seventeenth-century European political thought, chama a atenção para a necessidade de mudança da visão de Filmer “[...] como o ‘vilão intelectual’ do início da reflexão política moderna”, cujos escritos formavam “[...] o bastião da opinião conservadora derrotada pelo tribunal histórico do progresso e da democracia” (CUTTICA, 2007, p. 2). Ora, o pensamento de Filmer deve ser compreendido dentro do paradigma do absolutismo político moderno, como uma elaborada teoria da soberania monárquica que misturou elementos da teoria do direito divino dos reis com a concepção patriarcalista da autoridade real. Pois, se entendermos por moderno, do ponto de vista político, aquelas ideias que conferem independência e soberania à autoridade secular obrigatoriamente devemos rever a posição que os intérpretes estabeleciam para o papel que Filmer desempenhou no advento da elaboração teórica do Estado moderno. Nesse contexto, o símbolo paternal da política era crucial para a formação das monarquias modernas (Cf. ADAMS, 2005, p. 05). Sobretudo, como esclarece John Neville Figgis em seu monumental *The divine right of kings*, essa soberania real foi construída e frequentemente defendida em contraposição às pretensões da autoridade do papa. Por isso, defende Figgis, “contra a supremacia papal a ilimitada jurisdição e autoridade dos reis é asseverada” (1914, p. 92). Portanto, o lugar que Filmer ocupa dentro da tradição política moderna é semelhante àquele traçado por autores como Marsílio de Pádua, Jean Bodin e Thomas Hobbes.

mortal. Consequentemente, a filosofia política de Robert Filmer consiste em uma teoria do absolutismo monárquico alicerçado em fontes as quais qualquer interpretação antecipada compreendê-las-ia como anacrônicas ou mesmo arcaicas por fazer uso da visão adâmica da história.

A teoria da soberania absoluta em Filmer é assegurada pelo recurso à tese criacionista presente no primeiro livro do *Pentatêuco* pela qual a humanidade tem origem em Adão, o “protótipo” criado por Deus e fonte de onde os homens derivam. Por isso, o filmerismo é geralmente compreendido como uma tese arcaica<sup>25</sup>, pois tem como ponto de partida a cronologia adâmica<sup>26</sup>. Da aceitação da proposição universal de que a humanidade

---

<sup>25</sup> A qualificação de arcaico para o pensamento de Filmer tem dois sentidos distintos. A partir do ponto de vista da construção de uma teoria, o arcaísmo seria uma estratégia teórica de retorno às origens, ao que há de mais antigo no que diz respeito à formação do gênero humano. Essa é a visão de Franck Lessay para quem Filmer empreende um “arcaísmo da leitura literal da Gênese [...]” (1998, p. 105). O próprio Filmer compreendia que o patriarcalismo era um entendimento político mais antigo, haja vista que o autor do *Patriarcha* se refere à teoria da liberdade natural desenvolvida pelos jesuítas e calvinistas como uma opinião nova que contradizia a tradicional doutrina e a história das Sagradas Escrituras, bem com a prática comum de todas as antigas monarquias (Cf. *Patriarcha*, p. 3). Esse mesmo aspecto possibilitou que os críticos sustentassem que o filmerismo era uma doutrina ultrapassada e anacrônica. Peter Laslett já havia desvelado essa aparência da caracterização pejorativa do patriarcalismo filmeriano, pois foi este “[...] arcaísmo que fez as obras de Filmer tão anacrônicas” para os seus opositores (1949, p. 26). Assim, os primeiros críticos de Filmer já qualificavam suas ideias como uma codificação obsoleta de valores ultrapassados cujo fracasso fora definitivamente selado com o surgimento do “[...] ‘tufão’ da filosofia moderna, da ciência empírica e das mudanças sociais” (CUTTICA, 2007, p. 203). Entretanto, por mais que os opositores de Filmer insistissem no enquadramento pejorativo que no entendimento do recurso estratégico, o certo é que o seu pensamento tinha uma grande aceitação social, mesmo algumas décadas depois de redigido. John Dunn, reconhecido comentarista do pensamento político e moral de Locke, observou bem esse fato. Segundo o professor do king’s College, em 1681 “[...] Locke iniciou a redação de uma refutação sistemática da teoria absolutista sob sua forma mais socialmente convincente, mesmo que não fosse a mais rigorosa do ponto de vista intelectual, a saber o patriarcalismo de Sir Robert Filmer” (1991, p. 58). Diante dessas posições, podemos compreender que a estratégia detratora da teoria desenvolvida por Filmer não condizia com a realidade social e teórica de autores como Locke, que em seu *Segundo tratado sobre o governo* fez diversas concessões à organização patriarcal no estado de natureza, conforme veremos no último capítulo. A visão organizacional pautada na estrutura patriarcal consistia em uma característica da tradição social e econômica europeia, para Laslett, “está claro, por exemplo, que o patriarcalismo tinha sempre sido uma essencial, talvez a essência, pressuposição do capitalismo” (1949, p. 23). Por conseguinte, mesmo fazendo parte dessa tradição o patriarcalismo foi perdendo seu apelo social na medida em que a visão liberal pautada na absoluta autonomia individual galgou maior prestígio. Quando Filmer escreveu suas obras ele tinha plena consciência dessa mudança e seu objetivo é combatê-la em face de uma estrutura política mais estável e de uma organização social mais tradicional. Esse fato não o faz antimoderno, mas sim antiliberal e sua preocupação era tamanha que sua obra pode ser considerada como um verdadeiro mapa das origens e do desenvolvimento dessa corrente de pensamento, bem como o seu primeiro grande contestador. John Locke construiu sua filosofia política rebatendo críticas levantadas por Filmer aos pensadores do século XVI e do início do século XVII, com a nítida intenção de eliminar as falhas apontadas por Filmer. Locke não é o criador da filosofia liberal porque os princípios e conceitos que ele trabalha são bem anteriores e, como veremos, espalhados em diversas tradições, mas foi o pensador que primeiro conseguiu sistematizar essas ideias de maneira coerente e com aparência de independência. Portanto, não se deve ler Filmer por meio das críticas de Locke. Mas, quando lemos Filmer não podemos deixar pensar em Locke, pois o autor dos *Dois tratados sobre o governo* pressupõe a todo momento o autor do *Patriarcha*.

<sup>26</sup> Segundo Cesare Cuttica, “o uso mais tradicional do termo patriarcalismo é encontrado na esfera teológica onde referências são feitas aos patriarcas bíblicos. Neste contexto, a palavra ‘patriarca’ é aplicada a personagens bíblicos [...]. Teóricos patriarcais geralmente são associados a uma forma opressiva, *arcaica* de poder antimoderno (patriarcado), por meio do qual, o pai da casa tem domínio absoluto sobre todos os membros de sua

tem sua origem ligada a um único indivíduo, Filmer segue defendendo que Deus também lhe teria concedido a posse de toda a terra e dos animais e determinado que toda a sua geração lhe fosse submissa, como um filho deve a obediência ao pai. Ora, Adão é o pai da humanidade, logo o início de toda autoridade necessariamente está ligado a Adão. Figgis defende que a tentativa de derivar o “Estado moderno” diretamente da sociedade adâmica faz com que Filmer se divorcie propositalmente da realidade, o que tornaria seu sistema mais artificial do que outros autores absolutistas (1914, p. 160). A tese de Figgis é bastante razoável, mas talvez Filmer estivesse somente assumindo opiniões que possuíssem maior aceitação social, como a história da criação, para justificar uma espécie de autoridade por analogias. Ou ainda, como Lee Ward advoga, Filmer estaria objetivando com a tese adâmica “[...] provar que a doutrina da liberdade natural é inconsistente com uma leitura plausível da Escritura” (2004, p. 34). Assim, a história sacra é assumida como verdade de fato e ponto de partida para o desenvolvimento de sua versão do patriarcalismo político a qual, seguindo Schochet, seria a forma mais acabada dessa doutrina.

Filmer compilava relatos bíblicos e os interpreta como verdade histórica que comprovam a extensão da autoridade patriarcal. Assim, Judá pronunciou a sentença de morte de sua nora Tamar, igualmente, Abraão comandou um exército de gente de sua própria família, bem como, Esaú e Jacó guerrearam com 400 homens. Tais fatos comprovariam que toda a descendência dos primeiros patriarcas estava submetida ao seu poder porque a sociedade nada mais é que uma grande família e tais “[...] atos de julgar em causas capitais, de fazer guerra, e firmar a paz, são as marcas principais da *soberania* que estão nos fundamentos de qualquer monarquia”<sup>27</sup>. Eis o aparecimento do domínio patriarcal que, por sua vez, possui duas características essenciais, a saber, o poder patriarcal é absoluto por extensão e hereditário por transmissão, deve sempre ser passado ao primogênito de cada geração para que possa ser exercido de forma absoluta. Estender-se-á à vida e à morte, à guerra e à paz.

Esse tema volta a ser tratado em *The anarchy of a limited or mixed monarchy*, obra publicada em 1648, para refutar a fundamentação da monarquia limitada e mista defendida por Philip Hunton. Em algumas passagens do *Treatise of monarchy*, Hunton estabelece que a constituição de um poder de magistratura seria uma espécie de ordem

---

família” (2007, p. 27, nota de rodapé). Entretanto, concordando com Cuttica, não podemos entender o patriarcalismo como um mero sistema arcaico, “foi mais que a codificação de uma visão obsoleta ou um sistema defeituoso de crenças arcaicas que teve êxito no teatro das ideias quando confrontado pelo “tufão” da filosofia moderna, ciência empírica e mudanças sociais” (*Ibidem*, p. 203).

<sup>27</sup> *Patriarcha*, p. 7. “Theses acts of judging in capital causes, of making war, and concluding peace, are the chiefest marks of *sovereignty* that are found in any monarch”.

expressa de Deus “[...] que em sociedade humana deveria haver um governo de magistratura” (HUNTON, 1689, I, 1, §1). Hunton faz menção a um texto bastante familiar a Filmer que é o texto do Gênesis, como maneira de demonstrar a inquestionável necessidade de um governo entre os homens. As passagens citadas por Hunton são bastante exemplares. Em primeiro lugar, cita Gn 3, 16 onde lemos “disse também à mulher: multiplicarei os teus trabalhos, e teus partos. Darás à luz com dor os filhos, e estarás sob o poder do marido, e ele te dominará”. Ora, essa passagem caberá bem ao sistema de Filmer e parece destoante da forma de monarquia pretendida por Hunton, haja vista que faz da autoridade patriarcal de Adão a origem do poder. Seguindo com as citações bíblicas, em Romanos (13, 1) se lê uma clara declaração da origem do poder por estabelecimento divino: “toda a alma esteja sujeita aos poderes superiores, porque não há poder que não venha de Deus; e os poderes que existem foram instituídos por Deus”. Na verdade, para Filmer, essas passagens citadas por Hunton advogam que a origem do governo e a fonte de todo poder é estabelecida na concepção de Adão como pai da humanidade; elas denotam não somente que a constituição do poder em geral, como sua espécie, a monarquia ou o governo de um, está em determinada pessoa individual detentora desse poder original (Adão), bem como estabelece a linhagem de transmissão do poder que parte do próprio Adão.

Para Filmer, estabelecendo as marcas de sua concepção patriarcalista da autoridade política, “aquilo que foi dado até Adão, foi dado em sua pessoa para a sua posteridade. Este poder paternal continuou monárquico até o dilúvio, e depois do dilúvio até a confusão de Babel”<sup>28</sup>. Esse assunto da doação do mundo a Adão é um aspecto central do pensamento de Filmer porque estabelece que a essência da autoridade e da propriedade está alicerçada no princípio da paternidade. Mesmo que exista um usurpador do trono que pertencia a um rei verdadeiro, o poder paternal permanece e deve esperar a providência divina para que esse rei legítimo retome o seu poder, porque o poder paterno é a única causa da verdadeira sujeição. Por essa razão, como se encontra na Escritura, o fundamento da obediência aos superiores está alicerçado nos termos do quinto mandamento “honrai teu pai” (*Anarchy*, p. 144)<sup>29</sup>. Isso denotaria que todo poder está fundamentado pela ordenação divina, toda autoridade vem de Deus, não só o direito de governo como também a força de governar. O pai, assim compreendido, não seria apenas detentor de um mero poder familiar, mas, ao

<sup>28</sup> *Anarchy*, p. 138. “And what was given unto Adam, was given in his person to his posterity. This paternal power continued monarchical to the Flood, and after the Flood to the confusion of Babel”.

<sup>29</sup> Filmer exclui desse mandamento a mãe, Locke recorre a esse fato, no *Primeiro tratado*, para questionar a primazia do pai sobre a mãe no que concerne à autoridade familiar. Esse tema será investigado no terceiro capítulo, momento no qual trataremos da crítica liberal ao filmerismo.

contrário, traz consigo a origem do poder monárquico estabelecido diretamente por Deus. Assim, “tão logo Adão foi criado ele foi o monarca do mundo, embora ele não tivesse súditos [...], pelo direito de natureza foi previsto para Adão governar sua posteridade”<sup>30</sup>.

A tese patriarcalista é reafirmada por Filmer em seu opúsculo contra Thomas Hobbes, publicado em 1652. O ponto de partida consiste precisamente na assunção do princípio patriarcalista contra a teoria contratualista de Hobbes. Assim, a mesma ideia que já havia sido desenvolvida tanto no *Patriarcha* quanto em *The anarchy* recebe novo tratamento em *Observations concerning the original of government upon Mr. Hobbes's Leviathan*, especialmente nas seções I e III. Já na primeira seção, Filmer alega que a tese da doação do mundo a Adão para questionar qualquer possibilidade de *jus naturalismo*. A defesa do estado de natureza onde todos têm direito a tudo seria contrária a visão patriarcal da soberania política. Segundo Filmer,

se Deus criou apenas o homem e de uma parte dele fez a mulher, e se pela geração deles dois toda a humanidade se propagou; se Deus também deu para Adão não apenas o domínio sobre a mulher e as crianças que derivarão deles, mas também sobre a terra inteira para dominá-la, e sobre todas as criaturas também, então enquanto Adão viveu nenhum homem poderia reclamar ou gozar alguma coisa que não fosse por doação, designação ou permissão dele (*Obs. Hobbes*, p. 234).

A visão de Filmer faz coincidir o direito da propriedade do mundo a Adão com a tese da sucessão e geração da espécie humana por meio de um único homem. Por essa razão, Filmer argumenta contra Hobbes que a verdade histórica que deve ser levada em conta por um pensador sobre a política é a história da criação, a qual Hobbes não considerou efetivamente. Essa perspectiva do patriarcalismo que vincula o governo paternal com a origem de Adão (adamismo) é dividida por Filmer em dois momentos distintos. Mesmo antes de seus descendentes, no estado da inocência, Adão deveria ser entendido como o rei de sua criação e Eva era súdita de Adão. O governo, compreendido como poder de coação, teria sido originado apenas após o pecado, pois a coação supõe desordem, a qual não havia no estado da inocência, logo não era necessário outro poder além do diretivo de Adão, desde que a “[...] sociedade civil não pode ser imaginada sem um poder de governo” (*Anarchy*, p. 145). E o poder diretivo de Adão no estado da inocência se estabelecia sobre a liberdade da vontade no que diz respeito às coisas indiferentes. Portanto, é necessário adentrarmos de maneira mais

---

<sup>30</sup> *Anarchy*, p. 144. “For by the appointment of God, as soon as Adam was created he was monarch of the world, though he had no subjects. For though there could not be actual government until there were subjects, yet by the right of nature it was due to Adam to be governor of his posterity”

aprofundada na cronologia estabelecida por Filmer para que possamos compreender o modo como o autor do *Patriarcha* estabeleceu sua concepção histórica alicerçada em fontes bíblicas.

## 2.1. A cronologia da sacra história na teoria patriarcalista

Em *Observations concerning the originall of government*, é possível argumentar que existem dois julgamentos sobre o pensamento de Hobbes um contra e outro a favor. Isto porque Filmer está em acordo com Hobbes sobre “os direitos de soberania os quais nenhum homem que eu conheça tratou tão ampla e judiciosamente [...], mas não posso concordar com seu meio de adquirí-lo” (*Obs. Hobbes*, p. 231). A razão para Filmer é simples, consistiria em um equívoco a fundação hobbesiana do *jus naturae* e do *regnum institutum*, pois impossibilitaria assentar seus princípios de “acordo com a escritura e com a razão” (*Id. Ibid.*, p. 231). Ao contrário, a origem dos governos deveria ser pesquisada “[...] pela sucessão e geração de um homem. Nós não devemos negar a verdade da história da criação” (*Ibidem*, p. 235). Essas ideias se encontram plenamente desenvolvidas no *Patriarcha*, onde a contradição entre a defesa da instituição humana (daquilo que mais tarde passou a ser chamado de contratualismo ou convencionalismo) dos governos políticos com os acontecimentos narrados pela Escritura é evidenciada.

Porém, se Adão é o pai da humanidade, detentor de domínio sobre o mundo e seus descendentes é preciso explicar como esse poder passa de geração em geração; ou melhor, é preciso recorrer a uma tese que explique a ordem dos acontecimentos históricos. A partir da cronologia criacionista, Filmer estrutura uma espécie de história linear da ampliação do poder patriarcal no início dos tempos. No entanto, os fatos dessa temporalidade possuem um hiato significativo porque Filmer praticamente liga o poder monárquico na Inglaterra de seu tempo com o início dos tempos; não há termo médio. O que tem validade é a demonstração da origem como prova de sua essência na atualidade. Gordon Schochet denomina essa argumentação filmeriana de concepção *genética* da autoridade política porque advoga que o poder de obedecer é estabelecido por meio da verdadeira *origem* da sociedade. Ou seja, o patriarcalismo enquanto uma forma de poder natural estabelece a obediência de forma natural, “[...] esta forma de discussão da obrigação política torna possível defender o dever de obedecer a governantes contemporâneos pelo apelo à origem familiar do governo” (1975, p. 58). Por sua vez, a noção das origens contém implícito uma visão a respeito da história e da

mudança, em geral a passagem do tempo não quer dizer necessariamente a ocorrência da mudança. Algumas coisas mudam outras permanecem. De acordo com Schochet, o fundamental para uma filosofia genética como a de Filmer é que “[...] as normas permaneçam em sua forma e conteúdo original” (*Ibidem*, pp. 58-9). Seguindo essa linha de raciocínio, a humanidade teve origem apenas de um homem, um indivíduo originário (pai) a partir do qual foram gerados os descendentes que, por sua vez, formaram as primeiras comunidades domésticas pelo mundo, todas elas governadas pela figura do seu patriarca (família). As famílias se tornam cada vez maiores a ponto de dar lugar a povos e nações (reinos). Assim, o poder patriarcal (*patriarchal power*) que tem início com Adão prolongou-se por toda história sacra em três grande estágios, o originário, o antediluviano e o pós-diluviano. O estágio final, o pós-diluviano, fundamental na argumentação de Filmer, consiste na propagação da humanidade após o *dilúvio*, período em que teve origem o poder real por meio da dispersão dos descendentes de Noé. A partir desses fatos, constituir-se-ia o terceiro estágio do arcaísmo histórico, segundo a interpretação levada a cabo por Filmer. Dessa forma, ao final do dilúvio “os três filhos de Noé tinham o mundo inteiro dividido entre eles por seu pai”, de modo que eles seguiram o preceito de Gênesis IX, 1: *crecei e multiplicai-vos e enchei a terra*. A tese sobre a formação das nações através da dispersão dos filhos de Noé está vinculada com a confusão de Babel e o consequente aparecimento das línguas particulares (*confusion of tongues*). Por conseguinte,

a maioria das nações civilizadas do mundo trabalha para buscar sua origem a partir de alguns dos filhos ou sobrinhos de Noé, os quais estavam largamente espalhados depois da confusão de Babel. Nesta dispersão nós devemos certamente encontrar o estabelecimento do poder real em todos os reinos do mundo<sup>31</sup>.

Portanto, o importante dessa fundamentação histórica está na coerência da construção que ela permite dar à teoria patriarcalista de Filmer, a qual pode ser demonstrada pela seguinte ordem histórica:

- 1) A formação do gênero humano em Adão, o pai da humanidade, e a origem do primeiro patriarcado.

---

<sup>31</sup> *Patriarcha*, § 5. “The three sons of Noah had the whole world divided amongst them by their father (...). Most of the civilest nations in the world labour to fetch their original from some one of the sons or nephews of Noah, which were scattered abroad after the confusion of Babel. In this dispersion we must certainly find the *establishment of Regal Power* throughout the kingdoms of the world”.

- 2) Os Patriarcas antediluvianos, cuja extensão do poder estender-se-ia à vida e à morte de seus subjugados.
- 3) Os patriarcas pós-diluvianos (posteridade de Noé: Sem, Cam e Jafet) dispersão pelo mundo e origem do poder real com Nemrod. Desde então, a prática do chefe da família tornar-se-ia uma tradição inquestionável.

Ou seja, o autor do *Patriarcha* entende que após a dispersão dos descendentes de Noé, houve o surgimento de uma diversidade de línguas de acordo com o grande número de famílias distintas. Conseqüentemente, as primeiras nações tiveram origem das quais Filmer assegura que Deus foi cuidadoso para preservar nelas a autoridade paternal por meio da divisão da diversidade de línguas em acordo com a diversidade de famílias (Cf. *Patriarcha*, p. 8). Nesse sentido, eis, segundo Filmer, como se processou a divisão do mundo pós-diluviano:

nesta divisão do mundo, alguns são de opinião que Noé usou lotes para a distribuição das partes. Outros afirmam que ele navegou ao redor do Mar Mediterrâneo em dez anos e, conforme ele navegava, sinalizou para cada filho a sua parte, e assim fez a divisão do mundo então conhecido em Ásia, África e Europa, segundo o número de seus filhos, os limites daquelas três partes são todas encontradas nesse Mar Mediterrâneo<sup>32</sup>.

O modo pelo qual a divisão do mundo foi determinada por Noé consistiria na origem natural das nações, cujos pais de família eram precisamente os seus príncipes. Por meio dessa busca pela história das origens, podemos defender que Filmer pertence àquela gama de filósofos que assumem o aristotelismo da sociabilidade como um atributo natural dos homens e advogam a evolução hierarquizada da família ao reino; ou melhor, da família como a célula mínima e inicial das primeiras comunidades humanas à sociedade política definitivamente constituída. Outra conclusão possível concerne ao fato que tal evolução preconizada por Filmer como base na cronologia adâmica o filia à tradição agostiniana<sup>33</sup>.

---

<sup>32</sup> *Patriarcha*, p. 15. “In this division of the world, some are of opinion that Noah used lots for the distribution of it; others affirm that he sailed about the Mediterranean Sea in ten years, and as he went about, appointed to each son his part, and so made the division of the then known world into Asia, Africa, and Europe, according to the number of his Sons, the limits of which three parts are all found in that Midland Sea”.

<sup>33</sup> Essa comparação é bastante instrutiva, não simplesmente porque possibilita remontarmos Filmer à tradição cunhada nos primeiros tempos do cristianismo, mas também à tradição clássica, especialmente em sua expressão mais acabada, aquela apresentada pela pena de Aristóteles. Tanto para Agostinho quanto para Aristóteles existe uma espécie de progressão hierárquica da família para a cidade, porém em Agostinho essa progressão deve levar em conta a tradição judaico-cristã cuja perspectiva consiste em um “[...] dos itens pelos quais o homem pode diferenciar-se qualitativamente do animal. Entre os animais irracionais as espécies não procedem de um único indivíduo, em diferença do gênero humano proveniente de Adão. Tal fato corrobora com a ideia da humanidade como uma grande família, que por outra parte enfatiza também a valorização positiva agostiniana do princípio social da reunião, especialmente a partir dos laços de parentesco” (ROSSI, 2008, p. 79).

Nesse contexto pós-diluviano teria sido fundada a primeira monarquia. Seu instituidor foi Nimrod, o qual por meio da *usurpação* ampliou seu território além do tamanho natural, conquistando outras famílias que estavam sob o domínio de outros patriarcas. Assim, “[...] contra o direito ele alargou seu império pela tomada violenta dos direitos dos outros senhores de família, e neste sentido ele pode ser dito o autor e o fundador da primeira monarquia”<sup>34</sup>. No entanto, enfatiza o autor do *Patriarcha*, tal feito não fora por meio de eleição ou da escolha do povo, mas através da *usurpação* e da *tirania*<sup>35</sup>. Apesar disso, o poder dos patriarcas continuou ao logo da história com Abrão, Isaac, Jacó, Ismael e Esaú, e mesmo durante o cativeiro do Egito, sendo passado de geração em geração. Por isso, se dizia (Gn 25, 16) da descendência de Ismael “estes são os filhos de Ismael, e estes são seus nomes de acordo com seus castelos e cidade, doze príncipes de suas tribos ou famílias”<sup>36</sup>. Seguindo essa perspectiva, Filmer voltara a enumerar os diversos reinos existentes após o dilúvio como demonstração de sua tese, assegurando que a grande variedade de pequenos reinos não deveria ser tomada como uma inferioridade em relação aos reinos atuais. Ao contrário, “estes amontoados de reis em cada nação são um argumento que seus territórios eram pequenos, porém firmemente confirma nossa asserção que a ereção de um reino somente tem início pela distinção das famílias”<sup>37</sup>. O momento de suspensão do poder jurisdicional dos patriarcas apenas teve uma intermitência durante o cativeiro do Egito porque nesse período os israelitas estavam sob a sujeição de outro príncipe. Após isso, ter-se-ia restaurado a linhagem de sucessão do governo patriarcal.

Seguindo essa orientação, em *The anarchy*, Filmer esclarece que os primeiros reinos foram erigidos como colônias de família, onde os pais tinham poder supremo, sendo entendidos como o rei de todos, e seus herdeiros derivavam desses patriarcas o direito de paternidade e o poder real sobre suas famílias. Por essa razão, Filmer questiona Hunton, bem como todos aqueles que defendem o direito do povo alterar um governo ou depor um rei, “[...] se este poder supremo foi assentado e fundado pelo próprio Deus na paternidade, como é possível o povo ter algum direito ou título para alterar e o dispor de outra maneira?”. Isto porque, pela ordem de Deus, a soberania teria sido dada a Adão de forma “tão larga quanto

<sup>34</sup> *Patriarcha*, p. 8. “Yet against right did he enlarge his empire, by seizing violently on the rights of other lords of families, and in this sense he may be said to be the author and first founder of *Monarchy*”.

<sup>35</sup> Esse assunto será discutido de forma mais apropriada no capítulo terceiro, quando trataremos da crítica de Locke a Filmer.

<sup>36</sup> *Ibidem*, pp. 8-9. “These are the sons of Ishmael, and these are theirs names by their castles and towns, twelve princes of their tribes or families”.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 9. “These heaps of kings in each Nation are an argument that their territories were but small, and strongly confirm our Assertion that erection of kingdoms came at first only by distinction of families”.

todos os atos de sua vontade; e como nele, assim em todos os outros que têm o poder supremo [...]”<sup>38</sup>. O grande elemento da crítica, portanto, deve ser direcionado a todos os defensores do consentimento público. Haveria uma contradição entre a afirmação do consentimento e a defesa da origem paternal do poder porque “conforme a escritura nos ensina esse poder supremo estava originalmente na paternidade sem nenhuma limitação. Dessa forma, igualmente, a razão deve evidenciá-la. Deus ordenou o que essa supremacia deva ser, então, por necessidade, a supremacia deve ser ilimitada”. Para Filmer, o poder que limita tem que estar acima do poder que é limitado, seria uma enorme contradição “[...] um poder supremo limitado”<sup>39</sup>. Por conseguinte, a monarquia absoluta seria o regime originalmente estabelecido por Deus a partir de Adão, compreendido como *the father of all flesh*. Qualquer outra forma de governo consiste, efetivamente, em uma corrupção do modelo original ordenado por Deus, um governo ilegítimo frequentemente estabelecido por rebeliões.

Entretantes, não seria um absurdo sustentar atualmente que os reis são pais de seu povo? A experiência não mostraria, precisamente, o contrário? Estas questões são propostas pelo próprio Filmer e tem a função de esclarecer o significado genealógico (genético, conforme Schochet) de sua teoria da autoridade política, porque se o poder patriarcal deve ser transmitido de maneira legítima por sucessão hereditária, como podemos garantir que os reis atuais são de fato herdeiros legítimos dos antigos patriarcas? Se assumíssemos que Filmer alegava uma continuidade ininterrupta entre a história atual e a história da criação, embarcaríamos desnecessariamente em um grande problema de ordenamento dos fatos históricos, provavelmente, sem solução. Pois, como demonstrar essa ordem dos patriarcas partindo da cronologia adâmica narrada pela Escritura Sagrada até a história das nações modernas de seu tempo? Com efeito, o maior problema da fundamentação da autoridade em Filmer, que Locke atacará veemente no Primeiro tratado sobre o governo, está no modo pelo qual seria possível estabelecer uma ligação coerente entre os primeiros patriarcas e o poder monárquico do tempo de Filmer.

No *Patriarcha*, Filmer não poderia cometer o equívoco de assumir uma tese sem efetivamente poder demonstrar como ela se sustentaria. Não seria razoável defender que os reis de seu tempo eram os herdeiros diretos dos primeiros patriarcas por não haver provas

---

<sup>38</sup> *Anarchy*, p. 138. “Now if this supreme power was settled and founded by God himself in the fatherhood, how is it possible for the people to have any right or title to alter and dispose of it otherwise? [...] I was God’s ordinance, that supremacy should be unlimited in Adam, and as large as all the acts of his will; and as in him, so in all others that have supreme power [...]”

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 139. “As the Scripture teacheth us that supreme power was originally in the fatherhood without any limitation, so likewise reason doth evince it, that if God ordained that supremacy should be, that then supremacy must of necessity be unlimited [...], because a supreme limited power is a contradiction”.

documentais para essa espécie de afirmação. Em nenhuma obra Filmer argumentos dessa maneira, mas sim defendia que os reis das monarquias não eram os pais naturais de seu povo, essa linhagem genealógica é impossível de ser demonstrada. Porém, enquanto detentores do poder real, os monarcas devem continuar sendo reputados como herdeiros daqueles primeiros progenitores naturais, cujo direito lhes confere o exercício da suprema jurisdição. Assim, pela natureza do exercício do seu poder, “tais herdeiros não são somente senhores de suas próprias crianças, mas também de seus irmãos, e de todos os outros que estavam submetidos a seus pais”<sup>40</sup>. Para Filmer, enquanto os primeiros pais de família viveram o nome de *patriarca* lhes pertencia, porém após alguns descendentes, quando a verdadeira e natural paternidade havia desaparecido, o título de príncipe ou de rei tornou-se mais significante para expressar a natureza do poder. Por esse motivo, defende Filmer, “[...] ocorre que frequentemente uma criança, pela sucessão de a um rei, tenha o direito de um pai sobre uma grande multidão de grisalhos, e tenha o título de *pater patrie*”<sup>41</sup>. Nesse ponto da argumentação, Filmer fala exclusivamente sobre a *essência* do poder e não de sua filiação histórica, a genealogia está na essência que a história demonstra e não na confirmação sequencial ou remontagem das transmissões e mudanças históricas que configuram tais monarcas como chefe de seu povo. Além disso, essa qualificação do rei como o pai da pátria é bem antiga e Filmer não está trazendo nenhuma novidade à arena das ideias políticas com essa afirmação. Um dos responsáveis pela difusão dessa ideia na Escócia e na Inglaterra foi James VI e I que em 1598, em *The true law of free monarchies*, argumenta que “[...] o rei em relação a seu povo é

---

<sup>40</sup> *Patriarcha*, p. 10. “And such heirs are not only lords of their own children, but also of their brethren, and all others that were subject to their fathers”.

<sup>41</sup> *Id. Ibid.*, p.10. “By this means it comes to pass, that many a child, by succeeding a king, hath the right of a father over many a gray-headed multitude, and hath the title of *Pater Patriae*”. O termo *pater patriae*, cuja tradução para o inglês estabelecida na edição de Sommerville seria *father of the fatherland* (pai da pátria), foi empregada pela primeira vez com alusão aos imperadores da Roma antiga, (Cf. SOMMERVILLE, 1995, p. 29). Nas obras de Filmer esse termo aparece somente uma vez no trecho acima citado do *Patriarcha*, entretanto, na tradição da literatura política em língua inglesa existem alguns empregos exemplares que dão uma noção mais clara do que Filmer queria dizer com essa alusão do rei como o pai. Isto porque, como observa Sommerville, “é difícil deduzir muitas consequências da vaga analogia entre reis e pais” (*Id. Ibid.*, p. 29). Assim, um inicial e famoso emprego dessa expressão aparece na obra de James VI das Escócia, que depois assumiu também o trono inglês como James I, *The true law of free monarchies* publicada em 1598. Outro caso famoso encontra-se em sentenças emitidas por Edward Coke que iniciou sua carreira como advogado e em 1613 foi nomeado Chefe de Justiça da *Court of Common Pleas*. Em uma conhecida sentença de Coke, analisando o problema das crianças nascidas na Escócia após a unificação das coroas, defende que essas crianças deveriam ser consideradas sob a *Common law*, bem como súditas do trono inglês. Uma das justificativas apontadas por Coke era porque o quinto mandamento que estabelece a necessidade de honrar pai e mãe deveria ser estendido “àquele que é o *pater patriae*” (2003, p. 196). Após esses iniciais empregos, a expressão continuou a ser usada por diversos realistas como Robert Sanderson (1627) e Francis Kynaston (1629), (Cf. CUTTICA, 2007, pp. 207-234). Por conseguinte, quando Filmer reivindica no *Patriarcha* que o rei seria o pai da pátria está defendendo, além da analogia entre o governo do pai de família e aquele do rei, que semelhante ao que ocorre com o poder paterno, o rei não estabelece contrato com seus filhos, os quais naturalmente nascem subordinados à sua autoridade.

corretamente comparado a um pai de crianças [...]. E por todas as outras *commonwealths* bem governadas, o estilo do *pater patriae* sempre foi, e é, comumente usado para os reis” (1986, p. 99). Aliado, conforme esclarece Christopher Hill, aos “[...] cânones da Igreja anglicana de 1606 que estabeleceram que o poder político descendia de Adão através dos patriarcas” (2003, p. 271)<sup>42</sup>. O recurso ao *father of the fatherland* serve somente para designar a essência da autoridade a qual seria semelhante àquela de um pai e apenas o fundamento retórico dessa ideia estaria na tese do poder real de Adão. Feito isso, Filmer praticamente abandona o assunto, se dá por satisfeito porque a teologia da criação não pode ser questionada sem correr o risco de se cometer um grande equívoco.

Por conseguinte, a grande dificuldade de Filmer não é a fundação do *pater patriae*, mas sim como justificar a ausência do rei ou a sua escolha entre o embate de dois herdeiros. Afinal, como a tese patriarcalista desenvolvida por intermédio do direito de sucessão linear ao governo paternal pelo primogênito, tradição que remonta à origem da humanidade, lida com a falta de um herdeiro para a coroa? Nesse caso, o poder deveria ser dado povo? Essas são questões que a teoria filmeriana não deixa de considerar e às vezes enfrenta com certa dificuldade. Mas, inicialmente, Filmer alega que esta seria uma falsa questão, pois, inevitavelmente, a primeira resposta a ser dada é que sempre haverá em algum lugar do mundo um herdeiro para o trono. Como essa resposta não convence, Filmer emprega outra justificativa mais razoável, a de que em caso de ausência do herdeiro o poder seja dado aos “[...] chefes de família e príncipes de províncias cujo mérito, habilidade, ou fortunas os têm habilitado, ou os tornados adequados e capazes de tais favores real”<sup>43</sup>. Portanto, suas dificuldades nesse assunto apenas corroboram com a tese que já elencamos aqui, a saber, a teoria adâmica é simplesmente um recurso de apelo retórico e não é desenvolvida como sustentáculo principal do pensamento de Filmer. Por esse motivo, o único poder legítimo é aquele que assemelhar-se-ia ao de um pai, pois, defende Filmer, em todo reino e república do mundo, não importando se o príncipe tenha obtido seu poder pelo favor do povo, pela verdadeira sucessão à coroa, por eleição ou mesmo por usurpação, sendo exercido por um, alguns ou por todos, a natureza do poder deve consistir no direito e na autoridade natural do “*supreme father*” (*Patriarcha*, p. 11).

<sup>42</sup> Em *A bíblia inglesa e as revoluções do século XVII* (1993), Christopher Hill argumenta que a bíblia foi o ponto de referência e a fonte de todas as ideias ao longo do século XVII. Segundo o historiador inglês, “Hobbes e Filmer usaram a linguagem da Bíblia tanto quanto os *levellers*, Milton ou Winstanley. Tanto jesuítas quanto radicais parlamentaristas defenderam as suas causas com argumentos bíblicos” (2003, p. 55).

<sup>43</sup> *Patriarcha*, p. 11. “Therefore the wisdom of all or most princes hath thought fit to adopt many times those for heads of families and princes of provinces whose merits, abilities, or fortunes have enabled them, or made them fit and capable of such royal favours”.

Mesclando então certa visão naturalista da autoridade patriarcal com a interpretação bíblica, Filmer conclui sua argumentação sobre esse assunto defendendo que a obediência ao poder do pai pode ser confirmada pelos textos sagrados, conforme se esforçou em demonstrar, e está amparada na lei de natureza que assegura tal obediência. Por conseguinte,

se comparamos os deveres naturais de um pai com aqueles de um rei, encontrá-los-emos em tudo uma coisa só, sem qualquer diferença, exceto na latitude e na extensão deles. Como o pai sobre uma família, também o rei, como um pai sobre muitas famílias, estende seu cuidado para preservar, alimentar, vestir, ensinar e defender a comunidade inteira. Suas guerras, sua paz, sua corte de justiça e todos os seus atos de soberania tendem somente a preservar e distribuir a cada subordinado e pai subalterno, e para suas crianças, seus direitos e privilégios, de modo que todos esses deveres de um rei são acumulados no cuidado paternal e universal de seu povo<sup>44</sup>.

Essa alusão à natureza geral da autoridade deixa claro que Filmer, ao fazer uso da narrativa sagrada como história de fato, pretende abalar as ideias de soberania popular e contratualismo político, resguardando à figura do rei atual um domínio soberano como o dos antigos patriarcas. Para Franck Lessay, Filmer entende ser essa a característica típica da monarquia inglesa e, por esse motivo, o objetivo final do *Patriarcha* é conciliar a história sacra com a história da Inglaterra derivando desse amalgama “a superioridade real e a subordinação do Parlamento à autoridade do soberano [...]” (1998, p. 69). Com essa qualificação do rei, Filmer pretendia, segundo Schochet, “uma defesa do absolutismo de direito divino sobre o fundamento de que a ordem política da Inglaterra Stuart tinha evoluído da família” (1975, p. 1). Assim, o rei na teoria patriarcalista é mais do que um governante absoluto, ele é considerado o pai da nação por analogia à história da criação e da doação do mundo a Adão.

Por sua vez, nessa altura da argumentação, devemos compreender que Filmer levou a cabo a tentativa de conciliação entre os textos bíblicos e as demonstrações naturais da razão retórica, como Sommerville defende, “hoje a verdade literal da história bíblica não almeja parecer tão clara quanto na época de Filmer. Mas, Filmer fiou-se na Escritura e na razão”. Foi com esse objetivo de aliar fé e razão que ele tentou elaborar uma nova interpretação da filosofia política de Aristóteles, não mais entendido com percussor da

---

<sup>44</sup> *Patriarcha*, p. 30. “If we compare the natural rights of a father with those of a king, we find them all one, without any difference at all but only in the latitude or extent of them. As the father over one family, so the king as father over many families extends his care to preserve, feed, clothe, instruct and defend the whole commonwealth. His Wars, his peace, his courts of justice, and all his acts of sovereignty tend only to preserve and distribute to every subordinate and inferior father, and to their children, their rights and privileges; so that all the duties of a king are summed up in an universal fatherly care of his people”.

liberdade dos povos, de uma visão republicana da sociedade e mesmo de um atenuador das críticas à democracia feitas por Platão, mas sim como o defensor de uma ordem monárquica alicerçada na autoridade paternal. Com efeito, a partir dessa miscelânea Filmer pensava ter estabelecido fortes e importantes alicerces para a defesa do absolutismo real na Inglaterra; por essa razão, ele aprofundou as considerações sobre a história inglesa, especialmente a análise cuidadosa da prerrogativa real, da origem das câmaras judicativas e do Parlamento. Adentramos no âmbito da organização política do Estado e da extensão do poder das esferas governamentais. Afinal, qual a estrutura governamental é mais adequada à teoria da soberania real? Filmer vai defender que os poderes do rei estão acima das leis positivas e que na origem da câmara de juízes e de parlamentares são instituições da prerrogativa do rei, como um auxílio ao seu poder, e não como cisão de sua soberania.

### 3. A soberania do Monarca e o exercício da lei

Ao longo da incursão que fizemos até aqui, foi demonstrado que segundo Filmer a autoridade do rei é natural, e não deve estar sujeita, nem a eleições ou a quaisquer espécies de limitações. Conforme mostramos, essa perspectiva teórica diz respeito ao entendimento do autor sobre a naturalidade da autoridade real em acordo com as características do poder *paternal*. Ao estabelecermos essa matriz filosófica da teoria filmeriana da soberania real, nosso objetivo concentrar-se-á na organização política do poder monárquico, tema que tomou boa parte da atenção de Filmer. O autor do *Patriarcha* procurou estabelecer uma concepção estatal que equacionasse a suprema autoridade do rei e sua relação com a representação parlamentar, a qual era compreendida como subordinada à prerrogativa real. Os entraves da relação entre a autoridade monárquica e aquela parlamentar é um aspecto importante para a história política da Inglaterra. Como mostramos anteriormente, o *Patriarcha* foi escrito precisamente na época em que essa relação estava bastante tencionada, e a redação do tratado constitucional *The freeholders grand inquest touching our Sovereigne Lord the King against his Parliament* tinha por objetivo aprofundar as teses assumidas por Filmer na última parte do *Patriarcha*.

A principal característica apontada por Filmer para o *fatherly power* [poder paterno] é a superioridade da autoridade. Como ampliação do poder familiar o poder real deve estar acima das leis as quais são de origem humana, sempre determinadas pelo próprio rei, o

qual é a lei. A teoria patriarcal efetivamente tem a função de permitir a Filmer uma comparação estratégica dessas duas esferas de poder, desenvolvendo a teoria da indistinguível essência dos poderes do chefe de família e daqueles do rei que tem origem em Platão<sup>45</sup>. O pai de família governa por si mesmo, sem quaisquer regras além das que ele mesmo determina para sua casa, sua obrigação concerne apenas em fazer de tudo para conservação da sua família que é o seu reino. A instituição da monarquia como uma espécie de ampliação da autoridade paternal sobre uma diversidade de famílias é por origem divina e em razão disso apenas à lei divina o monarca está sujeito. Por isso, o monarca como um de pai de diversas famílias tem o privilégio de ter o seu poder multiplicado conforme o acréscimo dos súditos de seu reino, algo que possibilita equacionar o interesse público e o privado. Por isso, Filmer defende no *Patriarcha* que

[...] muito maior é um rei sempre ligado pela mesma lei de natureza a manter este fundamento geral que a segurança do seu reino é sua lei principal. Ele deve lembrar que o proveito de cada homem em particular, e de todos conjuntamente, não é sempre um e o mesmo, e que o público é para ser preferido antes que o privado e que a força das leis não deve ser é tão grande quanto a natural equidade em si mesma— a qual não pode ser completamente compreendida em quaisquer leis, mas é para ser deixada ao arbitramento religioso daqueles que sabem como conduzir os negócios do Estado, e sabiamente equilibrar o proveito particular com o contrapeso do público, de acordo com a infinita variedade dos tempos, lugares e pessoas<sup>46</sup>.

Esta passagem mostra de maneira bastante clara o posicionamento do autor quanto à natureza da extensão do poder real o qual consiste em estar acima das leis, ter uma autoridade absoluta sobre o Estado. Tal defesa ligava Filmer à conjuntura política onde as constantes sedições da

<sup>45</sup> As influências e o usos do pensamento platônico por Filmer são diversas, sobretudo, no que diz respeito a essa orientação da indistinção da essência do poder que se exerce na casa e o poder político. No diálogo *Político*, Platão expõe esse problema da seguinte maneira, Estrangeiro: “e haverá alguma diferença entre o governo de uma cidade e o de uma pequena cidade?”, Sócrates Jovem: “nenhuma”, o Estrangeiro: “assim também, em relação ao problema que discutimos, é evidente que só há uma ciência, quer se diga real, política ou econômica [...]” (259 b-c). Esse modelo de Platão está muito próximo daquilo que Filmer acreditava ser a essência da autoridade dos reis, além de representar uma forma de se contrapor à enfatizada distinção aristotelizante entre a esfera de autoridade paternal e aquela do político. Em Aristóteles essa distinção parte da diferença teleológica entre a casa (geração) e o Estado (preservação); em razão disso, o governo da casa e aquele da sociedade política seriam diferentes em essência. Portanto, a estratégia de Filmer é que a casa também tem sua função de preservação. Essencialmente, esses dois poderes seriam o mesmo cuja distinção corresponderia apenas ao grau de seu exercício.

<sup>46</sup> *Patriarcha*, p. 35. “But much more is a king always tied by the same law of nature to keep this general ground, that the safety of the kingdom be his chief law. He must remember that the profit of every man in particular, and of all together in general, is not always one and the same, and that the public is to be preferred before the private, and that the force of laws must not be so great as natural equity itself — which cannot fully be comprised in any laws, but is to be left to the religious arbitrament of those who know how to manage the affairs of State, and wisely to balance the particular profit with the counterpoise of the public, according to the infinite variety of times, places, persons”.

burguesia contra a nobreza e a ininterrupta reclamação por parte do Parlamento por mais poderes promoviam uma verdadeira situação de incerteza. A natureza dessa divergência com as exigências dos defensores da causa parlamentar é tema amplamente tratado na obra *The freeholders grand inquest*. As frentes sobre as quais Filmer estabelece o embate com objetivo de estabelecer esse modelo de soberania real são diversas e vão desde as interpretações de Walter Raleigh— do aventureiro e escritor elisabetano— em *History of the world* (1614) e de James VI e I em *True law of free monarchy* sobre os livros de Samuel, até a tentativa de fazer conciliar a alusão do patriarca real com passagens do Novo Testamento, a utilização corroborativa dos primeiros padres da Igreja e o lugar da obediência ao rei na *common law*.

De certa forma, o argumento bíblico de Filmer muda porque desloca-se do Pentateuco e do tempo primordial da criação de Adão e passa a trabalhar com o texto mais histórico que narra a judicatura de Samuel. A função desse recurso é bastante precisa, Filmer estabelece a supremacia do rei sobre as leis no momento do esclarecimento de Samuel aos hebreus sobre o direito daquele que haveria de os governar (1Sm 9, 2-18). Essa é a mesma passagem analisada por James VI e I em *True law* como o verdadeiro ofício dos reis e foi retomada por Filmer tal e qual (*Cf. Patriarcha*, pp. 35-8). Por sua vez, a distinção feita pelo Cristo entre o reino de Deus e o de César que aparece no evangelho de Matheus (22, 21) Filmer interpreta como uma ordem para a necessária obediência dos homens os príncipes da terra. Essa é uma passagem importante porque consiste na tentativa de conciliar o seu pensamento político com o cristianismo, haja vista ter concentrado a sua atenção anterior quase que exclusivamente sobre os livros do Antigo Testamento. Semelhante orientação se encontra com as menções aos padres dos primórdios da Igreja. Segundo Filmer, eles não mencionaram nenhuma reserva de poder às leis da terra ou ao povo, “Santo Ambrósio, em sua *Apologia de Davi*, expressamente disse ‘ele foi um rei e, por conseguinte, nenhuma lei o obrigava, porque os reis são livres dos limites de qualquer falta’. Santo Agostinho também determina: o imperador não está sujeito às leis, quem tem poder para produzir outras leis”<sup>47</sup>. Diferentes fontes do Novo Testamento foram utilizadas por Filmer como uma maneira de atualizar a teoria dentro da nova escritura, um exemplo encontram-se no uso de passagens de Romanos, cujas palavras de São Paulo submetem o povo às autoridades seculares através de um princípio bem definido: “porque (o príncipe) é ministro de Deus para teu bem [...]. Porque

---

<sup>47</sup> *Patriarcha*, p. 38. “The Fathers mention no reservation of any power to the laws of the land, or to the people. St. Ambrose, in his *Apology for David*, expressly saith: ‘he was a king, and therefore bound to no laws, because kings are free from the bonds of any fault’ (Ambrose, chapter 10). St. Augustine also resolves: ‘the emperor is not subject to laws, who hath power make other laws.’”

também por esta causa é que pagais os tributos; pois são ministros de Deus, servindo-o nisto mesmo. Pagai, pois, a todos o que lhes é devido; a quem tributo, o tributo” (Rm 13, 3-7). Igualmente em São Pedro, “sede, pois, submissos a toda a instituição humana, por amor de Deus; quer ao rei, como o soberano, quer aos governadores, como enviados dele [...]” (I Pd 2, 13-14).

O próximo passo de Filmer consiste na tentativa de mostrar que as teses contidas nas Escrituras sfundamentam o direito civil, no que diz respeito à origem das suas leis e até onde ela limita a ação dos reis. O alicerce do direito civil estaria na jurisdição absoluta, semelhante ao poder que o ateniense Sólon possuía de instituir e julgar as próprias leis, sem nenhum impedimento, com a finalidade de promover o fim dos conflitos sociais em Atenas<sup>48</sup>. Ora, nas alegações de Filmer, Sólon reunia em si todos os poderes para a realização das reformas das leis elaboradas por Drácon e nem por isso agiu contra os interesses da cidade levando o povo à servidão. Por conseguinte, os escritores que qualificam os monarcas absolutos como tiranos não sabem o que significa efetivamente a palavra tirania, mesmo pensadores como “[...] Aristóteles, Bodin nem Sir Walter Raleigh (que são homens de julgamento profundo) podem concordar com uma definição de tirania [...]”<sup>49</sup>. Contra a acusação de tirania elaborada por Milton ao rei outrora deposto, Filmer argumenta que não existe na história tal forma de governo responsável por destruir um reino em nome do interesse pessoal, transformando os súditos em escravos, pois é “[...] naturalmente impossível haver uma forma de governo que possa existir para a destruição de um povo, como a tirania é suposta”<sup>50</sup>. Segundo Filmer, nas mais tradicionais interpretações do código civil inglês como aquela frequentemente atribuída a Henry de Bracton, os reis não são descritos como tiranos, porém são portadores da fonte originária de jurisdição do reino e os instituidores dos

---

<sup>48</sup> Cf. *Patriarcha*, p. 41. A posição ocupada por Sólon na história constitucional de Atenas foi bastante enfatizada por Aristóteles ao defender que ele foi chamado pela aristocracia para acalmar o agudo conflito social que dominava a vida ateniense ainda em decorrência da tentativa frustrada de Cilon em instaurar a tirania na cidade e da constituição de Drácon (aprox. 632 a. C.). Dessa forma, Sólon é um reformador com uma espécie de poder absoluto porque estava acima das leis que ele mesmo deveria reformar. O professor Bignotto argumenta que “[...] ao encarnar solitariamente um poder que deve ser da coletividade [...], podemos dizer que com Sólon assistimos à invenção do tirano, ou, se preferirem, à invenção do conceito de tirania e sua inscrição definitiva na reflexão política” (1998, p. 30 e p. 33). A menção que Filmer faz de Sólon está em mostrar o rei como o ser político que tem o soberano poder, acima das leis, para promover a segurança e o equilíbrio do próprio reino. Dessa forma, Filmer discorda da orientação segundo a qual é necessário distinguir o rei do tirano, e muito menos das interpretações de seu tempo como a de Milton, que defendia ser o tirano aquele que age em proveito próprio contra os interesses do povo.

<sup>49</sup> *Anarchy*, p. 148. “Neither Aristotle, Bodin nor Sir Walter Raleigh (who were all men of deep judgment) can agree in a definition of tyranny [...]”.

<sup>50</sup> *Obs. Milton*, p. 206. “[...] that it is in nature impossible to have a form of government that can be for the destruction of a people, as tyranny is supposed”.

parlamentos<sup>51</sup>. Ao contrário, Bracton defende que todos estão submetidos ao rei, porém ele a nenhum outro além de Deus e suas faltas jamais poderiam ser julgadas pelo povo, mas somente por Deus.

Frequentemente, a razão para a invenção das leis fora a ausência dos reis em épocas de guerra e onde havia a necessidade de cuidado maior com assuntos públicos, estando, portanto, ausente das consultas populares. Nessa situação foram criadas as primeiras leis: “assim cada súdito particular pode encontrar o desejo de seu príncipe decifrado para eles nas tábuas de suas leis afim de que não precisem recorrer ao rei, a não ser para obter uma interpretação ou mitigação de leis rigorosas ou obscuras, ou ainda, em novos casos, para um complemento onde a lei foi defectiva”<sup>52</sup>. De um modo ou de outro, o entendimento de Filmer é que a força da lei não está nela mesma, mas na autoridade daquele que a outorga e a mantém porque “as multas, penalidades e confiscos de todas as leis são devidas somente ao poder supremo”<sup>53</sup>. Como defende Cuttica, concordamos com ele, os fundamentos lançados por Filmer para a soberania dos reis compreende que o monarca é o “fundador do Estado; o criador da lei [...], ele faz o governar coincidir *tout court* com a forma de governo” (2007, p. 404). E “a razão pela qual um rei não pode ser punido não é porque ele está excetuado da punição [...], mas porque não há superior para julgá-lo além de Deus [...]”<sup>54</sup>. Conforme o exemplo de Sólon, descrito acima, as leis emanam da autoridade que assegurar a sua execução e a sua obediência, essa mesma autoridade é detentora do direito de julgar, como Samuel que “[...] julgou Israel durante toda a sua vida” (1Sm 7, 15). Esses atributos determinam aquela forma de governo que Filmer qualifica como a real, iniciada no tempo primordial da criação e continuada ao longo das eras como a forma de governo mais natural. Contrariar essa extensão de poder ou limitá-la às leis, tornaria impossível que o rei pudesse assegurar efetivamente a tranquilidade e a prosperidade do reino.

---

<sup>51</sup> Henry de Bracton (1210-1268) foi um antigo jurista e chefe de justiça do reino de Henry III responsável por difundir o direito civil romano nas discussões sobre as leis imemoriais do direito inglês. Comumente é o suposto como o autor do tratado *De legibus et consuetudinibus anglie* o qual, ao ser republicado em 1640, ganhou grande popularidade e cuja interpretação foi disputadas por realistas e parlamentares. De acordo com o professor Alberto Barros, “[...] os realistas expandiam a ideia de que a autoridade real era suprema na atribuição da justiça para a noção de que ela era superior em todos os aspectos do governo” (2013, p. 79). Filmer leva a cabo uma tentativa de defesa a partir do tratado atribuído a Bracton com o objetivo de provar o acordo de uma importante autoridade da *common law* com a concepção de que o poder do rei era ilimitado e que não tinha superior além de Deus.

<sup>52</sup> *Patriarcha*, p. 41. “[...] that so every particular subject might find his prince’s pleasure deciphered unto him in the tables of his laws, that so there might be no need to resort to the King but either for the interpretation or mitigation of obscure or rigorous laws, or else, in new cases, for a supplement where the law was defective”.

<sup>53</sup> *Obs. Milton*, p. 206. “The fines, penalties and forfeitures of all laws are due to the supreme power only [...]”.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 204. “The reason why a king cannot be punished is not because he is excepted from punishment [...], but because there is no superior to judge him but God [...]”.

Por sua vez, a amplidão de poder que Filmer confere ao rei— estar acima das leis positivas e religiosas— não é alicerçada na alegação da permanente incerteza sobre o *status* da lei e da obediência. Ou seja, não existe uma insinuação argumentativa para que as ações do rei estejam sempre em contradição com as suas próprias leis. O que está em jogo aqui é a compreensão da essência e do direito da soberania completa dos reis os quais, mesmo estando acima das leis, todavia, devem governar em acordo com elas. Para comprovar essa tese, Filmer recorre à história da Inglaterra, à prática e aos os escritos dos monarcas, bem como à delegação do poder de jurisdição aos magistrados que julgarão por meio de câmaras judicativas. Para James I, conforme Filmer advoga, “[...] um rei, governando em um reino estabelecido, deixa de ser um rei e degenera-se em um tirano tão logo ele deixa de governar em acordo com suas leis”<sup>55</sup>. Especialmente a lei geral de preservação do Estado, pois a segurança das terras, dos bens, das liberdades e das vidas de todos os súditos corresponde à primeira lei natural (e única) que obrigará o rei, o tirano ou o usurpador.

Esse tipo de análise leva Filmer a aprofundar-se na história inglesa, especialmente na análise cuidadosa do juramento dos reis, cujos artigos denotam o desejo do rei em manter a lealdade às leis e aos costumes. Entretanto, essa lealdade é definida apenas às leis retas ou equitativas (*upright laws*). Esse fato traz à tona uma das maiores tensões presente no *Patriarcha* entre os atributos da soberania e a tentativa de construir uma imagem positivo do soberano que fizesse frente ao discurso de patriotismo dos defensores da causa parlamentar. Isto porque Filmer cita a obra de Thomas Milles, *Of nobility* (1608), a edição utilizada por Filmer foi a tradução publicada em 1610, que trata do reinado de Edward I (1239-1307). Nessa obra, o juramento do rei é descrito dessa maneira: “É teu desejo fazer que seja administrada em todos os seus julgamentos uma justiça indiferente e reta, e usar a descrição com misericórdia e verdade? É teu desejo que nossa leis e costumes retos sejam seguidos, e prometes que todos eles deverão ser protegidos e mantidos por ti?”. Após a resposta afirmativa a esses artigos dirigidos aos laicos e aos súditos em geral, o arcebispo da Canterbury lhe questiona: “É teu desejo confirmar e seguir as leis e os costumes dos tempos antigos, concedidos de Deus pelos reis justos e devotos à nação inglesa, pelo juramento feito ao povo, especialmente as leis, costumes e liberdades concedidas aos clero e aos laicos pelo ilustre rei Edward?”<sup>56</sup>. Toda a ênfase da sequência da discussão empregada por Filmer no

---

<sup>55</sup>*Patriarcha*, p. 42. “And a king, governing in a settled kingdom, leaves to be a king and degenerates into a tyrant so soon as he leaves to rule according to his laws”.

<sup>56</sup>*Ibidem* p. 42. “Art thou pleased to cause to be administred in all thy judgments indifferent and upright justice, and to use discretion with mercy and verity? Art thou pleased that our upright laws and customs be observed,

*Patriarcha* está baseada no sentido jurídico do termo *upright laws* que aparece nos juramentos dos reis da Inglaterra, ou seja, o rei deve seguir todas as leis justas do reino e abolir as leis ruins e injustas (Cf. p. 42). Entretanto, essa resposta é frágil e o texto demonstra muito bem essa tensão ou quase uma espécie de ambiguidade. Como alega Cesare Cuttica, a posição de Filmer defende *pari passu* à necessidade de observar as leis retas que “[...] o rei não era de modo algum restringido de atuar de acordo com sua livre vontade” (2007, p. 214). Na verdade, essa tensão está ancorada na ausência de um critério normativo geral por meio do qual o rei pudesse nortear o entendimento sobre a justiça ou não das leis estabelecidas do Estado. Evidentemente, não há espaço para o desenvolvimento de uma teoria da lei de natureza no pensamento filmeriano, por isso o julgamento correto sobre o quadro de leis humanas ou mesmo aquelas relacionadas à crença e ao culto religioso estão submetidos à consciência da soberana realeza, a qual, segundo Filmer, necessariamente o levará a agir pelas leis justas. É essa tensão sobre a equidade da justiça da consciência do rei que conduz Filmer à seguinte questão: “é um *pecado* para o súdito desobedecer o rei se ele comanda alguma coisa contrária às suas leis?”<sup>57</sup>. Se as leis, mesmo aquelas que são consideradas as mais justas, podem ser validadas ou invalidadas de acordo com a livre consciência do soberano real, onde estaria a segurança da tradição da constituição inglesa? A resposta de Filmer é simples: cabe ao rei instituir leis e mantê-las em acordo com o que Bracton defendia como *aequitatem praecipiat, et misericordiam* [justo comando e misericórdia] (Cf. *Patriarcha*, p. 43). Assim, o soberano pode comandar coisas contrárias às leis positivas e religiosas, e esse comando deve ser entendido pelos súditos como uma ordem necessária e inquestionável.

### 3.1. A prerrogativa real e a *common law*

O que permite a Filmer defender que mesmo após o estabelecimento do poder o rei não está subordinado às leis é a prerrogativa real. Esse recurso aloca o rei em uma posição privilegiada porque é o direito de lançar prerrogativas que eleva o soberano real acima das leis. Era precisamente esse direito que elevava os reis acima de todos e das leis o motivo de disputa e discórdia na época em que Filmer escrevia o *Patriarcha*.

---

and dost thou promise that those shall be protected and maintained by thee? [...]. Pleaseth it you to confirm and observe the laws and customs of ancient times, granted from god, by just and devout Kings, unto the English Nation, by oath unto the said people. Especially the laws, liberties, and customs granted unto the clergy and laity by the famous King Edward”.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 43. “[...] it be a *sin* for a subject to disobey the king if he command anything contrary to his laws?” (Grifo adicionado).

Lee Ward tem observado que houve uma acentuação dessa afirmação da soberania real em dois momentos específicos do reinado de Charles I, a saber, o julgamento da Corte de Justiça em favor do rei no caso do Ship Money (1638)<sup>58</sup> e, sobretudo, “[...] seu longo período de governo sem uma reunião do Parlamento (1629 a 1640) era vistas pelos seus oponentes como uma tentativa flagrante de estender a prerrogativa real além dos limites tradicionais” (2004, p. 59). A obra de Filmer tenta resgatar uma concepção benéfica da prerrogativa real e responder às críticas dos oponentes da causa real, por isso argumenta que o direito da prerrogativa não era algo ruim e perigoso, mas sim algo bom e necessário para a maioria dos súditos; inclusive a existência das casas legislativas fora compreendida como um ato da prerrogativa real. Assim, a instituição e o exercício da lei está ligado à soberania absoluta do poder real, sem essa característica não haveria nenhuma lei porque a essência de “[...] um rei é o poder de dar leis; sem este poder ele é meramente um rei ambíguo”<sup>59</sup>. A prerrogativa consiste na extensão do supremo poder, não importa a forma pela qual ele seja obtido— eleição, doação ou sucessão— pois é a extensão da governança que faz do rei realmente o lorde soberano e não pelos meios de obtenção do poder. Para Cuttica, essa posição a respeito da extensão do poder real evidencia que o *Patriarcha* era o resultado da decisão coerente de Filmer em combater aqueles que “rebaixavam o papel do soberano e a questão da inviolabilidade de sua prerrogativa real”, os alvos eram os ideários republicanos e a teologia do patriotismo. Ambas as orientações visavam “[...] tornar o rei um mero figurante da nação Inglesa”, reclamando a autoridade do Parlamento como o “[...] bastião constitucional do país” (2007, p. 21). Em concordância com esses intérpretes e levando em conta que Filmer submeteu o *Patriarcha* para publicação em 1631, sua obra deve ser compreendida como uma resposta às intrigas políticas que tumultuavam o final da década de 20 daquele século, marcado inicialmente pelo *Forced Loan* (1626-7)<sup>60</sup>, pela reação do Parlamento com a *Petition*

---

<sup>58</sup> O *Ship Money* foi um imposto estabelecido pela prerrogativa de Charles I que exigia a contribuição em navio ou dinheiro das cidades portuárias à coroa em eventuais situações de emergência; após isso (em 1636), o *Ship Money* passou a ser um tributo anual e ampliado para todas as cidades da Inglaterra. A interpretação de Barros a respeito do significado da vitória do rei na corte de justiça sobre a legalidade desse imposto é semelhante à de Ward. De acordo com o professor da USP, “as cortes de justiça reconheceram que o monarca inglês podia obrigar seus súditos a auxiliá-lo na defesa do reino, em situações de emergência, e admitiram que somente o monarca pode avaliar se a situação era ou não de risco para o reino” (BARROS, 2013, p. 73).

<sup>59</sup> *Patriarcha*, p. 44. “That which giveth the very being to a king is the power to give laws; without this power he is but an equivocal king.”

<sup>60</sup> O chamado *Forced loan* [empréstimo forçado] foi uma tentativa de Charles I para obter dinheiro necessário ao financiamento de sua guerra contra a Espanha e a França. As taxas, por sua vez, começaram a ser cobradas em setembro de 1626. Esse imposto desencadeou uma série de controvérsias, Cuttica tem enfatizado esse ponto de vista ao defender que a cobrança gerou um impacto crucial sobre o debate político da era Carolina concernente à prerrogativa real e ao direito de resistir aos atos do rei que não haviam sido aprovados pelo Parlamento (Cf. CUTTICA, 2007, pp. 245-52).

*of right* (1628) e o conseqüente e longo período do *Personal rule* (1629/1640), durante o qual Charles I primeiro governou exclusivamente com o uso da prerrogativa.

A fundamentação da prerrogativa como esfera de atuação exclusiva e atributo indispensável da soberania não se esgota em si porque, como Aristóteles tem argumentado no cap. 16 do terceiro livro da *Política*, mesmo que um rei governe por meio da autoridade de sua absoluta vontade, ele precisará de magistrados os quais devem lhe servi como olhos, ouvidos, mãos e pés. Em decorrência, o problema deságua na exigência de estabelecer o lugar (ou não) das diferentes esferas de poder dentro do sistema absolutista até então veementemente perseguido, ou seja, passa pelo debate mais interno sobre o significado dos princípios constitucionais da Inglaterra. Filmer aprofundou as considerações sobre esse debate com a finalidade de analisar a relação da prerrogativa real com a existência da Corte de Justiça e do Parlamento. Essa recorrente discussão entre realistas, parlamentares e juriconsultos pode ser resumida pela seguinte questão: quem tem a autoridade final sobre a *common law*: o Rei, o Parlamento ou as Câmaras Judicativas? O significado mais aceito e ao qual Filmer está ligado defende que a *common law* consiste na concepção de um quadro de costumes imemoriais tradicionalmente verificados. Conforme o professor Alberto R. G. de Barros, em oposição ao direito romano “[...] expresso na compilação de Justiniano, a *common law* era definida em termos de costumes, que haviam sido consagrados pelas cortes de justiça e estavam de acordo com a razão e a vontade divina [...]” (2013, p. 62)<sup>61</sup>. A raiz da controvérsia está fincada em um problema de interpretação do porquê, de como e qual a legitimidade de determinação que possui um estatuto de lei regido pelos princípios da *common law*. Por isso, Filmer busca responder qual a legitimidade das leis instituídas e até que ponto pode-se dizer que elas limitam a prerrogativa real. Ou seja, trata-se de um problema de interpretação sobre os alicerces constitucionais do direito inglês. Segundo Jeffrey Goldsworthy, em *Parliamentary sovereignty* (2010), ao menos três respostas gerais têm sido levantadas de acordo com os interesses das três esferas de poder existentes na Inglaterra. Assim, para o comentador, a visão mais ortodoxa é aquela segundo a qual os estatutos aprovados pelo Parlamento ultrapassam algumas partes da *common law*; em razão disso, as leis estatutárias seriam superiores à *common law*. Como consequência dessa interpretação, os juizes seriam

---

<sup>61</sup> Complementando, Barros defende que a “os juristas da *common law* utilizavam normalmente a data da coroação de Ricardo I, 3 de setembro de 1189, para dividir o tempo imemorial do tempo da memória. Assim, as práticas legais deveriam ter sido exercidas regularmente e constantemente antes e depois de 1189, e o seu uso deveria ter sido longo, contínuo e pacífico, sem interrupção, para fazer parte da *common law*” (2013, p. 62-3).

claramente subordinados ao Parlamento, “[...] obrigados a obedecer suas leis [...]”. Doravante, o Parlamento é elevado à posição de poder soberano do reino (pp. 14-5).

Por sua vez, a opinião frequentemente difundida segundo a qual os fundamentos não escritos da constituição britânica configuravam a *common law*, e que a autoridade dos estatutos do Parlamento derivaria necessariamente desse direito imemorial, inegavelmente, consiste em uma espécie de contrapeso para as pretensões dos parlamentares. Pois, compreendendo a *common law* como um corpo de regras forjadas em costumes imemoriais através dos quais os juízes têm estabelecido a tradição de precedentes ocasionava limitações aos poderes legislador. No século XVII, juristas como Edward Coke defendiam que a *common law* incorporava uma antiga e imutável constituição que conferia e limitava os poderes, e assim a legislatura parlamentar não estaria acima da leis (2010, p. 16). J. G. Pocock defende que esse encadeamento de premissas— as autoridades derivam da *common law*, a qual limita seus poderes— seriam equacionadas em um único argumento que daria conta do sentido do direito imemorial e das leis positivas. Essa conciliação, segundo Pocock, pode ser encontrada em Edward Coke, para quem a *common law* limitava todas as outras leis humanas. Afinal, Coke aceitava que o direito inglês era um *jus non scriptum* e que “[...] as funções das cortes era declarar o antigo costume do reino” (1987, p. 37). Para Pocock, essa perspectiva de que a lei é um costume estabelecido da estrutura dos poderes acabava por influenciar os escritos de autor muitos autores desse período. Por conta disso, seria possível defender “[...], em primeiro lugar, a espécie de pensamento que temos visto em Coke tornaria possível alegar, com sincera e inteira convicção, que muitos dos privilégios ou direitos os quais parlamentares ou cortes de *common law* sob um vigoroso chefe de justiça desejavam possuir no presente tinham sido seus no passado”. (*Ibidem*, p. 47). Essa elevação da lei sobre os poderes seriam trações das experiências e relatos jurídicos vivenciados e escritos por Edward Coke. Na segunda parte de suas *Institutes of the laws of England*, Coke esclarece: “aqui nossas leis comuns são aptamente e propriamente chamadas leis da Inglaterra porque elas são apropriadas para este Reino da Inglaterra como as mais aptas e ajustadas pelo governo, e não tem dependência sobre nenhuma lei estrangeira que seja, nem sobre a lei civil ou a lei canônica, exceto em casos permitidos pelas Leis da Inglaterra” (COKE, 2003, p. 920). É a respeito dessa perspectiva sintetizada por Coke, que uma terceira resposta consistirá em negar as concepções do direito que limitam o papel constitucional da autoridade real, condicionando a primazia das leis seja ao Parlamento, seja às cortes de justiça.

A terceira resposta é, justamente, a posição de pensadores realistas e a posição de Filmer sobre essa relação é bastante emblemática, pois, segundo o autor do *Patriarcha*, seria incompreensível que a *common law* tivesse chegado primeiro ou que fosse mais fundamental que a autoridade do rei. Ao contrário, Filmer defende a necessária dependência e sujeição da *common law* ao príncipe soberano como o instituidor e garantidor da lei. Partindo da divisão mencionada pelo Cardeal Belarmino segundo a qual as leis devem ser divididas em duas grandes espécies: leis escritas e as não escritas, Filmer estabelece que as leis não escritas são aquelas que podem ser intituladas como a *common law*, pois dizem respeito aos costumes de um povo, são limitada aos tempos, porém legítimas somente enquanto respaldada pelo poder superior. Esse primeiro poder superior seria, justamente, o poder real que faria parte da tradição não escrita e por meio das ordens reais essas leis não escritas passaram efetivamente a ser leis escritas; verdadeiras fontes do direito positivado. Conforme encontramos no *Patriarcha*,

A *common law* (como o senhor chanceler Egerton nos ensina) é o ‘costume comum do reino’. No que diz respeito aos costumes, estes devem ser considerados porque para cada costume houve um tempo em que ele não era um costume, e o primeiro precedente que temos agora, não era nenhum precedente quando ele começou. Quando cada costume inicia, houve alguma coisa diferente do costume que o fez legal, senão o começo de todos os costumes eram ilegítimos. Apenas pela poder superior o primeiro costume é tornado legal que comanda ou consente com seu início. E o primeiro poder que encontramos (conforme todos os homens confessam) é o poder real, o qual nesta nação e em todas as outras nações ao redor do mundo fora pensando anteriormente a quaisquer leis e a qualquer outra espécie de governo. De onde nós devemos necessariamente inferir que a *common law* em si mesma, ou os costumes comuns deste país, era originalmente as leis e comandos dos inicialmente não escritos<sup>62</sup>.

A *common law* segue depois do governo porque é estabelecida pela autoridade real, cujo quadro de leis, muitas vezes ligadas à religião, seriam poucas e gerais, não dizendo nada direcionado a casos específicos e particulares. Porém, é justamente pelo caráter geral dessas

---

<sup>62</sup> *Patriarcha*, p. 45. “The common law (as the lord chancellor Egerton teacheth us) is the common custom of the realm. Now concerning customs, this must be considered, that for every custom there was a time when it was no custom; and the first precedente we now have, had no precedente when it began. When every custom began, there was something else than custom that made it lawful, or else the beginning of all customs were unlawful. Customs at first became lawful only by some superiour, which did either command or consent unto their beginning. And the first power, which we find (as is confessed by all men) is the kingly power, which was both in this and in all other nations of the world long before any laws, or any other kind of government was thought of. From whence we must necessarily infer that the common law itself, or common customs of this land, were originally the laws and commands of kings at first unwritten”.

leis que os juízos e julgamentos estão comprometidos com a necessidade de bastante cuidado e atenção na interpretação, haja vista elas não regularem as ações específicas.

Para Filmer, é em razão dessa dificuldade de interpretação que as cortes de judicaturas são estabelecida pela supremacia da prerrogativa real com a obrigação de auxiliar o rei nas causas mais difíceis da interpretação dos precedentes<sup>63</sup>. De outro modo, a existência de juízes é entendida por Filmer como uma concessão do rei que tem sua origem determinada na história da Inglaterra. Apesar de haver a permanente soberania absoluta do rei, ele pode compartilhar (destinar) seus julgamentos com uma câmara de juízes escolhidos pelo rei; é dessa forma que “[...] deve necessariamente ser o entendimento de uma jurisdição que permanece ligada à pessoa do rei.”<sup>64</sup> Assim, Filmer claramente está tomando uma atitude extremamente crítica quanto às concepções mais liberais da monarquia mista ou, falando de modo mais direto, das ideias que tendem a cindir a soberania real em poderes independentes uns dos outros. Filmer é o teórico da soberania unificada, absoluta, centrada nas mãos de um, e não cindida em poderes autônomos, interdependentes ou equilibrados. Tanto a jurisdição da lei comum quanto da positiva são dependentes do príncipe soberano, por isso o estatuto da Magna Carta deve ser compreendido como a instituição da jurisdição em causas comuns e não uma estratégia para limitar a autoridade absoluta. Pois, “o rei é o único autor imediato, corretor e moderador delas também. Dessa forma, nenhuma destas duas espécies de leis são ou podem ser qualquer diminuição daquele poder natural que têm os reis sobre seu povo pelo direito de paternidade [...]”<sup>65</sup>. Se é assim com relação ao ato de julgar, como poderíamos entender a esfera da elaboração das leis? Qual o lugar do Parlamento na teoria filmeriana do Estado? Sobre isso, Robert Filmer escreveu um polêmico tratado anticonstitucionalista denominado *The freeholders grand inquest* o qual deve ser compreendido como uma complementação às últimas passagens do *Patriarcha*. Com efeito, após o problema da relação entre as prerrogativas do rei e o estatuto das leis, Filmer passa a tratar sobre a natureza dos

---

<sup>63</sup> O problema da interpretação sobre os precedentes da *common law* era bastante recorrente e dava margem a diversas controvérsias, tanto no que diz respeito ao fundamento jurídico da lei quanto no que concerne aos julgamentos dos casos. Segundo Pocock, em razão desse problema interpretativo foram produzidas diversas crônicas sobre ações tomadas em tempos distantes com o objetivo identificar os precedentes para análise da condição presente. Um caso exemplar que daria origem a diversos precedentes foi o *Ship-money Case*. Para o autor de *The machiavellian moment*, “alegar que um precedente existe é alegar que um sistema de lei tão velho quanto precedente ainda tem força, e o argumento usado in the *Ship-money Case* implicava o princípio de Coke que a lei da Inglaterra era anterior à Conquista [normanda]. Quando era alegado que um precedente remoto existiu como um direito, é possível alegar em adição que o direito era de uma antiguidade imemorial” (POCOCK, 2010, p. 47).

<sup>64</sup> *Patriarcha*, p. 48. “but must necessarily be understood of a jurisdictions remaining in the king’s royal person”.

<sup>65</sup> *Ibidem* p. 52. “For the king is the sole immediate author, corrector and moderator of them also. So that neither of these two kinds of laws are, or can be, any diminution of that natural power which kings have over their people by right of fatherhood”.

parlamentos, lugar onde todos os estatutos são aprovados. Pela definição dada por Filmer, fica clara a importância deste tema, até porque foram várias as guerras motivadas por conta da relação conflituosa entre a Monarquia e o Parlamento da Inglaterra.

#### 4. O Rei e o seu Parlamento

A investigação de Filmer sobre o significado e a origem da assembleia do parlamento na Inglaterra ocupa boa parte do Final do *Patriarcha* e o tema de destaque em *The freeholders*, lugar onde ele aprofunda sua análise histórica e teórica da tradicional instituição inglesa. Ainda no final do *Patriarcha*, Filmer esclarece o significado dessa espécie de assembleia pela análise linguística da palavra *Parliament* cuja origem normanda indicaria uma tradição que se desenvolveu na Inglaterra em tempos remotos, provavelmente, a partir da Conquista normanda, quando a Inglaterra era governada por reis estrangeiros. Porém, de um ponto de vista histórico ainda mais remoto, Filmer argumenta que semelhante espécie de assembleia existiu também entre os primeiros reis anglo-saxões. Dessa forma, Filmer argumenta que dessas assembleias onde se reunia a nobreza deriva a tradição parlamentar inglesa, a qual consistiria em uma maneira de consultar grandes assembleias para assuntos de destacada importância. Evidentemente, a exposição de Filmer não argumenta contra a existência da origem histórica dos parlamentos, pois “são grandes as vantagens que ambos, o rei e o povo, podem receber através de um parlamento bem ordenado”<sup>66</sup>. No entanto, esclarece desde o início, os parlamentos bem ordenados, à maneira filmeriana, são aqueles cujas reuniões tornam claro o reconhecimento de que o rei é o senhor soberano de todo o reino porque “assim eles facilitam o governo do rei pela produção de leis inquestionáveis, para cada magistrado subordinados ou multidão refratária”<sup>67</sup>. Ora, o contrário dessa exigência patriarcalista seria a existência de um parlamento independente do rei, sempre contestando suas ordens. Por esse motivo, Filmer passa a analisar as maneiras pelas quais os parlamentos eram convocados ao longo da história inglesa.

Filmer inicia a história do Parlamento da Inglaterra alegando que por mais remota que sejam as evidências dessa espécie de assembleia, os parlamentos nem sempre existiram

---

<sup>66</sup> *Patriarcha*, p. 52. “Great are the advantages which both the king and people may receive by a well ordered parliament”.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 53. “Thus they facilitate the government of the king by making the laws unquestionable, either to the subordinate magistrates or refractory multitude”.

reunidos em Estados Gerais, pois, por muito tempo, o atual reino inglês estava dividido em diversos reinos sem unidade, mesmo depois da conquista normanda. Esse ponto é importante para Filmer porque estrutura a sua posição sobre o lugar e a participação dos comuns na esfera da elaboração de leis nas assembleias de parlamentares. Assim, a questão logo se direciona para os comuns. Segundo Filmer, “um segundo ponto a ser considerado é se em tais parlamentos, como os que existiam nos tempos dos saxões, apenas a nobreza e o clero faziam parte das assembleias, ou se os comuns eram também convocados”<sup>68</sup>. Sobre isso, Filmer segue a ideia de que o primeiro a instituir os comuns como membros do Parlamento foi o rei Henry I, e antes disso apenas a nobreza e os prelados poderiam ser consultados sobre os mais importantes casos de Estado. Outro ponto importante tratado por Filmer é que desde o tempo da instituição dos parlamentos, essas convocações nunca tiveram a conotação de assegurar a garantia da liberdade natural para a totalidade dos súditos. Assim, se a liberdade dos homens fosse de fato algo naturalmente existente, o povo teria poder de se reunir onde e quando desejasse. Ao contrário, “o povo não pode reunir-se por si mesmo, mas o rei, pelo seu decreto, chama-os ao lugar onde lhe agrada e em seguida novamente os dispensa com seu breve suspiro, sem qualquer outro motivo que a sua vontade”<sup>69</sup>. Nem a Casa dos Lordes e nem a dos Comuns são instituições representantes da totalidade do povo e nem possuem *status* de infalibilidade haja vista que as casas do Parlamento são estabelecidas apenas pelo rei, ou seja, a vontade do rei deve se impor de maneira imperativa, conforme todos os antigos estatutos que dizem: “o rei *em seu* Parlamento— *the king in his Parliament*”. Ora, isso leva à defesa de que as duas casas ou câmaras do Parlamento inglês não constituem uma suprema corte, na verdade “elas são apenas membros e uma parte do corpo, do qual o rei é a cabeça e o regente”<sup>70</sup>; conforme diversos estatutos presentes na Carta Magna inglesa<sup>71</sup>.

<sup>68</sup> *Patriarcha*, p. 54. “A second point considerable is whether in such parliaments as were in the Saxons’ times the nobility and clergy only were of those assemblies or whether the commons were also called”.

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 55. “The people cannot assemble themselves, but the king, by his writs, calls them to what place he pleases, and then again scatters them with his breath at an instant, without any other cause showed them than his will”.

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 57. “They are only members and a part of the body, whereof the king is the head and ruler”.

<sup>71</sup> A Magna Carta consiste em um documento instituído em 1215 pelo rei John e as interpretações sobre sua importância geralmente são posicionadas como uma tentativa de limitação da autoridade absoluta do rei. Barros destaca a importância das alegações de Edward Coke sobre esse documento como uma espécie de atestado das liberdades dos súditos como um direito inato e distinto, portanto, de “[...] uma coleção de franquias e imunidades, concedidas ou declaradas em ocasiões particulares, mas direitos imanentes ao *status* de membros do reino inglês” (2013, p. 70). Filmer empreende uma interpretação diferenciada daquela levada a cabo por Coke ao comentar a cláusula 29 da Magna Carta, excluindo ou fornecendo uma nova explicação para aquele corpo de regras como algo que limitaria a superioridade do monarca. Segundo Ward, “para Filmer, mesmo se cada rei inglês, desde William o Conquistador, tem governado por certas leis permanentes, estes desenvolvimentos, tais como a convocação de parlamentos e a incorporação da Magna Carta, não deriva de limitações constitucionais extrínsecas à vontade particular do monarca atual” (2004, pp. 66-7). Na verdade, no final do *Patriarcha*, Filmer

O tema sobre os parlamentos recebe um tratamento mais aprofundado em *The freeholders grand inquest*. Apesar das contestações levadas a cabo por Corine Weston sobre a autenticidade da atribuição da autoria dessa notável peça sobre a história constitucional inglesa<sup>72</sup>, é bastante convincente acreditar que, conforme Peter Laslett advoga, essa obra consiste em uma “[...] revisão e extensão das passagens finais do *Patriarcha* de Sir. Robert Filmer” (1949, p. 7). Para Cuttica, por intermédio dessa investigação publicada anonimamente em fevereiro de 1648, “Filmer focou principalmente sobre problemas constitucionais, tendo começado a escrever esta obra provavelmente em 1644 para responder ao *Sovereign Power of Parliaments and kingdows* de William Prynne” (2007, p.93). No *Prefácio* da obra, Filmer inicia pondo a questão a ser investigada: trata-se da tese segundo a qual o Parlamento da Inglaterra consistiria em uma espécie de imitação da Assembleia dos Três Estados na França. A metodologia passa então a analisar a situação parlamentar da nação francesa, mas também da Escócia e da Irlanda enquanto nações sob os domínios do Rei da Inglaterra. A seguir, Filmer começa a exprimir sua interpretação da organização da Assembleia Geral e da escolha dos delegados que levariam às assembleias as queixas e as demandas das províncias as quais seriam sistematizadas como necessidades de todo o reino. De acordo com o autor, seria “essa a ordem dos procedimentos do terceiro estado, semelhante ordem é observada no clero e na nobreza”; porém, após “[...] as queixas e as demandas serem entregues e deixadas ao rei e ao seu conselho, a assembleia geral dos três estados é finalizada, *ataque ita actus concluditur* [...]”<sup>73</sup>. Essa forma de organização, Filmer contrapõe com aquela da Escócia e da Irlanda. Inicialmente, na Escócia, antes da reunião do Parlamento, é realizada em todo o reino a entrega das reivindicações de projetos de lei (*Bill*), as quais são levadas ao rei que passará a examinar quais deverão ser oficialmente pronunciadas pelo chanceler. Após serem instituídas como lei, as mesmas são ratificadas pelo cetro do Rei. Já na Irlanda, o estatuto do reinado de Henry VII segue a mesma linha de organização, recebe-se a lista das reivindicações que são enviadas para a Inglaterra. Após isso, Filmer passa a discutir a *inquisitio magna* do reino da Inglaterra.

---

analisa diversas clausulas da Magna Carta com o objetivo de garantir a soberania do Rei sobre os estatutos desse documento constitucional.

<sup>72</sup> Uma análise mais detalhada desse problema pode encontra-se na primeira parte deste capítulo, momento em que damos uma maior atenção aos detalhes da redação e da publicação de boa parte das obras que são atribuídas a Robert Filmer.

<sup>73</sup> *Freeholders*, p. 70. “this beining the order of the proceedings of the third estate, the like order is observed by clergy and noblity. [...]. Thus the grievances and demands being delivered, and left to the king and his council, the geral assembly of the three states endeth, *ataque ota totus actus concluditur*”.

Segundo Filmer, os estatutos indicam que a organização do Parlamento Inglês segue a ordem: 1) os Comuns apenas devem apresentar e consentir sobre os regulamentos do Parlamento. 2) os Senhores (*Lords*) ou o conselho comum têm como função somente falar e dar conselhos ao rei no Parlamento. 3) Somente o rei ordena e estabelece as leis, ele é o juiz supremo do Parlamento. Esses três argumentos serão desenvolvidos por Filmer ao logo da obra *Freeholders* com o objetivo de estabelecer a soberania do rei em sua relação com os representantes dos proprietários de terra real (*freeholders*), os quais compõem a Casa dos Comuns por meio de um processo de eleição convocado pelo rei. No entanto, uma definição mais clara da compreensão filmeriana do *freeholder* aparecerá somente na letra da obra *The anarchy*: “os comuns são apenas representantes da mais baixa e inferior parte do corpo do povo, que são os *freeholders* com rendimento de 40 xelins por ano, e os comuns ou homens livres de cidades ou burgos [...]”<sup>74</sup>. Por sua vez, o processo de escolha dos *freeholders* parte da ordem do rei para o xerife autorizando a realização da eleição de modo que o *freeholder* não possa designar nenhum poder além daquele que se encontra naquele mandado (*writ*). Esse ordenamento geralmente era escrito em latim, fato que tornava seu entendimento bastante incipiente entre eles; porém, seguindo a necessidade de sua demonstração, Filmer traduziu o documento para o inglês e é a partir dessa versão que transpomos para o português, conforme se segue abaixo:

Do Rei para o cumprimento do xerife.

Em virtude do aconselhamento e consentimento de nosso conselho, devido a certas dificuldades e negócios urgentes que nos concernem, o estado e a defesa de nosso reino da Inglaterra e da Igreja inglesa, temos ordenado um certo parlamento por nós garantido e assegurado em nossa cidade nos próximos dias como conferência para tratar com os prelados, grandes homens e pares de nosso dito reino. Após o recebimento deste nosso mandado, ordenamos e estreitamos seus encargos, fazendo proclamações para a próxima corte do condado e, assegurando o dia e o local supracitado, estabeleça dois cavaleiros, os circunde com espadas, as mais adequadas e discretas do condado supracitado; e de cada cidade daquela região dois cidadãos; de cada burgo, dois burgueses dos mais discretos e competentes a ser livremente e indiferentemente escolhidos por eles e em seguida devem ser apresentados em tal proclamação, de acordo com o teor dos estatutos feitos e estabelecidos. E os nomes dos ditos cavaleiros, cidadãos e burgueses assim escolhidos serão inseridos em determinados registros assinados entre você e aqueles que devem se

---

<sup>74</sup> *Anarchy*, p. 146. “the commons only represent a part of the lower or inferior part of the body of the people, which are the freeholders Worth forty shillings by the year, and the commons or freemen of cities and boroughs[...].”

apresentar em tais eleições, quer as partes eleitas estejam presentes ou ausentes; e farão chegar até eles o dia e o lugar. Então, os ditos cavaleiros por eles mesmos e pelo condado supracitado; e os ditos cidadãos e burgueses por eles mesmos e o povo das cidades e burgos supracitados, podem ter separadamente dos outros poder total e suficiente de *representar* e *consentir* sobre aquelas coisas as quais pelo favor de Deus deverão acontecer por meio do comando e pelo conselho comum de nosso dito reino, concernentes aos assuntos supracitados. Assim, esse assunto não pode permanecer inacabado pela ausência de tal poder ou pela razão de uma eleição improvidente dos cavaleiros supracitados, cidadãos e burgueses. Mas não queremos de forma alguma que você ou qualquer outro xerife de nosso dito reino seja eleito. E no dia e lugar supracitado, a dita eleição realizada em todas as regiões da nação, você deverá certificar sem retardamento para nossa chancelaria, sob sua autenticação e a autenticação daqueles que deverão se apresentar nessa eleição, enviando de volta até nós a outra parte dos registros supracitados ligados aos presentes, conjuntamente com este mandado. Testemunha nós mesmo em Westminster<sup>75</sup>.

A partir dessa citação do mandado de eleição, Filmer advoga que os Comuns não são convocados para fazer parte do Conselho Comum do reino, composto pela corte de judicatura e pelo poder legislativo. Para Filmer, “a Casa dos Comuns, que não deve ministrar um juramento, nem pena, nem encarcerar ninguém além de seus próprios membros (e isso apenas nos últimos casos), propriamente não pode ser dita como parte da corte, muito menos ser parte

---

<sup>75</sup> *Freeholders* pp.73-4. “The king to the sheriff of gretting. Whereas by the advice and consent of our council, for certain difficult and urgente businesses concerning us, the state and defence of our kingdom of England and the English church, we have ordained a certain parliament of ours to held a tour city of the day of next ensuing, and there to have conference, and to treat with the prelates, great men and peers of our said kingdom; we comand and straitly enjoin you, that making proclamation at the next county court after the receipt this our writ, to be holden the day, and place aforesaid, you cause two knights, girt with swords, the most fit and discreet of the county aforesaid; and of every city of that county two citizens; of every borough, two burgesses of the discreeter and most suficiente; to be freely, and indifferently chosen by them shall be present at such proclamation, according to the tenor of statutes in that case made and provided; and the names of said knights, citizens and burgesses so chosen, to inserted in certain indentures to be then made between you and those taht shall be presente at such election, whether the parties so elected be presente or absent; and shall make them to come at the said day and place. So that the said knights for themselves and for the county aforesaid; and the said citizens and burgesses for themselves and the commonalty of the aforesaid cities and boroughs, may have severally from full and suficiente power to *perform* and *consent* to those things wich then by the favour of God shall there happen to be ordained by common council of our said kingdom, concerning the businesses aforesaid. So that the business may not by any means remain undone for want of such power or by reason of the improvidente election of the aforesaid knights, citizens and burgesses. But we will in any case you or any other sheriff of our said kingdom shall be elected. Anda t the day and place aforesaid, the said election made in the full county court, you shall certify without delay to us in our chancery, under your seal and the seals of them which shall be presente at that election, sending back unto us the other part of the indenture aforesaid affiled to these presentes, together with this writ. Witness our self at Westminster”.

da corte suprema ou da alta judicatura do reino”<sup>76</sup>. O mandado real menciona apenas o *ad faciendum et consentiendum* (cumprir e consentir), não existindo necessariamente poder dados aos comuns para discordar. Para Filmer esse era um costume tão antigo quanto os próprios parlamentos.

A partir desse momento em que o lugar da Casa dos Comuns é estabelecido, Filmer passa à análise dos seguimentos que participariam efetivamente da corte. Para isso recorre à autoridade de Sir Edward Coke. De acordo com Filmer, Coke havia defendido que o clero não teria voz no Parlamento, argumento que, segundo Filmer, poderia ser usado também para negar voz à Casa dos Comuns. Em sua intensão de rebaixar a parte mais propícia à prática da sedição e da desobediência civil, bem como refutar os defensores dos comuns como parte do Conselho Comum do reino, Filmer argumenta “[...] devo insistir sobre esses pontos: 1. Que antigamente os barões da Inglaterra eram o conselho comum do reino, 2. Que até o tempo de Henry I os Comuns não eram chamados para o Parlamento. 3. Embora os comuns fossem chamados por Henry I, todavia eles não eram constantemente chamados, nem mesmo regularmente eleitos pelo mandado até o tempo de Henry III”<sup>77</sup>. Essa orientação leva Filmer a empreender uma investigação sobre a história do Parlamento inglês em diversos reinados, concentrado essas passagens em recursos ao *chief justice* de Henry III, defensor de que o Parlamento sempre esteve abaixo do rei. Assim, antes da Conquista até grande parte do reinado de Henry III, aproximadamente duzentos anos, e desde então até o seu tempo os barões perfaziam o Parlamento ou o Conselho Comum do reino. Por conseguinte, não é com grande espanto que nos mandados encontramos que os Lords somente são os conselheiros, e os comuns chamados apenas para representar e consentir a respeito dos decretos (Cf. *Freeholders*, p. 80). Como demonstrava Coke, os primeiros reis tinham todas as terras da Inglaterra (*Institutes*, I, f. 58 a-b), e assim a supremacia do Parlamento ou a teoria da monarquia por ordenação, pela qual os reis eram escolhidos pelo povo, soava demasiadamente incoerente.

Filmer utiliza toda a sua erudição para provar que os comuns não eram chamados aos seguidos parlamentos da história da Inglaterra, pois não havia menções antigas sobre os comuns adentrando o Parlamento, mas apenas a nobreza era chamada para “[...] consulta

---

<sup>76</sup> *Freeholders*, p. 74. “The House of Commons, which doth not minister an oath, nor fine, nor imprison any but their own members (and that but of late in some cases) cannot properly be said to be a court at all, much less to be a part of the supreme court or highest judicature of the kingdom”.

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. 76. “I Shall insist upon these points: 1. that anciently the barons of England were the common council of the kingdom. 2. That until the time of Henry I the Commons were nor called to parliament. 3. Though the Commons ere called by Henry I, yet they were not constantly called, nor yet regularly elected by writ until Henry III’s time”

sobre os mais importantes casos de Estado”<sup>78</sup>. Dessa forma, a questão que permanece é a seguinte: por que o povo foi chamado ao Parlamento? Filmer responde fazendo uso da autoridade de Walter Raleigh, para quem o povo havia sido convocado somente com Henry I. Assim, Henry “[...] chamou o povo ao Parlamento e lhes garantiu na Carta Magna que eles poderiam ratificar ao rei a sua coroa”<sup>79</sup>. Disso ocasionava que os mandados de convocação dos comuns não era algo regular até o reinado de Henry III. Filmer insiste amplamente na tentativa de analisar o mandado porque “o poder e ações da Casa dos Comuns são justificados principalmente pela confiança que os *freeholders* destinam-lhes em virtude do mandado”<sup>80</sup>. Ou seja, o poder da Casa dos Comuns seria determinado pelo mandado, não pela natureza da Casa, mas pelo objeto particular de cada convocação. Sobre isso, o autor das *Observations* recorre a uma série de exemplos da história das convocações de parlamentos para comprovar sua tese. Um desses exemplos ocorre em um parlamento de Edward III, onde ele cita a seguinte convocação: “os Lordes e Comuns são chamados para consultar como o silêncio doméstico pode ser preservado, as marchas da Escócia defendidas, e o mar seguro dos inimigos. Os pares e Comuns, sendo consultados separadamente, os Comuns desejaram não ser responsáveis para um conselho de coisas as quais eles não tinham conhecimento”<sup>81</sup>.

Ainda tratando do poder dos Comuns no Parlamento, Filmer, em seguida, concentra suas atenções no famoso episódio conhecido com *Fuller’s case*, ressaltando a análise de Edward Coke, na quarta parte das *Institutes*, pela qual o respeitado jurista investiga a composição do Parlamento e o poder dos Comuns nessa instituição.

#### 4.1. Observações sobre as *Institutes* de Coke

São em número de doze as observações tecidas por Filmer a respeito da peça de Coke sobre o *Fuller’s case*, as quais iniciam com a composição do Parlamento estabelecida pelo jurista. Inicialmente, de acordo com Coke, a Corte do Parlamento consistira no rei e em mais três estados, a saber: 1. Os Lordes espirituais, arcebispos e bispos, inicialmente em número de 24. Após isso, 2. Os Lordes temporais, duques, marqueses, condes, viscondes e

<sup>78</sup> *Freeholders*, p. 83. “[...] only certain of the nobility were called to consultation about the most important affair of the state”.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 84. “[...] the King called the people to parliament and granted them Magna carta that they might confirm to him the crown”.

<sup>80</sup> *Ibidem*, p. 87. “[...] because the power and actions of the House of Commons are principally justified by the trust which the freeholders commit unto them by virtue of this writ”.

<sup>81</sup> *Id., Ibid.*, p. 87. “The Lords and Commons were called to consult how the domestic quiet may be preserved, the marches of Scotland defended, and the sea secured from enemies. The peers and Commons having apart consulted, the Commons desired ‘no to be charged to counsel of thing of which they had no cognizance’”.

barões, em número de 106. Por último, 3. Os Comuns, cavaleiros, cidadãos e burgueses, em número de 493 (Cf. COKE, 2003, pp. 1062-3). Em segundo lugar, Filmer defende contra Coke que os Comuns e os Lordes não formaram de início um corpo único. Para termos um entendimento dessa posição é importante analisarmos o modo como Coke entende a organização das casas. De acordo com o autor das *Institutes*, “[...] o Rei e aqueles três estados são a grande corporação ou corpo político do reino: e fazem assento em duas casas, a saber, o Rei e Lordes em uma casa, chamada Casa dos Lordes, e os cavaleiros, cidadãos e burgueses em outra casa, chamada a Casa dos Comuns” (*Ibidem*, p. 1063). O problema de Filmer com Coke se torna evidente quando o último, na sequência das *Institutes*, advoga que “[...] desde tempos remotos, ambas as casas sentam conjuntamente [...]. Desse modo, eu presumo, que neste tempo os Comuns não tinham oradores, mas ambas as casas sentavam conjuntamente [...]” (*Ibidem*, p. 1064). Portanto, Filmer vai de encontro a essa possibilidade levantada por Coke de que os Lordes e os Comuns formariam um único corpo. Em terceiro lugar, Filmer advoga que o orador dos Comuns pode ser desaprovado e destituído pelo rei (conforme o próprio Coke, 2003, pp. 1078-9). Em quarto lugar, os Comuns não poderiam receber nem propor petições, mas somente pelo intermédio dos Lordes. Em quinto lugar, alegava que os Lordes não possuíam procurações porque eles são escolhidos pelo povo. A sexta questão versa sobre se os reis têm ou não conhecimento do que ocorre na Casa dos Comuns, para Filmer isso corre de acordo com a necessidade do rei em ser informado a respeito das ações de ambas as casas; a sétima, diz respeito à afirmação de Coke acerca da autorização ou não do rei para que os comuns deixem o Parlamento. Na oitava questão, Filmer analisa a afirmação fundamental de Coke segundo a qual “[...] os Lordes em sua Casa têm poder de judicatura, e os Comuns em sua Casa têm poder de Judicatura, e ambas as casas conjuntamente têm poder de judicatura [...]” (COKE, 2003, p. 1106). Para Filmer, nas provas que são elencadas por Coke para demonstrar a tese ele não encontra nenhuma que prove efetivamente que haviam julgamentos estabelecidos pelos Comuns; esse tema da judicatura continua nos pontos nove, dez, onze, e a décima segunda trata da questão dos privilégios dos parlamentares.

Após isso, outro tema importante tratado por Filmer diz respeito à análise do poder de julgar e aconselhar em uma monarquia. Sobre isso, o autor do *Patriarcha* defende que “o ordinário dever ou ofício de um juiz é dar julgamento e ordenar em lugar do rei. Porém, o dever ordinário de um conselheiro é aconselhar o rei sobre aquilo que ele mesmo deve fazer ou motivo para ser feito. O juiz representa a pessoa do rei em sua ausência; o conselheiro na presença do rei dá o seu conselho [...]. Em poucas palavras, regularmente um

membro do conselho não tem poder se não estiver na presença do rei, e um juiz não tem poder senão fora de sua presença”<sup>82</sup>. Em seguida, Filmer passa a aplicar essa distinção analisando a casa dos pares, os quais originalmente eram nomeados os conselheiros do rei, e que diz respeito aos Lordes que representam propriamente o dever pelo qual eles são chamados na presença do rei para tratar com ele. Por sua vez, o poder de julgar cessa com a presença do rei, assim os votos dos Lordes serviriam apenas como matéria de conselho uma vez que o julgamento final seria apenas do rei que em toda corte e em todas as causas é o juiz supremo. Todo julgamento é por ele e sob ele (Cf. *Freeholders*, pp. 95-6). A esse respeito, é fundamental a oposição de Filmer em relação a Edwar Coke. Sobretudo, em virtude de posições como aquela concernente ao rei James I e VI que certa feita resolveu a disputa entre seus juízes e prelados decidindo os casos por ele mesmo haja vista que todos os juízes eram seus serventes. Coke vai de encontro a essa posição e defende que “[...]ao rei falta o treinamento profissional necessário para servir como um juiz” (BOYER, 2004, p. ix). Para contestar esse ponto de vista, Filmer recorre a diversos exemplos da história em que o rei revogou o julgamento dos Lordes. A função ilustrativa é mostrar que a interferência naquela contenda demonstra que o poder judicial e decisivo exercido na câmara dos pares é meramente derivativo e subserviente ao supremo poder o qual reside no rei, e apenas por meio de sua vontade ele é permitido (Cf. *Freeholders*, p. 99).

Por sua vez, a Casa dos Comuns tem seu poder estabelecido de outra natureza, visto serem os representantes do corpo do reino, por essa razão eles devem sempre tomar cuidado com a própria preservação deles, algo que não ocorre com os pares, porque são iguais. Aqui, então, Filmer estabelece uma distinção entre as duas casas que não versa sobre a sua natureza, mas “[...] pela graça do príncipe, que cria honras, e faz hereditárias essas honrarias [...], e anexando também àquelas honrarias o poder de ter voto no Parlamento como um conselheiro hereditário, apresentando-os com mais amplos poderes que os comuns”<sup>83</sup> (*Freeholders*, p. 99). Nessa altura da argumentação encontramos uma passagem bastante curiosa e, provavelmente, singular em toda obra de Filmer, afinal, o pensador da desigualdade natural entre os homens defende que as diferenças de privilégios entre os iguais e os comuns

---

<sup>82</sup> *Freeholders*, p. 94. “the ordinary duty or office of a judge is to give judgment, and to command in the place of the king. But the ordinary duty of a counsellor is to advise the king what he himself shall do or cause to be done. The judge represents the king’s person in his absence; the counsellor in the king’s presence gives his advice [...]. In a word, regularly a counsellor hath no power but in the king’s presence, and a judge no power but out of his presence”.

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 99. “[...] by the grace of the prince, who creates honours, and make those honours to be hereditary [...] and also annexeth to those honours the power of having votes in parliament as hereditary councilors, furnished with ampler privileges than the Commons”.

não estão fundamentados na lei de natureza que estabelece a liberdade e a igualdade entre os homens. A verdade, para Filmer, é que “[...] as liberdades e privilégios de ambas as casas têm, porém, uma e a mesma fundação, a qual nada mais é que a mera e única graça dos reis”<sup>84</sup>, isto porque o rei possui o poder supremo, e o poder supremo é sempre arbitrário, ou seja, não está sujeito a nenhuma outra forma de sujeição.

Dessa forma, é uma questão importante para Filmer divisar de maneira clara: onde o poder legislativo permanece ou é posto? Enquanto alguns defendem que uma parte desse poder esteja com o rei e a outra nas duas casas, o autor do *Patriarcha* assegura que desde os atos mais longínquos do Parlamento o poder de fazer leis sempre esteve concentrado no rei. Assim, “as palavras gerais usadas nos últimos tempos que as leis são feitas pela autoridade do Parlamento, são particularmente explicadas em estatutos formais significado que o rei ordena, os lordes aconselham, os comuns consentem”<sup>85</sup>. Por consequência, na visão filmeriana é o rei em seu Parlamento que possui o poder supremo de todo o reino e esse domínio poderia ser demonstrado, assegura Filmer, por meio de diversos estatutos das leis da Inglaterra. Sendo que as questões fundamentais do ordenamento governamental da *Commonwealth* são: a religião, a autoridade e a lei. No caso da religião, sua função seria ensinar a obediência dos homens a Deus e à Rainha.

Outra função que deve estar ao encargo dos reis é o poder de julgar. Filmer volta constantemente a essa discussão, segundo ele, “podemos encontrar que tem sido a prática que embora os Lordes na ausência do Rei dão julgamento em pontos da lei, todavia eles são dirigidos e regulados pelos juízes do rei, os quais são mais hábeis para dar a direção em pontos difíceis da lei, que ordinariamente são desconhecidos dos Lordes”<sup>86</sup>. Juízes esses que devem ser entendidos como assistentes temporais dos reis, conforme a própria definição de Coke (2003, p. 1069). Nessa altura do texto filmeriano, temos um ataque a William Prynne por conta de sua alegação segundo a qual o rei não tem poder de instituir leis, nem mesmo barrar alguma lei feita; a concepção de Prynne pode ser compreendida pela ideia da voz negativa do rei. Segundo Filmer, “Sr. Prynne conclui que o rei não pode negar nenhuma lei que os Lordes e os Comuns devam fazer a escolha; pois assim ele terá o *vulgus* para

---

<sup>84</sup> *Freeholders*, p. 99. “[...] the liberties and privileges of both houses have but one and the sel-same foundation, wich is nothing else but the mere and sole grace of kings”

<sup>85</sup> *Ibidem*, p. 100. “The general words used of later times, that laws are made by authority of parliament, are particularly explained in former statutes to mean that kings ordains, the Lords advise, the Commons consente”.

<sup>86</sup> *Ibidem*, p. 112. “We may find it hath been the practice that though the Lords in the king’s absence give judgment in point of law, yet they are to be directed and regulated by the king’s judges, who are best able to give direction in the difficult points of the law; which ordinarily are unknown to the Lords”.

significar”<sup>87</sup>. Então, Filmer passa a atacar o emprego da palavra *vulgus*, sinônimo de multidão rude e ignorante, qualificação que deveria estar ausente ao mencionar os membros do Parlamento. Após essa incursão, Filmer adentra nos privilégios do Parlamento, de modo geral, essa discussão é levada a cabo para mostrar a limitação dos privilégios do Parlamento, bem como para defender que esses privilégios são concessões do Rei. *A priori*, seriam em número de três os privilégios do Parlamento:

1. O privilégio do Parlamento não concede poder, mas apenas assegura a execução do poder dado pelo mandado.
2. Aos *freeholders* durante a eleição não é concedido nenhum privilégio.
3. O privilégio de um parlamentar é um presente do Rei.

Essa análise das questões centrais do pensamento político de Filmer, no entanto, nos leva a outras questões também imprescindíveis à nossa investigação. Se o autor do *Freeholders* concebe a sociedade por meio de um natural absolutismo patriarcal, ao mesmo tempo, em seu contexto histórico, diversas teorias que se contrapunham ao absolutismo monárquico e de grande apelo popular vinham sendo desenvolvidas. Filmer estava atento a essas teorias e em suas obras encontramos, frequentemente, tanto a menção quanto a tentativa de refutá-las. Dessa forma, torna-se imprescindível a investigação sobre esses autores e suas teorias marcadas pela defesa de uma maior participação popular nos assuntos políticos. Portanto, o tema do próximo capítulo tem por objetivo divisar os principais aspectos do criticismo elaborado por Filmer a uma gama de pensadores pertencentes a escolas e a tradições bem diferentes.

---

<sup>87</sup> *Freeholders*, p. 115. “Mr Prynne concludes that the king cannot deny any law which the Lords and Commons shall make choice of; for so he will have *vulgus* to signify”.

## CAPÍTULO II

### AS FACES DO CRÍTICISMO

O objetivo que encerra nossa preocupação neste capítulo diz respeito ao inquérito sobre a maneira pela qual Filmer interpreta as teorias que ecoaram dentro do complexo e multifacetado cenário político-ideológico da Inglaterra da primeira metade do século XVII. Essas ideias sobre as quais Filmer está refletindo circulavam em toda a Europa, mas na Inglaterra, sobretudo, elas possuíam influência direta sobre as ambições políticas e os interesses religiosos diversos. É nesse contexto instável que o filmerismo é gestado tanto como um elogio da soberania absoluta, quanto como revisões elaboradas das doutrinas mais próximas e ataques às teorias rivais. Esse é o aspecto negativo do pensamento de Filmer o qual, na verdade, consiste em um método empregado no segundo momento da composição da maior parte de suas obras. Portanto, após o estabelecimento da doutrina positiva realizada nas páginas iniciais por meio do emprego de premissas gerais, posteriormente essas ideias são afirmadas pelo recurso ao “espírito” de polêmica contra os adversários. É esse segundo momento que denominamos *crítico-filmeriano*.

Nesse sentido, os esforços de Filmer concentram-se em elencar os responsáveis pela difusão das ideias que enfraquecem tanto teoricamente quanto politicamente a causa da soberania e primazia das monarquias. A estratégia de Filmer consiste em estabelecer diversas dificuldades aos seus “inimigos” através de argumentos pontuais que estão aliados a um notável conhecimento do desenvolvimento do pensamento político mais antigo até às obras que em seu tempo provocavam o calor da disputa. Por isso, seus livros podem ser compreendidos como empresas que desempenham a função didática de demonstrar a origem das teorias que deram ensejo ao pensamento político liberal do final daquele século. Filmer elabora uma espécie de mapa das principais correntes e pensadores que estavam defendendo teorias que estabeleciam a liberdade e a igualdade entre os homens, a monarquia temperada, a origem contratual da sociedade e a possibilidade de dissolução dos governos. Mesmo os autores que assumiam a monarquia como a forma de governo natural ou que advogavam em favor da soberania absoluta são possíveis alvos desde que não concebessem— a monarquia e

a soberania— sobre bases contrárias a qualquer possibilidade de liberdade individual ou distinção entre o governo do rei e aquele do Estado. Por conta dessa verdadeira orientação metodológica, o caminho a ser traçado nesta investigação não deixa de ser labiríntico porque muitos são os autores e as obras que Filmer se opõe ou tece observações “corretivas”. Essa maneira por meio da qual o autor do *Patriarcha* vai expondo as teses desses pensadores pode dificultar o acesso do leitor desatento à sua intenção principal, talvez por isso o rótulo de patriarcalismo seja constantemente empregado como uma espécie de simplificação desinteressada. Em razão disso, a empresa crítica que comporta seu pensamento é frequentemente deixada de lado ou mesmo desconhecida, visto essa que até certo ponto é motivada pelo ataque que o filmerismo sofreu por parte dos autores da segunda metade do século XVII.

Ao assumirmos a orientação segundo a qual Filmer identificou os pressupostos teóricos que foram reunidos pela pena de Locke e mais tarde qualificados como filosofia liberal, somos obrigados a lidar com correntes de pensamentos as quais, mesmo defendendo causas semelhantes, possuem orientações e procedimentos peremptoriamente díspares, como é o caso das ideias puritanas e aquelas dos jesuítas. A partir desse preâmbulo, o nosso objetivo estará em fornecer uma estrutura dos autores e de suas teorias compreendidas por Filmer como a fonte das concepções detratadoras do poder monárquico, bem como defensoras das ideias de conotação mais republicana ou mesmo democráticas. Para levar a cabo essa tarefa, iniciamos com a releitura que Filmer empreendeu sobre o pensamento constitucional de Aristóteles (1) e em seguida passamos à crítica dos elementos populistas e sediciosos os quais, segundo Filmer, derivariam da pena de autores jesuítas e puritanos (2). O próximo passo está na polêmica condenação da monarquia mista e limitada proposta por Philip Hunton como uma forma de anarquia (3); depois, abordaremos os principais elementos das *Observations* contra Hobbes, Grotius e Milton (4). Ao final, pensamos poder estabelecer que Filmer, por meio de sua crítica, mapeou os germes da filosofia liberal, os quais encontram nas obras políticas de Locke uma sistematização doutrinária inicial (5).

## **1. Aristóteles e as formas de governo**

Como temos visto, Robert Filmer viveu e escreveu em um período de incertezas, marcado pelo constante embate entre os interesses da monarquia e aqueles dos parlamentares,

algo que culminou na revolução puritana liderada por Cromwell contra Charles I. Como temos defendido, além do aspecto positivo da teoria filmeriana do Estado, suas obras devem ser compreendidas como respostas a essa realidade por meio da articulação da soberania real com a tradição da representação das classes sociais da Inglaterra no Parlamento. Inevitavelmente, essa discussão conduz o problema para outra arena, distinta daquela disputa especificamente constitucional, mas que a fundamenta, trata-se das interpretações sobre o pensamento político e social de Aristóteles como uma espécie de prólogo aos problemas constitucionais da relação entre o rei e o Parlamento.

Nesse contexto teórico, Aristóteles era disputado por doutrinas diversas como uma forma de autoridade necessária, responsável por assegurar a racionalidade do discurso, garantir o vínculo da teoria com uma memorável tradição filosófica. Filmer não foge dessa orientação e sua teoria da monarquia é elaborada a partir da análise sobre três aspectos do aristotelismo: a liberdade natural, o desenvolvimento natural da família ao reino e a questão das monarquias. A estratégia é trazer o aristotelismo para a corrente dos defensores da monarquia patriarcalista, contra aqueles que afirmavam a distinção entre o poder político e outras formas de autoridade, que defendiam os ideais de liberdade e igualdade presentes na *Política*, bem como a favor da limitação do poder monárquico<sup>1</sup>. Assim, não satisfeito com as considerações sobre Aristóteles feitas no *Patriacrha*, Filmer ainda redigiu e publicou em maio de 1652 o tratado *Observations upon Aristotles politiques touching forms of goverment* onde aprofunda as análises anteriores e leva a cabo a tentativa mais rigorosa de conciliação entre as teses de Aristóteles e as sagradas Escrituras. Assim, no prefácio de sua observação sobre Aristóteles, Filmer nos diz “[...] oferecer o sabor de algumas doutrinas de Aristóteles que são conduzidas com breves toque das sagradas Escrituras”<sup>2</sup>. Essa tendência de aceitação

---

<sup>1</sup> O interesse a respeito das obras políticas de Aristóteles é imprescindível para os debates entre as correntes da filosofia política e moral moderna. Desde a sua redescoberta no século XIII, o aristotelismo foi rapidamente identificado com uma filosofia que estava em contradição direta com a visão política mais predominante do agostinismo. Enquanto em Agostinho a sociedade política era uma ordem determinada por Deus como remédio à corrupção do gênero humano, com Aristóteles, ao contrário, a política consistiria em uma organização natural destinada à arte de viver bem. Essa dualidade não poderia ser preservada no seio da leitura oficial da Igreja de Roma. De acordo com Skinner, foi na *Suma teológica* que Santo Tomás naturalmente procurou adaptar as ideias de Aristóteles àquelas do cristianismo, compondo, defende Skinner, “[...] uma completa filosofia cristã fundada naquilo que Knowles definiu como sendo a ‘integral aceitação’ do pensamento moral e político de Aristóteles” (1996, p. 72). Talvez, as disputas sobre a filosofia política estejam localizadas precisamente nesse contexto dando lugar a, por um lado, teorias democráticas e em defesa da liberdade e, por outro lado, a visões mais autoritárias. No humanismo cívico, Aristóteles foi retomado como uma forma de elogiar a vida ativa nas cidades-estados republicanas da Itália, do mesmo que seu pensamento estava presente entre os jesuítas. Na Inglaterra do século XVII Aristóteles era reivindicado por correntes bastantes antagônicas como aquelas representadas por Filmer e Milton.

<sup>2</sup> *Obs. Aristotle*, p. 236. “[...] I presume to offer a taste of some doctrines of Aristotle, which are ushered in with a briefer touch of the holy Scripture”.

acompanhada por leves correções bíblicas da filosofia política aristotélica já havia aparecido em seu livro *The anarchy*, publicado contra Philip Hunton, ao argumentar a necessidade de respeito aos “[...] livros da *Política*, cujas razões naturais são de grande autoridade crédito com todo homem de razão, próximo à Escritura Sagrada”<sup>3</sup>. Portanto, o suporte na filosofia aristotélica não é apenas um recurso à autoridade ainda bastante influente do filósofo estagirita, mas uma nova releitura de conciliação com o Antigo Testamento para a fundamentação da ordem política de seu tempo.

No *Patriarcha*, Filmer inicialmente se detém em uma passagem específica do capítulo XI do III Livro da *Política*, lugar onde encontramos a seguinte passagem: “*algumas* pessoas pensam que é absolutamente contrário à natureza o fato de alguém exercer o poder soberano sobre todos os cidadãos numa cidade onde todos são iguais” (ARISTÓTELES, 1997, 1287 a)<sup>4</sup>. A princípio toda a refutação tem por ordem a omissão da palavra *alguns* na tradução latina de Lambin utilizada na Inglaterra<sup>5</sup>. Para Filmer o erro, intencional ou não, de não traduzir palavra tão importante nessa argumentação ocasionou uma diversidade de equívocos; muitos haviam concluído que “Aristóteles aqui sustenta a *igualdade natural dos homens*”<sup>6</sup> (p. 13). Entretanto, Aristóteles não estaria defendendo uma hipótese de seu pensamento como daria a entender se não fosse empregada a palavra *alguns*, mas simplesmente afirmando que outros advogam essa opinião. Ao contrário, segundo a interpretação filmeriana, Aristóteles demonstrava que o poder de governo originou-se do direito de paternidade, por esse motivo concordaria exatamente com a Escritura Sagrada no que diz respeito à fundação do governo. Essa interpretação está calçada na seguinte passagem do primeiro livro da *Política*:

<sup>3</sup> *Anarchy*, p. 134. “[...] whose books of *Politics*, and whose natural reasons are of greatest authority and credit with all rational men, next to the sacred Scripture”.

<sup>4</sup> (Grifos de Filmer). As citações elencadas por Filmer das obras de Aristóteles, quando necessárias, serão repostas de acordo com a tradução brasileira da *Política* publicada pela UNB. A intenção é ser mais fiel possível aos textos, algo que correríamos o risco caso fizéssemos a tradução a partir das citações de Filmer, o que corresponderia à tradução da tradução de Aristóteles. No entanto, podemos observar que nem sempre a versão das passagens em inglês citadas por Filmer coincidem exatamente com a tradução brasileira, porém, o sentido geral nunca é alterado.

<sup>5</sup> A argumentação de Filmer aqui é bastante rigorosa. O autor do *Patriarcha* questiona a tradução latina que é seguida pela inglesa da *Política* de Aristóteles. Sobretudo, Filmer põe em xeque a omissão na tradução latina feita por Lambin da palavra *algumas*, ainda mais porque esse erro ocasionou outros como na tradução inglesa da *Política* a qual, segundo Filmer, comete o mesmo erro na passagem omitida por Lambin. No entendimento de Filmer essa omissão acaba por permitir interpretações equivocadas sobre o pensamento de Aristóteles no sentido de fazer dele um defensor da *igualdade natural dos homens*, quando, na verdade, Aristóteles não estaria afirmando acreditar nessa igualdade, mas reconhecendo que alguns acreditam e defendem essa igualdade natural. Segundo Peter Laslett, a “comparação dos textos de Aristóteles citado por Filmer demonstra que ele estava correto em nesta reclamação” (LASLETT, 1949, nota de rodapé p.79). De acordo com a tradução brasileira da *Política*, realizada do grego, que recorremos ao invés de traduzir a citação do *Patriarcha*, também demonstra que Filmer estava correto.

<sup>6</sup> *Patriarcha*, p.13. “that Aristotle here maintains a *natural equality of men*” (Grifos de Filmer).

a primeira comunidade de várias famílias para satisfação de algo mais que as simples necessidades diárias constitui um povoado. A mais natural das formas de povoado parece consistir numa colônia oriunda de uma família, composta daqueles que alguns chamam de ‘alimentados com o mesmo leite’, ou filhos e filhos dos filhos. Em decorrência desta circunstância nossas cidades foram inicialmente governadas por reis e raças estrangeiras ainda o são, pelo fato de se distribuírem em povoados organizados à maneira monárquica (ARISTÓTELES, 1997, 1252 b)<sup>7</sup>.

Para Filmer, tais passagens deixam poucas esperanças aos advogados da liberdade natural a partir de Aristóteles e permite fazer uma espécie de justiça a Platão, acusado por Aristóteles de defender que a comunidade nada mais era que uma grande família<sup>8</sup>. A crítica de Aristóteles a Platão teria sido injusta porque o próprio autor da *Política* estaria em contradição com seus próprios princípios. Na verdade, Filmer considera essa disputa como uma querela desnecessária porque ambos concordariam em pesquisar “[...] a origem do governo civil do primordial governo das famílias”<sup>9</sup>. Assim, o significado da comunidade doméstica para os hebreus está ligada à palavra cabeça, príncipe ou senhor; essa ideia significaria a mesma realidade designada pelos gregos como *οἶκος*. Então, alega Filmer, se “Aristóteles desmente Platão, e aqueles que afirmam que a sociedade política e a doméstica são uma só e não difere em espécie, mas somente em *multitudine et paucitate*, como se não houvesse nenhuma diferença entre uma grande casa e um pequena cidade”<sup>10</sup>, tal defesa seria equivocada ou mal formulada. Nesse sentido, a argumentação de Filmer vai de encontro a essa posição através do seguinte argumento: se assumirmos a posição aristotélica devemos diferir no indivíduo a

<sup>7</sup> *Patriarcha*, p. 14. For in the first of his *Politics* he agrees exactly with the Scripture, and lays this foundation of Government: ‘The first society (saith he) made of many houses is a village, which seems most naturally to be a colony of families or foster brethren of children and children’s children. And therefore at the beginning, cities were under the government of Kings, for the eldest in every house is king. And so for kindred sake it is in colonies’”

<sup>8</sup> Filmer se remete à famosa distinção elaborada por Aristóteles entre os tipos de autoridade: nem “nem todas as formas de mando são iguais” (ARISTÓTELES, 1997, 1255 b). O aprofundamento sobre a relação de Platão com a teoria da monarquia desenvolvida por Filmer recebe um tratamento maior no primeiro capítulo (página 61), sobretudo, na nota de rodapé nº 45. A estratégia seguida é refutar a interpretação que contrapõe Aristóteles e a Platão no que concerne à indistinguibilidade entre a casa e a cidade. Para o autor das *Observations upon Aristotle’s Politics*, Platão e Aristóteles acreditavam que a origem da sociedade política encontrar-se-ia na família e não em um acordo ou pacto original. Dessa forma, objetivo do criticismo filmeriano não só visa prover a conciliação entre os dois filósofos ao filiar sua teoria aos mais influentes pensadores antigos, como também compor uma verdadeira unificação entre a revelação original do Antigo Testamento e aquela desenvolvida pelo pensamento lógico e racional dos filósofos gregos.

<sup>9</sup> *Patriarcha*, p. 14. “[...] for they both agree to fetch the original of civil government from the prime government of families”.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 17. “Aristotle gives the lie to Plato, and those that say political and economical societies are all one, and do not differ *specie*, but only *multitudine et paucitate*, as if there were no difference betwixt a great house and a little city”.

geração (sociedade conjugal) da preservação (cidade), para Filmer tanto a família quanto a comunidade política atuam para a conservação do *individuum* (Cf. *Patriarcha*, p. 17).

Nas *Observations upon Aristotle's politiques*, Filmer elabora uma análise mais centrada no ponto de vista da naturalidade do governo monárquico por meio da investigação sobre a teoria aristotélica das formas de governo. Nessa obra temos um tratamento mais realista de Aristóteles que no *Patriarcha*, pois é reconhecido que muitos escritores de seu tempo estabeleceram formas de governo e teorias do Estado seguindo a influência aristotélica. Essa orientação acabava por contradizer a lógica patriarcal fundamentada na criação de Adão e, desde então, substituída pela defesa da comunidade original dos bens naturais e pela instituição das sociedades políticas por meio da vontade coletiva dos homens. De acordo com Filmer, esse tipo de realidade política fundada sobre diversas espécies de doutrinas de governo, “Grotius, Selden, Hobbes e Ascham” denominavam de *commowearth*<sup>11</sup>. Tal orientação daria ensejo a uma espécie de ateísmo político porque a *Política* de Aristóteles estabelece outras possíveis formas de governo além da monarquia, como a aristocracia e a politeia, além de suas formas corrompidas (oligarquia e democracia). Essas formas de governo não seriam encontradas nas Escrituras onde somente é revelado que a autoridade patriarcal é inerente à origem humana e a instituição dos reis como forma de governo derivada da autoridade dos primeiros patriarcas. Por essa razão, Filmer é levado à obra de Aristóteles com o objetivo de pesquisar sobre a origem de outras possíveis teorias das formas de governo, defendendo que as leituras sobre o estagirita não permitiam a afirmação da existência de uma espécie de monarquia mista ou eletiva<sup>12</sup>. Ao contrário, o filósofo do Liceu sempre partia da orientação segundo a qual “[...] há um fundamento na natureza para a monarquia [...]dizendo

---

<sup>11</sup> *Obs. Aristotle*, p. 237. O sentido específico de *commonwealth* para a designação de república foi questionado de forma mais direta nas *Observações sobre o Leviatã do Sr. Hobbes*, texto traduzido e anexado ao final da tese. Entretanto, seus escritos sempre mostram a tensão que existe entre o emprego de *commonwealth* e *commonweal*; Filmer alega que o sentido de república pretendido por pensadores como Hobbes ao empregar o termo *commonwealth* acaba por se tornar demasiadamente ambíguo haja vista ter um significado mais ligado à comunidade dos bens ou da riqueza [*wealth*]. Por sua vez, *commonweal* seria fiel ao sentido republicano de bem [*weal*] comum. O próprio Filmer usa o termo *commonwealth* frequentemente de modo semelhante ao que designa a palavra Estado ou realidade política constituída, da mesma forma que fora empregado por James I em *The true law*. Reservando ao emprego de *commonweal*, ou à versão inglesa mais próxima da tradução: *republic*, o sentido designado pelo nome latino *respublic*.

<sup>12</sup> Na *Política*, Aristóteles estabelece cinco formas possíveis de governo monárquico; aquela dos tempos heroicos, a monarquia despótica dos povos bárbaros, a ditatorial exercida por um tirano eleito, a monarquia de Esparta e, por último, a monarquia patriarcal. De fato, Aristóteles não estabelece nenhuma espécie de monarquia mista ou temperada por outras formas de governo. O único limite advogado em alguns casos (como a monarquia constitucional da Lacedemônia) é a própria lei. Porém, Filmer se concentra na quinta espécie de monarquia, aquela que Aristóteles alega ser semelhante ao governo da casa “[...] na qual o rei, sozinho, controla todas as coisas [...] (o rei) administra do modo com administraria uma família. Pois a administração de uma família é, e era, o poder real da casa”. Essa espécie de monarquia seria a monarquia absoluta que permite a plena administração do Estado (ARISTÓTELES, 1997, 1285 b).

que os primeiros reis foram pais de família<sup>13</sup>”. Ou seja, mesmo que Aristóteles tenha elaborado uma demonstração de outras formas de governo, apenas a monarquia paterna seria uma forma natural, pois a origem familiar da *polis* atestava que a obrigação política derivava da própria família.

No que diz respeito à monarquia eletiva, Filmer defende que ela não possuía validade porque não haveria “um único exemplo retirado da história do mundo inteiro”<sup>14</sup> para comprovar sua existência. Apesar de Aristóteles citar o exemplo de Pítaco como um tirano eleito, sua referência é, efetivamente, muito vaga e certificada somente por um poema de Alceu. Fato que a observação da ausência dessa espécie de monarquia, sobretudo, porque os autênticos acontecimentos da história, pertencentes à palavra revelada na Escritura Sagrada, desautorizam essa forma de argumentação. Sucessão, conquista ou usurpação não são maneiras de eleição e sobre as passagens bíblicas que dão margem a essa possibilidade de interpretação é preciso levar em conta a distinção entre escolher um rei e constituir um rei sobre um povo conforme a seguinte passagem de Deuteronômio (17, 15): “estabelecerá aquele que o senhor teu Deus tiver escolhido [...]”. A eleição seria por ordem divina e o povo apenas constituiria essa vontade<sup>15</sup>. Dessa forma, Filmer apresenta contra a possibilidade de escolha dos reis, a naturalidade da monarquia cuja história sagrada e testemunha da letra de homens como o Cardeal Belarmino atestava que “Deus produziu toda a humanidade de um único homem”, ou ainda, “Deus mostrou sua opinião quando dotou não somente os homens, mas todas as criaturas com uma natural propensão para a monarquia”<sup>16</sup>. Assumindo a autoridade da história bíblica, Filmer defende que “não existe em toda Escritura menção e aprovação de outra forma de governo”<sup>17</sup>. Por essa razão, é possível argumentar que:

---

<sup>13</sup> *Obs. Aristotle*, p. 237. “That there is a ground in nature for monarchy, Aristotle himself affirmeth, saying the first kings were fathers of families”

<sup>14</sup> *Patriarcha*, p. 21. “I ask but one example out of the history of the whole world”.

<sup>15</sup> Ao tratar da natureza do governo de Israel, Filmer também recorreu a Richard Hooker, frequentemente chamado de “o judicioso” por Locke, de quem cita uma grande passagem, no *Patriarcha*, da obra *Ecclesiastical polity* (1594). Filmer constrói uma imagem de Hooker como um homem contrário à rebelião popular e ao espírito de inquietude, partidário da causa dos reis. Nas palavras citadas por Filmer, Hooker defende que “a menos que desejemos abertamente proclamar nossa oposição de toda lei, equidade e razão, devemos (não há remédio) reconhecer que nos reinos a sucessão hereditária dá direito a um domínio soberano, e a morte do predecessor põe o sucessor pelo sangue em posse desse direito” (HOOKER, 1888, viii, ii, § 8). De acordo com Filmer, essa hereditariedade do poder era estabelecida por Hooker com o recurso à realidade política dos israelitas descrita no Antigo Testamento.

<sup>16</sup> *Patriarcha*, p. 23. As citações feitas por Filmer são de Belarmino, da obra *De romano pontifice*, livro I, cap. 2. A tradução foi feita da própria passagem elencada no *Patriarcha*, “God when he made all mankind of one man, did seem openly to signify that he rather approved the government of one man than of many [...] God showed His opinion when he endued not only men, but all creatures, with a natural propensity to monarchy”.

<sup>17</sup> *Id., ibid.*, p. 23. “There is not in all Scripture mention and approbation of any other form of government”.

Todas as nações provavelmente tinham reis, e esses por herança, não por eleição. Pois, não encontramos os israelitas pregando que eles mesmos pudessem escolher seus próprios reis; eles não sonharam com tal liberdade, e, todavia, eles eram os anciãos de Israel reunidos conjuntamente<sup>18</sup>.

Por isso, se a monarquia pode ser entendida como uma instituição de Deus, como afirma o próprio Belarmino, por que deveríamos duvidar que ela fosse natural? O recurso à história de Israel além de trabalhar para a defesa da naturalidade monárquica também filia Filmer à tradição argumentativa típica dos teóricos do direito divino dos reis. Segundo Figgis, “como é provado pela instituição do reino de Israel ou por paráfrases isoladas em Daniel ou provérbios; por esta prova eles se satisfazem em adicionar que a realeza é de fato natural” (1914, p. 149).

Objetivo de Filmer é tendencialmente conciliatório, rejeitando ou omitindo as passagens por meio das quais, nos três primeiros livros da *Política*, Aristóteles defende a igualdade entre os cidadãos, o governo limitado às leis, os elogios à sabedoria coletiva da multidão. Esses possíveis “desvios” levados a cabo pela filosofia política de Aristóteles, provavelmente, derivariam do desconhecimento do autor acerca da verdadeira história da criação, revelada apenas pela Escritura Sagrada. A impossibilidade de conhecimento da origem bíblica explicaria, por extensão, os erros cometidos por todos os filósofos pagãos. Usando uma argumentação bastante peculiar, Filmer faz menção a fatos inusitados como conjecturar no *Patriarcha* que os acertos de filósofo como Aristóteles e Platão, por desconhecidas formas de transmissão que lhes comunicou a verdadeira “[...] história da criação de Moisés” guindado “esses dois filósofos ao encontro desta sujeição linear, deduzida da espinha dorsal dos primeiros pais [...]”<sup>19</sup>. Assim, os governantes seriam eleitos por Deus, e o povo apenas constituiria seu governo, pois o poder efetivamente não estaria nas mãos desses últimos, mas seria parte da criação divina. Advogar contra esse fato, ou seja, não corrigir a doutrina dos filósofos pagãos seria um escândalo uma espécie de ateísmo que conduziria à rebelião popular (*Obs. Aristotle*, p. 237). Dessa forma, o filmerismo leva a cabo a defesa de que o mundo não teve durante muito tempo outra forma de governo que não fosse a

<sup>18</sup> *Patriarcha*, §9. “All nations belike had kings then, and those by inheritance, not by election. For we do not find the Israelites prayed that they themselves might choose their own king; they dream of no such liberty, and yet they were the elders of Israel gathered together”.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 14. “No doubt but Moses’ history of the creation guided these two philosophers in finding out of this lineal subjection, deduced from the loins of the first parents [...]”. Suposição inusitada, até porque logo em seguida Filmer cita Polybius como equivocado ao defender, no sexto livro de sua *História*, que a origem dos governos vinha de uma reunião e acordo entre os homens, do mesmo modo quando alega que Aristóteles havia esquecido sua doutrina ao argumentar, no terceiro livro da *Política*, que os primeiros reis foram escolhidos pelo povo.

monárquica, forma natural e benéfica ao homem. E a investida na história sagrada tem como objetivo fortalecer a monarquia e legitimá-la ao longo dos tempos por meio da refutação de qualquer espécie de forma de governo que não seja aquela cujo poder supremo esteja nas mãos do rei.

Com efeito, compreendemos que a conciliação do pensamento político aristotélico com a leitura patriarcalista das Escrituras Sagradas consiste em um momento estratégico por meio do qual Filmer visa alicerçar sua teoria sobre as mais nobres tradições ainda em vigor: a Bíblia e Aristóteles. Por sua vez, essa empresa também abre o caminho para a crítica mais acentuada às teorias de autores mais recentes, cujas ideias difundidas por suas obras repercutiam diretamente nas discussões do contexto teórico e político de uma Inglaterra mergulhada nas sucessivas convulsões sociais da primeira metade de século XVII. A busca pelos advogados da causa popular contra o espírito da monarquia absoluta, conduz Filmer assumir à tese segundo a qual os responsáveis pela propagação dessas ideias nos primeiros séculos dos tempos modernos foram os reformadores calvinistas e os teólogos jesuítas. Em seguida, investigaremos as razões pelas quais o autor do *Patriarcha* acusou essas duas correntes como as responsáveis por desviar a fidelidade dos súditos para como o seu rei.

## **2. Calvinistas, jesuítas e a doutrina da liberdade, igualdade e sedição popular**

Os autores responsáveis por propagar a rebelião popular e o espírito democrático foram classificados em dois grupos com objetivos peremptoriamente diversos, mas que desempenhavam papel semelhante no contexto político e teórico inglês. Filmer acreditava que a animosidade da Casa dos Comuns contra o monarca, muito em voga nos discursos dos parlamentares puritanos, era fruto da forte herança do calvinismo, responsável por revigorar as concepções de rebelião popular e do patriotismo no mundo britânico. A outra fonte, de viés mais populista, é atribuída aos jesuítas que teriam atualizado a leitura do tomismo por meio da defesa da igualdade, da liberdade e do governo estabelecido por contrato. Para combater as posições de ambos, calvinistas e jesuítas, Filmer não redigiu nenhum tratado específico, mas a crítica foi disseminada ao longo de seus textos, com acusações bem pontuais. Se tentarmos adentrar na perspectiva cognitiva filmeriana em relação aos primeiros autores modernos que exerceram considerável influência no desenvolvimento de ideias como soberania popular, contrato social e constitucionalismo, mais tarde assumidas por pensadores como Hunton,

Grotius, Hobbes e Milton, devem ser pesquisadas nos livros dessas duas doutrinas teológicas. No que concerne à teoria do governo misto, como veremos ao analisar sua crítica a Philip Hunton, a fonte deve ser pesquisado nos *Discorsi* de Maquiavel<sup>20</sup>.

Essa orientação encontra-se bem delineada no *Patriarcha*. É possível afirmar que nas duas primeiras páginas dessa obra Filmer resume de forma original o grande embate entre a ideologia absolutista e a tese de que a autoridade política é inerente ao povo, cujos resultados estruturará o desenvolvimento das correntes mais influentes do pensamento político moderno. O argumento parte da constatação pela qual a escolástica tardia e os teólogos das igrejas reformadas reavivaram e difundiram a opinião funesta que “a humanidade é naturalmente concebida e nascida livre de toda sujeição, em liberdade para escolher qual forma de governo lhe agrada, e o poder que qualquer homem tem sobre outros foi inicialmente pelo direito humano concedido em acordo com a discrição da multidão”<sup>21</sup>. Apesar de não citar diretamente os nomes, Filmer é rigorosamente preciso ao defender que esses princípios foram gestados no interior *da teologia escolástica*. Ou seja, as ideias que giravam em torno da soberania popular e da deposição de monarcas tiranos já estavam elaboradas ainda no século XII, foram preservadas no interior das primeiras universidades e no século XVI recebeu novos desenvolvimentos ao se tornar a rival direta da ideologia absolutista<sup>22</sup>. Algumas fontes testemunham a tese de Filmer. Na obra *Policraticus* (1159), escrita por John de Salisbury (1120-1180), encontramos umas das primeiras e mais clássicas defesas da deposição de tiranos, até mesmo pelo recurso à força. Assim, em diversas passagens do livro VIII da obra de Salisbury, mesmo assumindo serem os tiranos ministros de Deus para castigar os pecadores, argumenta que em razão deles solaparem a liberdade dos súditos terão sempre fins trágicos, pois “[...] é justo para o público que os tiranos sejam

<sup>20</sup> O próximo ponto deste capítulo investigará a teoria da monarquia mista de Hunton. Na ocasião, veremos que Filmer filia essa teoria à influência da concepção maquiaveliana de governo misto desenvolvida nos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Portanto, essa discussão será adiada para a oportunidade mais adequada e neste momento concentrar-nos-emos sobre as teologias políticas dos calvinistas e jesuítas.

<sup>21</sup> *Patriarcha*, p. 2. “Mankind is naturally endowed and born with freedom from all subjection, and at liberty to choose what form of government it please, and that the power which any one man hath over others, was at the first by human right bestowed according to the discretion of the multitude”.

<sup>22</sup> Skinner estabelece uma constatação semelhante a partir da qual o problema proposto pelo autor do *Patriarcha* pode ser respondido por meio de dois componentes fundamentais. O primeiro deles é que um número significativo de ideias políticas radicais já se encontrava desenvolvida no final da Idade Média, e atingiu novo “pico” de elaboração no início do século XVI. O segundo elemento, é o fato de que as mais influentes obras sistemáticas de filosofia política produzidas na “Europa católica” durante o século XVI tinha caráter constitucionalista (1999, p. 394). Para o professor da Universidade de Cambridge, as vertentes mais significativas da “teoria política radical” seguiam a tradição conciliarista do final da idade média retomada por Jean Gerson e mais tarde seguida na Universidade de Sorbone por John Mair e Jacques Almain no século XVI (Cf. *Ibidem*, pp. 395-4001).

assassinados e o povo seja libertado para a obediência a Deus” (2000, p. 207)<sup>23</sup>. Outro famoso pensador medieval defensor da resistência aos tiranos foi Santo Tomás de Aquino (1225-1274) o qual, em sua *Suma teológica*, defendia claramente que— questão 96, artigo IV— “[...] as leis dos tiranos que levam à idolatria ou a qualquer outra prática contrária à lei divina, de modo algum, é lícito observar tais leis [...]”. Nesse casos, argumenta o Doutor Angélico, o homem não está “[...] obrigado a obedecer à lei, se, como se disse, pode resistir-lhe sem escândalo ou prejuízo” (2011, pp. 107-8). Dessa forma, seguindo a compreensão filmeriana da história das filiações dessa teoria, os teólogos da Reforma calvinista e da Contrarreforma jesuítica aperfeiçoaram essa teoria e ganharam muito adeptos em seu tempo ao ser abraçada pelo povo.

Filmer assegura que a “*vulgar opinion*” tem obtido enorme reputação em seu tempo, apesar de estar em franca contradição com “[...] a doutrina e a história das Sagradas Escrituras, a prática constante de todas as antigas monarquias e dos verdadeiros princípios da lei de natureza”<sup>24</sup>. Por isso, consiste em uma tese tão perigosa para a política porque provoca a desordem social, quanto para a teologia por negligenciar que o “[...] desejo de liberdade foi a causa da queda de Adão”<sup>25</sup>. Filmer, de maneira arguta, entende que o princípio da liberdade natural tem profundas consequências política, haja vista tornar possível pensar em uma espécie de governo democrático ou pautado pela supremacia do Parlamento. Esses apologetas são acusados de afirmar o princípio da natural liberdade e igualdade entre os homens como uma estratégia para fomentar uma ideologia capaz de levar a multidão a conspirar contra um monarca que supostamente tenha transgredido as leis do reino, em consequência o governo monárquico cada vez mais seria enfraquecido. Por isso, antes mesmo de atacar a possibilidade da origem contratual dos governos, a eleição democrática dos governantes, deve-se refutar a “ambos, jesuítas e alguns excessivos entusiastas protetores da disciplina de Genebra [...]”, os quais “[...] têm construído perigosas conclusões pelas quais o povo ou a

---

<sup>23</sup> De acordo com Quentin Taylor, Salesbury enfatizava a distinção entre um príncipe e um tirano a partir do cumprimento ou não da lei. Por conta desse critério, entre um tirano e um príncipe haverá sempre uma importante diferença porque os últimos obedecem às leis e governa pela sua letra. Já o tirano seria aquele que oprime o povo pela administração baseada na força. Por conseguinte, “esta distinção sugere que governar em conformidade com a lei é para John o principal critério da legitimidade de um governante” (TAYLOR, 2006, p. 147).

<sup>24</sup> *Patriarcha*, p. 3. “[...] yet it is not to be found in the ancient Fathers and doctors of the primitive church. It contradicts the doctrine and history of the Holy Scriptures, the constant practice of all ancient monarchies, and the very principles of the law of nature”.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 2. “[...] never remembering that the desire of liberty was the cause of the fall of Adam”

multidão tem poder para punir ou privar o príncipe se ele transgredir as leis do reino”<sup>26</sup>, que consiste na consequência política mais nefasta da concepção de igualdade e liberdade<sup>27</sup>. Nesse sentido, a resposta ao que podemos denominar de “*o problema de Filmer*” é formulada de maneira precisa:

como consequência necessária dessa antiga proposição sobre a suposta *igualdade e liberdade natural da humanidade e liberdade de escolher qual forma de governo lhe agrada* segue esta asserção desesperada (conforme concebe seus autores) segundo a qual os reis são tornados sujeitos às censuras e privações de seus súditos<sup>28</sup>.

Os principais autores responsáveis por reavivar e difundir essas ideias no final do século XVI e início do XVII são mapeados por Filmer e compreendidos, como temos argumentado, entre jesuítas e calvinistas radicais. Quanto aos jesuítas, Filmer elenca três distintas figuras: o Cardeal Roberto Belarmino, o professor da Universidade de Coimbra Francisco Suárez e o líder jesuíta na Inglaterra Robert Parsons (1546-1610). Entre os reformadores, Filmer cita João Calvino e George Buchanan<sup>29</sup>. Tai autores são os responsáveis pelo “[...] *whole fabric of this vast engine of popular sedition*” (*Patriarcha*, p. 3). Por sua vez, as estratégias denotam as seguintes intensões:

a) Jesuítas:

Pautados nas verdades dos “sutis escolásticos”, pensam que o poder papal pode mais facilmente tomar o lugar do real ao assegurar o avanço do povo

<sup>26</sup> *Patriarcha*, p. 3. “[...] both jesuits and some over zealous favourers of the Geneva discipline have built a perilous conclusion, which is ‘that the people or multitude have power to punish or deprive the prince if he transgress the laws of the kingdom’”.

<sup>27</sup> Como vimos no primeiro capítulo, o *Patriarcha* foi escrito em um período de conturbados acontecimentos na vida política dos ingleses, época de guerras civis, revoluções e contestações por parte do Parlamento ao poder monárquico. Esse teor antirrevolucionário da obra filmeriana na primeira metade do século explica a importância estratégica da mesma ser publicada em 1680 durante a crise de exclusão do Duc de York (o católico) ao turno inglês.

<sup>28</sup> *Patriarcha*, p. 3 (grifos adicionados). “This desperate assertion whereby kings are made subject to the censures and deprivations of their subjects, follows (as the authors of it conceive) as a necessary consequence of that former position of the supposed natural equality and freedom of mankind, and liberty to choose what form of government it please”.

<sup>29</sup> Cuttica tem enfatizado também o nome de Theodore Beza entre aqueles apontados por Filmer (Cf. 2007, p. 253), além de investigar o puritanismo de William Perkins (1558-1602) como responsáveis pelas teorias sediciosas entre calvinistas e puritanos. Porém, não existe nenhuma passagem nos tratados de Filmer no qual ele cite diretamente quaisquer obras de Beza, muito menos de Perkins. Isso não quer dizer que um autor com plena consciência do debate político de seu tempo, como é caso de Filmer, não tivesse conhecimento sobre as influências na Inglaterra do sucessor de Calvino. Propositamente, Filmer confere atenção muito maior aos jesuítas que aos calvinistas e aos puritanos, e entre esses últimos parece se satisfazer com menções críticas apenas a Calvino e a Buchanan. Sobre isso, uma questão permanece, as saber, Filmer acreditava que os jesuítas eram mais perigosos que os puritanos? Ao analisar essa questão por meio do número de páginas dedicadas à refutação de Belarmino, Suárez e Parsons, em relação à atenção dedica à teologia calvinista e sua versão puritana, é possível dizer que sim. Segundo pensamos, Filmer verdadeiramente acreditava que o jesuitismo representava um perigo maior porque atuava em duas frentes, a saber, educava o povo contra o rei, enquanto preparava o terreno para a volta do papismo na Inglaterra.

sobre o rei. “Assim, muitos súditos ignorantes têm enlouquecido nesta fé, de modo que, um homem pode tornar-se um mártir de seu país sendo um traidor para seu príncipe”<sup>30</sup>.

b) Calvinistas/Puritanos:

Têm “cunhado a nova distinção dos súditos entre realistas e patriotas”, com o objetivo de submeter o rei ao poder do Parlamento, cujos representantes seriam os verdadeiros defensores da nação<sup>31</sup>.

Segundo Filmer, apesar dos textos de John Hayward<sup>32</sup>, Adam Blackwood<sup>33</sup> e John Barclay<sup>34</sup> levarem a cabo a tentativa de refutação das tradições que Buchanan e Parsons são porta-vozes,

<sup>30</sup> *Patriarcha*, p. 5. Sobre a passagem a respeito dos jesuítas, apenas traduzimos partes do seguinte trecho: “Late writers have taken up too much upon trust from the subtle schoolmen, who to be sure to thrust down the king below the pope, thought it the safest course to advance the people above the king, that so the papal power might take place of the regal. Thus many an ignorant subject hath been fooled into this faith, that a man may become a martyr for his country, by being a traitor to his prince [...]”.

<sup>31</sup> *Id. Ibid.*, p. 5. Sobre os calvinistas e puritanos, traduzimos partes do seguinte trecho: “Whereas the new coined distinction of subjects into royalists and patriots is most unnatural, since the relations between king and people is so great that their well-being is reciprocal”. Cesare Cuttica dedica um boa parte de sua tese investigando a distinção entre realistas e patriotas no torvelinho da disputas políticas entre o rei e os parlamentares. Segundo o comentador, essa distinção estava presente em diversos panfletos da década de 20 daquele século e a obra de Filmer era uma resposta às defesas dos parlamentares patriotas em prol da causa do povo e da alegação de que eles eram os bons cidadãos da pátria, enquanto os realistas são apenas os defensores das coisas do rei. Ainda de acordo com Cuttica, está primeira forma de patriotismo fora desenvolvida em duas das principais correntes de pensamento durante a guerra civil e nos anos que precederam a restauração. Inicialmente, os *levellers* identificavam o patriota como o soldado engajado na batalha para afirmar os direitos comuns e as liberdades; após isso, no período do protetorado, John Milton defendeu que os patriotas foram os primeiros defensores da religião e dos direitos civis (Cf. 2007, p. 137-164). Para uma apropriação mais didática sobre as variadas ideias que circulavam nesse período entre a guerra civil e a restauração, consultar o livro de J. P. Sommerville intitulado *Politics e ideology in England 1603-1640* (1986).

<sup>32</sup> A obra mais famosa de John Hayward, *Na answer to the Frist Part of a certaine Conference, concerning sucession*, tem por objetivo refutar a *Conference* de Robert Parsons. De acordo com Gordon Schochet, “Parsons acreditava no direito do povo disciplinar o rei nocivo. De fato, uma das implicações de sua posição advogava que o povo era superior ao rei [...]. Era precisamente porque a soberania estava implícita em seus ensinamentos que Parsons [...] fora frequentemente tratado como um símbolo da ligação entre Roma e a detestável doutrina populista” (1975, p. 48). Dessa forma, o principal ponto do pensamento de Parsons que Hayward tinha por objetivo refutar era o princípio da sucessão hereditária e a divina ordenação do monarca, porém ele não estabeleceu essa sucessão por meio de uma teoria patriarcalista sobre a origem do poder político, ao contrário, simplesmente afirma que a sucessão da criança, é um dos primários preceitos da natureza. Segundo Schochet, Hayward faz um uso deveras limitado de doutrinas patriarcais, de maneira geral, acreditava que era essencialmente uma família e que o poder monárquico era natural. Por conseguinte, ao rejeitar a tese que Adão possui um poder patriarcal e que a natureza da paternidade fosse inerentemente político, segundo Schochet, dificultaria o entendimento de a monarquia seria um poder natural ordenado por Deus, mas que antes do dilúvio não teria havido nenhum governo no mundo (Cf. 1975, p. 50).

<sup>33</sup> Se Hayward tinha como alvo as teses do jesuíta Parsons, o juriconsulto escocês Blackwood publicou em 1581 a *Apologia pro regibus* onde atacou vivamente a teoria da legitimação da resistência difundida pelo calvinista Buchanan, após isso se tornou um dos maiores defensores do regime de Mary da Escócia. Segundo o professor James Heron, em seu *A short history of puritanism*, o Dr. Blackwood advogava em favor do direito divino dos reis e de que a obediência passiva dos súditos deveria ser ensinada sistematicamente. Assim, “declarou a doutrina que todo poder civil, jurisdição e autoridade são derivadas do povo é um erro pestilento, pois, como a soberania é uma prerrogativa do direito da primogenitura, a obediência passiva é um dever religioso” (1908, p. 188).

<sup>34</sup> John Barclay era filho do professor de direito civil na França, o escocês, William Barclay o qual havia rebatido em *De regno* (1600) o pensamento de Buchanan e de outros monarcômacos. Após a morte de William, John publicou a obra póstuma de seu pai intitulada *De potestate papae* (1609) pela qual confrontava o papismo de

suas defesas da causa dos reis permanecem comprometidas porque ainda admitem, lamenta Filmer, “a liberdade e a igualdade natural da humanidade [...] como uma verdade inquestionável”<sup>35</sup>. Tal insatisfação denota que uma crítica mais contundente à raiz teológica da rebelião popular ainda estava por ser feita e esse é, justamente, o seu objetivo; compreender o cerne dessa crítica é, por sua vez, o nosso. Portanto, após estabelecermos a complexidade da estrutura argumentativa pensada por Filmer, concentrar-nos-emos na simplificação do problema através da análise específica de cada uma dessas correntes, onde iniciaremos com os calvinistas.

## 2.1. Os entusiastas da disciplina genebrina

Na nota de rodapé nº 29, havíamos antecipado a hipótese que Filmer não desenvolveu inicialmente uma crítica mais sistemática da teologia política dos calvinistas e puritanos, como fizera com a teologia política de matriz católica. Provavelmente, em sua compreensão a respeito da origem teológica da desobediência e da resistência à autoridade constituída dos reis, os jesuítas ofereciam maior perigo por representarem uma tradição mais antiga que respaldava inclusive a teologia reformada. Naquele cenário político da década de 20 e início dos anos 30, quando Filmer escreveu o *Patriarcha*, antes da vitória dos puritanos e do início do Protetorado de Cromwell, o maior temor de Filmer e de outros pensadores realistas estava em rebater as intensões provenientes de Roma que efetivamente as teorias sediciosas da disciplina genebrina. Se de fato essa era a orientação seguida por Filmer, podemos ter uma justificativa plausível da ausência de um combate mais firme ao calvinismo na Inglaterra.

De qualquer forma, Filmer nos fornece pistas valiosas a respeito dos principais nomes da teologia protestante que influenciavam o debate político inglês contra o absolutismo do rei. Além disso, a crítica especializada do período tem construído diversas possibilidades interpretativas sobre os autores calvinistas e puritanos de modo que é possível divisar o significado da firmação do autor do *Patriarcha* a respeito dos perigosos entusiastas da

---

Belramino que defendia o poder indireto do papa para depor os reis. Esse texto granjeou a resposta de Belarmino e a posterior defesa de Barclay poucos anos depois. (Cf. SOMMERVILLE, 1995, pp. 200-1).

<sup>35</sup> *Patriarcha*, p. 3. “[...] yet all of them, when they come to the argument drawn from the *natural liberty and equality of mankind*, do with one consent admit it for a truth unquestionable [...]” (Grifos adicionados).

disciplina genebrina<sup>36</sup>. É importante notarmos que Filmer não faz nenhuma menção à teologia política luterana como fonte de teorias sediciosas<sup>37</sup>, ao contrário, ele defende que a origem dessas ideias entre os protestantes deve ser buscada no pensamento de Calvino (1509-1564). Ao falar de Calvino, Filmer tem em mente a *Instituição da religião cristã*, mas especificamente a edição latina de 1543, onde aparecem as primeiras concessões de Calvino ao direito de desobediência. Assim, no capítulo sobre o governo civil que perfaz as páginas finais de sua obra máxima, Calvino argumenta que

[...] há sempre um limite na obediência devida aos superiores, ou, mais exatamente, uma regra que se deve ser sempre observada: tal obediência não deve nos afastar da obediência devida a Deus, sob cuja vontade todos os éditos reais e constituições devem estar contidos, e sob cuja majestade deve se rebaixar e humilhar todo poder [...]. De forma secundária, devemos estar sujeitos aos homens que têm preeminência sobre nós, mas somente sob a autoridade de Deus. Se as autoridades ordenam algo contra o mandamento de Deus, devemos desconsiderá-la completamente, seja quem for o mandante (CALVINO, 2007, IV, XX, § 32).

Obviamente a defesa da desobediência em Calvino é bastante limitada e está presa à concepção já tradicional e mais antiga cunhada pela tradição católica, sobretudo, por Tomas de Aquino que retira do cristão a necessidade de obedecer às autoridades constituídas quando as mesmas estabelecem leis que são contrárias à vontade de Deus. No entanto, Filmer

---

<sup>36</sup> A orientação proposta pelo próprio Filmer de seguir as influências de jesuítas e calvinistas no contexto teórico e político inglês foi levada a cabo por alguns historiadores que se dedicaram ao pensamento filmeriano como forma de desvendar as diversas ideologia que animavam a Inglaterra e a Europa no início do século XVII. Talvez, J. P. Sommerville tenha sido um dos primeiros a sair do âmbito restrito da interpretação patriarcal e avançado para uma análise mais rica acerca das ideias que circulavam na Inglaterra quando Filmer escrevia. Testemunha isso um artigo publicado em 1982: *From Suarez to Filmer: a reappraisal* e, sobretudo, a obra *Politics e ideology in England 1603-1640*. Cesare Cuttica, em seu *Adam...“The father of all flesh”*: an intellectual history of Sir Robert Filmer and his works in seventeenth-century European political thought (2007), tem avançado essa orientação ao ampliar a fronteira até então restrita aos autores anglofônicos e propor relações importantes entre as ideias de Filmer e aquelas que vinham sendo desenvolvidas na Itália e na França. Em 2011, o professor Cuttica reafirmou essa tendência ao publicar o artigo *Anti-Jesuit patriotic absolutism: Robert Fimer and french ideas*. Ambos, têm enfatizado o papel da ideologia calvinista na formação do pensamento puritano dos parlamentares patriotas e deixado clara a importância conferida dos autores do período às ideias políticas dos jesuítas.

<sup>37</sup> Alguns autores têm enfatizado a existência da influência luterana na elaboração das teorias da resistência no início dos tempos modernos, como SHOENBERG, 1997 e BARROS, 2013, pp. 95-8. De qualquer forma, em momento algum Filmer acusa Lutero entre os teólogos da sedição. Provavelmente, a ausência permitida por Filmer do nome de Lutero entre os teóricos da sedição é devido a dois fatores. Por um lado, isso pode ter sido motivado pelo fato das ideias mais influentes entre os ingleses estarem compreendidas na teologia calvinista e não na possibilidade de construção dessa teoria pelas conclusões de Lutero. Por outro lado, alguns autores têm enfatizado as influência da teologia luterana no esquema filmeriano da doação da autoridade suprema de Deus a Adão. Esse é o caso Lee Ward que defende ser Filmer um seguidor de Lutero ao rejeitar toda tradição escolástica e humanista (Cf. WARD, 2004, pp. 29-30).

argumenta que essas passagens deu margem ao avanço de teorias da rebelião e resistência aos reis entre os autores de influência calvinista<sup>38</sup>.

De acordo com Filmer, o maior responsável por divulgar as ideais sediciosas do calvinismo em toda Grã-Bretanha foi o protestante escocês George Buchanan (1506-1582)<sup>39</sup> que publicou uma famosa obra em latim intitulada *De jure regni apud Scotos* (1579)<sup>40</sup>, onde sustentava, segundo Filmer, “[...] a liberdade do povo depor seu príncipe”<sup>41</sup>. Na verdade, Buchanan defendia veementemente o direito ao povo depor um rei que se tornasse um tirano, o qual pode ser compreendido como aquele “[...] cujo poder é em todos os aspectos ilimitado, sem nenhuma limitação legal, e sem estar submetido a uma judicatura reconhecida”<sup>42</sup>. Para Buchanan, em uma evidente situação de tirania era mais do que justa a obrigação do povo depor o tirano, ainda que seja por intermédio da violência ou do seu assassinato. Mesmo refletindo os distúrbios que conduziram à abdicação de Mary da Escócia, no entanto, as implicações do *De jure* seriam largas, pois, para Buchanan, os legisladores não devem possuir poder absoluto e o povo deve salvaguardar seus interesses definindo pela lei a extensão e os limites do poder de seus governantes. Se as leis derivam do povo, os governantes que não as respeitam tornam a si mesmos fora da lei (*outside the Law*), inimigos do povo, e contra eles o povo tem, não apenas o direito, mas o dever de fazer guerra e destituí-los do poder<sup>43</sup>.

---

Um dos estudos mais completos do pensamento social de Calvino é a obra de André Biéler intitulada *La pensée économique et sociale de Calvin* (1961). Segundo o intérprete, o que temos efetivamente em Calvino é uma defesa do direito de resistência espiritual da Igreja às autoridades constituídas que governam de forma injusta. Segundo Biéler, “a resistência ao governo injusto, naquilo que ele tem de injusto, é não é apenas um direito do cristão, mas um dever. A obediência às ordens e às exigências contrárias à vontade de Deus, de um tal governo, é um crime contra o próprio Deus” (p. 291). Dessa forma, o príncipe injusto que age contra as leis de Deus deve ser denunciado pela Igreja e assim, para Biéler, se manifestaria o lado tumultuoso da igreja calvinista.

<sup>39</sup> Apesar de Filmer restringir sua argumentação entre os teólogos protestantes de língua inglesa a Buchanan não ignoramos aqui a existência de outros teólogos calvinistas da resistência bastante influentes. Os nomes são bem conhecidos: os exilados marianos John Knox (1514-1572), John Poynt (1514-1556) e Christopher Goodman (1520-1603), os huguenotes Theodore Beza (1519-1605) e Francois Hotman (1524-1590), além do autor do *Vindiciae contra tyrannos* e posteriormente William Perkins. Uma análise detalhada da teoria da resistência nesses autores pode ser encontrada no artigo *The use of natural law in early calvinist resistance theory* de David VanDrunen (2006).

<sup>40</sup> A obra de Buchanan consiste em um diálogo entre Thomas Maitland e o próprio Buchanan a respeito dos direitos de sucessão à Coroa da Escócia. Além dessa obra mais conhecida, Buchanan havia publicado anteriormente o texto: *De Maria scotorum regina* (1567) com o objetivo de justificar a abdicação forçada de Mary Stuart. Em ambos os textos o caráter sedicioso em favor do povo destituir príncipes tiranos é frequentemente assumido.

<sup>41</sup> *Patriarcha*, p. 3. “[...] maintains a liberty of the people to depose their prince”.

<sup>42</sup> BUCHANAN, 2009, p. 37. “tyrants whose power was in every respect unlimited, restrained by no legal ties, and subject to the cognizance of no judicature”.

<sup>43</sup> Segundo Barros, o principal argumento pelo qual Buchanan sustentava o direito de resistência estava baseado na permanência da primazia do povo em constituir o monarca e destituí-lo caso fosse necessário. Assim, “uma vez que o povo havia criado o monarca, quando considerasse que este monarca não estava cumprindo com os compromissos assumidos no pacto, o povo podia depô-lo”. Barros ainda acentua que essa concepção que Buchanan tinha do tirano estava mais próxima da visão republicana que daquela dos primeiros reformadores (BARROS, 2013, pp. 115-117).

Para Filmer a teologia política calvinista ao ser afirmada no seio do movimento parlamentar puritano criou serias instabilidades sociais e a maior consequência estava em dividir a estrutura governamental entre aqueles que seriam apenas defensores dos reis, os realistas, e os verdadeiros defensores da pátria e representantes do povo, os patriotas<sup>44</sup>. Assim, os puritanos reassumem e avançam as teses de Calvino a respeito dos limites da obediência aos príncipes<sup>45</sup>. A ideologia puritana encontrou sua ampla possibilidade de intervenção na ordem política instituída no conturbado regime de Charles I, quando efetivamente o clima de instabilidade e sedição popular tomou conta de toda Inglaterra, dando início à guerra civil que causou a deposição e a morte do regente Stuart em 1649. Com efeito, após analisarmos a compreensão filmeriana do papel desempenhado pela teologia calvinista sob as vestes do puritanismo no processo de cisão social que vivia a Inglaterra na passagem da coroa de James I para Charles II, passemos à investigação de sua crítica ao pensamento político dos jesuítas.

## 2.2. A escolástica tardia e a estratégia de rebaixar o rei ao papa

A outra fonte teológica da desordem social e ainda mais perigosa que o calvinismo, como defendemos acima, era aquela que provinha da pena dos teólogos e filósofos da escolástica tardia. Para refutá-los, Filmer elaborou uma crítica mais aprofundada a partir da qual estabeleceu os principais nomes que representavam o jesuitismo, tanto na Inglaterra, quanto em toda a Europa. São eles o Inglês Parsons, o italiano Belarmino e o espanhol Suárez. Os seguidores dos “sutis escolásticos” seriam os responsáveis pela difusão da origem contratual dos governos, da supremacia do poder residente na coletividade dos homens, da possibilidade de resistência aos reis, da interferência papal na soberania dos

<sup>44</sup> Os patriotas eram efetivamente compreendidos como radicais defensores da limitação da autoridade real e da supremacia do Parlamento, bem como, foram identificados como puritanos. Para uma análise mais detalhada consultar a nota de rodapé nº 31.

<sup>45</sup> A influência de Calvino na Inglaterra e na Escócia foi enorme e muitos reformadores desse país, como John Poynt e John Knox, tiveram contato direto com o pensamento teológico que vinha de Genebra. Em 1560 a bíblia genebra foi publicada na Inglaterra e muitos protestantes radicais desejavam construir uma igreja na Inglaterra seguindo o modelo da igreja calvinista. Segundo Diana Newton, em *Papists, protestants and puritans* (1559-1714), “os puritanos adotaram o pensamento calvinista quase que sem reservas. Eles estavam familiarmente engajados com a doutrina calvinista da predestinação [...]” (1998, p. 8). No entanto, a influência calvinista não permaneceu no âmbito mais restrito da interpretação bíblica, mas avançou também ao pensamento político e social, como pode ser compreendido no livro de Christopher Goodman *How superior power ought to be obeyed by their subjects* (1558). Ainda de acordo com Diana Newton, o ato de supremacia instituído pela rainha Elizabeth I em 1558, que estabelecia a conformidade espiritual e temporal à sua autoridade, ao impor também mudanças na liturgia da Igreja da Inglaterra provou bastante descontentamento entre os puritanos por manter algumas liturgias e vestimentas semelhantes àquelas dos rituais católicos. Esse fato provocou as primeiras tensões entre os puritanos e a posterior fama dos puritanos como subversivos (*Ibidem*, pp. 6-26).

estados nacionais. Em outras palavras, Filmer os acusa de democratas, subversores da ordem instituída e de papistas.

A investigação filmeriana sobre a teoria política dos jesuítas começa com uma menção a Robert Parsons, compreendido como o principal e mais perigoso seguidor inglês da orientação teológica dos cardeais de Roma, no final do século XVI. Filmer incrimina o pensamento de Parsons pelas seguintes razões: confabular contra a monarquia, ser a favor da rebelião popular e da propagação do catolicismo na Inglaterra. O papismo de Parsons havia sido evidenciado pelos seus ataques à rainha Elizabeth I, seja encorajando o rei Philip da Espanha a invadir a Inglaterra e destituir a rainha herética, seja difundindo as ideias segundo as quais a autoridade dos monarcas era derivada do povo, e por isso o povo da Inglaterra tinha o direito de escolher o seu monarca. De acordo com Schochet, “[...] Parsons acreditava no direito do povo disciplinar os reis nocivos [...] uma das implicações de sua posição assumia que o povo era superior ao rei” (1975, p. 48). Boa parte dessas ideias de Parsons ficaram conhecidas com a publicação, sob o pseudônimo de R. Doleman, do tratado *A conference about the next succession to the crown of England* (1594) onde se contrapôs arduamente a possibilidade de sucessão do protestante James VI da Escócia ao trono inglês. Por conta dessa posição, os realistas ingleses passaram a identificar Parsons como um símbolo de ligação entre Roma e a doutrina da soberania popular (Cf. *Patriarcha*, p. 3).

Para Filmer, as ideias de Parsons estava intimamente ligado com a orientação católica mais oficial, nitidamente sediciosa e de visível teor papista, conforme era advogada pelo Cardeal Belarmino e pelo professor Suárez. Ambos os pensadores são acusados de sustentar o direito de resistência e de deposição dos príncipes tiranos pelo povo, fato que estabelecia uma conexão direta entre os teólogos da escolástica e aqueles da Contrarreforma. Por essa razão, as críticas presentes no *Patriarcha* aos escritores tardios têm a finalidade de rebater a argumentação sobre a inferioridade do poder do rei frente ao poder do papa, o aquilo que entender-se-ia por *papismo*. A defesa do papismo passa a ser compreendida por Filmer como uma estratégia teórica ou orientação argumentativa ligada ao catolicismo a qual, ao provocar o avanço da rebelião popular, conseqüentemente, objetivava fortalecer o poder papal em detrimento da autoridade soberana dos reis. Portanto, tinha por finalidade confrontar as teorias políticas que davam suporte às monarquias não alinhadas à Igreja de Roma. Por isso, a

denúncia militante de que o favorecimento escolástico da liberdade popular corresponderia a uma estratégia para diminuir o poder dos reis e fortalecer o poder do papa<sup>46</sup>.

No ambiente teórico em que Filmer viveu, a efervescência das teorias políticas sediciosas tinha, como temos enfatizado, uma importante fonte de propagação religiosa<sup>47</sup>. Essas ideias que surgiram no seio da escolástica foram propagadas no início do mundo moderno pelos jesuítas e por igrejas reformadas. Ao propor nas primeiras páginas do *Patriarcha* o problema a cerca dessa origem, Filmer denotava o quanto essa era uma questão basilar para os autores realistas de seu tempo. Em *As fundações do pensamento político moderno*, Quentin Skinner retornou ao problema de Filmer quando analisou o pensamento do também patriarcalista John Maxwell. Segundo o professor de Cambridge, as teses sobre a origem da teoria da soberania popular são as mais diversas, por essa razão, “emerge a questão de onde teria surgido pela primeira vez essa doutrina adicional, especialmente perigosa” (SKINNER, 1999, p. 403). Os jesuítas seriam os defensores mais perigosos dessa teoria porque os princípios da liberdade e da igualdade, conforme Filmer já havia respondido, consistiria em um subterfugio para a rebelião popular e para o enfraquecimento da monarquia, abrindo espaço para a ampliação da autoridade do papa<sup>48</sup>.

---

<sup>46</sup> É importante salientarmos que essa preocupação de Filmer continuou bastante recorrente na tradição do pensamento político inglês. Locke, por exemplo, na *Carta sobre a tolerância*, tem postura semelhante àquela desenvolvida por Filmer ao não defender a tolerância aos católicos pelo risco deste levarem a cabo a instauração do papismo na Inglaterra. Entretanto, Filmer desde o início descarta as teses dos jesuítas, sobretudo a da liberdade natural. Por sua vez, Locke, como veremos, ao rebater o pensamento de Filmer reivindica a liberdade humana como uma característica natural da humanidade. Somos seres livres e iguais, esse é o enunciado de Locke nos *Dois tratados*, enunciado este que se assemelha a oposição dos jesuítas. O problema está em entender como Locke pode criticar Filmer, que por sua vez critica os papistas, sendo que Locke mesmo também não aceita o catolicismo, porém sustenta contra Filmer o princípio amplamente defendido pelos jesuítas da liberdade e igualdade entre os homens e a possibilidade de escolher os reis e, igualmente, os depor, se necessário. Vê-se, portanto, nessa relação uma faca de dois gumes no que diz respeito às filiações das teses lockeanas anti-papistas, mas na linha dos pensadores papistas.

<sup>47</sup> Um autor que marca essa posição de forma exemplar é Christopher Hill em *A bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*. Como afirmou ao historiador inglês, “na Inglaterra do século XVII, um século de revoluções e guerra civil, todos os partidos recorriam ao apoio da Bíblia. Caçadores de heréticos como Thomas Edwards e Ephraim Paggitt assinalaram as semelhanças entre as heresias de sua época e as dos primórdios da Igreja, mas tais semelhanças raramente eram consequência de pesquisa por parte dos heréticos, embora algumas delas, sem dúvida, tenham sido uma herança das tradições dos cátaros, dos waldensianos e dos lolardos. Os radicais do século XVII afirmavam que suas ideias provinham da Bíblia” (2003, p. 27).

<sup>48</sup> Não podemos deixar de notar que alguns comentadores têm enfatizado a concepção calvinista/puritana como fonte das teorias moderna da resistência no início do século XVI, porém, segundo pensamos, ao seguirem esse caminho acabam por rejeitar a importância dos jesuítas, sobretudo, no contexto do pensamento político da Inglaterra. O professor Barros segue essa orientação ao não mencionar as fontes católicas da teoria moderna da resistência e se pautar exclusivamente na importância da tradição calvinista, como breves pinceladas a respeito da luterana (Cf. BARROS, 2006 e 2013). Pela origem histórica das ideias, conforme esboçamos no início desta investigação, bem como pela ênfase de autores como Filmer, Maxwell e mais tarde Locke, entre outros, as teorias dos autores da Contrarreforma apenas reafirmavam as ideias políticas que já pertenciam ao escopo do pensamento político católico. E talvez essa tradição, e não aquela que remonta a Calvino e a seus seguidores, seja efetivamente a que engendra essa espécie de doutrina política. De acordo com David VanDrunen, seguido a perspectiva já argumentada por Quentin Skinner, essa popular interpretação da originalidade ou ênfase da

Por essa razão, Filmer compreende como necessário refutar o maior divulgador dessas ideias sediciosas de raiz católica na Europa moderna, trata-se do Cardeal Belarmino e de suas posições assumidas na obra *De controversiis* (Cf. *Patriarcha*, p. 5). De forma mais específica, no livro *De laicis sive Saecularibus* onde o cardeal italiano estabelece as bases naturais e a origem jurídica do Estado, a causa eficiente da autoridade política, os direitos e os deveres dos legisladores e dos súditos, bem como a relação entre o poder secular e o eclesiástico. Partindo dessa interpretação, é possível, segundo pensamos, compreender de maneira mais adequada a tentativa filmeriana de refutação da concepção segundo a qual os *homens são naturalmente concebidos como livres e iguais*.

### 2.2.1. O Cardeal Belarmino e a soberania popular

Por meio da interpretação de Filmer, o Cardeal Belarmino seria uma espécie de advogado irreductível da soberania popular, paladino da democracia, entusiasta do direito de rebelião aos tiranos e defensor ferrenho da superioridade do papa sobre as autoridades seculares. Por conta dessa orientação, Filmer debruça toda a sua atenção no capítulo VI do texto *De laicis*, elencando, um por um, as facetas dos argumentos políticos de Belarmino que desejava derrubar.

Sobre o pensamento político de Belarmino, vamos nos deter nas seis provas que ele estabelece para demonstrar a origem e a natureza do poder político. Em primeiro lugar, Belarmino assegura que “[...] o poder político considerado em geral não descende em particular da Monarquia, Aristocracia ou Democracia, mas vem diretamente de Deus [...] derivado da lei natural” (1928, p. 25). Mesmo admitindo que esse poder geral não depende do consentimento dos homens porque é um regra da natureza e como tal determina a necessidade

---

característica revolucionária do calvinismo pode ser questionada por meio do recurso às fontes medievais e luteranas dessa teoria (Cf. 2006, pp. 148-50). O professor Sommerville também enfatizou a importância do republicanismo romano e da escolástica medieval na construção dessas ideias sediciosas, de modo que, tanto jesuítas, quanto calvinistas, similarmente, adotaram essas duas fontes para a formulação de suas respectivas teorias da resistência. Ainda de acordo com Sommerville, a apologia sediciosa *Vindiciae contra tyrannos*, que é uma referência clássica dessa teoria, alude justamente a essas duas tradições, desde o pseudônimo do autor que remete ao nome do romano Brutus, assassino de Cesar, como deriva suas alegações “[...] da tradicional lei de natureza do escolasticismo medieval. De fato, era para essa tradição que o livro fez seu maior apelo” (1995, p. 59). Dessa forma, podemos entender que a base da teoria mais liberal do final da Idade Média e início do período moderno que alega a preeminência do povo na instituição da autoridade política é herdeira de Thomas de Aquino, incluindo entre eles “Gerson, Almain, Suárez, Grotius e Locke” (*Id. Ibid.*, 59). Essa ideia no final do século XVI de realeza limitada e da legitimidade da resistência ao governante que excedeu seus limites foram “adotadas” pelos protestantes cujos reis católicos “recusaram garantir-lhes tolerância” (*Ibidem*, p. 60). O cerne do pensamento antiabsolutista, portanto, está ancorado nas teorias sediciosas fomentadas no interior da primeiras universidades medievais.

de governos entre os homens, esse princípio anula o argumento dos defensores do direito divino dos reis pelo qual Deus tem naturalmente concedido o poder a um homem e que a monarquia é a forma de governo natural por excelência. Em segundo lugar, esse poder, que está em acordo com a lei natural e a lei divina, reside na completa coletividade de todos os homens. Assim, o poder secular ou civil reside no corpo coletivo porque “é pela lei divina, mas a lei divina não tem dado este poder para nenhum homem em particular” de modo que, na ausência de uma lei positiva, se observa naturalmente a existência de uma “multidão de iguais” (BELARMINO, 1928, p. 25). Seguindo o encadeamento das demonstrações de Belarmino, não há como haver nenhuma distinção entre os homens estabelecida pela natureza, ao contrário, eles são originalmente iguais e o poder que a estabelece as regras de qualquer comunidade original reside justamente na totalidade dos iguais. Além disso, mas como encadeamento dessa duas afirmações, o poder civil quer esteja em um, alguns ou todos os homens apenas tem origem quando ele é *delegado* por essa corpo coletivo ou multidão de iguais (*Ibidem*, p 27). Em quarto lugar, Belarmino estabelece, contra qualquer pretensão dos defensores dos regimes absolutistas, que as forma de governo individual, as tradicionais formas estabelecidas por Aristóteles: monarquia, aristocracia e democracia, não dependem da lei de natureza, mas sim da lei das nações cuja origem é derivada do *consentimento* dos homens. São eles que decidem a forma como desejam ser governados. Por essa razão, desde que haja uma causa legítima os homens podem alterar a forma de governo, transformando uma monarquia “em aristocracia, ou uma aristocracia em uma democracia, e vice-versa, como observamos que foi feito em Roma” (*Id. Ibid.*, p. 25). Por último, é pela lei de Deus que o poder geral de ordenamento humano existe, mas de modo particular os homens são os mediadores desse poder por meio das leis das nações, as quais são conclusões estabelecidas da lei natural pela razão humana (*Ibidem*, p. 27). De acordo com Filmer, em tais passagens “[...] estão constituídas a força de tudo que eu tenho lido ou ouvido ser produzido em prol da liberdade natural dos súditos”<sup>49</sup>; porém, seria possível estabelecer contradições nas provas apresentadas por Belarmino a respeito da origem democrática e da essência popular dessa espécie de poder.

Com esse caminho a ser seguido, Filmer divide seu “julgamento” sobre as teses de Belarmino em quatro frentes. Em primeiro lugar, lança um argumento de fundo retórico, segundo o qual, mesmo tendo afirmado que a origem geral dos governos é pela lei de Deus, sua teoria está em franca oposição com a origem divina da autoridade política, porque a

---

<sup>49</sup>*Patriarcha*, p. 5. “[...] in which passages are comprised the strength of all that ever I have read, or heard produced for the natural liberty of the subject”.

sociedade não consiste em uma ordenação de Deus, ao contrário, a sociedade política é instituída pelos homens como um meio de realizar objetivos puramente mundanos. E, ao afirmar uma ligação entre a lei de Deus e a teoria da origem democrática dos governos, Belarmino permite a compreensão de que a vontade de Deus tem instituído a naturalidade do governo democrático sobre todas as outras formas possíveis. Pois, o poder político tem origem pela vontade da multidão e a democracia não consiste em outra coisa que no poder da multidão. Então, o próprio Deus tem escolhido que os homens vivam em democracias (Cf. *Patriarcha*, p. 6).

Em segundo lugar, Filmer lança um argumento lógico, que sempre tem sido alçado contra os autores da origem contratual dos governos. Tal argumento advoga que existe uma insolúvel contradição entre a origem democrática do poder, conforme a alegação da determinação divina de sua residência original nas mãos do povo e a correspondente conclusão pela qual

o povo não tem poder para usar o poder que Deus tem lhe dado, mas somente poder para entregar seu poder a outrem; por isso, segue-se que não há qualquer governo democrático porque o povo, diz ele, ‘deve entregar seu poder para um homem ou para alguns poucos’, o que torna real ou aristocrático alguns estados cuja multidão é obrigada a fazer, mesmo pela lei de natureza que originalmente deu-lhe o poder. E por que ele diz que a multidão pode transformar o reino em uma democracia?<sup>50</sup>

Essa é uma questão lógica e que toca nos fundamentos da origem democrática do governo, pois Filmer percebe uma incompatibilidade entre a instituição respaldada no consentimento da multidão e a conseqüente alienação desse poder. A argumentação de Filmer estabelece que por uma questão de coerência interna, mesmo transferindo o poder a um ou alguns homens, com vistas ao devido exercício por um corpo político, tal transferência jamais deveria ser total a ponto de o povo perder sua participação política e tornar-se alienado de seu poder natural<sup>51</sup>. Em terceiro lugar, Filmer questiona a possibilidade de destituição dos governos presente na

---

<sup>50</sup> *Patriarcha*, p. 6. “Yet the people have no power to use the power which God hath given them, but only power to give away their power; whereby it follows that there can be no democratical government, because he saith, the people must give their Power to one man, or to some few; which maketh either a regal or aristocratical estate; which the multitude is tied to do, even by the same law of nature which originally gave them the power: And why then doth he say, the multitude may change the kingdom into a democracy?”

<sup>51</sup> De acordo com a interpretação de Filmer, essa contradição desvela os limites do pensamento político do teólogo jesuíta. Ou seja, o que existiria seria uma transferência de poder e não uma delegação. Isso implica que a resistência é possível apenas por motivo de auto-conservação. De outro modo, a resistência não seria válida, algo que enfraquece a defesa da soberania popular nesses autores e corrobora com o argumento de que o povo tem o poder somente para transferi-lo. Segundo Skinner, tal perspectiva “evidencia-se que uma das maiores preocupações dos teóricos da Contrarreforma, ao expor suas convicções sobre o poder da comunidade, era combater o que julgavam ser as implicações fortemente subversivas desse conceito de soberania popular” (1996, p. 458).

alegação segundo a qual os homens podem mudar o reino em uma aristocracia ou democracia. A questão que se impõe é quem serão os juizes legítimos para julgar tal questão? Ora, se o poder está imediatamente nas mãos do povo, a conclusão seria que os julgamentos, mesmo aqueles com penas capitais, estariam nas mãos da multidão, e isso, de acordo com Filmer, corresponderia a uma perniciosa e perigosa conclusão que apenas levaria o estado à desordem e à sedição (*Patriarcha*, p.6).

Em seguida, Filmer passa à análise do argumento principal a partir do qual Belarmino estabeleceu sua filosofia política, a saber, o argumento da liberdade e igualdade natural da humanidade. De um ponto de vista bem específico, a discordância em relação à tese do pensador jesuíta diz respeito à orientação pautada nas Sagradas Escrituras que inviabilizaria a tese populista de Belarmino, pois a leitura do Antigo Testamento tem estruturado a origem da sociedade de forma patriarcalista. Filmer rejeita peremptoriamente o argumento de Belarmino porque se o autor *De romano pontífice* concorda que a humanidade teve origem de Adão e que os primeiros patriarcas tinham domínio sobre sua descendência, essa subordinação ao primeiro pai deveria passar de geração para geração<sup>52</sup>. Assim,

eu não vejo então como as crianças de Adão, ou de qualquer outro homem, podem estar livres da sujeição aos seus pais. E sendo essa sujeição das crianças a única fonte de toda autoridade real, pela ordenação do próprio Deus, segue-se que não somente o poder civil é em geral por instituição divina, mas é igualmente a atribuição de sua especificidade aos pais mais velhos, o que destrói completamente essa nova e comum distinção a qual se refere apenas ao poder universal como absoluto para Deus, mas o poder respectivo no tocante à forma particular de governo à escolha do povo<sup>53</sup>.

Assumindo a tese criacionista como ponto de partida de seu pensamento político, Filmer defende que toda criação deve estar sujeita ao seu criador, como o modelo humano a partir do qual tudo deriva. Tal fato faria com que sua descendência estivesse sob sua sujeição, ou seja,

---

<sup>52</sup> Cf. *Patriarcha*, pp. 6-7. Nesse ponto da argumentação, Filmer alega estar fazendo uso das próprias posições de Belarmino presentes na obra *De Romano Pontífice* a respeito do domínio natural dos patriarcas nos primeiros momentos da história bíblica. Sobre isso, Skinner defende que vários autores da Contrarreforma defendiam a tese de que nenhuma pessoa tem jurisdição política sobre outra, algo que traria consigo “[...] uma crítica explícita à tese do patriarcalismo. Já reconhecem — assim como fariam um século mais tarde Locke, Sidney e os demais contestadores do patriarcalismo — a necessidade de combater essa concepção da autoridade política e demonstrar que (como observa Soto) ‘o direito e domínio paterno’ deve ser totalmente distinto do ‘justo domínio político’” (1996, p. 433).

<sup>53</sup> *Patriarcha*, p 7. “I see not then how the Children of *Adam*, or of any man else can be free from subjection to their *Parents*: And this subjection of Children being the Fountain of all *Regal Authority*, by the Ordination of God himself; It follows, that Civil Power, not only in general is by Divine Institution, but even the Assignment of it Specifically to the eldest Parents, which quite takes away that New and Common distinction which refers only Power Universal and Absolute to God; but Power Respective in regard of the Special Form of Government to the Choice of the people”.

sob a sujeição aos pais (*parentes*<sup>54</sup>). Filmer faz dessa sujeição natural ao primeiro pai o ponto chave de onde se pode derivar a origem do poder político.

Com efeito, a partir dessa orientação temos um momento ímpar e ainda pouco compreendido pela crítica menos atenciosa que faz de Filmer “o saco de pancada” dos pensadores contratualista. Ao contrário, construção filmeriana da autoridade política consiste efetivamente em uma resposta firme e rigorosa aos primeiros argumentos em defesa do contrato social na Idade Moderna, conforme podemos observar na crítica ao princípio da representatividade em Francisco Suárez.

### 2.2.2. Suárez e o problema da maioria nas democracias

A crítica ao professor Suárez está concentrada na discussão a respeito eleição dos príncipes, no segundo capítulo do *Patriarcha*. A escolha desse opositor tem uma justificativa bem clara, Filmer pretende escrever contra “[...] todos aqueles que põem o poder supremo na totalidade do povo [...]”<sup>55</sup>. Os pontos sobre os quais versam as críticas a Suárez são, em partes, semelhantes àqueles que já haviam sido rebatidos pela crítica ao pensamento de Berlamino. Ou seja, Filmer acusa Suárez de papista, defensor da liberdade e da igualdade, da soberania popular e da alteração dos governos<sup>56</sup>. Porém, o principal elemento da crítica a Suárez consiste no problema da eleição e da representação da maioria nos governos democráticos.

Ao investigar o pensamento político de Suárez, Filmer tem em vista as posições políticas defendidas na influente obra *Tractatus de legibus ac Deo legislatore* (1612), mas pontualmente o terceiro livro cujo tema concerne à lei positiva e humana. Nesse livro, Suárez reafirma diversos temas do pensamento jesuítico como a superioridade espiritual da autoridade papal, a origem popular dos governos, os fundamentos do direito civil. Para Suárez, se a totalidade da comunidade foi a responsável por designar poder aos reis, igualmente, o povo poderia conter os monarcas, pois o último repositório do poder é o próprio povo. Por conseguinte, haveria um diferença fundamental na essência do poder do rei e

<sup>54</sup> Nessa passagem, é importante notar que Filmer sempre fala da sujeição os *parents*, que corresponde a pais em português, ou seja, mãe e pai. Locke usa esse sentido ambíguo do modo como Filmer fala para criticá-lo no *Primeiro tratado sobre o governo*, tema do próximo capítulo deste investigação.

<sup>55</sup> *Patriarcha*, p. 19. “[...] and of all those who place supreme power in the whole people [...]”.

<sup>56</sup> De acordo com J. B. Schneewind, em *A inveção da autonomia*, “os teólogos católicos espanhóis do século XVI foram fontes prolíficas de comentários sobre as teorias intelectualistas e voluntaristas da lei natural. Seu maior sucessor foi Francisco Suarez, cuja síntese realizada no início do século XVII destinou-se a dar apoio a seus esforços para justificar a supremacia sobre todos os cristãos batizados, incluindo hereges como o Rei James I, e para defender o tiranicídio” (1999, p. 85).

daquele portado pelo pontífice, pois o primeiro era dirigido diretamente por Deus sobre tais condições que não podem ser alteradas<sup>57</sup>. Por sua vez, o poder do governador temporal fora definido e ordenado pelos homens porque Deus não o deu a nenhum homem em particular, mas “[...] esse poder, em virtude apenas do direito natural, reside na comunidade humana”. Para Suárez, quando se fala em comunidade ou multidão humana é necessário compreender um grupo de indivíduos que “por um desejo especial ou consentimento universal, se reúnem em um corpo político com um vínculo de sociedade e para mutualmente se ajudarem [...], da mesma maneira formam um corpo místico que moralmente pode-se chamar uno por natureza. Esse corpo, em consequência, tem necessidade de uma cabeça” (SUÁREZ, 1967, III, II, § 4). O estabelecimento do corpo político ocorre como uma necessidade natural e se impõe de tal maneira aos homens que os impedem de elaborar qualquer artimanha para impedir esse poder.

Por sua vez, essa necessidade de constituir uma comunidade não obrigaria toda humanidade a reunir-se coletivamente em um único corpo político. Ao contrário, argumenta Suárez, é “verossímil que este poder tenha durado muito pouco tempo no conjunto de todos os homens, e pouco depois da criação do mundo os homens começaram a se dividirem em estados distintos, e em cada um deles existe esse poder separadamente” (*Ibidem*, III, III, § 5). Logo após a criação os homens começaram a dividir-se em comunidades diferentes, com diferentes poderes em cada uma delas, tornando-se, portanto, particularizados. Sendo compreendido dessa maneira, Suárez estabelece que o princípio universal do poder está imediatamente em Deus o qual é conferido a um corpo coletivo de homens para a sua própria conservação. Assim, “deve se entender que cada um dos homens, por natureza, possui em partes— por assim dizer— virtude para formar uma comunidade perfeita, e quando a formam, pelo mesmo ato, aparece nela este poder” (*Ibidem*, III, IV, § 1). Entretanto, esclarecer Suárez, o direito natural não obriga que toda a comunidade o exercite imediatamente por si mesma ou que o conserve sempre em si mesma. Caso procedesse assim, criariam muitos problemas, confusões e demasiada lentidão, pois todas as leis a serem instituídas necessitariam da aprovação de todos os homens, por isso o poder coletivo acaba sendo delegado e um governo é estabelecido. Mas para que comece a residir em uma ou mais pessoas com a delegação dessa autoridade soberana “é preciso que seja entregue com o consentimento da comunidade”

---

<sup>57</sup> Esse é um dos aspectos que tornaram os jesuítas odiados em terras inglesas, a saber, a defesa da preeminência da autoridade papal sobre os príncipes seculares. Muitas vezes, essas ideias foram defendidas contra as próprias medidas adotadas pelos reis ingleses a respeito da religião e de suas relações com o papado. Suárez, por exemplo, já na introdução de sua obra *Defensio fidei* (1613) ataca as graves heresias dos reis da Inglaterra por fazerem desaparecer naquele nação “o fundamento da fé católica” ao negar a obediência devida ao “Sumo Pontífice”, usurpando dele o título de chefe supremo dos assuntos espirituais de seu reino (SUÁREZ, 1965, p. 2).

(*Ibidem*, III, IV, § 2). Com efeito, defende Suárez, os homens delegam esse poder para que as decisões de todos sejam tomadas por um soberano instituído pelo consentimento. Porém, em caso de necessidade, a comunidade pode retomar esse poder é fazer outro uso dele, mudar a forma de governo ou as pessoas em posse dessa soberania.

Filmer questiona essas posições de Suárez de forma enérgica. Por exemplo, argumenta o autor do *Patriarcha*, como teriam sido originadas tais repúblicas distintas? Qualquer parcela ínfima de homens poderia se reunir e formar novas repúblicas? No entanto, mesmo se concordasse com a afirmação de que em cada república particular a multidão possui um poder distinto, existiria algum exemplo *histórico* da reunião de uma assembleia geral de um reino para a *eleição* de um príncipe? De acordo com Filmer, tal suposição é inconcebível. Por esse motivo, seria sempre a *maioria*, e não o completo corpo coletivo, considerada a vontade de todo o povo em uma decisão política. Filmer entende que tal pressuposição corresponde efetivamente em uma afronta à própria lei de natureza visto que a vontade deliberativa da maioria anularia os direitos naturais e individuais supostos pelos próprios jesuítas,

pois aquela liberdade ou licença é devida a qualquer homem pela lei de natureza, nenhum poder inferior pode alterar, limitar ou diminuir. Nenhum um homem, nem a multidão, pode entregar o direito natural de outro. A lei de natureza é imutável, e mesmo que um homem possa dificultar outro no uso ou exercício de seu direito natural, ainda assim nenhum homem perde o seu próprio direito<sup>58</sup>.

Com efeito, continua Filmer, “[...] a menos que possa ser provado por alguma lei de natureza que a maioria, ou alguma outra parte, tenha poder para anular o restante da multidão, deve seguir-se que os atos da multidão que não são inteiros, não comprometem todos, mas somente aqueles que consentiram”<sup>59</sup>.

Como podemos perceber a argumentação de Filmer é bastante rigorosa e lança sérias dificuldades àqueles que defendem aos governos democráticos pautados pela vontade representativa da *maioria*— entre os quais John Locke é um dos representantes mais

---

<sup>58</sup> *Patriarcha*, p. 21. “For what freedom or liberty is due to any man by the law of nature, no inferior power can alter, limit or diminish. No one man, nor a multitude, can give away the natural right of another. The law of nature is unchangeable, and howsoever one man may hinder another in the use or exercise of his natural right, yet thereby no man loseth the right self (...).”

<sup>59</sup> *Id. Ibid.*, p. 21 “Therefore, unless it can be proved by some law of nature, that the major, or some other part, have power to overrule the rest of the multitude, it must follow that the acts of multitudes not entire, are not binding to all, but only to such as consent unto them”.

famosos<sup>60</sup>. Tal brecha demonstrada por Filmer na argumentação de Suarez torna claro sua consciência das doutrinas mais diversas e, ao mesmo tempo, denota o grau do seu comprometimento em refutar as teorias que concebem poderes para a multidão. Ou seja, essas filosofias políticas, diz Robert Filmer, entram em constante contradição com seus próprios princípios, pois afirmam a liberdade da multidão pela lei de natureza, para logo em seguida anular essa mesma lei com a suposta vontade da maioria, a qual pode limitar as vontades e os direitos naturais individuais que foram anteriormente garantidos por essa mesma lei. O embaraço pode ser visto claramente em Locke que ao reformular a vontade da maioria acaba por anular as vontades políticas individuais que não fazem parte dessa maioria. É possível supor que no século XVIII Rousseau, tendo notado esse inconveniente, substituiu a concepção lockeana de vontade da maioria por aquela da *vontade geral*, evidenciando a necessidade de erigir uma correção naquela doutrina. Portanto, Filmer requer que os advogados da causa popular assumam a responsabilidade de suas alegações e eliminem a contradição da própria teoria que eles estabeleceram. Dessa forma, aqueles indivíduos que não consentiram sobre alguma proposição qualquer em uma assembleia popular, seja devido a alguma espécie de ausência— por motivos de doença, por exemplo — ou mesmo em virtude de discordar da disposição dos acontecimentos, não podem ser representados pela vontade de uma outra parte, por mais que essa parte seja a maioria. Pois a voz de uma parte não corresponde à voz da totalidade, e anulação do direito natural de um indivíduo derruba por completo a tese antes ratificada pelos seus próprios advogados.

Com efeito, ao final da investigação sobre a origem teológica da doutrina da rebelião e da soberania popular, nosso objetivo concentrar-se-á na crítica filmeriana aos defensores republicanos da existência de uma forma de monarquia mista ou limitada à letra da lei. Para Filmer, o maior responsável pela difusão dessa concepção de soberania pautada no império de lei e estruturada a partir de uma forma mista de governo foi levada a cabo pelo clérigo inglês Philip Hunton, em seu *Treatise of monarchy*. Passemos então a trabalhar essa questão.

---

<sup>60</sup> As ideias de Locke a respeito da origem da sociedade política e sobre a estrutura governamental dessa sociedade serão tratadas no quarto capítulo desta investigação. Neste momento, no entanto, pensamos que são evidenciados diversos aspectos criticados por Filmer que reaparecerão em nova roupagem na obra de Locke; para alguns interpretes até como ideias originais. Algo que, como temos visto, os fatos não corroboram. O caso dos governos por consentimento e da representação da maioria nas decisões são apenas algumas dessas premissas reassumidas por Locke.

### 3. As contradições da monarquia limitada e mista de Philip Hunton

De acordo com a datação estabelecida por Peter Laslett, *The anarchy of a limited and mixed monarchy* (1648) foi o primeiro tratado político publicado por Filmer, o adversário é o panfletista defensor da causa parlamentar Philip Hunton (1604-82) e a sua obra *A treatise of monarchies* que veio a lume em 1643. Já pelo subtítulo do texto de Filmer podemos perceber o quanto a obra é emblemática, afinal ela seria *um sucinto exame dos fundamentos da monarquia, neste e em outros reinos, bem como sobre o direito de poder dos reis, como da original ou natural liberdade do povo. Uma questão nunca antes disputada, embora muito necessária nesses tempos*<sup>61</sup>. O foco da crítica de Filmer está no fato de Hunton distinguir dois tipos de monarquia, uma absoluta e outra limitada ou mista, e defender que a monarquia absoluta não deve ser entendida como um regime legítimo haja vista que em tal sistema a liberdade das pessoas é nula, ao passo que o desejo do rei está acima da vontade de todos. Por sua vez, em uma monarquia mista ou limitada na qual o poder é compartilhado entre rei, lordes e comuns haveria o acordo profícuo do governo da república com a justiça. Portanto, o autor de *A treatise of monarchy* é um interlocutor importante, pois a natureza e a filiação de sua teoria da monarquia mista permite que Filmer possa enfrentar as questões centrais de seu criticismo como, a negação da liberdade e da igualdade entre homens, a natureza e a extensão do poder dos reis, e o fundamento da monarquia absoluta em oposição à monarquia mista ou limitada.

Em *Anarchy*, o problema que descrevemos é proposto já no prefácio. Afinal, se o poder de fazer leis dever ser compreendido como necessariamente arbitrário<sup>62</sup>, a questão está em quem esse poder reside. Se o sistema for democrático o poder legislativo estaria nas mãos do povo, em uma aristocracia nas mãos de poucos, e na monarquia, por consequência, nas mãos do monarca. O problema é que a antiga doutrina dos governos veio sendo alterada pelos romanos e aperfeiçoadas pela reforma, especialmente no que concerne à monarquia, em prol da alegação que o povo pode criar novas formas de monarquias, limitadas ou misturadas com

<sup>61</sup> Eis o título completo da obra: *The anarchy of a limited and mixed monarchy or: a succinct examination of the fundamentas of monarchy, both in this and other kingdoms, as well about the right of power kings, as of the original or natural liberty of the people. A question neve yet disputed, though most necessary in these times.*

<sup>62</sup> Filmer sempre chama a atenção para o fato que a faculdade institucional responsável pelo exercício de estabelecer as leis deve ser superior à própria lei porque, ao contrário, não poderia lhes dar vida, nem mesmo substituí-las quando se tornarem desnecessárias. Por conseguinte, após a investigação a respeito das formas de governo em Aristóteles, pensamos que a discussão específica sobre a natureza da monarquia presente em *The anarchy* segue naturalmente a ordem das questões. Além disso, Filmer enfrenta um das teorias mais celebradas pelos autores republicanos a qual versa sobre a ideia do governo misto, por meio do qual as tradicionais formas estabelecidas pelos gregos são misturadas com o objetivo de equilibrar as representações das esferas sociais no supremo poder da sociedade política.

outras formas de governo. Para Filmer, independente da maneira pela qual o monarca chega ao poder— conquista, eleição ou sucessão— isso não deveria significar a formação de diferentes espécies de governo. Por essa razão, ele dá nome aos bois:

É muito evidente que a monarquia tem sido crucificada (por assim dizer) entre dois ladrões, o papa e o povo, desde o crescimento desta nova doutrina da limitação e mistura da monarquia. Por esses princípios os papistas elevam o poder do papa acima dos reis, do mesmo modo (eclipsando a palavra papa, substituída pela palavra povo) os plebistas utilizam contra seus soberanos [...]. Estas considerações motivaram meu receio a esta peça moderna de política concernente à monarquia mista ou limitada [...]<sup>63</sup>.

Segundo Filmer, nesses tempos em que é defendido arduamente que o governo da Inglaterra, por essência, seria uma monarquia mista ou limitada, tornar-se-ia necessário examinar de onde proveria essa opinião. Nesses termos, o tratado anônimo intitulado *Treatise of monarchy* teria sido aquele que melhor lidava com a natureza dessa forma de governo porque sintetizava a concepção de monarquia mista ou limitada. Assim, se o bispo Henry Ferne, em seu *A Fuller answer*, assume a distinção cunhada por Hunton, Filmer, por sua vez, questiona veementemente o estabelecimento dessa espécie de governo monárquico, fazendo uso de seu arsenal teórico antirrepublicano como forma de refutação retórica. Inicialmente, Filmer alega que a teoria da monarquia mista consiste em uma novidade sem precedentes na antiguidade e nem era possível identificar menções nas Escrituras.

Ao contrário, a teoria do governo misto chegou à cristandade pela influência da pena de Maquiavel, compreendido por Filmer como o primeiro pensador cristão a defender a teoria do governo misto. Filmer tem plena consciência sobre a ordem genealógica do governo misto. Tanto no que diz respeito aos relatos históricos, quanto às suas formulações teóricas. Os primeiros relatos, como vimos, são encontrados em Aristóteles, sua reputação, porém, é devida, sobretudo, aos elogios de Políbio ao governo misto, no capítulo VI de sua *História*. Maquiavel segue a estrutura polibiana ao defender em seus *Comentários* a respeito de Tito Lívio que a combinação e o equilíbrio entre as três formas de governo originaria uma “república perfeita” (MAQUIAVEL, 2000, p. 27). Entretanto, bem notado por Filmer, nenhum desses pensadores alegaram a existência de uma monarquia mista, mas fizeram

---

<sup>63</sup> *Anarchy*, pp. 132-3. “Since the growth of this new doctrine of limitations and mixture of monarchy, it is most apparent that monarchy hath been crucified (as it were) between two thieves, the pope and the people. For what principles the papists make use of for the power of the pope above kings, the very same (by blotting out the word pope, and putting in the word people), the plebists take up to use against their sovereigns [...]. These considerations caused me to scruple this modern piece of politics touching limited and mixed monarchy [...].”

elogios à constituição mista do governo romano<sup>64</sup>. O primeiro autor a defender o que se pode chamar de monarquia mista foi o tratado de Hunton e, por essa razão, Filmer confere toda atenção a essa obra.

### 3.1. Os argumentos de Hunton

Hunton inicia seu *Treatise* estabelecendo de maneira mais geral as premissas do assunto que dedicará atenção ao longo do texto, tais como: a concepção da distinção entre o governo político e o governo doméstico, que a existência de magistrados está de acordo com a vontade divina, bem como faz uso das tradicionais formas de governo. No entanto, os capítulos imprescindíveis do *Treatise of monarchy* para compreendermos a razão do ataque que Hunton sofrera de Filmer são o segundo— “*Of the division into absolute and limited*” — e o capítulo quarto— “*Of the divisions of monarchy into simple and mixed*”—. Nesses dois capítulos, o prelado inglês defende as teses que um governo equilibrado e estável seria aquele no qual o monarca além de ser limitado pelas leis, compartilha de forma coordenada seu poder com os aristocratas e com os democratas.

Segundo Hunton, a monarquia absoluta consiste na concentração completa da soberania em uma pessoa, por sua vez, a monarquia limitada é restringida pela autoridade da

---

<sup>64</sup> John Pocock, em *The machiavellian moment*, tem enfatizado a tradição dessa linha interpretativa do governo misto entre Aristóteles-Políbio-Maquiavel. Segundo Pocock, “[...] Maquiavel embarca na longa exposição da teoria do ciclo constitucional de Políbio” (POCOCK, 1975, p. 189). A partir do testemunho de Donato Giannotti, escritor florentino do século XVI, pode-se dizer que “[...] Aristóteles e Políbio, bem como Maquiavel, podem ser pensados, do nosso ponto de vista, como contribuintes da originalidade, para não dizer de influência direta, para a teoria do governo misto [...]” (*Ibidem*, p. 273). A referência de Filmer a Aristóteles, Políbio e Maquiavel ao tratar a respeito das formas de governo e da monarquia mista de Hunton denota a sua plena consciência da filiação dessas ideias. Políbio é compreendido como um pensador que defendia os princípios que orientavam a instituição do governo misto em Roma por possibilitar uma espécie de equilíbrio que levaria aquela república à estabilidade por meio da participação das classes sociais de Roma no governo. Segundo o historiador grego, radicado em Roma, “a maioria dos autores cujo objetivo é instruir-nos sistematicamente a respeito das constituições distinguem três espécies das mesmas, dando a uma delas o nome de monarquia, a outra o nome de aristocracia e a terceira o de democracia [...]”. De fato, devemos obviamente ver como a melhor constituição uma combinação das três espécies mencionadas” (1996, L. VI, § 3). Essa estrutura de governo, Políbio defende ter início com a constituição espartana estabelecida por Licurgo a qual contrabalanceava os poderes inerentes a cada forma de governo. O outro exemplo descrito por Políbio é o caso da República de Roma cujo governo misto não fora estabelecido pelo recurso direto à razão, como no caso de Esparta, mas por meio da experiência dos fatos. Maquiavel, apesar de não citar Políbio, segue raciocínio parecido e traz para o início da Idade Moderna o elogio do governo misto como ocorreu em Esparta e em Roma. Segundo o pensador florentino, no *Discorsi*, “[...] se o príncipe, os aristocratas e o povo governam em conjunto o Estado, podem com facilidade controlar-se mutuamente” (MAQUIAVEL, 2000, p. 25). Ora, seguindo a tradição estabelecida por Políbio, Maquiavel traz para a cristandade a reflexão sobre as qualidades de um regime em que as melhores formas de governo conhecidas estão combinadas com a finalidade do perfeito equilíbrio e estabilidade do Estado. Porém, a insistência de Filmer contra Hunton é que ambos não estabeleceram uma monarquia mista, mas um governo misto de três constituições e a monarquia, por si mesma, é um forma de governo simples. Com isso, Filmer deixa claro que tanto Aristóteles, quanto Políbio e Maquiavel contribuíram efetivamente para o desenvolvimento na Inglaterra dos princípios do governo republicano.

lei. Hunton esclarece que as monarquias absolutas podem ser exemplificadas na história recorrendo às antigas monarquias orientais da Pérsia e da Turquia; tratar-se-ia, no entanto, de um governo legítimo, semelhante ao governo do mestre sobre o servente, ao governo doméstico. Essa característica absolutista das primeiras monarquias é evidente pelas próprias Escrituras. No *Treatise*, Hunton cita passagens de Ezequiel onde lemos sobre o julgamento que é sentenciado contra o rei de Judá por quebrar o juramento que havia sido pronunciado ao rei da Babilônia (Ez 17, 1-21), bem como em Romanos (XIII) onde além da defesa do poder absoluto, temos a noção de que todo poder emana de Deus, sendo a obediência algo necessário, mesmo que as taxas ou tributos sejam arbitrárias. Ela pode apresentar até três degraus que envolvem a relação entre o poder do soberano, as instituições e o povo. É possível haver um poder monárquico onde a vontade do rei é a lei do povo, por sua vez é possível que o rei institua leis que reflitam diretamente sua própria vontade, estabelecendo a direção dos julgamentos, por último, quando não somente se posiciona abaixo das leis, como também se engaja para não alterá-las (Cf. HUNTON, 1689, I, 2, §§1 e 2). Por meio dessa análise, as monarquias absolutas podem apresentar até três graus que envolvem a relação entre o poder do soberano, as instituições e o povo. O primeiro grau, segundo Hunton, diz respeito aos governos cuja vontade do monarca é a lei porque ele governa de acordo com seu julgamento pessoal. O segundo grau, constata-se que mesmo estabelecendo a lei para o reino, o monarca absoluto se reserva no direito de agir em discordância dessa lei. O último grau seria o mais próximo do governo constitucional haja vista que não apenas estabelece a lei, mas também promete não alterá-la (*Ibidem*, I, 2, § 3). Mesmo admitindo que a monarquia absoluta ou arbitrária seja uma forma legal de governo, Hunton adverte, ao mesmo tempo, ser essa forma de governo geradora de uma espécie de sujeição que assemelhar-se-ia a uma forma de servidão.

O tema da desobediência civil decorre precisamente do estado de servidão vivenciado pelos súditos dos monarcas absolutistas, de modo que é fundamental a reflexão sobre “[...] até onde a obediência é devida em governos desta natureza, e se a resistência legítima é uma questão que aqui deve ser decidida”<sup>65</sup>. Hunton desenvolve a questão do direito (ou não) de resistência, pelas razões e espécies de obediência as quais podem ser definidas em duas vertentes: a positiva e a ativa, a negativa e a passiva. É ativa quando em consciência da existência de uma autoridade agimos de acordo com as regras ordenadas, é passiva quando agimos pelo medo de alguma espécie de penalidade. A resistência também é diferenciada de

---

<sup>65</sup> HUNTON, 1689, I, 2, § 3. “Now in governments of this nature, how far obedience is due, and whether any resistance be lawful, is a question which here must be decided”.

acordo com essas duas situações, assim a resistência positiva versa sobre a existência de uma força oposta, a resistência negativa quando somente defendemos a nós mesmos, sem empregarmos a força contra o agressor. Ao fim e ao cabo, fica a questão: quando devemos resistir e quando obedecer é a solução? A obediência positiva seria absoluta e necessária quando se trata de um monarca absoluto que legisla de forma legal sobre situações indiferentes. A obediência ainda é devida aos monarcas absolutos quando instituem leis proibidas pela vontade de Deus porque, mesmo admitindo ser melhor obedecer a Deus que ao homem, Hunton argumenta em tom de segredo de estado, pois os “[...] inferiores não devem ser curiosos para inquirir sobre os fundamentos ou razões dos comandos superiores [...]. Eu falo tudo isso do governo absoluto no qual a vontade e a razão do monarca é feito o mais alto poder, e a expressão da lei suprema do Estado”<sup>66</sup>. Por isso, se a lei de Deus é superior, o entendimento do povo é inferior à vontade do rei e isso torna a multidão necessariamente submetida à autoridade real. Entretanto, Hunton alega existir um caso em no qual a resistência é legítima e necessária, trata-se da “monstruosa e anormal tirania” que frequentemente leva a comunidade para a destruição. Nesse caso, tanto negativamente quando positivamente deve-se resistir, seja com intuito da salvação particular, seja para a salvação do bem público porque “querer e ordenar a destruição do corpo completo sobre o qual o poder está posto era um ato de vontade bastante irracional e autodestrutivo, e não um ato de uma vontade pela qual a sujeição fora pretendida por alguma criatura racional”<sup>67</sup>. Sobre esse ponto de vista, o problema da resistência está localizado no poder de julgar o monarca, pois a “[...] constituição da monarquia absoluta determina todos os julgamentos por meio da vontade do monarca, como a lei suprema, pois aquilo que sua vontade judicialmente censura é justo [...], em uma monarquia absoluta a pessoa do monarca está acima do alcance da força justa e da positiva resistência[...]”<sup>68</sup>. Por essa razão, Hunton defende a monarquia moderada ou limitada como uma solução à possível degeneração em tirania das monarquias absolutistas e ao consequente estado de servidão no qual os súditos desses governos são submetidos.

Na monarquia limitada, o rei não tem palavras divinas que constituem a sua soberania, mas deriva seu poder da providência ordinária que é o consentimento e o contrato

<sup>66</sup> HUNTON, 1689, I, 2, § 3. “[...] inferiors must not be curious to inquire into the grounds or reasons of the commands of superiors [...]. I speak all this of absolute government, where the will and reason of the monarch is made the higher power, and its expression the supreme law of a state”.

<sup>67</sup> *Ibidem*, I, 2, § 3. “but to will and command the destruction of the whole body over which a power is placed were na act of will most unreasonable and self-destructive; and so not the act of such a will to which subjection was intended by any reasonable creatures”.

<sup>68</sup> *Ibidem*, 1689, I, 2, § 3. “[...] the constitution of absolute monarchy resolves all judgement into the will of the monarch, as the supreme law. So that, if his will judicially censure it just [...], in absolute monarchy the person of the monarch is above the reach of just force and positive resistance [...]”.

fundamental dos homens. A soberania nessa espécie de monarquia não é instituída por Deus, mas sagrada na medida em que os homens aceitam e consentem a pessoa do rei como o soberano. No entanto, apesar do poder que constitui a autoridade do rei, existe uma lei suprema além desse poder real que o limita e o torna o rei uma espécie de “*subordinate magistrate*” [magistrado subordinado] (HUNTON, 1689, I, 2, §4). O exercício do poder real, estabelecido por esses princípios, deve estar em acordo com a direção da lei que instituiu essa forma de governo a qual consiste, efetivamente, em uma monarquia legal, conforme podemos ler na seguinte passagem:

agora a soberania vem então a ser legal ou definida pela regra da lei, pela constituição original ou posterior condescendência. Por essa constituição original, quando a sociedade pública confere a um homem um poder limitado pelo contrato, resignam eles mesmos por tal lei ao seu governo e reservam a si mesmos tais imunidades: neste caso, eles, que primeiro têm poder sobre eles mesmos, têm poder de estabelecer seus próprios termos de sujeição. E aquele que não tem título de poder sobre eles, mas pelo ato deles, *de jure*, não pode ter um maior que o posto sobre ele por esse ato<sup>69</sup>.

Mas, se existe um poder supremo que limita a autoridade do monarca, o próximo passo dado por Hunton será precisar em que consiste esse poder e onde ele reside. Assim, em clara alusão à defesa da causa parlamentar e antecipando as ideias de Locke no *Segundo tratado*, o poder supremo nas monarquias limitadas está concentrado no corpo legislativo que limita a ação real por meio das leis instituídas.

Ao defender a primazia do governo misto sobre o simples, Hunton argumenta que o poder supremo na forma mista deveria residir nos poderes que compõem a governança e não somente no corpo legislativo ou na pessoa do rei. Essa constatação aparece de forma mais clara no capítulo IV do *Treatise of monarchy— Of the division monarchy into simple and mixed*<sup>70</sup>— quando seu autor alega que a solução para a estabilidade do governo estaria na mistura das três formas de governo que representam os estados sociais das comunidade

---

<sup>69</sup>HUNTON, 1689, I, 2, § 4. “Now a sovereignty comes thus to be legal, or defined to a rule of law, either by original constitution, or by after condescent. By original constitution when the society public confers on one man a power by limited contract, resigning themselves to his government by such a law, reserving to themselves such immunities: in this case, they, which at first had power over themselves, had power to set their own terms of subjection; and he which has no title of power over them but by their act can, *de jure*, have no greater than what is put over to him by that act”.

<sup>70</sup> Em sua análise da obra de Hunton, Filmer concentra sua atenção apenas em dois aspectos da divisão das monarquias estabelecidas pelo autor do *Treatise*, a saber, a monarquia absoluta ou limitada, simples ou mista. Entretanto, no capítulo III da parte I da obra supracitada, Hunton elabora outra distinção, aquela que separa as monarquias em eletivas ou sucessivas. Nas monarquias eletivas o poder supremo permanece nas mãos da coletividade que elege um rei, no caso da monarquia sucessiva esse poder está nas mãos do rei e a sucessão é um elemento fundamental do governo.

política, a saber, a realeza, a aristocracia e a democracia. Essa composição evitaria as famosas degenerações das formas simples, a monarquia em tirania, a aristocracia em facção, e a democracia confundida com tumulto. Além disso, as formas simples deixariam ausentes as qualidades específicas de cada forma de governo como a unidade e a força na monarquia, conselho e sabedoria da aristocracia, a liberdade e o respeito ao bem comum, atributo típico da democracia. Por isso, aqueles que se dedicam ao estudo dos assuntos de estado, argumenta Hunton, costumam estruturar em um modelo todas as três formas supracitadas. Isso permitiria que as qualidades que estão dispostas isoladamente em cada espécie pudessem ser compartilhadas em um único governo, bem como os seus vícios evitados. No entanto, apesar dessa espécie de governo ter o poder soberano compartilhado pelos três estados, Hunton alega que essa igualdade não deve ser completa, perfazendo um verdadeiro “*mixed state*” [estado misto] (Cf. HUNTON, 1689, I, 4, § 1). De fato, a concepção do equilíbrio entre a monarquia, a aristocracia e a democracia é bastante atenuada pela proposição que uma dessas formas simples deva ter prioridade sobre as demais. Por essa razão, a denominação desse tipo de governo deve levar em conta a espécie predominante entre as três. Assim, “[...] nós chamamos ‘uma monarquia mista’ onde a primazia da participação no poder supremo está em um”<sup>71</sup>. Como vemos, a monarquia mista seria aquela espécie de governo na qual o monarca, mesmo compartilhando o poder com os representantes do povo e como os aristocratas, possuiria a primazia do poder supremo da sociedade.

Hunton ainda acentua que apesar de cada espécie de governo possuir a força de sua existência de si mesma e compartilhar o poder supremo, a igualdade não deve ser completa. Essa primazia da monarquia sobre os outros estados seria observada em casos particulares, os quais podem ser dispostos na seguinte ordem:

- a) O monarca é o cabeça e fonte do poder que governa e executa as leis estabelecidas.
- b) O rei tem o papel isolado de assegurar as pessoas ou sociedades em todos os estados e condições, sejam elas parte da aristocracia ou do *demos*.
- c) Tem o poder de convocar e dissolver a corte composta pelas outros dois estados.
- d) Sua autoridade, embora não de forma isolada, deve estabelecer a consumação de cada ato.

---

<sup>71</sup> HUNTON, 1689, I, 4, § 1. “[...] so we call it 'a mixed monarchy' where the primity of share in the supreme power is in one”.

Dessa forma, podemos compreender que a monarquia mista estabelecida em *A treatise of monarchy* consiste em uma forma de governo na qual o monarca, mesmo compartilhando o poder supremo com os outros estados, possui a primazia desse poder por meio dos pontos específicos supracitados. Por isso, nas palavras de Hunton, “o poder supremo não sendo outra coisa que o legislativo ou o governativo, em uma monarquia a mistura está sediada no poder legislativo, o qual é o principal dos dois. O poder de constituir oficiais para governar por aquelas leis sendo deixado ao monarca, ou ainda a primazia de ambos estes os poderes está unido em todos três”<sup>72</sup>. Por sua vez, essa primazia concedida a monarquia não deve ter força para destruir a mistura porque se isso fosse possível a monarquia mista seria destruída e passaria à forma simples do monarca detentor do absoluto poder da sociedade. Ao contrário, Hunton está assumindo como tradição da organização governamental dos ingleses a orientação para a composição de um grande conselho legislativo que tem início com o assento do rei no Parlamento<sup>73</sup>.

São esses os aspectos que levaram Filmer a redigir sua mordaz *The anarchy of a limite or mixed monarchy* para rebater a obra de Philip Hunton. Em sua interpretação, essa espécie de monarquia proposta em *A treatise of monarchy* seria na verdade uma forma atípica e repleta de contradições sem precedentes na história dos tratados políticos que alegam a possibilidade de um governo misto. Para confrontar essa a tese, o autor do *Patriarcha* argumenta que a defesa da monarquia mista e limitada assemelhar-se-ia à assunção de uma verdadeira anarquia na qual o poder supremo não teria efetivamente um lugar definido no corpo político, mas flutuaria entre os três estados, compondo uma forma anárquica de organização governamental. O próximo desta investigação dará voz à crítica filmeriana concernente à concepção de monarquia mista e limitada estabelecida por Hunton.

---

<sup>72</sup> HUNTON, 1689, I, 4, §2. “The supreme power being either the legislative or the gubernative, in a mixed monarchy sometimes the mixture is the seat of the legislative power, which is the chief of the two, the power of constituting officers for government by those laws being left to the monarch, or else the primacy of both these powers is jointly in all three”.

<sup>73</sup> Para Lee Ward, em razão da teoria de Hunton ainda deixar um largo poder sobre a tutela do monarca, esse fato acabou por tornar seu sistema bastante moderado em relação às pretensões do Parlamento (2004, p. 49). De fato, podemos perceber que Hunton tem como objetivo estabelecer uma concepção governamental que coaduna os interesses da Inglaterra de seu tempo por meio de uma série de argumentos em prol da concepção de uma monarquia mista e limitada como parte essencial da tradição monárquica dos ingleses. Esse modelo, segundo o autor, consistiria na ideia pela qual o monarca, mesmo com a primazia sobre os outros estados, era limitado e regido pela lei estabelecida previamente, bem como a atividade legislativa, principal poder do Estado, era exercido de forma coordenada pelos três estados representativos da sociedade inglesa, a saber, o rei, os lordes e os comuns. Por sua vez, isso significaria que as leis estatutárias somente poderiam ser instituídas com o devido consenso entre esses três estados. E assim, como argumenta Barros, “Hunton não foi o primeiro a defender a tradicional figura do rei-no-Parlamento, mas percebeu o pleno significado dessa composição: a monarquia inglesa era em sua natureza mista e, por isso, limitada [...]. Isto porque a atividade legislativa partilhada evitava a concentração do poder e restringia os seus abusos” (2013, p. 88).

### 3.2. A anarquia da teoria monárquica de Hunton

A redação de *The anarchy* foi motivada pela necessidade de tecer observações e refutações concernentes à obra de Philip Hunton e sua proposta de monarquia limitada e mista. Com esse objetivo delineado desde as páginas iniciais, Filmer empreende uma crítica contra Philip Hunton a partir do encadeamento proposto pelas teses do próprio autor do *Tretise of monarchy*, qualificando sua proposta de monarquia pelos seguintes termos: moderada, limitada, restrita, condicionada, legal ou aliviada (*Anarchy*, p. 136). O grande problema versa sobre o fato segundo o qual a teoria de Hunton subordinaria o monarca a desempenhar um papel limitado pelas leis e que tal limitação comprometeria a soberania do governo, desde então restringido a agir de acordo com elas. Assim, o principal elemento da acusação contra Hunton é o fato que ao invés de um “[...] tratado da monarquia, ele levou adiante um tratado de anarquia”<sup>74</sup>. A reação de Filmer a esse tipo de orientação é tentar ligá-la ao conceito de anarquia porque um governo misto e instituído pelo contrato entre os homens não seria algo natural, ainda mais quando se trata de uma monarquia.

A investigação sobre *A treatise of monarchy* tem início com a crítica da primeira parte da obra, “Da monarquia em geral”. Filmer alega que Hunton não foi preciso ao definir em que consistira uma monarquia, nem estabeleceu corretamente a divisão de seus tipos, além de não fazer justiça à tradicional definição a partir da qual “[...] a monarquia é o governo de um só” (*Anarchy*, p. 135). Isto porque ficou preso à confusão de estabelecer que o supremo poder deveria estar entre o legislativo e o governativo, porém o legislativo seria o principal dos dois e o monarca, mesmo compartilhando o poder com os lordes e comuns, tinha a primazia desse supremo poder. Ao contrário, Filmer propõe uma análise etimológica das palavras gregas *μόνος* [um] e *ἀρχεῖν* [governo] as quais em junção formam *μοναρχία*. Tal termo significaria, ao contrário da versão limitada e mista proposta por Hunton, o poder de apenas um. Ou seja, ele não é compartilhado e “o monarca não deve apenas ter o ilimitado poder supremo, mas deve tê-lo sozinho— sem quaisquer acompanhantes”<sup>75</sup>. Com essa orientação, Filmer tem por objetivo refutar aquelas passagens nas quais o autor do *Treatise of monarchy* argumenta que se a soberania estiver concentrada em apenas uma pessoa não haverá quem possa julgar os excessos do soberano. Essas questões que envolvem a essência

<sup>74</sup> *Anarchy*, p. 150. “The main charge I have against our author now remains to be discussed, and it is this, that instead of a treatise of monarchy he hath brought forth a treatise of a anarchy”.

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 137. “The monarch must not only have the supreme power unlimited, but he must have it alone— without any companions”.

do governo monárquico são acentuadas com a análise da divisão da soberania em três estados, conforme proposto por Hunton. Pois bem, mesmo defendendo no capítulo I da primeira parte que o magistrado não pode ser dividido em diversas espécies, Hunton alega que “a soberania deve estar originalmente em três” estados (HUNTON, 1689, I, 4, § 2). A partir dessa suposta contradição, Filmer questiona a definição de monarquia limitada e mista defendida,

pois governar é dar uma lei aos outros, e não ter uma lei dada para governar e limitar aquele que governa. E governar sozinho é não ter compartilhadores e acompanhantes misturados com o governador. Assim, as duas palavras das quais a monarquia é composta contradiz os dois tipos de monarquia que ele pleiteia e, por consequência, seu tratado inteiro. Pois esses dois tipos de monarquia, limitada e mista, é assumida (até certo ponto) em todo seu livro<sup>76</sup>.

A partir da análise dessa questão da fundamentação da monarquia limitada e mista, Filmer passa ao modo como Hunton trabalha com passagens das Sagradas Escrituras nas quais é estabelecido que a constituição de um poder de magistratura seria uma espécie de ordem expressa de Deus, para que a sociedade humana deva instituir um governo de magistratura (Cf. HUNTON, 1689, I, 1, §1).

Hunton faz menção a passagens bíblicas como estratégia de demonstrar a inquestionável necessidade de um governo entre os homens; trata-se do texto de *Gênesis* cujos trechos citados são bastante exemplares e familiares a Filmer. Em primeiro lugar, cita o famoso versículo no qual Eva é castigada pelas seguintes palavras: “disse também à mulher: multiplicarei os teus trabalhos, e teus partos. Darás à luz com dor os filhos, e estarás sob o poder do marido, e ele te dominará” (Gn 3, 16). Para Filmer tal passagem cabe bem ao seu sistema por fazer da autoridade patriarcal de Adão a origem do poder, mas parece destoante da monarquia pretendida por Hunton. Seguindo com as citações bíblicas, em Romanos (13, 1) há uma clara defesa da origem do poder por estabelecimento divino “toda a alma esteja sujeita aos poderes superiores, porque não há poder que não venha de Deus; e os poderes que existem foram instituídos por Deus”. Na interpretação de Filmer, em tais passagens trabalhadas por Hunton “[...] temos as subvenções originais do governo e a fonte de todo poder alocado no pai de toda humanidade. Por conseguinte, encontramos a lei da obediência ao governo dada nas

---

<sup>76</sup> *Anarchy*, p. 138. “For to govern is to give a law to others, and not to have a law given to govern and limit him that governs. And to govern alone is not have sharers or companios mixed with the governor. Thus the two words of which monarchy is compounded, contradict the two sorts of monarchy wich he pleads for, and by consequence his whole treatise. For these two sorts of limited and mixed monarchy take up (in manner) his whole book”.

condições ‘honra teu pai’<sup>77</sup>. Tais passagens denotariam a instituição originária do poder em geral, estabelece o governo monárquico como a sua espécie, determina a pessoa individual detentora desse poder original (Adão), bem como institui a linhagem de transmissão do poder que partiria do próprio Adão. Seguindo essa orientação, os primeiros reinos que erigidos como colônias de família, nas quais os pais eram compreendidos como reis e possuíam o poder supremo de suas famílias (Gn, 10, 2). Então, Filmer questiona Hunton, bem como todos aqueles que defendem a causa e o direito do povo em alterar um governo ou depor um rei, pois “[...] se este poder supremo foi assentado e fundado pelo próprio Deus na paternidade, como é possível o povo ter algum direito ou título para alterar e dispor de outra maneira? Qual comissão eles podem mostrar que lhes dar poder de limitação e mistura”<sup>78</sup>. Ora pela ordem de Deus a soberania teria sido dada a Adão de forma ilimitada e tão ampla quanto todo o ato de sua vontade; após esse acontecimento original, a soberania perpetuou-se hereditariamente entre os primogênitos descendentes do primeiro varão.

Depois de questionar o significado da monarquia e o seu fundamento bíblico, a crítica filmeriana encontra mais força na contestação da defesa huntoniana da origem contratual da soberania política a qual estaria em contradição direta com a fonte paternal do poder. Filmer enfatiza essa contradição tendo em vista que, apesar de afirmar o acordo entre a soberania política e a vontade divina, bem como assegurar a monarquia como o governo mais natural, Hunton segue um princípio inverso dessa formulação ao alegar que a origem divina do poder jamais estabelece uma forma específica conforme aquela que fora ordenada por Deus aos homens. Para Hunton, Deus ordena a necessidade da existência de um poder, mas a forma como ele estará ordenado é uma matéria indiferente de modo que, “o mais alto poder é uma ordenação de Deus. Que ele resida em um ou mais, em tal o qual forma, é do desígnio humano, pois quando Deus deixa uma matéria indiferente, a restrição desta indiferença é

---

<sup>77</sup> *Anarchy*, p. 138. “Here we have the original grants of government, and the fountain of all power, placed in the father of all mankind. Accordingly we find the law for obedience to government given in the terms of ‘honour thy father’. Essas últimas palavras da frase onde se lê “honra teu pai” está, evidentemente, omitida a palavra mãe que originalmente parece em diversas passagens bíblica, e isso ocorre todas sempre que ele faz uso desse mandamento moral como origem da obediência à autoridade constituída. Como veremos adiante, Locke e Tyrrell utilizam esse ponto polêmico do filmerismo para contestar a leitura enviesada feita por Filmer das Sagradas Escrituras. Dessa forma, segundo seus críticos, ao burlar a passagem tal e qual do quinto mandamento a teoria filmeriana perderia sua sustentação nos textos sagrados porque originalmente o poder sobre as crianças fora concedido por Deus ao pai e à mãe.

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 138. “Now if this supreme power was settled and founded by God himself in the fatherhood, how is it possible for the people to have any right or title to alter and dispose of it otherwise? What commission can they show that gives them power either of limitation or mixture?”

deixada para causas secundárias”<sup>79</sup> Filmer então classifica Hunton entre aqueles pensadores perigosos porque postula amplamente o poder e o consentimento do povo como pedra de toque de seu sistema e disso deriva que o poder estava e está no povo e não em um rei anteriormente determinado por Deus, mas, ao contrário, os primeiros reis foram escolhidos pelo povo. Porém, de acordo com Filmer, Hunton não emprega a palavra povo em um sentido claro e unívoco, por isso, ele supõe que o significado esteja ligado à aquele sentido mais literal pelo qual povo designaria a multidão de todos os homens. Existiria então, segundo sua dedução, uma relação indistinguível entre a ideia de povo e aquela de humanidade composta de seres livres e iguais, com poder para escolher os reis, bem como compartilhando todos os bens naturais. Assim,

[...] segue que a liberdade natural sendo uma vez garantida, nenhum homem pode ser escolhido rei sem o consentimento universal de todo o povo do mundo em um mesmo instante, *nemine contradicente*. Se é verdade que a natureza tem feito todos os homens livres, embora toda a humanidade deva concordar em um voto, todavia não pode parecer razoável que eles deveriam ter poder para alterar a lei de natureza. Pois, se nenhum homem tem poder para retirar sua própria vida sem a culpa de ser um assassino de si mesmo, como qualquer povo pode conferir tal poder, que eles mesmos não têm, para um homem sem ser cúmplices de suas próprias mortes, e cada homem particular torna-se culpado de ser *felo de se* [seu próprio assassino]?<sup>80</sup>

Além disso, Filmer insiste que sobre esse conceito de povo, compreendido como a completa multidão, não é possível estabelecer nenhuma distinção dos homens em reinos do mundo, nem determina que parte do povo pertence a um reino e qual a outro. Se a liberdade da humanidade for compreendida como um princípio efetivamente verdadeiro, cada homem poderá participar do reino que lhe agrade, porém esse homem concebido sobre a naturalidade da liberdade seria um louco [*madman*] se escolhesse alienar sua liberdade a um governador. Além disso, o consentimento universal sempre será necessário para que possa haver a partilhar do mundo que, por princípio, pertence a toda a humanidade. Por sua vez, defende Filmer, “[...] se fosse legítimo para partes particulares do mundo escolher seus reis por consentimento, contudo, suas eleições não comprometeriam ninguém à sujeição, mas somente

<sup>79</sup> HUNTON, 1689, I, 1, § 1. “The higher power is God’s ordinance. That it resides in one, or more, in such or such a way, is from human designment: for, when God leaves a matter indifferent, the restriction of this indifferency is left to secondary causes” .

<sup>80</sup> *Anarchy*, p. 140. “[...] follows that natural freedom being once granted, there cannot be any one man chosen a king without the universal consent of all the people of the world at one instant, *nemine contradicente*. Nay, if it be true that nature hath made all men free, though all mankind should concur in one vote, yet it cannot seem reasonable that they should have power to alter the law of nature. For if no man have power to take his own life without the guilt of being a murderer of himself, how cana ne people confer such a power as they have not themelves upon any one man, without being acessories to their own deaths, and every particular man become guilty of being *felo de se* [his own killer]?”

os que consentiram”<sup>81</sup>. No entanto, e aqui Filmer entra no problema da representação da maioria, não existe como provar que todo o povo, a maioria ou parte dela, efetivamente, tenha se reunido para criar reinos particulares. Seria uma injustiça ligar em reinos aquelas pessoas que não deram seu consentimento, por estarem ausentes da assembleia, por exemplo.

A refutação do contrato é um aspecto central da crítica filmeriana em geral e assume feições de acordo com o autor a ser combatido, contra Hunton a argumentação é fundamentada na injustiça de estar submetido a um governo do qual a pessoa não consentiu. Para o mais famoso pensador do patriarcalismo, seria impossível reunir todo o povo em uma assembleia para deliberar sobre qualquer tipo de assunto, pois

um homem está doente, outro está incapacitado, um terceiro está velho, e um quarto está abaixo da idade da discrição. Todos esses, em um tempo ou outro, em um lugar ou outro, podem estar hábeis para se reunir se eles pudessem escolher seu próprio tempo e lugar, como homens naturalmente livres deveriam<sup>82</sup>.

Ou seja, onde existe uma igualdade natural, quaisquer traços de superioridade e distinção são contrários à natureza, sobretudo, quando se analisa o problema a partir da ótica da variação que existe entre os homens a qual, segundo Filmer, apresentaria semelhança à variação das vazantes e enchentes dos mares. Dessa forma, a “[...] cada minuto um nasce e outro morre. Aqueles que são o povo neste minuto, não são o povo no próximo minuto. Em cada instante e ponto de tempo há uma variação. Nenhum tempo pode ser indiferente para toda humanidade se reunir”<sup>83</sup>. Essa mesma reflexão é levada ao problema da eleição dos governantes, fato que não é refutado por sua existência real, mas por contradição com o princípio da igualdade e da liberdade. Filmer recusa seguir essa perspectiva por saber que existem diversos exemplos históricos de reis que são escolhidos por parte do povo, na maioria das vezes pelos nobres, mas não se encontram grandes exemplos de reis sendo escolhidos pela totalidade dos habitantes do reino. Esse fato inviabilizaria o direito de toda a coletividade poder escolher seus próprios governantes porque se existe verdadeiramente esse direito, não há, todavia, uma maneira legítima de exercê-lo.

---

<sup>81</sup> *Anarchy*, p. 141. “[...] if it were lawful for particular parts of the world by consent to choose their kings, nevertheless their elections would bind none to subjection but only such as consented”.

<sup>82</sup> *Ibidem*, p. 142. “One man is sick, another is lame, a third is aged and a fourth is under age of discretion. All these at some time or other, ora t some place or other, might be able to meet if they might choose their own time and place, as men naturally free should”.

<sup>83</sup> *Id. Ibid.*, p. 142. “Mankind is like the sea, every ebbing or flowing, every minute one is born another dies. Those that are the people this minute, are not the people next minute. In every instant and point of time there is a variation. No one time can be indiferente for all mankind to assemble”.

Como podemos observar, o teor dos argumentos elaborados pela crítica filmeriana são precisos e objetivam solapar os princípios estruturantes do pensamento de Philip Hunton, aqueles pelos quais o *Treatise of monarchy* foi considerado uma obra original, a saber, a concepção de monarquia limitada e mista. Segundo Filmer, seu autor “[...] não está satisfeito que o monarca tenha uma lei ou regra pela qual deva governar, mas essa limitação ou lei deve ser ‘*ab externo*’, de outro alguém, e não ‘da determinação’ da ‘própria vontade’ do monarca”<sup>84</sup>. Por meio dessa orientação, Hunton visaria assegurar que a constituição original da sociedade pública confere poder a um homem por meio de uma espécie de contrato original que limita esse mesmo poder às reservas da lei. Assim, os princípios fundantes da monarquia submetida às leis são o consentimento e o contrato fundamental. Filmer ironiza tal estrutura governamental alegando que Hunton faz alarde ao tratar do “[...] radical, fundamental e original poder do povo como a raiz de toda soberania, porém de melhor humor ele adota e se satisfaz com uma monarquia limitada por uma subsequente condescendência e ato da graça do próprio monarca”<sup>85</sup>. Dessa forma, a conclusão que a crítica filmeriana chegou a respeito do pensamento huntoniano concerne à acusação segundo a qual ao invés de ser um tratado da monarquia, sua obra legou à posteridade um livro da *anarquia*. Isto porque o sistema de Hunton estabelece no comando do governo um monarca limitado e regulado por meio de um contrato de limitação oficializado pela sociedade pública que institui uma constituição original. Por conseguinte, se o monarca governar desprezando as cláusulas do contrato acabará por transcender “[...] seus limites se comanda acima da lei, e em tais casos o súdito não está legalmente obrigado à sujeição”<sup>86</sup>. Entretanto, a defesa da desobediência civil encerra uma séria de dificuldades as quais foram previstas pelo próprio Hunton quando transferiu o problema para as monarquias mistas. Afinal, nessa espécie de governo quem deverá ser capaz de julgar as controvérsias e determinar as transgressões dos limites fundamentais? Hunton não elabora nenhuma conclusão positiva a esse respeito, pois se o direito de julgar tal causa capital pertencesse a um árbitro estrangeiro a liberdade do Estado estaria perdida, caso o rei julgasse haveria um grande risco de tornar-se um monarca absoluto e se o direito coubesse à comunidade e aos seus deputados a essência da monarquia seria

---

<sup>84</sup> *Anarchy*, p. 149. “He is not content to have a monarch have a law or rule to govern by, but he must have this limitation or law to be ‘*ab externo*’, from somebody else, and not from ‘the determination’ of the monarch’s ‘own will’”.

<sup>85</sup> *Ibidem*, p. 150. “[...] I observe that howsoever our author speak big of the radical, fundamental, and original power of the people as the root of all sovereignty, yet in a better mood he will take up and be contented with a monarchy limited by na after condescent and act of grace from the monarch himself”.

<sup>86</sup> HUNTON, 1689, I, 2, § 5. “[...] transcends its bounds if it command beyond the law, and the subject legally is not bound to subjection in such case”.

destruída. Eis que Filmer entrar em um problema fundamental da tese de Hunton, que o mesmo tem dificuldade de responder haja vista confessar ser tarefa complicada estabelecer um juiz que determine de forma isenta tal “controvérsia”. Nesses casos, antecipando um dilema que veremos reaparecer em Locke, Hunton vai defender que esse juízo deve ser extraordinário e estar concentrado na lei superior da razão e na consciência dos homens. Por isso, Filmer qualifica a proposta huntoniana como uma verdadeira defesa da anarquia porque permite a seguinte situação: “[...] o rei me ordena, ou dá seu julgamento contra mim; eu replico, suas ordens são ilegais e seu julgamento não está de acordo com a lei. Quem deve julgar?”<sup>87</sup>. Ou seja, o sistema de Hunton dá ensejo uma situação permanente de incerteza e instabilidade permitidas pela legalidade da possibilidade da desobediência dos súditos aos reis compreendidos como tiranos<sup>88</sup>.

A tese da desobediência civil contra a transgressão da lei pelo monarca é vista com desconfiança por Filmer visto que o próprio Hunton, apesar de admitir essa possibilidade, reconhece haver em tal situação de enfrentamento um grande risco para a existência do Estado. Então, mesmo em casos onde a ordem do rei é contrária à lei, os súditos ainda devem obedecer para não abrir precedentes legais que subvertam as liberdades públicas. Para demonstrar a possível incoerência entre a defesa da desobediência que provocaria a “anarquia” e a admoestação contra a subversão, Filmer destaca passagens pontuais do *Treatise of monarchy* onde seu ator defende que “se for em breve momento o ato pelo qual a exorbitância e a transgressão do monarca são supostas, e não atingir a verdadeira existência desse governo, isso deveria ser suportado pela paciência pública, ao invés de arriscar a existência do Estado por uma contenda entre a cabeça e o corpo político”<sup>89</sup>. É a respeito desses casos complexos que Hunton pretende estabelecer seu livre julgamento com a

---

<sup>87</sup> *Anarchy*, p. 151. “For instance, the king commands me, or gives judgment against me; I reply, his commands are ilegal and his judgment not according to law. Who must judge?”

<sup>88</sup> Em sua argumentação a favor da monarquia limitada e mista, Hunton defende que o governo inglês sempre teve a forma de uma monarquia limitada e mista por vontade do próprio povo, antes mesmo da conquista normanda. E essa espécie de domínio foi aprimorada por meio das estrições impostas pelo Parlamento aos reis. Segundo Barros, Hunton “reconhecia que a monarquia mista e limitada da Inglaterra funcionava normalmente bem, protegendo as liberdades dos súditos contra as possíveis arbitrariedades do rei. Mas admitia a fraqueza desse modelo numa situação de enfrentamento entre os estados, já que não havia um juiz capaz de resolver as controvérsias entre eles. Era impossível estabelecer um juiz capaz de determinar se o monarca mantinha-se ou não nos limites legais” (2013, p. 88). Em casos extremos de degeneração do domínio monárquico, quando recorrer às leis não é mais possível, Hunton argumentava que a saída estaria na particularidade do julgamento por meio da consciência de cada súdito individual e pelo apelo ao céu, o que não deixa de trazer à tona outros problemas. O principal deles, conforme Filmer, é a possibilidade de instauração de uma situação de constante ausência de autoridade, ou seja, de verdadeiro espírito anárquico entre os súditos.

<sup>89</sup> HUNTON, 1689, I, 2, § 7. “If the act in which the exorbitance and transgression of the monarch is supposed to be, be of lesser moment, and not striking at the very being of that government, it ought to be borne by public patience, rather than to endanger the being of the state by a contention betwixt the head and body politic”.

finalidade de equacionar a controvérsia existente entre a legítima obediência às leis e os casos onde essa legitimidade é nula. Assim, quando a transgressão ameaça dissolver a estrutura do governo e a liberdade pública, tal natureza destrutiva deve ser reparada pela súplica, se essa falhar é necessário resistir. Hunton ainda acentua que se a transgressão for evidente um apelo deve ser feito *ad conscientiam generis humani* [à consciência da humanidade], especialmente da comunidade em questão. E então,

[...] a lei fundamental dessa monarquia deve julgar e pronunciar a sentença na consciência de cada homem, e cada homem (tanto quanto lhe concerne) deve seguir a evidência da verdade em sua própria alma para se opor ou para não se opor, de acordo com o que ele pode em consciência absolver ou condenar no ato ou atitudes do governador<sup>90</sup>.

Esta passagem é exemplar porque Hunton admite que o povo tem importância decisiva na tomada de decisão em caso nos quais os governos transcendam o limite constitucional, pois solapada a estrutura do governo o povo está livre, como se não houvesse nenhum poder legalmente instituído. Nesses casos, Hunton advoga que a “[...] lei superior da razão e da consciência deve ser juiz, onde todos devem prosseguir com a maior recomendação e imparcialidade”<sup>91</sup>. Essa responsabilidade é enorme porque se o julgamento for errôneo, além de resistir à vontade Deus, estará contribuindo decisivamente para a completa subversão do Estado. Por isso, Hunton esclarece que essa última instância não deve ser compreendida como uma atitude autoritária, mas sim como um poder moral pertencente aos homens antes da constituição do governo, e que permanece existindo após a sua existência.

Esse último aspecto do pensamento de Philip Hunton permite a Filmer concluir que a teoria da monarquia limitada e mista desenvolvida pelo prelado inglês está repleta de contradições, as quais delineiam uma concepção incerta e frágil a respeito da essência do governo monárquico e da possibilidade de resistência. Sobretudo, em razão de sua admissão da resistência apenas em alguns casos, enquanto em outros recomenda prudentemente a paciência pública. Para Filmer, essa indecisão equivale a dizer que a teoria da monarquia mista e limitada confere ao soberano a primazia de governar de acordo com a lei em matérias importantes e públicas, mas nos assuntos pequenos que versam sobre “[...] o homem privado,

<sup>90</sup> HUNTON, 1689, I, 2, § 7. “[...] the fundamental laws of that monarchy must judge and pronounce the sentence in every man's conscience, and every man (as far as concerns him) must follow the evidence of truth in his own soul, to oppose, or not oppose, according as he can in conscience acquit or condemn the act or carriage of the governor”.

<sup>91</sup> *Id. Ibid.*, I, 2, § 7. “[...] and the superior law of reason and conscience must be judge, wherein everyone must proceed with the utmost advice and impartiality”.

ou pessoas pobres, ele pode governar de acordo com sua própria vontade”<sup>92</sup>. Por conta dessa contradição, Filmer qualificou o pensamento político huntoniano de uma verdadeira e irreparável teoria da anarquia, onde os cruciais temas da transgressão da lei pelo monarca, da possibilidade da desobediência, da resistência e, mesmo, da dissolução dos governos estão repletos de incoerências.

Com efeito, após essa incursão na crítica ao pensamento republicano de Philip Hunton, o próximo passo a ser perseguido neste capítulo diz respeito à investigação sobre alguns elementos da crítica filmeriana que já receberam abordagens iniciais anteriormente, mas que voltarão à ordem da discussão em virtude do tratamento mais detalhado levado a cabo nas observações dedicadas ao pensamento de Thomas Hobbes, Hugo Grotius e John Milton. Nesse texto, que corresponde a uma verdadeira trilogia, Filmer empreende uma crítica feroz aos fundamentos da teoria do contrato social (Hobbes), à defesa da origem comunal da propriedade (Grotius) e da defesa puritana da deposição dos tiranos (Milton).

#### **4. Contratualismo, direito natural e resistência**

A origem contratual dos governos, o direito natural e a teoria puritana da resistência voltam a ser analisados por Filmer no texto intitulado: *Observations concerning the originall of government, upon Mr Hobs Leviathan, Mr Milton against Salmasius, H. Grotius De jure belli ac pacis*, publicado em 1652. Nessas *Observações*, podemos perceber um Robert Filmer mais maduro, cuja redação reflete todos os acontecimentos da década de 40, a deposição do rei, a instauração de um novo governo, a execução de Charles I e, evidentemente, a vitória dos defensores daquelas ideias sediciosas, republicanas ou democráticas.

Filmer escolheu três autores bastante exemplares e donos de grande influência no início da segunda metade daquele século, a saber, Hobbes, Milton e Grotius. É importante notar que para cada um desses autores Filmer tem uma forma bastante peculiar de receptionar e criticar suas obras. Por exemplo, Thomas Hobbes é visto com tamanha admiração que sua tese sobre o pacto social acaba por provocar uma grande decepção. Afinal, por que Hobbes abandonou a tese patriarcalista pela saída contratualista? Já rebater a enorme influência de Milton com o advento da república foi uma escolha estratégica, porque Filmer compreendia

---

<sup>92</sup> *Anarchy*, p. 152. “[...] and that in smaller matters which concern private men, or poor persons, he may rule according to his own will”.

que o autor de *The tenure of kings and magistrate* não era apenas o porta-voz do novo governo, mas também o defensor mais competente e ardoroso do regicídio. Por sua vez, voltar a Grotius demonstrava a necessidade de rediscutir alguns temas que inicialmente haviam sido propostos pelos teólogos e filósofos católicos os quais versam sobre a relação entre o direito natural, o direito civil, o direito das povos e o fundamento da propriedade.

Assim, podemos observar que as *Observations concerning the originall of government* reforçam o tradicional estilo literário pelo qual Filmer escreveu a maior parte de seus tratados políticos. Ou seja, seguem o tom da polêmica, da tentativa de refutação avassaladora das estruturas do pensamento do autor em questão e resolvem as contradições apontadas com a defesa do sistema monárquico absoluto, respaldado pela origem patriarcal. Por essa razão, as *Observations* consistem em uma verdadeira trilogia onde Filmer retoma a crítica sobre os pontos-chaves pelos quais os autores de seu século têm granjeado tantos seguidores, a saber, o contrato social, a propriedade como um direito natural e a legitimidade de deposição dos monarcas. Sobre isso, concordamos com a hipótese de Gordon Schochet segundo a qual o filmerismo se impõe como uma resposta ao populismo desses autores, na verdade uma espécie de correção (1975, pp. 1-17). Se não fosse assim, podemos adicionar a reflexão à hipótese de Schochet, suas obras não teriam causado tanto burburinho no início dos anos 80, quando seus tratados foram repetidamente publicados e seu nome, de um ilustre camponês desconhecido, passou a frequentar a roda dos mais brilhantes advogados da nova revolução.

Portanto, para aprofundarmos alguns elementos dessa crítica, seguiremos os próprios passos propostos por Filmer, começaremos com as observações sobre Hobbes, em seguida teceremos algumas notas sobre a polêmica contra John Milton e finalizaremos com as observações dedicadas a Grotius.

#### **4.1. *Regnum patrimoniale e regnum institutum*: Filmer contra Hobbes**

O breve texto sobre Thomas Hobbes (1588-1679) que abre *As Observations concerning the originall of government* é em sua essência enigmático porque Filmer concorda completamente com os fundamentos absolutistas da soberania política estabelecidos no *Leviatã* (1651), mas discorda veemente da maneira como Hobbes alicerça a origem dessa mesma autoridade. Seguindo essa orientação, Filmer contrapõe o *regnum institutum* (reino por instituição) hobbesiano ao *regnum patrimoniale* (reino paternal), concentrando o cerne de

sua argumentação nas diversas concessões patriarcalista feitas por Hobbes, tanto no *De cive* (1642) quanto no *Leviatã* (1651).

No prefácio de suas *Observações contra Hobbes*<sup>93</sup>, Filmer chama a atenção do leitor para a incoerência entre a doutrina hobbesiana do *jus naturae* que estabelece a condição de perfeita igualdade entre os homens e a situação dos mesmos viverem, nessa existência natural, a constantemente guerra de “todos contra todos” com aquela concepção de reino patriarcal, a qual o próprio Hobbes havia admitido ser anterior ao próprio contrato social que institui o Estado. Dessa forma, segundo Filmer,

Eu concordo com ele sobre os direitos de exercício do governo, mas não posso concordar com seu meio de adquiri-los. Pode parecer estranho que eu deva elogiar sua construção e, todavia, depreciar sua fundação, mas é assim. Seu *jus naturae* [direito da natureza] e seu *regnum institutum* [reino por instituição] não me convenceram, eles parecem repletos de contradições e impossibilidades<sup>94</sup> (*Obs. Hobbes*, p. 231).

De certa forma, o objetivo de Filmer seria “salvar” o sistema hobbesiano, mantendo os fundamentos da soberania, porém alicerçando essa mesma soberania somente na interpretação patriarcalista que tem em Adão o protótipo da humanidade e a fonte da origem monárquica da autoridade política. Filmer argumenta dessa maneira levando em conta que foi o próprio Hobbes quem defendeu no *Leviatã* que o “pai existindo antes da instituição de uma república<sup>95</sup>” era originalmente um “soberano absoluto” “com poder de vida e morte”, e que “uma grande família, conforme os direitos de soberania, é uma pequena monarquia” (*Id. Ibid.*, p. 231). A partir do momento que Hobbes instituiu a origem da autoridade dos pais antes do contrato social seria, defende Filmer, um trabalho inútil tentar conciliar esses dois direitos em sua teoria, porque a tese do contrato social entre aqueles indivíduos do estado de natureza não admitia a existência de outras autoridades constituídas anteriormente.

<sup>93</sup> A tradução das *Observations on Mr. Hobbes...*, encontra-se no anexo desta tese com o título de *Observações sobre o Leviatã do Sr. Hobbes*. As páginas que se referem às citações das passagens do texto de Filmer são precisamente aquelas do anexo. Além da tradução, o leitor poderá acompanhar o aprofundamento de algumas questões ou o esclarecimento de outras nas notas de rodapé que foram adicionadas ao longo da tradução.

<sup>94</sup> Yves Charles Zarka, ao investigar a relação entre Hobbes e Filmer em *Hobbes et la pensée politique moderne* (1991), chama a atenção para o fato das convergências entre os dois contemporâneos. Segundo o comentador francês, deixando de lado a justificativa patriarcalista ou contratualista, Filmer e Hobbes concordariam sobre os elementos constitutivos da soberania. Segundo Zarka, “as convergências de Filmer e Hobbes sobre a soberania são numerosas. Para nossos dois pensadores, a teoria política não tem por função escrutar a arte de governar, *arcana imperii*, mas de definir o conteúdo dos direitos de soberania e, correlativamente, estender à obediência dos súditos” (2001, p. 255). De fato, o grande problema de Filmer com Hobbes não se encontra na construção, mas na fundação; por esse motivo, a estratégia de Filmer é ir de encontro aos dois princípios de fundação presentes nas obras de Hobbes: o *regnum patrimoniale* e o *regnum institutum*.

<sup>95</sup> A tradução mais recorrente de *commonwealth* por república foi seguida ao longo do texto. Entretanto, essa versão será questionada mais adiante porque Filmer argumenta que ela não reflete o significado original do termo empregado por Jean Bodin.

Por sua vez, se for admitido que as crianças já nasceram em famílias, o estado de guerra natural, evidentemente, não pode ser compreendido como abarcando a todos os homens, mas apenas aos pais de família que exercem autoridade sobre suas casas<sup>96</sup>. Por isso, na continuidade de sua argumentação, Filmer elenca uma passagem esclarecedora do primeiro capítulo do *De cive* por meio da qual Hobbes advoga expressamente que os filhos não podem ser compreendidos como parte do estado de natureza. Nas palavras do autor do *Patriarcha*,

acerca desta horrenda condição de mera natureza seu refúgio foi responder “que nenhum filho pode ser entendido estar no estado de natureza”— tudo isso soa como uma negação de seu próprio princípio. Pois se os homens não nascem livres, não é possível para ele em outro momento lhes atribuir e provar um direito da natureza para a liberdade, se não em seus nascimentos (*Obs. Hobbes*, p. 235).

Além de chamar a atenção para essa incoerência entre o direito patriarcal e aquele por instituição, Filmer também visa desestruturar a tese sobre o direito de natureza argumentado por Hobbes com as palavras da Escritura Sagrada. Assim,

Eu não posso entender como esse “direito de natureza” pode ser concebido sem imaginar uma companhia de homens na qual todos foram criados ao mesmo tempo em um primeiro instante e sem nenhuma dependência de um para o outro, ou “como cogumelos [*fungorum more*], repentinamente alcançassem plena maturidade, sem qualquer espécie de obrigação entre si”, conforme são as palavras do Sr. Hobbes em seu livro *De cive* (HOBBS. *Do cidadão*, VIII, §1). Quando a Escritura nos ensina de outra maneira, que todos os homens surgiram pela sucessão e geração de um homem. Nós não devemos negar a verdade da história da criação. (*Id. Ibid.*, p. 325).

Ora, se a bíblia ensina que Adão foi o pai da humanidade e que governou sua descendência com um verdadeiro rei, a tese da guerra de todos contra todos estaria em perfeita contradição com a verdadeira tradição. Dessa forma, o pensamento hobbesiano encontra em Filmer um crítico perspicaz que levantou objeções importantes que desvelam contradições no sistema ou ao menos fragilidades na edificação de sua teoria.

---

<sup>96</sup> Como Shcochet tem argumentado, o problema que Filmer instaura na filosofia política hobbesiana reside precisamente na existência dessas duas espécies de soberania, a paternal e aquela por convenção. Segundo o comentador, “a antiga é dita ter sido o verdadeiro começo histórico da sociedade reconhecido por Hobbes. Enquanto que o último é suposto representar a base lógica” (1975, p. 234). O que Filmer faz é confrontar essas duas orientações para, ao mostrar sua contradição, instaura a derrocada do sistema político levado a cabo por Hobbes.

Com efeito, após a investigação sobre a recepção de Filmer acerca da fundamentação hobbesiana da autoridade política, passaremos à análise, por meio de breves notas, das críticas feitas à defesa puritana do regicídio empreendida por John Milton em seu debate contra o acadêmico francês Claudius Salmasius, o mesmo que havia sido comissionado a escrever um ataque contra a execução de Charles I.

#### 4.2. John Milton e a imprecisão dos significados de tirano, povo e liberdade

A segunda parte das *Observations concerning the original of government* reflete sobre as posições levantadas por John Milton contra a obra *Defensio regia pro Carolo I* que Salmasius havia publicado em 1649 condenando o julgamento e a execução do rei. É um texto muito breve, em evidente situação de defesa às duras críticas e acusações proferidas por Milton<sup>97</sup>, mas que pontua os elementos principais do debate político situado na sombria atmosfera compreendida entre 1649, quando Charles foi executado e Milton publicou *A tenência de reis e magistrados* em defesa da resistência à tirania, e 1651, ano em que Milton respondeu a Salmasius com a publicação da obra *Pro populo anglicano defensio*.

Os conceitos presentes nos textos de Milton que Filmer insiste em debater, insinuado que os mesmo não possuem um significado preciso, são aqueles de tirano, povo e liberdade. Filmer volta ao antigo conflito que havia mencionada no *Patriarcha* entre o Parlamento, que assegurava a si mesmo a primazia do patriotismo, e a coroa. Ao escrever contra Milton nos anos 40, Filmer tem em mente esse conflito da década de 20, compreendendo que Milton havia aprofundando a defesa mais radical contra a monarquia, seguindo os mesmos princípios dos quais Cuttica tem resumido como “inicialmente e quase-republicano patriotismo expresso em 1620 por parlamentares e radicais cívicos” (2007, p. 287). Dessa forma, Filmer inicia abordando o conceito de rei estabelecido por Salmasius que Milton havia fortemente atacado. Segundo Filmer, Salmasius ensinou que rei é aquele tem o poder supremo do reino, inclusive acima das leis; esse conceito era compreendido por Milton, ao contrário, como aquele por meio do qual seria possível qualificar os tiranos (Cf. *Obs. Milton*, p. 197). Segundo Filmer, o conceito de rei limitado pela soberania popular que nivela

---

<sup>97</sup> De fato, além da questão teórica e política de fundo, a crítica de Milton é propositalmente dura, elencando diversos adjetivos pejorativos para qualificar Salmasius. Na verdade o primeiro capítulo de *A defesa do povo inglês* está repleto de xingamentos e provocações, por exemplo, verborrágico, vagabundo francês, escritor indigno, estrangeiro mercenário, entre outros adjetivos.

o rei e o povo à obrigação da lei consiste somente em um argumento para depreciar a imagem do rei que governe acima das leis. Este deixaria efetivamente de ser um rei e passaria a ser compreendido como um odioso tirano. Por conseguinte, Milton alega que “o rei como o povo, estava obrigado por tais leis” e em caso de desobediência nada impediria o povo de “[...] tratá-los como inimigos” (MILTON, 2005, p. 108-9).

Levado pela defesa de Milton de que o povo pode castigar os reis que se degenerarem em tiranos, Filmer questiona o que Milton entenderia pela palavra povo, pois embora os “escritores modernos” mencionassem bastante essa palavra ainda permaneceria a dúvida sobre o que seria efetivamente o povo, alguns representantes ou toda a coletividade? (Cf. *Obs. Milton*, p. 198). Nesse momento, Filmer cita uma passagem de outro famoso texto político, a saber, *A tenência de reis e magistrados* no qual Milton argumenta que

se a autoridade do rei ou magistrado provém originalmente e por natureza do povo— em primeiro lugar para o bem do povo, e não para o seu próprio bem—, então o povo poderá, tantas vezes quantas julgar melhor, elegê-lo ou rejeitá-lo, mantê-lo ou depor mesmo sem ser tirano, unicamente pela liberdade e pelo direito que homens nascidos livres têm de governar como melhor entenderem (2005, p. 19).

Apesar dessa definição de povo como homens capazes de escolher sua forma de governo e destituir seus governantes quando julgarem necessário, Filmer questiona o fato de Milton restringir em alguns momentos a categoria de povo distinguindo entre o povo aqueles que são melhores. Na seguinte passagem, segundo Filmer, teríamos demonstrada que a palavra povo trabalhado por Milton era ambígua: “mas quando por sufrágio ou consenso de todo o povo, ou a porção superior deste, um tirano é condenado a morte, Deus é o principal comandante dessa ação” (MILTON, 2005, p. 54). Ou seja, o povo poder ser apenas a parte superior da coletividade e não todos os povos da comunidade.

Em sua crítica a Milton, Filmer tem levantado alguns argumentos importantes. Em primeiro lugar, mesmo em uma república popular a autoridade de constituir leis deve necessariamente estar acima das leis, pois “se todos os tipos de governo popular que pode ser inventado não podem estar um minuto sem um poder arbitrário livre de todas as leis humanas, qual razão pode ser dada para que um governo real não deva ter semelhante liberdade?”. Sobretudo, para Filmer, “não há poder exceto se for arbitrário”<sup>98</sup>. Dessa forma, a definição do

---

<sup>98</sup> *Obs. Milton*, p. 201. “But if all sorts of popular government that can be invented cannot be one minute without an arbitrary power freed from all human laws, what reason can be given why a royal government should not have the like freedom? [...]. It is not power except it be arbitrary”.

tirano como aquele que governa acima das leis seria demasiadamente imprecisa. Em segundo lugar, sobre a liberdade do povo poder depor os reis Filmer também denota a mesma imprecisão porque Milton permite a interpretação que muitas vezes a escolha seria apenas de uma parte do povo e não da totalidade da comunidade. Sobretudo, Filmer compreende de forma abusiva a definição da liberdade como a possibilidade de escolher a forma de governo e destituir os reis de acordo com a vontade do povo, pois, como vimos, nem sempre o povo é a maioria. Além disso, muitas vezes, essas mudanças denotariam apenas uma forma de barganhar o poder e não o recurso a uma medida efetivamente benéfica. Na verdade, a dissolução dos governos ocasionaria a anarquia por conta da ausência ou mudança constante dos governos. Na última parte de seu opúsculo contra Milton, Filmer o desafia a defender outra espécie de liberdade, aquela de poder escolher livremente uma religião. Isto porque se o povo tem a liberdade de escolher qual forma de governo lhe agrada e a liberdade de destituir reis compreendidos como tiranos, por que eles não poderiam escolher a sua religião? Filmer faz essa provocação para lembrar que tal possibilidade de tolerância religiosa causaria o ateísmo e a heresia em todo o reino (Cf. *Obs. Milton*, pp. 207-8).

Com efeito, se Filmer acusa Milton de imprecisão nos conceitos de tirano, povo e liberdade, a crítica a Grotius assume um viés mais restrito aos fundamentos da propriedade e a sua relação entre o direito natural, direito civil e o direito dos povos. Investigar esse tema corresponde ao próximo passo a ser percorrido.

### **4.3. Comunismo primitivo e propriedade privada**

Segundo Filmer, na maior parte das questões com peso e dificuldade sobre o direito de guerra, de paz e sobre o poder supremo, Grotius recorre à lei de natureza, das nações ou à vontade primitiva daqueles primeiros homens que se reuniram em sociedade. No entanto, de acordo com o autor do *Patriarcha*, existe certa contradição entre o sentido dos termos dessas diversas leis, de modo que, “jurisconsultos, canonistas, estadistas e teólogos não estão pouco perplexos na distinção entre a lei de natureza e a lei das nações”<sup>99</sup>. O que Filmer percebe é que sobre o *jus naturae* e o *jus gentium* há muita disputa de como assegurar a origem do governo, da propriedade e da comunidade.

De acordo com Filmer, em alguns textos de lei civil é possível estabelecer três tipos de divisões do direito, a saber, o *jus naturae*, *jus gentium* e *jus civile*; em outros textos

<sup>99</sup> *Obs. Grotius*. p. 208. “civilians, canonistas, politicians and divines are not a little perplexed in distinguishing between the law of nature and the law of nations”

da mesma lei encontra-se apenas duas divisões: *jus civile* e *jus gentium*. A grande questão que se impõe está no modo de entender a lei de natureza e a lei das nações, pois frequentemente uma é confundida com a outra, compreendidas com separadas, ou mesmo contraditórias. Nessa altura, Filmer cita a obra do jurisconsulto romano Ulpiano como uma prova dessa incoerência assim: “*jure naturali omnes liberi nascuntur [...] jure gentium servitus invasit*”— pelo direito natural o homem nasce livre, pelo direito das nações chega à servidão. Assim, a lei civil, segundo Filmer, não somente torna a lei de natureza contrária à lei das nações, bem como trona a lei das nações contrária a si mesma (Cf. *Obs. Grotius*, pp. 208-9). Para Filmer, o principal fundamento da diversidade e da contradição dessas divisões foi um erro que teve origem entre os pagãos e deriva da concepção segundo a qual no início todas as coisas estavam em comum e que todos os homens são iguais. Tal equívoco não seria tão hediondo apenas entre os autores pagãos da lei civil os quais desconheciam a história de Moisés e guiavam-se pelos poetas e por suas fábulas, mas, sobretudo, entre os cristãos que conheciam a Escritura. Seria então um erro raramente perdoado eles advogarem a comunidade de todas as coisas ou a igualdade de todas as pessoas. Assim, o *jus gentium* foi elaborado com o objetivo de eliminar a contradição entre a comunidade e a propriedade, a igualdade e a sujeição. Segundo Filmer, “se tivesse existido um tempo onde todas as coisas eram comuns e os homens iguais, e que agora ocorre o contrário, devemos concluir que a lei pela qual as coisas eram comuns e os homens iguais era oposta à lei por meio da qual agora as coisas são próprias e os homens sujeitos”<sup>100</sup>.

Por sua vez, seguindo a concepção patriarcalista que estabelece a origem da sociedade e da propriedade a partir da criação de Adão e da doação do mundo a ele, Filmer defende que “se admitíssemos Adão ter sido o senhor do mundo e de suas crianças, não necessitaria tal distinção entre a lei de natureza e a das nações. Pois a verdade seria que tudo o que os pagão compreenderam sob estas duas leis está constituído na lei moral”<sup>101</sup>. De acordo com Filmer, essa seria a compreensão de Grotius para quem a lei de natureza seria a mesma que a lei moral. Segundo o pensador Holandês, podemos compreender o direito natural como algo que nos vem “[...] ditado pela razão que nos leva a conhecer que uma ação, dependendo se é ou não conforme à natureza racional, é afetada por deformidade moral ou por necessidade

<sup>100</sup> *Obs Grotius*. p. 210. “If there been a time when all things were common and all men equal, and that it be otherwise now, we must needs conclude that the law by which things were common, and men equal, was contrary to the law by wich now things are proper and men subject”

<sup>101</sup> *Id. Ibid.*, p. 210. “If we will allow Adam to have been lord of the world and of his children, there will need no such distinctions of the law of nature and of nations. For the truth will be that whatsoever the heathens comprehended under these two laws, is comprised in the moral law”.

moral e que, em decorrência, Deus, o autor da natureza, a proíbe ou a ordena” (GROTIUS, 2005, I, i, x, 1). Por meio dessa definição de lei natural, Filmer argumenta que Grotius estaria a definir também a concepção de lei moral de modo que haveria uma igualdade entre a lei de natureza e a lei moral.

De acordo com Filmer, o termo *jus naturae* não está originalmente na Escritura, como defendia Tomás de Aquino haver um direito natural na segunda Epistola aos Romanos. Para Filmer, São Paulo não usa o termo de maneira expressa, de modo que fosse possível demonstrar haver uma noção de *jus naturae* na Escritura, mas sim a passagem de Romanos (ii, 14) significaria que “[...]. Ele não diz a natureza é a lei até eles, mas eles são a lei até eles mesmos”<sup>102</sup>. Por sua vez, aquilo que denominam de lei das nações, para o autor do *Patriarcha*, não seria uma lei distinta, nem oposta à lei de natureza, mas sim um pequeno ramo ou parcela daquela grande lei, ou melhor: a lei de natureza ou lei moral que existiria entre as nações. Assim, podemos entender que

o mesmo mandamento que proíbe um homem em particular roubar outro, ou uma corporação ofender outra corporação, obriga também um rei não roubar outro rei e uma república não espoliar outra. A mesma lei que ordena caridade para todo homem, mesmo aos inimigos, amarra príncipes e Estados a mostrar caridade para outro, bem como pessoas privadas<sup>103</sup>.

Com isso, Filmer quer assegurar a primazia da lei moral sobre todas as outras formas de leis estabelecidas pelos filósofos, permitindo que todas sejam subordinadas e reduzidas à lei moral, haja vista que nessa lei suprema estaria o fundamento de todas as outras leis<sup>104</sup>. De acordo com Filmer, parafraseando o jesuíta Ludovicus Molina, a lei divina ou de natureza seria uma lei geral compreendendo apenas princípios de moralidade que são possíveis de serem conhecidos pelos próprios homens ou regulando coisas que são consequências necessárias desses princípios. No entanto, existiriam outras necessidades ao governo de uma república as quais não estão devidamente previstas na lei de natureza e, por essa razão, passaram a ser determinadas apenas de acordo com a razão humana. Assim, as leis humanas deveriam ser entendidas com uma espécie de comentários à lei de moral.

<sup>102</sup> *Obs Grotius*. p. 210. “He doth not say nature is a law unto them, but they are a law unto themselves”.

<sup>103</sup> *Ibidem*, p. 211. “The same commandment that forbids one private man to rob another, or one corporation to hurt another corporations, obliges also one king not to rob another king, and one commonwealth no to spoil another. The same law that enjoins charity to all men, even to enemies, binds princes and states to show charity to one another, as weil as private persons”.

<sup>104</sup> Filmer faz uma alusão entre a lei de natureza e um oceano “[...] o qual embora seja um corpo inteiro, todavia diversas partes dele têm distintos nomes em acordo com a diversidade de costas sobre as quais elas margeiam. Da mesma forma se passa com a lei de natureza, pode ser subdividida quase *in infinitum* de acordo com a variedade de pessoas ou assuntos sobre os quais ela está relacionada” (*Ibidem*, p. 211).

Esse imbróglio sobre as possíveis distinções entre a lei de natureza, a lei canônica, e a lei civil é o mote para que Filmer passe a examinar de maneira mais pormenorizada o modo como o jurisconsulto holandês distinguia essas leis. De acordo com Filmer, Grotius estabelece uma nova divisão da lei de natureza com a finalidade de manter a naturalidade da comunidade dos bens, ou seja, a análise filmeriana encaminha a discussão para o problema do *comunismo primitivo* presente em Grotius. No entanto, a crítica tem início com as definições da lei de natureza estabelecidas em *O direito de guerra e paz*, as quais seriam obscuras, sobretudo, contraditórias. A definição que aparece nos prolegômenos da obra, lugar onde Grotius empreende a concepção pela qual o homem possui um princípio natural que o conduz à vida em sociedade e em comunidade (GROTIUS, 2005, prolegômenos, §6). A partir da existência dessa predisposição, inclusive entre os animais, tal “disposição neles procede, assim o cremos, de algum princípio inteligente exterior [...] (*Ibidem*, §7). O que importante é perceber que Grotius estabelece a sociabilidade como natural e faz uma alusão entre sociedade e comunidade, em outras palavras, defende a posse comum de todos os bens. Para Filmer, entretanto, viver em sociedade não quer dizer necessariamente viver em comunidade inclusive, “muitos vivem em sociedade na qual não vivem em comunidade”<sup>105</sup>. Para Grotius, o cuidado com a via social, que está de acordo com a razão humana, é a fonte do direito propriamente dito, o qual instrui os homens a abster-se dos bens de outrem, de restituir ao dono aquilo que não é nosso, o cumprimento das promessas, a reparação de danos quando somos culpados pelos mesmos, bem como a aplicação dos castigos merecidos entre os homens (GROTIUS, 2005, prolegômenos, §8).

Deixando de lado a contestação retórica de Filmer de que jamais poderia haver restituição em um ambiente de comunidade de bens, onde todas as coisas estavam em comum por natureza, mesmo sem explicar qual seria a denominação do tipo da lei que serve de fundamento para essas obrigações, podemos entender que esta seria a lei de natureza, a partir da qual Grotius alega que outras leis mais amplas dela são derivadas. A saber, distinguir as coisas que nos agradam daquelas que nos são prejudiciais, bem como diz respeito à economia da distribuição das coisas que são próprias a cada homem. Tal fonte do direito, defende Grotius,

teria lugar de certo modo, mesmo que se concordasse com isso, o que não pode ser concedido sem um grande crime, isto é, que não existiria Deus ou que os negócios humanos não são objetos de seus cuidados [...]. Essa já é

---

<sup>105</sup> *Obs Grotius*. p. 212. “whereas many live in society wich live not in community”

outra fonte do direito, além daquela que emana da natureza, a saber, aquela que provém da livre vontade de Deus, à qual nossa razão nos prescreve de nos submetemos de modo irrefutável (GROTIUS, 2005, §§11-12).

De acordo com Filmer, esta seria a parte substancial sobre a lei de natureza na parte dos Prolegômenos. Ao longo do livro, no entanto, o que se perceberia é a intrínseca relação entre a lei de natureza e a lei moral, de modo que poderíamos entender as suas leis como única e a mesma. Por exemplo, “os atos, a propósito dos quais se manifesta essa regra, são, por si mesmos, obrigatórios ou lícitos e, como tais, são considerados necessariamente ordenados ou proibidos por Deus” (*Ibidem*, I, i, x, 2). Após algumas qualificações sobre o direito natural em Grotius, Filmer passa à análise mais atenta sobre a origem da propriedade nesse sistema de comunidade dos bens por direito natural. Assim, se por direito natural todas as coisas estavam em comum, é a vontade do homem que traz o domínio das coisas, aquilo que podemos denominamos pela palavra propriedade. Segundo Grotius, “deve-se saber ainda que o direito natura não diz respeito somente às coisas que estão além da vontade dos homens, mas que tem por objeto também muitas coisas que não são uma consequência de algum ato dessa vontade. Assim é que a propriedade, tal como é vista no momento atual, foi introduzida pela vontade humana” (*Ibidem*, I, i, x, 4). Com efeito, enquanto para Grotius o direito teria uma natureza tão imutável que nem Deus, alega o jurista holandês, ousaria alterar, por sua vez, a vontade do homem poderia alterar o direito natural e fazê-lo definir o que seria correto e justo no âmbito do domínio privado. Para Filmer, tal característica do pensamento de Grotius eleva os homens a um patamar que nem Deus teria, pois os mesmos, defende o autor do *Patriarcha*, possuem a habilidade “[...] para mudar aquela lei que nem o próprio Deus poderia mudar”<sup>106</sup>. Para Filmer, Grotius concede uma dupla habilidade aos homens: a de deixar de lado a lei de natureza que teria sido instituída por Deus, depois a capacidade de instituir por eles mesmos uma lei de natureza que não fora instituída por Deus.

Sobre essas observações a respeito da teoria de Grotius, podemos afirmar que Locke ao trabalhar na redação de sua teoria da propriedade seguiu, evidentemente, os passos de Grotius. Pois, na letra de Locke, a lei de natureza havia estabelecido tudo em comum e a lei instituída pelo homem impõe o domínio privado sobre aquilo que estava anteriormente em comum. Portanto, a crítica de Filmer poderia ser feita a Locke, pois, por que justificar a propriedade comunal pela lei natural e em seguida derrubar essa mesma regra universal por intermédio da regulamentação das propriedades privadas feita pela lei humana?

---

<sup>106</sup> *Obs. Grotius*, p. 215. “whom by this doctrine Grotius makes to be able to change that law which God himself cannot change as he saith”.

Responderemos a essa questão no quarto capítulo desta tese quando, finalmente, os cânones do pensamento liberal de John Locke serão avaliados.

## 5. Filmer e a emergência da filosofia liberal

Conforme podemos notar como esse longo percurso pela crítica sobre os teóricos da soberania popular, do contrato social e da resistência civil, o filmerismo emerge com uma espécie de hidra cujas cabeças permutam entre certa visão política arcaica (estruturada na interpretação literal do Antigo Testamento) e outra de bases notadamente moderna que funda uma autoridade temporal soberana, aquela do rei-patriarca. Por isso, não seria demasiado se entendêssemos que o filmerismo ocupa um lugar excêntrico em todo pensamento político moderno. Ou seja, mesmo assumindo a verdade da historicidade bíblica como fundamento da autoridade política, Filmer é um árduo defensor da soberania do rei em relação ao poder do papa, nada mais moderno que entender o poder político como uma esfera de jurisdição soberana em suas atuações; ao modo hobbesiano, poderíamos dizer que tratar-se-ia de uma espécie de Deus mortal. Não seria estranho, portanto, a compreensão do filmerismo como uma teoria do absolutismo monárquico alicerçados em fontes as quais qualquer interpretação antecipada compreendê-las-ia como antagônicas.

Entretanto, esse mesmo pensamento só pode ser constituído efetivamente enquanto crítica, pois ao contrário ele perde toda a sua força argumentativa haja vista que o suporte dessa teoria da realeza está alicerçado nas falhas e contradições daquelas doutrinas rivais. Por essa razão, a crítica filmeriana necessariamente denota a *emergência* de um novo pensamento político ainda em germe, demasiadamente fragmentado em diversas orientações e autores cujos objetivos eram completamente contraditórios. Mas, ao fazer sua crítica a uma gama tão grande de autores e ao pontuar precisamente as questões defendidas por esses escritores que mais lhe incomodava, o autor do *Patricaha* estava efetivamente contribuindo para desvelar a emergência da filosofia liberal, não enquanto sistema acabado, mas enquanto princípios que vinham sendo frequentemente afirmados. Por isso, se o pensamento antiliberal de Filmer não se sustenta sem essa orientação crítica, após estabelecer os pontos fracos dessa nova doutrina emergente, Filmer, desde que conhecido, necessariamente teria que ser refutado também. O que aconteceu foi precisamente essa situação que descrevemos. Com a crise da exclusão de James II ao trono inglês no final da década de setenta do século XVII, os realistas

ressuscitaram as peças de Filmer como a finalidade de combater uma situação adversa que era bastante semelhante àquela vivenciada no final da primeira metade daquele século.

O fantasma de Filmer se instaura então no coração dos revolucionários como um vulto portador de diversas faces e cujas feições os assombravam demasiadamente. Não por conta do burlesco patriarcalismo que defendia, mas sim em razão daquilo que ele criticava. Afinal, como enfatizar a teoria do contrato e da deposição dos reis se o cânone de suas obras estabeleciam diversos argumentos que iam de encontro aos princípios estruturantes dessas teorias? O contratualismo é uma doutrina sem coerência lógica, sem validade histórica e em contradição com as Escrituras, advogou Filmer. A deposição de um rei era algo injusto porque não havia um juiz legal capaz de julgar se efetivamente um rei deveria ser condenado por tirania, igualmente, o julgamento popular era demasiadamente comprometido. Além disso, essa espécie de sedição muitas vezes apenas poderia agradar aos católicos que viviam confabulando contra a coroa inglesa ou então interessar aos puritanos que queriam passar a ideia de que eram os verdadeiros defensores da nação, quando somente queriam defender seus interesses.

Por conta disso, era impossível crítica Filmer em situação onde ele correspondia à mais forte reação contra o espírito de mudança sem assumir aos princípios que ele tanto se esforçou por refutar. Os *Dois tratados sobre o governo* de Locke apresenta efetivamente essa orientação. Inicialmente rebate o patriarcalismo, para assumir posteriormente os princípios negados por Filmer. Laslett notou muito bem esse fato quando defendeu, na sua famosa introdução aos *Dois tratados*, que o pensamento positivo desenvolvido por Locke no Segundo Tratado não tem como alvo Hobbes, como muitos pensavam, mas sim Filmer. E Locke fez seu dever de casa muito bem. Porque sua crítica caricaturada no Primeiro Tratado tem por finalidade distanciar o leitor dos verdadeiros problemas propostos Filmer. Tais problemas e questões, Locke não aceitar tratar de maneira direta, se contenta apenas em elencar argumentos bíblicos para destronar o filmerismo. A causa dessa estratégia lockeana está precisamente no que vem depois, consiste na sistematização dos princípios refutados por Filmer, mas escondendo sempre as fontes de sua origem. Afinal, como negar que Locke fez tanto uso de autores católicos quanto de teólogos puritanos? De pensadores defensores da monarquia mista e da supremacia do Parlamento, como daqueles que enfatizam a condição natural da humanidade e o direito natural como fonte de limitação da autoridade civil? Mas, por que Locke não cita essas fontes? Evidentemente essas respostas não podem ser dadas neste momento da investigação, pois é necessária uma análise mais detalhada sobre o modo

como Locke sistematizou esses princípios. Por fim, tal empresa foi decisiva na construção daquela corrente de filosofia política que denominamos aqui de filosofia liberal.

Com efeito, ao final desses dois primeiros capítulos nos quais estabelecemos as características positivas do pensamento político de Robert Filmer (primeiro capítulo) e o cerne de sua crítica às teorias da soberania popular, do pacto social, da limitação da autoridade do monarca, da possibilidade de resistência ao governo tirânico e da origem da propriedade (segundo capítulo), passaremos agora à investigação da mais conhecida refutação levada a cabo contra o seu pensamento. Essa tarefa foi realizada por Locke nos *Dois tratados sobre o governo civil*. No entanto, como a crítica de Locke também pode ser compreendida em uma parte negativa e em outra positiva, iniciaremos pela primeira parte, que está presente no Primeiro dos *Dois tratados*.

## CAPÍTULO III

### LOCKE CONTRA FILMER OU DO ANTIFILMERISMO

Após algumas décadas envoltas nas sombras do esquecimento, as obras política de Filmer foram republicadas. Inicialmente em 1679 e depois em 1680, finalmente, o *Patriarcha* deixou de ser um manuscrito e apareceu em versão impressa. Desde então, o filmerismo virou sinônimo de absolutismo. Os seus escritos passaram a ter importante circulação e suas ideias serviam como uma espécie de sustentáculo ao poder monárquico, da crise de exclusão até a revolução Gloriosa que eclodiu em 1688. Evidentemente, a influência tardia de seu pensamento não passaria despercebida àqueles autores cujas opiniões contestavam a legitimidade da sucessão do Duque de York ao trono de Charles II, bem como daqueles que trabalharam para derrubar James II, no final da penúltima década daquele século. O objetivo deste capítulo encontra-se em dar voz às reações contra o filmerismo, enquanto teoria que se estabelece de forma positiva como defesa da soberania absoluta do monarca, bem como de forma negativa, enquanto perspectiva contestatória dos germes da filosofia liberal, como vimos nos primeiros capítulos.

As críticas seguidas contra Filmer tinham por objetivo derrubar quaisquer influências de seu pensamento, não somente na Inglaterra, mas em toda Europa e entre esses opositores ferrenhos três pensadores e três obras se destacam, a saber, James Tyrrell que escreveu a obra *Patriarcha non monarcha* (1681), Algernon Sidney com seus *Discourses concerning government* (1683) e, o mais famoso de todos, John Locke que redigiu seu *Primeiro tratado sobre o governo* (1689) dedicado exclusivamente à teoria de Filmer. Ambas as obras e os autores levaram a cabo dois tipos de crítica, a caricaturesca que descrevia Filmer como um camponês enfadonho e outras que analisaram as premissas mais gerais de seu pensamento. Ou seja, os autores mesclavam entre a caricatura e a análise mais aprofundada das linhas gerais de suas argumentações. De qualquer forma, no entendimento desses autores, para estabelecer o escopo de uma filosofia política que advogasse aqueles princípios que o filmerismo, em voga, criticava, era necessário confrontar a sua influência.

Esse fato é bastante evidente com a análise das intenções de Locke ao publicar os *Dois tratados sobre o governo civil* em 1689. No prefácio dessa obra, seu autor alega que a parte central teria sido perdida, mas esperava que suas sobras fossem necessárias para “consolidar o trono de nosso grande restaurador, e atual rei Guilherme; para confirmar o seu título no consentimento do povo, o único de todos os governos legítimos, e o qual ele possui mais plena e claramente que qualquer príncipe da Cristandade”<sup>1</sup>. É possível notar imediatamente a filiação à qual sua obra está ligada. Diz respeito ao fim de uma antiga ordem e início de outra, ela clama pela consolidação do novo tão desejado à estrutura do absolutismo Stuart que reinava na Inglaterra desde o início daquele século. Por isso, os *Dois tratados* apresentam-se intimamente ligados ao seu tempo, é um clamor e ao mesmo tempo um empresa com o papel de justificar a revolução ocorrida.

Nesse sentido, se há algo a mudar, se há uma forma de sistema político a ser posto de ponta cabeça, há também uma ideologia a ser combatida. No caso de Locke e de seu livro sobre o governo, a ideologia que a ser combatida é a do absolutismo monárquico, mais precisamente aquele absolutismo que se autointitula estar respaldado por uma forma peculiar de direito divino o qual estabelece a igualdade entre o poder real e o poder patriarcal de Adão, o *patriarcalismo*, cujo defensor mais popular no tempo de Locke fora, como temos enfatizado, o Cavaleiro Robert Filmer. Nesse sentido, segundo Locke, no prefácio à sua obra máxima de teoria política, “eu não me disporia a falar com franqueza tamanha de um fidalgo já há muito privado da possibilidade de defender-se não houvesse o púlpito se apossado publicamente de sua doutrina nos últimos anos, convertendo-a na teologia corrente de nossos tempos”<sup>2</sup>. Os *Dois tratados*, portanto, possuem a finalidade prática bem direta de formular a negação de Filmer porque ao refutar suas obras Locke tem aberto a senda para o estabelecimento da parte positiva de sua teoria sobre a origem, limite e extensão do governo civil.

Com efeito, iniciaremos mostrando o modo como Locke combate as teses bíblicas de Filmer como suporte à teoria do rei-patriarca. Para levar a cabo essa empresa, nos concentraremos na investigação do *Primeiro tratado sobre o governo*, onde começaremos dando voz à descrição lockeana do sistema de Filmer (1), em seguida analisamos a crítica de Locke à tese do domínio absoluto de Adão (2). O terceiro passo trata do ataque sobre analogia

---

<sup>1</sup> *The preface*, p. 197. “These, which remain, I hope are sufficient to establish the throne of our great restorer, our present King William; to make good his title in the consent of the people; which being the only one of all lawful governments, he has more fully and clearly than any prince in Christendom”.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 199, “I should not speak so plainly of a gentleman, long since past answering, had not the pulpit, of late years, publicly owned his doctrine, and made it the current divinity of the times”.

filmeriana entre a propriedade original e o domínio natural de Adão (3). Ao final do capítulo, passamos a investigar a refutação de Locke à tese da hereditariedade da transmissão da coroa defendida por Filmer (4).

### 1. O Rei-Patriarcha e a servidão naturalizada

Locke inicia o *Primeiro tratado* com uma palavra significando uma realidade que ele pretendia banir da vida social inglesa, a escravidão. Tal palavra tem um sentido bem específico na pena de Locke, não se trata da escravidão de povos por meio de uma guerra justa, como aquela que ele justificará mais tarde em relação às colônias da América, mas da escravidão política de um tirano sobre seus súditos. Desde esse primeiro momento, Locke tem se posicionado na incumbência de advogado da liberdade contra aqueles que defendem a um sistema político cuja característica principal de sua estrutura seria a servidão. Ora, o elogio da servidão, de acordo com Locke, encontrar-se-ia no pensamento de Robert Filmer, mais precisamente em sua obra publicada postumamente e intitulada *Patriarcha or the power of kings*.

Locke deseja combater esse sistema porque sua estrutura está alicerçada sobre um axioma geral e uma conclusão desse mesmo axioma cuja estrutura argumentativa corresponde à naturalização da servidão, a saber, “nenhum homem nasce livre” e “todo governo é uma monarquia absoluta”<sup>3</sup>. Para Locke, por meio dessas duas premissas, Filmer tem sustentado que a servidão faz parte da natureza humana por designação divina e, por meio dessa afirmação, tem negando à “humanidade o direito à liberdade natural [...]”<sup>4</sup>. Outra consequência dessas duas premissas é que os homens “[...] jamais poderiam dispor de liberdade para escolher quer os governantes, quer as formas de governo”<sup>5</sup>. Tendo em vistas essas alegações, Locke pretende rebater a orientação filmeriana tomando como base as Escrituras Sagradas e a razão, pois em nenhuma dessas colunas tal sistema poderia sustentar-se de forma coerente porque o direito natural e a verdade revelada têm demonstrado precisamente o contrário. Dessa forma, seria possível derrubar seu principal argumento em

<sup>3</sup> *TI*, §2. “That all government is absolute monarchy, and the ground he builds on is this, that no man is born free”. (grifos do autor)

<sup>4</sup> *Ibidem*, §3. “o make way for this doctrine, they have denied mankind a right to natural freedom”

<sup>5</sup> *Ibidem*, § 5 “Men are not born free, and therefore could never have the liberty to choose either governors, or forms of government?”. (grifos do autor).

defesa da monarquia absolutista e da natural servidão, pois “se esse alicerce cair por terra, toda a edificação também ruirá, e os governos deverão voltar ao antigo sistema, pelo qual são formados por obra do artifício e pelo consentimento dos homens usando de sua razão para se unirem em sociedade”<sup>6</sup>. Por conseguinte, Locke apresenta seu convencionalismo como um contraposto direto à doutrina filmeriana. Isso equivale a dizer que o governo político é diferente do governo doméstico, mas também defende que a sua origem não se relaciona com a autoridade patriarcal.

Por conta disso, a teoria de Filmer é compreendida como patriarcalista por Locke em razão de sustentar a igualdade entre as atribuições do pai e aquelas do rei, pois o alicerce da autoridade política surgiria como uma continuidade natural do governo do pai— todo o governo monárquico está sustentado defesa da semelhança entre a autoridade do rei e a autoridade paterna. De acordo com Locke, o principal argumento utilizado por Filmer para convencer sua audiência está na alegação de que essa autoridade “teve início com Adão, seguiu seu curso e manteve a ordem do mundo por toda a era e dos patriarcas até o dilúvio, desceu da arca com Noé e seus filhos, criou e sustentou todos os reis da terra até o cativoiro dos israelitas no Egito, quando a pobre paternidade viveu sob grilhões, até que *Deus, dotando os israelitas, restabeleceu o antigo e primordial direito de sucessão linear no governo paterno*”<sup>7</sup>. Com essa estratégia, Filmer objetivava sustentar o régio poder como direito natural que os pais teriam sobre os filhos, misturando e igualando a autoridade paterna e a régia autoridade. A admissão de Adão enquanto princípio originário do pensamento político filmeriano permitia ao autor do *Patriarcha* não somente fazer uso de uma estrutura de enorme apelo social como é o caso da narração bíblica das origens do homem, mas também assegurava o sistema de sucessão hereditária de tal forma de poder, cuja característica indissociável é o seu exercício sem limitações e impedimentos. Semelhante a Abrão que tinha poder de tirar a vida de seu filho Isaque (Gn, 22). Assim, Adão, como os patriarcas que o sucederam, tinham por direito de paternidade o poder real [*regal power*] sobre sua descendência, no que diz respeito à vida e a morte. Eis então uma passagem que citamos de Locke pela qual ele admite estar resumindo a teoria de Filmer:

---

<sup>6</sup> *TI*, § 6. “But if this foundation fails, all his fabric falls with it, and governments must be left again to the old way of being made by contrivance, and the consent of men making use of their reason to unite together into society”

<sup>7</sup> *Ibidem* §6. “He assures us how this fatherhood began in Adam, continued its course, and kept the world in order all the time of the patriarchs till the flood; got out of the ark with Noah and his sons, made and supported all the kings of the earth till the captivity of the Israelites in Egypt; and then the poor fatherhood was under hatches, till *God, by giving the Israelites kings, re-established the ancient and prime right of the lineal succession in paternal government.*”

os reis, por direito de pais, logram alcançar o exercício da suprema jurisdição (p.19 [61]). Como o régio poder existe pela lei de Deus, não havendo lei inferior alguma a limitá-lo, Adão era o senhor de tudo (p. 40 [78]). O pai de família governa segundo nenhuma lei e a não ser a de sua própria vontade (p. 78[96]). A superioridade dos príncipes está acima das leis (p. 79 [96]). A ilimitada jurisdição dos reis está amplamente descrita em Samuel (p.80 [96]).<sup>8</sup>

Dessa forma, segue-se o mesmo no que diz respeito às leis, estas são apenas o livre exercício da vontade de um, herdeiro da descendência divina de Adão. Visto que, por determinação divina o poder de Adão era ilimitado, do mesmo modo os herdeiros dessa soberania devem possuir um governo sem limites. Para Locke, esse discurso de Filmer que remete às origens bíblicas da humanidade fora elaborado único e exclusivamente com o propósito de estabelecer o poder monárquico e absoluto por meio de Adão, elencando passagens das antigas escrituras aliada ao conceito de soberania desenvolvido por Bodin na *Republique*<sup>9</sup>. O resultado desse amálgama consistiria no estabelecimento de um poder absoluto, arbitrário sobre as vidas, liberdades e propriedades dos súditos da Inglaterra<sup>10</sup>, os quais, pela compreensão de seu pensamento, são, na verdade, considerados como filhos de um pai tirano.

Na interpretação de Locke, Filmer tem por objetivo conjugar a geração com a origem da autoridade ao estabelecer como argumento de obediência a necessidade de honrar pai e mãe presente no Antigo Testamento. E para provar essa afirmação, contra leituras da filosofia pagã que faria do homem um ser naturalmente livre e igual, Filmer foi obrigado a recorrer a outras fontes como aquela presente nas *Observations upon Aristotle*, lugar onde ele defende que é impossível pressupor por meio de Aristóteles uma liberdade natural da humanidade sem ao mesmo tempo negar a criação divina de Adão<sup>11</sup>. Pois Adão, ao ser criado por Deus, foi designado como o monarca do mundo, feito rei desde a criação, pois “pela lei de

---

<sup>8</sup> *TI*, §8. “Kings, in the right of parents, succeed to the exercise of supreme jurisdiction,” p. 19. “As kingly power is by the law of God, so it hath no inferior law to limit it; Adam was lord of all,” p. 40. “The father of a family governs by no other law than by his own will,” p. 78. “The superiority of princes is above laws,” p. 79. “The unlimited jurisdiction of kings is so amply described by Samuel,” p. 80. Nessas passagens, Locke elenca uma série de afirmações retiradas diretamente do *Patriarcha*, cujos números representam as páginas da edição das obras de Filmer utilizada por Locke.

<sup>9</sup> De fato, as influências do conceito de soberania desenvolvido por Bodin são enormes em Filmer, mas não apenas no *Patriarcha*. Em 1648, Filmer publicou um panfleto anônimo com o título de *The necessity of the absolute power of all kings, and in particular of the king of England* contendo uma seleção de passagens extraídas da *Republique*. Um detalhamento maior sobre esse texto pode ser encontrado no início do primeiro capítulo desta investigação.

<sup>10</sup> *TI*, §9.

<sup>11</sup> *Ibidem*, §15. A argumentação que Filmer desenvolve tentando conciliar Aristóteles com a Bíblia foi desenvolvida na primeira parte do segundo capítulo desta tese. Portanto, para uma análise mais detalhada sobre esse assunto o leitor pode consultá-la entre as páginas 84 e 91.

natureza, tão logo foi criado, Adão foi governante da humanidade, dado que cabia a ele por direito de natureza, ser governante de sua descendência”<sup>12</sup>. Então, Locke questiona: o que Filmer estaria querendo dizer recorrendo ao conceito de direito de natureza? A resposta estaria em suas *Observations on Grotius*, na qual Filmer assume sua concepção segundo a qual o direito de natureza é aquele que estabelece a autoridade dos pais sobre os filhos pela geração<sup>13</sup>. Seguindo esses passos, o próximo objetivo de Filmer, de acordo com Locke, era estabelecer a naturalidade do governo monárquico recorrendo aos pensadores gregos; isso foi realizado em suas *Observations upon Aristotle* na qual defende veementemente estar de acordo com Aristóteles que a primeira forma de governo que existiu foi a monárquica, e o primeiro rei, de acordo com as Sagradas Escrituras que Aristóteles não conhecia e, portanto não poderia suprir esse lapso, fora Adão. Dessa forma, nenhum de seus descendentes poderiam possuir qualquer direito que fosse, salvo por concessão ou permissão de Adão, porque, como pai da humanidade, Adão possuía o domínio privado sobre todas as coisas por doação de Deus e geração de si mesmo.

Com efeito, Locke percebe claramente a estratégia filmeriana de fazer aliar o texto da fé com aquele da filosofia política antiga, sobretudo, com o aristotelismo. O próprio Locke, como veremos, volta e meia fará uso das leituras bíblicas para justificar suas teses; entretanto, a forma que Filmer dá a essa mistura de tradições, Locke compreende como repleta de argumentos incoerentes e “[...] suposições sem provas, graciosamente reunidas em boas palavras e em estilo plausível, são aptos para passar por sólida razão e bom senso, até o momento em que são examinados com atenção”<sup>14</sup>. São esses “falsos” argumentos que Locke pretende refutar e aos quais daremos atenção na sequência dessa investigação, com a crítica lockeana à visão filmeriana de Adão como o primeiro monarca absoluto sobre todo o mundo. Como veremos, Locke dará extrema atenção aos aspectos do comunismo primitivo e da ausência do gênero feminino entre os argumentos levados a cabo por Filmer para justificar a soberania absoluta dos reis.

---

<sup>12</sup> *TI*, § 17. “By the law of nature, as soon as Adam was created, he was governor of mankind, for by right of nature it was due to Adam to be governor of his posterity”

<sup>13</sup> *Ibidem*, § 18. A investigação sobre a relação de Filmer com Grotius poder ser verificada no final do segundo capítulo desta tese, onde tratamos de sua crítica ao estabelecimento do direito natural e da propriedade na obra do pensador holandês.

<sup>14</sup> *Ibidem*, § 20. “[...]how incoherences in matter, and suppositions without proofs, put handsomely together in good words, and a plausible style, are apt to pass for strong reason and good sense, till they come to be looked into with attention”.

## 2. A interpretação de Filmer sobre o domínio absoluto de Adão

Após uma análise mais descritiva do pensamento de Filmer, Locke inicia o ataque mais direto contra as teses do *Patriarcha*, tomando como ponto de partida a interpretação das Sagradas Escrituras, mais precisamente o Gênese, para demonstrar que em nenhuma passagem desse livro Filmer poderia sustentar sua tese<sup>15</sup>. De acordo com o autor do *Ensaio sobre o entendimento humano*, são dois os fundamentos utilizados por Filmer que ele pretende fazer ruir:

- 1) Esclarecer a interpretação correta da passagem de Gn 1, 28: “sede fecundos e multiplicai-vos, enchei a terra e subjugai, exercei o domínio sobre os peixes do mar, as aves do céu e sobre tudo quanto vive e se move sobre a terra” (*TI*, § 23). Esse versículo não comprova que Deus tenha outorgado a Adão nenhum poder imediato acima dos homens, mas apenas sobre as criaturas inferiores.
- 2) Por sua vez, mesmo que Deus tivesse concedido a Adão o domínio sobre todas as criaturas, não pode ser inferido que a posse dessa propriedade implicasse a existência de um monarca absoluto sobre o mundo.

Deus não poderia ter dado a Adão um poder imediato, pois estas passagens relatariam somente que Deus dividiu as criaturas

em três classes segundo os locais que habitavam, ou seja, os peixes do mar, as aves do céu e as criaturas viventes da terra, e esta última dividiu ainda em reses, animais selvagens e raptéis; e meditou sobre a criação do homem e o domínio que ele deveria ter sobre o mundo terrestre<sup>16</sup>.

Por conseguinte, o único poder que Adão poderia possuir era sobre as criaturas inferiores e não sobre os homens, nenhum domínio sobre os de sua espécie fora concedido a Adão. Assim, em contraposição direta à orientação patriarcalista, Locke defende que a interpretação correta de Gn 1,28 não demonstra a facticidade de derivar dessa concessão um governo absoluto de Adão sobre o mundo, pois “a concessão do domínio sobre todas as coisas viventes que se movem sobre a terra não outorgou a Adão nenhum poder monárquico sobre os de sua

<sup>15</sup> Cf. *TI*, §§23-28.

<sup>16</sup> *Ibidem*, §26. “When God had made the irrational animals of the world, divided into three kinds, from the places of their habitation, viz., fishes of the sea, fowls of the air, and living creatures of the earth, and these again into cattle, wild beasts, and reptiles; he considers of making man, and the dominion he should have over the terrestrial world”.

própria espécie”<sup>17</sup>. Por sua vez, tal concessão na teria sido apenas a Adão, mas à humanidade em comum porque esse domínio não era de natureza privada, mas em comum a todos os homens<sup>18</sup>. Essa outra interpretação empreendida por Locke seria demonstrada com a passagem de Gn 9, 2, na qual Deus renovaria o mesmo privilégio de Adão a Noé e aos seus filhos, concedendo-lhes o domínio sobre as *aves do céu, os peixes do mar e as criaturas terrestres* (TI, § 27). Com efeito, corrigida a “errônea” exegese levada a cabo por Filmer a respeito de Gn 1, 28, Locke acredita que todo o seu patriarcalismo roeria por completo, permitindo a possibilidade de compreender que qualquer que tenha sido o domínio que Deus tenha outorgado a Adão, tal concessão não se trataria de um domínio privado, mas de uma doação em comum com o restante da humanidade.

Ao contrário do que defendia Filmer, é possível conceber que os homens foram dotados por Deus com liberdade para fazer uso das criaturas de modo a alterar ou a ampliar sua propriedade. Como dirá mais adiante no *Segundo Tratado*, o mundo foi dado em comum para o uso dos diligentes e racionais. Dessa forma, contra a fundação da tese de Filmer a respeito da monarquia adâmica calçada na benção de Deus descrita em Gn 1, 28, Locke assumirá que tal relato somente estabelece a superioridade da espécie humana no domínio sobre as demais criaturas. Então,

concluindo, o texto em questão está tão longe de provar que Adão tenha sido proprietário único que, pelo contrário, é uma confirmação da comunidade original de tudo quanto há entre os filhos dos homens, comunidade esta que, surgida da doação de Deus, bem como em outras partes das Escrituras, lança por terra a soberania de Adão, edificada sobre esse domínio privado, destituída que está de todo e qualquer alicerce para sustentá-la<sup>19</sup>.

Portanto, a hipótese de Filmer contraria o desígnio divino que determinou à humanidade que cresci e multipliquei<sup>20</sup>, defende Locke. Tal desígnio, em contradição com o estado de submissão, descreve o homem como um ser livre, cuja abundância de sua vida na terra fora dada por Deus justamente para lhe fazer subsistir na medida de suas necessidades e não para aproveitar-se das necessidades dos outros para forçá-lo a tornar-se seu “como um homem

<sup>17</sup> TI, § 28 “And by this time, I hope it is evident, that he that gave "dominion over every living thing that moveth on the earth," gave Adam no monarchical power over those of his own species (...)”.

<sup>18</sup> Percebe-se aqui Locke assume, pela primeira vez, a concepção do comunismo primitivo que já havia sido estabelecida por Grotius e peremptoriamente criticada por Filmer, como vimos no capítulo passado. No entanto, essa tese será desenvolvida de forma mais detalhada por Locke no Segundo Tratado, mas não levando em conta a palavra revelada e sim o frágil direito natural.

<sup>19</sup> *Ibidem*, § 40. “To conclude, this text is so far from proving Adam sole proprietor, that, on the contrary, it is a confirmation of the original community of all things amongst the sons of men, which appearing from this donation of God, as well as other places of scripture, the sovereignty of Adam, built upon his *private dominion*, must fall, not having any foundation to support it”.

<sup>20</sup> *Ibidem*, §41.

mais forte dominar um mais fraco, obriga-lo a obedecê-lo e, com um punhal no pescoço, fazer que escolha entre a morte e a escravidão”<sup>21</sup>. Com efeito, temos aqui a defesa de dois princípios próprios da filosofia política de Locke, a saber, o domínio em comum dos bens naturais e o incentivo da livre iniciativa de acumulação dos bens pela indústria do trabalho. Em seguida, analisaremos a crítica de Locke à exclusão por parte de Filmer do papel desempenhando por Eva na criação.

## 2.1. Adão, Eva e a descendência

Outro argumento de Locke contra o patriarcalismo de Filmer versa sobre a famosa passagem de Gn 3, 16 e a relação ente Adão e Eva no paraíso. No texto da Escritura lemos: “aumentarei grandemente a dor da tua gravidez; em dores de parto darás à luz filhos, e terás desejo ardente de teu esposo, e ele *te dominará*”. Por meio desse versículo, Filmer tem advogado a fundação do governo absoluto de Adão sobre Eva e a conseqüente soberania sobre toda a sua linhagem (*TI*, § 44). No entanto, por mais que se admita essa autoridade de Adão sobre Eva, é incorreto derivar dessa concessão o postulado de que Adão teria sido o primeiro monarca absoluto. Até porque, e Locke é irônico quanto a essa argumentação,

[...] se esta é a garantia *original de governo* e a *fundação do poder monárquico*, haverá tantos monarcas quantos maridos houver. Se, portanto, tais palavras conferem algum poder a Adão, não poderá tratar-se senão de um poder conjugal e não político; o poder de que cada esposo dispõe para deliberar sobre as questões privadas de sua família, como proprietários dos bens e das terras e para que sua vontade tenha precedência sobre a da esposa em todas as questões de seu interesse comum. Não se trata, porém, de um poder de vida e morte sobre ela e muito menos sobre qualquer outra pessoa<sup>22</sup>.

Como podemos perceber, Locke retorna à tradicional explicação aristotélica sobre a distinção entre o poder doméstico e o poder político. Adão não possuía poder político, o qual originar-se-ia apenas por meio de um ato de convenção, entretanto, podemos supor que Locke aceita a natureza patriarcal desse poder doméstico de Adão. Tal aceitação não deixa de ser concessões

<sup>21</sup> *TI*, §42. “than he that has more strength can seize upon a weaker, master him to his obedience, and with a dagger at his throat, offer his death or slavery”.

<sup>22</sup> *Ibidem*, § 48. “and then if this be the *original grant of government* and the *foundation of monarchical power*, there will be as many monarchs as there are husbands: If therefore these words give any power to Adam, it can be only a conjugal power, not political; the power that every husband hath to order the things of private concernment in his family, as proprietor of the goods and land there, and to have his will take place before that of his wife in all things of their common concernment: But not a political power of life and death over her, much less over any body else”.

ao patriarcalismo, senão na esfera política, ao menos na esfera doméstica, que é uma sociedade pré-política e anterior ao contrato<sup>23</sup>.

Esse tema reaparece no capítulo VI do *Primeiro tratado— Of Adam's title to sovereignty by fatherhood*— quando Locke examina a defesa de Filmer a respeito da soberania de Adão sobre a sua descendência. Isto porque, além da doação dos bens naturais, das criaturas inferiores e da submissão de Eva a Adão, Filmer alega que pelo direito de geração Adão possuía uma domínio soberano que se estendia a todos os homens. Para Locke, essa argumentação tem como base o seguinte: “todo homem que nasce está tão longe de ser livre que, por seu próprio nascimento, converte-se em súdito daquele que o gerou”<sup>24</sup>. Sendo Adão o único homem criado e todos os outros gerados a partir dele, ninguém nasce efetivamente livre, esse fato para Filmer seria claro e evidente. Na interpretação de Locke, Filmer tem em vista a obra *De jure belli ac pacis* na qual Grotius afirma que “pela geração, um direito é adquirido pelos pais sobre os filhos” (2005, II, V, § 1). De fato, tanto Filmer quanto Grotius seguem uma argumentação semelhante sobre a origem dessa esfera de poder; no entanto, Grotius e Locke ao desenvolver essa tese advogam que a autoridade política só pode ter origem por meio de um consentimento. Por isso, Locke assegura que não há nada em Grotius que responda o porquê da geração conceder automaticamente ao pai tão absoluto poder sobre o filho<sup>25</sup>. Ao contrário, Locke argumenta que a vida é peremptoriamente uma doação divina, e não caberia ao pai ter a propriedade absoluta sobre os filhos, para demonstrar isso o filósofo inglês elabora uma espécie de prova da existência de Deus:

---

<sup>23</sup> Gordon Schochet, tem enfatizado as concessões de Locke ao patriarcalismo em *Patriarchalism in political thought*. De acordo com o autor, apesar destas distinções de subordinação, a família desempenha papel fundamental nos *Dois tratados*. Repetidas vezes, Locke reconhece que a primeira sociedade era entre homem e mulher, muitas vezes até afirma que uma sociedade familiar pode ser transformada em um Estado. Por conseguinte, Schochet argumenta: “o que deve ser determinado, então, são as razões porque a casa não era política e como a sociedade civil foi estabelecida sobre a fundação desta não política forma de associação” (1975, p. 255). Para resolver essa questão proposta por Schochet, é preciso ter em mente que a família existia antes do estado civil. A família é uma sociedade pré-política real porque era anterior ao contrato, e o que levou a humanidade a uma vida em sociedade política está alicerçado apenas na necessidade de eliminar as conveniências que surgiram no estado natural. Portanto, o convencionalismo de Locke supõe, em origem, como temos visto acontecer com Hobbes, uma espécie de patriarcalismo antropológico do qual Filmer foi um arauto. Sobre esse mesmo assunto, não custa lembrar que ambas as concepções estão em acordo com o aristotelismo, visto eliminar de sua fundamentação qualquer espécie de convencionalismo puro. Isto porque patriarcalismo e aristotelismo não dependem da deliberação da ação do homem, igualmente, a família como uma forma menor e primeira de organização humana estaria na base da sociedade política.

<sup>24</sup> *TI*, §50. "every man that is born is so far from being free, that by his very birth he becomes a subject of him that begets him".

<sup>25</sup> *Ibidem*, § 51. Apenas em partes Locke está certo, porque em algumas passagens o pensamento de Grotius é demasiadamente ambíguo, de modo que, não se pode derivar por Grotius o poder político da autoridade paterna, mas essa autoridade é bastante ampla, pois o pai possuiria o poder de castigar e de vender o seu filho (Cf. GROTIUS, 2005, II, V, §§ 4-5).

os filósofos, ao fim das mais diligentes investigações acerca da matéria, deparam-se com a incerteza; e os anatomistas, após dedicarem toda sua vida e seus estudos às dissecações e ao diligente exame dos corpos humanos, confessam sua ignorância acerca da estrutura e do funcionamento de muitas partes do corpo e acerca daquele processo em que consiste a vida como um todo. E seria possível ao rude lavrador ou ao mais ignaro libertino construir uma tal admirável máquina e, em seguida, introduzir nela vida e razão? Poderá algum homem afirmar haver formado as peças necessárias à vida de seus filhos? Ou poderá supor-se doador da vida ainda que ignore qual sujeito está apto a recebê-la, e que ações ou órgãos são necessários para recebê-la e preservá-la?<sup>26</sup>

Somente aquele que criou inicialmente uma alma vivente, e que ainda as segue criando, pode nelas insuflar o sopro de vida, capacidade que excede aos poderes humanos e que Locke credits, como demonstra as passagens bíblicas, a Deus, o senhor criador, este seria, por ter criado e continuar criando os homens, o verdadeiro rei da humanidade<sup>27</sup>. Com efeito, Locke nos diz que a geração consiste apenas em um apetite de copulação— *desires of copulation*— determinado por Deus para a perpetuação da espécie humana, o que na maioria das vezes ocorre sem o consentimento— *consent*— dos progenitores<sup>28</sup>. Nesse sentido, por meio da geração poder-se-ia estender o poder também à mãe, e não somente ao pai, porque ela também faz parte da geração. Locke insiste precisamente nesse ponto porque Filmer nunca admite a importância da mãe, e essa ausência consiste em mais um argumento para não se derivar a autoridade absoluta do pai, visto que é no útero da mãe que a criança tem seu corpo moldado, recebendo matérias e princípios de sua constituição. Como Locke extrai de Zc 13, 3, *o pai e a mãe que o geraram* (TI, § 55). A genitora deve ter tanto direito ao filho como o pai. Esse direito Filmer tem sido completamente negado em suas obras, pela argumentação de que o poder absoluto do pai estender-se-ia ao direito de vida, de morte e da alienação de seus filhos.

---

<sup>26</sup> TI, §52. “Philosophers are at a loss about it after their most diligent inquiries; and anatomists, after their whole lives and studies spent in dissections, and diligent examining the bodies of men, confess their ignorance in the structure and use of many parts of man's body, and in that operation wherein life consists in the whole. And doth the rude ploughman, or the more ignorant voluptuary, frame or fashion such an admirable engine as this is, and then put life and sense into it? Can any man say, he formed the parts that are necessary to the life of his child? Or can he suppose himself to give the life, and yet not know what subject is fit to receive it, nor what actions or organs are necessary for its reception or preservation?”

<sup>27</sup> *Ibidem*, § 53. O tratamento de Locke sobre o conceito de Deus e de suas relações com os homens é diverso. Em outros dois textos nós já havíamos abordado alguns modos pelos quais esse tema tem sido trabalhando em suas obras. Aos interessados em aprofundar essa temática podem consultar o livro *Tolerância civil e religiosa em John Locke* (SILVA, 2013, pp. 128-142 e pp. 180-89), ou ainda o artigo “Locke e a crítica à prova cartesiana da existência necessária de Deus: um problema moral” (SILVA, 2008).

<sup>28</sup> TI, § 54.

Essa maneira filmeriana de argumentar, o filósofo *whig* compreende como superficial porque descarta toda a naturalidade da relação entres os genitores e a sua prole; é evidente a qualquer um que observe o comportamento da maioria dos animais que os pais “[...] caçam, vigiam, lutam e quase morrem de fome pela preservação de seus filhotes, nunca se apartam deles, nunca os abandonam antes que sejam capazes de prover a si próprios”<sup>29</sup>. Frente a esses fatos, como defender o poder absoluto do pai sobre os filhos, e desse mesmo poder derivar uma autoridade monárquica ilimidada? Para Filmer é a Escritura Sagrada que obrigam, por intermédio do quinto mandamento, aos filhos honrar seus pais, e este seria um claro indício do poder paterno absoluto. Contudo, sobre a utilização desse mandamento da religião revelada, Locke observa que Filmer volta a escamotear a importância da mãe, mantendo apenas o honrar seu pai, enquanto o correto seria honrar pai e mãe (Ex 20)<sup>30</sup>. Assim,

tendo a mãe, com base nessa lei de Deus, o direito de ser honrada pelos filhos, direito que está submetido à vontade do marido, vemos que esse *poder* monárquico absoluto do pai não pode estar fundamentado na referida lei nem ser compatível com esta; e o poder do pai está muito longe de ser *monárquico*, muito distante do caráter absoluto sustentado por nosso A., quando há quem tenha sobre seus súditos o mesmo poder que ele, e com base no mesmo direito<sup>31</sup>.

Destarte, para Locke, o poder do pai sobre os filhos jamais pode ser entendido como um domínio político, ao contrário, todos os homens são naturalmente livres e iguais, compartilham a mesma natureza, possuem as mesmas faculdades e poderes, são iguais por natureza e devem participar dos mesmos direitos e privilégios comuns. Até que se produza uma designação manifesta de Deus que demonstre a supremacia de alguma pessoa em

<sup>29</sup> *TI*, §56. “[...] they will hunt, watch, fight, and almost starve for the preservation of their young; never part with them; never forsake them, till they are able to shift for themselves”.

<sup>30</sup> *Ibidem*, § 60. O quinto mandamento é um elemento importante para a fundamentação moral do patriarcalismo porque justifica o dever da obediência. Schochet dedicou-se a compreender como essa orientação estava relacionada com o contexto educacional e religioso da Inglaterra Tudor e Stuart. Segundo o comentador, “a posição da igreja da Inglaterra era que o quinto mandamento colocasse sobre o indivíduo a obrigação de obedecer a todos que era superior em autoridade sobre eles” (1975, p. 73). Isso significava que havia uma relação entre essa moral religiosa e a necessidade de obedecer as autoridades políticas, sobretudo, aquela do rei que era autoridade máxima do reino. Por sua vez, essa atitude estava aliada a uma ampla campanha de educação em massa da população por meio dos catecismo da Igreja da Inglaterra que vinha sendo formulado desde 1549, e na Inglaterra Stuart não somente o quinto, mas todo o decálogo, exposto no Book of Common Prayer, era aceito sem resistências às implicações morais e políticas desses princípios (Cf. *Ibidem*, pp. 72-84). Portanto, o que Locke critica em Filmer não é a afirmação do quinto mandamento, mas sim a ausência da mãe no processo de geração e na divisão da autoridade familiar.

<sup>31</sup> *Ibidem*, § 63. “So that the mother having, by this law of God, a right to honour from her children, which is not subject to the will of her husband, we see this, "absolute monarchical power of the father" can neither be founded on it, nor consist with it; and he has a power very far from *monarchical*, very far from that absoluteness our author contends for, when another has over his subjects the same power he hath, and by the same title”.

particular ou que, por seu próprio consentimento, designe tal autoridade a uma pessoa extraordinária, Locke não vê motivo que justifique, como pretendia Filmer, igualar o poder real como a especificidade do poder paterno<sup>32</sup>.

Por conseguinte, um dos problemas que mais incomodavam Locke na fundamentação absolutista da teoria de Filmer correspondia à transmissão hereditária do poder monárquico e ao estabelecimento do direito de propriedade como domínio natural e o privado do detentor da soberania real. Investigar o núcleo dessa discussão será o nosso próximo objetivo.

### 3. Transferência de poder e estabelecimento da propriedade

O tema da transferência do poder e da propriedade são tratados de maneira mais direta por Locke a partir do capítulo VII do Primeiro Tratado— *Da paternidade e da propriedade consideradas conjuntamente como fontes da soberania*. Locke defende que o argumento em que Filmer se apóia para fundamentar o régio poder está pautado na noção de paternidade enquanto domínio natural e privado de Adão sobre seus descendentes<sup>33</sup>. Desse modo, Filmer tem defendido que por doação divina Adão foi designado o senhor supremo e único proprietário de toda a terra. Ao relacionar a noção de geração, que alicerça o domínio

---

<sup>32</sup> *TI*, §§ 67-8. Essa refutação de Locke está relacionada com a ideia filmeriana de desigualdade de competências do entendimento humano. O argumento está pautado na concepção segundo a qual o poder dos pais sobre os filhos tem duração determinada até a fase da vida em que eles forem *incapazes* e ainda ignorantes, desprovidos da *razão*. O poder do pai sobre os filhos jamais poderia ser compreendido como um domínio político, ao contrário, todos os homens são naturalmente livres e devem participar dos mesmos direitos e privilégios comuns de indivíduos que compartilham a mesma natureza e as mesmas faculdades. Com o desenvolvimento de nossas faculdades nos tornamos gradualmente em plena posse de compreender e seguir as leis, de se emancipar da tutoria paterna e obedecer apenas as regras morais da sociedade. Essa tese segundo a qual é o desenvolvimento progressivo da racionalidade o critério que determina a liberdade e permite negar a junção de Filmer entre poder paterno e político, se assemelha à crítica do inatismo desenvolvida no *Ensaio sobre o entendimento humano*. Nesta obra, Locke recorre sempre às crianças para demonstrar a inexistência de ideias inatas, sejam elas práticas ou especulativas. Sendo assim, a mente das crianças, ao nascer, estaria como “um papel branco, desprovida de todos os caracteres, sem quaisquer ideias” (*EHU*, II, I, § 2). Em tais condições, até que o desenvolvimento da razão torne a criança um ser adulto, uma *pessoa*, o governo paterno é necessário e ele se justifica porque a criança é um ser desprovido de razão, moralmente incapaz. Uma explicação mais detalhada sobre essa ideia pode ser encontrada em um capítulo de livro publicamos e intitulado “Robert Filmer, John Locke, e a controvérsia sobre a origem e a extensão da autoridade política” (SILVA, 2013). Outras Fontes no Brasil também trabalham o problema que envolve a obediência e a formação da criança, sobre isso consultar as Dissertações: *Escravos, súditos e homens: a noção de consentimento na polêmica Locke-Filmer* (PEDREIRA, 2006) e *Locke leitor de Filmer* (FRANKS, 2007). Sobre a crítica de Filmer às teorias do contrato, conferir o artigo: “A natureza do poder e as ilusões do contrato social em Robert Filmer” do professor Luiz SAHD (2005).

<sup>33</sup> *TI*, § 73.

do pai sobre sua descendência, com o direito de propriedade irrestrita do mundo, Filmer estabeleceu uma forte noção de soberania ilimitada que deveria ser derrubada.

O principal problema dessa relação diz respeito à transmissão do poder monárquico de Adão a seus descendentes. De acordo com Locke, no sistema filmeriano, a herança é a única forma legítima de transmissão do poder monárquico aos príncipes herdeiros<sup>34</sup>. Entretanto, Filmer defende que todos os reis ora existentes, ou que existiram, são ou foram pais de seu povo ou herdeiros desses pais, ou ainda *usurpadores* destes<sup>35</sup>. Locke questiona justamente essa possibilidade da usurpação do poder, visto que o *Patriarcha* estabeleceu a usurpação como uma maneira possível de se obter o poder. Nesse sentido, haveria uma contradição interna na obra de Filmer que invalidaria toda a sua tese, pois “tornar

---

<sup>34</sup> Como vimos no capítulo anterior, Filmer ataca veementemente o conceito de governo por eleição em diversas de suas obras. Na crítica à concepção de soberania popular defendida por Francisco Suárez, sobretudo, o tema da eleição de monarcas é duramente confrontado como um princípio que derrubaria o direito natural dos indivíduos, pela noção da representação da maioria. No entanto, Cuttica tem chamado a atenção para o fato do *Patriarcha* admitir “eleição, doação, sucessão e usurpação como fontes legítimas da autoridade política” (2007, p. 259). Ainda de acordo com Cuttica, esse poderia ser um dos motivos que levaram à rejeição da publicação do *Patriarcha* em 1631 (*Id. Ibid.*, p. 259). De fato, existem algumas passagens, principalmente no *Patriarcha*, que dão a entender que Filmer supunha a possibilidade de governos legítimos estabelecidos por esses meios. No que concerne à usurpação esse raciocínio tem certa razoabilidade porque Filmer mostrou certa simpatia ao falar de Nimrod, indicado com o criador do autêntico poder real (Cf. *Patriarcha*, p. 8). Apesar disso, essa hipótese de Cuttica não se sustenta totalmente, apenas parcialmente. Quando Filmer empreende esse tipo de argumentação, seu objetivo é muito mais retórico e em nenhum momento ele estabelece a possibilidade da conquista, usurpação ou eleição como fontes legítimas de poder. Mas se contenta em afirmar que caso ocorra que alguém chegue ao poder por conquista, usurpação ou eleição do rei pelos nobres, o seu governo deverá ser exercido de maneira absoluta, como um legítimo pai de seu povo. É essa “simpátia” de Filmer por Nimrod que permite o ataque de Locke contra a suposta contradição no sistema filmeriano haja vista admitir outras formas de acesso ao poder.

<sup>35</sup> A defesa da possibilidade de uma monarquia fundada na usurpação causou muitos problemas e é um dos pontos mais polêmicos do *Patriarcha*. Esse elemento foi utilizado pelos seus críticos exclusionistas, pois a força e a usurpação é contrária ao consentimento (SIDNEY) ou ainda que sua teoria seria um convite a sedição e a usurpação (LOCKE). Essa passagem em que Filmer defende a usurpação também pode ter sido compreendido com desconfiança pelo realistas. Cuttica supõe que um dos motivos para a negação por parte de Charles I da publicação do *Patriarcha* em 1631 pode ter sido motivado, entre outras coisas, por essa espécie de legitimação feita da usurpação. Segundo o comentador italiano, “ressentindo de seu reconhecimento da conquista e da usurpação com meios pelos quais governadores pudessem alcançar a autoridade [...], Charles I o viu como perigoso para sua integridade” (2007, p. 259). É bastante factível que em período de tensão entre o rei e os parlamentares como aquele da década de 1630 uma teoria que justificasse a possibilidade da usurpação seria efetivamente perigosa, mesmo essa teoria contendo uma série de defesas da supremacia da autoridade real. No entanto, sobre o ponto de vista da organização das ideias e não da história dos fatos, a possibilidade da usurpação é um assunto bastante delicado apesar de não atrair uma consideração mais apropriada por conta de seus intérpretes especializados. De qualquer forma, tendo em vista um pensador que supõe desde o início a naturalidade da sujeição, as ocasiões manifestas para a ocorrência de atos humanos independentes são por meio de eventos como usurpação, eleição e disputa de sucessão. Para Lee Ward, a discussão empregada por Filmer comporta duas espécies de argumentos. Em primeiro lugar, Filmer alega que a usurpação do poder é um reflexo da vontade de Deus e não o direito natural do povo de mudar seu governante ou eleger outro monarca quando houver lapso na sucessão. Tanto em um caso quanto no outro, a mudança provém não dá vontade de um homem ou do direito de escolha por meio dos outros, nesses casos Deus apenas utilizaria dos homens para realizar sua vontade. Em segundo lugar, a interrupção de um governo não refletiria na qualificação da obediência dos súditos, frente à vontade divina de substituir ou selecionar um governante, os súditos devem somente esperar como espectadores. Por conseguinte, Ward entende a questão do governante em Filmer como uma “necessidade ontológica”, suprida pelo “[...] misterioso processo da política providencia” (2004, pp. 44-5).

alguém propriamente um rei é necessário tão-somente governar por supremo poder e não importa por que meios ele conseguiu”<sup>36</sup>. Em razão dessa assunção, Oliver Cromwell poderia ser compreendido como um rei tão legítimo quanto Charles I. Assim, Locke questiona a quem o súdito deve obedecer? Qual o real fundamento da obediência que a consciência dos homens dever sujeitar-se? Essa falha argumentativa de Filmer comprometeria a maneira corriqueira pela qual ele alega ser a legítima forma de transmissão do poder absoluto de Adão, a saber, a Herança.

De acordo com Locke, além do recurso à geração, Filmer tem sustentando sua concepção de autoridade por meio da relação entre propriedade e soberania. Sobre a propriedade [*property*], é estabelecido no *Patriarcha* que ela “consiste no direito que supostamente ele teria (Adão) sobre todas as criaturas, o direito de possuir a terra com seus animais e demais classes inferiores de seres para seu uso privado, à exclusão de todos os outros homens”<sup>37</sup>. A respeito da paternidade [*fatherhood*], é possível afirmar que versa sobre “o direito que supostamente teria para reger e governar os homens, reger e governar todo o resto da humanidade”<sup>38</sup>. Ambos os direitos, à exclusão dos outros homens, devem estar alicerçados em Adão. O direito de propriedade vem de uma doação direta de Deus; o de paternidade do ato de gerar. Para Locke, deveria haver um decreto demonstrando que, após a morte de Adão, Deus teria doado a um de seus filhos, à exclusão dos demais, ambos os direitos de propriedade e paternidade sobre o mundo. Como isso seria impossível, a tese de Filmer seria reduzida a nada, pois Deus havia posto no homem em geral

como princípio da ação, o desejo, o forte desejo de conservar sua vida e existência, a razão *que era a voz de Deus nele*, não poderia senão ensiná-lo e assegurá-lo de que, ao perseguir aquela sua inclinação natural para conservar sua existência, seguia ele o desígnio de seu artífice e tinha, portanto, o direito de fazer uso das criaturas que a razão e os sentidos lhe indicavam ser úteis para tal fim. Assim, pois, a *propriedade* do homem sobre as criaturas estava fundamentada no direito que tinha ele de fazer uso das coisas necessárias ou úteis para a sua existência<sup>39</sup>.

<sup>36</sup> *TI*, § 78. “if to make any one properly a king needs no more but ‘governing by supreme power, and it matters not by what means he came by it’”.

<sup>37</sup> *Ibidem*, § 84. “One was the right he was supposed to have in all creatures, a right to possess the earth with the beasts, and other inferior ranks of things in it, for his private use, exclusive of all other men”.

<sup>38</sup> *Id.*, *ibid.*, § 84. “The other was the right he was supposed to have to rule and govern men, all the rest of mankind”.

<sup>39</sup> *Ibidem*, § 86. “For the desire, strong desire of preserving his life and being, having been planted in him, as a principle of action by God himself, reason, “which was the voice of God in him,” could not but teach him, and assure him, that pursuing that natural inclination he had to preserve his being, he followed the will of his Maker, and therefore had a right to make use of those creatures, which by his reason or senses he could discover would be serviceable thereunto. And thus man's property in the creatures was founded upon the right he had to make use of those things that were necessary or useful to his being” (Grifos do autor). Em uma nota de rodapé referente à esse parágrafo, Peter Laslett chama a atenção para o fato de que este desejo de conservação implantado no homem poderia negar as premissas do Livro I do *Ensaio*. No entanto, o próprio intérprete

Como podemos perceber, Locke rebate essa concepção filmeriana adiantando um tema que terá máxima importância no *Segundo Tratado* o qual consiste em identificar o direito de propriedade como uma doação divina ou mesmo um direito natural de toda humanidade e não como um privilégio único e exclusivo de Adão e de seus herdeiros. Locke defende a propriedade como um direito equitativo ao uso das criaturas inferiores para a cômoda conservação de suas existências. Dessa forma, todos os homens no estado de natureza tinham direito às criaturas e aos bens naturais, pelo mesmo título que tinha Adão, ou seja, pelo direito facultado a cada um de cuidar e prover a própria subsistência. Portanto, existia no estado de natureza uma comunidade dos bens e os herdeiros de Adão participavam dessa mesma partilha comunal dos bens naturais (Cf. *TI*, §87).

Por sua vez, prover a autoconservação é um direito natural e não positivo, consiste em uma prática universal da natureza que não pode ser invalidada por nenhum suposto monarca absoluto. De forma bastante clara, Locke estabelece que

o fundamento para tal residia no seguinte: sendo o desejo de autoconservação o primeiro e mais poderoso implantado por Deus nos homens, inserido por Ele entre os próprios princípios de sua natureza, constitui o fundamento do direito às criaturas para o sustento e uso particular de cada pessoa individual. Ao lado disso, porém, Deus também implantou no homem um forte desejo de propagar sua espécie e perpetuar-se em sua descendência, o que confere aos filhos o direito de participar da *propriedade* de seus pais e o direito de herdar suas posses<sup>40</sup>.

Assim, a herança apenas conferiria aos filhos, de forma equânime, o direito de participar dos bens do pai para seu próprio sustento; ela tem, portanto, origem nesse direito universal de subsistência. Por isso, é justa a utilização de qualquer das criaturas inferiores e dos bens naturais deixados pela herança dos pais. No entanto, o direito de herança é exclusivo para essa finalidade, ele jamais poderia ser estendido ao poder político; vejamos como Locke desenvolve esse problema.

---

reconhece que esse fato assemelha-se mais aos casos particulares descritos neste mesmo livro que ao fato dos homens possuírem algo de inato em sua mente para a necessidade da sua própria conservação.

<sup>40</sup> *TI*, § 88. “The ground then I think to be this: The first and strongest desire God planted in men, and wrought into the very principles of their nature, being that of self-preservation, that is the foundation of a right to the creatures for the particular support, and use of each individual person himself. But next to this, God planted in men a strong desire also of propagating their kind, and continuing themselves in their posterity; and this gives children a title to share in the property of their parents, and a right to inherit their possessions” (Grifos adicionados). Clara defesa de Locke, partindo de um direito natural, à legitimação da herança.

### 3.1. Consentimento, hereditariedade e pátrio poder

Conforme pode apreender sobre o direito de herança tratado anteriormente, é possível questionar o modo como Locke compreenderia esse mesmo direito em relação à hereditariedade da coroa nos governos monárquicos. É possível supor que Locke tem em mente a orientação de ir de encontro à tradicional hereditariedade do trono na Inglaterra? A coroa pode ou não ser herdada? Vejamos a opinião exposta diretamente de sua pena,

Mas o governo, cuja finalidade é a preservação do direito e da propriedade de cada um, preservando-o da violência ou injúria dos demais, destina-se ao bem dos governados. Pois, sendo a espada dos magistrados para *aterrorizar os malféitores* e, por meio desse terror, obrigar os homens a observar as leis positivas da sociedade, formuladas de conformidade com as leis da natureza, para o bem público, isto é, o bem de cada membro individual daquela sociedade, tanto quanto o podem prover as normas comuns, tal espada não é entregue ao magistrado apenas para o seu bem pessoal<sup>41</sup>.

Para Locke, o caminho deve ser outro do que aquele pretendido pelo famoso patriarcalista. Antes, é preciso saber qual a origem dos primeiros governos e de seus primeiros governantes, como obtiveram sua autoridade, e depois saber a quem cabe o direito de sucessão. Na verdade, Locke pressupõe que foi o acordo e o consentimento— *agreement and consent*— os atos pelos quais os homens puseram um cetro na cabeça de um homem. Desse modo, apenas esse gesto transmite poder a alguém, pois a mesma autoridade que estabeleceu o primeiro governante legítimo deve estabelecer também o segundo e conferir (ou não) o direito de sucessão. Nem a herança e nem a primogenitura podem ter a menor pretensão a tal transmissão de poder porque a soberania está concentrada apenas nas pessoas de uma determinada sociedade, e são elas que estabelecem a forma de governo mais agradável. Locke argumenta que em diversos países a sucessão coloca a coroa sobre diferentes cabeças, de tal modo que alcançasse o principado em um lugar aquele que em outra parte não passaria de súdito<sup>42</sup>. Por sua vez, se foi pela concessão divina e declaração revelada de Deus (*TI*, §96)

<sup>41</sup> *TI*, §92. “But government being for the preservation of every man's right and property, by preserving him from the violence or injury of others, is for the good of the governed. For the magistrate's sword being for a "terror to evil doers," and by that terror to enforce men to observe the positive laws of the society, made conformable to the laws of nature for the public good; i.e. the good of every particular member of that society, as far as by common rule it can be provided for; the sword is not given the magistrate for his own good alone”. Locke aqui deixa claro aquilo que ele retomará mais tarde, no Segundo Tratado, a saber, o governo civil deve exclusivamente zelar pela segurança das propriedades, e que suas leis devem estar fundamentadas na lei de natureza.

<sup>42</sup> *Ibidem*, § 94. Essa forma de argumentar recorrendo à história lembra muito a atitude de Locke no *Ensaio sobre o entendimento humano*, quando o filósofo inglês levou a cabo o exame da origem das ideias e demonstrou que

que se iniciou o primeiro governo, disto não se segue que a transmissão deva ser por herança de primogenitura. Para Locke,

o poder fundamentado num *contrato* somente pode ser transmitido àqueles que tenham direito pelo mesmo contrato; o poder fundamentado na *geração* apenas pode passar àquele que gera; e o poder fundamentado na *concessão* ou doação positiva de Deus só pode caber, por direito de sucessão, àquele designado por tal concessão<sup>43</sup>.

Assim, o governo do pai sobre os filhos concerne em provê-los do necessário para a sua sobrevivência, não havendo razão alguma pela qual os filhos herdem o poder político, afinal, este nunca é privado, mas sim comunal. Ou seja, possui uma outra origem e um fim diverso do poder paterno<sup>44</sup>. Destarte, mesmo que Deus tivesse concedido a Adão um poder, tal poder teria perecido com ele, sua soberania por paternidade jamais poderia ser transmitida por herança a quem quer que fosse (*TI*, §§ 98-9).

Apesar de não representar um controle absoluto ou perpétuo sobre os descendentes, Locke não deixa de admitir que os pais devem ter responsabilidades e precedências sobre os filhos. Uma delas é o direito dos pais educar e criar seu filho. De acordo com Laslett, este tratamento está em acordo com a maneira pela qual Grotius compreendeu a questão, negando qualquer possibilidade de alienação dos pais a essa função de educar os filhos. Por exemplo, um pai que, agindo de forma contrária aos ditames da natureza, é negligente para com o filho, vende-o ou oferta-o a outrem, ou ainda o abandona a um terceiro que de forma carinhosa o provê como se fora seu. Nesse caso, ninguém duvidará que a obediência deverá ser dada ao pai adotivo então o mandamento de honrar pai e mãe é perdido e transmitido a outro<sup>45</sup>. De outra forma, a transmissão do pátrio poder [*paternal power*] por herança seria algo ininteligível visto que o seu herdeiro não havia gerado os seus futuros súditos, e esse é o argumento pelo qual seria “difícil compreender de que modo a lei

---

não existe nenhuma dela que estivesse inata na mente humana. Locke fez isso recorrendo à análise histórica, a qual ele denominou de simples método histórico.

<sup>43</sup> *TI*, § 96. “Power founded on *contract* can descend only to him who has right by that contract: power founded on *begetting*, he only can have that begets; and power founded on the positive *grant or donation* of God, he only can have by right of succession to whom that grant directs it”. (Grifos do autor)

<sup>44</sup> *Ibidem* §97.

<sup>45</sup> Como havíamos argumentado anteriormente (nota de rodapé 25), entre os direitos de paternidade Grotius admite aqueles de vender os filhos. Por qualquer que seja a razão, se uma pessoa pode vender seus rebentos significa que existe propriedade sobre eles, Locke segue o mesmo caminho de Grotius. Ambos admitem, como Filmer, que a autoridade da paternidade tem origem por geração e não derivada do consentimento do filho, como fez Hobbes no capítulo XX do *Leviatã*. Por esse motivo, nas *Observações sobre o Leviatã do Sr. Hobbes*, Filmer criticou essa posição do autor do *De cive*, “o ‘domínio paterno’ não é alcançado ‘pela geração, mas pelo contrato’, que é o ‘consentimento da criança, seja expressamente ou por outros argumentos suficientemente declarados’. Eu não entendo como a criança pode expressar consentimento, ou outro argumento suficientemente declarado, antes que chegue à idade da descrição” (*Obs. Hobbes*, p. 239). Na nota de rodapé nº 9 do anexo encontra-se uma discussão mais detalhada a respeito da relação entre Filmer e Hobbes sobre esse assunto.

de natureza, que é a lei da razão, pode conferir ao pai o pátrio poder sobre seus filhos pela única razão de havê-los *gerado*, e ao primogênito sob seus irmãos sem essa única razão, ou seja, sem razão alguma”<sup>46</sup>. Para Locke, isso apenas explicitava o desejo de um país decretar o poder absoluto dos reis, mas não o pensamento de erguer um verdadeiro monarca.

Não obstante, sendo provado que Adão não poderia ter poder absoluto sobre seus filhos, e tudo que ele possuía em termos de paternidade findara com sua morte, não podendo ser transferido a seus descendentes, o problema necessariamente é conduzido pela discussão do próximo ocupante do poder. Afinal qual será efetivamente a forma de condução dos governantes do supremo poder aos seus cargos? Esse tema será desenvolvido na sequência desta investigação.

#### 4. A imprecisão do herdeiro natural

O tema da transmissão do poder é desenvolvido no Cap. X do Primeiro Tratado—*Of the heir to Adam’s monarchical power*. Locke analisa a tese defendida por Filmer segundo a qual na multidão dos homens viventes sempre haverá um que deve ser considerado rei por natureza, na qualidade de herdeiro direto de Adão, e todos os demais sejam seus súditos, pois cada homem é por natureza, rei ou súdito (*TI*, § 104). Esse argumento do direito natural ao mando seria apenas uma falácia, pois de modo nenhum justificaria a existência de tantos reis sobre a terra, sem o título de herdeiro legítimo de Adão. Dessa forma, seria possível derrubar a tese desenvolvida por Filmer sobre a hereditariedade natural do príncipe primogênito ao poder.

Locke parte de um problema histórico para confrontar a tese da hereditariedade. Assim, se existem tantos reis que não foram herdeiros de Adão e mantêm seu domínio, qual utilidade há de ter esse título se os homens são obrigados a obedecer outros reis sem esse título? O direito natural, deveria ser concedido apenas a um herdeiro e não a muitos?

---

<sup>46</sup> *TI*, § 101. “For it is hard to understand how the law of nature, which is the law of reason, can give the paternal power to the father over his children, for the only reason of *begetting*; and to the first-born over his brethren without this only reason, i.e. for no reason at all”. Ao abordar o problema da transmissão da paternidade, Locke remete o leitor de forma inédita ao seu segundo livro, onde ele trabalha de forma mais aprofundada o significado de *pátrio poder* (*TI*, § 100). De acordo com Laslett, por ser a única passagem em todo Primeiro Tratado que Locke menciona o segundo, esse fato pode conter respostas bem significativa sobre a datação da composição da obras. A discussão de Laslett sobre a composição dos *Dois tratados* é famosa e bem aceita entre os comentadores. Ela está presente na introdução da edição crítica que fez dessa obra, de maneira geral, Laslett identifica o início da composição dos *Dois tratados* em 1679, ou seja no ano que explodiu a crise de exclusão.

(T1,§105). Ao contrário, Locke alega que a história prova outra coisa. O recurso ao método histórico é sempre empregado por Locke nos momentos em que precisa de evidências mais diretas sobre um determinado tema. Assim criticou o inatismo no *Ensaio sobre o entendimento humano* recorrendo à história como forma de demonstração que na maioria das sociedades selvagens da América os homens não possuíam nenhuma noção de Deus (Cf. *EHU*, I). Igualmente, Locke utiliza contra Filmer o mesmo método histórico para invalidar a sua tese pelo realce da incoerência com os acontecimentos conhecidos da história. Assim, seria um fato inegável que na maioria das nações o governante não possui nenhum título da original hereditariedade ao poder. Assim, “caso não exista mais que um herdeiro de Adão não poderá existir mais que um rei legítimo no mundo, e ninguém pode ser obrigado em consciência a obedecer, antes que se resolva de quem se trata; pois pode ser qualquer um de quem não tenhamos a certeza de pertencer a um ramo secundário, e todos os demais têm os mesmos títulos”<sup>47</sup>. Sobre isso, Locke tem feito um apelo à consciência para justificar a obediência de modo que, não se pode obedecer sem a consciência de saber a legitimidade de tal obrigatoriedade. Se só há um verdadeiro herdeiro rei, é necessário que ele seja conhecido, pois se todos são legítimos, deve-se perceber a ilegitimidade de sustentar que todos seriam reis.

Para resolver as incertezas oriundas do pensamento de Filmer, Locke estabelece a seguinte questão: a quem pertence o poder? Responder essa questão deveria ser o objetivo de todo reformador da política, como se propõe Locke, porque definir de maneira precisa esse problema livraria uma nação do absolutismo fruto da “ambição natural do homem” (T1, §106). Dessa forma, torna-se necessário descrever o papel do governo e a finalidade da sociedade humana. Como vimos no primeiro capítulo, Filmer construiu seu pensamento por meio da defesa do caráter sacro da transmissão hereditária desse poder, o que consiste na afirmação segundo a qual “o poder civil se dá por instituição divina”<sup>48</sup>. Esse é o fundamento do direito divino dos reis. Figgis, estabeleceu essa ideia por meio do seguinte silogismo:

“Aquilo que é natural ao homem existe pelo Direito Divino.

O Reino é natural ao homem.

Logo, o reino existe pelo Direito Divino”.

(1914, p. 155).

---

<sup>47</sup> *TI*, 105. “If there be but one heir of Adam, there can be but one lawful king in the world, and no body in conscience can be obliged to obedience till it be resolved who that is; for it may be any one, who is not known to be of a younger house, and all others have equal titles”.

<sup>48</sup> *Ibidem*, § 107.

Por conseguinte, o direito divino dos reis sustenta todo o seu sistema, e dessas premissas também é atribuído a herança do poder que decorre desses direitos aos primogênitos. Ao analisar o modo como Filmer estruturou esse conjunto de conclusões, Locke advoga a existência da verdadeira falta de clareza em sua linguagem para a designação da propriedade, do poder e da herança, pois “embora o propósito central de seus escritos seja o de ensinar a obediência àqueles que a ela têm direito— direito este, segundo ele, transmitido por herança— ele deixa fora do alcance de qualquer um, como a pedra filosofal da política, descobrir, em suas páginas, a quem pertence esse direito por herança”<sup>49</sup>.

Locke, portanto, acusa de Filmer de usar termos genéricos e duvidosos, em vez de apresentar alguma norma clara de transmissão dessa paternidade original de Adão, permitindo que a consciência dos homens pudesse evidentemente saber a quem fora transmitida e quem são os que têm o direito ao régio poder, bem como à obediência dos homens. Para Locke, em nenhuma parte Filmer afirmaria expressamente essa verdadeira equação histórica e se contenta em apresentar somente alguns exemplos de Caim e Jacó, mas não remonta como poderíamos admitir a linhagem original dos herdeiros que atribui ao filho mais velho o direito de ser o herdeiro (*TI*, § 111). Ao contrário do que pensa Filmer, Locke alega que não haveria nada pelo qual pudéssemos comprovar que no tempo dos patriarcas houvesse qualquer tipo de herança ao régio poder sobre seus irmãos por meio da primogenitura (*Ibidem*, §115). No tempo dos patriarcas, o direito de primogenitura — *privilege of birthright*— dizia respeito a algo dúbio, como aparece em Gn 48, 22: “ademais, dei-te uma porção a mais que teus irmãos, a qual tomei das mãos dos amorreus, com minha espada e meu arco”. Sobre isso, em primeiro lugar, esse poder em muitos casos pertence ao mais novo e não ao mais velho, como no caso de Jacó. Este pertencia a Jacó, o mais jovem, fosse qual fosse o método pelo qual o obtivera. Em segundo lugar, no exemplo de Esaú e Jacó retirado de Gênesis (27, 29), aquele nunca esteve, segundo a história, submetido a Jacó “mas vivem à parte no monte Seir, onde fundou um povo e um governo distintos, no qual ele próprio foi príncipe, da mesma forma como o era Jacó em sua família” (Cf. *TI*, §117). Nesse sentido, Filmer teria desconsiderado a seriedade da necessidade de informar à *consciência* dos homens a respeito da obrigação pela submissão, ou seja, não estabeleceu quem seria o verdadeiro herdeiro. Por isso, o edifício do patriarcalismo que Filmer pretendeu estabelecer é demasiadamente fraco e não se sustentaria ao menor contratempo. São essas falhas que o leva a defender que:

---

<sup>49</sup> *TI*, § 109. “And though the chief matter of his writings be to teach obedience to those who have a right to it, which he tells us is conveyed by descent; yet who those are, to whom this right by descent belongs, he leaves, like the philosopher's stone in politics, out of the reach of any one to discover from his writings”.

como o principal tema da discussão diz respeito a meu dever de obediência, e à obrigação que tenho, em minha *consciência*, de prestar tal obediência a quem é, por direito, meu senhor e governante, devo conhecer a pessoa em quem esse direito ao poder paterno reside e a quem ele autoriza a exigir minha obediência<sup>50</sup>.

É necessário, então, advoga Locke, a definição clara do governante para que a obediência esteja ao lado da consciência, coisa que o sistema de Filmer deixa muito a dever, por sua fragilidade. O que seria, portanto, ridículo dizer que se deve obedecer conscientemente a quem o poder paterno não confere um claro direito à minha obediência, ressalta Locke.

A importância da consciência torna-se então um elemento fundamental para a justificativa da obediência de um poder, como uma forma de sua legitimidade. Ao estabelecimento do governo no mundo é necessário impor à consciência de qualquer homem a obrigação da obediência e dar-lhe a oportunidade de conhecer a quem tem o direito a esse poder. Além disso, para Locke, Filmer não oferece ao seus leitores nenhuma clara definição da lei natural de concessão divina ao poder, pois não sendo possível derivá-las de leis positivas, porque são justificadas somente pela lei de Deus e da natureza

e uma vez que estas silenciam no caso em questão, estou inclinado a acreditar que não existe um direito a ser transmitido dessa forma e, caso existisse, estou seguro de que não serviria a nenhum propósito e os homens se mostrariam mais desorientados no tocante ao governo e à obediência aos governantes do que se tal direito existisse<sup>51</sup>.

Então, Locke defende que o fundamento da soberania não consiste em direito divino algum, como defendiam os patriarcalistas. Do mesmo modo, o poder de decretar leis de vida e morte é, na verdade, um sinal de soberania, no entanto, qualquer governante legítimo estaria de posse desse direito eminentemente político. Igualmente, a promoção da guerra e da paz diz respeito ao poder político. Ao soberano corpo político compete a promoção da guerra ou da paz, mas isso “[...] não prova que aquele que as pratica seja governante político e muito menos rei, pois, do contrário, também as repúblicas deveriam ter reis, tendo em vista que promovem guerra e paz exatamente da mesma forma que os governos monárquicos”<sup>52</sup>. Para

<sup>50</sup> *TI*, § 120. “For the main matter in question being concerning the duty of my obedience, and the obligation of conscience I am under to pay it to him that is of right my lord and ruler, I must know the person that this right of paternal power resides in, and so impose him to claim obedience from me”.

<sup>51</sup> *Ibidem* § 126. “And that being silent in the case, I am apt to think there is no such right to be conveyed this way: I am sure it would be to no purpose if there were, and men would be more at a loss concerning government and obedience to governors, than if there were no such right;”

<sup>52</sup> *Ibidem* § 132. “And therefore the making of war or peace will not prove that every one that does so is a politic ruler, much less a king; for then commonwealths must be kings too, for they do as certainly make war and peace as monarchical government”.

Locke, esse era o método mais seguro que nosso autor poderia encontrar para banir da face da terra todos os governos que não fosse monárquicos, porque se a autoridade monárquica reside naquele que governa, todas as repúblicas seriam monarquias e, portanto, só existiriam reis, não havendo necessidade de discorrer tanto sobre essa questão.

Ao final do primeiro livro sobre o governo, Locke faz menção uma única aos *tories* e sobre a influência de Filmer nesse partido da realeza. Entretanto, seria um equívoco os partidários da realeza sustentar o governo real por meio das teses de Filmer porque não existe nenhuma argumento reto que justificasse a autoridade que eles reclamavam. Afinal, seu advogado estabeleceu a soberania por meio da criação original e, depois do dilúvio, pela divisão do mundo feita por Noé entre seus filhos, mas após isso tem desaparecido a instituição divina e todo o discurso de Filmer acerca do herdeiro de Adão e tudo quanto nele está alicerçado, se esvanece e o poder natural dos reis cairia por terra (*TI*, § 140). Sobretudo, quando se analisa a história, percebe-se que essa questão do herdeiro natural é não verdade um problema inútil, pois

Temo que os *chineses*, um povo muito numeroso e civilizado, bem como vários outros povos do *orient*e, *ocidente*, do *norte* e do *sul* não se ocupem muito com essa questão. Todas as nações que creem na Bíblia—, segundo creio, são a *maioria das nações mais civilizadas* de que fala nosso autor— devem necessariamente considerar-se descendentes de Noé, mas quanto ao resto do mundo, pouca importância dá este a seus filhos ou sobrinhos<sup>53</sup>.

Continuando nesse caminho, Locke defende que se todos os povos tivessem uma única origem, seria mais provável que desenvolvessem uma república e não uma monarquia absoluta. Aprofundando esse argumento, Locke defende ser estranho que a autoridade paterna seja a única origem do governo entre os homens e, no entanto, a humanidade inteira a tenha ignorado (*TI*, §§ 146-7). Em seguida, o filósofo cita o exemplo de Nimrod, neto de Noé, mas que não pertencia ao ramo principal da família e fora por sua vez um patriarca que conquistara o poder pela força— usurpação— tornando-se rei sem concessão divina. Para Locke, a assunção de Filmer ao governo instituído por Nimrod indicava sua crença na existência de “pais, patriarcas e reis naquela era do mundo; mas quanto a terem os pais e os patriarcas algum poder absoluto e arbitrário, ou quanto aos títulos em que se baseava o poder desses reis e até onde se estendia este, a escritura guarda completo silêncio— é evidente que

---

<sup>53</sup> *TI*, § 141. “How many do most of the civilest nations amount to? And who are they? I fear the Chinese, a very great and civil people, as well as several other people of the East, West, North, and South, trouble not themselves much about this matter. All that believe the Bible, which I believe are our author's "most of the civilest nations," must necessarily derive themselves from Noah; but for the rest of the world, they think little of his sons or nephews”.

não tinham, nem podiam pretender ter, nenhum título de domínio ou império por direito de paternidade.”<sup>54</sup> Como explicar, por exemplo, a existência de monarquias absolutas noutras partes do mundo, como a dos faraós no Egito sem qualquer concessão divina? (*TI*, §152). Dever-se-ia deixar de lado também poetas e filósofos que tem relatados tais experiências. Para Locke, fora justamente o que Filmer fez ao atacar Homero e Aristóteles, os quais são rejeitados e causados por paganismo sempre que suas ideias não serviam aos propósitos de Filmer, “mas não posso deixar de observar, em autores que (é visível) não escrevem em prol da verdade, que grande zelo pelo interesse e por sua facção é atribuir ao cristianismo seus próprios desígnios e imputar ateísmo àqueles que não pretendem submeter-se a suas doutrinas sem antes examiná-las nem engolir cegamente seus disparates”<sup>55</sup>. Para Locke, Filmer usaria da autoridade na medida em que eram convenientes para estruturar seu sistema absolutista, e quando as mesmas não já não mostravam as mesmas vantagens eram simplesmente rejeitadas ou acusadas.

Com efeito, ao chegarmos ao final dessa investigação, podemos compreender que Locke argumenta com base em um forte conhecimento das fontes bíblicas. Fora esse fato que o possibilitou elaborar uma refutação mais persuasiva do pensamento de Robert Filmer, negando qualquer possibilidade de concessão divina para o poder político, bem como a possibilidade legal de herança quanto a esse mesmo poder. No entanto, o aspecto da crítica empreendida por Filmer aos defensores da soberania popular e dos governos por contrato foi praticamente ignorado por Locke. Não há lugar para a devida consideração desses autores no Primeiro Tratado, apesar de muitos daqueles princípios criticados por Filmer fossem afirmados na filosofia política elaborada no Segundo Tratado. Por que Locke desviou-se desse problema? Possivelmente para não assumir nenhuma responsabilidade com orientações teóricas tão diversas como aquelas que Filmer criticava, e que analisamos no capítulo anterior. No entanto, ao investigarmos o pensamento político de Locke, no próximo capítulo, esperamos demonstrar como o autor dos *Dois tratados* fez uso dessas ideias, as quais, sistematizadas por sua pena, finalmente emergiram no arcabouço compondo o edifício da filosofia política liberal.

---

<sup>54</sup> *TI*, § 150. “All that his proofs amount to is only this, that there were fathers, patriarchs, and kings, in that age of the world; but that the fathers and patriarchs had any absolute arbitrary power, or by what titles those kings had theirs, and of what extent it was, the Scripture is wholly silent; it is manifest by right of fatherhood they neither did, nor could claim any title to dominion or empire”.

<sup>55</sup> *Ibidem*, §154. “This I cannot but observe in authors who it is visible write not for truth, how ready zeal for interest and party is to entitle Christianity to their designs, and to charge atheism on those who will not, without examining, submit to their doctrines, and blindly swallow their nonsense”.

## CAPÍTULO IV

### A FILOSOFIA LIBERAL DE JOHN LOCKE

Ao final do percurso desenvolvido ao longo desta investigação, nosso objetivo concentrar-se-á em delinear o arcabouço teórico do pensamento político de John Locke. Nesse momento, nossa investigação concentrar-se-á nas suas obras que pensamos ser as mais adequadas para falar sobre esse assunto a saber: o *Ensaio sobre o entendimento humano*, *Os dois tratados sobre o governo*, a *Carta sobre a tolerância*, o texto sobre o juro intitulado: *Some Considerations of the Lowering of Interest and Raising the Value of Money*, o *Essay on the poor law* que trata da educação dos filhos dos trabalhadores. Essas obras nortearão nossa investigação, apesar de vez ou outra nós darmos voz a outros textos de Locke com o objetivo de enfatizar o argumento em questão. Por sua vez, a orientação deste capítulo parte da seguinte reflexão: se Locke deve ser considerado um nome importante da filosofia liberal nascente, essa assunção apenas é verdadeira quando compreendemos que seu papel foi de sistematizador de teorias e princípios os quais, conforme vimos nos primeiros capítulos deste inquérito, vinham sendo desenvolvidos desde o final do século XVI e início do XVII. Assim, após elaborar uma crítica enfática às matrizes positivas do filmerismo e adentrar no cerne das dificuldades que Filmer pontua nas teses de seus adversários, foi possível a Locke desenvolver um contato privilegiado com aquela que é a reação mais forte contra as teorias da liberdade e da igualdade, do convencionalismo, do individualismo, do sistema de governo misto, da resistência popular.

Entretanto, com isso não estamos reduzindo a importância de Filmer a ter sido lembrado por Locke, orientação que vem sendo negada desde o início desta pesquisa, somente defendemos que existe muito de Filmer em Locke, tanto do ponto de vista positivo, com concessões patriarcalista e, principalmente, sobre o ponto de vista negativo ao tentar, por diversas razões, refutar um autor que já não poderia se defender. Com efeito, chegamos ao momento final de nosso inquérito retomando a discussão sobre aqueles temas que haviam sido tratados anteriormente, no segundo capítulo, por meio da análise do criticismo filmeriano. Agora, ampliamos essa discussão adentrando em aspectos específicos do

pensamento político de Locke em busca de sua característica liberal. Assim, pensamos ser possível demonstrar como os princípios anteriormente negados por Filmer foram sistematizados em um edifício filosófico com grande apelo social e político. Para levar a cabo essa tarefa, nossa investigação está dividida em quatro objetos. Iniciaremos com a concepção de liberdade desenvolvida por Locke no *Ensaio sobre o entendimento humano* (1); em seguida, analisaremos a teoria lockeana da origem e especificidade da sociedade política (2). Aos dois últimos momentos deste capítulo trataremos da liberdade econômica (3) e da liberdade de consciência religiosa (4).

### 1. A disposição intelectual para a liberdade

Pensar a filosofia política de John Locke a partir de sua concepção de liberdade requer certos cuidados por ser esse um tema amplamente discutido pelo filósofo inglês. No *Segundo Tratado*, capítulo sobre o estado de natureza, Locke define a liberdade como a condição natural da humanidade. Em seus *Some thoughts concerning education*, o filósofo inglês volta a afirmar ser essa a condição humana por excelência, mas para se realizar plenamente é necessário *cultivar* (*Education*, § 74) no infante o bom uso da razão. Ambas as obras abordam efetivamente um poder disposto na natureza humana, mas não investigam qual mecanismo garante essa disposição da natureza humana. Entretanto, no *Ensaio sobre o entendimento humano*, Locke analisa mais detalhadamente a disposição mental para a realização prática da liberdade natural do homem, tanto no estado de natureza quanto na sociedade civil.

No *Ensaio*, Locke defende que a liberdade consiste em um *poder* pelo qual os homens controlam suas ações. Ou seja, é o poder de agir ou não de acordo com sua *vontade* (Cf. *EHU*, II, XXI, § 8). A liberdade é um poder, e poder é tudo aquilo que provoca mudanças claras à nossa *percepção*<sup>1</sup>; mais precisamente, quando as alterações causadas nas partes externas de nosso corpo são notadas pelas internas como, por exemplo, o fogo quando

---

<sup>1</sup> Em relação à percepção Locke diz que a melhor maneira de entendê-la é refletir sobre o que fazemos quando vemos, ouvimos, sentimos ou pensamos. Segundo Locke, “todo homem poderá conhecer melhor a natureza da percepção se refletir sobre o que ele próprio faz, quando vê, ouve, sente, etc., ou pensa, do que através do que qualquer explicação que eu possa dar” (*EHU*, II, IX, § 2). Em outro momento, Locke afirma, como bom empirista, que a percepção “é o *primeiro* passo e degrau para o conhecimento e a porta de entrada para todos os seus materias [...]”. *Ibidem*. II, IX, § 15.

queima nossos corpos gera impressões<sup>2</sup> as quais são “transmitidas ao cérebro, produzindo na mente a ideia de dor ou sentimento de calor” (*Ibidem*, II, IX, § 3). Essas mudanças que aguçam nossa percepção é o que Locke denomina de *poder*. É assim que “[...] o fogo tem poder para derreter o ouro, isto é, destruir a consistência de suas partes insensíveis, portanto sua dureza, transformando-o em fluido, e o ouro, ao passar por esse processo, igualmente tem poder para ser derretido; o sol tem poder para branquear a cera, e a cera poder de ser branqueada pelo sol, por meio do qual a amarelidão é destruída e substituída pela brancura” (*EHU*, II, XXI, § 1). Por sua vez, Locke admite dois tipos de poderes: O poder *ativo* capaz de operar a mudança e o poder que possui a capacidade de receber a transformação operada pelo agente, ou seja, o *passivo*. Tanto o poder ativo quanto o passivo são qualidades sensíveis que permitem a percepção de sua mudança. Todavia, o poder ativo, hábil em transformar, para o filósofo inglês, é o significado mais adequado da palavra *poder*, pois todo poder deve estar relacionado com a ação<sup>3</sup>.

Sendo assim, a *vontade* e o *entendimento* são dois poderes existentes nos homens, eles dizem respeito, afirma Locke no *Ensaio*, à ação, à capacidade que possuímos

para começar ou omitir, continuar ou terminar várias ações de nossas mentes e movimentos de nossos corpos simplesmente pelo pensamento ou segundo a preferência da mente que ordena. Tal poder da mente para ordenar a escolha de qualquer idéia, ou deixar de escolhê-la, ou orientar o movimento de qualquer parte do corpo na direção de seu repouso, e vice-versa, é o que denominamos vontade (*EHU*, II, XXI, §5).

Esta ação só é voluntária e não involuntária se for percebida pelo entendimento que é a faculdade da percepção. Destarte, “qualquer ação efetuada sem tal pensamento da mente é

<sup>2</sup> *EHU*, II, IX, § 3. Nesse ponto Locke diferencia *sensação* e *reflexão*. Pela sensação obtemos a maior parte de nossas ideias dependentes exclusivamente dos sentidos. Quanto a reflexão é a percepção que a alma tem daquilo que nela ocorre. Portanto, a reflexão é a experiência interna do resultado da experiência externa produzida pela sensação. Quanto a isso também: II, I, § 1-11.

<sup>3</sup> Com essa idéia podemos afirmar a relação entre a filosofia política e a teoria do conhecimento de Locke. No *Ensaio* o filósofo defende a liberdade como algo inerente ao homem. Estes são seres que possuem o *poder* de executar ações de acordo com sua própria *vontade*. Essa definição de liberdade humana é fundamental na justificação da liberdade civil feita por Locke. Os homens, eram livres por natureza, por possuírem as faculdades que permitiam sua liberdade. Quando organizam a sociedade o fazem, justamente, mediante essa natureza de seres livres. Nesse sentido, o Estado nasce da ação humana. Ação essa que não esta presa à necessidade, à contingência do mundo. Mais um ponto que poderíamos filiar Locke à tradição iniciada pelo Humanismo e que encontra bastante relevância na idéia de *virtú* em Maquiavel. Como afirma Claude Lefort: “[...] a eliminação da fortuna assinala uma ideia completamente nova da força do homem, de sua capacidade de dominar a natureza [...]. A fortuna é então o nome dado ao que desfaz e sempre desfará seus cálculos, uma força que, independentemente de sua vontade, o eleva ou o perde. Assim investido contra o poder da fortuna, Maquiavel anuncia o reino da ciência moderna, que converte a natureza em matéria de direito plenamente inteligível e “manipulável”, e pretende libertar a física da cosmologia [...] a filosofia política moderna antecipa com Maquiavel, a revolução que será realizada com as ciências naturais”. (LEFORT, p. 159).

denominada *involuntária*” (*Ibidem*, II, XXI, § 5). Toda ação voluntária corresponde a um estímulo de dor ou prazer, pois as ações devem ser motivadas por alguma inquietação (*uneasiness*). Sobre isso, Cassirer defende que “esse mal estar e essa inquietação fora considerada por Locke o verdadeiro motor e impulso decisivo de todo nosso querer [...] junto à deliberação do poder da mente humana de escolher” (1991, p. 147). Com efeito, a mente dos homens possui o poder de preferir e perceber mediante as faculdades do entendimento, faculdades essas que os tornam livres para escolher ou omitir qualquer ação. Segundo o autor, é justamente “em função da extensão deste poder da mente sobre as ações humanas, que cada um descobre em si mesmo, que nascem as ideias de liberdade e necessidade” (*EHU*, II, XXI, § 7). Essa afirmação é importantíssima para a compreensão da liberdade enquanto atividade do pensamento porque traz consigo o seguinte problema: Locke no *Ensaio*, contrapondo-se à perspectiva cartesiana e do platonismo inglês, já havia defendido que a nossa mente é como um papel em branco; todavia, argumenta contra Filmer que a liberdade nasce de nós mesmos, de nossas próprias capacidades<sup>4</sup>. Ora, destas duas afirmações poderíamos propor a seguinte questão: a liberdade humana é uma capacidade inata ou adquirida? Essa indagação poderia ser respondida de duas maneiras, tomando dois pontos de vista, o do *Ensaio* e o dos seus *Pensamentos sobre a educação*. Pontos de vistas esses que não se excluem, ao contrário, estão estreitamente interligados.

No *Ensaio*, Locke afirma que a liberdade é um poder inato<sup>5</sup> ao indivíduo, contudo nos *Pensamentos* a liberdade é uma disposição que deve ser cultivada para realizar-se plenamente, ou seja, a plena liberdade é adquirida. Seriam contraditórias estas afirmações? A primeira vista, poderíamos afirmar que sim, mas não devemos nos precipitar. Para bem

---

<sup>4</sup> Para Locke nossa mente assemelhar-se-ia quando nascemos a uma *tábua rasa*. Ou seja, sem nenhum conhecimento. Todas as nossas ideias partem da experiência. No *Ensaio*, Locke inicia o seu programa de aquisição de ideias afirmando que a “mente é uma folha em branco, desprovidas de todos os caracteres, sem quaisquer ideias” II, I, § 2. Essa afirmação de Locke, é caracterizada por Leibniz como uma das diferenças que tinha com o autor do *Ensaio*. Segundo Leibniz, “as nossas diferenças versam sobre matérias de alguma importância. Trata-se de saber se a alma em si mesma é completamente vazia, como lousas nas quais ainda não existe nada escrito, conforme Aristóteles e o autor do *Ensaio*, e se tudo o que é nela impresso provém exclusivamente dos sentidos e da experiência, ou se alma contém originalmente princípios de várias noções e doutrinas que os objetos externos não fazem senão despertar na devida ocasião, como acredito eu, na esteira de Platão” (Leibniz, 1996. p. 22). Destarte, como demonstra Leibniz, em sua tentativa de refutar as ideias empiristas de Locke, o problema que se propõe é antigo e de fundamental importância. Esse problema que contrapôs Locke e Leibniz, na modernidade, foi o mesmo que, entre outras coisas, fez divergir, na antiguidade, a filosofia platônica da aristotélica. Para uma análise preliminar da relação entre Locke e Leibniz consultar SILVA, Saulo Henrique Souza. *Tolerância civil e religiosa em John Locke*. São Cristóvão: EDUFS, 2013, pp. 128-141

<sup>5</sup> Por mais que Locke afirme a inexistência de ideias inatas na mente humana, quando aborda as mais altas funções da vida mental, do poder de comparar, de julgar, segundo Cassirer, tornou-se de súbito infiel a seu método, dando margem no século XVIII à crítica do filósofo Maupertuis, pois o “Locke, que combateu vigorosamente as ideias inatas, não derruba o preconceito das operações inatas das almas” (CASSIRER, 1991, p. 136).

solucionar a questão, é necessário distinguir *faculdade* e *conhecimento*. As faculdades são inatas; pois como poderia um homem ser homem se não possuísse as faculdades, ainda quem em potência, que o torna homem? Segundo Locke: “penso que ninguém jamais negou que a mente seria capaz de conhecer várias verdades. Afirmo que a capacidade é inata, mas o conhecimento adquirido”(EHU, I, I, § 5). Por conseguinte, a capacidade para ser livre é fruto dessas faculdades que são inerentes à natureza humana, todavia, a liberdade plena, como quaisquer de nossas faculdades, é sempre possível por meio do desenvolvimento e aprimoramento dessas disposições, ou seja, adquirida. Para Locke, somos livres quando estamos em posse da razão, porém os homens apenas nascem, com a disposição à racionalidade porque a própria razão será desenvolvida com o passar do tempo, na medida que ela vai sendo utilizada e ampliando o conhecimento do bem agir<sup>6</sup>. Esse conhecimento só virá mais tarde através da experiência, e do desenvolvimento fruto da educação. Segundo o filósofo inglês, há pessoas :

cujo corpo e o espírito são naturalmente tão vigorosos, tão bem constituídos, que não têm grande necessidade do auxílio dos demais [...]. Porém, os exemplos desse gênero são raros; e creio poder dizer que nove décimos dos homens que conhecemos são o que são, bons ou maus, úteis ou nocivos, por efeito de sua educação. É a educação que faz a diferença entre os homens<sup>7</sup>.

Por conseguinte, a liberdade é uma capacidade inata, mas a sua plena realização é sempre adquirida. Cabe aos pais cuidar da educação que tornará as crianças plenamente capazes desta liberdade, exercendo e direcionando bem suas faculdades do espírito. Pois, o que torna o homem livre é o controle do pensamento sobre o movimento, ou seja, quando mover ou não obedece à preferência da própria mente do sujeito que praticará ou sofrerá a ação, do mesmo modo que “em qualquer caso que a execução ou a abstenção não se iguale no poder do homem, em que a ação de fazer ou não fazer não é *decorrente* da preferência e comandada por sua mente: tanto num caso como no outro o homem não é livre” (EHU, II, XXI, § 8). Se

<sup>6</sup> Para Locke, todos os princípios são adquiridos. As próprias ideias e regras morais, *princípios práticos*, “laços comuns da sociedade” (EHU, I, II, § 2) são adquiridas, pois, “não alcançam uma recepção universal. Penso que seria difícil ilustrar qualquer regra moral com a mesma pretensão de ter o assentimento geral e imediato” (*Ibidem*, I, II, § 1). Locke apela à história da humanidade, a alguém “que tenha olhado além da fumaça de sua própria chaminé. Onde se encontra esta verdade prática, recebida universalmente, sem dúvida ou questão, como devia ser se fosse inata?” *Ibidem*. I, II, § 2.

<sup>7</sup> *Education*, §1. “I confess, there are some men’s constitutions of body and mind so vigorous, and well framed by nature, that they need not much assistance from others [...]. Mas examples of this kind are but few; and I think I may say, that, of all the men we meet with, nine parts of tem are what they are, good or evil, useful or not, by their education”.

nenhuma das ações depender do *poder* do agente, para ser produzida, ele não é livre. Está, nesse caso, sujeito à *necessidade* como, por exemplo, o pulsar do coração. Para o filósofo inglês, esse movimento de contração do coração “não depende do poder do homem nem de nenhum pensamento ou *volição* e, portanto, com respeito a esses movimentos, em que o repouso não dependia de sua mente, ele não é livre” (*EHU*, II, XXI, § 11). O pulsar do coração não é algo que depende da *vontade*, por isso o homem não tem liberdade de controlar os seus batimentos cardíacos; só há liberdade onde há pensamento e volição.

Todavia, Locke esclarece que a *liberdade* não pertence à *vontade*. Ela “por ser apenas um poder, pertence apenas aos *agentes*, não podendo ser um atributo ou modificação da vontade, por ser igualmente um poder” (*Ibidem*, II, XXI, § 14). Nesse sentido, a verdadeira questão a ser posta, portanto, não deve ser se a “*vontade do homem é livre ou não*”<sup>8</sup>, mas sim, se o *homem é livre*, pois a vontade é apenas a faculdade que eles utilizam para preferir ou escolher, é uma habilidade, seria um absurdo, para Locke, perguntar se a vontade é livre ou não. Com respeito a essa questão, o autor do *Ensaio* é bastante claro: “liberdade, ou não liberdade, não pode pertencer a nada exceto o que tem ou não tem um poder para agir” (*Ibidem*, II, XXI, § 19). Só age o que for hábil para agir. Dessa forma, podemos chegar a seguinte afirmação: um homem é livre se ele for hábil para exercer a liberdade, mediante a ordem ou escolha da *razão*, podendo optar entre a existência e a não existência de uma ação, e vice-versa. Segundo Locke, “o ato de preferir uma ação à sua ausência já é querê-la; e dificilmente poderíamos imaginar algum ser mais livre do que aquele que é capaz de fazer o que quiser. Deste modo, com respeito às ações ao alcance do poder existente nele, o homem parece tão livre quanto possível do ponto de vista da liberdade” (*Ibidem*, II, XXI, §21). Locke, nesse sentido, assume o caráter livre da humanidade, como algo natural, o que significa que ser livre é parte da condição humana.

Estas afirmações gnosiológicas sobre a liberdade refletem diretamente na teoria política do filósofo inglês<sup>9</sup>. Segundo ele, os homens pelo bom uso de suas faculdades são

---

<sup>8</sup>*EHU*, II, XXI, § 14. A ênfase de Locke sobre a coerência verbal no sentido da liberdade da vontade (*free-will*) possivelmente é uma alusão à filosofia política da Contrarreforma presentes em Belarmino e Suarez, que são aos autores católicos que Filmer tenta refutar. Os mesmos haviam sido influenciados pela interpretação tomista das obras de Aristóteles de fazer uma conciliação entre o aristotelismo e o pensamento agostiniano. Portanto, essa concepção lockeana de liberdade enquanto poder do agente ser livre e não enquanto autocausalidade da vontade tem questões políticas envolvidas e o nítido desejo de abandonar uma teoria da liberdade meramente intelectualista baseada na determinação da faculdade, para uma concepção mais centrada no homem enquanto agente moral e político capaz de liberdade.

<sup>9</sup> Esta afirmação da relação entre a teoria do conhecimento e a filosofia política de Locke nos parece bastante significativa. Porém, este viés é rejeitado por Peter Laslett. Segundo Laslett, na introdução à edição crítica dos *Dois tratados*, a teoria política de Locke encontra-se em autonomia com relação ao restante do corpo da obra lockeana. Segundo o comentador, “os *Dois tratados* apresentam-se como algo muito distinto de um

*capazes* de dispor de sua condição de criatura eminentemente livres. Entre estas faculdades, a *razão* se sobressaía, pois, corresponderia à própria natureza da espécie Humana. Com efeito, sendo os homens seres racionais, inteligentes, eles devem determinar suas ações pelo julgamento prévio da razão (Cf. FILHO, 1992, p. 46). Assim, como a natureza inteligente determina o homem à busca da felicidade, também o determina à suspensão dos desejos, à deliberação e à escolha incidente da reta razão sobre qualquer tortuosa vontade, de tal modo a resistir à pressão dos desejos e paixões, mantendo a harmonia entre corpo e espírito. Pois, como já afirmava Locke no preâmbulo de seus *Pensamentos sobre a educação*, inspirado nos versos do poeta latino Juvenal : “um espírito *são* em um corpo *são*, é uma descrição breve, porém completa, da felicidade neste mundo”(Education, § 1). Todavia, nem sempre é possível mantermos o domínio necessário para o exercício correto da razão. Muitas vezes, segundo o filósofo inglês, os homens, acometidos de distúrbios deixam de agir de acordo com a razão, para trilhar por caminhos os mais diversos, inclusive para a prática do mal. Esses desvios acontecem com mais frequência quando eles estão em seu *estado natural*, no qual não há governo, nem corpo político, e todos vivem em plena liberdade, sem as barreiras constituídas pela lei positiva e sem o aparato coercitivo do governo civil. Contudo, essa liberdade do estado natural não deve ser entendida como naturalmente corrompida, ela, na verdade, fundamenta-se em uma lei: a lei divina, ou da natureza, que Deus estabeleceu, “com vistas às ações humanas” (EHU, II, XXVIII, §8). Para compreender essa regra natural e universal, os homens possuem aquela faculdade muito especial, que é natural à Humanidade: sua faculdade racional. Esta faculdade os possibilita formar as ideias de relação moral, estabelecendo a medida do bem e do mal.

Nesse sentido, Locke assume a hipótese de que no início da história os homens se encontravam no estado de natureza, onde possuíam em comum com outros homens o *poder* de agir de acordo com sua *vontade*, pois viviam em “perfeita liberdade para ordena-lhes as ações e regular-lhes as posses e as pessoas conforme acharem conveniente, dentro dos limites da lei de natureza, sem pedir permissão ou depender da vontade de qualquer outro homem” (T2, § 4). Tal estado, de perfeita liberdade e igualdade entre os indivíduos, era composto por criaturas da mesma espécie, com os mesmos direitos, seres racionais, distintos das bestas e

---

prolongamento da filosofia geral do *Ensaio* pelo campo político”. (LASLETT, 1998, p. 119). Ainda de acordo com Laslett, os *Dois tratados* foram escritos com propósitos inteiramente diverso do *Ensaio*, por isso defende a descontinuidade entre as duas obras. Segundo Laslett, “se tentarmos passar de uma obra a outra e usar as definições propostas no *Ensaio* para as discussões políticas, descobriremos que elas não se encaixam muito bem” (*Ibidem*, p. 123). Portanto, tomamos posição diferente ao defender a relação interna entre a idéia de liberdade psicológica proposta no *Ensaio* com a que Locke defende contra o patriarcalismo.

das demais ordens de criaturas inferiores. Não obstante, a razão, ao mesmo tempo em que distingue os homens dos animais, permite que os mesmos compreendam a lei de natureza, que também poderia ser chamada de lei da razão<sup>10</sup>. Essa lei da *razão*, que se difere da lei *civil* e da lei de *opinião*, pode-se dizer que dá a tais criaturas o direito de ser livre, pois, como afirma Raymond Polin, para Locke “a liberdade não pode ser outra senão aquela de um ser dotado de *razão*” (POLIN, 1960, p. 134), faculdade peculiar à espécie humana. A razão, destarte, é o que permite os homens ler essa lei de natureza, ou da razão, cuja universalidade tornam todas as criaturas deste estado natural comumente livres e iguais, sabedores dos seus deveres e implicações morais. Segundo Simone Goyard-Fabre, a concepção de lei natural em Locke teve como fato determinante a leitura em 1660-61 de *Elementa jurisprudentiae universalis* de Pufendorf. Defende a autora que Locke foi sensível ao fato de que a ciência demonstrativa e ética elaborada por Pufendorf correspondiam à definição da ação moral como agir voluntário do homem em sociedade. Esta lei natural, medida da moral, de acordo com Goyard-Fabre, “Pufendorf reconhecia, como Locke, a expressão da vontade de Deus” (1986, p.75). Essa vontade de Deus era compreendida por Locke de acordo com a versão tradição tomista segundo a qual era possível o homem conhecer por intermédio de sua capacidade racional. Sendo assim, a posse comum dessa faculdade excluía, definitivamente, “[...] a possibilidade de supor-se qualquer *subordinação* entre os homens que nos autorize a destruir a outrem, como se fôssemos feitos para uso uns dos outros como as ordens inferiores de criaturas são pra nós”<sup>11</sup>.

Com efeito, podemos estabelecer que é por meio da capacidade racional da humanidade que Locke fundamenta o *poder* da *liberdade*. Não é à toa sua famosa frase: “nascemos livres como nascemos racionais”<sup>12</sup>. A liberdade humana está de acordo com a lei de natureza. Ela é um *poder natural* que os homens possuem para agir ou não de acordo com sua vontade. É por essa natureza de seres livres, capazes de agir, que os homens consentiram em deixar o estado de natureza e revestir-se dos laços da sociedade civil.

---

<sup>10</sup> Segundo Locke, essa lei foi uma regra que Deus deu ao seres racionais pra a sua convivência. Segundo ele, “julgo que ninguém é a tal ponto obtuso para duvidar que Deus tenha oferecido uma regra pela qual os homens devem se orientar” (*EHU*, II, XXVIII, § 8). Essa regra natural, para Locke, constitui a medida de retidão moral, pois, se o bem ou mal moral “consiste no acordo ou desacordo de nossas ações voluntárias, livres, com certa lei” (*Ibidem*, II, XXVIII, § 5), a lei divina consiste na “única e verdadeira pedra de toque, pois, comparando-a com essa lei, os homens julgam o aspecto mais significativo do bem e do mal moral de suas ações” (*Ibidem*, II, XXVIII, § 8).

<sup>11</sup> T2, “[...] there cannot be supposed any such *subordination* among us, that may authorize us to destroy one another, as if we were made for one another uses, as the inferior rank of creatures are for ours”. (grifos do autor).

<sup>12</sup> *Ibidem*, §61. “Thus we are born free as we are born rational; not that we have actually the exercise of either: age that brings one, brings with it the other too”.

## 2. A liberdade enquanto direito natural e político

Nos *Dois tratados sobre o governo* a concepção lockeana de liberdade é afirmada enquanto maioria política, ela consiste na posse da razão para o pleno desenvolvimento daquelas disposições naturais que tratamos acima, e o objetivo está em contrapor às posições daqueles que defendem sistemas de governo absolutistas. Conforme enfatizamos ao longo desse texto, Robert Filmer foi o escolhido como o símbolo alegórico das ideias de sujeição natural e do absolutismo. Não sabemos se Locke foi ou não encarregado por Shafstebury para escrever sobre Filmer, o certo é que ao fazê-lo adentrou no torvelinho de autores das mais diversas filosofias, sobretudo, escritores de panfletos e tratados políticos dos séculos XVI e XVII cujas ideias defendiam maiores direitos ao povo, como o poder de contestar os abusos dos monarcas<sup>13</sup>. Por conseguinte, o tema da liberdade e da igualdade, após cerca de um

---

<sup>13</sup> As margens que separam uma interpretação republicana ou liberal sobre o contexto e as obras desses autores são demasiadamente tênues, difícil de ser estabelecida e o objetivo desta investigação não pretende dar conta dessa seara. Partimos do entendimento que o pensamento liberal é aquele calçado no indivíduo, na defesa preliminar dos seus direitos, na limitação do estado e na tolerância à fragmentação das consciências, das ideologias e dos costumes. De modo mais generalizante, concordamos com a perspectiva do professor Roberto Gargarella para quem “[...] o republicanismo pretende dissolver qualquer distinção drástica entre o âmbito do público e o do privado [...]. O liberalismo, ao contrário, aparece normalmente caracterizado a partir de uma atitude diretamente oposta” (2008, p. 55). No entanto, sabemos que existe uma longa e consagrada tradição que frequentemente estabelece esses autores que estavam ligados ideologicamente ao Partido *Whig* como pensadores liberais ou trabalhando para a construção do liberalismo. Para citar alguns comentários mais recentes, do século XX, Peter Laslett argumenta que as proposições atacadas por Locke e seus companheiros os levaram a trabalhar a teoria do liberalismo, de modo que as duas últimas décadas do século XVII “[...] foram os anos formativos dos princípios do liberalismo britânico e americano” (1949, p. 34). Leo Strauss em *Direito natural e história* (1950) segue, ao seu modo, essa espécie de classificação, mas compreendia o pensamento de Locke por um certo tipo de individualismo que culminaria na ética do espírito do capitalismo, pois “a sociedade civil apenas reúne as condições para que os indivíduos possam prosseguir sem entraves a sua atividade produtivo-aquisitiva” (2009, p. 210). C.B. Macpherson defende em sua *A teoria do individualismo possessivo* (1962) que as raízes da teoria liberal-democrata devem ser buscadas “[...] na teoria e na prática política do século XVII inglês” (1979, p. 13). Esse tema efetivamente tem longa vida interpretativa, o livro de Ruth W. Grant *John locke’s liberalism* (1987) possui uma sólida defesa desse ponto de vista, especialmente ao compreender que a crítica de Filmer à teoria do consentimento e da soberania popular forçou Locke a enfrentar os desafios da elaboração de uma teoria liberal completa. Pois, sua “[...] defesa do estado liberal parte do conhecimento completo do criticismo que pode ter o direcionado à filosofia liberal” (1987, p. 6). Nesse viés interpretativo destaca-se a coletânea de artigos reunidos por Nancy J. Hiaschamann e Kiestie M. Macclure: *Feminist interpretations of John Locke* (2007), trazendo à discussão sobre até onde é possível falar em emancipação feminina na filosofia política de Locke. Mesmo no caso de Algernon Sidney, cuja tradição interpretativa o vincula mais ao legado republicano, há certa cautela a serem tomadas, ao menos é o que demonstra o editor dos *Discourses* Thomas G. West (1996) ao defender que “Sidney e Locke são ‘republicanos’ bem como ‘liberais’” (p. xxvi). Se a tradição interpretativa liberal é volumosa, a leitura republicana também possui semelhante dignidade consolidada pela obra de J. G. A. Pocock em *The machiavellian moment* (1975). De acordo com Barros, em sua pesquisa sobre o *Republicanism inglês* (2013), a estratégia da leitura republicana para o contexto de revoluções política e da diversidade teórica teria o mérito de estar no meio termo entre a liberdade positiva e a negativa haja vista que levaria em conta não apenas o campo da não interferência, “[...] mas leva em conta o grau de segurança contra intervenções arbitrárias”. Dessa forma, a leitura republicana manteria o respeito ao pluralismo sem renunciar à ideia do civismo (Cf. BARROS, 2013, p. 17). Outro texto que aborda o tema de um suposto republicanismo na filosofia política lockeana fora desenvolvido pelo professor Antônio Carlos dos Santos. Segundo o professor da UFS, “Locke é conhecido por ser um dos fundadores do liberalismo político. No entanto, a bibliografia mais recente tem

século de disputas entre absolutistas e escritores políticos de inclinação mais republicana, sugere a Locke a necessidade de definir e delimitar a especificidade do poder político. Como vimos anteriormente, respostas diferentes haviam sido delineada por diversos pensadores anteriores que defendiam causas mais populares, Locke somente sistematiza essas ideias da seguinte maneira: a especificidade do poder político concerne em ser exercido sobre pessoas livres e iguais, pois este poder deve sua origem à necessidade dos homens em preservar seus direitos naturais. A maior novidade de Locke está na complementação dessa resposta: desde que esses direitos estejam assegurados, os homens são livres para dispor de suas crenças e pesamentos, são livres para realizar atividades comerciais, para assinar contratos, para resistir a governos tirânicos etc. Essa formulação acaba se tornando clássica, pois ela delimita justamente o pensamento de Locke daqueles de outros autores criticados por Filmer os quais poderiam ser compreendidos como teólogos progressistas e republicanos. Locke parte desses princípios, porém, ao limitar a atuação do Estado e ao assumir a fragmentação da identidade da consciência social por meio da ausência de uma moralidade oficial, defendendo a tolerância como a moralidade a ser seguida, acaba por delinear de forma mais clara os limites da filosofia liberal<sup>14</sup>.

## 2.1. A especificidade e a extensão do pátrio poder

Se a proposta de Locke perpassa pela a crítica a Filmer como autor simbólico e alegórico daquilo que se pretendia refutar e em razão do que se pretendia construir, Locke é necessariamente direcionando ao inquérito de duas esferas que o filmerismo tenta unificar: o poder político e o poder paterno. Sua saída já é conhecida. Trata-se da repetida distinção

---

apontado novas interpretações sobre o tipo de liberalismo de Locke, uma vez que há certos aspectos de seu pensamento nos quais flerta com o republicanismo” (SANTOS, 2014, p. 500). Bastante válida, a estratégia estaria em afirmar o republicanismo em Locke fazendo uso do apelo à liberdade consagrado as *Cartas* de Locke sobre a tolerância. De qualquer forma, segundo pensamos, a perspectiva lockena da tolerância não seria a melhor estratégia haja vista que o clima instaurado pela obra de Locke acaba por empreender uma verdadeira fragmentação dos valores morais e cívicos em prol de uma moralidade centrada no respeito subjetivo às diferenças, sem qualquer necessidade de civismo. Ao fim e ao cabo, não podemos dizer que Locke fora um republicano, mas sim que estava trabalhando em um pensamento novo, autêntico, igualmente, o problema não é resolvido por meio de uma ou outra estratégia de leitura, talvez por isso tenha surgido o termo “republicanismo liberal” (GARGARELLA, 2008, p. 46).

<sup>14</sup> No antigo “*Entre a razão e a revelação: o paradoxo da filosofia moral e política de John Locke*” (SILVA, 2010), já havíamos defendido essa tese a respeito da fragmentação da consciência social e da ausência de um dogma moral unificador na filosofia de Locke. Essa ausência praticamente inviabiliza qualquer leitura republicana de Locke. Se formos investigar os seus projetos que visavam construir um sistema moral, perceberemos que fora algo que ficou esquecido, abandonado em prol de uma consciência individualista e não generalizante. Afinal, Locke, por mais religioso que fosse, jamais estabeleceu qualquer ideia sobre uma religião civil, ao contrário, assumiu a defesa de uma ampla tolerância religiosa e espiritual.

aristotélica entre as duas esferas de mando, a concepção do *pátrio poder* diz respeito inteiramente aos pais como já defendera no Primeiro Tratado contra Filmer. Agora, Locke volta a assumir essa posição de um ponto de vista construtivo. Afinal, por mais que os homens sejam iguais por natureza no que diz respeito às suas faculdades cognitivas e obrigações morais, conforme advoga a seguinte sentença: “[...] sendo esse *direito igual* que todo homem tem à *sua liberdade natural*, sem estar sujeito à vontade ou a autoridade de nenhum outro homem”<sup>15</sup>; entretanto, é certo que não existem conhecimentos inatos, nem faculdades plenamente desenvolvidas nas crianças, essa situação faculta aos genitores o direito de educação e jurisdição sobre as suas crianças. As crianças “quando vêm ao mundo, e por algum tempo depois, seus pais têm sobre eles uma espécie de domínio e jurisdição, mas apenas temporários [...]. Quando crescem, a idade e a razão os vão afrouxando até caírem finalmente de todo, deixando o homem à sua própria e livre disposição”<sup>16</sup>. Por conseguinte, para Locke, o governo do pai e da mãe é devido ao fato das crianças nascerem “fracas e impotentes, sem conhecimento ou *entendimento*”<sup>17</sup>. Esse trecho apresenta uma clara conexão com as premissas do Livro I do *Ensaio*, no qual as crianças são usadas para provar que não há entendimento nem conhecimento inatos. É por esse fato que as crianças não são livres. No estado de natureza, onde existe a vigência da lei de natureza, compreendida apenas pela razão, uma criatura ignorante, sem as capacidades de conhecer as leis, não poderia ser livre, pois não pode estar submetida à lei. A possibilidade da liberdade está necessariamente atrelada à capacidade de ser livre mediante a observação da lei, por esse motivo Locke condenava a teoria da vontade livre, como vimos acima, pois quem é livre efetivamente é a pessoa capaz de realizar a liberdade. Assim, apenas dessa forma podemos compreender a famosa passagem do Segundo Tratado,

[...] o fim da lei não é abolir ou restringir, mas conservar e ampliar a liberdade, pois, em todos os estados de seres criados capazes de lei, onde não há lei não há liberdade [...]. Mas não é, como já nos foi dito, liberdade para que cada um faça o que bem quiser (pois quem poderia ser livre quando o capricho de qualquer outro homem pode dominá-lo?), mas uma liberdade para dispor e ordenar como quiser a própria pessoa, ações, posses e toda a

<sup>15</sup> T2, §54. “[...] being that *equal right* that every man hath, to *his natural freedom*, without being subjected to the will or authority of any other man”. (Grifos do autor)

<sup>16</sup> *Ibidem* § 55. “Their parents have a sort of rule and jurisdiction over them when they come into the world, and for some time after; but it is but a temporary one [...]; age and reason, as they grow up, loosen them, till at length they drop quite off, and leave a man at his own free disposal”.

<sup>16</sup> *Ibidem*, § 56. “From him the world is peopled with his descendants, who are all born infants, weak and helpless, *without knowledge or understanding*”. (Grifos adicionados).

<sup>17</sup> *Ibidem*, § 56. “From him the world is peopled with his descendants, who are all born infants, weak and helpless, *without knowledge or understanding*”. (Grifos adicionados).

sua propriedade, dentro dos limites das leis às quais se está submetido; e, portanto, não estar sujeito à vontade arbitrária de outrem, mas seguir livremente a sua<sup>18</sup>

Como a infância é um estado imperfeito — *imperfect state of childhood*—, torna-se necessário o governo paterno para a formação da mente — *to inform the mind* — e governar as ações dos menores ainda ignorantes — *govern the actions of their yet ignorant nonage*<sup>19</sup> — até que se chegue à idade da razão e, conseqüentemente, da possibilidade de liberdade. No entanto, “enquanto ele estiver numa situação em que não tenha entendimento próprio para governar sua vontade, não terá nenhuma vontade própria para seguir: aquele que entende por ele deve também querer por ele; deve prescrever sua vontade e governar suas ações [...]”<sup>20</sup>. No entanto, quando chegar à idade da razão a qual o transforma em um sujeito moralmente capaz de regular sua vontade por meio do desenvolvimento das suas faculdades mentais, haverá *entendimento* “[...] para assumir o governo de sua própria vontade”<sup>21</sup>.

Por sua vez, um homem que não alcance a idade da razão em razão de algum distúrbio que impossibilite o seu desenvolvimento das faculdades cognitivas que o tornaria um sujeito moral, como ocorre com os lunáticos e os idiotas — *lunatics and idiots* são duas categorias citadas também no *Ensaio* como prova de que não há conhecimento inato—, “continuará sobre a tutela e o governo de outrem por todo o tempo em que seu próprio entendimento seja incapaz desse encargo”<sup>22</sup>. Destarte, eis a frase basilar da filosofia liberal lockeana “nascemos livres, assim como racionais; não que tenhamos de fato o exercício de uma coisa ou de outra: a idade que traz uma traz também a outra”<sup>23</sup>. Com efeito, a liberdade fundamenta-se na razão que instrui os homens “[...] sobre a lei pela qual ele deverá governar-

<sup>18</sup> T2, §57. “[...] the end of law is not to abolish or restrain, but to preserve and enlarge freedom. For in all the states of created beings, capable of laws, where there is no law there is no freedom [...]. But a liberty to dispose and order freely as he lists his person, actions, possessions, and his whole property within the allowance of those laws under which he is, and therein not to be subject to the arbitrary will of another, but freely follow his own”.

<sup>19</sup> Essa ideia está de acordo com os princípios de sua teoria do conhecimento exposta em seu *Ensaio sobre o entendimento humano*. Nesta obra, Locke exclui qualquer possibilidade de conhecimento inato. Nesse sentido, a mente das crianças, ao nascerem, estaria como “um papel branco, desprovida de todos os caracteres, sem quaisquer ideias”, sendo, portanto, ignorantes (EHU. II, I, § 2).

<sup>20</sup> T2, § 58. “But whilst he is in an estate wherein he has not understanding of his own to direct his will, he is not to have any will of his own to follow: he that understands for him, must will for him too; he must prescribe to his will, and regulate his actions”.

<sup>21</sup> *Ibidem*, § 59. “[...] be fit to take the government of his will”.

<sup>22</sup> *Ibidem*, § 60. “[...] continued under the tuition and government of others all the time his own understanding incapable of that charge”.

<sup>23</sup> *Ibidem* § 61. “Thus we are born free as we are born rational; not that we have actually the exercise of either: age that brings one, brings with it the other too”.

se e de fazer com que saiba até que ponto pode dar-se à liberdade de sua própria vontade”<sup>24</sup>. Caso não existam debilidades nas falcidades mentais, a criança ultrapassará a menoridade e chegará ao uso da razão; doravante, tornar-se-á uma pessoa, um indivíduo livre da subordinação paterna. Para Locke, o patriarcalismo de Filmer faria confusão ao não distinguir o poder que o pai “[...] de *tutela*, durante a menoridade, e o direito ao respeito durante toda a vida, talvez tenha sido essa a causa de grande parte dos enganos acerca dessa questão”<sup>25</sup>. O poder tutelar dos pais é um dever referente à educação porque esa tarefa educacional é uma parte importante da formação moral dos homens e “cabe ao pai de maneira tal que se encerra numa certa época”<sup>26</sup>. E para responder as objeções de Filmer por meio das quais a teoria do contrato exigiria que as novas gerações pudessem *renovar o contrato* que havia sido feito por seus pais como forma de lhes garantir o direito de escolha a qual governo pertencer, não alienando seus direitos naturais, Locke esclarece que o filho pode escolher um outro governo civil diferente daquele de seu pai, “[...] pois sendo os filhos de todo homem tão livres por natureza quanto ele ou qualquer de seus ancestrais tenham sido, os filhos podem, enquanto gozarem dessa liberdade, escolher a qual sociedade se juntarão, a que república se submeterão”<sup>27</sup>. Ou seja, eles podem realizar um novo contrato expresso e assim a garantia do direito natural de liberdade estaria garantido.

Embora essa ênfase dada à liberdade de escolha do indivíduo, Locke admite, em uma clara concessão ao patriarcalismo, que nos primeiros tempos do mundo era comum que o pai de família se tornasse o príncipe pelo consentimento dos outros membros da família. Fora assim que “os pais de família naturais, por uma mudança imperceptível, tornaram-se também seus monarcas políticos”<sup>28</sup>. Independentemente dessa possível origem no seio familiar, o problema de Locke não é necessariamente a família, esse tema já era algo corriqueiro para a filosofia política que remetia a Platão e Aristóteles, passando por Agostinho, Tomas de Aquino e boa parte das escolas e tradições modernas. Por isso, seguimos Schochet para quem

---

<sup>24</sup> T2, “which is able to instruct him in that law he is to govern himself by, and make him know how far he is left to the freedom of his own will”.

*Ibidem*, § 63.

<sup>25</sup> *Ibidem*, § 67. “The want of distinguishing these two powers, viz. that which the father hath in the right of tuition, during minority, and the right of honour all his life, may perhaps have caused a great part of the mistakes about this matter [...]”.

<sup>26</sup> *Ibidem*, § 69. “The first part, then, of paternal power, or rather duty, which is education, belongs so to the father that it terminates at a certain season”.

<sup>27</sup> *Ibidem* § 73. “[...] for every man’s children being, by Nature, as free as himself or any of his ancestors ever were, may, whilst they are in that freedom, choose what

<sup>28</sup> T2, § 76. “Thus the natural fathers of families, by an insensible change, became the politic monarchs of them too

a reconstrução da possível origem histórica do estado político defendida por Locke não era uma posição “vastamente” diferente daquela “de Sir Robert Filmer”. (Cf. SCHOCHET, 1975, p. 259). No capítulo VII do *Segundo tratado* Locke se dedica a elaborar uma distinção mais detalhada entre essas das esferas de autoridade e obrigação. Segundo o autor do *Ensaio*, há uma determinação natural do homem à vida em sociedade, eles foram providos de “entendimento e linguagem para perpetuá-la e dela desfrutar”<sup>29</sup>. Sendo um ser naturalmente social, a primeira forma de sociabilidade é a conjugal que consiste num *pacto voluntário* entre um homem e uma mulher, cujo fim principal é a procriação e a perpetuação da espécie<sup>30</sup>. No entanto, por mais que ambos, macho e fêmea, tenham que passar boa parte do tempo juntos para a criação e a formação dos rebentos, esse laço não é, necessariamente, para toda a vida, mas enquanto durar a procriação e a educação dos mesmos. Nessa sociedade original, o poder do homem em última instância deve ser maior que o da mulher, mas jamais chega perto do poder de um rei, já que a esposa tem todo o direito e liberdade de separar-se do marido<sup>31</sup>.

Dentro da sociedade doméstica ainda poderiam existir outras formas de mando e obrigação, formadas a partir da relação entre o senhor, o empregados e os escravos; portanto, entre aqueles que são homens livres e alienam sua liberdade por um certo tempo em vistas de determinada remuneração para a execução de um serviço e os escravos— prisioneiros capturados em guerra justa— que perde sua liberdade, “não sendo capazes de posse nenhuma, não podem pois ser considerados parte da sociedade civil, uma vez que o principal fim desta é a preservação da propriedade”<sup>32</sup>. Dessas relações, marido e mulher, pais e filhos, senhor e

<sup>29</sup> T2, § 77. “God having made man such a creature, that in his own judgment it was not good for him to be alone, put him under strong obligations of necessity, convenience, and inclination, to drive him into society, as well as fitted him with understanding and language to continue and enjoy it”.

<sup>30</sup> Cf. *Ibidem*, §§ 78. “Conjugal society is made by a voluntary compact between man and woman”

<sup>31</sup> Cf. *Ibidem*, §§ 77, 78, 79, 80, 81. Essa característica do entendimento da família e do lugar da mulher no pensamento político de Locke da margem a diversas interpretações. Uma análise diversa sobre esse tema pode ser consultado na coleção de artigos intitulada *Feminist interpretations of John Locke* editado por Nancy J. Hiaschmann e Kiestie M. McClure. Segundo as editoras, “A construção do lugar da mulher na família feita por Locke é muito ambígua. Por um lado, como parte da refutação de Filmer, Locke explicitamente reconhece a mulher com igual ao homem na família [...]” (2007, p. 3). De fato, Locke assegurou diversos direitos às mulheres como casamento por contrato, reconheceu o direito de alívio médico paras as dores do parto, garantiu igual obediência ao homem e a mulher dentro da família. Por sua vez, existem outras pesquisas que põe objeções sobre os avanços da visão da mulher na filosofia política lockeana, principalmente no que diz respeito à autoridade final e à última palavra dentro da família que ainda permanecer ligada ao homem, denotando uma espécie de inferioridade e subordinação da esposa ao marido dentro do ambiente doméstico (Cf. p. 4).

<sup>32</sup> T2, § 85. “These men having, as I say, forfeited their lives, and with it their liberties, and lost their estates; and being in the state of slavery, not capable of any property; cannot in that state be considered as any part of civil society; the chief end whereof is the preservation of property”. Em que consiste a escravidão? É permitida a escravidão? Até que nível? A primeira menção de Locke sobre o tema do escravo no *Segundo tratado* é no capítulo IV (*Of slavery*). Contraditoriamente ao tema que será abordado, o capítulo tem início nos falando da liberdade natural. De acordo com Locke, tal liberdade natural consiste em não ter nenhum poder superior sobre a terra, vivendo somente em obediência às regras oriundas da lei de natureza e a liberdade civil consiste em estar

servos, consiste uma família na qual o poder concentra-se no chefe de família, porém isso não lhe concede nenhuma autoridade absoluta sobre seus membros. De qualquer modo, “uma família, ou qualquer outra sociedade de homens, difere do que é propriamente chamado sociedade política [...]”<sup>33</sup>. Essa consiste na união em corpo único possuidor de poder de criar leis comum e uma “[...] judicatura à qual apelar, com a autoridade para decidir sobre as controvérsias entre eles e punir os infratores, estão em sociedade civil uns com os outros”<sup>34</sup>, tudo isso com a única finalidade de preservar a propriedade “de todos os membros dessa sociedade, tanto quanto seja possível”<sup>35</sup>. Para essa conservação foi assegurado também ao corpo político o uso exclusivo da força aliada ao poder julgar e executar. Segundo Locke, anunciado a sua teoria da separação de poderes,

---

submetido apenas ao *poder legislativo* do corpo político. Disso decorre que, em primeiro lugar, não existe uma liberdade para cada um fazer o que lhe aprouver, “mas a liberdade dos homens sob um governo consiste em viver segundo uma regra permanente, comum a todos nessa sociedade e elaborada pelo poder legislativo nela erigido [...]. Assim como a liberdade da natureza consiste em não estar sujeito à restrição alguma senão à da lei de natureza” (*Ibidem*, § 22). Por conseguinte, tirar a liberdade de um indivíduo é torna-lo escravo, quanto a essa possibilidade Locke defende que um homem não pode escravizar-se, visto que “ninguém pode ceder mais poder do que detém; e, assim como não pode tirar a própria vida, tampouco pode coloca-la sob o poder de outrem” (*Ibidem*, § 23). Diferentemente do que pensava Hobbes no capítulo 20 do *Leviatã* onde supõe a necessidade de um pacto entre o conquistador e o servo, o único caso em que Locke admite haver a possibilidade da escravidão consiste no continuado estado de guerra entre as duas partes porque “aquele para quem ele perdeu esse direito pode (quando ameaçado) demorar-se em toma-la e fazer uso dessa pessoa para seu próprio serviço, sem lhes infligir com isso injúria alguma. Pois sempre que julgar que os sofrimentos de sua escravidão superam o valor de sua vida, estará em poder dessa pessoa, resistindo à vontade de seu senhor, atrair para si mesma a morte desejada” (*Ibidem*, § 23). Esta é a justificação e o limite verdadeiro para a escravidão em Locke, consiste num estado de guerra contínuo que só poderia ter fim com um *pacto* entre eles. Antes disso, Locke já havia tratado sobre o tema em 1669 na *Constituição fundamental da Carolina*, peça constitucional que geralmente lhe é atribuída, nos artigos 130 e 144, nos quais é garantido o direito à autoridade absoluta dos brancos sobre seus escravos negros. Laslett Adverte a esse fato na nota de rodapé do §24 de sua edição crítica do *Segundo tratado*, bem como a ideia que ele defendia a escravidão dos negros pelo argumento da guerra justa. Evidentemente, a justificativa da possibilidade da escravidão em um pensador defensor de uma sociedade baseada na ideia de que todos os homens são livres e iguais soa como uma irreconciliável contradição a qual dá base a diversos questionamentos. Muitos alegam que essa defesa está relacionada à sua participação nos negócios de Shaftesbury que incluíam o comércio de escravos africanos para as colônias da América especialmente para a Carolina de onde Ashley Cooper era um dos 8 *Lords Proprietors* (Cf. WELCHMAN, 1995, pp. 67-81). Em 1954 Macpherson chama atenção para um suposto aristotelismo baseado na divisão entre duas categorias de trabalhadores, os mestres e os escravos, porém tal justificativa não passaria indiferente por Locke (pp. 1-22). Em *La politique moral de John Locke* (1960), Polin dá ênfase ao Locke que condena a escravidão política do sistema de Filmer, e a justificativa da escravidão em caso de guerra passa quase despercebida: “on ne peut donc nier que Locke ait tenté une justification de l’esclavage, mais seulement dans un cas *très* particulier [...]” (p. 280, grifos adicionados). Mais recentemente Domenico Losurdo tem chamado atenção para a disparidade entre as ideias e a realidade efetiva vivida por autores reconhecidamente liberais como Locke e Grotius. Segundo o professor Losurdo, o mesmo Locke que celebra a liberdade é aquele que abre fendas “[...] pelas quais passa na realidade a legitimação da escravidão nas colônias” (2006, p. 35) Para uma leitura mais aprofundada sobre as interpretações da escravidão em Locke consultar: GLAUSSER, Wayne, 1990, pp. 199-216.

<sup>33</sup> T2, § 86. “But how a family, or any other society of men, differ from that which is properly political society”

<sup>34</sup> *Ibidem*, § 87. “Those who are united into one body, and have a common established law and judicature to appeal to, with authority to decide controversies between them and punish offenders, are in civil society one with another”.

<sup>35</sup> *Ibidem*, § 88. “and all this for the preservation of the property of all the members of that society, as far as is possible”.

temos aqui a origem dos poderes *legislativo* e *executivo* da sociedade civil, que julgam, segundo as leis vigentes, em que medida devem ser punidos os delitos cometidos no seio do corpo político e também determinam, mediante julgamentos ocasionais baseados nas atuais circunstâncias presentes no fato, em que medidas as injurias externas deverão ser vingadas; e em ambos os casos empregam a força integral de todos os membros quando houver necessidade<sup>36</sup>.

Portanto, o início da sociedade civil consiste na renúncia aos poderes naturais de julgar e executar perante a lei de natureza, pondo-os nas mãos de um poder público e soberano sobre um determinado território. Por conseguinte, esse percurso serve para Locke defender uma filosofia política contra o patriarcalismo de Filmer e contra a monarquia absolutista pretendida pelos Stuarts. A concentração do poder em um rei absolutista impede o julgamento imparcial e destrói a razão da autoridade; assim, “sempre que houver pessoas desprovidas de uma tal autoridade [...], essas pessoas se encontrarão ainda no estado de natureza, do mesmo modo qualquer príncipe absoluto em relação àqueles que estiverem sob seu domínio”<sup>37</sup>. Essa situação assemelhar-se-á àquela de escravos com a

infeliz diferença para o súdito, ou antes, escravo, de um príncipe absoluto: enquanto no estado de natureza ordinário tem ele a liberdade de julgar seu próprio direito [...] ele não só não tem a quem apelar, tal com devem ter os que vivem em sociedade, mas é como se fosse degradado do estado comum das criaturas racionais, sendo-lhe negada a liberdade de julgar e defender seu próprio direito [...]<sup>38</sup>.

E os homens sempre se dão conta da exploração civil, sendo necessário muitas vezes que se julguem em estado de natureza contra o Estado; eis a primeira menção de Locke ao revolucionismo (Cf. *T2*, § 95).

Porém, Filmer permaneceu no método genético da justificação política herdada do sistema aristotélico de desenvolvimento natural da família à sociedade política, já Locke defende que essa origem não se relaciona com a obrigação no estado civil. Corrigindo as falhas apontadas sobre a teoria do consentimento, podemos concordar com Schochet que

<sup>36</sup> *T2*, § 88. “And herein we have the original of the legislative and executive power of civil society, which is to judge by standing laws, how far offences are to be punished, when committed within the commonwealth; and also to determine, by occasional judgments founded on the present circumstances of the fact, how far injuries from without are to be vindicated; and in both these to employ all the force of all the members, when there shall be need”.

<sup>37</sup> *Ibidem*, § 90. “Wherever any persons are who have not such an authority to appeal to, and decide any difference between them there, those persons are still in the state of Nature. And so is every absolute prince in respect of those who are under his dominion”.

<sup>38</sup> *Ibidem*, § 91. “With only this woeful difference to the subject, or rather slave of an absolute prince. That whereas, in the ordinary state of Nature, he has a liberty to judge of his right [...], he has not only no appeal, as those in society ought to have, but, as if he were degraded from the common state of rational creatures, is denied a liberty to judge of, or defend his right [...]”.

“Locke separou dois componentes dos argumentos de Sir Robert; ele criou a história dentro de uma antropologia descritiva e politicamente neutra e então inseriu sua própria teoria do consentimento e a doutrina do *trust* governamental no lugar do patriarcalismo moral que Filmer tinha impropriamente derivado da história” (1975, p. 259). Se a sociedade política é distinta da família, ela não poderia ter suas origens derivadas desse processo meramente natural, porque senão o Estado nada mais seria que uma grande Família, como Filmer havia observado contra a crítica de Aristóteles a Platão. Portanto, o início da política não deve ser buscado na tradição dos naturalistas ou patriarcalistas, mas na sua especificidade, fruto da artificialidade do intelecto humano. Em outras palavras, a origem da política diz respeito a um ato convencional pelo qual uma determinada quantidade de homens decidem compartilhar as regras de um único governo.

## 2.2. A teoria do consentimento e a formação da sociedade política

O capítulo VIII do Segundo Tratado versa sobre o início das sociedades políticas, é nesse capítulo que Locke defende a origem dos governos pelo *consentimento* entre um grupo de indivíduos com a finalidade de constituir uma comunidade. Assim, “quando qualquer número de homens consentiu desse modo em formar uma comunidade ou governo, são, por esse ato, logo incorporado e formam um único corpo político, *no qual a maioria tem direito de agir e deliberar pelos demais*”. Para Locke, uma vez fundada a comunidade civil e a necessidade do corpo político sempre seguir em uma direção, é preciso haver o consentimento da maioria; ou seja, o *ato da maioria— the act of the majority passes for the act of the whole* — passa a ser compreendido como ato de todos<sup>39</sup>. Esse primeiro

---

<sup>39</sup> T2, § 96. “For, when any number of men have, by the consent of every individual, made a community, they have thereby made that community one body, with a power to act as one body, *which is only by the will and determination of the majority*”(Grifos nosso). Conforme vimos no capítulo II, o problema da maioria foi um dos aspectos mais criticados por Filmer sobre os pensadores convencionistas. O autor do *Patriarcha* argumenta que a defesa da igualdade e da liberdade da humanidade exigiria na sociedade política um consenso universal, pois a eleição de um governante por um grupo, mesmo que pela maioria, consistiria em uma usurpação dos direitos individuais anteriormente postulados. Locke assume a defesa da vontade da maioria, algo que da margem a interpretações coletivistas de seu pensamento, onde a doutrina da *majority-rule* é vista como uma forma de alienação do indivíduo. Essa é a tese que Willmoore Kendall defende em *John Locke and the doctrine of majority-rulle* (1965). Segundo Kendall, Locke seria uma espécie de advogado da vontade da maioria algo que determina “[...] o indivíduo à irrevogável obrigação de obedecer à comunidade da qual ele é membro”; a maioria, portanto, tem o direito de atuar pela comunidade e o indivíduo o irrevogável dever de obedecer, pois essa alienação é compatível com o bem público da sociedade o qual seria determinado, segundo o comentador, pela opinião e pelo humor das pessoas sobre o que é o bem comum (Cf. pp. 112-119). Uma solução para esse imbróglcio apontado por Filmer talvez possa ser a saída de Rousseau por meio da defesa da vontade geral, a qual consistiria no consenso estabelecido por todos os indivíduos; entretanto, essa espécie de republicanismo rousseauiano exige uma moralidade também mais coletiva. Quiça, fora essa necessidade de uma forte ligação

consentimento de formar um único corpo político submetido à vontade da maioria, Locke denomina de *pacto original* — *original compact*. Como podemos perceber, os princípios da teoria do consentimento em Locke foram elaborados como respostas às objeções patriarcalista contra os convencionalistas da primeira metade do século, as quais versavam sobre a validade histórica da teoria e sobre a eliminação do direito das futuras gerações de decidirem qual sociedade desejam se tornar súditos.

Em geral, os pensadores convencionalistas como Locke tendem a romper com a tradicional ordem genética do desenvolvimento da família ao reino delineada por Aristóteles. Por sua vez, a novidade do contrato acabava por se tornar uma carta na manga para os seus contestadores; Filmer questiona justamente a impossibilidade histórica de um contrato quando os homens já viviam em família. Contra Hobbes, Filmer argumenta que o governo paternal era antes que aquele por instituição, então não haveria muita liberdade para que os membros da família estabelecessem um governo (Cf. *Obs. Hobbes*). Em outras palavras, a resposta do patriarcalismo ao contratualismo era justamente pautada na tentativa de mostrar que não havia liberdade suficiente que permitisse que contratos fossem feitos, sobretudo, porque os “[...] teóricos do consentimento argumentavam que cada homem deve ser o autor de sua própria obrigação” (SCHOCHET, 1975, p. 55). Locke reconhecesse esse problema e defende que os governos são sempre anteriores aos registros, a escrita raramente se introduz

num povo antes que um longo período de sociedade civil tenha provido, por outras partes mais necessárias, segurança, conforto e abundancia. E então começam os povos a estudar a história de seus fundadores e a procurar suas origens, após terem sobrevivido à lembrança de tais fatos— pois passa-se com as comunidades o mesmo que com as pessoas particulares, que costumam ignorar seu próprio nascimento e infância<sup>40</sup>.

---

moral para a coletividade que o levou a estabelecer uma religião civil. Estratégia que não era bem vista por Locke Afinal, este último advogava em defesa da fragmentação da consciência religião por meio da teoria sobre a tolerância religiosa, quase universal. Além disso, Locke argumenta que as dificuldades para a obtenção da opinião de todos nas decisões da sociedade e “a variedade de opiniões e a oposição de interesses que inevitavelmente se apresentam em todas as reuniões de homens, o ingresso em sociedade em tais termos seria tão-somente como a entrada de *Catão* no teatro, apenas para tornar a sair, uma tal constituição faria o poderoso *Leviatã* durar menos que a mais frágil das criaturas, e não viveria além do dia de seu nascimento”(T2, § 98). Portanto, os homens abandonam o estado de natureza e abdicam de forma consciente de suas vontades e consentem em viver sobre o governo da maioria. Apenas isso daria origem a um governo legítimo no mundo.

<sup>40</sup> T2, § 101. “Government is every where antecedent to records, and letters seldom come in amongst a people till a long continuation of civil society has, by other more necessary arts, provided for their safety, ease, and plenty: and then they begin to look after the history of their founders, and search into their original, when they have outlived the memory of it: for it is with commonwealths as with particular persons, they are commonly ignorant of their own births and infancies”.

Contra Filmer, ainda estabeleceu dois argumentos. Segundo Locke, Roma e Veneza tiveram origem por meio do consenso, bem como as sociedades na América descritas por José Acosta em *a história moral e natural dos índios*, Acosta advogava que os índios gozavam da ampla liberdade. Ambos os exemplo serviriam para defender que “todas as suas sociedade políticas tiveram início a partir de uma união voluntária e no mútuo acordo de homens que agiam livremente na escolha de seus governantes e formas de governo”<sup>41</sup>. As primeiras sociedades cujo modelo na época de Locke eram os habitantes da América tinham governos não absolutos, e seus habitantes viviam em uma espécie de passagem do mundo natural para a sociedade artificial. Isto seria possível porque o dinheiro ainda não havia implantado o fenômeno da apropriação acumulativa. Um exemplo similar a essa época é dado por Locke em relação a Israel, nação cujos primeiros reis foram comandantes de guerras como no caso da história de Jefté o qual, mesmo bastardo, foi feito pelo povo “‘chefe e comandante deles (Jz, 11, 11)’, o que, aparentemente, era a mesma coisa que fazer dele um juiz”<sup>42</sup>. No entanto, os governos alicerçados na honra e na segurança em casos de guerra dão lugar à vida ambiciosa da *idade de ouro* — *golden age*. Antes da vã ambição e do *amor sceleratus habendi*, os governos eram virtuosos e os súditos menos corrompidos. No entanto, quando a ambição das idades futuras alteraram a virtude desses primeiros governos instigando os príncipes a ter interesses distintos e separados dos seus povos “[...] os homens julgaram necessário examinar com mais cuidado as origens e os direitos do governo, e encontrar maneiras de restringir os excessos e de evitar os abusos desse poder que haviam confiado às mãos de outrem apenas para o próprio bem deles e que viam sendo usados para prejudicá-los”<sup>43</sup>. Assim, sejam submetidos ao governo paterno ou unidos em famílias para formar um único governo, mesmo submetendo-se à condução de uma única pessoa, o único fim visado era o bem de todos, assegurado a possibilidade pela honestidade e prudência de tal pessoa. Para Locke, todos os inícios pacíficos— em contraposição aos conquistados — de governos basearam-se unicamente no *consentimento* “embora nunca houvessem sonhado que a monarquia fosse de direito divino, do que nunca ouvimos falar entre os homens até que nos fosse revelada (em clara alusão a Filmer) pela *teologia destes últimos tempos*, nem jamais

<sup>41</sup> T2, §102. “So that their politic societies all began from a voluntary union, and the mutual agreement of men freely acting in the choice of their governors and forms of government”.

<sup>42</sup> *Ibidem*, §109. “‘And the people made him head and captain over them’ (Judges 11. 11), which was, as it seems, all one as to be judge”.

<sup>43</sup> *Ibidem*, § 111. “[...]men found it necessary to examine more carefully the original and rights of government, and to find out ways to restrain the exorbitances and prevent the abuses of that power, which they having entrusted in another’s hands, only for their own good, they found was made use of to hurt them”.

admitissem que o poder paterno tivesse direito ao domínio ou que fosse o fundamento de todo o governo”<sup>44</sup>.

Outra objeção concerne à liberdade de uma pessoa nascida em um governo constituído no que diz respeito à sua futura permanência ou não nessa sociedade: se todos os homens nascem súditos de um soberano, falando ao modo de Rousseau, como eles podem ter a liberdade de iniciar outro governo? Locke recorre à história sagrada e profana e defende que não haveria fundamento para governos legítimos sem o consentimento do indivíduo, por isso, nenhum pacto de seus pais obrigam seus filhos. Desse modo, “é apenas o consentimento de homens livres, nascidos sob um governo, que os torna membros deste, sendo dado separadamente por cada um não seu turno, no momento em que cada qual atinge a maioridade, e não por todos reunidos em uma multidão”<sup>45</sup>. Possuidor de natureza livre, o homem não deve estar preso a nenhuma sujeição, isso faz com que seja necessário o *consentimento*— *consent of freemen* — para haver a conformação às leis de um governo. Locke expressa essa ideia por meio da distinção entre consentimento *expresso* e consentimento *tácito*. Segundo ele,

existe uma distinção corrente entre consentimento expresso e tácito, que vale para o caso presente. Ninguém duvida que o consentimento expresso de qualquer outro homem, ao ingressar numa sociedade, faz dele um membro perfeito dessa mesma sociedade, súdito de seu governo. A dificuldade está naquilo que deve ser considerado um *consentimento tácito*, e até que ponto este obriga a quem o formula, isto é, até que ponto alguém deve ser considerado como tendo consentido, e com isso tendo-se submetido a algum governo, nos casos em que não o tenha expressado de modo algum<sup>46</sup>.

O consentimento tácito diz respeito apenas às propriedades que estão sobre controle de um determinado território e começa e termina com o fim desse usufruto, já o consentimento expresso vincula de forma perpétua e “[...] indispensavelmente obrigado a ser e permanecer inalteravelmente súdito desta [...], a menos que, por uma calamidade qualquer, governo sob o qual vivia venha a ser dissolvido, ou então que algum decreto público impeça-o de continuar

<sup>44</sup> T2, § 112. “though they never dreamed of monarchy being jure Divino, which we never heard of among mankind till it was revealed to us by the divinity of this last age, nor ever allowed paternal power to have a right to dominion or to be the foundation of all government”.

<sup>45</sup> *Ibidem*, § 117. “And thus ‘the consent of freemen, born under government, which only makes them members of it’, being given separately in their turns, as each comes to be of age, and not in a multitude together”.

<sup>46</sup> *Ibidem*, §119. “There is a common distinction of an express and a tacit consent, which will concern our present case. Nobody doubts but an express consent of any man entering into any society, makes him a perfect of that society, a subject of that government. The difficulty is, what ought to be looked upon as a tacit consent, and how far it binds, *i. e.* how far any one shall be looked on to have consented, and thereby submitted to any government, where he has made no expressions of it at all”.

sendo membro dela”<sup>47</sup>. Enquanto o consentimento tácito vincula temporariamente o expresso une indefinidamente o indivíduo como membro de uma dada sociedade.

Após estabelecer o modo com tem início as sociedades políticas, Locke se dedica a investigar o limite e a extensão de seu governo. De acordo com o filósofo inglês, a constante ocorrência da insegurança no estado de natureza ao comprometer o uso fruto da propriedade impulsiona os homens a procurar estabelecerem sociedade com outros, cujo objetivo final concerne à “mútua conservação de suas vidas, liberdade e bens, aos quais atribuo o termo genérico de propriedade”<sup>48</sup>; o fim maior que levam os homens a se unirem em sociedade é a conservação de sua propriedade que se encontra ameaçada no estado de natureza. Em primeiro lugar, pela falta de uma lei comum positiva que obriguem a todos, visto que “embora a lei de natureza seja clara e inteligível a todas as criaturas racionais, contudo, por serem os homens influenciados por seus interesses próprios e ignorarem-na por falta de estudo, não conseguem reconhecê-la como uma lei a ser obrigatoriamente aplicada em seus casos particulares”<sup>49</sup>. Em segundo lugar, por falta de um juiz conhecido e imparcial para julgar e executar a lei de natureza, julgamentos estão sempre sujeitos às paixões e à parcialidade (Cf. T2, § 125). Em terceiro lugar, “o estado de natureza carece de um poder para apoiar e sustentar a sentença quando justa e dar a ela a devida execução”<sup>50</sup>; essa carência torna a punição uma atitude perigosa para quem aplica devido a possibilidade de vingança, visto não haver um poder comum. É essa insegurança, portanto, que levam os homens a refugiarem-se sobre as leis estabelecidas por uma dada sociedade, a comporem um governo isolado ao estado natural para a preservação das propriedades, que são direitos naturais. No entanto, essa atitude é composta de duas alienações fundamentais da liberdade natural. Na teoria política de Locke, os homens no estado de natureza possuem dois poderes: o primeiro consiste no poder de *julgar* tendo como base a lei de natureza; o segundo poder, é o de *executar* as sentenças dos atos cometidos contra a mesma lei. Porém, ambos os poderes acabam sendo arruinados pela corrupção e a parcialidade de alguns no trato da investigação

---

<sup>47</sup> T2, § 121. “[...] is perpetually and indispensably obliged to be, and remain unalterably a subject to it [...] unless by any calamity the government he was under comes to be dissolved”.

<sup>48</sup> *Ibidem*, § 122. “This makes him willing to quit a condition, which, however free, is full of fears and continual dangers: and it is not without reason that he seeks out, and is willing to join in society with others, who are already united, or have a mind to unite, for the mutual preservation of their lives, liberties, and estates, which I call by the general name property”. A investigação acerca da propriedade será analisada de forma mais detalhada na sequência deste capítulo.

<sup>49</sup> *Ibidem*, § 124. “For though the law of Nature be plain and intelligible to all rational creatures, yet men, being biased by their interest, as well as ignorant for want of study of it, are not apt to allow of it as a law binding to them in the application of it to their particular cases.

<sup>50</sup> *Ibidem*, 126. “[...] in the state of Nature there often wants power to back and support the sentence when right, and to give it due execution”.

do reto julgamento e execução dos crimes e punições previstas pela lei de natureza (Cf. *T2*, 128). Assim, ambos os poderes os homens renunciam em favor da sociedade política, abdicando, nesse sentido, de parte de sua liberdade natural em prol de uma comunidade política regulamentada por uma lei civil, depois se comprometem com a obediência aos juízes imparciais na execução das novas leis positivas (Cf. *T2*, §§ 129, 130, 131). Vê-se, pois, que Locke está a um passo para a formulação de sua famosa teoria da separação dos poderes em legislativo e executivo.

Por sua vez, a forma de governo a ser escolhida pelos súditos do novo corpo político permuta em decorrência da posição dos poderes legislativo e executivo dentro da organização social da comunidade. Esta exposição está ligada à investigação acerca das formas possíveis de organização governamental da sociedade política ou, em outras palavras, das formas possíveis de governos. A *democracia* é o poder da *maioria* sobre a comunidade para decretar e executar leis; quando esse poder de legislar e executar está nas mãos de *alguns* consistiria uma *oligarquia*; nas mãos de *uma* única pessoa uma *monarquia*, se houver herdeiros será uma monarquia hereditária e se após a morte do rei o poder voltar às mãos da população para a escolha de um novo rei, teremos numa monarquia eletiva. Locke também admite a possibilidade de modos mistos com a combinação dessas formas de governo, tudo dependerá de quem é o depositário do poder supremo: o *legislativo*. A esse tipo de sociedade, Locke adverte que o vocábulo mais exato seria *Commonwealth* “[...] o que não ocorre com nossos termos comunidade (*community*) ou cidade (*city*), uma vez que podem existir comunidades subordinadas em um governo e, entre nós, o termo cidade carrega uma noção muito diversa daquela atribuída a uma sociedade política”<sup>51</sup>. Como podemos compreender, a terminologia tradicional de *commonwealth* frequentemente traduzida por república ou sociedade política, tem uma vasta utilização entre os pensadores ingleses das mais diversas tradições. Porém, isso não impediu que Locke elaborasse um compreensão diferente de seu significado; aquele cuja origem e a extensão estão limiados ao cuidado com a propriedade de seus membros. Possivelmente essa tentativa de purificar o uso de *commonwealth* venha da necessidade de responder a Filmer que argumentos contra o uso desse termo para designar uma república<sup>52</sup>.

---

<sup>51</sup> *T2*, § 133. “to which the word which best answers in our language is “commonwealth,” and most properly expresses such a society of men which “community” does not (for there may be subordinate communities in a government), and “city” much less”.

<sup>52</sup> A respeito dessa discussão, encaminhamos o leitor para a nota de rodapé nº 5 que se encontra no anexo desta tese. Lá abordamos de forma mais detalhada o questionamento de Filmer a respeito do uso do termo

### 2.3. A supremacia do Poder Legislativo e os limites do segundo contrato

Estabelecida a clausula da limitação, a primeira lei fundamental da nova república é o estabelecimento do poder legislativo. Dessa forma, “a lei positiva primeira e fundamental de todas as sociedades políticas é o estabelecimento do poder legislativo— já que a *lei natural primeira e fundamental*, destinada a governar até mesmo o próprio legislativo, consiste na conservação da sociedade e (até onde seja compatível com o bem público) de qualquer um de seus integrantes”<sup>53</sup>. Tal poder dever sancionar leis inalteráveis e estar baseado na escolha pública do corpo legislador de modo que reflita a confiança da sociedade o legislativo pode estar nas mãos de um ou muitos e funcionar sempre ou por intervalos, porém não deve em nenhum momento ser arbitrário sobre a vida e os haveres do povo. Ao legislativo não se pode conceder poder maior que aqueles possuídos no anterior estado de natureza.

Desse modo, Locke estabelece limitações bem claras à extensão do poder legislativo. Inicialmente, se ninguém no estado natural dispunha de um poder sobre si mesmo ou sobre qualquer outro para destruir sua própria vida ou tomar a vida ou a propriedade de outrem, jamais a *commonwealth* poderá dispor de algo semelhante. Portanto, o “poder legislativo limita-se ao bem público da sociedade” jamais deve escravizar ou empobrecer deliberadamente seus súditos, visto que “as obrigações da lei de natureza não cessam na sociedade, mas, em muitos casos, apenas se tornam mais rigorosas e, por meio de leis humanas, a ela se acrescentam penalidades conhecidas a fim de forçar sua observância”. Ao contrário, a lei de natureza continua como pano de fundo, sustentáculo universal de todas as leis positivas, pois consiste na vontade de Deus e, portanto, está de acordo com a razão<sup>54</sup>. O legislativo jamais deve *judgar* — já que está em seu poder o ato da judicatura — por meio de decretos extemporâneos, deve sempre decidir através de “leis promulgadas e fixas, e de juízes conhecidos e autorizados”<sup>55</sup>. Na verdade, o corpo legislador deve suprir com leis complementares e positivas as brechas da lei de natureza, porém sua posição política está

---

commonwealth, pois, segundo o autor do *Patriarcha*, esse termo não designa fielmente o que os latinos queriam dizer com a palavra *res publica*.

<sup>53</sup> *T2*, § 134. “The great end of men's entering into society being the enjoyment of their properties in peace and safety, and the great instrument and means of that being the laws established in that society; the first and fundamental positive law of all commonwealths is the establishing of the legislative power; as the first and fundamental natural law, which is to govern even the legislative itself, is the preservation of the society, and (as far as will consist with the public good) of every person in it”.

<sup>54</sup> *Ibidem*, § 135. “Their power in the utmost bounds of it is limited to the public good of the society [...] the obligations of the law of Nature cease not in society, but only in many cases are drawn closer, and have, by human laws, known penalties annexed to them to enforce their observation”.

<sup>55</sup> *Ibidem*, § 136. “[...] but is bound to dispense justice and decide the rights of the subject by promulgated standing laws, and known authorised judges”.

alicerçada na vontade da população que atribui *confiança* (*trust*) para o exercício desta função. Ou seja, Locke admite uma espécie de segundo contratos. O primeiro é aquele pelo qual os homens estabelecem uma sociedade política e o segundo é a delegação de confiança a um corpo político encarregado desse exercício. Por conseguinte, “é para esse fim que os homens renunciam a todo o seu poder natural em favor da sociedade em que ingressam e a comunidade deposita o poder legislativo nas mãos que considera convenientes, confiando-lhes o encargo de que a sociedade seja governada por leis expressas [...]”<sup>56</sup>. Tal função que deve ser exercida pelo governo da *commonwealth* torna qualquer poder arbitrário e absoluto, ou mesmo um governo sem leis expressas, completamente díspar dos fins da sociedade e do governo. Outra limitação do poder legislativo é a propriedade. O Estado não deve de modo algum tomar qualquer parte da propriedade dos homens sem o seu consentimento. Porque é justamente a preservação das propriedades o fim pelo qual o legislativo fora criado, essa finalidade “pressupõe e necessariamente exige que o povo tenha propriedade, sem o que será forçoso supor que todos percam, ao entrarem em sociedade, aquilo que constitui o objetivo pelo qual nela ingressaram, um absurdo por demais flagrante para ser admitido por qualquer um”<sup>57</sup>. Diferentemente de Hobbes, Locke nega o direito de propriedade ao poder supremo da sociedade, a propriedade é algo de posse individual ao mesmo tempo isso faz com que todos os cidadãos tenham alguma propriedade. Ou seja, a *commonwealth* lockeana é uma república de proprietários em busca da segurança de tais posses (Cf. T2, §§ 138 e 39). O legislativo não pode também transferir o poder de elaborar leis para outras mãos, por ser um *delegated power from the people*, aqueles que o detêm não podem transmiti-los a outros: “somente ao povo é facultado designar a formada de sociedade política, que se dá através da constituição do legislativo, e indicar em que mãos será depositado”; está apenas nas mãos do povo dizer: “submeter-nos-emos às regras e seremos governados pelas leis estabelecidas por tais homens e sob tais formas [...]”<sup>58</sup>. São as pessoas que definem o modo e a forma de organização da sociedade política; e a instauração dessa ordem não elimina os direitos naturais.

O homem como parte natural da criação divina fora concebido como um ser social, com a faculdade da razão e o dom da linguagem, capaz de reconhecer as leis naturais e

---

<sup>56</sup> T2, § 136. “To this end it is that men give up all their natural power to the society they enter into, and the community put the legislative power into such hands as they think fit, with this trust, that they shall be governed by declared laws [...]”.

<sup>57</sup> *Ibidem*, § 138. “it necessarily supposes and requires that the people should have property, without which they must be supposed to lose that by entering into society which was the end for which they entered into it; too gross an absurdity for any man to own”.

<sup>58</sup> *Ibidem*, § 141. “And when the people have said, we will submit to rules, and be governed by laws made by such men, and in such forms, nobody else can say other men shall make laws for them [...]”.

compreender as regras universais da moralidade por meio das quais todos deveriam julgar crimes e executar penalidades, dentro do que prescreve tal lei de natureza. No entanto, pelo fato dessa lei não ser inata, mas apenas passível de ser descoberta pela faculdade mais nobre da espécie que é a razão— somos livres como somos racionais— requer um certo esforço, pesquisa e atenção. Portanto, é essencial compreender que a ideia lockeana de especificação da extensão e determinação das limitações do poder legislativo está imbuída de direito natural. O consentimento e a atribuição do *trust* existem para garantir os direitos naturais de soberania do indivíduo, ou seja, de sua vida, liberdade e de seus bens. Locke constrói uma teoria da plena liberdade individual e o traço mais característico é a concepção de consentimento que sempre porta em si um valor moral, pois se liga à lei de natureza— divina e descoberta pela razão. É justamente essa lei que serve como pano de fundo regulador das leis positivas, bem como das regras e costumes dos povos. Se o próprio poder político corromper-se, passar a governar contra a razão, é lícito o povo se rebelar contra o Estado, pois, como veremos em seguida, é sobre esse pano de fundo que Locke defenderá o direito dos povos de dissolver os governos e fazer a revolução.

Ao lado do legislativo, Locke defende a existência de outros poderes. Essa defesa tem por origem na necessidade de se precaver com a concentração de poderes em uma única pessoa. Em primeiro lugar, como as leis duram muito tempo, não é necessário que o legislativo seja um poder permanente, porém as suas leis devem valer para todos<sup>59</sup>. Em segundo lugar, há a necessidade de um poder permanente para a execução dos regulamentos positivos da lei civil estabelecida pelo poder legislador; surge então a necessidade de divisão poderes entre o legislativo e o executivo— *and thus the legislative and executive power come often to be separated*<sup>60</sup>. Outro poder natural existente corresponde àquele que todo homem naturalmente possuía de fazer a guerra contra um agressor, de usar a força para sua própria conservação, e “a sociedade política como um todo constitui um corpo único em estado de natureza com respeito a todos os demais estados ou pessoas externas a esse corpo”<sup>61</sup>. É desse fato que decorre a existência do poder *federativo*: “portanto, o poder de guerra e paz, de firmar ligas e promover alianças e todas as transações com todas as pessoas e sociedades

<sup>59</sup> T2, § 143.

<sup>60</sup> *Ibidem*, § 144. O que muitas vezes ocorre é a submissão do legislativo ao executivo. O executivo era um dos poderes naturais que os homens tinha: o de executar a lei de natureza, já o legislativo tem origem no poder de julgar de acordo com a lei de natureza, mas não constitui um poder natural, mas sim derivado do consentimento.

<sup>61</sup> *Ibidem*, § 145. “So that under this consideration the whole community is one body in the state of Nature in respect of all other states or persons out of its community”.

políticas externas [...]”<sup>62</sup>. Entretanto, mesmo sendo poderes diferentes, o executivo—interesses internos da *commonwealth* através de leis próprias — e o federativo — segurança e interesse do público em relação ao que é exterior—, Locke defende que ambos devam estar unidos numa só pessoa. O federativo deve estar depositado nas mãos do executivo, pois o exercício de ambos requer a força em conjunta da comunidade, bem como ser regulado por leis antecedentes fixas e positivas.

Após estabelecer a divisão dos poderes, Locke investiga a subordinação entre eles. Segundo a sua compreensão, o poder legislativo é o poder soberano e, em decorrência, todos os outros lhe são subordinados:

1º Legislativo —> 2º Executivo —> 3º federativo

Em geral, o poder executivo está subordinado ao legislativo, desde que o executivo não participe do legislativo, este pode ser “trocado e deslocado a vontade”<sup>63</sup>. O executivo exige ser um poder permanente, o legislativo não, porém no legislativo permanece “o poder de retirar-lo dessas mãos se encontrar uma causa para tanto ou a fim de punir qualquer má administração contrária às leis. O mesmo vale também em relação ao poder *federativo*, sendo este e o executivo ambos ministeriais e subordinados ao legislativo o qual, tal como mencionamos acima, é supremo numa sociedade política constituída”<sup>64</sup>. Pelo fato de não ser um poder permanente, quando seus representantes são escolhidos— *representatives chosen*—, em determinadas épocas, cabe ao executivo convocar novas eleições (Cf. T2, § 154). Assim, quando o executivo impede ou dissolve a reunião dos deputados do povo, concentrando os poderes em suas mãos e obstruindo a ação do poder legislativo, o executivo entra em estado de guerra com o povo— *is a state of war with the people*. Nessa situação, “o uso da força sem autoridade põe sempre aquele que a emprega em estado de guerra, como agressor, e sujeita-o a ser tratado nos mesmos termos”<sup>65</sup>, visto que desrespeita o encargo fiduciário que lhe foi designado. Dessa forma, “[...] sempre que o povo escolher seus representantes com base em

<sup>62</sup> T2, § 146. “This, therefore, contains the power of war and peace, leagues and alliances, and all the transactions with all persons and communities without the commonwealth”

<sup>63</sup> *Ibidem*, § 152.

<sup>64</sup> *Ibidem* § 153. “When the legislative hath put the execution of the laws they make into other hands, they have a power still to resume it out of those hands, when they find cause, and to punish for any male administration against the laws. The same holds also in regard of the federative power, that and the executive being both ministerial and subordinate to the legislative, which, as has been showed, in a constituted commonwealth is the supreme”.

<sup>65</sup> *Ibidem*, § 155. “The use of force without authority always puts him that uses it into a state of war as the aggressor, and renders him liable to be treated accordingly”.

medidas justas e inegavelmente equânimes, adequadas à forma original do governo, não se poderá duvidar que tal seja a vontade e o ato da sociedade, seja quem for que o tenha permitido ou proporcionado”<sup>66</sup>. Assim, o objetivo do poder civil é a salvação do povo porque a *salus populi suprema lex*.

Uma outra deliberação do poder executivo típico de monarquias moderadas— *moderated monarchies and well-framed governments*— são as *prerrogativas* que é uma medida especial de ação para os casos em que a lei não abarca e então o poder de transpor a lei em casos extraordinários seria perfeitamente justificável. Assim, “esse poder de agir conforme a descrição em prol do bem público, sem prescrição da lei e por vezes até contra ela é o que se chama de *prerrogativa*”<sup>67</sup>. Tal poder, por sua vez, deve ser usado com sabedoria e como objetivo do bem comum, jamais deverá ser usado para interesses privados que contrariem a vontade da maioria. Contudo, de acordo com Locke, na história da Inglaterra observa-se a corrupção deste poder quando os seus reis passaram a usar a prerrogativa contra o povo; o poder de fazer o bem público independente de regras fora transgredido (Cf. *T2*, §§165 e 166). Essa situação fez o autor do *Ensaio* repetir a antiga pergunta que Philip Hunton havia feito em seu *Treatise of monarchy*. Locke questiona, “sobre este ponto da prerrogativa, será levantada a velha pergunta de ‘quem há de ser o juiz do uso correto desse poder?’”<sup>68</sup>. Em casos de transgressão deste poder não haverá juiz na terra para decidir a questão, o remédio é *apelar ao céu* — *appeal to heaven*. Assim,

onde quer que o corpo do povo ou *cada homem individualmente* for privado de seu direito e não tiver a quem apelar sobre a terra, todos têm a liberdade de apelar aos céus sempre que julgarem ter a causa suficiente importância. [...]. E que ninguém pense ver nesse direito o fundamento de uma desordem perpétua, pois ele não opera, até que o inconveniente seja tão grande que a maioria o sinta e dele se case, julgando necessário remedia-lo. Desse perigo, porém, o poder executivo e os príncipes sábios devem guardar-se; e é a coisa, dentre todas as demais, que mais precisam evitar, pois é a mais perigosa<sup>69</sup>.

<sup>66</sup> *T2*, § 158. “[...] and whenever the people shall choose their representatives upon just and undeniably equal measures, suitable to the original frame of the government, it cannot be doubted to be the will and act of the society, whoever permitted or proposed to them so to do”.

<sup>67</sup> *Ibidem*, § 160. “This power to act according to discretion for the public good, without the prescription of the law and sometimes even against it, is that which is called prerogative [...]”. (grifo adicionados).

<sup>68</sup> *Ibidem*, § 168. “The old question will be asked in this matter of prerogative, ‘But who shall be judge when this power is made a right use of?’”.

<sup>69</sup> *Id. Ibi.*, § 168. “And where the body of the people, or any single man, are deprived of their right, or are under the exercise of a power without right, having no appeal on earth they have a liberty to appeal to Heaven whenever they judge the cause of sufficient moment [...]. Nor let any one think this lays a perpetual foundation for disorder; for this operates not till the inconvenience is so great that the majority feel it, and are weary of it, and find a necessity to have it amended. And this the executive power, or wise princes, never need come in the danger of; and it is the thing of all others they have most need to avoid, as, of all others, the most perilous”.

Com efeito, a possibilidade de apelo aos céus ou mesmo à consciência individual de cada súdito abre o caminho para a defesa lockenana da possibilidade de dissolução dos governos em casos de transgressões da lei por parte do poder executivo. Conforme observamos, esse risco é mais frequente quando os reis passam a governar sem convocar parlamentos, bem como a abusar do uso indevido da prerrogativa. Nessses casos, defende Locke, o conjunto dos habitantes de uma república tem todo o direito de unir força e dissolver o atual, mas corrompido, pode executivo e restaurar pelo intermédio de um novo *trust* a dignidade do poder legislativo.

#### 2.4. Poder despótico, tirania e dissolução dos governos

O tema da dissolução dos governos tem início com as formas injustas pelas quais o poder político é exercido. Locke condena basicamente três tipos: o poder despótico da conquistas por um príncipe estrangeiro, a usurpação ou exercício indevido do poder e a tirania que é o exercício do poder além do direito. Dessa forma, enquanto o poder político consiste no agregado dos poderes que os homens possuíam ainda no estado de natureza os quais são passando às mãos da sociedade política com a finalidade de preservação de suas propriedades, tem existido uma espécie de mal-entendido porque “[...] muitos confundiram a força das armas com o consentimento do povo e consideram a *conquista* uma das origens do governo”<sup>70</sup>. Embora a sociedade política tenha início no consentimento, Locke entende que a corrupção constante do gênero humano, que tem ocasionado tantas guerras, acabou tornando o consentimento a um governo instituído menos comum.

Por sua vez, o poder despótico [*despotical power*] consiste num poder arbitrário que um homem tem sobre outro, para tirar-lhe a vida quando quiser. Ele se configura no efeito da perda do direito à própria vida por se colocar em estado de guerra contra outrem. Assim, “os cativos feitos em uma guerra justa, e apenas eles, estão sujeitos a um poder despótico o qual, por não ter origem num pacto e, portanto, não ser capaz de concluir um, é apenas a continuação do estado de guerra”<sup>71</sup>. Na sociedade política, o remédio para o crime é o apelo à

---

(Grifos adicionados). Laslett chama atenção para interpretação de Kendall (1941) e Strauss (1953) na quais se se enfatiza a questão do individualismo lockeano com traços marcantes de anarquismo (Cf. Nota nº 2).

<sup>70</sup> T2, § 175. “[...] many have mistaken the force of arms for the consent of the people, and reckon conquest as one of the originals of government”. (Grifos adicionados).

<sup>71</sup> *Ibidem*, § 172. “And thus captives, taken in a just and lawful war, and such only, are subject to a despotical power; which, as it arises not from compact, so neither is it capable of any, but is the state of war continued”. Um análise maior sobre a questão da escravidão em Locke conferir a nota de rodapé nº 29 deste capítulo.

lei por justiça. No entanto, quando um povo está subordinado pela conquista não há um tribunal, nenhum árbitro sobre a terra a quem apelar. Para Locke, o único recurso é apelar aos céus, como fizera Jefté : “*e aquele que apela aos céus deve estar certo de se encontrar do lado do direito dos seus ancestrais* [...]”. Disso se evidencia que aquele que conquista uma república por meio de uma guerra injusta não poderá, com isso, ter nenhuma direito à sujeição e obediência dos conquistados”<sup>72</sup>. No entanto, quando a conquista é justa, derivada de uma guerra justa, e o povo conquistado não é incorporado num povo único sob as mesmas leis do povo conquistador, Locke defende que tal conquista permite ao conquistador um poder absoluto sobre a vida daqueles que, por lhe travarem uma guerra injusta, perderam o direito a ele. Entretanto, o conquistador só obtém poder sobre os que de fato lutaram, mas não há às propriedades deles. Assim, em uma guerra justa na qual conquistador e conquistado não se tornam uma única nação “os bens dele, que a natureza, desejosa de conservação de toda a humanidade tanto quanto possível, fez pertencer aos filhos para impedir que pereçam, continuem a pertencer-lhes [...]”. Pois, embora eu possa matar um ladrão que me assalte na estrada, não posso (mesmo que pareça menos) tomar o dinheiro dele e deixá-lo ir; isso seria um roubo de minha parte [...]. Portanto, o direito de conquista estende-se apenas às vidas daqueles que tomaram parte na guerra e não às suas propriedades, a não ser para reparar eventuais danos causados e cobrir os custos da guerra, resguardando-se, ainda assim, o direito da esposa e dos filhos inocentes”<sup>73</sup>, pois a conservação é o direito e regra fundamental da natureza.

Quanto à possibilidade de consentimento do povo conquistado para se submeter ao governo dos conquistadores, Locke defende que se deve ter cuidado com promessas extorquidas à força; do mesmo modo, os filhos dos conquistados jamais poderão estar sobre o poder dos conquistadores, “a não ser mediante seu consentimento e não tem nenhuma autoridade legítima enquanto a força, e não a escolha, os obrigue à submissão”<sup>74</sup>. Pois, os

---

<sup>72</sup> T2, § 176. “*Then they may appeal, as Jephtha did, to Heaven, and repeat their appeal till they have recovered the native right of their ancestors* [...]. From whence it is plain that he that conquers in an unjust war can thereby have no title to the subjection and obedience of the conquered”. (Grifos adicionados). Quando se trata de guerra justa, a conquista jamais dará ao conquistador um poder absoluto sobre os conquistados. Sobre isso, Locke exemplifica em § 177 com uma menção a *Guilherme* o conquistador.

<sup>73</sup> *Ibidem*, § 182. “His goods which Nature, that willeth the preservation of all mankind as much as is possible, hath made to belong to the children to keep them from perishing, do still continue to belong to his children [...], for though I may kill a thief that sets on me in the highway, yet I may not (which seems less) take away his money and let him go; this would be robbery on my side [...]. The right, then, of conquest extends only to the lives of those who joined in the war, but not to their estates, but only in order to make reparation for the damages received and the charges of the war, and that, too, with reservation of the right of the innocent wife and children”.

<sup>74</sup> *Ibidem*, § 189. “He can have no power over them but by their own consent, whatever he may drive them to say or do, and he has no lawful authority, whilst force, and not choice, compels them to submission”.

homens em geral nascem com dois direitos: em primeiro lugar, o direito à liberdade de sua própria pessoa, em segundo lugar, a herdar os bens de seus pais (Cf. *T2*, §§ 190 e 191). Ora, os descendentes de um povo possuem o direito de herdar os bens de seus ancestrais, a conquista não dá, portanto, direito às vidas dos filhos, nem às propriedades totais dos pais. Nenhum governo pode ter o direito à obediência de um povo que nele não consentiu livremente. Sem isso os homens, sob qualquer governo, não são livres, e sim meros escravos submetidos à força da guerra. Essas considerações Locke defende que estão de acordo como a lei eterna de Deus e da natureza (*Ibidem*, § 194). Por sua vez, a usurpação também é uma espécie de conquista, mas interna na qual o usurpador não pode jamais ter o direito do seu lado, pois só existe usurpação quando alguém se apodera daquilo que outro tem direito (*Ibidem*, § 197). Muitas vezes, essa forma de estabelecer governos, a conquista interna, possibilita o surgimento de tiranias. Esse tema é abordado por Locke, no capítulo XVIII (*Of tyranny*). Se a usurpação é o exercício de um poder que outro tem direito, “a tirania é o exercício do poder além do direito, a que ninguém pode ter direito”<sup>75</sup>, é o uso do poder político para se retirar vantagens privadas, pessoais. Na seção 200 do *Segundo Tratado*, Locke faz uma grande citação de um discurso do rei Jaime I que remete ao tirano da seguinte maneira: “um rei que governa num reino estabelecido deixa de ser rei e degenera em tirano tão logo deixa de governar de acordo com suas próprias leis”<sup>76</sup>. O tirano é, portanto, aquele que governa acima das leis.

Evidentemente, o que emerge é pôr em causa a tradicional pergunta de como proceder em virtude do poder arbitrário de outrem? Para Locke é justa a resistência a toda força ilegítima, todas vezes que o governo se ponha em estado de guerra contra seus súditos

qualquer desses atos ilegais se estender à maioria do povo, ou se o malefício e a opressão recaírem apenas sobre uns quantos, mas em caos tais que os precedentes e as conseqüências pareçam ameaçar a todos e estes se convençam de que suas leis, e com elas seus haveres, liberdades e vidas, correm perigo, e talvez até sua religião, não sei dizer como poderiam ser impedidos de resistir à força ilegal usada contra eles<sup>77</sup>.

<sup>75</sup> *T2*, § 199. “[...] so tyranny is the exercise of power beyond right, which nobody can have a right to [...]”.

<sup>76</sup> *Ibidem*, § 200. “And therefore a king, governing in a settled kingdom, leaves to be a king, and degenerates into a tyrant, as soon as he leaves off to rule according to his laws”.

<sup>77</sup> *Ibidem*, § 209. “But if either these illegal acts have extended to the majority of the people, or if the mischief and oppression has light only on some few, but in such cases as the precedent and consequences seem to threaten all, and they are persuaded in their consciences that their laws, and with them, their estates, liberties, and lives are in danger, and perhaps their religion too, how they will be hindered from resisting illegal force used against them I cannot tell”. (grifos adicionados). Nota-se nessa passagem grifada uma característica que poderia fundamentar a tolerância à religião é um dos critérios do direito de resistência popular, visto que quaisquer dos direitos dos indivíduos podem ser retirados pelo governo sem seu consentimento, são individuais, assim, se

Essa é a oportunidade para tratar do tema no último capítulo do Segundo Tratado (*Of the Dissolution of Government*). Segundo Laslett, esse capítulo é o que contém o maior número de falhas e correções para adaptar-se à atmosfera do início da década de 1680 aos últimos momentos da Revolução Gloriosa quando os *Dois tratados sobre o governo* estava sendo preparados para a publicação (Cf., T2, § 211, nota nº1). Em primeiro lugar, cabe lembrar que a dissolução dos governos é diferente da dissolução das sociedades. As sociedade geralmente são dissolvidas apenas pela conquista de um força estrangeira e “sempre que a sociedade é dissolvida, é certo que o governo dessa sociedade não pode continuar”<sup>78</sup>. Os governos, podem ser também dissolvidos por convulsões internas, quando o *legislativo* é alterado, visto que esse é o supremo poder, a alma que dá forma, vida e unidade à sociedade política. Portanto, “[...] quando o legislativo é interrompido ou dissolvido, seguem-se a dissolução e a morte. Pois, consistindo a essência e a união da sociedade em ter uma só vontade, ao legislativo, uma vez estabelecido pela maioria, cabe expressar e, por assim dizer, sustentar essa vontade”; para Locke a constituição do legislativo é o primeiro e fundamental ato da sociedade<sup>79</sup>. Uma vez sendo dissolvido o legislativo por outra autoridade à qual o povo não reconhece, estes não estão obrigados a obedecer a tal usurpação<sup>80</sup>.

Para Locke, no entanto, há outra forma de dissolução dos governos: “quando aquele que detém o poder executivo negligencia e *abandona* seu cargo, de maneira que as leis já elaboradas não possam ser postas em execução [...]”<sup>81</sup>. Ou ainda quando quer o legislativo, quer o executivo ajam *contrariamente* ao encargo que lhe fora confiado, ou seja, quando violam as propriedades de seus súditos, motivo da existência da sociedade política (*Ibidem*, § 221). Nestes casos, não se trata de usurpação, mas da quebra da confiança (*trust*) que é o segundo contrato, o de delegação de poder. Pois, “[...] onde as leis não podem ser executadas é como se não houvessem leis, e um governo sem leis é, suponho, um mistério político, inconcebível para a capacidade humana e incompatível com a sociedade humana”<sup>82</sup>. Em tais

---

enquadra a religião. Ver, também, parágrafo seguinte, § 210, em que Locke expõe uma série de possibilidades que dão curso à resistência aos tiranos.

<sup>78</sup> T2, § 211. “Whenever the society is dissolved, it is certain the government of that society cannot remain”.

<sup>79</sup> *Ibidem*, § 212. “[...] and therefore when the legislative is broken, or dissolved, dissolution and death follows. For the essence and union of the society consisting in having one will, the legislative, when once established by the majority, has the declaring and, as it were, keeping of that will”.

<sup>80</sup> Todos os casos de usurpação são enumerados por Locke em: §§ 214, 215, 216 e 217.

<sup>81</sup> *Ibidem*, §219. “When he who has the supreme executive power neglects and abandons that charge, so that the laws already made can no longer be put in execution [...]”

<sup>82</sup> *Id. Ibid.*, § 219. “Where the laws cannot be executed it is all one as if there were no laws, and a government without laws is, I suppose, a mystery in politics inconceivable to human capacity, and inconsistent with human society”. Uma clara alusão à teoria da *arcana imperii* que foi defendida por Filmer no *Patriarcha*, ou seja, os

casos o povo está livre para instituir um novo legislativo, conforme julgar mais adequado à sua segurança e bens.

sempre que o legislativo transgrida essa regra fundamental da sociedade e, [...] busque tomar para si ou colocar nas mãos de qualquer outro poder absoluto que cobre a vida, as liberdades e as propriedades do povo, por tal transgressão ao encargo confiado ele perde o direito que o povo lhe depôs em mãos para fins totalmente opostos revertendo este ao povo, que tem o direito de resgatar sua liberdade original e, pelo estabelecimento de um novo legislativo, de prover à própria segurança e garantia, que é o fim pelo qual vive em sociedade [...] age também contra o encargo a ele confiado quando ou emprega a força, o tesouro e os cargos da sociedade para corromper os representantes e conquistá-los para seus propósitos, ou quando abertamente empenha de antemão os eleitores e prescreve à escolha deles alguém a quem, por meio de solicitações, ameaças, promessas ou de outro modo, conquistou para seus próprios desígnios, e os emprega para eleger os que tenham prometido de antemão em que votar e o que decretar<sup>83</sup>

No entanto, para Locke esse fundamento do poder supremo ancorado na autoridade popular de o dissolver jamais levará a uma intranquilidade de rebeliões e inconstância da vida pública pelo humor dos povos. Ao contrário, o povo não abandona suas antigas concepções políticas, depois as rebeliões e as transgressões do encargo justificam-se pelo próprio abuso e quebra do pacto fruto de um governo arbitrário (Cf. *T2*, §§ 223 e 224). Destarte,

grandes equívocos por parte dos governantes, muitas leis erradas e inconvenientes, e todos os desvios da fraqueza humana serão tolerados pelo povo sem motim ou murmúrios. Mas quando uma longa série de abusos, prevaricações e ardis, tendendo na mesma direção, torna o propósito visível para o povo, que não pode deixar de perceber a quês está submetido e de ver para onde está indo, não é de estranhar que ele então se levante e trate de depositar o mando em mãos que possam garantir-lhes os fins para os quais o governo foi originariamente constituído [...]<sup>84</sup>.

---

segredos do Estado que não pertencem à opinião pública. Uma discussão maior encontra-se no primeiro capítulo desta investigação.

<sup>83</sup> *Ibidem*, § 222. “Whensoever, therefore, the legislative shall transgress this fundamental rule of society, and [...], endeavour to grasp themselves, or put into the hands of any other, an absolute power over the lives, liberties, and estates of the people, by this breach of trust they forfeit the power the people had put into their hands for quite contrary ends, and it devolves to the people, who have a right to resume their original liberty, and by the establishment of a new legislative (such as they shall think fit), provide for their own safety and security, which is the end for which they are in society [...]. He acts also contrary to his trust when he employs the force, treasure, and offices of the society to corrupt the representatives and gain them to his purposes, when he openly”.

<sup>84</sup> *Ibidem*, § 225. “Great mistakes in the ruling part, many wrong and inconvenient laws, and all the slips of human frailty will be borne by the people without mutiny or murmur. But if a long train of abuses, prevarications, and artifices, all tending the same way, make the design visible to the people, and they cannot but feel what they lie under, and see whither they are going, it is not to be wondered that they should then rouse

A rebelião não seria ocasionada pelo povo, mas sim por aqueles que agem contrariamente às leis instituídas, introduzindo, por assim dizer, um estado de guerra com o povo, por meio do uso da força e do encargo confiado sem a devida autoridade. Estes seriam os verdadeiros rebeldes. O próprio John Barclay, defensor do direito sagrado dos reis, bem como Winzerus, alegaram ser um estado de guerra o uso da força sem direito. Para Locke, entretanto, a ideia fundamental é a quebra de confiança— *the breach of trust* — por parte do rei autoritário (Cf. *T2*, §§ 226-239). E assim, quando não há mais leis para apelar, quem deverá ser o juiz se o príncipe ou o legislativo agem contrariamente ao encargo confiado? Nesses casos o povo é o juiz— *the people shall be judge*. Com essa frase Locke quer dizer que, “todo homem é juiz por si própria, em todos os demais casos assim como este, para decidir se outros se puseram em estado de guerra com ele e se deve apelar ao juiz supremo, tal como fez Jefté”<sup>85</sup>. Nesse sentido, é clara a possibilidade de uma revolução sempre que os governantes quebrem o contrato a eles confiados. Então o povo tem o direito de agir como supremo e continuar o legislativo em si mesmo, instituir uma nova forma de governo ou a colocar em novas mãos, conforme julgar adequado (*Ibidem*, § 243).

Portanto, o governo civil é o “[...] remédio adequado para os inconvenientes do estado de natureza, que certamente devem ser grandes quando aos homens é facultado sejam juizes em suas próprias causas [...]”<sup>86</sup>. Sendo assim, esta é a razão decisiva para que os homens se reúnam e abandonem aquele *poder* que tinham para executar a lei natural e instituíam um *poder político*. Com o consentimento de todos ou da maioria, os homens passam o poder que tinham às mãos de um novo corpo político, *one body politic*. Este terá o direito de fazer “leis com pena de morte e conseqüentemente, todas as penalidades menores para regular e preservar sua propriedade”<sup>87</sup>. Estas propriedades são, conforme Locke defende na *Letter concerning toleration*, seus “bens civis, a vida, a liberdade, a saúde física e libertação da dor, e a posse de coisas externas, tais como terras, dinheiro, móveis, etc” (*LTI*, P. 5).

Ao final, se a garantia das propriedades é a finalidade da sociedade política, resta-nos avaliar como se daria a liberdade no que diz respeito ao fluxo das propriedades, ou seja, à

---

themselves, and endeavour to put the rule into such hands which may secure to them the ends for which government was at first erected [...]

<sup>85</sup> *T2*, § 241. “But every man is judge for himself, as in all other cases, so in this, whether another hath put himself into a state of war with him, and whether he should appeal to the supreme Judge, as Jephthah did”.

<sup>86</sup> *Ibidem*, § 13. “[...] is to be the remedy of those evils which necessarily follow from men being judges in their own cases [...]”.

<sup>87</sup> *Ibidem*, § 3. “[...]I take to be a right of making laws, with penalties of death, and consequently all less penalties for the regulating and preserving of property [...]”

atividade econômica em uma sociedade política como o mínimo de paz possível para permitir a segurança dos contratos comerciais. Sobre esse tema, cabem esclarecimentos, pois, sendo um dos aspectos mais importantes do pensamento político e econômico de John Locke deu margem a controvérsias.

### **3. A liberdade econômica e a situação da classe trabalhadora**

Nos *Dois tratados sobre o governo*, John Locke desenvolve uma teoria sobre a propriedade pautada na concepção de trabalho valorativo conhecida pelos estudiosos do pensamento econômico como teoria do “valor-trabalho” de Locke. No entanto, esse texto possui diversas interpretações as quais não estabelecem consensualmente as implicações da teoria sobre a propriedade para a formulação do pensamento econômico de Locke e nem refletem sobre a realidade da sociedade mercantil que vinha se formando em seu tempo. Sobretudo, porque possui um enfoque mais moral e político que, efetivamente, econômico e social. Assim, a investigação sobre o pensamento econômico e social de Locke deve ser realizada tomando como base os textos que possam direcionar a análise para além das questões morais que sempre envolvem as discussões sobre o pensamento político de Locke.

De acordo com Karen Iversen Vaughn, estudiosa do pensamento econômico inglês, a economia política de Locke possui diversas facetas, e uma importância fundamental para a compreensão das nuances da economia do mundo moderno. Para Vaughn, “John Locke foi de certa forma um precursor das teorias do valor-trabalho da Escola Britânica Clássica do século XIX e de Karl Marx” (1978, p. 311). Segundo pensamos, além da tese de Vaughn, os textos econômicos de Locke possuem a vantagem de fornecer uma explicação mais completa sobre o papel do dinheiro, do preço das mercadorias e da participação dos grupos sociais no sistema econômico da “*proportion of trade*” (*Money*, 1963, p. 12). Sobretudo quando, no que diz respeito esse último aspecto, relacionamos os textos econômicos com aqueles de caráter estritamente social, que refletem sobre a situação dos trabalhadores e qual a ação do estado em relação aos pobres e indigentes. São textos que ampliam as discussões dos *Dois tratados*, obra publicada em 1689, porque tratam de um sistema cujas determinações possuem características próprias, de ordem econômica e social haja vista que nesses escritos o importante para Locke não são os fundamentos da sociedade civil, mas aquilo que possibilita a estabilidade econômica e social, não tem por objetivo tratar do surgimento do Estado, mas

daquilo que o torna rico ou pobre. A resposta de Locke defende que a balança comercial do mercado, se favorável, torna rica uma nação, mas, ao mesmo tempo, uma nação não pode progredir com um grande número de pobres e mendigos.

O principal texto de Locke sobre economia foi escrito entre os anos de 1668-74, período em que estava mergulhado em importantes questões de ordem comercial<sup>88</sup>. O texto permaneceu em forma de manuscrito com o título de *Some of the Consequences that are like to follow upon lessing of Interest 4 Percent*. Motivado por um novo debate no Parlamento sobre a redução da taxa legal do juro de 6 para 4 por cento, em 1691 Locke retornou a debruçar-se no manuscrito, praticamente esquecido. O texto, revisado e ampliado, foi publicado em 1691 com o título de *Some Considerations of the Lowering of Interest and Raising the Value of Money*<sup>89</sup>. Pouco depois da publicação anônima do panfleto sobre juro e dinheiro, Locke publicou mais duas peças de cunho econômico, a saber: *Short observation on a printed paper, intituled for encouraging the coining silver Money and after for keeping it here*, e *Further considerations concerning raising the value of money*, ambos em 1695. Nesses textos, além da análise do dinheiro e do comportamento do mercado, Locke também reflete sobre a situação das classes sociais envolvidas nesse complexo de relações econômicas. Porém, segundo pensamos, a orientação mais concisa do modo como Locke entende essa relação está no texto de 1697 *An essay on the poor Law*.

Sobre isso, sempre haverá o problema entre os comentadores a respeito da coerência entre esses textos e da orientação ao abordá-los. Porém, o desacordo reside mais em falhas interpretativas derivadas de visões antecipadas do que necessariamente de problemas metodológicos oriundos do pensamento lockeano. Isto porque muitas de suas obras foram escritas no calor dos debates político, seus princípios nem sempre são coincidentes e Locke não era um filósofo que tinha por objetivo escrever para compor um *Corpus* sistemático de doutrinas. Assim, encurralar Locke em certas fronteiras díspares nem sempre é a saída mais correta. Por exemplo, para Macpherson é “o desejo especificamente capitalista de

---

<sup>88</sup> Segundo Roger Woolhouse, os interesses de Locke sobre assuntos econômicos são oriundos da época de convívio com Shaftesbury que teria o provocado Locke “para a teoria econômica, em particular para a questão da taxa de juro [...]. Locke compôs uma pequena peça contra a redução, ‘*Some of consequences that are like to follow upon lessening of interest to four per cent*’, dedicando-a a Ashley em reconhecimento de patronato”. Já em outubro de 1673 Locke assumiria, por indicação de Shaftesbury, o posto de *Secretary of the Council of Trade and Plantations*, se envolvendo em seguida com os Lords Proprietors of Carolina (2006, p. 88, pp. 114-5).

<sup>89</sup> Locke ainda informa ao leitor que a parte do texto que diz respeito à cunhagem da moeda fora escrita a pouco mais de doze meses, ou seja, bem depois da parte principal que diz respeito ao juro e ao Valor do dinheiro. Por sua vez, foi Edward Clarke, recém eleito como Membro do Parlamento, que encorajou Locke à publicação do manuscrito. Segundo Woolhouse, “por essa ocasião eles discutiram os problemas da taxa de juro a deterioração da moeda, e acordaram que Locke deveria publicar o que ele havia escrito no último outono [...] algumas semanas depois estava capaz de falar a Clarke ‘eles precisam somente ser transcritos’” (2006, p. 304).

acumulação que Locke está tomando por garantido”<sup>90</sup> (1951, p. 556). Já Polin faz uma leitura da economia política de Locke que determina o limite de valor ao trabalho, aproximando-o de Adam Smith<sup>91</sup> e David Ricardo (1960, p. 268). Enquanto que Willmoore Kendall em *John Locke and the Doctrine of majority rule* (1941) defende que Locke não era individualista, mas sim coletivista e preocupado com soberania da maioria. Sobre isso, entre outras interpretações possíveis, evitamos as leituras antecipadas de defesa ou acusação, mesmo que esses argumentos venham à luz da discussão uma hora ou outra. Com efeito, nosso objetivo aqui é trabalhar a relação entre o pensamento político, econômico e social de Locke, estabelecendo uma análise comparativa preliminar entre esses temas. Para levar a cabo essa tarefa, iniciaremos com algumas considerações sobre a concepção de propriedade e valor-trabalho nos *Dois tratados sobre o governo*, relacionando-a com a visão antiliberal de Robert Filmer.

### 3.1. Propriedade, valor-trabalho e dinheiro

O sentido correto da teoria da propriedade em Locke não deve ser investigado apenas no V capítulo do *Segundo tratado*. Certa concepção da propriedade pode ser lida em diversas obras, como nas *Cartas sobre a tolerância*, além de que, muitos manuscritos trazem referências importantes sobre o modo como Locke concebia a propriedade. Nessas textos, a propriedade deve ser compreendida inicialmente como a *posse* de si mesmo, porém, dessa posse derivam diversos princípios fundamentais como *trabalho, liberdade civil e religiosa*, os quais remetem a conceitos mais específicos ainda como troca, valor, dinheiro, ou mesmo uso da razão, tolerância e intolerância. *Grosso modo*, os textos políticos tendem a fornecer uma explicação da propriedade em geral: o homem, tendo capacidade física e moral, tem a posse de si mesmo, é dono de seu próprio trabalho, como ser racional ele é naturalmente *livre e igual*.

A liberdade e a igualdade entre os homens é um princípio fundamental a Locke, especialmente quando o compreendemos como um autor chave da filosofia liberal. Por sua

---

<sup>90</sup> A leitura de Macpherson foi repetida, de modo diferenciado, pelo professor Agustin Gallego. Este entende que desde Locke “o liberalismo, como filosofia política, não tem sofrido alterações [...]. Locke é, sem dúvida, o mais representativo de todos eles, não tanto por sua originalidade, mas porque foi quem melhor vendeu o produto” (1984, p. 14). Porém, o próprio autor prende-se mais ao *Ensaio* e ao *Segundo tratado*. Sem percorrer outras obras e realizar uma leitura mais séria, Gallego faz uma ideia superficial daquilo que seria a filosofia liberal e a influência das ideias de Locke no desenvolvimento do liberalismo.

<sup>91</sup> Segundo Smith, “o preço real de todas as coisas, o que elas de fato custam ao homem que deseja adquiri-las, é a labuta e o esforço que deve empreender para obter [...]. O que compramos, com dinheiro ou em troca de outros bens, é adquirido pelo trabalho, exatamente como o que obtemos com o esforço de nosso próprio corpo” (2003, pp. 38-39).

vez, as teses encontradas em seus livros foram em geral escritas e publicadas para se contrapor às ideias cuja representação mais radical estava na formulação dada por Robert Filmer ao advogar o poder absoluto e arbitrário sobre a vida, a liberdades e a propriedade dos súditos, incapazes e tutorados pela autoridade patriarcal. O argumento de Filmer é fundamentalmente antiliberal visto que a liberdade natural é negada, ao passo que confere aos patriarcas a propriedade de tudo que existe na natureza. Um alvo bastante atacado por Filmer é o jesuíta Francisco Suarez, cuja tese, segundo o *Patriarcha or the natural powers of kings* (1680), compreende que a comunidade e a propriedade dos bens não tinham origem a partir de Adão, e que não se deve confundir “poder econômico e político” (*Patriarcha*, p. 19). Como vimos no primeiro capítulo, para Filmer a comunidade não surge com Adão, mas de Adão, e a este fora destinado todo o poder sobre o mundo; dessa forma, a propriedade (*property*) e a comunidade dos bens seguem originariamente de Adão.

No tratado das *Observations concerning the originall of government* (1652), Filmer volta ao assunto, desta vez fazendo diversas referências à teoria da propriedade desenvolvida por Grotius. Segundo Grotius, em *O Direito da Guerra e da Paz*, “[...] cada um podia se apropriar do que quisesse e consumir o que podia ser consumido. O uso desse direito universal tinha então a função de direito de propriedade, pois do que alguém se havia apropriado outro não podia tirá-lo dele sem injustiça” (GROTIUS, 2005, vol. I, I.II, cap. II, §II). De acordo com Filmer, muitas dúvidas podem ser levantadas em relação ao direito de propriedade, inclusive porque sobre o direito “da comunidade natural e da propriedade voluntária dependem diversas conclusões perigosas e sediciosas”. De modo que, “esses e muitos outros absurdos são removidos facilmente se ao contrário mantivéssemos o natural e privado domínio de Adão como a fonte de todo governo e propriedade”<sup>92</sup>. As obras de Filmer foram republicadas em 1680 quando os companheiros de Locke planejam destituir a autoridade monárquica e acabar com a hereditariedade do trono, durante a crise de exclusão. Locke escreve se aliando às ideias liberais, de liberdade e igualdade, de tolerância civil e religiosa, princípios estes necessários não só como fundamento para a sociedade civil, mas também para a ordem econômica e social do reino, haja vista ser princípio fundamental da economia liberal que o trabalhador, mesmo aquele que aliena sua força de trabalho, seja proprietário de sua pessoa. Portanto, era necessário refutar o patriarcalismo de Filmer para

---

<sup>92</sup> *Obs. Grotius*, p. 220 e p. 225. “Upon these two propositions of natural community and voluntary property depend divers dangerous and seditious conclusions [...]. These a many more absurdities are easily removed if on the contrary we maintain the natural and private dominion of Adam to be the fountain of all government and property”.

que uma concepção política de cunho liberal servisse como peça de sustentação teórica ao novo modelo político e econômico. O *Primeiro tratado sobre o governo* representa a tentativa de reviravolta liberal. Contra a concepção que os reis possuem o direito sobre a terra e os animais, para seu uso privado, à exclusão dos outros homens, Locke rebate e defende uma espécie de comunismo primitivo segundo o qual a terra foi dada a todos os homens em comum<sup>93</sup>. A *propriedade* do homem sobre os bens naturais estava fundamentada no direito de autopreservação que condicionava a todos fazerem uso das coisas necessárias ou úteis para a sua existência.

Por sua vez, o tema da propriedade ganha novos contornos no *Segundo tratado*, especialmente no famoso V capítulo (*Of property*) onde se encontra uma abordagem mais detalhada do significado e dos atributos da posse. O ponto de partida é a tese de que todos os homens têm posse de si mesmos, disso deriva que o esforço corporal, a obra das mãos, também consiste em uma propriedade privada. Locke deixa bem claro que tudo aquilo que, ainda no estado de natureza, uma *pessoa*<sup>94</sup> (personalidade moral) possa apropriar pelo *trabalho* (resultado do esforço fisiológico) tornar-se-ia necessariamente sua propriedade porque um homem ao retirar qualquer coisa “do estado comum em que a natureza a deixou, agregou, com esse trabalho, algo que a exclui do direito comum dos homens”. É o trabalho que torna particular um bem comum, visto que, esclarece Locke, “o trabalho que tive em retirar essas coisas do estado comum em que estavam fixou a minha propriedade sobre elas”<sup>95</sup>. Seguindo a orientação da apropriação dos produtos naturais os homens, defende

<sup>93</sup> A filiação desse comunismo primitivo encontrado em Locke deve ser analisado com mais cautela, porém ele pode ter sua filiação em Grotius haja vista que para o filósofo holandês, parafraseando Justino, “todas as coisas ficavam em comum e pertenciam de modo indivisivo todos” (GROTIUS, 2005, vol. I, I.II, cap. II §II).

<sup>94</sup> *Pessoa* é um conceito importante no pensamento de Locke e permeia as discussões dos *Dois tratados*, do *Ensaio sobre o entendimento humano* e da *Carta sobre a tolerância*. Esse conceito está ligado ao processo pelo qual um ser da espécie humana se individualiza e torna-se senhor de seus atos, ou seja, passa a possuir uma identidade pessoal. Locke aborda esse tema no capítulo XXVII — Da identidade e da diversidade — do segundo livro do *Ensaio*. Neste capítulo, ele defende que o *principium individuationis* consiste na “existência em si mesma, fato que determina um ser de qualquer tipo a um tempo e lugar particular, intransmissíveis a dois seres da mesma espécie” (EHU, II, XXVII, § 3). O princípio de individuação constitui a identidade de um ser particular em relação aos demais de sua espécie. Assim, um *homem*, definido apenas biologicamente, é um ser participante da mesma vida continuada através das partículas contínuas e transitórias de matéria, as quais, sucessivamente, estão unidas em um mesmo corpo organizado. Eis o que podemos definir por *humano*, enquanto ser biológico. Porém, uma das características inerentes ao homem é tornar-se pessoa — *person*. Ou seja, trata-se de um indivíduo com consciência de ser pensante e inteligente, com raciocínio e reflexão — *reason and reflection*. De modo que, se torna um *eu (self)* particularizado, com consciência da identidade de um ser racional. Eis a definição completa de pessoa dada por Locke no *Ensaio*: “pessoa [...] é um termo forense que apropria as ações ao seu mérito, assim pertence apenas aos seres inteligentes, capazes de uma lei, e da felicidade e da miséria” (*Ibidem*, § 26).

<sup>95</sup> T2, §§ 27 e 28. That added something to them more than Nature, the common mother of all, had done, and so they became his private right [...] The labour that was mine, removing them out of that common state they were in, hath fixed my property in them”.

Locke, também apropriam lotes de terra, ou seja, pelo trabalho. Por essa razão, a extensão da terra que um homem pode arar, plantar, melhorar e cultivar e os produtos dela que é capaz de *usar* constituem sua propriedade. Esta apropriação da terra para Locke é saudável e não prejudicaria os outros porque ainda restaria bastante e de boa qualidade em excedente nas diversas partes do mundo. O esforço do trabalho individual, além de tornar privado o que era comum, possui outra característica bastante peculiar, a saber: adicionar *valor* (*value*) ao que antes não tinha. Ou seja, um lote de terra cultivado pelo homem possui mais valor do que outro que não sofreu a ação do trabalho. Por isso, a América é rica em território, mas é pobre nos confortos da vida; lá, segundo Locke, há matéria em abundância e solo fértil, mas, como boa parte das terras desse continente, padecem de cultivo.

Dessa relação entre apropriação pelo trabalho e propriedade valorativa, como direito natural, surge, ainda no estado de natureza, a *moeda*, a qual permite a possibilidade de *apropriação ampliada* do que estava antes limitado ao uso. Neste sentido,

a mesma regra de propriedade segundo a qual cada homem deve ter tanto quanto possa usar estaria ainda em vigor no mundo, sem prejuízo para ninguém, conquanto há terra bastante no mundo para o dobro dos habitantes, se a invenção do dinheiro e o acordo tácito dos homens no sentido de lhe acordar um valor não houvesse introduzido (por consenso) posses maiores e um direito a estas<sup>96</sup>.

A partir desse estágio de apropriação ampliada de propriedades, a lei de natureza que condicionava a posse à capacidade de uso torna-se desnecessária, pois os homens poderiam usar um pedaço de metal como moeda de troca e de acumulação de bens, uma vez que o metal não se deteriora, nem apodrece nas mãos de quem o possui. Entretanto, outra característica que decorre da utilização do dinheiro e da possibilidade de apropriação ampliada será o acúmulo desigual de posses entre os indivíduos no estado de natureza. Como esclarece Karen I. Vaughn, o “dinheiro permite ao mais ‘industrioso e racional’, e, por conseguinte, ao mais produtivo, acumular os produtos de seu trabalho e assim crescer sua riqueza relativa aos menos industriosos e talentosos” (1980, p. 10). Essa capacidade de apropriação que em princípio aumentava as reservas comuns da humanidade — ou seja, o coletivismo lockeano que Kendall tanto enfatiza —, haja vista que um acre de terra, cercado e cultivado, produz dez vezes mais que outro deixado em comum. Mas, com o desenvolvimento da atividade

---

<sup>96</sup> T2, § 36. “[...] that the same rule of propriety—viz., that every man should have as much as he could make use of, would hold still in the world, without straitening anybody, since there is land enough in the world to suffice double the inhabitants, had not the invention of money, and the tacit agreement of men to put a value on it, introduced (by consent) larger possessions and a right to them; which, how it has done, I shall by and by show more at large”.

econômica e o aprofundamento das desigualdades de propriedades particulares, o estado de natureza se degenera e torna-se bastante inseguro. Por esse motivo, os homens se reúnem e decidem criar uma sociedade particular à vida natural; deliberam, portanto, entrar em sociedade civil e revestir-se da força de seus membros para “a mútua conservação de suas vidas, liberdades e bens, aos quais atribuo o termo genérico de propriedade”<sup>97</sup> (T2, § 123). Este é o limite da teoria do valor-trabalho em Locke.

Paralelo a essa exposição, questões importantes permanecem. Locke acreditava de fato que o trabalho era a medida do valor em geral? O trabalho poderia ser compreendido como a medida de valor da mercadoria nas relações de troca, como ocorre em David Ricardo e Adam Smith<sup>98</sup>? Como calcular os valores embutidos em uma mercadoria trocada no comércio por ouro ou prata? Não é possível responder essas questões apenas como as análises dos *Dois tratados*, o aprofundamento da investigação encaminha a discussão para uma abordagem de cunho mais econômico e social. Por isso, na sequência, buscaremos tentar responder tais questões a partir das *Some Considerations of the Lowering of Interest and Raising the Value of Money* de 1691.

### 3.2. Valor de troca (preço) e mercado

Nos escritos econômicos de Locke, o valor de uso (intrínseco) ao produto do trabalho difere de seu valor de mercado (valor de troca). Mesmo compreendendo que seja o trabalho que cria a grande parte do valor das coisas que nós usufruímos, a medida da valoração não seria a soma de trabalho empregado para produzir uma mercadoria, mas sim o preço de mercado no qual ela será vendida. A implicação é simples, homens trabalham para produzir bens, os quais receberão x valor para serem vendidos, e é justamente esse preço que acompanha um determinado bem ao mercado que sofre variações. Porém, ao mesmo tempo, Locke inviabiliza a conexão entre a soma de trabalho utilizado para produzir um bem e o seu valor de mercado.

<sup>97</sup> “[...] to join in society with others who are already united, or have a mind to unite for the mutual preservation of their lives, liberties and estates, which I call by the general name—property”.

<sup>98</sup> De acordo com Vaughn, “identificar trabalho com a medida do valor de uso não é a mesma coisa que torná-lo a medida do valor de troca (ou preço), embora as duas ideias podem ser encontradas na obra de um único homem. Ricardo, por exemplo, defendeu que o trabalho era a fonte do valor em todos os *commodities* [...] para desenvolver uma teoria do valor na qual a quantidade de trabalho necessário para produzir um *commodity* explica seu valor de troca. Smith, em contraste, não identifica o trabalho como fonte de valor, mas ele reivindica que o trabalho era ‘a real medida do valor permutável de todos os *commodities* [...]’ (1978, pp. 314-15).

Todos esses assuntos são desenvolvidos em *Some considerations*, as quais tinham por objeto entrar na querela sobre a diminuição do valor do juro de 6 para 4 por cento. Nessa obra, Locke concebe uma teoria geral da formação dos preços no mercado, do papel do dinheiro para a economia, e tece grande crítica às constantes alterações das taxas do juro por lei positiva. Locke parte da concepção que existiria uma relação proporcionalmente inversa entre o nível de atividade econômica e a taxa de juro, contra aqueles que defendiam que uma taxa de juro baixa favorecia o aumento da atividade do comércio promovendo bons frutos na economia de um país. A contraposição à redução dos juros estava alicerçada na noção que o valor da taxa deve seguir naturalmente a atividade do *trade*, e essa naturalidade não poderia ser devidamente regulada por uma taxação positiva. O aspecto negativo ao *marketplace* é porque a lei afugentaria o prestador (*lander*) pelo baixo lucro referente ao preço do dinheiro, desistindo, por conseguinte, de continuar suas atividades; com isso menos dinheiro circularia, “no comércio escassez, que, em razão deste monopólio, aumentaria o seu preço para o tomador de empréstimo” (*Money*, p. 8).

A variação natural do cambio não pode ser medida pela lei positiva porque o *juro natural*, ou seja, o valor real do dinheiro possui variações nem sempre precisas e estáveis. Quando o dinheiro do país é menor que a dívida de seus habitantes, ou quando há escassez de dinheiro em relação ao comércio do país há necessariamente uma variação no valor do dinheiro e das mercadorias. Por sua vez, a escassez, para Locke é sinônimo de pobreza, e a riqueza das nações consiste na posse do ouro e da prata, as quais, embora tenham pouca utilidade, governam todas as comodidades da vida e, portanto, é na abundância desses minerais, em relação a outras nações, que consiste a riqueza. Essa visão lockeana é peremptoriamente mercantilista, parte do princípio da acumulação de metais pelo investimento no comércio, pois apenas um número suficiente de dinheiro é capaz de movimentar toda a roda da economia. Para Macpherson o objetivo dessa política mercantilista defendida por Locke é o emprego de terra e dinheiro como capital, como uma *commodity*, podendo, ao entrar no mercado, ser trocado por outras *commodities* (Cf. 1951, pp. 56-7).

De qualquer forma, Locke agrupa os tipos de mercadorias em três classes distintas. *Coisas absolutamente necessárias* à vida, *coisas convenientes* e *coisas da moda*. As coisas necessárias à vida são adquiridas por qualquer preço, e a alteração dos preços das mercadorias não determina efeitos sobre a sua saída. Já as coisas convenientes, o preço não é determinado pela sua aquisição, mas pela *preferência*. Para Locke, nesse tipo de bens a saída está sujeita à alteração dos preços porque se esse aumentar sensivelmente haverá uma

desistência da compra dessa mercadoria por outra que possa substituí-la. Já as coisas da moda estariam isentas dessa regra, as pessoas não deixam de procurá-las por serem caras ou não, muitas vezes é justamente por serem caras que os homens as procuram. Sendo assim, é possível classificar em cinco as variantes responsáveis pela determinação do valor da mercadoria no comércio. 1) o valor de utilidade de um determinado objeto sempre deve ser analisado em relação à escassez e à abundância. 2) a segunda espécie de relativização dos preços nega a ideia de que o *valor de troca* esteja necessariamente de acordo com *valor de uso*. 3) Locke concebe que o valor no mercado de qualquer quantidade de duas ou mais mercadorias é igual quando são passíveis de serem trocadas umas pela outra. 4) o valor de mercado de uma *commodity* em relação à outra ou a uma determinada medida padrão não depende do valor intrínseco ou da alteração da qualidade de algum produto interno da mercadoria, porém, da alteração da proporção entre a sua quantidade e a sua saída. 5) o valor está relacionado não apenas com a lei da oferta e da procura, mas também com a velocidade da saída. Disso tudo segue-se que a quantidade e a saída de uma determinada mercadoria, inclusive o dinheiro, estabelece a sua proporção e, para tanto, a demanda da oferta e da procura no mercado é fundamental. Segundo Locke, “todas as coisas que são compradas ou vendidas aumentam ou diminuem os seus preços, na proporção em que há mais compradores ou vendedores” (*Money*, p. 39). Tudo se passa como se o valor de uso da mercadoria condicionada pelo trabalho tivesse que se adaptar à volatilidade do mercado cuja força está além das leis positivas e confere ao preço uma relatividade universal. Por sua vez, a teoria do preço relativo está relacionada com a concepção lockeana do dinheiro.

O valor do dinheiro é analisado a partir da suposição segundo a qual a redução da taxa de juro significaria um aumento da atividade do comércio, orientação essa que Locke se contrapôs energicamente. A tese defendida por Locke advoga que o dinheiro está submetido às mesmas leis que todas as outras mercadorias. Na verdade, o dinheiro é uma mercadoria universal e tão necessária ao comércio que “quem considerar as coisas além dos seus nomes, descobrirá que o dinheiro, tanto quanto todas as outras mercadorias, está sujeito às mesmas variações do seu valor, produzida pelo tempo na sucessão dos negócios. O preço do dinheiro é menos suscetível de ser regulado por lei, em qualquer país, do que o aluguel da terra” (*Ibidem*, p. 34). Ou seja, o dinheiro é uma espécie de mercadoria que possui uma dupla utilidade que a terra e outros produtos não possuem. O possuidor do dinheiro é capaz de obter mercadorias, do mesmo modo que o dinheiro pode produzir uma determinada entrada anual por intermédio do juro de empréstimo. Assim, o dinheiro pode ser compreendido como uma mercadoria de

criar valor. Essa afirmação de Locke consiste em uma posição contrária à tradição aristotélica de condenação da crematística, ou seja, da possibilidade de dinheiro gerar valor. O dinheiro é estéril, sua finalidade maior seria o estabelecimento de uma medida de valor, porém, como o dinheiro é uma mercadoria desigualmente distribuída entre os homens produz valor de juro, artificialmente.

A capacidade especial que tem o dinheiro de servir como medida de valor (especialmente o ouro e a prata) é relacionada somente com a variação de sua quantidade circulando no mercado. Assim, segundo Locke,

o dinheiro, enquanto certa quantidade dele aumenta e diminui no comércio do Reino, é de fato uma medida estável da queda e do aumento do valor de outras coisas, uma em relação à outra, e a alteração de preço ocorre verdadeiramente nestas somente. Mas se vós aumentais ou diminuís a quantidade de dinheiro corrente no tráfico, em qualquer lugar, então a alteração de valor ocorre no dinheiro (*Money*, pp. 44-5).

Sendo o objetivo de toda atividade mercantil o enriquecimento do país, a redução do juro, equivalente à diminuição do valor do dinheiro, além de não tornar um país mais rico, comprometeria consideravelmente o empréstimo de dinheiro, atividade bastante importante por incrementar o comércio.

O enfraquecimento do comércio corresponde igualmente à pobreza dos diversos grupos sociais envolvidos, ou dependentes, da circulação do mesmo no comércio. Entre esses grupos, Locke destaca o proprietário de terra, fornecedor de matérias-primas, o trabalhador, que modifica as matérias primas com o esforço de suas mãos, o intermediário, mercadores e lojistas que distribuem as mercadorias, e o consumidor, que as consome. Sobre isso, qual a visão de Locke sobre o papel do estado em momentos de crise e enfraquecimento do comércio? Qual a sua concepção sobre a determinação dos grupos sociais envolvidos nas relações de mercado?

### **3.3. A pobreza dos trabalhadores e a lei de assistência aos pobres**

Em *Some considerations*, Locke advoga que a queda da circulação de dinheiro ocasiona os piores resultados entre os trabalhadores, os quais, segundo Locke, vivem da mão para a boca e

raramente possuem mais do que o suficiente para subsistir, jamais se concede àquele corpo de homens o tempo ou a oportunidade de erguer seus pensamentos acima disso, ou de lutar contra os mais ricos pelos seus (como

por um interesse comum), exceto quando alguma desgraça grande e comum, unindo-os em um fermento universal, faz com que esqueçam o respeito e os incita a trinchar a parte de que necessitam com a força das armas; e, então, às vezes eles irrompem sobre o rico e varrem tudo como um dilúvio (*Money*, p. 71).

Locke classifica essa queda demasiada da renda como *male-administration* do governo, sendo, frequentemente, necessário, para impedir essa situação, que o Estado, como um pai de família, aumente a escassa coberta a todos. Esse é o tema do texto escrito em 1697 e intitulado *An essay on the poor Law*. Nesse texto encontramos o caráter assistencialista do pensamento social de Locke. Os principais aspectos do texto dizem respeito à orientação da criação de escolas operárias (*working schools*), a obrigatoriedade das paróquias (*parish*) oferecerem emprego aos fisicamente capazes e subsistência para os pobres através de um fundo de pensão paroquial do mesmo modo que punição severa aos andarilhos e mendigos.

As cláusulas do projeto de Locke iniciam de modo duro. Segundo ele, todo homem de corpo e mente saudável acima de catorze anos e abaixo de cinquenta em situação de mendicância em condados marítimos fora de sua própria paróquia e sem salvo-conduto deverá ser preso, mandado a um juiz de paz ou a um guardião de pobres (*guardian of the poor*) e depois enviado a uma casa de correção ou então mandado a uma cidade portuária mais próxima onde será mantido em trabalho forçado. Os aleijados (*maimed*) e pessoas acima de cinquenta anos em estado de mendicância sem salvo-conduto devem ser mandados para a casa de correção e mantidos em situação de trabalho forçado por três anos (*Working schools*, §§1-2). Em todos os casos de envio às casas de correções o interno receberá uma quantia referente à sua manutenção na cidade. Aos refratários deverão passar por uma disciplina mais severa “[...] de modo que nenhuma pessoa seja dispensada até que dê provas evidentes de correção, finalidade para a qual foi para lá mandada” (*Ibidem*, § 4). Além dessas duras punições por vadiagem, o projeto de Locke prevê oferta de trabalho para aos desocupados. Essa seria uma tarefa do guardião dos pobres. A pessoa que ocupará esse cargo deverá fazer uma espécie de levantamento daqueles que alegam falta de trabalho e tentar empregá-los a uma taxa inferior à comumente oferecida. Por outro lado, seguindo um viés que poderia se denominado de *neoliberal*,

“se ninguém na paróquia aceitar voluntariamente tal pessoa à taxa proposta pelos guardiões de pobres, então estará em poder do referido guardião, juntamente com o restante da paróquia, preparar uma lista de dias de acordo com a proporção do imposto que cada um na paróquia paga aos pobres e, de acordo com essa lista, todo habitante da mesma paróquia será obrigado, na sua vez, a fornecer trabalho aos pobres desempregados [...]; e se na sua vez alguém se recusar a fornecer trabalho aos pobres, conforme assim regulado,

essa pessoa terá de pagar-lhes os salários determinados, quer os empregue ou não” (*Working schools*, § 9).

Por outro lado, o homem pobre que recusar tal oferta deverá ser embarcado em um navio para servir por três anos, retirando desse trabalho seu sustento, o de sua esposa e filhos.

Dessa maneira, aliando a punição com a oferta de trabalho Locke ainda tece (*Ibidem*, §10) comentários sobre a taxa paroquial que serviria como uma espécie de complementou ou, nos moldes contemporâneos, uma bolsa complementar do salário. Nas palavras de Locke, “na medida em que são capazes de trabalhar, seu trabalho deveria ser poupado ao público e a parte de seus ganhos que não fosse suficiente para o pleno sustento seria suprida pelo trabalho de outros, ou seja, pela pensão paroquial (*parish allowance*)” (*Ibidem*, §10). Essa pensão serviria para dois casos gerais.

- 1) Adultos impossibilitados de retirar sua subsistência apenas com seu trabalho e de viúvas de trabalhadores com mais de dois filhos.
- 2) Os filhos os operários costuma ser gastos para a paróquia até que tenham catorze anos.

Esses dois casos gerais onde haveria a *parish allowance*, haja vista que “todos precisam de comida, bebida, roupas e aquecimento. Tudo isso sai das provisões do reino, quer se trabalhe ou não”, não excluem, contudo que a intenção de desonerar os cofres do Estado do cuidado assistencialista por meio da inclusão no mercado de trabalho. Assim,

supondo, então, que existam 100 mil pobres na Inglaterra vivendo a expensas da paróquia [...] caso se tomassem providência para que cada um desses, pelo trabalho nas manufaturas de lã ou quaisquer outras, ganhasse apenas *Ipence* (d) por dia [...], isso resultaria num ganho para a Inglaterra de 130. 000 libras por anos tornariam a Inglaterra cerca de um milhão de libras mais rica (*Ibidem*, §10.1).

Assim o ideal da lei de assistência aos pobres não é, de acordo com Locke, fazer com que o Estado seja apenas o responsável o responsável por matar a fome dos desempregados. Isso é uma obrigação do estado, pois “se alguma pessoa morrer por falta do devido auxílio na paróquia em que deveria ter recebido auxílio, a paróquia será multada de acordo com as circunstâncias do fato e o caráter hediondo do crime” (*Ibidem*, §39). Porém, a pensão paroquial era apenas algo paliativo haja vista que o essencial “consiste em encontrar trabalho para eles e tomar cuidado para que não vivam como parasitas do trabalho alheio”. Porém, frequentemente a *parish allowance* por ignorância ou negligência de sua intenção acaba mantendo a pessoa “no ócio (*idleness*), sem nenhuma investigação da vida, destreza ou

indústria daqueles que procuram auxílio” (*Working schools*, §10,1). Sendo que esse era objetivo principal ao qual o texto de Locke se propunha foi preciso nas primeiras cláusulas formular penalidades exemplares para aqueles que descumpriam a lei em vigor, havendo além do guardião de pobres, Locke vislumbrava a existência de bedéis para impedir a violação da lei.

Um dos maiores problemas para a serem resolvidos pela lei de assistência aos pobres diz respeito aos filhos dos operários. O que fazer com os mesmos? A solução para Locke é que se construam escolas operárias em cada paróquia que todos essas crianças acima dos três aos catorze anos deveria frequentar. As escolas operárias são importantes porque daria maior liberdade às mães para suprirem seu próprio sustento, as crianças teriam, segundo Locke, uma subsistência muito melhor, e acostumar-se-iam desde a infância a trabalhar, especialmente na arte da tecelagem. Além disso, o fato de que

o grande número de filhos dá ao pobre o direito a uma pensão da paróquia, pensão concedida em dinheiro ao pai, uma vez por semana ou uma vez por mês, que ele não raro gasta consigo na cervejaria, enquanto os filhos, em cujo nome ele a recebeu, sofrem ou perecem por falta de artigos necessários, a não ser que a caridade dos vizinhos os auxilie (*Ibidem*, §11).

Com isso Locke não quer dizer que uma criança de três anos se sustente por si mesma, mas que seus futuros seriam melhores se fosse distribuídos pão a elas na escola que dado dinheiro aos pais. Ou seja, mais seguro porque elas não morreriam de fome e seria vantagem para as crianças, e um ônus a menos para a paróquia.

Com efeito, a investigação sobre os escritos econômicos e sociais de Locke são fundamentais para que possamos divisar com clareza suas implicações políticas, bem como para avaliar o nível de sua influência, se possível, para o desenvolvimento da economia política liberal. A comparação entre os *Dois tratados* e as *Some considerations* nos permite avaliar de maneira mais segura, além das consequência políticas das teses econômicas, o nível de sintonia que o pensamento guardava com as mais importantes questões sociais de seu tempo como os auxílios aos pobres. Algo que é de fundamental importância para tornar claro o lugar e até onde chega a influência de Locke no desenvolvimento da filosofia liberal. Sobretudo porque em Locke, ao que parece, os campos do liberalismo político e do liberalismo econômico não estão distinguidos, ao contrário fazem parte das mesmas filosofias. Ora, se estivermos certos, isso tornará possível alargar a compreensão do que seria a liberdade civil, podendo ser entendida também mediante a circulação de mercadorias no comércio, a

importância do mercado para a estabilidade econômica das nações, bem como a situação dos principais grupos sociais que movimentam a economia de um Estado. Além disso, e relacionado com tudo isso, a liberdade religiosa era o próximo passo a ser instituído com a teoria da tolerância religiosa a qual permite a efetivação de todos os princípios do pensamento político de Locke, a saber: igualdade entre os homens, respeito aos contratos e liberdade civil, econômica e religiosa. A última corresponde à pulverização da instituição absoluta da consciência moral em uma sociedade.

#### 4. A liberdade de consciência

A primeira obra publicada com o consentimento de John Locke sobre a tolerância, tornou-se um clássico com autoridade devidamente reconhecida no assunto. Trata-se da *Epistola de tolerantia* publicada na cidade de Gouda, Holanda, aos cuidados de Philippe Limborch, no ano de 1689, redigida em latim e sem identificação do autor. A estratégia empregada por Locke na *Epistola* consiste em defender a tolerância a partir da separação entre as duas autoridades distintas: o Estado e a Igreja. Com essa distinção devidamente regulamentada por uma *lei secular da tolerância* Locke acreditava que a liberdade religiosa estaria assegurada, pois evitaria que um governo interferisse nas tarefas do outro, deixando, tanto a política quanto a religião, restritos às suas respectivas tarefas.

A tese central da *Epistola* consiste na defesa da tolerância a partir da separação radical entre as tarefas do governo civil e da religião. Locke parte de uma concepção secularizada da autoridade política que a delimita a uma função meramente exterior. Sobre essa perspectiva, a argumentação elaborada por Locke encontra forte base de apoio nos *Dois tratados sobre o governo*, pois esta obra permite compreender o poder político com uma especificidade eminentemente temporal, despida de qualquer característica teológica. Por esse motivo, na *Epistola*, Locke insiste em defender que não diz respeito à jurisdição das igrejas atributos que são exclusivos do poder civil, como o uso da força e a faculdade de elaborar leis; do mesmo modo, assuntos religiosos não possuem determinação política. Observamos essa ideia na seguinte passagem em que os limites entre o Estado e a Igreja são definidos como “fixos e imutáveis. Quem mistura o céu e a terra, coisas tão remotas e opostas, confundem essas duas sociedades, as quais em sua origem, objetivo e substancialmente são por completo diversas” (*LTI*, p. 21). Esta concepção secularizada do poder político à qual

Locke está filiado concerne à característica delineadora do pensamento político moderno, que gradualmente expulsa a autoridade eclesiástica do âmbito temporal, sobre o qual será fundado o próprio monopólio do Estado<sup>99</sup>. Como vimos anteriormente, o limite e a extensão dos poderes que compõem a sociedade política não têm outro fim senão o cuidado com o bem público, o zelo pela “vida, liberdade e bens, aos quais atribuo — define Locke — o termo genérico de *propriedade*”<sup>100</sup>. Destarte, estando a função do Estado limitada à promoção dos bens civis, segue-se que este poder “não deve e não pode ser de modo algum estendido à salvação das almas”<sup>101</sup>. Portanto, o primeiro argumento sobre o qual fundamentamos a tolerância em Locke diz respeito à secularização do poder civil, à especificação meramente temporal das tarefas do Estado e a tolerância civil acaba sendo uma oportunidade de ampliar a paz na sociedade e favorecer o comércio<sup>102</sup>.

Não obstante, se estes preceitos passarem despercebidos e o uso da força torna-se prática comum para mudar a opinião dos homens em relação à sua religião, forçando-os a assentir dogmas contrários à sua fé, se fazia necessário um argumento mais persuasivo. Era preciso provar que a fé em dado deus e determinada religião não poderia ser mudada pelo intermédio da imposição. A ineficácia da força em matéria de fé, segundo Locke, está no fato de que a crença em uma religião consiste na “*persuasão interna da mente; e a fé não é fé sem crença*”<sup>103</sup>; a natureza do entendimento humano está constituída de tal maneira que o impede de ser obrigado por qualquer “força externa”<sup>104</sup>. O teor desse argumento não fora elaborado ao acaso, na verdade ele vai de encontro à concepção teológica oficial da Igreja da Inglaterra que concebia uma cumplicidade entre as tarefas do Estado e da Igreja para a salvação espiritual e moral dos cidadãos corrompidos pelo pecado original (STANTON, 2006, p. 95-7). Em resposta à *Epistola*, elaborada pelo teólogo Jonas Proast, em *Argumentos da carta sobre a*

<sup>99</sup> Sobre a secularização no pensamento de Locke consultar. SILVA, 2013, pp. 42-6.

<sup>100</sup> *Ibidem*, §123. Esta definição de propriedade desenvolvida no *Segundo tratado* é bastante semelhante ao modo como Locke se expressa na *Carta sobre a tolerância*. Nesta obra, Locke argumenta que o Magistrado Civil deve zelar dos bens civis, ou seja, “a vida, a liberdade, saúde e descanso do corpo e a posse de coisas externas como dinheiro, terras, casas, móveis e coisas assim [...] que pertencem a essa vida”. *LTI*, p. 10.

<sup>101</sup> *Ibidem*, p. 10.

<sup>102</sup> Em um artigo publicado em 2013, o professor Antônio Carlos dos Santos nos chama a atenção para a relação ou a importância que a tolerância religiosa e a consequente ausência de guerra civil é favorável constitui um clima bastante favorável para o crescimento do econômico de uma sociedade através da ampliação do comércio. Sobre isso, “[...] é nesse contexto que o problema da tolerância em Locke se mistura à questão política e econômica. Se a propriedade envolve os bens, a liberdade e a vida dos indivíduos, a ameaça da vida, por meio dos conflitos religiosos, precisamente pela oposição à diversidade de religião, inviabiliza a convivência social, prejudica as relações comerciais e põe em risco o pacto” (SANTOS, 20013, p. 21).

<sup>103</sup> *LTI*, p. 11. “All the life and power of *true religion* consists in the inward and full persuasion of the mind; and faith is not faith, without believing [...]” (Grifos adicionados).

<sup>104</sup> *Id. Ibid.*, p.11. “And such is the nature of the understanding, that it cannot be compelled to the belief of anything by outward force”(...).

*tolerância, brevemente considerada e respondida* (1690)<sup>105</sup>, segue essa linha de pensamento. Tal resposta que deu início a um intenso debate entre o filósofo whig e o teólogo anglicano pode resumir-se nesta questão-problema: *o uso da força e penalidades exteriores são capazes de mudar a opinião de um indivíduo?* Proast defendia a legitimidade do Estado poder decretar penalidades para levar os homens à adoção da Religião Verdadeira. Locke, por sua vez, é veementemente contar essa tese e para refutá-la redigiu a *Segunda* e a *Terceira carta sobre a tolerância* — publicadas sob o pseudônimo Philanthropus em 27 de maio de 1690 e 20 de Junho de 1692, respectivamente. Em ambas as *Cartas*, o princípio do julgamento interior revela-se deveras importante a Locke na defesa da tolerância, por isso insiste que o critério da religião fundamenta-se na fé e que o uso da força para *punir dissidentes da igreja nacional apenas produz conformidade externa e não convicção interior*. Com efeito, partindo dessas premissas é possível ir mais além e defender que esse argumento encontra-se em acordo com a análise epistemológica da fé presente no IV livro do *Ensaio sobre o entendimento humano*.

No *Ensaio*, publicado em 1689 como a *Epistola e os Dois tratados*, o objetivo de Locke está definido já na Introdução: investigar a origem de todas as nossas ideias, depois, mostrar qual a certeza e evidência o entendimento pode obter dessas ideias, finalmente, o que nos interessa de modo particular, “investigar a natureza e fundamentos da fé — *faith* — ou opinião, ou seja, do assentimento — *assent* — que damos àquelas proposições que temos por verdadeiras embora não seja certo o conhecimento que nos dão” (*EHU*. Introduction, § 3). Assim, no IV Livro do *Ensaio*, dedicado à análise da extensão do conhecimento, Locke investiga os domínios da fé. Este exame constitui tema nevrálgico, pois define epistemologicamente a fé como *crença e opinião*, em contraposição ao conhecimento verdadeiro e passível de demonstração<sup>106</sup>. Essa tese transposta ao nível epistemológico-teológico<sup>107</sup> serve como sólido fundamento à tolerância, em acordo com as obras propriamente ditas sobre o assunto. Este fato torna-se claro quando Locke defende no capítulo

<sup>105</sup> *Argument of the Letter, concerning Toleration, briefly considered and answered.*

<sup>106</sup> De acordo com Locke, o conhecimento não é outra coisa que “a percepção da conexão e do acordo, ou do desacordo e da oposição em quaisquer das nossas idéias”. (*EHU*, IV, I, §2). E os graus que desse acordo ou desacordo obtemos são os seguintes. O conhecimento intuitivo — *intuitive knowledge* — que consiste no grau mais seguro de conhecimento, pois percebemos o acordo ou desacordo de duas idéias de forma imediata, como o conhecimento de nossa própria existência. O segundo grau é o *demonstrative knowledge* ao qual é necessária a intervenção de uma outra idéia para provar o acordo e desacordo, esse é o tipo de conhecimento oriundo da matemática e que Locke queria estender às regras da moralidade. O terceiro grau é o *sensitive knowledge* que nos revela a existência de coisas externas particulares como por exemplo que o fogo é quente. Ora tudo que não está em um desses três graus de conhecimento Locke denomina de fé ou opinião (Cf. *Ibidem*, IV, II).

<sup>107</sup> Segundo Laslett, em 1683 Shaftesbury moribundo e exilado na Holanda após o fracasso da conspiração para exclusão do católico Jaime II ao trono inglês estaria, nessas últimas horas de vida, “segundo conta a tradição, discutindo as heterodoxas doutrinas religiosas implícitas na última parte do *Ensaio sobre o entendimento humano*, de Locke”<sup>107</sup> (LASLETT, 2001, p. 45).

XVI — *of the degrees of assent* — que a confiança que damos a assuntos da religião revelada consiste em algo não demonstrado pela razão natural, porém

é um testemunho que leva consigo uma certeza para além da dúvida, evidência para além da exceção. Isto tem um nome peculiar, *revelação*, e o nosso assentimento a ela denomina-se fé que determina de uma maneira tão absoluta a nossa mente e exclui de um modo tão perfeito toda a indecisão [...]. Assim, essa fé é um princípio estabelecido e seguro de assentimento e certeza e não deixa lugar para a dúvida ou hesitações (*EHU*, IV, XVI, § 14).

A fé consiste em um assentimento que damos a alguma proposição não derivada da razão, mas da crença que este ou aquele modo de prática religiosa seja revelada diretamente por Deus, sendo que agir contrariamente a fé seria o mesmo que agir contrariando a Deus. Como o filósofo inglês defende no cap. XVIII do IV Livro do *Ensaio — *faih and reason* —* “nenhuma proposição pode ser recebida como revelação divina, ou obter o assentimento devido a qualquer revelação de Deus, se for contrária ao nosso claro conhecimento intuitivo” (*Ibidem*, IV, XVIII, § 5). A posição de Locke é bastante precisa: obrigar a conversão religiosa de um indivíduo por medidas exteriores jamais obterá a dignidade da fé, pois a fé é um assentimento firme do entendimento que não deixa margem a dúvida. Ou seja, como Locke se expressa na *Epistola*, a “fé não é fé sem crença” (*LTI*, p. 11); a imposição de uma opinião religiosa revela apenas uma atitude intolerante, pois descarta a convicção interior, produzindo mero conformismo externo, sem propriamente uma crença.

Entretanto, a tolerância em Locke não é universal do mesmo modo que ela ampliar o limite da tolerância sobre religiões, costumes e pensamentos ela também restringe alguns casos. Assim, Locke defende que uma lei da tolerância seja instituída determinando a extensão e o limite do tolerável. Está lei deveria proibir todas as crenças *contrárias* à vida moral necessária à preservação da sociedade, apesar de tais fatos serem raros eles não deveriam ser aceitos. O mal mais perigoso a ser combatido é o *entusiasmo*, de onde brota o ódio religioso e a intolerância. O *papismo* também não pode ser tolerado, senão o magistrado correria o risco de ter sua soberania comprometida por um príncipe estrangeiro em seu próprio país. Para Locke, a opinião *ateia* também não deve ser indiferente ao magistrado, pois além de não ser uma opinião religiosa vai de encontro à própria religião e a moralidade ao negar a existência de Deus, fundamento da moral. Excluindo esses casos particulares, Locke

defende que a liberdade de opinião religiosa deve ser totalmente exercida na sociedade civil<sup>108</sup>.

Com efeito, o problema fundamental aos olhos de Locke é que a intolerância — *o forçar a assentir* — mistura dois princípios distintos. O que funda o Estado cujo poder se constitui na força e em leis seculares para manter uma determinada ordem exterior; e o governo da consciência que se fundamenta numa convicção interior e determina o indivíduo à crença religiosa que acredita ser verdadeira e agradável a Deus. É nesse sentido, que se torna premente a Locke defender que a tolerância religiosa deve ser estabelecida a partir de uma clara distinção entre o que concerne ao bem público e o que diz respeito às sociedades religiosas, enquanto escolha livre e voluntária de um indivíduo<sup>109</sup>. Ou seja, é preciso separar o Estado da Igreja, de modo que um não interfira no governo do outro. O Estado deve zelar da relação comum entre os homens. Quanto às questões de espiritualidade os indivíduos devem ser livres para cultivar o que dita sua consciência, pois “todos são ortodoxos para si mesmo”<sup>110</sup>. É nesse sentido que o tema da tolerância acaba sendo imprescindível para filosofia liberal, ela consiste na verdadeira defesa da liberdade para professar todos os princípios da consciência, desde que não agridam a felicidade humana na vida temporal. Em outras palavras, a tolerância assim emerge como a alma moral de uma filosofia política liberal que pretende a redução do Estado em prol da maior liberdade individual de seus membros.

---

<sup>108</sup> Para uma análise mais detalhada desses temas que envolvem a tolerância religiosa, seus fundamentos, os limites e a extensão do tolerável em John Locke consultar um trabalho que publicamos intitulado *Tolerância civil e religiosa em John Locke* (2013). Sobre a questão exclusiva do ateísmo em Locke consultar o artigo do professor Antônio Carlos dos Santos intitulado: “O Espírito do ateísmo em Locke” (2014).

<sup>109</sup> Essa premissa foi proposital, pois se justifica na definição lockeana de Igreja. O conceito de Igreja dado por Locke não é novo, acompanha de certa forma a tradição que se iniciou na Reforma Protestante, especialmente em Lutero, para o qual ela consistia em nada mais “que uma *congregatio fidelium*”, livre e espontânea. (Cf. SKINNER, 1999. p. 293). Na *Epistola* Locke define Igreja com as seguintes palavras: “uma sociedade voluntária de homens, que se reúnem por seu próprio acordo para adorar publicamente a Deus, de maneira que *julgam* aceitável por ele e eficaz para a salvação de suas almas” *LTI*, p. 13. “A church then I take to be a voluntary society of men”.

<sup>110</sup> *LTI*, p. 5. “for every one is orthodox to himself”.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A hipótese inicial que norteou nossa pesquisa buscou refletir acerca daquilo que denominados no segundo capítulo como o “*problema de Filmer*”. Esse problema pode ser resumido pela seguinte questão: qual a origem dos princípios liberais em emergência na Inglaterra seiscentista e em toda Europa? A tentativa de responder esse problema orientou a nossa investigação. Como vimos, foram suas próprias obra que forneceram o material pelo qual delineamos ao longo dessas páginas alguns dos responsáveis em difundir essas ideias. A saber, teólogos jesuítas e calvinistas, escritores defensores de concepções republicanas de governo e advogados do direito natural.

Essas teorias políticas ganharam força no início do século XVII e impulsionaram de maneira decisiva as discussões políticas na Escócia e na Inglaterra, porém estavam cindidas em diversas correntes as quais a aparência de complementares apenas velava uma enorme rivalidade. No entanto, é possível afirmar que a concepção de soberania popular e governo limitado serviram efetivamente como uma contra resposta poderosa às teorias absolutistas amplamente difundidas pelas imprensas reais. *Grosso modo*, esse embate de teorias pode ser agrupado em dois blocos generalizantes: os defensores do absolutismo monárquico<sup>1</sup> e aqueles que advogavam a favor da causa popular. Desde então, a rivalidade entre essas orientações suscitou debates acirrados, marcados fundamentalmente pelas atitudes teóricas e práticas contraditórias. Para satisfazer o desejo dos reis que queriam manter seu domínio inquestionável, especialmente em relação às ambições do papado, seguindo o interesse de grupos político-religiosos que lutavam contra a “tirania” política e a intolerância desses reis, ou mesmo promovendo a vontade do papado de enfraquecer as monarquias reformadas para o crescimento do poder da Igreja. Sobre isso, Christopher Hill defende que “na Inglaterra do século XVII, um século de revoluções e guerra civil, todos os partidos recorriam ao apoio da Bíblia [...]” (2003, p. 27). Textos com esse grau de engajamento foram publicados constantemente. Na Inglaterra, em especial, a instabilidade política que perdurou

---

<sup>1</sup> Por absolutismo real compreendemos a defesa de que o os reis devem governar seus estados de maneira absoluta, enquanto por absolutismo estatal entende-se a concepção segundo a qual a supremacia está no Estado, mas não necessariamente nas mãos da realeza. Hobbes é um caso paradigmático nesse esquema porque estrutura sua teoria a partir da noção de contrato social, porém ao afirmar que a soberania seja a *alma* do Estado, Hobbes abre a seara para uma concepção de filosofia política cuja autoridade política se estabeleça de maneira absoluta, porém, a transferência pode ser “[...] a este homem, ou a esta assembleia de homens [...]” (HOBBS, 2003, II, XVII, p. 147).

durante todo o século XVII tinha essa característica de conciliar os textos políticos com os sagrados e cujas consequências influenciavam decisivamente a situação política dos ingleses.

A respeito desse contexto nebuloso e instável, tanto do ponto de vista prático, quanto teórico, defendemos que as obras de Filmer, por serem portadoras de uma crítica mordaz ao convencionalismo (contratualismo) e às ideias de liberdade e igualdade entre os homens, confeririam um forte impulso ao desenvolvimento na Inglaterra de um pensamento contratualista de matriz liberal e que influenciou consideravelmente o pensamento político subsequente. Afirmamos que Filmer conseguiu de maneira arguta impor diversas dificuldades a essa via de pensamento ainda germe por meio de argumentos pontuais e aliados a um notável conhecimento do desenvolvimento da filosofia política mais antiga até às obras de seu tempo. Isso fez com que Filmer exerça um papel didático nesta pesquisa sobre a origem das ideias que deram ensejo à filosofia liberal. Isto porque ao empreender uma tentativa de refutação, Filmer consegue mapear as principais correntes teóricas e pensadores que estavam defendendo aqueles princípios da liberdade e da igualdade entre os homens, a monarquia temperada, a origem contratual do Estado, a possibilidade de dissolução dos governos.

Desde o início, essa nossa ênfase sobre o pensamento de Filmer foi consciente e estratégica. Mas não estava centrada no argumento patriarcalista, por mais que ele denotasse certa característica de suma importância no seu tempo, a saber, a defesa dos valores da família. Ora, se o governante de Filmer deve ser entendido com o *pater patriae* [o pai da pátria] e a pátria uma grande família era porque o discurso em defesa dos valores da família, sobretudo, advindo de instituições religiosas era algo muito presente em seu tempo. Autores como Locke, por exemplo, mesmo atacando Filmer, não deixam de estabelecer a família como um elemento fundamental da sociedade. Até os dias de hoje, os valores da família continuam exercendo uma influência notável. Porém, o mais importante, segundo pensamos, é que ele forneceu em seus livros uma espécie de mapa simplificado de boa parte das teorias defendidas por diversas correntes existentes na filosofia política ao longo da primeira metade do século XVII. Como boa parte de suas obras tiveram um público reduzido nesse período, ou permaneceram em forma de manuscrito, suas ideias não tiveram tanto eco no momento em foram escritas. Mas seu pensamento foi construído justamente contra aquele apanhado de teorias as quais, no decorrer do século, segundo a hipótese que pensamos ter demonstrado por meio desta investigação, foram sistematizadas pelos primeiros filósofos liberais do final do século.

Assim, o filmerismo representa a reação mais radical contra as ideias que conferiam algum poder ao povo, que defendiam o direito de resistência, de modo que, quem lê Filmer, pode ter a impressão que o mesmo estaria refutando pensadores cujas obras surgiriam somente 30 anos após sua morte, como aquelas de Locke, Sidney ou Tyrrell. Porém, com a republicação das obras de Filmer, em 1680, a ampla divulgação de suas ideias pelos defensores do absolutismo dos reis e, ao que parece, com certa aceitação popular, refutar tal pensamento era a tarefa do dia na agenda dos liberais. Por conta disso, como temos mostrado, a estrutura do pensamento político de John Locke foi erguido necessariamente como uma resposta ao “vilão” Robert Filmer. Assim, Locke reassumiu com nova roupagem e uma aparência de originalidade as ideias contestadas por seu falecido adversário, a saber, a liberdade e a igualdade, o contrato social, o governo misto, a origem comunal da propriedade, o poder do povo destituir os governos abusivos, a tolerância religiosa. Por conta disso, assumimos que a compreensão mais fiel da filosofia liberal empreendida pela pena de John Locke não pode ser efetivamente realizada sem o recurso ao estudo de Filmer.

Segundo pensamos, é lícito defender ainda que o pensamento político ocidental contemporâneo é fruto desse momento, histórico e intelectual, que ganhou pleno traçado no século XVII europeu. Não é à toa que John Rawls, na introdução do seu *O liberalismo político*, afirmou que “a origem histórica (e eu acrescentaria aqui filosófica) do liberalismo político (e do liberalismo em geral) está nas longas controvérsias sobre a tolerância religiosa nos séculos XVI e XVII” como também “aquelas versando sobre a limitação dos poderes dos monarcas absolutos por princípios adequados e traçado constitucional, visando proteger direitos e liberdades básicas” (RAWLS, 2000, p. 32). Entretanto, as estratégias dessas teorias partiam, frequentemente, dos mesmos argumentos. Assim, fundamentar-se-ia a autoridade do rei por direito divino e o direito de liberdade individual através de interpretações bíblicas, bem como a teoria do contrato era usada por liberais e absolutistas<sup>2</sup>. Talvez isso explique a afirmação polêmica de Leo Strauss, ao tratar de Thomas Hobbes, segundo a qual “[...] se podemos chamar liberalismo à doutrina política que considera os direitos do homem, por contraposição aos seus deveres, como fato político fundamental, e que se identifica a função

---

<sup>2</sup> Claro que essa divisão geral comporta diversas subdivisões, como, por exemplo, o fato que entre os contratualistas pode haver casos em que essa teoria específica tenha como conclusão a defesa da legitimidade de um regime absolutista. Thomas Hobbes é um caso paradigmático nesse esquema porque mesmo defendendo um sistema de poder ilimitado do Soberano, faz isso derivado de uma causa contratual, chegando inclusive a tentar conciliar a liberdade dos súditos com o poder ilimitado do governante. Ao passo que em Grotius a teoria contratualista não implica o absolutismo, e justifica a necessidade da autoridade política como maneira de preservar a propriedade privada dos homens. Tais subdivisões serão discutidas de maneira mais ampla ao longo do texto.

do Estado com a proteção ou a salvaguarda desses direitos, então temos de dizer que Hobbes foi o fundador do liberalismo” (STRAUSS, 2009, p. 157). Pois bem, o aprofundamento das teorias em defesa do homem e de seus direitos naturais trouxe novamente, importado da antiguidade, ao torvelinho do debate filosófico o mais duradouro legado social do ocidente, a saber: a concepção de igualdade e liberdade entre os homens e a orientação constitucional para os governos. Ao fim e ao cabo, todas as formas de governos e regimes políticos, os poderes instituídos, as religiões cultuadas, os sistemas econômicos e os territórios nacionais delimitados podem ser questionados, menos a defesa de que todos os homens devem ser respeitados *aprioristicamente* como livres e iguais.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### 1. Fontes primárias de Filmer e Locke

FILMER, Robert. *Patriarcha, or the natural power of kings*. London: Ric. Chiswell, 1680.

\_\_\_\_\_. *Patriarcha and other political works of Sir Robert Filmer*. Ed. Peter Laslett. Oxford: Basil Blackwell, 1949.

\_\_\_\_\_. *An advertisement to the jury-man of England touching witches*. Exeter: The rota, 1975.

\_\_\_\_\_. *Patriarcha and other writings*. Ed. Johann P. Sommerville. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

\_\_\_\_\_. *Patriarcha, défense de la puissance naturelle des rois contre la liberté contre nature du peuple*. Ed. Franck Lessay. Paris: PUF, 1998.

LOCKE, John. *Four letters concerning toleration: the works of John Locke, vol. VI*. London: Tegg, 1823. Reproduzida em fac-simile por Scientia Verlag, Aalen, 1963.

\_\_\_\_\_. *The works of John Locke, vol. V*. London: Tegg, 1823. Reproduzida em fac-simile por Scientia Verlag, Aalen, 1963.

\_\_\_\_\_. *An Essay concerning human understanding*. London: G. Routledge and Sons Limited, 1948.

\_\_\_\_\_. *The reasonableness of Christianity*. Ed. I. T. Ramsey. Stanford CA: Stanford University Press, 1958.

\_\_\_\_\_. *Two treatises of government*. Ed. P. Laslett. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

LOCKE, John. *Political essays*. Ed. Mark Goldie. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

\_\_\_\_\_. *Lettre sur la tolérance et autres textes*. Paris: Flammarion, 1992.

\_\_\_\_\_. *Cartas sobre a tolerância*. Trad. Jeane B. Duarte Rangel. São Paulo: Ícone, 2004.

\_\_\_\_\_. *Dois tratados sobre o governo*. Ed. Peter Laslett. Trad. Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. *Ensaio sobre o entendimento humano*. Trad. Eduardo A. De Soveral. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

\_\_\_\_\_. *Considerações sobre as consequências da redução dos juro*s. Trad. PAIXÃO, Walter R. P. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005.

KING, Peter. *The life of John Locke*, with extracts from His Correspondence, Journals, and Common-Place Book. 2 vol., 2<sup>a</sup> ed. Londres: Colburn & Bentley, 1830.

## 2. Fontes primárias de outros filósofos

ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo, Martins Fontes, 1991.

BELARMINO, Roberto. *De iacis*. Trad. Katheleen Murphy. New York: Fordham University Press, 1928.

BUCHANAN, George. *De jure regni apud scotos*. Trad. Into english Robert Macfarlan. Colorado: Portage Publications, 2009.

CALVINO, João. *A instituição da religião crista*. Tomo 2. São Paulo: Editora da UNESP, 2009.

COKE, Edward. *The selected writings and speeches*. Ed. Steve Sheppard, VI. 2. Indianapolis: Liberty Fund, 2003.

GROTIUS, Hugo. *O Direito da Guerra e da Paz*. Ijuí: Unijuí, 2005.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz N. da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. *Do cidadão*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HOOKER, Richard. *The law of Ecclesiastical polity*. Oxford: Claredon Press, 1888.

HUNTON, Philip. *Treatise of monarchy*. London: Printed for E. Smith, 1689.

JAMES I. *The true law of free monarchies*.

MAQUIAVEL. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*. Trad. Sérgio Bath. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1994.

MILTON, John. *Escritos políticos*. Trad. Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

POLÍBIO. *História*. Brasília: UNB, 1996.

PLATÃO. *Político*. Trad: Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1987.

RAWLS, John. *O liberalismo político*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

ROUSSEAU, J-J. *Discuso sobre a economia política*. Saulo Paulo: Hemus, 1981.

SALISBURY, John of. *Politicraticus*. Cambridge: Cambridge Universty Press, 1990.

SIDNEY, Algernon. *Discourses concerning government*. Indianapolis: Liberty Fund, 1996.

SMITH, Adam. *A riqueza das nações*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

SUÁREZ, Francisco. *Tratado de las leyes y de Dios legislador*. Trad. José Ramón Eguillor Moniozguren. Madrid: Instituto de estudios políticos, 1967.

\_\_\_\_\_. *Defensio fidei*. Madri, 1965.

TYRRELL, James. *Patriarcha non Monarcha*. London: Printed for Richard Janeway, 1681.

### 3. Interpretações e comentários gerais

AARON, Richard. *John Locke*. Oxford: Oxford University Press, 1955.

ADAMS, Julia. “The rule of the father patriarchy and patrimonialism in early modern Europe”. In: *Max Weber at the millennium*. Charles Camics, Philip Gorski and Davi Trubek (Org). Stanford: Stanford University Press, 2004.

ALMEIDA, Maria Cecília de. *Escravos, súditos e homens: a noção de consentimento na polêmica Locke-Filmer*, 2006. 142 p. Dissertação de mestrado: Programa de Pós-graduação em Filosofia da USP. São Paulo.

ALLEN, J. W. “Sir Robert Filmer”. In, F. J. C. Hearnshaw, *The social and political ideas of some English thinkers of the Augustan age*. London, 1929, pp. 27-47.

ASHCRAFT, Richard. *La politique révolutionnaire et les Deux traités du gouvernement de Locke*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.

\_\_\_\_\_. ‘Locke’s political philosophy’. In: *The Cambridge Companion to Locke*, ed. Vere Chappell, New York: Cambridge University Press, 1999.

BARROS, Alberto G. R. *Republicanism inglês: a liberdade em John Milton, Marchamont Nedham e James Harrington*, 2013. 588 p. Tese de livre docência: Universidade de São Paulo. São Paulo.

BIÉLER, André. *La pensée économique et sociale de Calvin*. Genève: Librairie de L’Université, 1961.

BIGNOTTO, Newton. *O tirano e a cidade*. São Paulo: Discurso Editorial, 1998.

BOYER, Allen (org). *Law, liberty and parliament: selected essays on the writings of Sir Edward Coke*. Indianapolis: Liberty Fund, 2004.

CASSIRER, Ernest. *A Filosofia do Iluminismo*. Trad. Álvaro Cabral. 3ª ed. Campinas: Editora UNICAMP, 1997.

- CUTTICA, Cesare. *Adam...“The father of all flesh”*: an intellectual history of Sir Robert Filmer and his works in seventeenth-century European political thought, 2007. 491 p. Thesis (Doctor of History and Civilization) European University Institute. Florence.
- DALY, James. *Sir Robert Filmer and english political thought*. Toronto: University of Toronto Press, 1979.
- DUNN, John. *La pensée politique de John Locke*. Traduit de l’anglais par jean-francois Baillon. Paris: PUF, 1991.
- FIGGIS, J. N. *The divine right of kings*, 2 ed., Cambridge, 1914.
- FORSTER, Greg. *John Locke's Politics of Moral Consensus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- FRANKS, Ronne. *Os fundamentos da teoria política lockeana: Locke leitor de Filmer*, 2007. 116 p. Dissertação de mestrado: Programa de Pós-graduação em Filosofia da USP. São Paulo.
- GALLEGO, Agustín Gonzalez. *Locke: empirismo y experiencia*. Madri: Montesinos, 1984.
- GARGARELLA, Roberto. “El republicanism y la filosofía política contemporánea”. In: *Teoría y filosofía política*. Atilio A. Boron (org.). Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2008.
- GOYARD-FABRE, Simone. *John Locke et la raison raisonnable*. Paris: Vrin, 1986.
- GRANT, R. W. *John Locke’s liberalism*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.
- HERON, James. *A short history of puritanism*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1908.
- HILL, Christopher. *A biblia inglesa e as revoluções do século XVII*. Trad. Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- HIASCHAMANN, N, J. e MACCLURE, K. M. *Feminist interpretations of John Locke*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2007.
- JORGE FILHO, Edgar José. *Moral e história em John Locke*. São Paulo: Loyola, 1992.
- KENDALL, Willmoore. *John Locke and the Doctrine of majority rule*. Urbana: University of Illinois Press, 1941.
- LASKI, Harold. *Political thought in England from Locke to Bentham*. London: Home University, 1949.
- LASLETT, Peter. ‘Introduction’. In: *Patriarcha and other political works of Sir Robert Filmer*. Ed. Peter Laslett. Oxford: Basil Blackwell, 1949.
- \_\_\_\_\_. ‘Introduction’. In: *Two treatises of government*. Ed. P. Laslett. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- LEFORT, Claude. *Desafios da escrita política*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

- LOSURDO, Domenico. *Contra-história do liberalism*. Trad. Giovanni Semeraro. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.
- LESSAY, Franck. *Le débat Locke-Filmer*. Paris, PUF, 1998.
- MACPHERSON, C. B. *A teoria política do individualismo possessivo*. Trad. Nelson Dantas. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- MARSHALL, John. *John Locke, toleration and early enlightenment culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- MAY, Thomas Erskine. *The constitutional history of England*. Volume II, New York: W. J. Widdleton Publisher, 1866.
- MITCHELL, Joshua. ‘John Locke: A Theology of Religious Liberty’. In: *Religious liberty in Western thought*. Edited by Noel B. Reynolds and W. Cole Durham, Jr. Atlanta, 1996.
- NEWTON, Diana. *Papists, protestants and puritans*. Cambridge : Cambridge University Press, 1998.
- POCOCK, John. *The Machiavellian Moment: florentine political thought and the atlantic republican tradition*. Princeton: University Press, 2010.
- \_\_\_\_\_. *The Ancient Constitution and the Feudal Law: A Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- POLIN, Raymond. *La politique morale de John Locke*. Paris: PUF, 1960.
- POLLOCK, Frederick. *Locke’s theory of the State*. London: British Academy, 1904.
- ROSSI, Minguel Angel. “El Estado y su condición de posibilidad en el pensamiento agustiniano”. In: *Teoría y filosofía política*. Atilio A. Boron (org.). Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2008.
- SCHOCHET, Gordon. *Patriarchalism in political thought*. Oxford: Basil Blackwell, 1974.
- SCHNEEWIND, Jerome. *A invenção da autonomia*. Trad. Magda França Lopes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 1999.
- SILVA, Saulo H. S. *Tolerância civil e religiosa em John Locke*. São Cristóvão: Editora da Universidade Federal de Sergipe, 2013.
- \_\_\_\_\_. “Entre a razão e a revelação: o paradoxo da filosofia moral e religiosa de John Locke”. In: *Entre a cruz e a espada*. Antônio Carlos dos Santos (Org.). São Cristóvão: Editora da Universidade Federal de Sergipe, 2010.
- \_\_\_\_\_. “Robert Filmer, John Locke e a controvérsia sobre a origem e a extensão da autoridade política”. In: *História e política no pensamento moderno*. Antônio José Pereira Filho e Marcos Ribeiro Balieiro (Org.). Porto Alegre: Redes Editora, 2013.

\_\_\_\_\_. “Entre a razão e a revelação: o paradoxo da filosofia moral e política de John Locke”. In: *Entre a cruz e a espada: reflexões filosóficas sobre a religião e a política*. SANTOS, Antônio Carlos dos. (Org.). 1ªed. São Cristóvão: Editora UFS, 2010, p. 75-90.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. Trad. Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SOMMERVILLE, Johann. ‘Introduction’. In: FILMER, Robert. *Patriarcha and other writings*, ed. Johann P. Sommerville. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

\_\_\_\_\_. *Politics & ideology in England 1603-1640*. New York : Longman Publishing, 1995.

SPITZ, Jean-Fabien. *John Locke et les fondements de la liberté moderne*.

STRAUSS, Leo. *Direito natural e história*. Lisboa: Edições 70, 2009.

TREVOR-ROPER, Hugh. *The crisis of the seventeenth century: religion, the reformation and social change*. Indianapolis: Liberty fund, 1967.

TULLY, James. *A discourse on property*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

WARD, Lee. *The politics of liberty in England and revolutionary America*. CAMBRIDGE: Cambridge University Press, 2004.

WOLTERSTORFF, Nicholas. *John Locke and the ethics of belief*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

\_\_\_\_\_. ‘Locke’s Philosophy of Religion’. In: *The Cambridge Companion to Locke*, ed. Vere Chappell, New York: Cambridge University Press, 1999.

WOOLHOUSE, Roger. *Locke: a biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

YOLTON, John W. *Dicionário Locke*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

\_\_\_\_\_. *The two intellectual worlds of John Locke*. Ithaca: Cornell University Press, 2004.

#### **4. Artigos em revistas**

ASHCRAFT, Richard. ‘Revolutionary politics and Locke’s *Two treatises of government*: radicalism and lockean political theory’. *Political theory*, vol. 8, nº 4, pp. 429-486, 1980.

\_\_\_\_ e GOLDSMITH, M. M. ‘Love, revolution principles, and the formation of Whig ideology’. In: *The historical journal*, vol. 26, nº 4, pp. 773-800, 1983.

BROWN, Vivienne. 'The 'figure' of God and limits to liberalism: a rereading of Locke's *Essay and Two treatises*. In: *Journal of the History of ideas*, vol. 60, n°1, pp. 83-100, 1999.

CARRIVE, Paulette. 'La pensée politique de Filmer'. In: *Cahiers de Philosophie Politique et Juridique de l'Université de Caen*, n. 5, pp. 61-97, 1984.

DUNN, John. 'Consent in the political theory of John Locke'. In: *The historical journal*, vol. 10, n° 2, pp. 153-182, 1967.

\_\_\_\_\_. 'Bright enough for all our purposes': John Locke's conception of a civilize society'. In: *Notes and records of the Royal Society of London*, vol. 43, n° 2, pp. 133-153, 1989.

FORD, R. "The Filmer manuscripts: A handlist". In: *The quarterly journal of the music library association*, n° 34, pp. 814-825, 1978.

GLAUSSER, Wayne. "Three approaches to Locke and the salve trade". In: *Journal of the history of ideas*. Vol. 51, n° 2, pp. 199-216, 1990.

HINTON, R. W. L. "Husbands, fathers and conquerors". In: *Political Studies*, pp. 55-67, 1968.

LASLETT, Peter. "Sir Robert Filmer: The man *versus* the whig myth". *Willian and Mary quarterly review*, vol. ° 4, p. 523-546, out., 1948.

MACPHERSON, C. B. 'Locke on capitalist appropriation'. In: *The western political quarterly*, vol. 4, n° 4, pp. 550-566.

\_\_\_\_\_. 'The social bearing of Locke's political theory'. In: *The western political quarterly*, vol. 7, n° 1, pp. 1-22, 1954.

PARRY, Geraint. 'Locke on representation in politics'. In: *History of European ideas*, vol. 3, n° 4, pp. 403-414, 1982.

RESNICK, David. 'John Locke and liberal nationalism'. In: *History of European ideas*, vol. 15, n° 4-6, pp. 511-517, 19992.

\_\_\_\_\_. 'Locke and the rejection of the ancient constitutions'. In: *Political theory*, vol. 12, n° 1, pp. 97-114, 1984.

SAHD, Luiz F. 'A natureza do poder e as ilusões do contrato social em Robert Filmer'. *Philósophos*, vol. 10, n° 1, pp. 65-77, 2005.

SANTOS, Antônio dos. "John Locke e o argumento da economia para a tolerância". IN: *Trans/Form/Ação*. Vol. 36, n° 1, 2013.

- \_\_\_\_\_. “Os elementos republicanos na tolerância de John Locke”. In: *Kritrion*, nº 130, 2014, pp. 499-213.
- \_\_\_\_\_. “O espírito do ateísmo em Locke”. In: *Filosofia Unisinos*. Vol 15, nº 3, 2014, p.. 226-236.
- SCOCHEM, Gordon. “Sir Robert Filmer: Some new bibliographical discoveries. In: Transactions of the bibliographical society, 1971, pp. 135-160.
- SCOTT, Jonathan. ‘The law of war: Grotius, Sidney, Locke and the political theory of rebellion’. In: *History of political thought*, vol. XIII, nº 4, pp. 565-585, 1992.
- SHOENBERGER, Cynthia Grant. “The development of lutheran theory of resistance: 1523-1530”. In: *Sixteenth century journal*. Vol. VIII, nº1, pp. 61-76, 1977.
- SILVA, Saulo. H. S. “Locke e a crítica à prova cartesiana da existência necessária de Deus: um problema moral”. In: *Polymátheia*. Vol. IV, pp. 145-159, 2008.
- SOMMERVILLE, Johann P. ‘From Suarez to Filmer: a reappraisal’. In: *The historical journal*, vol. 25, nº 3, pp. 525-540, 1982.
- STANTON, Timothy. “Locke and the Politics and Theology of Toleration”. *Political Studies*, nº54, pp. 84-102, 2006.
- STEVENS, Jacqueline. ‘The reasonableness of John Locke’s majority: property right, consent and resistance in the *Second treatise*’. In: *Political theory*, vol. 24, nº 3, pp. 423-463, 1996.
- TARLTON, Charles D. ‘A rope of sand: interpreting Locke’s *First treatise of government*’. In: *The historical journal*, vol. 21, nº 1, pp. 43-73, 1978.
- TAYLOR, Quentin. “John of Salisbury, the Policraticus, and political thought”. In: *Humanitas*, vol. XIX, nº 1 and 2, pp. 133-157, 2006.
- TUCK, Richard. ‘Communications a new date for Filmer’s *Patriarcha*’. In: *The historical journal*, vol. 29, nº 1, pp. 183-186, 1986.
- VANDRUNEN, David. “The use of natural law in early Calvinist resistance theory”. In: *Jornal of law and religion*, vol. 21, nº 1, pp. 143-167, 2006.
- VAUGHN, Karen I. ‘*John Locke’s Theory of Property: Problems of Interpretation*’. IN: *Literature of Liberty*, Spring 1980.
- WALLACE, John M. ‘The date of Sir Robert Filmer’s *Patriarcha*’. In: *The historical journal*, vol. 23, nº 1, pp. 155-165, 1980.
- \_\_\_\_\_. “John Locke’s Theory of Property: Problems of Interpretation”. In: *Literature of Liberty*, Spring 1980.

WELCHMAN, Jennifer. "Locke on slavery and inalienable rights". In: *Canadian journal of philosophy*. Vol. 25, n° 1, pp. 67-81, 1995.

WESTON, C. C. "The authorship of the freeholders grand inquest". In: *English historical review*, n° 95, pp. 74-98, 1980.

# ANEXO— OBSERVAÇÕES SOBRE A ORIGEM DO GOVERNO<sup>1</sup>

Robert Filmer

Tradução e notas de Saulo H. S. Silva

## Prefácio

Não é com pouca satisfação que eu leio os livros *De cive* e *Leviatã* do Sr. Hobbes sobre os direitos de soberania os quais nenhum homem que eu conheça tratou tão ampla e judiciosamente. Eu concordo com ele sobre os direitos de exercício do governo, mas não posso concordar com seu meio de adquiri-los. Pode parecer estranho que eu deva elogiar sua construção e, todavia, depreciar sua fundação, mas é assim. Seu *jus naturae* [direito da natureza] e seu *regnum institutivum* [reino por instituição] não me convenceram, eles parecem repletos de contradições e impossibilidades<sup>2</sup>. Breves notas sobre eles eu apresento aqui, desejando que ele deveria considerar se sua construção não permaneceria firme sobre os princípios do *regnum patrimoniale* [reino paterno], como ele o denomina, ambos de acordo com a Escritura e a razão— desde quando ele confessou que o “pai existindo antes da instituição de uma república<sup>3</sup>” era originalmente um “soberano absoluto” “com poder de vida e morte”, e que “uma grande família, conforme os direitos de soberania, é uma pequena monarquia” (HOBBS. *Leviatã*)<sup>4</sup>. Se, concordando com a ordem da natureza, ele tem tratado

---

<sup>1</sup> As observações sobre Thomas Hobbes que seguirá este prefácio é parte das *Observations concerning the originall of government*; provavelmente, escrita entre 1651/52 e publicada ainda em 1652. A obra está dividida em três opúsculos, uma espécie de trilogia a partir da qual Filmer aprofunda os principais elementos do seu criticismo, dessa vez contra Hobbes, Milton e Grotius. Esta tradução foi elaborada a partir de duas edições das *Observations* de Filmer, a edição de Laslett (1949) e a de Sommerville (1991).

<sup>2</sup> O texto sobre Hobbes abre as *Observations* apresentando uma leitura paradoxal de Filmer a respeito do autor do *De cive* e do *Leviatã*, pois o autor do *Patriarcha* defende concordar com a construção da soberania política estabelecida por Hobbes, mas desprezar completamente a fundação. A partir desse fato, toda a crítica filmeriana tem por objetivo refutar os aspectos do convencionalismo hobbesiano: estado de natureza, liberdade natural, contrato social e, sobretudo, enfatizar a contradição entre o *regnum patrimoniale*, o qual Hobbes admitia ser anterior ao contrato original, e o *regnum institutivum* que iniciava a sociedade por convenção. Sobre isso, conforme, Yves Charles Zarka, “a crítica filmeriana de Hobbes vai consistir em privilegiar o primeiro contra o segundo, isto é, opor Hobbes contra ele mesmo” (ZARKA, 2001, p. 254).

<sup>3</sup> A tradução mais recorrente de *commonwealth* por república foi seguida ao longo do texto. Entretanto, essa versão será questionada mais adiante porque Filmer argumenta que ela não reflete o significado original do termo empregado por Jean Bodin.

<sup>4</sup> As três passagens citadas são dos capítulos XXII, XXX e XX do *Leviatã*, respectivamente. As traduções das passagens em que Filmer cita O *Leviatã* foram feitas comparando o modo como Filmer aloca os trechos ao longo de sua redação e a edição eletrônica da primeira edição levada a cabo por Andrew Croke em 1651. As passagens citadas nem sempre são exatas ao texto original, muitas vezes são trechos com algumas adaptações em relação ao momento argumentativo em que Filmer irá empregá-los. Por isso, quando Filmer não faz uma citação direta, apenas informamos o capítulo ao qual ele está se referindo. Para as citações diretas, e com o objetivo de

o governo paternal antes que aquele por instituição, haveria pouca liberdade deixada aos súditos da família para consentir na instituição do governo.

Em sua súplica da causa do povo, ele arma-o com uma ampla comissão militar [*commission of array*], a qual é um direito da natureza para todo homem guerrear contra cada homem quando lhe agrada e também um direito em favor de todo o povo governar. Sobre esse último ponto, parece-me que embora ele afirme em palavras, todavia as consequências ele nega.

Ele diz que um representante pode ser de todo ou de uma parte do povo (HOBBS. *Leviatã*, XIX). Se for de todos, ele denomina isso uma democracia, que é o governo do povo. Mas como pode uma tal república ser engendrada? Pois se cada homem contrata com cada homem, quem deve ser o representante? Se todos devem ser representantes, quem permanecerá no pacto? Pois, de acordo com sua doutrina, quem é soberano não faz pacto. Não é porque todos estarão juntos que farão a democracia, mas sim porque todos têm poder por convenção. Assim sua democracia por instituição fracassa.

O mesmo pode ser dito da democracia por aquisição. Pois se todos forem conquistadores, quem deverá pactuar por vida e liberdade? E se todos não forem conquistadores, como pode existir uma democracia por conquista?

Uma democracia paternal, eu estou seguro que ele não afirma, então, por conclusão, os pobres são privados de seus governos porque nenhuma democracia poderá existir segundo os seus princípios.

Depois, se uma aristocracia representativa de uma parte do povo está livre do compromisso, então essa assembleia total [chame-a da forma que desejar], embora nunca seja tão grande, está no estado de natureza. E, pelos seus princípios, cada um daquela assembleia tem o direito não somente de assassinar quaisquer dos súditos que eles encontrarem nas ruas, mas também todos eles têm um direito natural a cortar as gargantas de outros, mesmo enquanto eles estiverem sentados juntamente em conselho. Nesta miserável condição de guerra está a sua aristocracia representativa por instituição.

Uma república por conquista, ele ensina, “é então adquirida quando o vencido, para evitar a morte presente, promete que enquanto a sua vida e a liberdade de seu corpo lhes permitirem, o vencedor terá direito ao seu uso a seu bel-prazer” (*Ibidem*, XIX, p. 173). Aqui eu saberia como a liberdade do vencido pode ser permitida ainda que o vencedor tenha o uso dela a seu bel-prazer, ou como é possível ao vencedor levar a cabo seu pacto, a não ser que ele

---

ampliar a discussão entre o público brasileiro, a referência de página dessas passagens e outras análises do texto será da tradução brasileira realizada a partir da edição organizada por Richard Tuck.

deva sempre permanecer ao lado de cada homem particular para proteger sua vida e liberdade?

Em sua *revisão e conclusão*, ele resolve que “um súdito comum tem liberdade para submeter quando os meios de sua vida estão dentro das guardas e guarnições do inimigo” (HOBBS. *Leviatã*, p. 584). Por este meio, parece que os direitos de soberania por instituição podem ser omitidos, pois o súdito não pode estar em liberdade para submeter-se a um conquistador, a menos que sua antiga sujeição seja perdida pela necessidade de proteção.

Se seu conquistador está no estado de natureza quando ele conquista, ele tem um direito sem fazer nenhum pacto com o conquistado. Se a conquista for definida pela obtenção do direito de soberania através da vitória, por que se diz que o direito é adquirido na submissão do povo por meio da qual eles contratam com o vencedor prometendo obediência por vida e liberdade? (*Ibidem*, XX). Cada um não tem no estado de natureza um direito à soberania antes da conquista, o que o põe na posse de seu direito?

Se o seu conquistador não estiver no estado de natureza, mas for um súdito por pacto, como ele pode obter um direito de soberania por conquista quando tampouco ele mesmo tem direito a conquistar, nem os súditos uma liberdade para submeter— desde que um contrato anterior legalmente feito não pode legitimamente ser quebrado por eles?

Eu desejo que o título do livro não fosse uma república [*commonwealth*], mas um bem público [*weal public*], ou *commonweal*, a qual é a verdadeira palavra cuidadosamente observada por nosso tradutor da *República* de Jean Bodin para o inglês. Muitos homens ignorantes estão aptos a entender pelo nome *commonwealth* um governo popular, onde a riqueza [*wealth*] e todas as coisas devam estar em comum, inclinando para o nivelamento comunitário do puro estado de natureza<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Conforme chamamos a atenção na nota nº 2, Filmer faz uma crítica ao uso do termo *commonwealth* como tradução inglesa do termo república. Para o autor do *Patriarcha*, *commonwealth* designaria a comunidade das propriedades ou das riquezas, semelhante à teoria grotiana da comunidade dos bens no estado de natureza. Ao contrário, Filmer defende que o termo que melhor traduziria a noção de república seria o *commonweal*, que estaria ligada à ideia de bem comum, mas não necessariamente de comunidade dos bens; como poder ser atestado pela tradução inglesa da *République* de Jean Bodin impressa em 1606 com o título de *The six books of a commonweal*. Apesar disso, Filmer não faz um uso sistemático dessa distinção e ao longo de suas obras os dois termos são empregados indistintamente, como se fossem termos sinônimos.

## OBSERVAÇÕES SOBRE O LEVIATÃ DO SR. HOBBS: OU SUA REPÚBLICA COMO UM HOMEM ARTIFICIAL

### I

Se Deus criou apenas o homem e de uma parte dele fez a mulher e se pela geração deles dois, como parte deles, toda a humanidade se propagou; se Deus também deu para Adão não apenas o domínio sobre a mulher e as crianças que deveriam descender deles, mas também sobre a terra inteira para dominá-la e da mesma forma sobre todas as criaturas. Então, enquanto Adão viveu, nenhum homem poderia alegar ou gozar alguma coisa que não fosse por doação, designação ou permissão dele. Eu me pergunto como o *direito da natureza* pode ser imaginado pelo Sr. Hobbes, o qual, ele diz, é a liberdade para “cada homem usar o seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria vida”; “uma condição de guerra de todos contra todos”; “um direito de cada homem a todas as coisas, até mesmo aos corpos dos outros” (HOBBS. *Leviatã*. XIV, pp. 112-3); sobretudo, porque ele mesmo afirma “que originariamente o pai de todo homem era também o senhor supremo, com poder sobre ele de vida e de morte” (*Ibidem*, XXX, p. 288)<sup>6</sup>.

### II

O Sr. Hobbes confessa acreditar que “jamais tenha sido geralmente assim”, que houvesse um tal *jus naturae* [direito da natureza] (*Ibidem*, XIII, p. 110). E se não geralmente, então não era sempre, pois, se ele sinaliza isso bem, uma exceção impede a generalização. Enquanto ele

---

<sup>6</sup> Dessa argumentação derivam os principais aspectos do ataque de Filmer contra Hobbes, ou seja, a incongruência entre a história sagrada, o estado de natureza e o direito natural, a paternidade existente antes do contrato e os próprios termos do pacto social. Ora, Filmer evidencia a contradição entre o estado de natureza estabelecido por Hobbes e a história da criação a qual pressupõe um começo social para a humanidade fundamentado na família de Adão, bem como uma contradição interna porque Hobbes defende o direito de paternidade ainda no estado de natureza, instaurando a existência de duas espécies de soberania: a paternal e aquela futura por convenção. Dessa forma, ou se admite a contradição ou é necessário rever a típica interpretação do pensamento político de Hobbes como a de um ferrenho individualista, teórico do estado de natureza como um contínuo estado de guerra de *todos contra todos*, porque nesse estado já havia a existência de diversas famílias. No estado de natureza hobbesiano, quem estava em guerra não eram os indivíduos isolados, mas as famílias, de modo que “[...] a unidade social elementar para Hobbes não era o indivíduo, mas a família” (SCHOCHET, 1975, p.240). Por conseguinte, se houvesse alguma espécie de contrato para o início das sociedades políticas não pode ser dito que ele foi celebrado pelos indivíduos, mas pelos chefes das famílias e a guerra existente era apenas exterior ao reino doméstico, completamente social e hierarquicamente estabelecido.

imagina que tal “direito da natureza” pode ser agora praticado na América, ele confessa ali um governo de famílias o qual, mesmo sendo um governo “pequeno” ou “bruto” (como ele denomina), é o suficiente para destruir seu *jus naturale*.

### III

Eu não posso entender como esse “direito de natureza” pode ser concebido sem imaginar uma companhia de homens na qual todos foram criados ao mesmo tempo em um primeiro instante e sem nenhuma dependência de um para o outro, ou “como cogumelos [*fungorum more*], repentinamente alcançassem plena maturidade, sem qualquer espécie de obrigação entre si”, conforme são as palavras do Sr. Hobbes em seu livro *De cive* (HOBBS. *Do cidadão*, VIII, §1)<sup>7</sup>. Quando a Escritura nos ensina de outra maneira, que todos os homens surgiram pela sucessão e geração de um homem. Nós não devemos negar a verdade da história da criação.

### IV

Não é possível pensar que Deus criaria o homem em uma condição pior que algumas bestas, como se ele criasse os homens para nenhum outro fim por natureza, além de destruir uns aos outros. Um direito para o pai destruir suas crianças ou comê-las, e para as crianças fazerem semelhante com seus pais; é pior que entre canibais. Quando o Sr. Hobbes foi questionado acerca desta horrenda condição de mera natureza seu refúgio foi responder “que nenhum filho pode ser entendido estar no estado de natureza” (*Ibidem*, I, §10) — tudo isso soa como uma negação de seu próprio princípio. Pois se os homens não nascem livres, não é possível para ele em outro momento lhes atribuir e provar um direito da natureza para a liberdade, se não em seus nascimentos.

### V

---

<sup>7</sup> Além do *Leviatã*, Filmer também analisa passagens do *De cive* com o objetivo de enfatizar a importância que Hobbes atribuía à família e ao poder paterno no estado de natureza. O modo como são tratadas as referências ao *De cive* é semelhante à orientação tomada em relação ao *Leviatã*. Nesse caso, as passagens citadas por Filmer são comparadas com a edição estadunidense do *The citizen*, publicada em Nova York por Sterling P. Lamprecht (1949) e com a edição brasileira traduzida por Renato J. Ribeiro (2002). Nesse caso, as referências feitas por Filmer ao *De cive* serão indicadas pelo nome da obra, o capítulo e a seção.

Mas se for admitido (o que é todavia muito falso) que uma companhia de homens estava inicialmente sem um poder comum para mantê-los em temor, eu não vejo o motivo para que tal condição deva ser chamada de estado de guerra de todos os homens contra todos os homens. De fato, se uma multidão de homens deveria ser criada com insuficiência de terra para o sustento, isto pode ser uma causa para os homens destruírem uns aos outros, em lugar de perecer por falta de comida. Mas Deus não foi tão mesquinho na criação, e havendo o bastante para o sustento e espaço para todos os homens não há motivo ou emprego da guerra até que os homens sejam impedidos na preservação da vida; por isso não havia necessidade absoluta de guerra no puro estado de natureza. É o direito da natureza para cada homem viver em paz que o leva à preservação de sua vida, a qual ele não pode assegurar enquanto permanecer no atual estado de guerra. A guerra enquanto guerra não preserva a vida de nenhum homem, apenas ajuda a preservar e obter meios para viver. Se todo homem tende ao direito de preservação da vida, o qual pode ser feito na paz, não há causa para a guerra<sup>8</sup>.

## VI

Mas admito que o estado de natureza era o estado de guerra, deixe-nos ver em que isso ajuda ao Sr. Hobbes. É um princípio seu que “a lei de natureza é uma regra estabelecida pela razão” (eu penso que foi dada por Deus), proibindo um homem de “fazer tudo que possa destruir a sua vida ou privá-lo dos meios necessários para a preservar” (HOBBS. *Leviatã*, XIV, p. 112). Se o direito de natureza é a liberdade para um homem fazer qualquer coisa que pensa lhe caber para preservar sua vida, então em primeiro lugar a natureza deve o ensinar que a vida é para ser preservada e, conseqüentemente, proibi-lo fazer aquilo que pode destruir ou tornar ausente os meios de vida, ou omitir aquilo pelo qual ela pode ser preservada— e assim o direito de natureza e a lei de natureza seria uma única coisa. Pois eu penso que o Sr. Hobbes não diria que o direito de natureza é a liberdade para um homem destruir sua própria vida. A lei de natureza poderia ter sido definida melhor por consistir em um mandamento para

---

<sup>8</sup> A defesa de que algumas das teses do “Segundo tratado” de Locke foram estabelecidas para responder a Filmer pode ser demonstrada por esse parágrafo. Segundo Locke, ao trabalhar o tema da apropriação dos bens naturais no puro estado de natureza “[...] em que se encontravam quando o mundo começou a ser povoado pelos filhos de Adão ou de Noé [...]”, havia uma abundância de recursos que impedia as agressões e uma medida de apropriação “[...] que confinava a posse de cada homem a uma proporção bastante moderada [...]” (T2, § 36). Ou seja, ao que parece, Locke formulou seu argumento em acordo com as observações de Filmer sobre a impossibilidade da permanente condição de guerra no estado de natureza conforme fora estabelecido por Hobbes. Para Locke, a guerra efetivamente tomara conta do estado de natureza somente quando a medida natural de apropriação foi suplantada pela possibilidade do acúmulo artificial de bens em decorrência do advento da moeda.

preservar ou não omitir os meios de preservação da vida, que em uma proibição para a destruir ou omitir

## VII

Um outro princípio eu reúno como: “se os outros homens não resignarem ao seu direito, assim como ele próprio, não há razão para que alguém se prive do seu” (HOBBS. *Leviatã*, XIV, p. 113). Daí segue-se que, se todos os homens no mundo não concordarem, nenhuma república pode ser estabelecida. É uma coisa impossível todos os homens no mundo, cada homem com cada homem, firmarem um pacto para resignar aos seus direitos<sup>9</sup>. Nem em um reino pequeno isso é possível, ainda que todos os homens devessem passar suas vidas inteiras em nada além que correr e se resignar ao pacto.

## VIII

O direito pode ser assentado à parte, mas não transferido, pois “quem renuncia ou resigna ao seu direito não dá a nenhum outro homem um direito que este não tivesse antes”, e reserva um direito em si mesmo contra todos aqueles com quem ele não contratou (*Ibidem*, XIV, p. 113).

## IX

A única maneira de instituir um tal poder comum, ou uma república [...], é conferir toda a sua força e poder a um homem, ou a uma assembleia de homens, que possa reduzir todas as suas vontades, por pluralidade de vozes, a uma só vontade. Isso equivale a dizer: designar um homem ou uma assembleia de homens como portador de suas pessoas [...], submetendo desse modo as suas vontades à vontade dele [...]. É a verdadeira unidade de todos eles, numa só e mesma pessoa, produzida por um pacto de cada homem com todos, de tal maneira como se cada homem dissesse a cada homem: autorizo e transfiro o meu direito de governar a mim mesmo a este homem, ou a esta assembleia de homens, com a condição de transferir para ele o teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações. Feito isto, a multidão assim unida numa só pessoa é denominada república (*Ibidem*, XVII, p. 147).

---

<sup>9</sup> Temos aqui a afirmação ou a exigência filmeriana segundo a qual apenas um contrato universal seria capaz de retirar os homens do estado de natureza delineado por Hobbes. Dessa forma, essa exigência cumpre a função de acentuar a contradição interna entre os enunciados dessas duas obras conjuntamente analisadas no texto de Filmer; além disso ela permite demonstrar a inadequação entre esses enunciados, a narração bíblica da origem do mundo e a possibilidade real da existência dessa espécie de contrato.

Autorizar e abdicar ao direito de governar a si mesmo, conferir todo o seu poder e força, e submeter sua vontade a um outro é renunciar ao seu direito de resistência. Pois, se o direito de natureza é uma liberdade de usar o poder para a preservação da vida, a renúncia desse poder deve ser um abandono do poder de preservar ou defender a vida, do contrário um homem não renunciaria a nada.

Reduzir a pluralidade de vozes de todas as vontades de uma assembleia a uma vontade não é um discurso justo, pois não é uma pluralidade, mas a totalidade das vozes que faz uma assembleia ser de uma só vontade— diferentemente, é a vontade de uma maior parte da assembleia. A voz negativa de alguém impede a existência de uma vontade da assembleia. Não há nada mais destrutivo para a verdadeira natureza da uma assembleia legítima que seguir a maior parte que prevalece quando apenas a totalidade tem o direito.

É uma grande loucura um homem abdicar do seu direito em nome de alguém que ele nunca concordou em protegê-lo, uma vez que nem ele pode esperar a “consideração de algum direito que reciprocamente lhe foi transferido”, nem por qualquer outro bem estabelecido dessa maneira. Pois, o outro pode usufruir seu próprio direito original sem entrave vindo dele, haja vista tamanha diminuição de dificuldades (HOBBS. *Leviatã*, XIV, p. 115).

## X

“A liberdade”, diz o Sr. Hobbes,

À qual existem tantas e tão honrosas menções nas histórias e filosofia dos antigos gregos e romanos, assim como nos escritos e discursos dos que deles receberam todo o seu saber em matéria de política, não é a liberdade dos indivíduos, mas a liberdade da república [...]. Quer a república seja monárquica ou popular, a liberdade é sempre a mesma (*Ibidem*, XXI, pp. 189-190).

Aqui eu constato que o Sr. Hobbes está muito equivocado. Pois a liberdade dos atenienses e dos romanos é somente uma liberdade para ser encontrada em estados populares, e não em monarquias. Isto está claro em Aristóteles que denomina a cidade como uma comunidade de homens livres, significando que cada cidadão é livre. Isso não quer dizer que todo homem particular tenha liberdade para resistir ao seu governador ou fazer o que lhe agrada, mas somente uma liberdade para homens particulares governarem e ser governados alternadamente, *ἀρχεῖν* e *ἄρχεσθαι* são as palavras de Aristóteles (*Política*, 1277 b 14-15). Esta não era uma liberdade encontrada em monarquias hereditárias. Assim, Tacitus

mencionando os diversos governos de Roma, associa o consulado e a liberdade como trazidos por Brutus, porque por meio da eleição anual de cônsules os cidadãos particulares chegam dentro de seu decurso a governarem e serem governados (TACITUS. *Annals* I, i). Isto pode ser confirmado pela seguinte reclamação do nosso autor:

É coisa fácil os homens deixarem-se iludir pelo especioso nome de liberdade e, por falta de crédito para distinguir, tomarem por herança pessoal e direito inato aquilo que é apenas direito comum. E quando o mesmo erro é confirmado pela autoridade de homens reputados pelos seus escritos sobre este assunto, não é de admirar que ele provoque sedição e mudanças de governo. Nestas regiões ocidentais do mundo, costumamos receber as nossas opiniões relativas à instituição e aos direitos da república de Aristóteles, Cícero e outros autores, gregos e romanos, que viviam sob estados populares [...]. E como os atenienses ensinavam (para mantê-los distantes do desejo de mudar seu governo) que eles eram homens livres, e que todos os que viviam sob monarquia eram escravos, Aristóteles estabeleceu em sua *Política*: “na democracia deve supor-se a liberdade; porque é geralmente reconhecido que ninguém é livre em nenhuma outra forma de governo” [...]. Também Cícero e outros escritores têm fundamentado a sua doutrina civil nas opiniões dos romanos, que eram ensinados a odiar a monarquia, primeiro por eles terem deposto seu soberano e partilharem entre si a soberania de Roma, e depois pelos seus sucessores. Graças à leitura desses autores gregos e latinos, os homens desde a infância adquiriram o hábito (sob uma falsa mostra de liberdade) de favorecer tumultos e de exercer um licencioso controle sobre os atos dos seus soberanos [...]. (HOBBS. *Leviatã*, XXI, p. 184).

## XI

O “domínio paternal” não é alcançado “pela geração, mas pelo contrato”, que é o “consentimento da criança, seja expressamente ou por outros argumentos suficientemente declarados” (*Ibidem*, XX, p. 171)<sup>10</sup>. Eu não entendo como a criança pode expressar consentimento, ou outro argumento suficientemente declarado, antes que chegue à idade da descrição. Todavia, todos os homens admitem que essa obrigação é anterior a um possível consentimento, e eu acredito que o Sr. Hobbes partilha o mesmo entendimento quando ensina que as crianças de Abraão eram restringidas a obedecer aquilo que Abraão declarava a elas

<sup>10</sup> No capítulo XX do *Leviatã*, Hobbes leva a cabo uma analogia entre o domínio por aquisição e aquele por instituição. No que concerne ao primeiro, Hobbes defende que o domínio pode ser adquirido de duas maneiras: por geração e por conquista. É no que concerne à geração que versa o domínio paterno. Sobre isso, “o direito de domínio por geração é aquele que o pai tem sobre os seus filhos, e chama-se PATERNO”. No entanto, Hobbes atenua que “esse direito não deriva da geração, como se o pai tivesse domínio sobre o seu filho em razão de tê-lo criado, e sim pelo consentimento do filho, seja expressamente ou por outros argumentos suficientemente declarados” (2003, p. 171). Na perspectiva hobbesiana, a geração não traz consigo o domínio porque toda forma de domínio parte de um pacto, mesmo nas repúblicas adquiridas por conquista o domínio existe apenas quando temos o pacto entre o vencido e os conquistados. Assim, “não é a vitória que confere o direito de domínio sobre o vencido, mas o pacto celebrado por este” (*Ibidem*, p. 173). É justamente esse princípio do pacto inerente à filosofia política hobbesiana que Filmer discorda. Como temos enfatizado, o autor do *Patriarcha* concorda com a construção, mas desaprova os fundamentos.

como a lei de Deus— a qual não deve ser outra coisa que a virtude da obediência que elas deviam aos seus pais (HOBBS. *Leviatã*, XXVI); elas *deviam*, não que elas *pactuaram* a dar. Também, onde ele diz “sendo o pai e o mestre antes da instituição da república soberanos absolutos da suas próprias famílias [...]” (*Ibidem*, XXII, p. 200), como pode ser dito que ou crianças ou servos estavam em estado de *jus naturae* (direito de natureza) até a instituição da república? Isso é dito por Hobbes em seu livro *De cive*, “a mãe originalmente tem o governo de suas crianças, e dela o pai deriva seu direito porque ela os gera e lhe fornece a primeira nutrição” ( HOBBS. *Do cidadão*, IX, § 7). Mas nós sabemos que Deus na criação deu a soberania ao homem sobre a mulher, como sendo o mais nobre e o principal agente da geração. Sobre a objeção que “não se pode saber quem é o pai, a não ser pelo testemunho da mãe” e que “ele é filho de quem a mãe quiser, portanto é dela” (*Ibidem*, IX, §3), a resposta é que não depende da vontade da mãe fazer pai quem lhe agrada, pois se a mãe não está em posse de um marido, a criança jamais terá verdadeiramente um pai. Mas se ela está em posse de um homem, mesmo que a mulher testemunhe o contrário, a criança ainda é reputada ser de quem tiver a posse dela. Nenhuma criança naturalmente e infalivelmente sabe quem são seus verdadeiros pais, todavia ela deve obedecer aqueles que em comum reputação são assim, de outra maneira o mandamento de “honrar teu pai e tua mãe” seria vão, e nenhuma criança obrigada à obediência por isso.

## XII

Se o governo de um homem e o governo de dois homens produz duas espécies de governo diferentes (HOBBS. *Leviatã*, XIX), por que o governo de dois e de três não pode fazer semelhante e produzir um terceiro, e a cada diferença numérica um espécie de governo diferente? Se “uma assembleia de todos” (como o Sr. Hobbes diz) “que se reúne conjuntamente” é uma democracia, e “a assembleia de apenas uma parte” uma aristocracia; então, quando apenas uma parte do todo se reúne conjuntamente a democracia e a aristocracia é uma coisa só. E por que a assembleia de uma parte é chamada aristocracia e não meritocracia (*merocracy*)?

Ao que parece o Sr. Hobbes pensa que ainda há outra espécie de governo, trata-se da monarquia. Pois ele define a república como uma pessoa, uma assembleia de homens, ou a “unidade real de todos eles numa só e mesma pessoa” (*Ibidem*, XVII, p. 147), a multidão assim unida ele denomina república. Essa sua modelagem de uma multidão dentro de uma

pessoa corresponde à geração do seu grande *Leviatã*, o rei dos filhos da soberba (*Ibidem*, XXVIII). Assim, ele conclui que a pessoa de uma república é um monarca.

### XIII<sup>11</sup>

Mas eu não posso deixar de me espantar com o fato do Sr. Hobbes dizer que “o consentimento de um súdito ao poder soberano está contido nas palavras ‘eu autorizo, ou assumo como minhas, todas as suas ações’, nas quais não há nenhuma espécie de restrição à sua antiga liberdade natural” (HOBBS. *Leviatã*, XXI, p. 186). Seguramente, aqui o Sr. Hobbes esqueceu a si mesmo, pois anteriormente ele também produziu a resignação por meio das seguintes palavras: eu “[...] transfiro o meu direito de governar a mim mesmo a este homem” (*Ibidem*, XVII, p. 147). Certamente, quando ele a torna ausente, isto é uma restrição de sua antiga liberdade natural. E se um homem permite que seu soberano possa assassiná-lo— algo que o Sr. Hobbes parece confessar— como ele pode reservar o direito de defender a si mesmo? E se um homem tem o poder e o direito de assassinar a si mesmo, ele não deve autorizar e transferir seu direito para seu soberano, se ele não deve o obedecer quando lhe ordena que mate a si mesmo.

### XIV

O Sr. Hobbes diz: “nenhum homem está obrigado pelas palavras” da sua submissão

a matar a si mesmo ou outro homem. Por consequência, a obrigação que às vezes se pode ter, por ordem de soberano, de executar alguma missão perigosa ou desonrosa, não depende das palavras da nossa submissão, mas da intenção a qual deve entendida como seu fim. Portanto, quando nos recusamos a obedecer prejudica o fim em vista do qual foi criada a soberania, não há liberdade de recusar; caso contrário, há essa liberdade (*Ibidem*, XXI, p. 186).

---

<sup>11</sup> A sequência das seções XIII, XIV e XV são particularmente importantes porque Filme adentra em um tema pouco mencionado pelos estudos sobre Hobbes, trata-se do direito de resistência do povo ao soberano instituído. Diferentemente de pensadores com quem Filmer havia lidado, como Philip Hunton (1600-1682) e John Milton (1608-1674), a concepção de resistência em Hobbes é bastante limitada ao direito de defesa e preservação da vida, o qual jamais poderia ser alienados por meio do pacto. Para Filmer, a manutenção desse direito inviabilizaria a defesa da soberania anteriormente construída pelo próprio Hobbes, pois abria espaço para a sedição popular contra a pessoa do soberano. Lee Ward interpreta a tentativa filmeriana de refutar a tese hobbesiana do pacto social advogando que “o coração da crítica de Filmer ao contratualismo de Hobbes é o seu argumento que a mera renúncia dos direitos individuais não é o bastante para assegurar os fins da república” (2004, p. 93). Com efeito, o leitor deve compreender que foi a existência desse espaço para a desobediência concedido por Hobbes que Filmer pretendeu refutar, argumentando contra o autor do *Leviatã* que a essência da soberania deve estar assentada na impossibilidade da resistência.

Se nenhum homem está obrigado pelas palavras de sua sujeição a matar qualquer outro homem, então ao soberano pode ser negado o benefício da guerra, tornando-o inábil para defender seu povo— e assim o fim do governo é frustrado. Se a obrigação em relação às ordens de um soberano a executar um ofício perigoso e desonrável não depende das palavras de nossa submissão, mas da intenção a qual deve ser compreendida como a finalidade disso, nenhum homem, segundo as regras do Sr. Hobbes, está obrigado pelas palavras de sua *submissão*. Se as palavras não o fazem, a intenção da *ordem* não compromete. Se a intenção obrigaria, é necessário que o soberano deva descobri-la, e o povo deva disputar e julgá-la— a qual pode muito bem consistir com os direitos da soberania, o Sr. Hobbes pode considerar. Enquanto o Sr. Hobbes diz que a intenção é para ser compreendida pelos fins, eu entendo que ele quer dizer o fim pelo efeito, pois o fim e a intenção são uma e a mesma coisa. E se ele quer dizer o efeito, a obediência deve vir antes, e não depende do entendimento do efeito, o qual nunca pode ocorrer se a obediência não o preceder. Ao final, ele resolve recusar que a obediência dependente do julgamento possa frustrar o fim da soberania, mesmo que ele não possa determinar qualquer outro juiz além do povo.

## XV

O Sr. Hobbes estabelece o problema por meio da questão:

Caso um grande número de homens em conjunto já tenha resistido injustamente ao poder soberano, ou tenha cometido algum crime capital, pelo qual cada um deles pode esperar a morte, terão eles ou não a liberdade de se unirem e se ajudarem e defenderem uns aos outros? Certamente que a têm, porque se limitam a defender as suas vidas, o que tanto o culpado como o inocente pode fazer. Sem dúvida, havia injustiça na primeira falta ao seu dever; mas o ato de pegar em armas subsequentemente a essa primeira falta, embora seja para manter o que fizeram, não constitui um novo ato injusto. E se for apenas para defender as suas pessoas de modo algum será injusto (HOBBS. *Leviatã*, XXI, p.187).

A única razão aqui alegada para pegar em armas é esta a qual não é um novo ato injusto— como se apenas o começo de uma rebelião fosse um ato injusto e a continuidade disto de modo algum. Nenhuma resposta melhor pode ser dada a este caso a este caso além daquela que o próprio autor tem fornecido no começo do mesmo parágrafo nestas palavras: “nenhum homem tem a liberdade de resistir à espada da república em defesa de um outro homem, culpado ou inocente, porque essa liberdade priva a soberania dos meios para nos proteger, sendo, portanto, destrutiva da própria essência do governo” (*Id., ibid.*, XXI, p. 187).

Assim, ele primeiro responde a questão, e então, posteriormente, elabora uma resposta contrária. Em outras passagens eu encontro semelhante propósito. Ele diz “um homem não pode renunciar ao direito de resistir a quem o ataque pela força para lhe tirar a vida [...]. O mesmo se pode dizer dos ferimentos, das cadeias e do cárcere [...]” (HOBBS. *Leviatã*, XIV, p.115). Logo depois, “um pacto em que eu me comprometa a não me defender da força pela força é sempre nulo”, o direito de defender a vida e os meios de existência nunca pode ser abandonado (*Ibidem*, XIV, p. 121).

Essas últimas doutrinas são destrutivas para qualquer governo, mesmo para o próprio *Leviatã*. Por essa razão, qualquer biltre ou vilão pode assassinar seu soberano se o soberano por meio da força o açoitar ou o colocar no tronco, desde que a flagelação pode ser entendida como ferimento e clocar no tronco como aprisionamento. Da mesma forma, como cada um dos bens de um homem consiste em um meio de existência, se um homem não pode abandoná-los, nenhum contrato entre homens, mesmo sendo justo, pode ser observado. Assim, nós estamos ao menos em uma miserável condição de guerra conforme o Sr. Hobbes defende que inicialmente nos encontramos por natureza.

## XVI

O Reino de Deus significa, diz o Sr. Hobbes, um reino “constituído pelos votos do povo de Israel de maneira peculiar, pela qual escolheram Deus como seu rei mediante pacto celebrado com Ele, após Deus lhes ter prometido Canaã [...]” (*Ibidem*, XXXV, p. 343). Se observarmos esse texto do Sr. Hobbes, encontraremos que o povo não constitui por votos e escolhe Deus por seu rei, mas pela designação primeira do próprio Deus o pacto era para ser um Deus para eles. Eles não fizeram contrato com Deus para que se lhes fosse dado Canaã eles seriam seus súditos, e Ele deveria ser seu rei. Não estava em seu poder escolher se Deus deveria ser seu Deus, sim ou não. Pois é admitido que Ele reinou naturalmente sobre todos pelo seu poder. Se Deus reinou naturalmente, Ele tinha um reino e um poder soberano sobre seus súditos, e não adquirido pelo consentimento deles. Este reino, dito ser constituído pelos votos do povo de Israel é, entretanto, apenas pela decisão de Abraão; sua voz singular os levou, ele foi o representante do povo. Por este voto, é confessado que o nome do rei não é dado para Deus, nem do reino para Abraão, todavia a coisa— se acreditarmos no Sr. Hobbes— é uma só. Se um contrato é a mútua transferência de direito, eu saberia qual direito o povo pode ter para transferir a Deus por contrato? Tinha o povo de Israel no Monte Sinai um direito a não obedecer a voz de Deus? Se eles não tinham tal direito, o que eles teriam para transferir?

Porém, o pacto mencionado no Monte Sinai era um contrato condicional e Deus embora um rei condicional. E ainda que o povo prometeu obedecer a palavra de Deus, todavia isso era mais do que eles estavam hábeis para cumprir, pois eles frequentemente desobedeciam a voz de Deus— o que sendo um quebra da condição anulava o pacto, e Deus não era seu rei por contrato.

Isso é reclamado por Deus, “não é a ti que eles rejeitaram, mas a mim, para eu não reinar sobre eles” (I Samuel viii, 12). Mas isto não é dito “conforme seu contrato”. Pois eu não admito que o desejo de um rei fosse uma quebra de seu contrato ou pacto, ou desobediência à voz de Deus. Não há uma tal lei existente.

O povo não rejeita completamente o Senhor, mas apenas em parte, sem temerosidade. Quando eles vêm Naás rei das crianças de Amon vir contra eles desconfiaram subitamente que Deus não proveria para a sua salvação, como se eles tivessem tido sempre um rei a disposição para ir presentemente combater por eles. Esta aflição deles era o que ofendia o Senhor elevado porque eles haviam encontrado tantas salvações miraculosas sob o governo de Deus. Eles não desejavam uma alteração do governo e livrar-se das leis de Deus, mas esperavam por uma segura e rápida salvação do perigo em tempo de guerra. Eles não requeriam que eles pudessem escolher o rei deles mesmos. Esse tinha sido um grande pecado— e todavia se eles tivessem, isso não teria sido uma rejeição total do reinado de Deus sobre eles enquanto eles não desejassem se afastar da adoração do Deus seu rei e da obediência às seus leis. Eu não enxergo que o reino de Deus fosse descartado pela eleição de Saul haja vista que Saul foi escolhido pelo próprio Deus e governou de acordo com as leis de Deus. O governo de Abrão a Saul em parte alguma é chamado de reino de Deus, nem é dito que o reino de Deus foi descartado pela eleição de Saul.

O Sr. Hobbes admite que “só Moisés teve depois de Deus a sabedoria sobre os israelitas” (HOBBS. *Leviatã*, XL, p. 398). Mas ele não deve conceder isso a Josué, embora ele descendesse de Eliezer o sumo-sacerdote, filho de Arão. Sua prova é: Deus expressamente disse a respeito de Josué, “ele ficará antes de Eleazar, que pedirá conselho para ele diante do Senhor”, (depois da sentença do Urim ser omitida pelo Sr. Hobbes), “perante a sua palavra sairão” etc. (Nm 27,21), “portanto, o supremo poder da judicatura pertencia também ao Sumo Sacerdote” (*Ibidem*, XL, p. 400). Resposta: a palavra do Sumo Sacerdote era apenas *ministerial* e não *magisterial*. Ele não tinha poder para comandar em guerra ou para jogar na paz. Somente quando o soberano ou governador levantou a guerra, ele inquiriu ao Senhor pelo ministério do Sumo Sacerdote e, como dizem os hebreus, o inquiridor indagou com uma voz

suave, como se orasse para ele mesmo. E em seguida, o Espírito Santo vem sobre o sacerdote, e ele contemplou a armadura e viu nisto a visão da profecia, “sairão” ou “não sairão”, nas letras que mostraram diante deles mesmos sobre a armadura perante a sua face. Então o sacerdote lhe respondeu, “sairão” ou “não sairão”. Se esta resposta deu ao sacerdote a soberania, então nem o rei Saul, nem o rei Davi tinham a soberania porque ambos pediam conselho ao Senhor pelo Sacerdote.

### Referências bibliográfica

FILMER, Robert. *Patriarcha and other political works of Sir Robert Filmer*. Ed. Peter Laslett. Oxford: Basil Blackwell, 1949.

\_\_\_\_\_. *Patriarcha and other writings*. Ed. Johann P. Sommerville. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

HOBBS, Thomas. *Leviathan or the matter, forme & power of a common-wealth ecclesiasticall and civil*. London, printed for Andrew Crooke, at the Green Dragon in St. Pauls Church-yard, 1651.

\_\_\_\_\_. *De cive or The citizen*. Ed. Sterling P. Lamprecht. New York: Appleton-Century-Crofts, 1949.

\_\_\_\_\_. *Do cidadão*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. *Leviatã*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz N. da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

SCHOCHET, Gordon. *Patriarchalism in political thought*. Oxford: Basil Blackwell, 1974.

WARD, Lee. *The politics of liberty in England and revolutionary America*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

ZARCA, Yves Charles. *Hobbes et la pensée politique moderne*. Paris: PUF, 1995.