

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIA POLÍTICA

Os discursos da autoridade política nos *Debates de Putney*

Preparado para o II Seminário Discente da Pós-Graduação em Ciência Política da USP,
para apresentação na mesa III *Democracia e Liberdade*,
em 24 de Abril de 2012.

Autora: Roberta K. Soromenho Nicolete

Resumo: Dos discursos *levellers*, podemos afirmar que raramente são lidos, senão como uma defesa da ampliação do colégio eleitoral. Todavia, o grupo político radical, objeto deste artigo, ao contestar as crueldades do tirânico Carlos I, delineia um debate central (e inesgotável) no pensamento político: quais as condições necessárias para a constituição da autoridade política? É ao examinar a atuação política *leveller*, mediante alguns de seus panfletos, e especialmente os seus discursos nos *Debates de Putney*, que pretendemos lançar luz sobre a relação entre a autoridade e a propriedade. Assumindo uma perspectiva crítica diante dos vocabulários políticos disponíveis, pretendemos sustentar que nem o uso exclusivo do vocabulário do *vivere civile* e tampouco o emprego do vocabulário da lei, tal como amparado na tradição jurídica, esgotariam as questões içadas pelos *levellers*.

Palavras-chave: *Levellers* - *Debates de Putney* - autoridade política – propriedade e propriedade de si - liberdade.

Os discursos da autoridade política nos *Debates de Putney*¹

*“Não é o uso do poder ou o hábito da obediência
que deprava os homens, é o uso de um poder
que consideram usurpado e opressor”
(A Democracia na América, Tocqueville)*

*“Mas as ideias só sobrevivem se
alguém estiver lá para defendê-las”
(do filme *Incendies*, de Denis Villeneuve)*

1. INTRODUÇÃO

Janeiro de 1649: sobe ao cadafalso o rei Carlos I. Com ele também é abolida a monarquia inglesa, pelo menos até 1660. Ali, na iminência da morte, nos últimos minutos de sua vida, o rei afirmava que a liberdade do povo nada tinha a ver com ter ou não voz no governo (Pocock 2003b, p.87 e Pocock 2006, p.42). Que ele pretendesse deter a verdade sobre uma discussão – literalmente a última palavra sobre um assunto –, parece claro. Mas compreender o sentido da afirmação de Carlos I conduz-nos aos debates que antecederam a sua deposição e morte.

Sua execução foi uma resposta ao longo desgaste da figura do rei que governou de acordo com as suas vontades e façanhas durante longo período (ora convocando, ora dissolvendo o Parlamento, suspendendo suas atividades entre os anos de 1629-1640) um reino mergulhado na Guerra Civil e marcado pela intolerância religiosa². Os parlamentares nesse período solicitam a participação do povo – ainda que seja controvertido quem estaria sob esta rubrica –, a quem originalmente e de direito o poder pertencia (Parker [1642]), para lutar contra as crueldades de Carlos I. Homens eram recrutados, mediante o

¹ A pesquisadora agradece o apoio da Fapesp para a realização deste trabalho.

² A visão sustentada neste artigo acerca deste período histórico não faz da questão econômica a sua determinação, como aqueles que veriam no período a manifestação de uma revolução verdadeiramente *burguesa*. Todavia, desconsiderar a questão econômica de nada valeria. Do mesmo modo, não concedemos primazia à questão religiosa, sem por isso descreditar o peso da religião. Sobre esse período, afirma Ostrensky: “o problema dos monopólios comerciais, dos impostos, da exploração de terras, do comércio exterior, do valor da moeda, do custo da realza, eram certamente evocados e debatidos, *mas nunca considerados como fatores exclusivos das discórdias*, ou tratados isoladamente, sem menção a outros aspectos de natureza política e social. [...] Quanto aos motivos religiosos da Grande Rebelião seria estéril negá-los: andavam por todas as cabeças e pelas bocas. Prova disso é o papel central da Bíblia como instrumento de compreensão e explicação dos fenômenos políticos, sociais e até econômicos” (*grifos nossos*. Ostrensky 2005, pp.25-6).

Parlamento, para libertar a Inglaterra dos papistas que circulavam pela corte e do jugo da tirania. Mas não passaram sequer quatro anos da prisão do rei e a aliança recém-constituída entre parlamentaristas, independentes e *levellers*, contra o tirano, esfacela-se. John Lilburne, aprisionado em Newgate, vindica a sua liberdade opondo-se ao Parlamento - figura tornada tão opressora quanto havia sido o próprio Carlos I. Ora, o reclamo do *leveller* não era por menos. A despeito de atender a convocação do Parlamento, esse jamais discutiu a divisão da autoridade com os demais combatentes do rei. Mais que isso. Negligenciava que os homens nasceram iguais “em poder, dignidade, autoridade e majestade” (Lilburne [1646], p.11) e, em respeito a essa natureza, o governo deveria ser fundado sobre o consentimento³. Lilburne remonta a sua justificação sob nada menos que a vontade de Deus, “soberano absoluto e rei de todas as coisas no céu e na terra, fonte original e causa de todas as causas, a quem nenhuma regra circunscreve, governa e regula” (Lilburne [1646], p.11). Apenas Ele governa de acordo com o próprio arbítrio e prazer. A carta do prisioneiro de Newgate é, desse modo, dirigida aos seus iguais, lembrando-lhes (sem dispensar o tom desafiador) de que também são criaturas de Deus e semelhantes em poder e de que cometem o mesmo pecado do demônio, qual seja, o de pretender ser como o Criador, ao se apropriarem de um poder de legislar, governar e reinar, em uma palavra, ao reunirem em uma mesma pessoa todos os poderes. Não é senão por ameaça aos parlamentares, que arbitrariamente o mandaram para a prisão e teimavam em mantê-lo na torre, que Lilburne (sentindo, ele próprio, o peso do poder desnaturado, perverso e injusto) relembra que, pelos seus pecados, Adão foi levado à ruína “por não se contentar com a posição e a condição em que Deus o criou” (Lilburne [1646], p.12).

Contudo, não era suficiente a tentativa de advertir o Parlamento da igual condição natural sob a qual se encontram todos os homens. E tal insuficiência devia-se ao fato de que, para o Parlamento, a participação era exclusiva aos ingleses livres, isto é, àqueles cujos rendimentos somassem quarenta libras anuais. E qual a razão desse elemento condicionante fundamentado sobre o direito histórico? Acreditava-se, pois, que nessas condições os

³ De acordo com o trabalho de Keith Thomas, “The Levellers and the Franchise”, embora se trate de um argumento pouco indicado na obra dos *levellers* o de que os homens nasceram iguais e que o governo deveria ser fundado sobre o consentimento, é fundamental essa proposição no partido. Cabe lembrar, estes aspectos transcendem em muito o plano de reforma (da ampliação) do colégio eleitoral, comumente citado como a parte mais importante do programa *leveller*. Por essa razão, não deixa de ser interessante a contenda que o autor mantém com Macpherson, cuja leitura fizera dos *levellers* um grupinho de pequenos burgueses (bem) antes de seu tempo.

ingleses não eram postos sob a vontade de outrem. Homens de ideias demasiado subversivas, como Lilburne, figuravam como um estorvo e não deveriam participar da constituição da autoridade política.

Assim, não parece ser desprovida de fundamento a nossa hipótese de leitura destes turbulentos anos da Inglaterra seiscentista: é necessário abordar a noção de autoridade articulada à noção de propriedade. É verdade que, nesse período, a Inglaterra, virada de “ponta cabeça”⁴, encontra-se abarrotada de panfletos e discursos originados de diferentes atores. Entre esses, o entusiasmado grupo radical oferece um discurso que visa contestar a legitimidade de um poder que se tornara tirânico e, em um mesmo lance, os *levellers* estabeleciam os fundamentos de uma relação de autoridade. Não parece proceder, portanto, a farpa que o sardônico Hobbes lhes lança. Na pena dele, os *levellers* eram tratados como nada mais do que “rebeldes” que contestavam uma autoridade sem que apresentassem uma alternativa que visasse reinstaurar a ordem; eram criaturas irracionais, portanto. Esta não é a perspectiva que pretendemos sustentar nesse trabalho. Desse modo, não é só o ataque ao governo feito por eles o que destacaremos, mas as bases sobre as quais estes homens tentaram edificar uma nova ordem. Eram conscientes, tal qual um legislador, de que é preciso ter um olho sob a *matéria* e outro sob a *forma* que se quer dar a ela, no caso, uma nova constituição inglesa, caso a antiga implicasse injustiças. Para tanto, lançando mão de linguagens políticas diversas, afirmavam que os homens, nascidos iguais e livres, deveriam estabelecer um governo sobre o consentimento: “Eu realmente penso que o mais pobre da Inglaterra tem uma vida para viver tanto quanto o mais rico. [...] me parece claro que todo homem vivendo sob um governo deve primeiro, por seu próprio consentimento, submeter-se a esse governo” (Debates de Putney [1647], p.2). É verdade que a ideia de que ninguém possui direito sobre o outro (ideia sustentada em linguagem da lei natural, amparada por Lilburne), defendida como uma obrigação moral da condição da Criatura, sofrerá alteração e será radicalizada na pena de outros *levellers*: os homens possuem um “direito natural” que os faz “proprietários de si” - em linguagem romana -, sem o que eles não seriam eles mesmos e não se poderia ser e viver como homens.

Afirmamos ser a relação entre propriedade e autoridade “necessária”, pois, a certa altura dos *Debates de Putney*, o *leveller* Edward Sexby indaga: “Mas se a questão for esta,

⁴ Em referência ao livro *O Mundo de ponta-cabeça*, de Christopher Hill.

de que os bens tornam os homens capazes de eleger os que deverão representá-los, acho que existem muitos que não possuem bens e, honestamente, tem tanto direito à liberdade de escolha quanto os que possuem grandes herdades” (Debates de Putney [1647], p.68). Notamos pela fala de Sexby que dois seriam os sentidos da relação entre a propriedade e a autoridade: no primeiro (que não é o defendido por Sexby, mas por outros *levellers*), a propriedade não apenas pertenceria aos homens, mas, sobretudo, os constituiria. Ela perfaz o homem enquanto (simplesmente) uma pessoa que existe – um sentido trivial de subsistência - e condiciona a sua participação na autoridade da cidade – possibilitando este homem a se tornar um cidadão - um cidadão livre, portanto. No segundo sentido (é a radical posição defendida por Sexby e também por Rainborough), os homens naturalmente possuem propriedade de si e, portanto, portam a razão natural que os habilita à composição da autoridade política; propriedades materiais, nesse caso, não constituem condição necessária da capacidade de compor a autoridade⁵. Se estivermos corretas em nossa argumentação, parece que a mobilização do argumento do direito natural, o qual postula a independência dos homens em relação à vontade de outrem, permanece solo comum nos *Debates*, mas com implicações inteiramente distintas: em alguns discursos, se articularia a uma dimensão menos material, por assim dizer, das condições de independência dos homens, pois bastaria que os homens fossem “proprietários de si” para constituir a autoridade política; em outros discursos, a dimensão material, a própria posse da terra, seria um critério de inclusão. É preciso reconhecer, então, que atentar para a articulação entre propriedade e autoridade requer de saída a investigação do sentido de *propriedade* em questão nos diferentes discursos políticos, porque o sentido (provavelmente o mais difundido) do termo *propriedade* conota o divórcio com o vocabulário da política. Nesses turbulentos anos ingleses, todavia, os termos “interesse” e “propriedade” são intensivamente politizados⁶. Que os *levellers* não tinham uma opinião unívoca acerca da relação entre autoridade e propriedade, os *Debates* parecem deixar claro. Mas não deixaria

⁵ De certo modo, esse duplo sentido ecoa a imprecisão do próprio termo propriedade. Lembra-nos Pocock, que no Século XVII propriedade é grafada como *propriety* e *property*, sem diferenças de sentido: “O ponto relevante é que *property* foi um termo jurídico antes de ser um termo econômico. Ele significava o que era propriamente do indivíduo, aquilo que ele propriamente tinha o direito de reivindicar, e palavras como *proprium* e *proprietas* eram aplicadas tanto ao direito quanto à coisa, e a muitas outras coisas, como os meios de sustento ou de produção” (Pocock 2003, p.108 grifos no original).

⁶ Para o desenvolvimento da questão da politização e espraiamento do termo “interesse” no contexto do Século XVII, especialmente após a ampla publicação do panfleto de Nedham “The interest will not lie”, ver John Gunn 1968, pp. 551-564.

de fazer sentido a proposição de que esse par conceitual permaneceu indissociável, a despeito do tratamento da questão.

Muitos seriam os modos de adentrar neste tema porque teóricos liberais, marxistas, republicanos, ao menos, debatem esta associação ou a tangenciam no tratamento das questões que lhe são prioritárias. Perscrutar as afirmações e os diferentes discursos em jogo nos *Debates de Putney* constituirá o primeiro movimento de nosso argumento. Em seguida – e penso que, assim, fique justificada a razão pela qual um trabalho que tem por objeto criaturas “rudes”, como Hobbes denominava os *levellers*, se insere uma mesa intitulada “Democracia e Liberdade” - a questão que nos fazemos ao tecer este trabalho (e que foge aos nossos propósitos esgotá-la) é se os *levellers* não teriam sustentado uma concepção de liberdade contida na articulação entre propriedade e autoridade de difícil esboço mediante os vocabulários políticos que nos são disponíveis. Ora, tematizar a vida oferecida no combate, a propriedade perdida na guerra, o abandono dos negócios próprios para compor as fileiras do exército, o critério da divisão das terras e da posse das armas diz respeito sim a uma relação intrínseca entre liberdade, propriedade e autoridade. Todavia, parece-nos que os debates contemporâneos acerca da liberdade e liberdade na democracia apresentam-se de modo tão polarizado que tornam inteiramente dissociados *liberdade e necessidade* e *civismo e “materialidades”*. Quem aproveitou a senda aberta por tal polarização foram os autores da tradição liberal, os quais, mediante este profundo abismo, continuam a sustentar que liberdade nada tem a ver com lei, bem como os autores da tradição marxista, os quais, por sua vez, continuam a sustentar que liberdade apenas tem a ver com propriedade. De modo que apenas os “nostálgicos” continuariam a entoar o canto do *vivere civile* – o debate sobre as “intangíveis” liberdade e virtude.

2. OS LEVELLERS E A QUESTÃO DA PROPRIEDADE

É tentadora a ideia de sempre analisar a história mediante as rupturas que os atos políticos “sem precedentes” provocam. Contudo, ao assim procedermos, outros atos e outros discursos que não provocaram rupturas (e tampouco adentram a galeria dos “textos clássicos”) - mas que foram incisivos nos seus campos de debate - são deixados de lado. Este parece ser o caso dos *levellers*. Pocock e Skinner afirmaram (sem, contudo, caírem em

tacanho conservadorismo) que, a despeito da Inglaterra ter sido virada de ponta cabeça, a centralidade dos atos revolucionários do século XVII permaneceu a questão concernente à constituição da autoridade política após 1649. A afirmação de Harrington, assim, poderia ser tomada como epíteto do período, parafraseando-o: quando uma nação é arremessada, pelos modos invisíveis da Providência, na desordem do governo, o dever dos eleitos pelo povo não é tanto respeitar, mas estabelecer a lei suprema, ou a segurança do povo, e é nisso em que consiste a verdadeira arte de legislar (Harrington 1959, p.3). Naquele mesmo ano, o rei era executado, a Câmara dos Lordes era abolida e também extinto o radicalismo *leveller*, afinal, uma das prioridades do novo governo era convencer os diferentes grupos políticos – presbiterianos e realistas, inclusive - de que “a revolução tinha realmente acabado” (Skinner 1974, p.79). Era necessário fornecer razões para que todos se submetessem à República, não sem antes apresentá-la como um governo legítimo. Colocada nestes termos, até parece que a nossa afirmação é a de que os historiadores cambridgeanos relegaram ao esquecimento os *levellers*. Poucas afirmações lhes seriam mais injustas. Todavia, o foco do período revolucionário inglês volta-se para as décadas subsequentes à atuação do barulhento grupo. É verdade que John Milton, James Harrington e Thomas Hobbes apresentam um corpo teórico vertebrado, razão pela qual eles sempre apontaram a insuficiente escolaridade e a inconsistência dos democratas-agitadores. Mas o que propomos é a reconsideração das teses deste grupo. Reavaliar o radicalismo e a ousadia de homens (marinheiros, viajantes, soldados) que, possuindo pouco mais que as próprias vidas e pedaços de terras, desafiaram a tirania e ajudaram a colocar em xeque o trono e a coroa⁷. Eram criaturas que apresentavam uma teoria pouco desenvolvida para sustentar seus atos, mas para as quais a salvação era uma questão do céu e da terra. Santos que eram sabiam que Deus os havia criado do mesmo modo e em igualdade - “os homens são iguais e semelhantes em poder”, vindica Lilburne (Lilburne [1646]) -, portanto, atentar contra a posição e o ordenamento divinos era se colocar no lugar do próprio Deus – e esse era o pecado dos tiranos. Cidadãos que eram souberam questionar o comportamento daqueles que não honravam o compromisso com os seus súditos; desafiaram os costumes e a própria Magna Carta, mesmo que tenha sido ela “conquistada com sangue dos ancestrais”, como

⁷ É preciso lembrar que os *levellers*, para desgosto de John Milton, não apoiaram a execução de Carlos I, embora suas obras portem argumentos de radicalidade para o período, os quais, sem dúvida, foram mobilizados para justificar o regicídio. Até pelo próprio Milton que os acusara de covardia e incoerência.

afirmou Walwyn. Inspirados, não tardaram a discutir a recomposição da autoridade que se esfacelara. Para voltarmos à afirmação de Pocock, “os homens do século XVII eram ainda criaturas pré-modernas para as quais autoridade e magistratura eram parte de uma ordem natural e cósmica”, de modo que, “a polêmica central da revolução inglesa não está nos *Debates de Putney*, mas na *engagement controversy*” (Pocock 2003, p.106). Sim, a confiança (*engagement*) em uma autoridade permaneceu como uma questão aberta mesmo após a dissolução do grupo. Todavia, Os *Acordos do povo*, objeto da discussão em Putney, já figuravam, a nosso ver, como uma das tentativas de estabelecer (e não apenas romper) as condições da relação entre governante e governado na “nova” sociedade inglesa. Mais que isso. Pretende-se mesmo um documento de declaração de direitos e um modelo de Constituição escrita dos ingleses⁸. Assim, ainda que esta controvérsia se intensifique, nos anos seguintes, parece ser possível sustentar, sem que sejamos acusadas de fazer teoria “restauradora”, que os *levellers* também estavam preocupados com a autoridade e com as condições de sua composição. Apesar da heterogeneidade e pouca coesão, em comum estes homens tinham a certeza – talvez a inspiração a concedesse – de que neles repousava o poder de restauração da autoridade.

De acordo com Keith Thomas, a principal proposição *leveller* é a de que os homens nasceram iguais e que o governo deveria se sustentar no consentimento⁹, embora sejam imediatamente associados (quando lembrados) às discussões acerca da ampliação do sufrágio. Mesmo quando as discussões versam sobre esse ponto, o tratamento da questão parece insuficiente, pois a discussão acerca do sufrágio não se restringe a uma discussão técnica, mas a uma discussão acerca da liberdade. Assim, é mediante a perspectiva apresentada por Thomas que nos debruçaremos sobre os *Debates de Putney*, de 1647.

⁸ Sabemos que os *Acordos do povo*, discutidos em uma longa reunião na cidade de Putney, em 1647, apresentam muito mais propostas do que a questão do fundamento da participação na autoridade (e a ampliação do sufrágio) - de fato, já uma questão bastante complexa. Apenas para citar, a segunda parte do documento é constituída pela apresentação de diversos direitos, todos apresentados como inalienáveis: o de culto, o de não ser forçado a participar das guerras, o de não ser julgado senão pelos representantes do povo, o de igual sujeição à lei, entre outros. De acordo com Ostrensky, “é o esboço de uma constituição de características modernas, uma constituição escrita, arquitetada conscientemente com a finalidade de estabelecer regras de governo com limites à autoridade do governante e garantia de direitos considerados justos aos governados” (Ostrensky 2005, p.9).

⁹ Veja que a teoria dos niveladores não é tão desimportante quanto o esquecimento faria supor. O método racionalista da teoria dos direitos naturais fora questionada por ninguém menos que Hobbes. O autor de *Leviatã* nega o consentimento justamente porque a legitimidade do contrato não se estabeleceria sobre a razão e autonomia, mas sobre o medo.

Parece-nos fundamental recobrar a afirmação do historiador de que a questão da propriedade nos levellers está associada a um discurso acerca da servidão e da liberdade.

Sabemos que é o primeiro artigo do *Acordo do Povo* que inquieta os *Debates de Putney*: “O Povo da Inglaterra, ora distribuído com extrema desigualdade pelos condados, cidades e burgos para a eleição de seus deputados no Parlamento, deve manter uma proporção mais imparcial com o número de habitantes...”. A despeito da ruptura causada na autoridade, indaga Ireton: quem agora teria direito ao voto? Apenas os que possuíam o antigo direito de voto ou todos os homens incluindo-se, assim, aqueles que antes não possuíam direito algum?¹⁰ A questão da propriedade se coloca quase que imediatamente. A dificuldade que repousa ao deslindar os fios dos *Debates* é dizer qual o fundamento da propriedade: os que possuem uma vida e a ofereceram a seu país ou os que possuem terras e, portanto, um interesse perene no reino? Passemos a consideração deste ponto.

Um argumento, sustentado por Thomas Rainborough, é o de que todos os homens, como Criaturas, não podem ser submetidos à vontade alheia, do contrário, permaneceriam em estado de servidão. Dispor da escolha dos representantes é, portanto, preservar a condição de independência, a qual pertence aos mais pobres e aos mais ricos, a todos os nascidos no país, pois tem uma vida a viver, é o que sustenta com fervor Rainborough: “Eu realmente penso que o mais pobre da Inglaterra tem uma vida para viver tanto quanto o mais rico.”. Por sua vez, Maximilliam Petty negará essa extensão: os exemplos de Roma mostram que aqueles que não são capazes de se expressar com independência não devem ser incluídos no colégio eleitoral, pois pode ser que os mais ricos consigam comprar a manifestação de preferência dos mais pobres. Porque seria o primeiro passo em direção à corrupção, Petty nega que os desiguais – desigualdade essa amparada em um critério material e não substancial, e cujo argumento se sustenta em uma premissa histórica, como o de Rainborough - possam compor a autoridade política. Assim, “porque dependentes da vontade de outros homens e com medo de desagradá-los”, afirma Petty, serviçais, mendigos e aprendizes devem ser excluídos do colégio eleitoral. Portanto, não procede a proposta de

¹⁰ Não vamos nos deter sobre essa questão, mas não deixa de ser relevante notar que, com maior rigor na análise do texto, é possível deslindar diferentes posições sobre o sufrágio. É o sufrágio masculino ou de todos os ingleses (homens e mulheres)? Ou, ainda, de todas as pessoas que se encontrarem no reino? Os nascidos livres ou todos os habitantes da Inglaterra? Skinner atenta ao fato de que a questão em torno da “propriedade de si” remonta ao *liber homo*, cujo sentido é o de não servidão dos homens no geral. A questão, portanto, não é particular ao gênero masculino, pois incidiria sobre toda a humanidade. Ver: Skinner 2006, pp.156-170.

extensão do direito da escolha dos representantes, um privilégio, aos nativos – como advogará o tenente Reade. Aqui pode ser identificado, ainda que não seja comum a todos os *levellers*, um primeiro sentido de propriedade: os homens querem participar da composição da autoridade política a qual se submeterão, pois possuem uma *vida* a viver. Mas atentar apenas para esta generalidade não nos faz enxergar em que reside a diferença entre estes *levellers*. Parece ser possível dizer que, para Petty, diferente de Rainborough, essa “vida” é adjetivada: os que possuem uma vida *livre*, isto é, apenas os que não perderam o direito de nascença deveriam ter direito ao voto. Ao passo que para Rainborough, um argumento teológico vinculado a uma teoria dos direitos naturais será apresentado: o homem é apresentado como possuidor de direitos originários, fornecidos pela natureza, dos quais deve lançar mão para obter meios de preservar aquilo que a natureza lhe forneceu. Mas a preservação não é mais sentida como um movimento da *lei de natureza* que envolve e obriga os homens moralmente, e sim como um *direito* do qual podem lançar mão os homens para sua proteção. Deve ser admitido: esse desdobramento no argumento é uma dinamite no paiol¹¹.

Todavia, um segundo sentido de propriedade pode ser encontrado na refutação feita por Henry Ireton, a quem o direito de nascença não constituiria razão suficiente para tomar parte nas eleições:

Quanto a mim, não acho que isso seja direito nenhum. A meu ver, ninguém tem direito a um interesse ou participa na regulação ou decisão dos assuntos do reino, na escolha daqueles que farão as leis que nos governarão aqui – ninguém tem esse direito se não

¹¹ Não nos parece que na *Vindicação da liberdade do homem livre*, de Lilburne, este segundo sentido esteja formulado, pois neste panfleto a formulação da lei de natureza se sustenta em dois pontos: *i*) trata-se da vontade de Deus convertida em lei (portanto, uma regra inviolável) a de que os homens “sejam iguais e semelhantes em poder”; *ii*) não há autoridade natural sobre outros homens, “nenhum deles possui (por natureza) nenhuma autoridade, nenhum domínio [...]”. Pelo primeiro destes pontos, Lilburne reproduz uma ideia bastante difusa, qual seja, a de que seres racionais não podem se sujeitar ao arbítrio. Em seu discurso, contudo, há uma clara associação entre igualdade e liberdade: por serem todos semelhantes em poder e, portanto, livres, podem dispor deste para a instituição de uma autoridade – e aqui já passamos para o segundo ponto - mediante acordo ou consentimento mútuo. Ora, um acordo, na medida em que regula a relação entre as diferentes partes, impede-as de se sujeitarem ao poder arbitrário de outrem. A noção de liberdade aqui sustentada se opõe à servidão. Verdade é que na pena de outros *levellers* (Walwyn e Overton, cujas obras serão discutidas mais adiante) o discurso parecerá explicitamente mais radical do que o de Lilburne neste panfleto, porque haverá alteração do sentido da linguagem da lei de natureza: da ideia de que ninguém possui direito sobre o outro (ideia partilhada com os Parlamentaristas), passarão a defender um direito natural, isto é, a ideia de que cada um possui propriedade e direito sobre si.

possui um interesse permanente fixo neste reino (Debates de Putney [1647], p.43).

Ora, o que Ireton propõe é que apenas aos que possuam terras caiba o direito de participar das eleições. Como bem lembra Pocock, para ele a autoridade se inscreve nos limites da história e da sociedade. Assim, mobilizando o argumento de que o costume histórico é superior, sustenta que a escolha dos representantes que farão as leis cabe tão somente aos que possuem um direito de nascença (um *birthright*) e não o direito natural. A intenção de Ireton, como parece ficar clara, é a de amparar na lei natural (circunscrita temporalmente) um signo material do interesse permanente no reino ou, como ele chama, da mais fundamental parte da constituição do reino: terras ou a participação nas corporações que realizam o comércio. A terra ou o comércio aparece como este signo que possui o homem-livre porque o governo se constitui tendo em vistas a garantia destes interesses e bens. Deve ser entendido que a razão pela qual estes homens impugnam a extensão do voto é impossibilitar aos que não possuem interesses perenes no reino, isto é, que não possuem propriedade imóvel (para empregarmos os termos de Pocock) a cidadania. O argumento de fundo é que a Antiga Constituição reserva aos homens-livres a cidadania porque apenas eles estão ligados a este lugar e aceitariam, em qualquer tempo, em qualquer condição, defender seu país. Os outros, como os estrangeiros, poderiam tomar suas posses (as não fundiárias) e se deslocar para outro reino, acatar outras leis, abandonando o próprio país. Nas palavras de Ireton:

Em primeiro lugar, quem recebe sua subsistência de seu comércio e de sua liberdade de fazer comércio nessa corporação – liberdade que não se pode exercer em outra – está ligado a esse lugar, porque sua subsistência depende dele. Em segundo lugar, esse homem possui um interesse – interesse permanente, com base no qual ele pode viver e viver como homem livre sem dependência. A constituição teve essas duas coisas em vista (Debates de Putney [1647], p.48).

Ora, o que vemos aqui é uma formulação da propriedade articulada à de autoridade, na qual a propriedade assinala uma dimensão da necessidade, a de que os homens precisam subsistir, possuem uma vida a defender. Que os homens devessem ser protegidos era também o que Rainborough defendia e nisto repousa a generalidade do seu argumento, afinal pobres e ricos tem uma vida a viver. Todavia, o fundamento da propriedade para

Ireton, amparado por Cromwell, é restritivo: o interesse permanente no reino. Se aquele pode ser pensado como um fundamento comum a *todos* os homens, este incide apenas sobre *alguns*, os proprietários de terras. É esta segunda dimensão, portanto, que assinalará o núcleo das divergências da correspondência entre propriedade e autoridade entre os *levellers*.

A solução para contrabalançar o peso do costume, a superioridade do direito histórico, pareceu, a Rainborough, estar no direito de natureza. Deus não teria dado algo a um homem que outro poderia dele retirar. Portanto, é apenas sobre o próprio consentimento do povo que o governo se estabelece:

Não encontro nada na lei de deus que justifique um senhor escolher vinte delegados de burgo e um cavalheiro apenas dois, ou que um pobre não escolha nenhum. Não encontro nada disso na lei de natureza, nem na lei das nações. O que de fato encontro é que todos os ingleses devem se sujeitar às leis inglesas e realmente acredito que homem nenhum dirá que a fundação de todas as leis não reside no povo; se reside no povo, tenho de procurar essa exceção (Debates de Putney [1647], p.45).

Rainborough reconhece que aqueles que possuem bens tem interesse em fazer leis. Justamente, poderíamos dizer, porque os querem protegidos. Mas muitos concederam as suas posses e, acima de tudo, a própria vida para compor o Exército. Uma vez derrocados, não teriam voz nas eleições? Assim, seriam arrasados também como criaturas de Deus a quem a instituição da igualdade e da razão pertence: “só porque sou pobre tenho de ser oprimido? Se não tenho nenhum interesse no reino, devo padecer sob todas as suas leis, certas ou erradas?”, questiona Rainborough (Debates de Putney [1647], p.49). Com isso, a articulação da propriedade material com um sentido de propriedade de si parece desfeita: os homens que compõem as fileiras do exército já contribuem com a própria vida – e esse é um fato novo -, razão pela qual não é necessário que tenham de demonstrar um “interesse permanente no reino” - como demandaria a Antiga Constituição. Se a ausência de propriedade material, se concordarmos com o inglês, não invalida a propriedade de si, o argumento se volta contra o próprio fundamento social da relação sustentada. Por que alguns são proprietários e outros não? Com isso, Rainborough parece desenvolver seu

argumento lançando mão de um senso de justiça¹². Ora, se existe a desigualdade material entre os homens, sustentar a precedência da Antiga Constituição, a despeito destes homens defenderem a Inglaterra com suas vidas e bens, não é reiterar uma lei que “escraviza o povo da Inglaterra”? É uma questão de justiça natural, assevera Rainborough, razão pela qual uma Constituição antiga, um costume ou uma lei humana não pode apagá-la ou modificá-la sem cometer dano à liberdade natural.

Se pudessemos alterar o termo do debate de “propriedade” para “domínio”, o dilema poderia ser delineado em tintas harringtonianas: quem não possui domínios (no sentido de terras), não poderá dominar a si (porque não poderá fazer parte das leis às quais deverá se submeter), mantendo-se, portanto, sob o domínio de outrem. Que inglês ou quantos, parece sentenciar Rainborough, poderá se dizer livre? Sem homens livres, pode ser a Inglaterra livre? Mas a justiça, que parece inclusiva aos olhos de Rainborough, seria injusta aos olhos de Ireton exatamente por pretender *incluir* na Constituição estrangeiros e, em consequência, expulsar da terra os que nela tem interesse perene. Da perspectiva de Ireton:

Vocês inferem que isso constitui direito do povo, de todo habitante, porque o homem possui tal direito por natureza, embora desnecessário para preservar a vida, e vocês vão arruinar a constituição mais fundamental por conta disso. Pela mesma regra, mostrem-me que vocês não se servirão, pelo direito de natureza, de tudo quanto um homem possui, embora isso seja desnecessário para o sustento dos homens (Debates de Putney [1647], p.54-5).

Mas para Wildman a situação do habitante nativo não é a mesma do estrangeiro. Apenas se este for aceito como habitante da nação é que terá os mesmos direitos e se submeterá ao mesmo governo dos nativos. A tarefa do Parlamento, desse modo, não deveria ser a de recrudescer as antigas leis, posto que foram fixadas pelos conquistadores, mas agir de acordo com as justas regras do governo, pois “temos agora um compromisso com a liberdade” (Debates de Putney [1647], p.58).

A questão acerca da instituição da desigualdade não é respondida. Ireton apenas se ocupa de afirmar que a lei de Deus não concede a ninguém propriedade, pois trata-se de uma constituição humana. É notável pelo tom da fala, todavia, que pesa sobre os ombros dos *levellers* (ao menos de Rainborough, Wildman e Sexby) a acusação desfavorável de

¹² Emprego justiça em um sentido muito restrito, como se fosse um argumento correspondente à ordem natural do mundo.

que seriam anarquistas e pretendiam incendiar a Inglaterra com “com fantasias e conceitos” (Debates de Putney [1647], p.73) em torno da propriedade, da autoridade e da liberdade.

Mas Rainborough insiste: a principal finalidade do governo é preservar pessoas *bem como* preservar as suas posses. Ao que Ireton redarguiu: não devemos falar sobre particularidades, sobre manifestações que cheiram “demasiadamente a vontade” (o termo é de Cromwell) e lançar mão do direito de nascença, pois isto apenas contribuiria para que cada um insistisse naquilo que lhe parecesse mais defensável. É o interesse da Inglaterra que deve ser visado. Estes homens, portanto, ao defenderem que a constituição devesse ser mantida, pensavam defender a própria Inglaterra. Constituição que, aos olhos de Petty, longe estava da liberdade do povo, posto que uma constituição de quarenta xelins anuais não tornaria *todo* o povo livre.

*

Alguns anos após os Debates, a abolição da monarquia inglesa parece ter desmantelado o exército; os *levellers* foram presos e enterrado seu argumento (sedioso e apaixonado, diziam): que a liberdade se sustentava sim no exercício da autoridade e que o fundamento último dessa relação seria a propriedade de si. Hobbes e Harrington, a despeito de ocuparem lugares opostos no campo de debates, afirmaram ambos a ingenuidade *leveller* de se sustentar um governo sobre o consentimento. A monarquia inglesa foi restaurada nas décadas seguintes, já a proposição que articula liberdade-autoridade e propriedade parece, de vez, esquecida nas margens da história; um delírio que só mesmo os rudes e pouco escolarizados *levellers* poderiam defender. A lei do reino prevaleceu. A pergunta de Rainborough permaneceu no ar “o que será dos inúmeros homens que estiverem ao dispor do Parlamento da Inglaterra nesta guerra, que se arruinaram na luta, arriscando a tudo que tinham? Eles são ingleses e não tem nada a dizer”.

3. CONCLUSÃO: A POLÍTICA E A QUESTÃO SOCIAL

James Tully afirma que permaneceu como uma grande questão do século XVII a natureza do poder político. E quantos não foram os distúrbios por ela causados? E quantos discursos não foram produzidos para enfrentar esta questão? É no contexto da explicação

acerca da natureza do poder político, segundo Tully, que o conceito do homem possuidor de direitos sobre sua pessoa e capacidade foi mobilizado pelos filósofos juristas (Tully 1993, p.79). Mas parece que é sempre possível que alguém faça tábula rasa dos conceitos. C. B. Macpherson, em *The Political Theory of Possessive Individualism* (1962), por exemplo, leu o conceito de propriedade sob o ângulo de uma sociedade de mercado, na qual o homem é proprietário de sua própria pessoa e de suas capacidades. Capacidades essas relacionadas prioritariamente com o exercício das relações contratuais no mercado. Há uma tradição jurídica de propriedade de si que, segundo Tully, remontaria a Grotius e poderia ser sintetizada do seguinte modo: cada homem possui um direito natural para defender a si mesmo de ataques e o direito natural de preservar a si próprio mediante coisas necessárias para a subsistência (Tully 1993, p.82)¹³. Dessa relação pode se dizer que é moral, política e militar, mas não exclusivamente econômica. Contudo, mediante aplicação de seu modelo, erigido a partir de pressupostos mercantilistas, Macpherson enxergaria nessa experiência de defesa da propriedade e propriedade de si apenas a competição com vistas à sobrevivência. Tal leitura redundaria na compreensão de que a política ficaria sempre aos pés da economia, que sempre seria reflexo, por assim dizer, de uma determinação econômica¹⁴. Não foi por outra razão, senão por um deliberado ataque a tal posição - que mais parecia constituir uma unanimidade no pós-guerra -, que Arendt apresentou a sua concepção de *liberdade*.

Como sabemos, Arendt recorre às experiências grega e romana, pois nunca antes, e não mais, os homens tiveram em tão alta consideração a atividade da política. Assim, é pela dignidade dessa atividade, e não por nostalgia, que a autora pretende discutir esta experiência. A liberdade teria sido vivida como um *fato* (Arendt 2000, p.191) no âmbito da política no contexto das cidades-estado, nas quais havia uma organização política em que os cidadãos viviam juntos em condição de não mando, em *isonomia* (Arendt 2005), que assegurava a igualdade - não porque os homens fossem todos iguais, ou porque fossem

¹³ Caberia lembrar também que, mediante uma apresentação bastante ampla do conceito, especialmente no Século XVII, Coleman adverte os autores contemporâneos de que o conceito de *self-ownership* pré-moderno pouco tem a ver com a contemporânea aplicação do mesmo, qual seja, indivíduos dotados de direitos sobre si. Ver: Coleman 2005.

¹⁴ Não endossamos generalizações. Referimo-nos apenas às perspectivas marxistas mais rudes que estabelecem tal determinação. Sobre a leitura dos marxistas do Século XVII, Pocock afirma: “Não duvido – conhecendo os meus marxistas – que será feita uma diligente tentativa no sentido de distinguir os proto-burgueses, dos pré-burgueses dentre os radiais ingleses. E não duvido – conhecendo o meu século XVII – que essa classificação não será muito satisfatória” (Pocock 2003, p.104).

criados iguais, mas por serem desiguais e necessitarem de uma instituição artificial, a *polis*, que os fazia iguais. A igualdade, portanto, reside na *polis* e não nos homens. O sentido dessa convivência artificial e politicamente organizada seria a *liberdade*, manifesta na atividade primordial, a *ação*. A autora esclarece, no *Da Revolução*, que quanto menor é a ação, mais intensamente o processo vital impõe a sua *necessidade*: “a necessidade dos processos históricos, assimilada originalmente à imagem do movimento cíclico, regular e necessário dos corpos celestes, *encontrou sua poderosa contrapartida* na necessidade recorrente a que toda a vida humana está sujeita” (Arendt 1988, p.47). Arendt é peremptória ao afirmar que essa contrapartida se deu quando os pobres, movidos por suas necessidades, “irromperam no palco da Revolução francesa”. O resultado teria sido o fracasso da república, a rendição da liberdade à necessidade:

“Foi sob o ditame dessa necessidade que a multidão eclodiu ao palco da Revolução Francesa, inspirou-a, impulsionou-a para a frente e, finalmente, levou-a à destruição, pois essa era a multidão dos pobres. Quando eles surgiram no cenário da política, com eles surgiu a necessidade, e o resultado foi que o poder do antigo Regime tornou-se impotente e a república nasceu morta” (Arendt 1988, p.48).

Para Arendt o resultado seria a confusão mais que comum da fundação da liberdade com a conquista da libertação. Uma ressalva deve ser feita: afirmar que Arendt não estaria preocupada com a dimensão material da vida dos homens, no sentido do *bios*, ou daquilo que constitui sua liberação (no sentido de condições de possibilidade) para a política, seria, no mínimo, equivocado. A leitura atenta de suas obras desqualificaria nossa proposição uma vez que ela sustenta que todas as atividades da *vita activa* estão associadas em algum grau à política, embora apenas a ação seja a sua essência - o condicionamento último da ação política é a liberdade.

A nossa preocupação, aqui, é com as consequências desse “ato linguístico” - recobrando a expressão cunhada pelos historiadores da “escola” de Cambridge (Quentin Skinner e John Pocock¹⁵, especialmente), a fim de entender não exclusivamente as consequências normativas de um discurso (que é também um ato, um “ato de fala”), mas, sobretudo, a força exercida nos vocabulários políticos disponíveis. Parece-nos que as questões que podemos trazer à superfície, a partir dos *Debates de Putney*, permite esboçar

¹⁵ São os próprios autores que utilizam aspas para nomear uma escola.

uma objeção ao vocabulário político estritamente associado ao *vivere civile* (modelarmente representado por Arendt) e também ao vocabulário da tradição jurídica (representado, aqui, pelas linguagens de cunho liberal)¹⁶. Não pretendemos desenvolver tais objeções, mas gostaríamos ao menos de expor a pertinência da questão, a partir do tema que aqui nos ocupou.

É Pocock, mais uma vez, quem nos oferece um caminho para desenvolver esta reflexão. É que as tradições jurídicas e humanistas nem sempre estiveram divorciadas, como é bem possível notá-las hoje. Em linhas gerais, a tradição de pensamento político formulada em vocabulário jurídico se ocupou das discussões em torno do *imperium*, de quem formula a lei e das garantias que tornariam a cidade livre do imperador (para produzir as próprias leis) e o homem livre *da* cidade (para se dedicar aos seus próprios assuntos). Haveria um conjunto de garantias, de imunidades ou de direitos, os quais protegeriam o homem mesmo quando fora da cidade. Mas essa tradição, em oposição à humanista, não se ocupava do *vivere civile* ou da dimensão da participação na autoridade. Segundo Pocock:

Temos então dois vocabulários em que o pensamento político vem-se desenvolvendo que são marcadamente descontínuos entre si, pois tomam como premissas valores distintos, encontram problemas distintos e empregam distintas estratégias de discurso e de argumentação (Pocock 2003b, p.86).

Houve momentos em que estas tradições, jurídica e cívica, se apresentaram articuladas, tal como a reivindicação da independência republicana italiana desde o século XIII (de acordo com a tese de Quentin Skinner nas *Fundações do pensamento político moderno*). Todavia, dois desenvolvimentos foram marcantes: “o universo foi impregnado

¹⁶ Fizemos, acima, referência ao pensamento que determina a política exclusivamente em bases sociais, no marxismo de Macpherson, e sugerimos o trabalho de Arendt como uma resposta a tal concepção da política. De modo análogo, perguntamo-nos se as teorias republicanas contemporâneas (na pena de Philip Pettit e nos trabalhos das últimas décadas de Quentin Skinner, por exemplo), sob o impacto da publicação de *Two Concepts of Liberty* [1972], de Isaiah Berlin, não estariam, também elas, adotando um vocabulário “da lei” (e, portanto, excessivamente apartado de referências ao vocabulário cívico-humanista) para conceituar a “liberdade neo-romana”. Muitas são as obras de Skinner sobre essa questão, entre elas, citamos *Liberdade antes do Liberalismo* (1999) e o recente artigo “On the slogans of Republican Political Theory” (2010). Corroboramos o nosso argumento a crítica de Pocock ao movimento de Skinner: “I have certain reservations about the third concept of liberty [...] to have no master, and so to be neither slave nor villein, is a means or prerequisite of equality, not the end for which one has it; so that when put forward as an alternative to the positive freedom of the citizen, it begins to look like a diminution of the later” (Pocock 2006, pp. 46-7). Não é intenção em nosso trabalho desenvolver essa questão, mas como o movimento seguinte em nosso texto sugere uma leitura dos vocabulários políticos disponíveis como excessivamente polarizados, parece-nos um tratamento mais crítico e justo da questão quando ao menos a apontamos em diferentes linguagens políticas no tempo.

pela lei, cuja soberania tinha um centro extra cívico, e o cidadão passava a ser definido, não por suas ações e virtudes, mas por seus direitos às coisas e sobre as coisas” (Pocock 2003b, p.90). A tradição da jurisprudência foi se expandindo e de tal modo que é possível dizer que o modo mais disseminado de pensar acerca da política é de acordo com esta tradição, a qual pressupõe um súdito que possui direitos e um soberano que produz leis, reduzindo o nível da participação política e negando que o homem seja por natureza um ser político¹⁷.

Ora, a tradição jurídica levou longe demais a proposta de que, partindo da teoria do direito natural¹⁸, só se deve discorrer acerca daquilo que pode ser distribuído. E, portanto, que política só poderia incidir sobre a partilha de bens distribuíveis (aqui, sim, normativamente). Mais que isso. Seguindo Pocock, os autores dessa tradição afirmaram que a virtude só seria possível onde não perdurasse a necessidade; a discussão acerca da liberdade (associada à virtude), portanto, era uma questão menor - metafísica até - já que o que “realmente importa” é a última questão: a necessidade, a distribuição, a partilha de direitos. Arriscamo-nos ao afirmar que a teoria que concebe que o homem deve vencer o reino da necessidade antes de conquistar a liberdade tem aí suas raízes¹⁹. Mas não parece implausível esta hipótese: trata-se de uma tradição que hipostasiou a dimensão da necessidade, o debate em torno da distribuição de bens e que entabulou a política neste campo. Mais que isso: associou a liberdade apenas ao conjunto de garantias oferecidas ao indivíduo para que ele pudesse ser dispensado da cidade. De outro lado, como já dissemos anteriormente, parece ser possível sustentar que Arendt emprega um vocabulário eminentemente cívico ou, nos termos de Pocock, do “puramente político” (2003b, p.91),

¹⁷ Não se quer afirmar que normativamente deva ser “essencialista” (para antecipar o termo dos críticos a esse tratamento da questão) a concepção de política. Pretendemos indicar apenas que o desdobramento em uma determinada linguagem, a da jurisprudência, é predominante e relega ao esquecimento outros modos pelo quais pode ser circunstanciada.

¹⁸ Para o debate acerca do suposto declínio dos direitos naturais, temos o excelente trabalho de Jeremy Waldron, no qual ele sustenta que o declínio da teoria dos direitos naturais possa ter ocorrido no âmbito das Ciências sociais, “but things were mere not so clear in jurisprudence, and natural right lived on to a much riper old age in the writings of some prominent economists” (Waldron 1999, p.2). O autor, no mesmo artigo, precisa a teoria, refutando tanto as perspectivas mais rasas que a tomam como uma simples lista de demandas e certos direitos que as pessoas naturalmente possuiriam, a despeito de ser uma teoria amparada em uma linguagem da lei, bem como as leituras da teoria que a tomam por um viés “naturalista”. Nas palavras de Waldron, a teoria do direito natural “represents a more general orientation towards politics and society erected on certain quite abstract foundations, composed of elements of natural law jurisprudence and social contract theory, and imbued with a fierce philosophical rationalism. It demands that custom and tradition justify themselves at the tribunal of reason and explain themselves in a system of thought that treats each human being as the equal of every other” (Waldron 1999, pp.3-4), apresentando-a em seguida como “racionalista em seu método, individualista em suas fundações, universal em seu escopo e politicamente crítica”.

¹⁹ É verdade que talvez os marxistas não concordassem que possuem o embrião comum ao liberalismo.

depurado de qualquer referência importante a bens, a materialidades na sua compreensão acerca da política. Veja que não criticamos a autora por não ter atentado para a experiência *leveller* no Século XVII e de modo algum endossamos as (tão reproduzidas) críticas ao traço elitista no pensamento da autora. Do pressuposto que “ações e discussões de uma república livre são possíveis apenas entre iguais”, compreendemos que a igualdade opera como princípio da participação política na medida em que Arendt focaliza a igualdade dos participantes *em* processo político, o que a faz desinteressada dos princípios da igualdade econômica e social *anteriores* ao estabelecimento, certamente artificial, da igualdade política. (cf. Waldron 2010)²⁰.

O que indagamos na leitura das obras de Arendt é se, do ponto de vista do emprego reiterado de um vocabulário cívico, seria possível sustentar que sempre que houver uma “questão social” estarão os homens “submetidos aos imperativos de seus corpos”, e, portanto, se seria mesmo impossível articular a “questão social” com a liberdade. Ora, as falas dos soldados niveladores, acima citadas, parecem ser reveladoras do quanto estava em debate a tese de que a propriedade material, a terra, constituía o fundamento de sua participação na autoridade política. Outros como o soldado Sexby haviam lutado na guerra – e haveria “propriedade” maior que a própria vida? - mas agora deveriam silenciar. Já haviam se mostrado como homens independentes, não eram mercenários portanto, mas, pela Antiga Constituição, se manteriam sem o direito de compor a autoridade. Assim, o que queremos enfatizar é a separação entre, de um lado, o vocabulário da tradição jurídica e, de outro, da humanista-cívica. Não seria possível sustentar que os *levellers*, ao debaterem o imbricamento entre propriedade e autoridade, teriam operado em uma chave que articularia, em vez de opor, as tradições jurídica e humanista? Aos nossos olhos, parece ser possível sustentar que a radicalidade de Rainborough tinha como propósito sustentar que a garantia conferida pelo “interesse permanente no reino” era condição necessária (com a qual ele não concorda), mas não suficiente, para fazer dos homens cidadãos. Em outras palavras, a terra bem poderia torná-los independentes e livres da opressão de um senhor, mas não faria deles cidadãos que são governados e governam, que fazem as leis às quais assentirão.

²⁰ Para esse ponto do argumento, agradeço ao professor José Sérgio Carvalho, que comigo discutiu uma versão anterior desse trabalho. Pela mesma razão - já que a nota tenta fazer justiça aos que ajudaram a refinar o argumento - sou grata ao meu amigo Lucas Petroni, que incentiva e partilha comigo a ampla questão acerca dos direitos naturais. Tentei afinar a minha compreensão de Arendt, dos direitos naturais e o núcleo de minha objeção, todavia, eles não devem ser responsabilizados pelo persistente desentoo.

Sabemos que quando subiu ao cadafalso o rei Carlos I, ele afirmou que a liberdade do povo nada tinha a ver com ter ou não voz no governo. Os *levellers* não foram capazes de sustentar até o final a deposição ao rei, mas o seu discurso já havia sido lançado. Não seria possível sustentar que eles tinham a certeza de que o tirano estava errado e de que a sua natureza, de Criaturas, só se completaria quando constituíssem a autoridade? Alguém poderia replicar que estas Criaturas pré-modernas se ateriam apenas a sustentar a natureza do poder político no consentimento, uma razão impossível, senão por anjos. Queriam, no fundo, o céu *na* terra. Mas pareciam convencidos de que o “interesse fixo no reino” já havia sido demonstrado com o oferecimento do bem mais alto que possuíam: suas vidas para libertar a Inglaterra e, assim, serem eles mesmos livres. Lutaram; eram, portanto, virtuosos. Eram suficientemente comprometidos com o reino, a despeito de não empregarem um vocabulário estritamente cívico em seus panfletos. Eram também comprometidos o bastante com a razão natural, inscrita neles por Deus, para defender a independência tanto ao rico, quanto ao pobre. Não sabemos qual o vocabulário conceitual mais preciso para elaborar a dupla dimensão que propriedade teria nos *Debates de Putney*, mas nem o vocabulário excessivamente cívico de Hannah Arendt, nem o vocabulário excessivamente materialista de Macpherson e da tradição da jurisprudência respondem a inquietação de Rainborough: “só porque sou pobre tenho de ser oprimido?”.

4. REFERÊNCIAS

- ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- _____. “O que é liberdade?”. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000.
- _____. *Da Revolução*. São Paulo: Ática, Brasília: UnB, 1988.
- BERLIN, Isaiah. “Dois conceitos de liberdade”. In: *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University.
- COLEMAN, Janet. “Pre-modern property and self-ownership Before and After Locke Or, When did Common Decency Become a Private rather than a Public Virtue?”. *European Journal of Political Theory*. April 2005 vol. 4 no. 2. Pp. 125-145.
- DEBATES DE PUTNEY. (Extratos traduzidos por Eunice Ostrensky de *The English Levellers*. (ed. A. Sharp). Cambridge University Press, 1998). *Mimeo*. [1647]
- GUNN, John. “ ‘Interest will not lie’ A seventeenth century political maxim”. *Journal of the History of Ideas*. 29, 1968, pp. 551-564.
- HARRINGTON, James. *A arte de legislar*. (Trad. Eunice Ostrensky). *Mimeo*. [1659]
- HILL, Christopher. *O Mundo de ponta-cabeça*. (Tradução: Renato Janine Ribeiro). São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- LILBURNE, John. *The Freeman’s Freedom Vindicated*. (Trad. Eunice Ostrensky). *Mimeo*. [1646].
- MacPHERSON, C.B.. *The Political Theory of Possessive Individualism*. Oxford, 1962.
- OSTRENSKY, Eunice. *As revoluções do poder*. São Paulo: Alameda, 2005.
- _____. “Representação popular: o caso dos levellers no século XVII”. *Mimeo*.

_____. “Soberania e representação: Hobbes, parlamentaristas e levellers”. *Lua Nova*, São Paulo, n. 80, 2010.

OVERTON, Richard. *An arrow against all Tyrants*. (Trad. Eunice Ostrensky). *Mimeo*. [1646].

POCOCK, John. “Foundations and moments”. In: *Rethinking the Foundations of Modern Political Thought* (ed. Brett, Tully and Hamilton-Breakley). Cambridge University Press. 2006.

_____. “Autoridade e Propriedade”. Em: *As linguagens do ideário político*. (Trad. Fábio Fernandez). São Paulo: Edusp, 2003.

_____. “Virtude, Direitos e Maneiras”. Em: *As linguagens do ideário político*. (Trad. Fábio Fernandez). São Paulo: Edusp, 2003b.

_____. “The Anglicization of the Republic – Mixed Constitution, Saint and Citizen”. Em: *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton University, 1975.

_____. “Neo-Machiavellian Political economy”. Em: *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton University, 1975.

_____. “The problem and its modes – the *vita activa* and the *vivere civile*”. Em: *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton University, 1975.

SKINNER, Quentin. “On the Slogans of Republican Political Theory”. *European Journal of Political Theory*, 2010.

_____. “Rethinking Political Liberty”. *History Workshop Journal*, 2006, pp.156-170.

_____. *Liberdade antes do Liberalismo*. Editora Unesp, 1999.

- _____. “Conquest and Consent: Thomas Hobbes and the Engagement Controversy”. In: Aylmer (ed.), *The Interregnum – 1646-1660*. 1974.
- THOMAS, Keith. “The Levellers and the Franchise”. In: Aylmer (ed.), *The Interregnum – 1646-1660*. 1974.
- TULLY, James. *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*. Cambridge University Press, 1993.
- WALDRON, Jeremy. “The decline of natural right”. (Forthcoming in:) *The Cambridge History of Nineteenth Century Philosophy* (ed. Allen Wood and Songsuk Susan Hahn) Cambridge University Press. Cópia eletrônica disponível em: <http://ssrn.com/abstract=1416966>. 2009.
- _____. “Arendt on the Foundations of Equality”. In: *Political in Dark Times* (ed. Seyla Benhabib). Cambridge University Press. 2010.
- WALWYN, Willian. *England’s lamentable slavery*. (Trad. Eunice Ostrensky). *Mimeo*. [1646].